

*La dialéctica no es la sofística. Teeteto aprende esto en El sofista (Primera parte)*¹

Hans-Georg Gadamer

Traducción de María Teresa Padilla Longoria

[338] El *Sofista* forma parte de los así llamados *Diálogos* eleáticos que con igual derecho podrían llamarse *Diálogos* “dialécticos”. El *Teeteto*, el *Parménides*, el *Sofista* y el *Político* representan una serie que se inicia tal vez con el *Fedro*. La dialéctica platónica que se desenvuelve en esta serie continúa con el arte del diálogo socrático. Sin embargo, ella también guarda explícitamente relación con la manera de argumentar de los eleatas. En el *Teeteto*, Sócrates alude a Parménides y en el diálogo *Parménides* enlaza las paradojas de Zenón. Pues la dialéctica puede significar ambas cosas, sobre todo, el arte mismo de conducir una conversación que está vinculado, de manera especial, con la figura de Sócrates quien durante toda su vida mantuvo, infatigablemente, conversaciones con la gente en las calles y en los lugares públicos de Atenas. Incluso el último día de la vida de Sócrates, él estaba ávido de una conversación acerca de los últimos asuntos de cara a la muerte. Esto lo relató Platón en el *Fedón*.

Pero, por otro lado, están los *Diálogos* platónicos, que se consideran los tardíos y en donde la persona de Sócrates empieza a pasar a segundo plano. Se refieren, firmemente, a los principios de la dialéctica eleática. De esta manera, la dialéctica platónica une, incluso usando las mismas palabras, la pregunta socrática por el Bien con la pregunta eleático-platónica por el “ser”. Ésta es una relación estrecha, muy a menudo acentuada por Platón (explícitamente, por ejemplo, en la *República* VII, 534b). Esto no se debe entender como un desarrollo biográfico o ideológico del pensador Platón, como se solía hacer durante mucho tiempo. La investigación sobre Platón de nuestro siglo xx en efecto logró, en general, un gran consenso acerca de la cronología de los escritos platónicos. Pero el reconstruir un orden más

¹ Traducción del artículo “Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im Sophistes” [1990] *Gesammelte Werke 7: Griechische Philosophie III*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): 11991/21999, S. 338-342.

preciso de los escritos legados a la posteridad, o incluso insertarlos en un marco biográfico, nunca llegó a un resultado confiable. Algo así tampoco pudo tener un buen resultado tratándose de un autor de tanto talento para los enmascaramientos y gusto por poner en escena diferentes papeles. Lo que, con razón, se puede tomar por seguro es —junto con los resultados de la estadística del lenguaje— el papel que Sócrates desempeña en los escritos platónicos. Tenemos, en primer lugar, los diálogos socráticos tempranos [339] que, por lo general, terminan *en aporía*.² Después se siguen grandes imágenes *míticas*, sobre todo, como en la *República*, en donde Sócrates figura como interlocutor inspirado. En algunos otros escritos, la *figura* de Sócrates alcanzó una representación especialmente plástica y lo que esto significa para las exposiciones filosóficas de Platón lo traté yo en el *Fedón* y el *Simposio* con el título de “Platón como retratista”. En un tercer tipo de *Diálogos* platónicos la figura de Sócrates retrocede de tal manera, ante la consecuencia metódica del pensamiento, que incluso la conducción de la conversación se transfiere a otras personas.

En el centro de la interpretación filosófica se encuentran, desde tiempo ha, los *Diálogos* eleáticos. Después del trabajo pionero de Hegel y sus discípulos, también la investigación posterior alemana de Platón contribuyó mucho, especialmente a través de Paul Natorp, Nicolai Hartmann y Julius Stenzel, como también la investigación francesa, italiana y en lengua inglesa. En estos *Diálogos* eleáticos parece retroceder, no tan sólo la figura de Sócrates, sino también la teoría de las ideas misma. Se habló francamente de una “crisis de la teoría de las ideas” que encontró su expresión en las postrimerías, sobre todo, en el diálogo del *Parménides*.

En comparación, desde hace mucho, he hecho valer que el giro platónico a la idea siempre incluye la distinción de las diferentes ideas entre sí. De esta manera, en el *Protágoras* se trata, expresamente, de la distinción entre las virtudes; en el *Fedón*, de la correspondencia entre el alma y la vida, y de la exclusión de la muerte del alma, y en toda la conducción del diálogo socrático procede la determinación metódica del distinguir, que Platón desarrolló hasta la dialéctica en los *Diálogos* eleáticos tardíos. Es el método de la diairesis, a saber, la distinción, el que, a partir de entonces, domina la conducción del diálogo. Cuando Stenzel contempló el principio de la diairesis como el giro que después de la ascensión a la idea del Bien trajera el giro al descenso, en efecto, tenía algo de cierto. Pero, ¿qué sería del ascenso a la idea sin la estructura relacionada con las ideas a través de la cual el *logos* guía?

² Esto con seguridad dio cierto impulso y despertó la crítica. Bajo el nombre de Platón esto se expresa en el *Cleitofón* y, quizá, uno debiera confiar en el espíritu juguetón de Platón y que, por lo tanto, él realmente fue el autor. Como preludeo a la *República* no sería, de ninguna manera, indigno de Platón.

Esto es válido tanto para la conducción de las conversaciones aporéticas del Sócrates platónico como para encaminar hacia la diferenciación entre el sofista y el dialéctico filósofo, la cual efectúa el Eléata en el *Sofista* platónico.

Eso nos hace más conscientes de la unidad interna de la dialéctica platónica y de la continuidad [340] de su desenvolvimiento. Ahí, el mundo de los números desempeña un papel especial cuyo significado fundamental se evidencia³ en las “doctrinas no escritas” de Platón, y el que como paradigma para la idea siempre atrae la atención. Uno también debe tener conciencia de la relación inherente de la teoría introducida míticamente, de la anamnesis, del recuerdo, en el *Fedón* (72e ss.) y en el *Menón* (81c ss.), con la dialéctica de la diairesis —cosa que apenas se ha hecho hasta ahora—. Aristóteles tuvo mucha razón cuando echó de menos que la diairesis, como mera diferenciación de conceptos, no tuvo el carácter de una prueba lógica.⁴ En realidad, la distinción de la *diairesis* reside en el hecho de que ni siquiera quiere tener dicho carácter, sino que guarda la cercanía al arte del diálogo. La diairesis retrata el desenvolvimiento de la conversación, paso por paso, de un acuerdo al siguiente. A la lógica que comporta este proceso se alude en el *Menón*. Ahí, el hecho de que con el surgimiento de un recuerdo inicia todo un proceso de preguntar, buscar y reconocer, se atribuye a la interrelación de la totalidad de la naturaleza.⁵ Más tarde, desde el *Fedro* y, más aún, en las conversaciones eleáticas, se practica directamente el proceso de la diairesis. Lo que, en cada caso, conduce al entendimiento siguiente, siempre es el recuerdo que se basa en el acuerdo del interlocutor, con todas las distinciones conceptuales. En la dialéctica platónica pervive el diálogo socrático.

Esto, hasta ahora, apenas tuvo un papel en la discusión filosófica de la dialéctica platónica. Es también comprensible que, en vista del carácter esotérico de estos *Diálogos*, el aspecto dialógico de la dialéctica platónica se observa poco. Uno ha tratado de leerlos más bien como un escrito de teoría filosófica. A esto se agrega que tanto Aristóteles en la Edad Antigua, como también la tradición platónica que se enraíza en esa misma Edad, abrieron en la época moderna una conexión histórico-efectiva a la cual la investigación platónica moderna finalmente siguió. Así se buscó la conversación filosófica con los *Diálogos* eleáticos más desde Aristóteles y Hegel que desde Sócrates y el desenvolvimiento del diálogo.

³ Cf. mi contribución “La dialéctica no escrita de Platón” ahora en el Volumen 6 de las *Obras reunidas*, pp. 129-153.

⁴ *Anal. pr.* A31; cf. también *Anal. post.* B5.

⁵ *Men.* 81 c-d: τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὔσης.

Pues bien, la investigación moderna de Platón estuvo, además, determinada decisivamente, como no podría ser de otra manera, por el *factum* de las ciencias empíricas modernas. Esto llegó a su extremo cuando la renovación neokantiana de Marburgo del pensamiento de Kant se remitió en seguida a Platón (H. Cohen, *La teoría de las ideas de Platón y la* [341] *matemática*, 1878) y ahí se empleó, en particular, para el concepto de la idea, el concepto de la hipótesis a través del cual se introdujo en el *Fedón*, supuestamente por vez primera, la teoría de las ideas. En aquel entonces (1903), Paul Natorp, basándose en este concepto de la hipótesis, interpretó la idea como la ley de la naturaleza y estableció la construcción de un Platón que habría sido un Kant antes de Kant. Él se sustentó en ciertos pasajes conocidos del *Fedón* (100a ss.), en donde Sócrates introduce la “hipótesis del eidos”. Pero el Sócrates platónico hizo esto para evadir las ilusiones y contradicciones que siempre entran en juego en cada una de las explicaciones acerca del nacer de algo y de su perecer y, por lo tanto, también acerca del problema de la muerte. Cuando acaso él introduce la “hipótesis” del dos (101c) quiere evitar que la contradicción entre el nacer a través de la adición y el nacer por la división confunda a la inteligencia. Con ello, Sócrates en verdad abrió, por vez primera, la dimensión eidética que según el estado de las cosas fue la eleática y la pitagórica.

El verdadero sentido de esta “hipótesis”, que se encuentra en el *Fedón*, se hace explícita, lo suficientemente claro, en el texto. Cuando nosotros seguimos la exposición aristotélica en *EN* A4 y en *EE* A8, de los números como tales, Platón no aceptó ninguna idea en lo absoluto y, en realidad, tampoco pudo aceptarlos, puesto que ellos, según la ley de la serie del *πρῶτον* y el *ὑστερον*, sólo nosotros los podemos generar. Usando la palabra *ὑπόθεσις*, en este pasaje se trata exclusivamente del proceso de argumentación como ya era conocido en la matemática. ¿Qué se sigue de una suposición? Dicho proceso todavía estuvo exento de la predisposición natural con la cual el pensamiento moderno hace uso de las hipótesis, a saber, de la verificación basada en la experiencia. El giro en la interpretación neokantiana que encontramos en Natorp, ciertamente pudo remitirse al texto platónico. Cuando uno lee el pasaje en el *Fedón* donde dice: “Pero si alguien se atuviera a la suposición misma, tú no lo dejarías irse y no le contestarías, sino hasta que hubieras considerado aquello que de ella se deduce y si concuerda la una con la otra o no” (101d). Una frase de esta índole es ambigua en lo que se refiere al “concuerda” (*συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ*). El pasaje contiene un sentido sumamente desconocido de la opinión platónica si uno entiende el probar como la prueba basada en la experiencia que se entiende como evidente en el uso moderno del concepto de la hipótesis. “Una instancia negativa” decide sobre la falta de solidez de una teoría. Esto forma parte de los postulados de la lógica basada en la experiencia, que ya

había formulado Bacon. Platón, o bien, el Sócrates platónico, quieren expresar aquí, por el contrario, como lo muestra la prueba de la hipótesis en sus conclusiones y si éstas concuerdan (ἀλλήλοισ). Ella debe evitar que uno someta un supuesto a discusión cuyo sentido, a saber, sus implicaciones lógicas no se las tiene presentes, así que será fácil dejar perplejo, a través de las artes de argumentación vacías, [342] al estilo del arte de la discusión de aquel tiempo. Como consecuencia expresa del proceso hipotético se señala que el verdadero dialéctico debe someter a discusión solamente supuestos, si ya se estableció plena evidencia examinada acerca de sus implicaciones. Es algo radicalmente diferente si la prueba pretende ser una prueba lógica que garantiza la consistencia interna de un nexos causal de la argumentación, o si su contenido objetivo es examinado con base en la experiencia. Esto último es, de hecho, la condición natural relativa al concepto de hipótesis a la usanza de la ciencia moderna. De forma que la interpretación neokantiana de Marburgo se sustenta especialmente en Kepler, quien en un tratado famoso rechazó la reducción, hecha de buena fe, por la cual los amigos de Copérnico pretendieron minimizar el giro revolucionario en el concepto del mundo astronómico a una hipótesis meramente matemática.⁶ Ahora se sabe que el concepto de hipótesis encontró su aplicación, primero y exclusivamente, en la matemática. El *Menón* de Platón refleja esto inequívocamente (86e). Pero, de igual manera, es claro que, desde los tiempos de Galileo y Kepler, la exigencia por la validez empírica y, con ello, por la validez de la realidad, hizo del concepto de hipótesis, originalmente reducido a la matemática, el fundamento de la teoría de la ciencia moderna. Así, tanto Natorp como Cassirer y la Escuela de Marburgo tienen en mente, refiriéndose siempre a Kepler, este concepto moderno de hipótesis, y esto significa que estilizaron a Platón de tal manera como si fuera el precursor de las ciencias empíricas modernas.

Revisión: Hilde Rucker

⁶ J. Kepler, *Mysterium Cosmographicum* (1596), Cap. I. En *Obras reunidas*, Volumen I, Múnich, 1938, p. 14 ss.