



EN DIÁLOGO CON PLATÓN

Bayron León Osorio-Herrera
Jorge Alejandro Flórez
Compiladores

196

Osorio-Herrera, Bayron León, compilador
En diálogo con Platón / Bayron León Osorio-Herrera
y Jorge Alejandro Flórez R., compiladores -- 1 edición --
Medellín: UPB. 2023 -- 308 páginas.

ISBN: 978-628-500-093-5 (versión digital)

1. Filosofía 2. Filosofía antigua griega y romana
3. Filosofía: metafísica y ontología

CO-MdUPB / spa / RDA / SCDD 21 /

© Bayron León Osorio-Herrera
© Jorge Alejandro Flórez R.
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

En diálogo con Platón

ISBN: 978-628-500-093-5 (versión digital)

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-628-500-093-5>

Primera edición, 2023

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

Facultad de Filosofía

CIDI. Grupo *Epimeleia*. Proyecto: Didáctica de las lenguas clásicas: aprendizaje y enseñanza en la formación universitaria. Radicado: 137C-05/18-42

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Padre Diego Marulanda Díaz

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de la Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades: Johman Esneider Carvajal Godoy

Director Facultad de Filosofía: Pbro. Jorge Alonso Bedoya

Coordinadora (e) editorial: Maricela Gómez Vargas

Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Editorial UPB

Corrección de estilo: Nelson Alberto Arango Mozzo

Imagen portada: Ricardo Gómez Ángel, Unsplash

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2023

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 2256-22-03-23

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

La dialéctica platónica

*Jorge Alejandro Flórez R.**

Introducción

LA DIALÉCTICA ES quizá uno de los términos más ampliamente empleados en filosofía y, por la misma razón, uno de los términos con mayores variaciones en significado en la tradición filosófica. Platón, Aristóteles, Kant y Hegel le otorgan un papel muy decisivo en sus sistemas filosóficos, pero lo que cada uno piensa de la dialéctica es muy diferente a lo de los otros. Ferrater Mora comienza su entrada sobre Dialéctica citando a Raymond Ruyer cuando afirma que “el término ‘dialéctica’ no suele (o no suele ya) designar nada muy preciso”¹. Por poner un ejemplo: mientras que en Platón encontramos que la dialéctica es la ciencia máxima del filósofo que le permite distinguir entre los géneros máximos de las ideas, en Aristóteles, la dialéctica es solo un procedimiento formal más, diferente a la retórica y al análisis lógico. En lo que sí coinciden Platón y Aristóteles es en respetar el sentido etimológico de la palabra dialéctica, que hace referencia al diálogo y a la conversación. Para Platón, la ciencia máxima filosófica debe ser dialógica, pues el pensamiento vivo es un diálogo del alma consigo misma y la mejor forma de filosofar es por medio de la conversación; no debe fiarse de la escritura, pues a esta no se le puede cuestionar y carece de vida. Igualmente, para Aristóteles la dialéctica es con-

* Doctor en Filosofía de la Southern Illinois University, Carbondale. Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Miembro del Grupo de investigación Filosofía y Cultura. Correo electrónico: jorgealejandro.florez@ucaldas.edu.co y alejandroflorez3333@gmail.com

¹ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía* (Barcelona: Ariel, 2001), 444.

versacional; es el arte de preguntar y responder. Ambos filósofos distinguen la dialéctica de la retórica, los discursos cortos de los largos. Una evidencia textual de este significado etimológico de la dialéctica como arte conversacional lo encontramos en Isócrates, quien dice: “y otros se dedicaron a las preguntas y a las respuestas, los llamados dialécticos” (Isócrates, *Antídotos*, 45-46).

No obstante, este escrito no es un análisis de las diferentes nociones de dialéctica en la historia de la filosofía, sino de una descripción de la dialéctica platónica diseminada en sus diálogos de madurez y vejez. A diferencia de Aristóteles, quien le dedicó todo el libro de los *Tópicos* a describir su dialéctica, Platón se refiere a ella fragmentariamente en muchos diálogos. El objetivo de este escrito será precisamente presentar una imagen de conjunto de la ciencia dialéctica en Platón. De hecho, esta actividad de unificación es una actividad distintiva de la dialéctica; parafraseando a Platón, podemos decir que recoger todas las imágenes particulares de la dialéctica que se presentan en los diferentes diálogos platónicos en una imagen unificada de la dialéctica es tarea del dialéctico.

Como vimos con la referencia a Isócrates, la dialéctica no es una noción exclusiva platónica, pero sí va a ser Platón el primero en utilizarla en el sentido técnico de ciencia máxima cuyo objeto son los géneros mayores. La palabra dialéctica se deriva del verbo *διαλέγω*, cuyo significado coloquial es el de conversar o dialogar, incluido el sentido de preguntar y responder, y de ese modo Platón usa este verbo consistentemente en todos sus diálogos, tanto de juventud, como de madurez y vejez. Se deriva del adjetivo *διαλεκτικός*, -ή, -όν: lo relativo al diálogo o la conversación; y se sustantiva como la ciencia dialéctica (*διαλεκτική τέχνη*) o como los dialécticos (*οἱ διαλεκτικοί*). Aparece brevemente por primera vez en los diálogos llamados de transición entre juventud y madurez. En el *Eutidemo*, un diálogo de transición dedicado a la argumentación lógica, es mencionado una vez con el mismo sentido que encontraremos ampliamente desarrollado en la *República* por la conexión que hay entre las ciencias matemáticas y la dialéctica, y que también nos recuerda la mención del arte de la caza en las definiciones que hará en el *Sofista*:

Ninguna de las artes relativas a la caza –respondió– va más allá de cazar o capturar, y una vez que la gente ha capturado lo

que era objeto de su caza, no sabe qué uso hacer de él. Tanto es así que los cazadores y pescadores entregan sus presas a los cocineros, y, a su vez, los geómetras, astrónomos y maestros de cálculo –pues también ellos son cazadores, ya que, en efecto, no producen sus figuras, sino que se limitan a encontrar las que existen– como tampoco saben qué uso hacer de ellas, sino sólo cazarlas, entregan lo que han hallado a los dialécticos (διαλεκτικοῖς) para que lo utilicen (Platón, *Eutidemo*, 290b-c).

En el *Menón*, un diálogo también de transición, se contraponen la dialéctica a la erística, es decir, la dialéctica no tiene como fin la victoria en la discusión, evitar ser refutado y refutar al contrincante, sino el encontrar la verdad aunque quien discuta deba reconocer que estaba equivocado. Además, la siguiente explicación del método dialéctico se presenta en el contexto de elaboración de una definición socrática, por lo que podemos inferir que la dialéctica está emparentada con la mayéutica socrática.

Y si el que pregunta fuese uno de los sabios, de esos erísticos o de esos que buscan las controversias, le contestaría: "Esa es mi respuesta, y si no digo bien, es tarea tuya examinar el argumento y refutarme". Y si, en cambio, como ahora tú y yo, fuesen amigos los que quieren discutir (διαλέγεσθαι) entre sí, sería necesario entonces contestar de manera más calma y más dialécticamente (διαλεκτικώτερον). Pero tal vez, lo más dialéctico consista no sólo en contestar la verdad, sino también con palabras que quien pregunta admita conocer (Platón, *Menón*, 75c-e).

Finalmente, en el *Crátilo*, dedicado a la corrección de los nombres, define al hombre dialéctico como aquel que sabe preguntar y responder (Platón, *Crátilo*, 390c; 398d).

El sustantivo dialéctica como ciencia máxima vendrá a aparecer por primera vez en la *República* (511b). Hasta ahora solo se ha utilizado el término διαλεκτικοί para nombrar a aquellos que se dedican a preguntar y responder, con lo cual se asemeja bastante a la mayéutica socrática de la cual sí hay muchas explicaciones

en los diálogos de juventud. Por ejemplo, en el *Protágoras* y en el *Gorgias*, se contraponen la mayéutica socrática como un ejercicio de discursos breves de preguntas y respuestas, contra la retórica sofista con discursos largos en la que el oyente es pasivo. Asimismo, la mayéutica presupone la ignorancia de los interlocutores, por lo menos de quien pregunta; en cambio, la retórica presupone la veracidad o apariencia de veracidad del discurso. Igualmente en el *Filebo*, uno de sus últimos diálogos, habla de la dialéctica como si fuera la misma mayéutica:

No hay ciertamente mejor camino (ὁδός), ni podría haberlo, que aquel del que yo estoy enamorado desde siempre, pero muchas veces ya, me ha abandonado y me ha dejado solo y sin salida (ἄπορον) (...) ¿Qué camino es ese? (...)

Señalarlo no es nada difícil, pero seguirlo es difícilísimo; pues todo lo que se haya descubierto alguna vez que tenga que ver con la ciencia, se ha hecho patente por él. (...)

Don de los dioses a los hombres, según me parece al menos, lanzado por los dioses antaño por medio de un tal Prometeo junto con un fuego muy brillante (Platón, *Filebo*, 165b5-9).

La queja de que el método lo ha dejado solo y sin salida muchas veces nos recuerda los diálogos aporéticos (*aporía*: sin salida), preponderantemente de juventud, en los que la investigación mayéutica de Sócrates quedaba sin conclusión (por ejemplo, *Hippias*, *Cármides*, *Teeteto*, entre otros). Platón mismo reconoce entonces la continuidad entre la mayéutica y la dialéctica. Quizás podríamos decir que la dialéctica en sentido propiamente platónico es una variación de la mayéutica socrática. Es decir, la aparición de la dialéctica en los diálogos de madurez no fue un hecho fortuito sino el resultado de la transformación del socratismo. Gilbert Ryle considera que la dialéctica platónica es la versión positiva de la mayéutica socrática que se enfoca en exponer las inconsistencias de los expertos².

² Gilbert Ryle, *Plato's Progress* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), 17-18.

Para decirlo de forma breve y comenzar a presentar su concepto diseminado en diferentes diálogos, podemos indicar que la dialéctica platónica presupone la teoría de las ideas, su división del mundo inteligible y el mundo sensible, la teoría pitagórica de la transmigración de las almas y, por tanto, la teoría del conocimiento como reminiscencia. El socratismo carecía de esta estructura metafísica, y por tanto, aunque semejantes, no puede compararse la mayéutica a la dialéctica.

La primera aparición de la dialéctica en las obras de Platón ocurre en la paradigmática obra de la *República* y aparece de una vez con el peculiar sentido platónico de ciencia máxima que el rey filósofo debe alcanzar para poder elevarse a la Idea del Bien. En el famoso símil de la línea, en el que se hace una división de cuatro ámbitos ontológicos y sus correspondientes partes epistemológicas, se establece que la dialéctica es la ciencia máxima (ámbito epistemológico) y estudia las formas en sí mismas (ámbito ontológico). En la conocida distinción platónica entre *episteme* y *doxa*, la dialéctica es la ciencia que corona la parte máxima de la *episteme*. En cambio, el ámbito más bajo del mundo sensible y de la *doxa* son el reino de las imágenes, sombras, reflejos, etc. cuya contraparte epistemológica es llamada *eikasía*, traducida como conjetura. El segundo ámbito es el de los entes sensibles, físicos, naturales, y artefactos humanos a los cuales les corresponde la llamada *pistis*, traducida como creencia. Luego se pasa al mundo inteligible y a la *episteme*. El primer ámbito inteligible es el de los entes matemáticos y geométricos al cual le corresponde el pensamiento discursivo o *dianoia*. Por último, están las ideas mismas a las que les corresponde la *noesis*, traducida como inteligencia o comprensión intelectual. A cada uno de estos cuatro ámbitos les corresponden diferentes ciencias. A la *eikasía* o ámbito de las sombras le corresponden las artes representacionales como la pintura, la escultura, etc., pues se está generando una copia de los entes sensibles. A la *pistis* o ámbito de los entes sensibles le corresponden todas las ciencias empíricas como la física, la medicina, la biología, etc. A la *dianoia* o ámbito de los entes matemáticos le corresponden las ciencias matemáticas y geométricas. Por último, a la *noesis* o intelección le corresponde única y exclusivamente el estudio de las ideas en sí mismas por medio de la ciencia dialéctica.

De hecho, Platón establece que el rey filósofo encargado de guiar rectamente a la polis deberá educarse en una serie de estudios que le permiten elevarse paulatinamente hasta alcanzar el nivel máximo de la dialéctica. El ciclo de estudios del filósofo son la aritmética, la geometría, la estereometría, la astronomía-armónica, y finalmente, la dialéctica, que, como se ve, corresponden a un ascenso exclusivo en el ámbito inteligible. El rey filósofo surge de la clase de los guardianes del estado, que muestra capacidades intelectuales. Los guardianes también pueden beneficiarse de esos estudios, pero por su aplicación práctica. La aritmética es útil para el comercio y para contabilizar los bienes del ejército; la geometría es útil para la agronomía y para disponer correctamente el ejército en el campo de batalla. Pero al filósofo no le interesa esta utilidad práctica. Él estudiará estas ciencias de manera pura, pues solo de esa manera le servirán de preparación para la abstracción máxima de la dialéctica y las ideas en sí mismas. “Y llamas también ‘dialéctico’ (διαλεκτικόν) al que alcanza la razón (λόγον) de la esencia (οὐσία)” (*Rep.*, 534b).

En el *Filebo*, un diálogo mucho más tardío que la *República*, Platón presenta esta misma clasificación de las ciencias, pero de manera muy breve, y allí concluye de manera más categórica que la dialéctica

[...] es con mucho el más verdadero conocimiento relativo al ser, a lo que realmente es y es siempre conforme a sí mismo por naturaleza (...) apunta a lo preciso, lo exacto y lo verdadero (...) es difícil reconocer que ninguna otra ciencia o técnica contenga más verdad que ella (*Fil.*, 58a-58e).

¿Cómo funciona el método dialéctico en la *República*? Platón lo describe de la siguiente manera:

El método dialéctico (διαλεκτική μέθοδος) es el único que marcha (πορεύεται), cancelando los supuestos (ὑποθέσεις), hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas (*Rep.*, 533c-d).

En consecuencia, la dialéctica es un método (μέθοδος) (*Rep.*, 533c; *Sofista*, 218d), una marcha (*Rep.*, 533c), una capacidad (δύναμις) y una ciencia (ἐπιστήμη). La palabra método está emparentada con camino (ὁδός) y por tanto tiene un sentido cercano al de marcha. Es por tanto el camino, el medio, o el método, así como la marcha o el proceso de elevación hasta las ideas máximas. De hecho, en algunos casos no menciona la dialéctica como sustantivo, sino como el verbo διαλέγεσθαι. Es decir, la dialéctica no es tanto un estado sino una acción o un movimiento. Recuérdese que la dialéctica significa conversación, y esta nunca es un estado de quietud sino de movimiento e interacción entre el preguntar y el responder.

No obstante, si la dialéctica es movimiento, nos enfrentamos a una dificultad. El filósofo-rey es el gobernante porque conoce las ideas de justicia y bondad y gobierna de acuerdo a ellas. Es decir, el filósofo-rey se encuentra en posesión de la verdad y cuando se está en la verdad se está en un estado de reposo. Esta dificultad no la enfrenta Platón, pero podríamos comprender la dialéctica como el último tramo del ascenso hacia la Idea del Bien (verdad) y el descenso educativo en el que el filósofo se encarga de gobernar a los otros ciudadanos. La alegoría de la caverna ilustra precisamente el movimiento de ascenso del rey filósofo. La quietud existiría solamente si el filósofo se queda en el mundo de las ideas contemplando las realidades en sí mismas; pero este tiene un compromiso moral de hacer el camino de vuelta y ayudar a liberar a otros prisioneros. En los seres humanos, la relación con las ideas es siempre dialéctica en el sentido de movimiento. La relación de quietud y reposo con las ideas es solo un privilegio de los dioses. Afirma:

Quando se intenta llegar a lo que es en sí cada cosa por medio de la dialéctica (διαλέγεσθαι), sin sensación alguna y por medio de la razón (λόγος), y sin detenerse a captar por la inteligencia misma lo que es el Bien mismo, llega al término de lo inteligible como aquel prisionero al término de lo visible (...) ¿No es esta marcha lo que denominas dialéctica (διαλεκτική)? (*Rep.*, 532a1-b5).

La dialéctica platónica en cuanto diálogo tiene el propósito de la búsqueda de la verdad. Aunque se presuponen el conflicto entre el que hace preguntas y el que responde, no se trata de un

método erístico de saber responder a cualquier postura de la contraparte, sino a realmente trabajar colaborativamente en la búsqueda de la verdad (*Fil.*, 17a).

En la *República*, la dialéctica es descrita, primero, como un procedimiento similar al método hipotético de los geómetras y, segundo, como un procedimiento sinóptico o de visión general. En primer lugar, el método hipotético de los geómetras es, por supuesto, el método del primer nivel del mundo inteligible. Afirma que “en la primera parte de ella [de la sección inteligible] el alma, sirviéndose de las cosas antes imitadas [los objetos concretos] como si fueran imágenes, se ve forzada a indagar a partir de supuestos (ἐξ ὑποθέσεως), marchando no hasta un principio sino hasta una conclusión” (*Rep.*, 510b). Ante tal afirmación sobre la indagación en el ámbito de lo inteligible, Sócrates aclara que

[L]os que se ocupan de geometría y de cálculo suponen (ὑποθέμενοι) lo impar y lo par, las figuras y tres clases de ángulos y cosas afines, según lo que investigan en cada caso. Como si las conocieran (ὡς εἰδότες), las adoptan como supuestos, y de ahí en adelante no estiman que deban dar cuenta de ellas ni a sí mismos ni a otros, como si fueran evidentes a cualquiera (ὡς παντὶ φανερόν); antes bien, partiendo de ellas atraviesan el resto de modo consecuente, para concluir en aquello que proponían al examen (*Rep.*, 510c-d).

La dialéctica modifica un poco este método geométrico. Dice Sócrates:

Por otro lado, en la segunda parte (de la sección de lo inteligible) [el alma] avanza hasta un principio no supuesto (ἀρχὴν ἀνυπόθετον), partiendo de un supuesto (ἐξ ὑποθέσεως) y sin recurrir a imágenes, a diferencia del otro caso, efectuando el camino (μέθοδον) con ideas mismas y por medio de ideas (*Rep.*, 510b).

Concluye su presentación del método dialéctico diciendo:

Comprende entonces la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma aprehende, por me-

dio de la facultad dialéctica (τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει), y hace de los supuestos (ὑποθέσεις) no principios (ἀρχαί) sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo (τὴν τοῦ παντός ἀρχήν), que es no supuesto (ἀνυπόθετον), y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión (τελευτήν), sin servirse para nada de lo sensible, sino de ideas mismas, a través de ideas y en dirección a ideas, hasta concluir ideas (*Rep.*, 511b-c).

Tanto la geometría como la dialéctica proceden postulando hipótesis. Pero los geómetras no regresan sobre esas hipótesis, “no estiman que deban dar cuenta de ellas ni a sí mismos ni a otros, como si fueran evidentes a cualquiera (ὡς παντὶ φανερόν).” El geómetra alcanza las conclusiones que deseaba alcanzar y no pone a prueba sus hipótesis. Además, las hipótesis de la geometría pueden tomarse del mundo sensible o de sus principios geométricos. En cambio, la dialéctica no asume que las hipótesis sean principios, sino que son realmente supuestos, que les sirven de trampolines para alcanzar un nivel de abstracción más alto. El nivel más alto de abstracción se alcanza con el principio del todo que no es una hipótesis. Además, la dialéctica no postula nada del mundo sensible, sino “de ideas mismas, a través de ideas y en dirección a ideas, hasta concluir ideas”.

En segundo lugar, se describe al dialéctico como sinóptico (συνοπτικός διαλεκτικός) (*Rep.*, 537c). Es decir, el dialéctico alcanza una visión de conjunto. Si alcanza el principio del todo, está alcanzando una visión general de la realidad. La teoría de las ideas es precisamente un proceso de disminución de las multiplicidades en ideas generales. Las ideas engloban a un conjunto de particulares que al participar de ella pueden ser y ser comprendidos. La visión sinóptica es precisamente la de reducir la multiplicidad de los seres en una sola idea que permita comprenderlos en un solo concepto. Por ejemplo, reducir la multiplicidad de individuos humanos en una sola idea de humanidad, permite tener una idea general de cada uno de ellos.

En la *República*, el método dialéctico tiene como objetivo los conceptos morales del bien y la justicia, la valentía, entre otros. Precisamente, el principio del todo que alcanza la dialéctica es la

idea del Bien. La empresa filosófica de Sócrates que Platón retomó parece tener su máximo desarrollo en la *República*. La definición de los términos morales que Sócrates buscó al interrogar mediante la mayéutica a los atenienses y cuyos intentos resultaban siempre infructuosos, pueden alcanzarse postulando principios generales a la manera de los geómetras, a partir de las ideas mismas que engloben sinópticamente al resto de los individuos tanto del mundo sensible como inteligible.

El método de división (*diairesis*)

ESTA VISIÓN SINÓPTICA que avizora Platón en la *República* es la contraparte del proceso opuesto de división. Es en el *Fedro* donde enuncia que el proceso de sinopsis es complementario al de división. El dialéctico no solo se eleva sinópticamente a un concepto más general, sino que en posesión del concepto general desciende por medio de la división a los elementos que componen o en los que participa el concepto general. En este diálogo, se denomina a los dos procesos complementarios de la dialéctica como συναγωγή (colección o acción de poner cosas juntas) y διαίρεσις (división). A la primera la describe de la siguiente manera: “Llegar a una idea, que en visión de conjunto (συνορῶντα, emparentado con synopsis), abarcase todo lo que está diseminado, para que delimitando cada cosa, se clarifique así lo que se quiere enseñar” (Platón, *Fedro* 265d). A la división la describe como sigue:

[H]ay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero. Hay que proceder, más bien, como hace un momento, los dos discursos, que captaron en una única idea, común a ambos, la insania que hubiera en el pensamiento; y de la misma manera a como, por fuerza natural, en un cuerpo único hay partes dobles y homónimas, que se denominan izquierdas y derechas, así también los dos discursos consideraron la idea de “paranoia” bajo la forma de una unidad innata ya en nosotros. Uno, en verdad, cortando la parte izquierda, no cesó de ir la dividiendo hasta que encontró, entre ellas, un amor llamado siniestro, y que, con toda justicia, no

dejó sin vituperar. A su vez, el segundo llevándonos hacia las del lado derecho de la manía, habiendo encontrado un homónimo de aquel, un amor pero divino, y poniéndonoslo delante lo ensalzó como nuestra mayor fuente de bienes (...) Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones (διαίρεσεις) y uniones (συναγωγαί), que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo "yendo tras sus huellas como tras las de un dios". Por cierto que aquellos que son capaces de hacer esto –Sabe dios si acierto con el nombre– les llamo, por lo pronto, dialécticos (*Fedr.*, 265e-266b).

La *diairesis* o división es exactamente, como su etimología indica, una división en dos elementos. La unidad (Uno) de un concepto se divide en dos elementos (diada). Quizás sea la distinción entre el Uno y la Diada de sus doctrinas no-escritas la que justifique que el método dialéctico de división sea entre dos y solamente dos elementos. En el *Fedro* se ejemplifica el método de *diairesis* con el concepto de Eros (Amor). El propósito es lograr definir o identificar la esencia del Amor. Para ello hay que elevarse a un concepto más general que lo contenga. Los dos discursos iniciales del diálogo, el de Lysias leído por Fedro y el de Sócrates pronunciado con el rostro cubierto, identifican al amor como un tipo de manía o locura y por tanto, aconsejan a alejarse del amor. En el tercer discurso, llamado palinodia, Sócrates se disculpa de haber hablado mal en contra del Eros que es un dios. Se identifica entonces que la manía se divide en dos, una manía divina y una manía enfermiza humana. Una correcta definición del Eros es entonces identificarla como una manía causada por la posesión del dios Eros y, en cuanto don divino, es lo que hay que procurarse.

El método de división aquí enunciado verá su máximo esplendor en los diálogos del *Sofista* y el *Político*. Estos dos diálogos hacen parte de una supuesta trilogía en la que el objetivo final es alcanzar la definición de los personajes del sofista, el político y el filósofo. Según esto, un diálogo sobre el filósofo debió haberse escrito, pero no existe ni en registros de comentaristas antiguos. Múltiples hipótesis se han utilizado para explicar por qué este diálogo nunca se escribió. En primer lugar, tanto en el *Sofista* como en el *Político* encontramos ya posibles definiciones del filósofo,

como el sofista de noble estirpe y el político mismo; en segundo lugar, conforme a la teoría de las doctrinas no-escritas, Platón no escribió lo importante, sino que lo reservó para conversar (dialéctica viva) con sus discípulos. De cualquier manera, dado que el objetivo del *Sofista* y el *Político* es alcanzar definiciones, el método dialéctico de la *diairesis* es puesto en uso. Lo describe de la siguiente manera:

Ahora, dividiendo en dos los géneros propuestos, intentemos avanzar siempre según la parte derecha del segmento, conservando lo que se comunique con el sofista, hasta que lleguemos a despojar a éste de todo cuanto tenga en común, y dejemos su naturaleza propia, para exhibirla especialmente a nosotros mismos, y luego a quienes naturalmente se encuentran más próximos por su origen, a este tipo de método (*Sof.* 264d8-265a3).

El método de división en el *Sofista*

COMENCEMOS POR EL *Sofista*. Para ejemplificar el uso del método de división, el extranjero de Elea, les muestra cómo definir al pescador con caña. Es un ejemplo que no es tan aleatorio puesto que al final se encontrarán que el sofista y el pescador están emparentados en el género común de la caza; además, el método de división se explicará metafóricamente como un procedimiento de caza de definiciones: el sofista se esconde y huye a nuestro análisis, pero el método de división lo encontrará y lo cazará. Una conclusión que se sacará del método de división en el *Sofista* y el *Político* es, precisamente, que este método no solo permite ver las particularidades y precisar un concepto (división), sino que también permitirá ver, a través de una visión de conjunto, familiaridades, cercanías y relaciones que pasaban desapercibidas (sinopsis).

Para definir al pescador con caña se debe establecer el género común al que pertenece. Pues bien, el arte de la pesca hace parte del género mayor del arte adquisitiva. La división entonces debe comenzarse a partir de la noción general de arte (*techne - episteme*). El proceso de división final en el diálogo es bastante largo y sigue varias ramas de la división. Pero para ejemplificar sigamos solamente la vertiente que define al pescador con caña. El arte se

divide en arte productiva y arte adquisitiva. La parte adquisitiva se divide en arte de intercambio voluntario y arte de intercambio forzoso. Este último se divide en captura manifiesta o lucha y captura a escondidas. El arte de la captura a escondidas se divide de acuerdo a si los seres capturados son inanimados o de seres vivos. El arte de la captura de seres vivos se divide en animales terrestres y animales que viven en un medio flotante. Este último tipo de animales se divide en animales que flotan en medio aéreo (aquí encontramos la caza de pájaros) y animales que flotan en medio acuático (aquí encontramos la pesca). El arte de la pesca se divide en pesca mediante cerco y pesca con golpe contundente. Esta se divide en pesca nocturna y pesca diurna. El arte de la pesca diurna se divide en pesca que se hace de arriba hacia abajo (pesca con tridentes) y pesca que se hace de abajo hacia arriba (pesca con anzuelo) (*Sof.*, 221b-c).

Luego de este ejemplo, proceden a definir al sofista y se percatan de que el pescador y el sofista están emparentados dado que ambos practican la captura disimulada de seres vivos. Pero mientras que el pescador caza animales flotantes, el sofista caza animales terrestres, puesto que el sofista caza seres humanos. El arte de cazar animales terrestres se divide en animales salvajes y animales domésticos. La caza de animales domésticos terrestres se divide en caza violenta y caza mediante persuasión. La caza persuasiva se hace bien sea en público o en privado. La caza persuasiva en privado se hace mediante regalos, como hacen los amantes, o para recibir un salario. Esta última se divide en persuasión adulatoria y, finalmente, en sofística (*Sof.*, 223a-b).

Alcanzada esta primera definición del sofista consideran que el sofista se les escapa, es decir, que esta definición no expresa la esencia del sofista. Esto enseña que cada objeto a definir tiene múltiples características que lo definen. Para las tres siguientes definiciones del sofista, y quizás una quinta que se le pasó por alto a Platón, parten desde el género ya conocido del arte adquisitiva que se divide en intercambio forzoso e intercambio voluntario. La pesca y la caza de hombres seguían el camino del intercambio forzoso. Ahora, estas nuevas definiciones del sofista surgen de la parte del intercambio voluntario. Este tipo de intercambio se divide entre donación y técnica mercantil. La técnica mercantil se divide en intercambio de productos producidos por uno mismo o

intercambio de productos producidos por otros. La sofística aparecerá por ambas vertientes. Tanto el intercambio de productos propios como de productos ajenos se dividen en comercialización minorista al interior de una ciudad y comercio mayorista entre ciudades. A su vez estos dos tipos de comercio se dividen igualmente en comercio de productos del cuerpo y en productos del alma. Así, la sofística se revela en un primer momento como un tipo de intercambio mercantil entre ciudades de conocimientos ajenos acerca de las virtudes del alma (*Sof.*, 224c-d; 231d6). En un segundo momento, se identifica a la sofística como un intercambio comercial al interior de las mismas ciudades de los mismos conocimientos de las virtudes del alma (*Sof.*, 224d; 231d8). En un tercer momento, Platón encuentra la sofística dentro del intercambio mercantil entre ciudades de productos propios acerca de las virtudes del alma (*Sof.*, 224d; 231d10). Según lo anterior es lógico que surja una definición extra del sofista, olvidada por Platón, como intercambio comercial al interior de la misma ciudad de productos propios acerca de las virtudes del alma.

Hasta el momento, el sofista ha aparecido dentro del género de los cazadores de hombres y de los comerciantes de productos del alma. El extranjero de Elea se percató de que el sofista se esconde también dentro de otra vertiente del arte adquisitiva, a saber el del arte de intercambio forzoso, como lo fue el pescador de caña y el sofista cazador de hombres. Sin embargo, en esta ocasión no se deriva por la vertiente de la captura disimulada o caza, sino por su contraparte captura manifiesta o lucha. Esta lucha se divide entre la competición y el combate. Este último se divide en combate cuerpo a cuerpo y combate con argumentos. Este tipo de combate con argumentos se divide entre discusiones judiciales sobre lo justo y lo injusto, y entre discusiones privadas con intercambio de preguntas y respuestas. Este último puede realizarse bien sea de manera azarosa sin técnica o bien sea como resultado de una técnica (erística). Y finalmente, esta última puede dividirse en una erística que se hace por placer y otra que se hace por enriquecerse y es en esta última donde aparece nuevamente la sofística (*Sof.*, 226a; 231e).

Aquí no termina la cacería del sofista. Parece escabullirse en otras divisiones de las artes o técnicas. Para la siguiente definición se parte de la distinción nueva entre las artes distintivas o de divi-

sión y las artes de la reunión o entrelazamiento. Recuérdese que las anteriores definiciones partían de la distinción entre artes productivas y artes adquisitivas. Más adelante discutiremos el hecho de que haya diferentes divisiones para el mismo concepto de arte (*techne o episteme*). También es interesante aquí apuntar que esta nueva distinción entre artes de división y artes de reunión cubren a la dialéctica misma. Más adelante regresamos sobre esto también.

Nos interesa aquí establecer la nueva definición del sofista. El arte de división o distinción (*διακριτική*) se divide en el arte de separar simplemente lo semejante de lo desemejante y el arte de la purificación que distingue lo bueno de lo malo. Este último se divide entre la purificación de los cuerpos y la purificación de las almas. La sofística se encuentra por el lado de la purificación de las almas, pero el lado de la purificación de los cuerpos está dividido, a modo de ejemplo, entre la purificación de cuerpos inanimados y la purificación de cuerpos animados; además se hace la distinción entre la purificación externa y la purificación interna. La primera es la simple limpieza, baño o cosmética de los cuerpos, mientras que la segunda se divide en gimnástica y medicina. La claridad de las divisiones de la purificación del cuerpo sirve como modelo para dividir las purificaciones del alma, aunque el alma es precisamente la que define los cuerpos animados. Las purificaciones del alma se dividen entre una purificación o mejora de la fealdad que en este caso pertenece a la ignorancia entendida como desproporción o asimetría entre el alma y la verdad; la otra parte en que se divide la purificación es la cura de las enfermedades del alma, que en este caso corresponde a la maldad o perversión, entendidas estas como desequilibrio o desproporción. La corrección de la fealdad del alma o ignorancia se llama enseñanza, mientras que la cura de la enfermedad del alma o perversión moral se llama corrección o castigo. El sofista se halla por la primera división, es un purificador de la ignorancia del alma (*Sof.*, 231e). Como se ve, es una descripción muy positiva, diferente a las anteriores descripciones peyorativas de los sofistas como cazadores, mercaderes, comerciantes y luchadores de argumentos. Por ello, se afirma que ha encontrado aquí a un sofista de noble estirpe.

La séptima y última definición del sofista es la más problemática de todas, pues empuja la discusión al problema de la existencia del no-ser, asunto que también resolverá Platón con la

dialéctica. De esa solución dialéctica del problema del no-ser nos encargaremos más adelante, por lo pronto mostraremos el uso del método de división para acorralar finalmente al sofista. Esta nueva definición regresa de nuevo a la distinción entre arte productiva y arte adquisitiva. En esta ocasión sigue la vertiente del arte productivo y lo divide entre arte productivo divino y arte productivo humano. Ambas producciones se dividen entre la creación de seres reales y la creación de imágenes; el demiurgo divino es el responsable de la existencia de los animales, las plantas, los astros, etcétera, y también es el responsable de las reflexiones, ilusiones, sombras, sueños, entre otras. De igual manera, los hombres son creadores de artefactos nuevos, como camas, sillas, etc. y también son responsables de duplicar imágenes de entes reales en la pintura, la actuación, la escritura, entre otras.

El sofista es un creador humano de imágenes falsas. En eso está emparentado con los hechiceros, embaucadores, imitadores, falsificadores e ilusionistas (*Sof.*, 235a; 235b; 241b) (lastimosamente así también piensa Platón de los artistas pictóricos y literarios). La producción humana de imágenes se divide entre la creación de imágenes de proporciones semejantes a la original y creación de imágenes de proporciones diferentes. Esta última se divide de acuerdo al uso o no de instrumentos para la creación de imágenes. El sofista se haya entre aquellos que no usan instrumentos, sino que ellos mismos operan como medios de la imitación. Esta es precisamente el arte imitativa (*mimesis*) que, a su vez, se divide en una imitación con conocimiento y en una imitación con ignorancia. En esta última se haya el sofista.

Al final, las definiciones alcanzadas del sofista por medio del método de división son estas:

- Sofista es un cazador asalariado de animales domésticos.
- El sofista es un mercader de conocimientos ajenos acerca del alma.
- El sofista es un comerciante de conocimientos ajenos acerca del alma.
- El Sofista es un mercader de conocimientos propios acerca del alma.
- El sofista es un comerciante de conocimientos propios acerca del alma.

- El sofista es un competidor de argumentos erísticos con el fin de enriquecerse.
- El sofista es un purificador de la ignorancia del alma.
- El sofista es un falsificador ignorante del conocimiento.

El método de división en el *Político*

ESTE MISMO MÉTODO de definición por *diairesis* es ejecutado en el diálogo el *Político* con la intención de definir precisamente a este personaje. La división comienza a partir del arte o *episteme*, pero con dos elementos diferentes a las divisiones del arte establecidas en el *Sofista*. La *episteme* se divide entre arte práctica, en la que se realizan acciones manuales y se producen objetos que no existían antes, y arte cognoscitiva, en la que se procura solamente el conocimiento especulativo o teórico. El arte político se encuentra en este último, porque gobernar se hace más con el vigor del alma que con la capacidad del cuerpo. A su vez, el arte cognoscitivo se divide entre el arte crítica (*κριτική*), es decir, el arte de distinguir o juzgar, como en el cálculo y las matemáticas, y el arte directiva (*ἐπιτακτική τέχνη*). En este último se ubican todas las ciencias del mando, como la arquitectura que manda a los obreros, o como el político, el rey, el amo de sus esclavos y el señor de la casa (*politikon, basileus, despotes, oikonomos*). Entre ellos no hay sino diferencia de grado, pues todos ellos participan de esta ciencia directiva. Pero a cada uno le conviene una ciencia particular: al rey le conviene la ciencia real, al político la ciencia política, y al señor de la casa, la ciencia de la casa.

De nuevo, la ciencia directiva está dividida entre la ciencia directiva de los heraldos e intérpretes que reciben decisiones ajenas y las imparte a otros, y la ciencia autodirectiva de aquellos que imparten sus propias órdenes. Esta última ciencia autodirectiva, se divide de acuerdo a los seres a los que les da sus órdenes y estos pueden ser seres inanimados o animados. La ciencia directiva de seres animados se divide entre la ciencia que se preocupa de la génesis y crianza de un solo individuo vivo (un solo buey o un solo caballo) y la que se preocupa de la crianza de varios seres vivos a la vez. Esta última engloba todas las ciencias de cuidado y crianza de rebaños. Asimismo, esta ciencia de crianza de rebaños se divide entre la que cuida rebaños acuáticos (adiestramiento y crianza

de peces) y la que cuida rebaños en un medio seco. La crianza de animales en un medio seco se divide entre animales volátiles y animales pedestres. Los animales pedestres se dividen entre los animales con cuernos y los animales sin cuernos. Estos últimos se dividen entre los cisípedos, que se pueden procrear en común como el asno y el caballo (κοινογονία), y los solípedos, que se pueden procrear solo entre su propia especie (ιδιογονία). Los animales solípedos se dividen entre los cuadrúpedos y los bípedos. Y finalmente, los bípedos se dividen entre los que tienen plumas como las aves y los que no tienen plumas, y es ahí precisamente donde se halla el hombre. Esta es la famosa definición del ser humano como bípedo implume, que le valió a Platón la burla de Diógenes el Cínico, quien desplumó una gallina y la presentó como el ser humano según Platón. De hecho, estas divisiones presentan muchos interrogantes que más adelante discutiremos. Lo que nos interesa en este momento es presentar los ejemplos de *diairesis* de Platón.

La definición alcanzada del arte política establece entonces que esta es un tipo de ciencia auto-directiva de rebaños de seres que caminan por la tierra en dos piernas, que se reproducen sólo entre sí, sin cuernos y sin plumas (Platón, *Político*, 267a-c). Es decir, el político es un pastor de hombres.

El extranjero de Elea no queda satisfecho con esta definición, pues realmente incluye no solo al político sino a todos aquellos que le prestan un servicio a la humanidad, tales como los comerciantes, agricultores, panaderos, maestros de gimnasia, médicos, etcétera, y no diferencia entre el político, el rey, el amo de la casa y otros personajes encargados de guiar a los rebaños humanos. Por lo tanto, esta definición no apunta directamente a la esencia del político. Luego de una digresión sobre el mito de la regresión del universo que explica el origen y función de la política, Platón intenta corregir la definición del político e identifica que el error de la primera definición se basó en haber buscado los tipos de crianza (τροφή) y no los tipos de cuidado (ἐπιμέλεια). Al cuidado o *epimeleia* lo divide en un tipo de cuidado divino, basado en el mito anterior donde se narra una época pasada en que los dioses, en especial Cronos, cuidaban y protegían a todas las especies, y en un tipo de cuidado humano. Este último cuidado humano se divide entre un cuidado que se recibe por la fuerza (aquí se ubica la tiranía) y un cuidado que se recibe voluntariamente (aquí se ubica el político).

En este punto, Platón considera que aún no se ha capturado completamente al político, y propone emplear un modelo o *paradeigma* del método de división antes de continuar con la definición del político. El modelo que propone es el del arte del tejer. Para alcanzar esta definición se parte del género máximo del arte de la fabricación o adquisición. Este arte se divide entre las artes que tienen como propósito fabricar algo y las que tienen como propósito servir de protección. Esta última se divide entre las artes que buscan un antídoto contra los males, y las que buscan establecer una defensa. Este tipo de arte que busca la defensa se divide entre las artes que fabrican armaduras para la guerra y las que reparan. A su vez, esta se divide en las que fabrican colgaduras y las que fabrican resguardos contra la intemperie. Asimismo, esta se divide entre la construcción de techos y la fabricación de abrigos para el cuerpo. La fabricación de abrigos para el cuerpo se divide entre abrigos que se extienden por debajo y abrigos que se colocan en torno al cuerpo. Estos paños envoltorios se dividen entre abrigos de una sola pieza (no necesitan tejido ni costura) y abrigos que se ensamblan de diferentes piezas. Estos abrigos ensamblados se dividen entre los que se perforan para coserlos (como el cuero y las telas) y los que se unen sin costuras. Estos últimos se dividen entre aquellos que se fabrican de fibras de plantas y los que se fabrican de pelajes de animales. Los abrigos de pelajes de animales se dividen entre los que se realizan con adición de agua y tierra y los que se realizan con el trenzado de las hebras. Este último es la definición final del arte de tejer con lana.

Conclusiones sobre el método de división

UNA DE LAS conclusiones interesantes del método de división es que permite ver relaciones y parentescos que a primera vista no se notan. Distinciones de grado, mas no absolutas. En las divisiones que hemos analizado, se alcanza a ver que el sofista se asemeja al pescador, al cazador, al comerciante, al ilusionista, entre otros. Igualmente, el político está emparentado al pastor y al tejedor. Otro parentesco que aflora en estas divisiones y que no es muy evidente es el de la ciencia dialéctica con el tejedor por una parte y con el sofista de noble estirpe, purificador de las almas. Esta definición del sofista de noble estirpe parte de la distinción entre el

arte de la reunión y el arte de la distinción o de la división (τέχνη διακριτική ή διαίρεσις) Igualmente en la definición del arte de tejer se parte de la distinción entre el arte asociativa (συνκριτική) y el arte disociativa (διακριτική).

En el *Sofista* se investigó las divisiones del arte de la distinción o división, y se dejó de lado el arte de la reunión o unificación, puesto que la definición que se buscaba era del sofista como purificador de las almas que sabe separar lo bueno de lo malo. En el *Político* se exploraron ambas vertientes puesto que el arte de tejer es en principio una combinación (σμπλοκή), pero requiere de unas artes anexas que preparan su trabajo y estas son disociativas (abatanar, cardar, etc.). Como se puede observar, estas actividades coinciden con los dos procesos de la dialéctica enunciados en el Fedro: la reunión (συναγωγή y συνόψις) y la división (διαίρεσις). No es fortuito que esas semejanzas sean tan evidentes, pero Platón no las desarrolló. La ciencia dialéctica entonces está emparentada con el arte del tejer: ambas separan y combinan elementos: la una prepara los hilos y los entreteje para formar un tejido; la otra separa y une los conceptos generales para alcanzar una mejor comprensión de la realidad.

Lo que sí sugiere Platón es que en el proceso de división de las ciencias ninguna es menos importante que las otras. La identificación de una ciencia, por trivial o mundana que sea, ayuda al método a identificar las otras. Por eso dice:

Pero ocurre que, para el camino [método de *diairesis*] que ha tomado la argumentación, la técnica de la esponja no es menos importante que la de los medicamentos, aunque la purificación que aquella procura nos beneficie en menor medida, y ésta en mayor grado. Al intentar captar lo compatible y lo incompatible en todas las técnicas con el objeto de adquirir su comprensión, el método las valora a todas por igual, y, en lo que hace a su semejanza, no considera que una sea más ridícula que otras. No concibe que, respecto de la caza, sea más solemne la estrategia militar que la técnica de atrapar piojos, salvo que casi siempre la primera es más pretenciosa. Y en el caso presente, acerca de nuestra pregunta sobre el nombre de todas las potencias que purifican los cuerpos, tanto animados como inertes, es indiferente para ella cuál de los mencionados

es el más pomposo; bastará solo que todo lo que se refiere a las purificaciones del alma quede separado de lo que purifica a las otras cosas. Ahora, si comprendemos al menos lo que quiere, él pretende separar, de las otras cosas, aquello que purifica en el ámbito del pensamiento (*Sof.* 227a-c).

Igualmente, en el *Político* afirma que todas las divisiones alcanzadas son valiosas: “A este método de argumentación no le preocupa más un tema venerable que uno que no lo es, y no asigna menos valor a lo más pequeño y más a lo más grande, sino que siempre, en conformidad consigo mismo, logra alcanzar lo que es más verdadero” (*Pol.*, 266d). Lo que interesa, entonces, al método es alcanzar la verdad, sin importar el ámbito venerable o no: es tan valiosa la definición del arte de tejer como la del pescador de caña y el arte dialéctica, aunque esta última sea la más venerable de todas.

Otras recomendaciones que hace Platón en la aplicación del método de la división es que la división debe ser proporcional. No se debe dividir una unidad entre dos elementos dispares, uno muy pequeño y el otro muy grande. La división debe ser como con un cuchillo que atraviesa por exactamente la mitad de la Forma. Dice:

Evitemos aislar una pequeña porción de un conjunto, contraponiéndola a todas las demás, que son grandes y numerosas. Y no la separemos de las demás sin que ella constituya una especie. Por el contrario, parte y especie deben tomarse conjuntamente. Es mejor, en efecto, poner el objeto buscado directamente aparte de todos los demás, pero siempre y cuando sea correcto hacerlo. Fue de ese modo como procediste hace un momento: creíste haber hallado la manera de dividir y acertaste camino, porque te habías dado cuenta de que el argumento debía concluir en los hombres. Pero, amigo mío, ocurre que hilar fino no es procedimiento seguro, sino que mucho más seguro es ir cortando por mitades, ya que de ese modo tendremos mayor posibilidad de toparnos con características específicas. Esto es, sin duda, lo que verdaderamente importa en una investigación (...) Un error semejante al que cometería una persona que, al tratar de dividir en dos al género humano, lo dividiese –tal como suele hacerlo por aquí la mayoría– tomando al conjunto de los griegos como si se tra-

tara de una unidad y aislándolo de todos los demás géneros, que son innumerables y ni se mezclan ni se entienden entre sí; aplicándole a todos ellos un único nombre, el de "bárbaro", creerían que, por el hecho de recibir esta única denominación, todos ellos constituyen también un género único. En semejante error incurriría, asimismo, quien creyese poder dividir al número en dos especies, recortando al diez mil de todos los otros y separándolo como si se tratara de una especie única; asignándole a todo el resto un solo nombre, se creería en el derecho de afirmar que, por tener esta única denominación, todos ellos en conjunto constituyen un género único, diferente y separado del número diez mil. Por el contrario, mucho mejor, sin duda, sería dividir por especies y en dos; en el caso del número, establecer un corte entre par e impar, y, tratándose del género humano, entre varón y mujer, y ordenando a lidios, frigios o algunos otros frente a todos los demás, se los apartase de ellos sólo cuando se hallase dificultad en descubrir que cada una de las secciones resultantes es un género y, a la vez, una parte (*Pol.*, 262a9-263a1).

El método de división no consiste en dividir por dividir, las divisiones deben ser conforme a la naturaleza o realidad, y están encaminadas directamente a develar la verdad.

Otras divisiones en los diálogos de Platón

EXISTEN OTRAS DIVISIONES diádicas en los diálogos de madurez, el *Gorgias* y la *República*, que no se enuncian necesariamente como producto del método de *diairesis*, pero que parecen prever el nacimiento de dicho método. En el *Gorgias* se hace una clasificación de artes o *technai* que responde a los criterios dualistas de la distinción entre alma y cuerpo, y de la distinción entre verdad y adulación. Es un proceso de clasificación de las ciencias que se apoya en la similaridad o parentesco entre el alma y el cuerpo. Así como en el método de *diairesis* se encuentran parentescos y semejanzas de las que no nos percatamos fácilmente, del mismo modo, entre las ciencias del cuerpo y de las del alma hay semejanzas. Dado que son más conocidas las ciencias del cuerpo, podemos

apoyarnos en ellas para saber cómo se distinguen las del alma. No es que el dualismo haya sido superado en diálogos de vejez, sino que el método de clasificación de las ciencias se ajustó mucho más con la *diairesis*. El dualismo es patente también en los diálogos de vejez, como pudo verse en las divisiones que ya vimos, en las que, por ejemplo, se distinguió entre purificaciones del cuerpo (baños, gimnasia, medicina) y las purificaciones del alma (castigos, educación, enseñanzas). Tanto en los diálogos de vejez como en los diálogos de madurez se trata de un proceso de comparación y analogía: así como en el cuerpo sucede de tal manera, así en el alma también. En el *Gorgias* se parte de que existen unas ciencias cuyo objeto es el cuerpo que buscan su adulación o placer, también hay una ciencia que busca la verdad. Existe, por ejemplo, la ciencia culinaria que busca adular los deseos del gusto en el cuerpo. A esta ciencia adulatoria se le contraponen la medicina, que prescribe ciertos alimentos y bebidas que no buscan el placer del cuerpo, sino la salud. De igual modo, para la realidad externa del cuerpo existe una ciencia adulatoria que quiere ocultar la fealdad del cuerpo por medio de ornamentos y aditamentos. Esta ciencia es llamada comética (derivada de κομή, cabellera). A esta ciencia se le contraponen una ciencia verdadera que quiere embellecer realmente al cuerpo, a saber, la gimnástica.

En el alma ocurre de la misma manera y existen ciencias que corresponden a cada una de las cuatro ciencias del cuerpo que acabamos de enunciar: la retórica es como la comética, simple ornamentación de discursos que pretende adular a los oyentes para poderlos persuadir. La sofística es como la culinaria, simple adulación del gusto o deseos del alma. La legislación es como la gimnástica que tiene como propósito embellecer el alma a partir del ejercicio; finalmente, la Justicia como ciencia, se asemeja a la medicina que busca la verdadera salud del alma en este caso.

En la *República* ocurre de manera similar una división diádica en el famoso símil de la línea. Es una distinción ontológica y epistemológica que se corresponde la una a la otra. La realidad está dividida en el mundo sensible y el mundo inteligible. El mundo sensible se divide entre el mundo de las imágenes (reflejos, sombras, sueños, etc.) y el mundo de los entes físicos naturales tanto de origen divino como humano (animales, plantas, astros, sillas, camas, etc.). Por su parte, el mundo inteligible se divide entre los

entes matemáticos y las ideas. Su contraparte epistemológica divide el conocimiento entre *doxa* y *episteme*. A la *doxa* le corresponde conocer al mundo sensible, mientras que a la *episteme* le corresponde conocer al mundo inteligible. Por un lado, la *doxa* se divide entre *eikasia*, traducida como conjetura o imaginación, y *pistis* traducida como creencia u opinión. Por otro lado, la *episteme* se divide entre *dianoia* y *nous*. El ámbito de la *episteme* se divide además en un aspecto teórico y un aspecto práctico. La *dianoia* incluye a la aritmética, la geometría, la astronomía y la armonía, y Platón reconoce que hay un ámbito de usos de estas ciencias netamente práctico cuando se usa en el comercio, la navegación, la agricultura, y que hay un ámbito puro o teórico que es el que debe seguir el filósofo. La dualidad de las ciencias filosóficas entre un ámbito práctico y otro teórico es idéntica en la *República* y en el *Filebo*³. En este último afirma: “Hay dos aritméticas y dos métricas y otras muchas semejantes que dependen de ellas y tienen esa duplicidad bajo un único nombre común” (*Fil.*, 57d).

El empleo de los modelos o *paradeigmata*: un juego de espejos en el método dialéctico

EN EL DIÁLOGO del *Político*, Platón explica que el modelo de división empleado para definir el arte de tejer con lana es un modelo o ejemplo de cómo funciona el método de *diairesis*. Al comienzo del *Sofista* ocurrió también que el método se ejemplifica con la definición del pescador de caña, pero a diferencia de este, en el *Político* Platón se toma el esfuerzo de explicar cómo funcionan los ejemplos y modelos. Afirma: “Un modelo se forja, precisamente, cuando una misma cosa que se halla en otra diferente y aislada de la primera es objeto de una opinión acertada y, al ser comparada, dé nacimiento a una opinión verdadera sobre una cosa y la otra juntas” (*Pol.*, 278c). De este modo, si el método de división y las

³ William Keith Chambers Guthrie, *Historia de la Filosofía griega*. V. Platón. Segunda época y la Academia. Traducción de A. Medina González (Madrid: Gredos, 1992), 246.

dificultades encontradas al momento de definir el político pueden entenderse correctamente en un modelo sencillo y cotidiano como es el arte del tejer, entonces se podrá fácilmente definir algo más complejo como el político y en últimas, mucho más complejo como son las formas o géneros superiores.

Para explicar cómo funciona un modelo o ejemplo, Platón compara el proceso de enseñanza de las letras. A los niños se les debe “Poner frente a aquellos casos en los que su opinión es acertada y una vez frente a ellos, hacerlos comparar esas letras con las que aún no conocen” (*Pol.*, 278 a-b). Este ejemplo de la enseñanza de las letras y su composición es muy recurrente en Platón y servirá para explicar la noción de justificación en el *Teeteto* (207d-e), la combinación de las ideas en el *Sofista* (253a) y en el *Político* (277a-279a; 285d).

El juego de espejos al que nos referimos consiste en que el modelo de enseñanza de las letras en los niños, sirve para comprender por qué es útil el modelo de la definición del arte de tejer para definir al político. Pero la definición del político no es el propósito final y definitivo, sino que definir el político sirve para hacernos “[m]ás hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones” (*Pol.*, 285d6-7). Las definiciones del sofista y el político son solo modelos sencillos del método de división; y en resumidas cuentas estos largos ejercicios de división son solo un entrenamiento para lo verdaderamente importante que son las ideas y géneros máximos: justicia, bien, movimiento, ser, mismo, uno, etcétera. Al respecto, dice Platón:

Creo, sin embargo, que hay algo que pasa inadvertido a la mayoría: que algunas realidades, por su propia naturaleza, comportan símiles sensibles fáciles de comprender, que pueden exhibirse sin mayor dificultad cuando se quiera dar, a quien la pida, una explicación sobre alguna de ellas, sin ninguna complicación ni argumento; pero, de las realidades más altas y valiosas, en cambio, no hay imagen alguna nítidamente adaptada a los hombres; en tales casos, entonces, si se quiere contentar al alma de quien pregunta, no hay posibilidad de señalar algo sensible que corresponda a tal realidad y que bastaría para complacerla. En consecuencia, es imprescindible ejercitarse para poder dar y recibir razón de cada cosa. Pues las realida-

des Incorporéas, que son las más bellas e importantes, pueden mostrarse con claridad sólo valiéndose de la razón y por ningún otro medio; y es a ellas, sin duda, a las que apunta todo lo dicho hasta el momento. Más sencillo resulta, empero, en todos los casos, practicar con objetos pequeños que hacerlo con los más grandes (*Pol.*, 285e-286b).

Esta práctica dialéctica, nos recuerda el entrenamiento dialéctico del *Parménides*. Allí, el venerable Parménides lanza unas supuestas críticas a la teoría de las ideas, y le sugiere a Sócrates un entrenamiento dialéctico (*gymnasthenai*) (Platón, *Parménides* 136a) que le permita comprender las relaciones y consecuencias de los géneros máximos. En esa ocasión proponen como tema para el entrenamiento ver todas las hipótesis y consecuencias de lo Uno, quizás el género más amplio y universal de todos. Es paradójico que Platón pretenda entrenarse en su método dialéctico a partir del concepto más general, puesto que las prácticas deben hacerse con objetos pequeños. A mi parecer, aunque anunciara que el estudio dialéctico de lo Uno en el *Parménides* como un entrenamiento, en realidad Platón lo toma en serio y asume las consecuencias de ese estudio. Más que un entrenamiento, Platón está ejemplificando su método con el concepto más general de todo.

El modelo de entrenamiento en el *Parménides* es semejante al método dialéctico expuesto en la *República*. En ambos, la dialéctica se muestra como un ejemplo del método hipotético de los geómetras, pero en el *Parménides* el método hipotético se transforma en un método en el que se postularán tanto todas las posibles hipótesis sobre un tema (que lo Uno es y que lo Uno no es), como todas las consecuencias de cada una de estas hipótesis tanto para lo Uno mismo como para lo múltiple. Platón afirma que “debemos no solo suponer (ὑποθιτέμενον) que cada cosa es y examinar las consecuencias (συμβαίνοντα) que se desprenden de esa hipótesis, sino también suponer que esa misma cosa no es, si quieres tener mayor entrenamiento (γυμνάσθηναι)” (*Parm.*, 1353-6a). En total, en el *Parménides* se analizarán ocho hipótesis y sus consecuencias. Esto nos brinda otra perspectiva sobre la dialéctica en el que el método hipotético es su principal herramienta y en el que el objeto de estudio son las relaciones entre los géneros (formas o conceptos). Sobre esto último volveremos más tarde.

En cuanto a la búsqueda de aquello que nos hemos propuesto, el hecho de poder descubrirlo del modo más fácil y breve es algo que la razón nos aconseja tener como cosa secundaria y no principal y, por el contrario, estimar mucho más y ante todo al método mismo que nos permite dividir por especies; asimismo, cultivar también aquel discurso que, aunque sea larguísimo, vuelve a quien lo escucha más inventivo, y no afligirse en lo más mínimo por su longitud, como tampoco si fuese más breve. Agreguemos aún que a quien, en conversaciones como ésta, censura la extensión de los discursos y no admite las digresiones en círculo, no se le debe dejar en paz sin más e inmediatamente, apenas ha censurado la extensión del discurso; debemos pensar, más bien, que es su deber demostrar que, si los discursos hubieran sido más breves, hubieran vuelto a los participantes en la conversación más hábiles dialécticos y más capaces para descubrir con la razón la verdad de las cosas; y que, además, no hay que hacer caso alguno de las otras censuras y encomios sobre cualquier otro asunto, ni considerar que valga la pena escuchar tales discursos (*Sof.*, 286d-287a).

Dificultades y críticas al método de división

UNA DIFICULTAD DEL método de *diairesis* que no resuelve, o de la que no se percata Platón, es que la división de un concepto general se da muchas veces en más de dos partes. En el *Fedro*, por ejemplo, la manía divina se descompone en cuatro tipos de manía divina: La profecía causada por Apolo, la mística atribuida a Dioniso, la poesía de las musas y el amor causado por Eros y Afrodita. Igualmente, en las divisiones de las artes efectuadas en el *Sofista*, el *Político* y el *Filebo* aparece que los conceptos pueden dividirse en más de dos elementos. El concepto de *techne* o *episteme* (arte, ciencia) es el concepto central del que se derivan todas las divisiones hechas en estos diálogos (la pesca con caña, el sofista, el arte de tejer y el político); todas ellas tienen en común el ser técnicas.

Ahora bien, la dificultad radica en que Platón propone diferentes divisiones diádicas de la misma técnica: artes productivas y artes adquisitivas; artes unificantes y artes divisorias; artes prácti-

cas y artes cognoscitivas; artes productivas o manuales (*demiourgi-ké, jeirotechniké*) (*Fil.*, 55d) y las artes de la enseñanza y la crianza. Así como el sofista muestra diferentes caras y cada una de esas características amerita una definición diferente (hasta 7 definiciones encontró Platón), del mismo modo, la técnica tiene diferentes formas de ser dividida y, por lo tanto, el método de *diairesis* falla en precisión al momento de acertar en la esencia del objeto que va a ser dividido. ¿Si la técnica (ciencia) es una, cuáles son las dos partes siguientes en las que se divide? Parece que se divide en más de dos partes de acuerdo a diferentes criterios de división. Por ejemplo, la distinción entre ciencia productiva y ciencia adquisitiva apunta al modo en que un objeto entra en nuestra posesión: o bien lo creamos o bien lo adquirimos ya creado. En cambio, las ciencias unificantes y las ciencias divisorias se distinguen de acuerdo al tipo de acción que ejecutan. La clasificación de las ciencias debería primero discutir los criterios esenciales con los que se debe hacer la clasificación⁴.

Quizás Platón se fue percatando de que un concepto o forma puede dividirse en mucho más que solo dos formas, pues en algunos pasajes cortos afirma que una idea puede dividirse en más de dos elementos. En el *Político* dice: “Dividamos miembro a miembro, como a una víctima sacrificial, puesto que nos resulta imposible hacerlo en dos. Por cierto, siempre se debe seccionar en un número de partes que sea, en lo posible, el más cercano a dos” (*Pol.*, 287c). Asimismo, en el *Filebo* dice que el método es “fácil de señalar, pero difícil de poner en práctica” (*Fil.*, 16b) y afirma que posiblemente las divisiones no sean duales sino triádicas o incluso de más elementos:

Y si nos hacemos con ella, que examinemos, después de esa única forma, dos, si las hay o no, o tres, o cualquier otro número, y de nuevo igualmente cada una de ellas, hasta que uno vea no sólo que la unidad del principio es una y múltiple e ilimitada, sino también su número (*Fil.*, 16e).

⁴ Keneth Dorter, “The Method of Division in the *Sophist*: Plato’s Second *Deuteros Plous*”. En *Plato’s “Sophist” Revisited*, edited by Beatriz Rossi and Thomas M. Robinson (Berlin, Boston: De Gruyter, 2013), 91, 92.

Y más adelante dice: “Dividamos en dos todos los seres que existen en el universo, o mejor, si no te importa en tres” (*Fil.*, 23c). De hecho, en el *Filebo* las divisiones y clasificaciones de los placeres y las ciencias no es dual, sino que responde a la complejidad de estos dos géneros⁵. En particular, la misma naturaleza del placer, que Platón identificó dentro del género de lo ilimitado, muestra que puede haber una variedad infinita. Lo ilimitado tiene como característica aceptar el más y el menos sin ningún límite preciso; por lo tanto, el placer puede alcanzar niveles altos y bajos de los que no hay límite, y entre esos niveles extremos hay también una variedad infinita. “Desde el punto de vista del género (*γένος*), el conjunto (*πᾶν*) es una unidad (*ἕν*), pero en cuanto a la relación de sus elementos entre sí, algunos son completamente opuestos, y resulta que otros difieren en infinidad de matices y podemos encontrar otros muchos casos así” (*Fil.* 12e10-13a4).

Platón hace varias clasificaciones de placeres de acuerdo a diferentes criterios de clasificación. Por ejemplo, si se atiende a la mezcla o pureza de los placeres, se encuentra que hay unos placeres que se mezclan con el dolor, como los que sacian la vaciedad o la desarmonía el cuerpo; en cambio hay otros que son placeres en sí mismos y no requieren de su contraparte de sufrimiento para manifestarse, como lo son la percepción de colores, formas, figuras, y olores, que disfrutamos sin necesidad de experimentar dolor. Si se atiende a la relación del placer con su objeto, aparece la clasificación entre placeres falsos y verdaderos. Igualmente, si se atiende a la magnitud o fuerza con que se presentan los placeres y los dolores, se puede atender a una clasificación ilimitada de placeres intensos sin un límite claro que se van diluyendo de manera continua en sensaciones neutras (tercer elemento entre el placer y el dolor) y que dan paso continuo hacia el dolor. Lo ilimitado del placer, parece que es común con otros elementos, y a través de ellos se podría explicar por qué la clasificación de las ciencias en esos tres diferentes diálogos responde a diferentes criterios.

Otra crítica que se le puede hacer al método de división es que el principio *a priori* de dividir en dos, y solamente en dos elementos, obliga a Platón a proponer divisiones muy problemá-

⁵ Guthrie, *Historia de la Filosofía griega* V, 245.

ticas⁶. Por ejemplo, en una de las definiciones del *Sofista* dice que las discusiones privadas con intercambio de preguntas y respuestas se dividen entre discusiones que se dan de manera azarosa sin técnica y discusiones como resultado de una técnica (*Sof.*, 231). Pues bien, todas estas definiciones del *Sofista* parten del concepto general de *techne* y, por tanto, cada división que se haga es un tipo de *techne*. ¿Cómo puede entonces aparecer una actividad que se haga de manera azarosa y sin técnica dentro de las técnicas?

Por último, el mismo Platón nos advierte que se debe tener cuidado al utilizar la *diairesis* y la reunión, pues así como es útil también nos puede llevar a cometer errores. En varios de los diálogos de vejez, Platón se queja y advierte de los peligros del uso erístico de los métodos de reunión (*συναγωγή*) y de división (*διαίρεσις*) en el cual se abusa de la argumentación algunas veces desde el todo y otras veces desde las partes, sobre todo por parte de los jóvenes que recién conocen estas herramientas de división y reunión y las usan apresuradamente (*Sof.*, 251b7-c7). En el *Político* afirma que

Pero, puesto que la gente no suele examinar las cosas dividiéndolas por especies, reúne inmediatamente en una unidad, por considerarlas similares, cosas que son muy diferentes y, por otra parte, a propósito de otras cosas hace todo lo contrario, cuando no las divide en sus partes. Lo que debe hacerse, por el contrario, una vez advertida la comunidad existente en una multiplicidad de cosas, es no darse por vencido antes de haber visto todas las diferencias que ella comporta, las diferencias, claro está, que constituyen las especies; también, por otra parte, cuando se hayan visto en una multitud de cosas las más diversas desemejanzas que hay en ellas, no habrá que ofuscarse antes de que, cercando dentro de una única semejanza los rasgos de parentesco, se las abarque en la esencia de algún género (*Pol.*, 285a6-285b8).

Esta misma advertencia la hace en el *Filebo*, donde considera que existen muchos riesgos o peligros si se utilizan los métodos dialécticos de forma apresurada, sobre todo por los jóvenes:

⁶ Dorter, "The Method of Division in the *Sophist*", 90-91.

Decimos en algún modo que la identidad de lo uno y lo múltiple que resulta de los razonamientos es recurrente por todas partes para cada una de las afirmaciones que se formulen siempre, antes o ahora. Y esto no hay posibilidad de que vaya a concluir alguna vez, ni se ha iniciado ahora, sino que tal accidente de los discursos, según me parece a mí, es entre nosotros algo inmortal y no envejece; mas, de los jóvenes, el que por primera vez lo prueba, admirado como si hubiera encontrado un tesoro de sabiduría, queda traspuesto de placer y gozoso sacude todo el discurso, unas veces globalizando y concentrándolo en un punto, y otras veces, al contrario, desarrollándolo y separando las partes, lanzando a la aporía ante todo y sobre todo a él mismo y después a aquél con el que vaya topando, tanto si es más joven como si es mayor o si resulta ser de su edad, sin exceptuar ni a padre ni a madre ni a ninguno de los que tienen capacidad de oír, ni casi a los animales, y no solo a los hombres, puesto que no excusaría siquiera a un bárbaro, con tal de disponer de un intérprete (*Fil.*, 15d-16a).

Y más adelante afirma:

Pero de los hombres, los que ahora son sabios, hacen lo uno como les sale, y lo múltiple más deprisa o más despacio de lo debido, y después de lo uno, inmediatamente las cosas ilimitadas, y se les escapan las de en medio, en las que queda demarcado el que desarrollemos nuestras conversaciones dialéctica o erísticamente (*Fil.*, 17a).

La comunicación de los géneros

ADemás DE LOS métodos complementarios de la reunión y la división, la dialéctica adquiere un oficio bastante importante a partir del *Parménides*, principalmente en el *Sofista* y finalmente en el *Filebo*: la comunicación o comunión (*κοινωνία*) de los géneros. No es que estas dos acciones de la dialéctica sean contradictorias; por el contrario, la reunión y la división son posibles porque los géneros máximos de lo Uno y lo múltiple se comunican mutuamente y participan el resto de géneros. La comunicación de los géneros es,

por lo tanto, una teoría que permitirá entender por qué la realidad y el pensamiento alcanzan tanto la unidad de un término general a través de la reunión como la división de ese mismo término en sus partes constitutivas.

En breve se puede decir que la dialéctica de los géneros de lo uno y lo múltiple son las que permiten diferenciar una forma de otras formas porque son una, y también permite establecer parentescos entre formas que pertenecen a un mismo género. Toda forma es una y múltiple; una porque difiere de otras formas, y múltiple porque en su interior da cabida a una ilimitada cantidad de otras formas. Por ejemplo, el concepto de *techne* es uno y debe tener una única definición, pero a la vez es múltiple puesto que hay una diversidad ilimitada de *technai*, como se muestra en todas las divisiones hechas en el *Sofista* y el *Político*. O, por ejemplo, en el *Filebo*, donde mejor analiza la relación entre lo Uno y lo múltiple en relación a la reunión y división de formas, afirma que el placer es uno, pero a la vez múltiple puesto que hay muchos tipos de placer. Platón señala que “los antiguos que eran mejores que nosotros y vivían más cerca de los dioses, transmitieron esta tradición según la cual lo que en cada caso se dice que es, resulta de lo uno y lo múltiple y tiene en sí por naturaleza límite y ausencia de límite” (*Fil.*, 16c). Lo uno es limitado, mientras que lo múltiple es ilimitado.

Al igual que con el abuso sofístico y juvenil de los métodos de división y unión, Platón advierte del uso desproporcionado de la comunicación entre lo uno y lo múltiple. Es un error llegar a establecer que lo uno es múltiple y lo múltiple es uno, puesto que tal afirmación es sorprendente (*Fil.*, 14c; 14d) y monstruosa (*Fil.*, 14e), es fácil de refutar (*Fil.*, 14c), infantil y presenta graves escollos para la conversación (*Fil.*, 14d). Es decir, también se puede abusar de la herramienta de la comunicación de los géneros afirmando cosas absurdas para salir victoriosos en una discusión.

De vuelta al asunto de la comunicación o relación entre los géneros debe decirse que esta surge de la necesidad de encontrar soluciones a los problemas de la teoría de las ideas formulada en diálogos de madurez como la *República* y el *Fedón*, en los que se define una idea como aquello que es en sí y por sí. ¿Si son en sí y por sí cómo pueden participar de otras ideas y cómo pueden los entes sensibles participar de ellas? El mismo Platón presenta esta serie de críticas y dificultades de la teoría de las ideas en el *Par-*

ménides. Esta dificultad se puede sintetizar en el hecho de que las ideas en sí mismas separadas de otras imposibilitan el *logos*, tanto en su sentido racional como lingüístico. Si las ideas están separadas unas de otras, no pueden entrar en una relación lingüística ni epistemológica ni ontológica: no se puede predicar nada de ellas ni se pueden llegar a conocer, pues no habría manera de que entraran en contacto con nuestra alma o intelecto. Es más, si se aceptan todas estas críticas y se destruye la base de la teoría de las ideas, las consecuencias son peores porque se destruiría la dialéctica en el sentido de conversación y pensamiento:

Si alguien, por considerar las dificultades ahora planteadas y otras semejantes, no admitiese que hay Formas de las cosas que son y se negase a distinguir una determinada Forma de cada cosa una, no tendrá adónde dirigir el pensamiento al no admitir que la característica de cada una de las cosas que son es siempre la misma, y así destruirá por completo la facultad dialéctica (τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν) (*Sof.*, 135b-c).

En consecuencia, las críticas y dificultades de la teoría de las ideas no lo llevan a desmontarla sino a reformularla aceptando que las formas deben comunicarse, porque si no se comunicaran no se podría predicar nada de nada. Solo se podría autopredicar o hacer afirmaciones tautológicas: el hombre es hombre, lo bueno es bueno; El ser es; el no-ser no es, puesto que una forma solo tendría relación consigo misma. Afirma: “La aniquilación más completa de todo tipo de discurso consiste en separar a cada cosa de las demás, pues el discurso se originó, para nosotros, por la combinación mutua de las formas” (*Sof.*, 259e3-6).

Por otro lado, la afirmación opuesta, según la cual todas las formas se comunican o mezclan con todas, tampoco es viable, puesto que diríamos cosas tan absurdas como que el reposo se mueve o que el cambio está en reposo. La única opción viable, entonces, es que algunas formas se mezclan con algunas formas sí y con otras no. De este modo se puede establecer que el movimiento y el reposo no se pueden mezclar entre sí, pero estas dos formas sí se pueden mezclar con el Ser, dado que el movimiento es y el reposo es. Sucede lo mismo que con las letras o con los sonidos. No todas las letras se pueden mezclar con todas, sino que

el gramático sabe cuáles con cuales para que una palabra o un discurso tengan significado. Del mismo modo, no todos los sonidos se pueden mezclar con todos, sino que el músico sabe cuáles con cuáles para que queden armónicos. Será tarea del dialéctico saber cuáles formas se pueden mezclar con cuales para que el mundo inteligible sea coherente.

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

TEET. - ¿Cómo no hará falta una ciencia, y por qué no la mayor de ellas?

EXTR. - ¿Cómo la llamaremos ahora, Teeteto? ¿O acaso sin darnos cuenta hemos caído, por Zeus, en la ciencia de los hombres libres. Y, buscando al sofista, ¿corremos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo?

TEET. - ¿Qué dices?

EXTR. - Dividir (*diairesthai*) por géneros y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica (*dialektiké episteme*)?

TEET. , - Sí. Lo decimos.

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

TEET. - Completamente.

EXTR. - Pero, según creo, no concederás la técnica de la dialéctica sino a quien filosofa pura y justamente.

TEET. - ¿Cómo podría alguien concederla a otro?

EXTR. - Es en este lugar donde, tanto ahora como más adelante, encontraremos al filósofo –cuando lo busquemos–, aunque sea difícil percibirlo claramente; pero la dificultad propia del sofista es de un tipo diferente a la de éste (*Sof.*, 253b5-254a1).

Esta cita es bastante importante porque define a la dialéctica como la ciencia máxima, la ciencia del filósofo, la ciencia que sabe cómo se mezclan correctamente las formas, no solo cómo se dividen. Aquí se demuestra también que la comunicación de las formas no es una herramienta dialéctica completamente diferente a la división, puesto que en últimas se trata de relaciones tanto de ideas generales con ideas más particulares y de ideas semejantes entre sí. Así como la *diairesis* puede determinar que la pesca con caña es semejante a la sofística, o que el arte productiva es diferente al arte adquisitiva, del mismo modo, la dialéctica cuando se enfoca en determinar la comunicación entre formas establece, primero, si las relaciones entre ellas son posibles o no, si son recíprocas, o si son unidireccionales. Una diferencia con la *diairesis* es que esta se hizo con ideas muy cotidianas, como el arte de tejer, la pesca con caña y las definiciones del sofista y el político. En cambio, el estudio de la comunicación de las formas se hará con formas mucho más generales y abstractas; formas que se encuentran en la cúspide del pensamiento sinóptico de la dialéctica, a saber: lo Uno y lo múltiple; lo semejante y lo desemejante; el ser y el no-ser; lo mismo y lo otro; el límite y lo ilimitado, entre otras.

Lo Uno y lo múltiple en el *Parménides*

EN LA *REPÚBLICA* se estableció que la idea más elevada era la Idea del Bien y que esta era la causa del ser y del comprender del resto de las ideas y de los entes en general. Es decir, se supone que la Idea del Bien está relacionada con todas las otras ideas y está en la cúspide del conjunto de todas las ideas. Pero allí no se realizó ningún ejercicio explícito de análisis de las relaciones de esta idea con el resto. A partir del *Parménides*, se inicia este ejercicio dialéc-

tico de analizar las relaciones entre ideas, pero allí, y en el resto de diálogos tardíos, desaparece la Idea del Bien como idea máxima. En su lugar, se analizan a modo de entrenamiento, las relaciones entre lo Uno y lo Múltiple. Si la Idea del Bien es la idea máxima, todas las otras ideas participan de ella y en su generalidad ella es Todo. En el *Parménides*, esta posición la viene a tomar lo Uno, pues este es todo, y el resto debe participar de ella para poder existir. En este diálogo se analizarán, entonces, las relaciones entre lo uno y lo múltiple considerando tanto la hipótesis de que lo uno sea como que no sea.

Desde el comienzo, Platón advierte que el ejercicio dialéctico del *Parménides* es una gimnasia o entrenamiento, por lo cual nos hace cuestionar si es un ejercicio serio o no. Los resultados de ese análisis de las combinaciones entre lo uno y lo múltiple, muestran que cualquiera de las ocho hipótesis lleva a resultados contradictorios. De todas maneras, como gimnástica dialéctica, el análisis de lo Uno y lo Múltiple en el *Parménides* tiene importancia para ejemplificar el método y aquí mostraremos las consecuencias contradictorias que alcanzó Platón.

Primera hipótesis: Si lo uno es ¿Qué consecuencias se siguen para sí mismo?

SI LO UNO es, entonces lo uno no es múltiple. No hay ningún tipo de relación entre lo uno y lo múltiple. Si no es múltiple, entonces no tiene partes, y si no tiene partes, no es un todo, porque el todo se define como la unión de las partes. Si no tiene partes, entonces no tiene principio ni fin, pues estas serían sus partes. Principio y fin son los límites (*peiras*) de todas las cosas, por lo tanto, lo uno es ilimitado (*apeiron*). Si lo Uno es ilimitado, entonces carece de figura, puesto que la figura se define como aquello que tiene límites. No se puede decir, entonces, que es redondo, cuadrado, esférico o cúbico. Si no tiene figura, entonces tampoco está en ningún lugar, porque para estar en un lugar se debe estar en sí mismo o en otro y para estar en sí mismo o en otro debería tener límites. Además, si estuviera en sí mismo o en otro, implicaría que alrededor de él hay otro, pero ya se estableció que es uno. Si hay otro, no sería uno, sino dos. Por lo tanto, lo uno no está en ninguna parte. ¿Puede lo uno estar en movimiento o en reposo?

No puede moverse en ninguno de los tipos de movimientos que existe (traslación, alteración, génesis) pues esto implica que dejaría de ser uno para convertirse en otro, o para trasladarse a otro lugar, y ya se dijo que no está en ningún lugar. Por lo tanto, es inmóvil e inengendrado. No obstante, tampoco se puede decir que está en reposo, pues estar en reposo significa estar en el mismo lugar, y ya se dijo que no está en ningún lugar (primera contradicción: no es móvil ni está en reposo).

¿Si lo uno es, puede ser idéntico a sí mismo o diferente de otro? Ninguna de las dos opciones es viable, pues si es idéntico a sí mismo es sí mismo con respecto a otro, y no puede ser diferente de algo pues ese algo sería otro (segunda contradicción: si lo uno es no es mismo ni diferente). La mismidad implica comparación y la comparación implica otro. De igual forma, no es semejante ni desemejante, puesto que debería compararse con otro para saber si es semejante o desemejante, pero si hubiera otro no sería uno (tercera contradicción: si lo uno es, no es semejante ni desemejante). Lo uno tampoco es igual o desigual, por la misma razón: se necesitaría otro con cual compararse (cuarta contradicción: si lo uno es, no es igual ni desigual).

Asimismo, lo uno no es más viejo o más joven, puesto que no hay otro con qué compararse. Es decir, lo uno es atemporal (quinta contradicción: si lo uno es, no es ni más viejo ni más joven). Si lo uno es atemporal, entonces, no se puede decir que es, ni que ha sido, ni que será. Y si no se puede decir que es, entonces lo uno no es (sexta contradicción: si lo uno es, entonces lo uno no es). “Lo uno ni es uno ni es, si ha de darse crédito a esta argumentación” (*Parm.*, 141e). Todas estas contradicciones hacen que de lo uno no se pueda enunciar nada, que sea inefable. Del no-ser es del que no se puede pensar, ni opinar, ni decir, ni tener sensación, ni ciencia; por lo tanto lo uno no-es.

Segunda hipótesis: Si lo uno es en tanto que participa del ser, ¿Qué consecuencias se siguen para sí mismo?

SI LO UNO participa del ser y, por lo tanto, lo uno es, entonces lo uno y el ser son diferentes. Si lo uno es, entonces lo uno y el ser son dos elementos diferentes en el todo que es uno. Por lo tanto, lo uno es un todo que tiene por partes al uno mismo y al ser. Cada

una de las partes del todo debe participar tanto de lo uno como del ser. Lo uno todo se muestra entonces como una multiplicidad ilimitada. Lo uno, entonces, es múltiple (Primera contradicción: Lo uno es igual a su contrario).

Si lo uno difiere del ser no se debe a las naturalezas propias de lo uno y del ser, sino a que cada uno de ellos participan de lo diferente (una tercera forma), y por tanto, esto es una razón más para afirmar la multiplicidad del todo. Además, esta multiplicidad de partes del todo hace que surjan los números de la pluralidad ilimitada. Sin embargo, dado que el todo es uno, debe ser limitado, pues contiene a todas sus partes. “Lo uno que es, en consecuencia, es tanto uno como múltiple, y es todo y partes, y es limitado e ilimitado en pluralidad” (*Parm.*, 145a) (segunda y tercera contradicción: si lo uno es, entonces es un todo y tiene partes, y es limitado e ilimitado).

Si lo uno es un todo limitado, entonces tiene extremos: principio, medio y fin. Además, si tiene límites debe tener figura, cualquiera que esta sea. Dado que posee una figura, está contenido en sí mismo, puesto todas sus partes están contenidas en él; pero también se sigue que si lo uno es un todo debe estar contenido en otra cosa (Quinta contradicción: lo uno está en sí mismo y en otro). Si lo uno está en sí mismo, no se puede mover, pues no habría otra cosa hacia la cual moverse, pero si lo uno está en otro, entonces se puede mover (Sexta contradicción: lo uno se mueve y está en reposo). También es necesario que sea lo mismo que sí mismo y diferente de sí mismo; “Lo uno, pues, según parece, es tanto diferente de las demás cosas como de sí mismo, y es lo mismo que ellas y que él mismo” (*Parm.*, 147b) (séptima contradicción).

Dado que lo uno participa del ser, entonces también participa del tiempo. En consecuencia, lo uno puede ser más joven o más viejo. Pero, en la medida en que es una unidad con el tiempo, no es ni más viejo ni más joven que sí mismo. “—En verdad, según todos estos argumentos, lo uno es y llega a ser él mismo más viejo y más joven que él mismo y que las otras cosas, y no es ni llega a ser más viejo ni más joven que él mismo ni que las otras cosas” (*Parm.*, 155c) (Octava contradicción: lo uno es temporal e intemporal).

Finalmente, dado que todos estos predicados contradictorios se pueden enunciar de lo uno, se deduce que de él puede haber

sensación, opinión, ciencia. “Y en verdad, podrá haber de él ciencia, opinión podrá haber de él y sensación, dado que también ahora nosotros ejercemos, a propósito de él, todos estos actos. (...) Y, en efecto, hay para él un nombre y un enunciado que le corresponden, y se lo nombra y se lo enuncia; y todo cuanto de este tipo se dé respecto de las otras cosas, también es posible respecto de lo uno” (*Parm.*, 155d-e).

Tercera hipótesis: Si lo uno es, ¿qué consecuencias se siguen para las otras cosas?

SI LO UNO no son las otras cosas múltiples, es decir, si hay una diferencia entre lo uno y lo múltiple, entonces las otras cosas deben de todas maneras participar de lo uno. Este último es un todo conformado por partes, cada una de las cuales es un todo. Las otras cosas son una pluralidad de unos, y lo uno es la totalidad de las cosas múltiples. Se sigue que las partes del uno todo deben ser limitadas, pues cada una de las partes es diferente de las otras; pero también se sigue que son ilimitadas pues su número es ilimitado (primera contradicción: lo múltiple es limitado e ilimitado). De ahí se sigue también que lo múltiple deber ser tanto semejantes entre ellos como desemejantes (segunda contradicción). Igualmente, se sigue que sea las mismas y otras al mismo tiempo (cuarta contradicción). Y se sigue también que estén en reposo y en movimiento, y se sigue que a las otras cosas le caben todas las afecciones contrarias en general.

Cuarta hipótesis: si lo uno es uno ¿Qué consecuencias se siguen para las otras cosas?

SI LO UNO es un uno sin parte, si lo uno está separado y no participa de lo múltiple, entonces las otras cosas no son un uno ni se unen todas en un uno. Por lo tanto, las otras cosas no son uno ni tienen unidad, y las otras cosas tampoco son múltiples, pues si fueran múltiples cada una sería un todo (primera contradicción: las otras cosas no son ni uno ni múltiples). Asimismo es necesario que las otras cosas no sean ni semejantes ni desemejantes a lo uno, pues están separadas de él; igualmente no son semejantes ni desemejantes entre ellas, pues para ser dos cosas contrarias deberían ser

dos, pero para que surja el dos y cualquier otro número se necesita de lo uno (segunda contradicción: no son ni semejantes ni desemejantes). En general se concluye que las otras cosas no aceptan ningún tipo de predicación.

En consecuencia, ellas no son las mismas ni diferentes, ni en movimiento ni en reposo, ni llegando a ser ni pereciendo, ni mayores ni menores ni iguales; tampoco tienen ninguna otra afección de tal tipo; pues, suponiendo que las otras cosas estuvieran sujetas a alguna afección de ese tipo, participarán de lo uno, del dos, del tres, de lo impar, de lo par, de los cuales –según se mostró– es imposible que ellas participen, por estar total y completamente privadas de lo uno (*Parm.*, 160a-b).

Quinta hipótesis: si lo uno no es ¿qué consecuencias se siguen para el uno mismo?

CUANDO SE ENUNCIA que lo UNO no es, se enuncia algo cognoscible, diferente de las otras cosas, al que se le añade el no-ser. “Si lo uno no es, qué debe resultar de ello. Ante todo es necesario, al parecer, acordarle lo siguiente: que de él hay ciencia, o, de lo contrario, no se sabrá de qué se está hablando cuando se diga ‘si lo uno no es’” (*Parm.*, 160d). Este uno que no es, no participa del ser, pero nada impide que participe de otras cosas. Debe participar de la diferencia, puesto que difiere del ser. En consecuencia, hay también en lo UNO desemejanza respecto de otras cosas. Hay en lo Uno una desemejanza en relación con la cual las otras cosas son desemejantes a él. Sin embargo, al enunciar el uno que no es, hablamos de un uno que es semejante a sí mismo. (Primera contradicción: si lo uno no es, entonces lo uno que no es, es semejante a sí mismo y desemejante a las otras cosas. La diferencia de la que participa lo uno hace que las otras afecciones también se enuncian de forma contraria. Lo uno que no es, es igual y desigual (segunda contradicción); lo uno que no es se mueve y está en reposo (tercera contradicción) y llega a ser y no llega a ser (cuarta contradicción).

Pero la contradicción más grande de la que sufre lo uno que no es, es que también se le puede afirmar el ser, como cuando decimos que es desigual e igual, o que es semejante o desemejante. En consecuencia, es necesario decir que participa de algún

modo del ser. “Sucede con él tal como decimos: porque, si así no sucediese, no diríamos verdad al decir que lo uno no es; pero si decimos cosas verdaderas, es evidente que estamos diciendo cosas que, ellas mismas, son” (*Parm.*, 161e). Es decir, lo uno participa tanto del ser como del no-ser (quinta contradicción: si lo uno no es, entonces lo uno es).

Sexta hipótesis: Si lo uno no es y no participa del ser, ¿qué consecuencias se siguen para sí mismo?

SI EL SER está completamente ausente de lo uno, o este no participa de aquel, entonces puede llegar a ser o perecer, puesto que de ningún modo participa del ser (primera contradicción). Se sigue también que no se altera ni se mueve, pero además, dado que no está en ningún lugar puesto que no es, se sigue que no está tampoco en reposo (segunda contradicción: ni se mueve ni está en reposo).

Igualmente, debido a que no participa de nada, se sigue que no hay en él semejanza o desemejanza ni respecto de sí mismo ni de las otras cosas, por lo tanto, no se puede decir que sea grande, pequeño o igual (tercera contradicción: no es ni semejante ni desemejante). Según todo esto, de lo uno que no es, no hay ciencia, ni opinión, sensación, nombre, enunciado (*Parm.*, 164b).

Séptima hipótesis: Si lo uno no es y hay participación ¿Qué consecuencias se siguen para los otros?

SI LO UNO que no es participa de la diferencia, se puede decir que es diferente a las otras cosas. Las otras cosas son diferentes al uno que no es, y este es diferente a ellas. Lo diferente es diferente de un diferente. En consecuencia, para los otros hay algo respecto de lo cual serán otros. En la hipótesis quinta ya se concluyó que si lo uno que no es participa de la diferencia, entonces participa de alguna manera del ser y por tanto, lo uno que no es, es. Aquí se examinan las consecuencias para las otras cosas. Si las otras cosas son diferentes entre ellas mismas, entonces “ellas son cada una otra que cada una, en tanto pluralidades; pues, en tanto unidades no podrían serlo, dado que lo uno no es. Pero cada una de ellas, al parecer, es ilimitada en pluralidad, y cuando alguien aprehende

lo que parece ser lo más pequeño posible, como si fuera una imagen en un sueño, aparece instantáneamente múltiple en lugar del uno que parecía ser, y, en lugar de totalmente pequeño, aparece enorme, frente a las pequeñas porciones en que ha sido fragmentado” (*Parm.*, 164d). Es decir, si son diferentes entre ellas, son una pluralidad ilimitada que no se puede unificar de ninguna manera, puesto que lo uno no es. Las contradicciones en esta hipótesis se dan en cuanto la pluralidad de las otras cosas parecen unidades pero no lo son. Parecen unidades numéricas, pares e impares, pero no lo son. Parecen tener un límite con respecto a otras, pero cada una en sí misma no tienen ni principio, ni límite ni medio. “Entonces es preciso –así lo creo– que se haga pedazos y se fragmente todo lo que no es, cuando se lo aprehenda con el pensamiento; pues, sin duda, siempre se lo aprehenderá como una masa sin unidad” (*Parm.*, 165b). El conjunto de estas cosas múltiples parecerá una vista de lejos, limitada, semejante, pero de cerca se verá su verdadera naturaleza múltiple, ilimitada, y desemejante.

Y, además, que aparezcan las mismas y diferentes entre sí y en contacto consigo mismas y separadas de sí mismas, sujetas a todo tipo de movimiento y totalmente en reposo, llegando a ser y pereciendo, y ni una cosa ni la otra, y, en fin, con todas las demás afecciones de ese tipo, a las que podríamos ahora pasar fácilmente revista, supuesto que, si lo uno no es, lo múltiple es (*Parm.*, 165d).

Octava hipótesis: Si lo uno no es nada ¿Qué afecciones se siguen para las otras cosas?

SI LO UNO no es nada ni participa de nada, pero las otras cosas son, entonces ellas no son uno, pero tampoco múltiples, pues en ellas debe estar también lo uno para poderse diferenciar de las otras. Por lo tanto, las otras cosas no son nada. Tampoco aparecerán como unas o múltiples, puesto que no tienen ninguna comunidad ni participación con lo que no es. “En consecuencia, no hay presente en las otras cosas ni opinión ni tampoco apariencia de lo que no es, ni lo que no es en ningún sentido ni de ninguna manera puede ser opinado por las otras cosas” (*Parm.*, 166a). Sin Uno es imposible tener opinión de nada, ni siquiera opinar que sean múl-

tiples. No se puede decir que sean semejantes ni disemejantes. No son ni las mismas ni diferentes. No están en contacto ni separadas. En conclusión: Si lo uno no es, nada es.

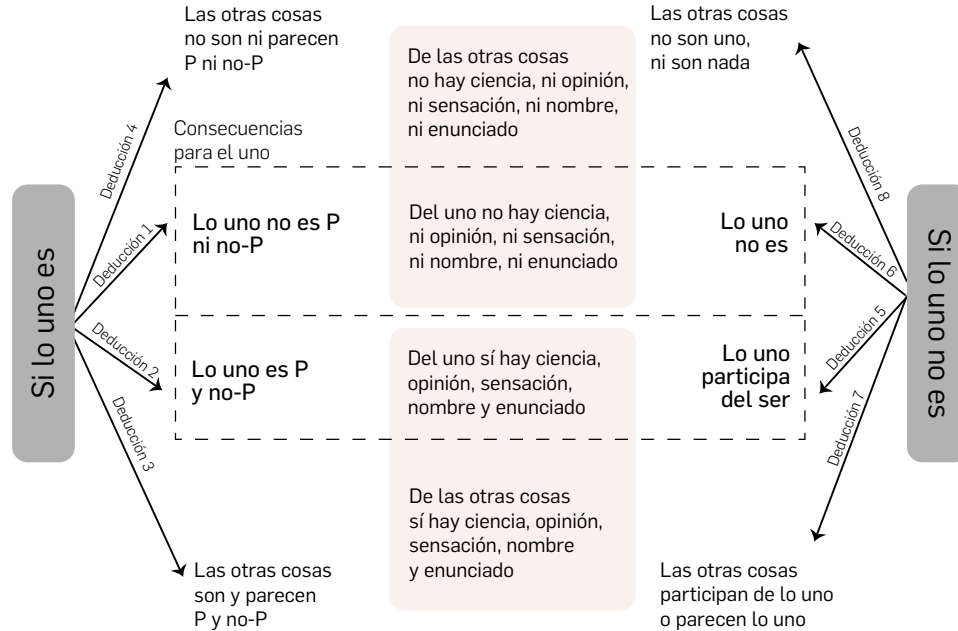
El siguiente cuadro muestra las relaciones de semejanza entre las ocho hipótesis y muestra que en general el trato con lo uno lleva inexorablemente a la contradicción. Las cuatro primeras hipótesis son positivas (lo uno es) y se colocan al lado izquierdo del diagrama. Las cuatro últimas son negativas y se colocan al lado derecho del diagrama. Y como se puede ver, aunque las positivas se contrapongan a las negativas, terminan por coincidir en sus conclusiones y hasta en sus premisas. La primera hipótesis positiva que afirma en su premisa que lo uno es, termina concluyendo que lo uno no es, como afirmaba la sexta hipótesis. Y viceversa, la sexta hipótesis comienza negando el ser del uno, pero termina concluyendo las mismas consecuencias de la primera hipótesis. Es decir, de premisas contradictorias, se concluye lo mismo. Ocorre de la misma manera con las hipótesis segunda y quinta, las hipótesis tercera y séptima, y las hipótesis cuarta y octava.

El diagrama también se puede leer de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba. En la parte superior, las hipótesis concluyen que ni de lo uno y ni de lo múltiple se puede predicar algo P o algo no-P. Es decir, de las cuatro hipótesis de la parte superior del diagrama (1, 4, 6, y 8) se concluye que ni el uno es, ni las cosas son, y que entonces no hay conocimiento acerca de lo uno o lo múltiples. En cambio, en la parte inferior, se concluye que tanto lo uno como lo múltiple participan del ser y le caben tanto el predicado P como el predicado no-P. Si de ellos se puede predicar, entonces es posible tener conocimiento de lo uno y lo múltiple.

Los géneros superiores en el *Sofista*: mismo, otro, ser, no-ser, movimiento y reposo

LA COMBINACIÓN DE las formas nos lleva a considerar cuáles formas y qué combinaciones son permitidas. Ya se había dicho que en el *Sofista*, Platón se había enfrentado con el problema de la existencia del No-Ser y este se resolvía con la dialéctica de los cinco grandes géneros: Mismo, otro, ser, movimiento y reposo. El

Figura 1. Las hipótesis y sus consecuencias en el Parménides de Platón



Fuente: Elaboración propia.

método dialéctico de combinación comienza con los géneros del movimiento y el reposo e irá subiendo hacia otros géneros más altos como son lo mismo y lo otro. El análisis de las relaciones entre movimiento y reposo muestran que estos dos géneros no se pueden comunicar entre sí puesto que si así fuera, se podría decir que el movimiento está en reposo o que el reposo está en movimiento. Es decir, que son dos formas que están completamente alejadas la una de la otra debido a que son contradictorias. Pero de ambas se dice que 'son', pues ambas existen. Por lo tanto, se puede establecer que ambas participan del ser. Se concluye entonces que la forma del 'Ser' es superior a la forma del 'movimiento' y del 'reposo'. La comunicación entre la forma del 'ser' y esas otras dos formas no es recíproca, sino unidireccional. El movimiento es y el reposo es, pero no podemos decir que el Ser se mueva o esté en reposo.

Cuando se habla de movimiento y reposo se sabe que cada una de estas formas es tanto en sí misma como diferente de otra. Por lo tanto, el movimiento y el reposo participan de las formas de lo 'mismo' y de lo 'otro'. Aparecen de este modo dos géneros de naturaleza más superior que el 'ser'. El movimiento es; el movimiento es sí mismo; el movimiento es diferente al reposo. Es decir, las formas de lo 'mismo', lo 'otro' y el 'ser' se comunican con la forma del 'movimiento'. Sucede exactamente igual con el reposo: El reposo es; el reposo es sí mismo; el reposo es diferente al movimiento. O sea que el reposo participa del 'ser', lo 'mismo' y 'lo otro'.

Estos dos géneros superiores se comunican recíprocamente porque lo 'mismo' es diferente de lo 'otro' y viceversa. Además lo 'mismo' es sí mismo y lo 'otro' también es sí mismo. No son dos géneros contradictorios como lo son el 'movimiento' y el 'reposo'. Asimismo, el 'ser' se comunica con lo 'mismo' y con lo 'otro', pues decimos que estos son.

Es aquí donde se resuelve la dificultad de la existencia del 'no-ser'. Si el 'ser' se comunica con lo 'otro' significa que existe algo diferente al 'ser', el cual no es contrario al 'ser' sino diferente.

Gracias a la dialéctica de la comunicación de los géneros, Platón descubre que el no-ser existe de alguna manera. Este es el llamado parricidio contra Parménides pues este había establecido en su poema que del no-ser no se puede hablar, ni pensar. Pero resulta que Platón al definir el sofista se encuentra que este habla de cosas

que no son, habla de falsedades. Las exigencias del principio parmenídeo son insostenibles al enfrentar a los sofistas, puesto que estos mienten y engañan. Y si solo se puede hablar del ser, entonces ellos hablarían siempre con la verdad. Platón descubre entonces que del no-ser sí se puede hablar y logra así distinguir al sofista.

El límite y lo ilimitado en el *Filebo*

LA DIALÉCTICA ENTRE lo uno y lo múltiple en el *Parménides* sufre un desplazamiento hacia los conceptos de límite (πέρας) y de ilimitado (ἄπειρον) en el *Filebo*. Así como lo uno brinda determinación e identidad a los entes que de él participan, del mismo modo el límite es el que permite delimitar la identidad de un ente frente a otro. Igualmente, así como lo múltiple brinda variedad y posibilita la división, del mismo modo, lo ilimitado permite la variedad. En el siguiente fragmento se observa el desplazamiento entre estos conceptos:

Y los antiguos que eran mejores que nosotros y vivían más cerca de los dioses, transmitieron esta tradición según la cual lo que en cada caso se dice que es, resulta de lo uno y lo múltiple y tiene en sí por naturaleza límite y ausencia de límite. Así pues, dado que las cosas están ordenadas de este modo, es menester que nosotros procuremos establecer en cada caso una sola forma que abarque el conjunto –hay que encontrar, en efecto, la que está presente. Y si nos hacemos con ella, que examinemos, después de esa única forma, dos, si las hay o no, o tres, o cualquier otro número, y de nuevo igualmente cada una de ellas, hasta que uno vea no solo que la unidad del principio es una y múltiple e ilimitada, sino también su número. Y no aplicar la forma de lo ilimitado a la pluralidad antes de ver su número total entre lo ilimitado y la unidad, y después dejar ya ir hacia lo ilimitado cada una de las unidades de los conjuntos. Como he dicho, los dioses nos han dado así el examinar, aprender y enseñarnos unos a otros. Pero de los hombres, los que ahora son sabios, hacen lo uno como les sale, y lo múltiple más deprisa o más despacio de lo debido, y después de lo

uno, inmediatamente las cosas ilimitadas, y se les escapan las de en medio, en las que queda demarcado el que desarrollemos nuestras conversaciones dialéctica o erísticamente (*Fil.*, 16d-17a6).

¿En qué consiste cada uno de estos dos conceptos? Por un lado, lo ilimitado es múltiple (*Fil.*, 24a). Este se manifiesta en parejas de contrarios en los que no hay límite; por ejemplo: caliente y frío; fuerte y suave; riguroso y no-riguroso; seco y húmedo; lo agudo y lo grave; lo rápido y lo lento, entre muchos otros. La relación continua entre estas parejas de contrarios hace que no haya un límite entre ellos, puesto que no hay manera de determinar cuándo termina uno y comienza el otro, ni hay manera de determinar cuál es el límite máximo de uno o del otro ¿Dónde termina el calor e inicia el frío? ¿Cuál es el grado máximo de calor que puede alcanzarse? Platón describe esta indeterminación diciendo que en los ilimitados reside el más y el menos. Siempre es posible encontrar más frío o menos frío. Lo más y lo menos avanzan constantemente y no se detienen, mientras que la cantidad se detiene y deja de avanzar. Si llegara a acontecer un límite, estos contrarios dejarían de ser. Lo ilimitado también se puede definir como infinito, que es otra traducción posible de *apeiron*. Por lo tanto, lo ilimitado se refiere a las cantidades indeterminadas, que corresponden a la categoría de la cualidad en Aristóteles. Mientras que lo limitado corresponderá a la categoría de cantidad en Aristóteles.

De otro lado, lo limitado es todo lo opuesto a lo ilimitado. En él se establece una medida o una cantidad determinada y precisa que detiene el flujo constante de lo ilimitado. Conceptos como lo igual, lo doble, el número o la medida, participan del límite. Lo limitado pone fin a la oposición de los contrarios y al ponerles un número, los hace proporcionados y concordantes.

Lo interesante de la dialéctica entre los conceptos del límite y lo ilimitado no es determinar su naturaleza contraria, sino que Platón concibe que la mezcla o comunicación entre estos dos son la razón de ser y de entender de muchos fenómenos. Por ejemplo, el tema principal del diálogo el *Filebo* es la naturaleza del bien, y Platón propone que este es una mezcla entre placer y conocimiento. El placer se presenta como un elemento ilimitado en el que hay un continuo entre placer y dolor sin límites definidos; el placer es

susceptible del más y del menos sin un límite que determine su final o su principio. De otro lado, el conocimiento tanto práctico como teórico es limitado y controlado. La mezcla entre estos dos se constituye en el bien. Por lo tanto, el bien deja de ser la idea última y más principal que no estaba constituida por nada superior a ella, como lo manifestaba en la *República*, y viene a ser ahora una idea subsidiaria que depende, al menos, de cuatro ideas superiores, lo limitado y lo ilimitado en un nivel más elevado, y del placer y del conocimiento en un nivel más cercano. Pues bien, no solo el bien es una mezcla entre el límite y lo ilimitado, sino que también fenómenos como la música, las estaciones, la salud y la belleza son mezclas de estos dos componentes. En música, por ejemplo, los sonidos graves y agudos, que son ilimitados, se mezclan con armonía y medida, que son límites. En las estaciones, el calor y el frío, que son ilimitados, se mezclan con moderación para que ninguno de los dos contrarios sobrepase al otro y haya una sucesión proporcionada de entre uno y otro. En la salud, los humores que tienen cualidades contrarias entre ellos de color, temperatura y textura, y por tanto, son ilimitados, se mezclan de manera proporcional para dar cabida a la salud. Los géneros del límite y de lo ilimitado son, en consecuencia, dos géneros máximos que cubren una gran cantidad de realidades.

Conclusiones

LA DIALÉCTICA PLATÓNICA es un ejercicio de conversación, diálogo y discusión sobre los géneros máximos que se erige en la ciencia máxima del filósofo. Es la cumbre de las ciencias del mundo inteligible que se ocupa de las ideas, formas o géneros superiores. Aunque es una conversación, se rige por principios deductivos para unificar un conjunto de ideas en una unidad, para dividir la unidad en sus partes, y para establecer las relaciones de las ideas. Estas últimas son las tres tareas básicas de la dialéctica: reunión (*συναγωγή*), división (*διαίρεσις*) y comunicación (*κοινωνία*). Pero no son diferentes entre ellas sino que se complementan y se explican las unas a las otras; en especial, la comunicación de las formas hace que las ideas generales se relacionen con sus partes y viceversa.

Referencias

- Ackrill, J. L. "Plato and the copula". En *Studies in Plato's Metaphysics*, edited by Reginald E. Allen, 207-218. London: Routledge, 2014.
- _____. "Simplexe eídon". En *Studies in Plato's Metaphysics*, edited by Reginald E. Allen, 199-206. London: Routledge, 2014.
- Allen, Reginald. "The Interpretation of Plato's *Parmenides*: Zeno's Paradoxes and the Theory of Forms". *Journal of the History of Philosophy*, 2, 2, (1964): 143-155.
- Bondeson, William. "Non-Being and the One: Some connections between Plato's *Sophist* and *Parmenides*". *Apeiron*, 7, 2, (1973): 13-22.
- Calvo, Tomás. "La dialéctica platónica ¿método o saber?". *Hypnos*, 30, (2013): 1-15.
- Cherniss, Harold F. "Parmenides and the *Parmenides* of Plato". *The American Journal of Philology*, 53, 2, (1932): 122-138.
- Cornford, Francis McDonald. *Plato and Parmenides: Parmenides's way of truth and Plato's Parmenides translated with an introduction and a running commentary*. London: Routledge & Kegan Paul, 1939.
- Crombie, Ian M. *An Examination of Plato's Doctrines, 2 vols.* London: Routledge, 1962 y 1963.
- Dorter, Keneth. "The Method of Division in the *Sophist*: Plato's Second *Deuteros Plous*". En *Plato's "Sophist" Revisited*, edited by Beatriz Rossi and Thomas M. Robinson, 87-100. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 2001.
- Goldschmidt, Victor. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- Guthrie, William Keith Chambers. *Historia de la Filosofía griega*. IV. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época. Trad., A. Vallejo Campos y A. Medina González. Madrid: Gredos, 1990.
- _____. *Historia de la Filosofía griega*. V. Platón. Segunda época y la Academia. Trad., A. Medina González. Madrid: Gredos, 1992.
- Isócrates. *Discursos II*. Trad., Juan Manuel Guzmán Hérnida. Madrid: Gredos, 1980.
- Leal, Fernando. "La cuestión del no-ser y la dialéctica platónica de los géneros máximos". *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 29, (1970): 191-214.
- Lorite Mena, José. *El Parménides de Platón: un diálogo de lo indecible*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica y Universidad de los Andes, 1985.
- Lutoslawski, Wincenty. *The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*. London: Longmans Green, 1897.

- Márquez, Jack. “La división lógica y la definición”. *Revista de filosofía*, 27, (2016): 83-111.
- Matía Cubillo, Gerardo Oscar. “Sugerencias sobre el modo de combinar las Formas platónicas para superar las dificultades interpretativas del diálogo *Parménides*. La distinción entre participación inmediata y la participación relacional”. *Endoxa*, 43, (2019): 41-66.
- Mié, Fabián. Plato’s *Sophist* on negation and not-being. *Parmenides* (publishing), 2011, 363-372.
- _____. *Dialéctica, predicación y metafísica en Platón*. Santa Fe, Argentina: Ediciones UNL, 2018.
- Miller, Mitchell H. *Plato’s Parmenides: The conversion of the soul*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Dixsaut, Monique. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Vrin, 2001.
- Platón. *Teeteto o sobre la ciencia*. Edición, prólogo, traducción y notas de Manuel Balasch. Edición Bilingüe. Segunda edición. Barcelona: Anthropos, 2008.
- _____. *Diálogos*, I: *Apología*, *Critón*, *Eutifrón*, *Hipias Menor*, *Hipias Mayor*, traducción de Julio Calonge; *Ion*, *Lisis*, *Cármides*, traducción de Emilio Lledó; *Laques*, *Protágoras*, traducción de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1981.
- _____. *Diálogos*, II: *Gorgias*, traducción de Julio Calonge; *Menéxeno*, traducción de E. Acosta; *Eutidemo*, *Menón*, traducción de F. J. Olivier; *Crátilo*, traducción de José Luis Calvo. Madrid: Gredos, 1983.
- _____. *Diálogos*, III: *Fedón*, traducción de Carlos García Gual; *Banquete*, traducción de M. Martínez Hernández; *Fedro*, traducción de Emilio Lledó. Madrid: Gredos, 1986.
- _____. *Diálogos*, IV: *República*, traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.
- _____. *Diálogos*, V: *Parménides*, *Político*, traducción de M. I. Santa Cruz; *Teeteto*, traducción de A. Vallejo Campos; *Sofista*, traducción de N. L. Cordero. Madrid: Gredos, 1988.
- _____. *Diálogos*, VI: *Filebo*, traducción de M. Á. Durán; *Timeo*, *Critias*, traducción de F. Lisi. Madrid: Gredos, 1992.
- Reale, Giovanni. *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las “doctrinas no escritas”*. Barcelona: Herder, 2003.
- Rickless, Samuel. “Plato’s *Parmenides*”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), (spring 2020 Edition), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/plato-parmenides/>](https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/plato-parmenides/).

- Ross, David. *Teoría de las ideas de Platón*. Traducción José Luis Diez Arias. Madrid: Cátedra, 2001.
- Ryle, Gilbert. *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- Stella, Aldo y Giancarlo Ianulardo. "Plato and Parmenides' parricide: some theoretical reflections". *Mélanges en l'honneur du Professeur Jean-Marc Trigeaud*. Éditions Bière, 2019.
- Tabak, Mehmet. *Plato's Parmenides reconsidered*. New York: Palgrave MacMillan, 2005.