

TERMINOLOGÍA PLATÓNICA EN LA DIFERENCIACIÓN ENTRE “DISPUTA” Y “DISCUSIÓN”

Marco Ortiz P.
Escuela de Ciencias Políticas
Universidad de los Andes
ortizmar@telcel.net.ve

Resumen

Este artículo pretende dar una caracterización inicial de los términos usados por Platón para diferenciar la postura de la *disputa* de la *discusión*. Entendiendo por la primera una posición en que el valor de los argumentos individuales no es tan importante como el lograr “vencer” al adversario; mientras que por discusión se entiende la reflexión hecha, punto por punto, sobre el tema en cuestión, valorando las consecuencias de cada argumento por separado y su utilidad hacia el resultado final. Se reflexiona sobre el origen de la posición sofística a favor de la disputa, relacionándola con la forma política de Atenas y con el modo en que debieron enfrentarse a ella para dar respuestas teóricas acerca del carácter del hombre democrático y cómo este origen marcó su posterior desarrollo en la filosofía; mientras que Platón parte de un punto diferente, que es el de argumentar punto por punto, observando las congruencias de las partes hacia la formación de una respuesta global. Se estudian, principalmente, los términos con los que Platón caracteriza la posición sofística del combate en los diálogos Menón, República, Teeteto, Cármides y Protágoras. Se concluye con una contraposición de los términos usados para caracterizar la discusión Platónica.

Palabras clave: Platón, sofistas, disputa, discusión, retórica.

PLATONIC TERMINOLOGY DIFFERENTIATING “ARGUMENT” FROM “DISCUSSION”

Abstract

The article is an attempt to characterize the terms used by Plato to differentiate *argument* from *discussion*. In the first case, the intrinsic value of statements is less important than the need to “defeat” the adversary; while “discussion”

presupposes that a theme will be considered point by point, each statement being evaluated for its implications and usefulness in leading to a conclusion. The origin of the Sophists' position in favor of argument is considered, relating it to the Athenian political system and the need to struggle with this to provide theoretic answers to the question of the nature of a democratic man, at the same time as showing how this origin influenced the development of philosophy. Plato has a different point of departure: to "argue" from point to point, seeing how each part leads to a harmonious, global conclusion. The main focus of the article is the terms used by Plato to characterize the Sophists' debating position in *Menon*, *The Republic*, *Theaitetos*, *Charmides* and *Protagoras*. It concludes by comparing the terms used to characterize Platonic discussion.

Key words: Plato, Sophists, argument, discussion, rhetoric.

Introducción

La permanente reflexión platónica sobre la utilidad de las técnicas sofísticas puede clasificarse, de forma general, bajo tres preguntas: ¿cuál es el valor del conocimiento obtenido según las teorías y técnicas sofísticas? ¿puede la retórica ayudar a construir un orden político justo? ¿puede el hombre sofista contribuir a un desarrollo del conocimiento y el orden político? Ciertamente, la última cuestión subsume las primeras y nos coloca frente al actuar del sofista en cuanto personalidad concreta. Así, Platón, indaga, en cada caso particular, el valor de las teorías propuestas por cada sofista.

Existe, además, un denominador común entre todos los sofistas y que nos conecta con la política. Independientemente de la teoría particular de la cual un sofista fuera portador, estaba dispuesto a utilizar las armas de la retórica para convencer a sus adversarios teóricos, imponiendo su postura. Esta actividad combativa del sofista debe sus orígenes a la forma particular de la democracia ateniense y el tipo de hombre que desarrolló, antes que al desenvolvimiento independiente de técnicas estrictamente lógicas en la filosofía. La democracia por asamblea proporciona la victoria a quien puede persuadir a los demás. Y los sofistas, cuyo origen histórico es suplir la

necesidad de conocimiento en este sentido, desarrollando técnicas de persuasión, trasladan esta forma de combate a las discusiones ya no tan políticas de asamblea y más filosóficas sobre el origen y desarrollo del conocimiento en aras de llegar a la verdad. Por otro lado, sus teorías, particularmente de Protágoras y Gorgias, sobre el carácter del hombre y su modo de acercarse a la verdad también impulsan a llevar el combate (o disputa como lo llamaremos aquí) a la arena de la reflexión fuera de las asambleas. Y esto es así porque sus propuestas intentaban llenar el vacío acerca de cómo debe ser concebido el hombre que discute; vale decir, el hombre de la democracia griega.

Platón, por su lado, intenta separar la teoría del conocimiento de estos orígenes prácticos, intentando llegar a un método capaz de alcanzar la “verdad”, oponiéndolo a las verdades individuales o a las producto de la persuasión. Observa este filósofo que la orientación general de la sofística es convencer, por persuasión, a personas particulares del valor de una teoría específica, obviando que una persona puede (y debe, según Platón) acceder a un conocimiento específico develándolo de su propia alma, convencido de que algo es así por reflexión propia, observando el valor de cada argumento dentro del discurso total. Esta postura, completamente opuesta a la sofística, será diferenciada por Platón y puesta al descubierto en diversos diálogos, independientemente de la época en que se hayan escrito. Nuestro objetivo es, por lo tanto, separar algunos de los términos usados por Platón para referirse a la postura sofística de los usados para referirse a su propio procedimiento para acceder a la verdad.

Así, es importante dar cuenta, al menos de manera inicial, de las palabras usadas por Platón para diferenciar entre la *disputa* (ἀγωνιζόμενος) y la *discusión* (διαλεγόμενος)¹. Ciertamente esta exposición no pretende ser exhaustiva para la obra platónica, pues los términos con los cuales Platón se refiere a esta distinción varían y aun los más constantes pueden cambiar de sentido de diálogo en diálogo. Su utilidad constituye un análisis interpretativo ajustado al uso en Platón únicamente.

Los términos usados por Platón para diferenciar la persona que *discute* y la que *disputa* son variados a lo largo de su obra, sin que pretenda hacer una distinción clara entre todos ellos. Donde sí se pretende establecer una separación tajante es en las situaciones a que se enfrenta la persona cuando pretende establecer un juicio acerca de la verdad de algo. Platón, basado en que es diferente el discurso hecho para convencer a un auditorio o refutar a un adversario de aquel dirigido a buscar la verdad, establece una distinción entre lo que aquí llamaremos *disputa* y *discusión*. Por la primera entendemos una situación en la que la persona que habla intenta imponer *su verdad* sobre otra persona considerada como su *adversario* o sobre un auditorio. Por *discusión* entenderemos una situación en la cual, al menos dos personas, intentan buscar la *verdad* sin importar quién es el que plantea una u otra tesis, sino refiriéndose únicamente a la validez o no de los argumentos.

La “verdad” presentada por Protágoras y los sofistas en general, apuntaba a establecer el criterio de cada uno como válido, teniendo como objetivo fundamental que el auditorio al que se dirigían quedase convencido de tal verdad. El método propuesto por Platón quería que ese convencimiento fuera logrado no como aceptación global, alejada de la razón y emotiva, sino a partir de un convencimiento propio de cada persona, en el cual se aceptara cada una de las partes tendientes a una conclusión, basándose en la aplicación de principios lógicos y dejando de lado cualquier inflexión del discurso tendiente a predisponer al oyente. El procedimiento resultante, que analiza cada elemento del discurso y que no excluye la guía de alguien es el de preguntas y respuestas. Esto contrariaba toda la acción sofística, dirigido a presentar sus “verdades” como instrumentos de guía para las asambleas y no como argumentos que debían ser estudiados en su validez.

La confusión que ve Platón en los sofistas entre persuadir y “hallar la verdad” sólo puede ser comprendida ateniéndose al hecho de que ellos observaban que su misión era formar líderes capaces de *persuadir*, haciendo ver que lo que decían era “verdad”. La política definió, así, la forma de adquirir conocimiento, viciando el nivel en que se producía, primero por concebir a

aquel que presentaba una tesis distinta como un adversario y, luego, considerando su propia enseñanza como susceptible de ser refutada de esa misma manera. La distinción φύσις-νόμος dejaba de tener sentido ontológico-político y pasaba a ser meramente argumentativa. Y esto por concebir que la fuerza de la “verdad” residía solamente en el nivel de la aceptación social y no en ver que aun su propia eficacia residía en instrumentos separados de ella, aunque también logran aceptación social.

Esta situación es la que Platón pretende distinguir de lo que son sus propios planteamientos. Los términos que usa son elocuentes en este sentido. Precisaremos aquí algunos de ellos en el uso que hace en varios diálogos. Agregamos además la distinción hecha por Pródico en el *Protágoras*².

ἔρις: la discordia

Uno de los términos usados por Platón para significar la *disputa* es el término que se traduce como *discordia* (ἔρις). Este término es usado con preferencia por Platón en el *Menón*³ y en la *República*⁴.

Las referencias en el *Menón* y la *República* hacen de ἔρις un estado en el cual los hombres discuten sobre las palabras y extraen de ellas conclusiones en apariencia contradictorias, pues no han establecido las definiciones atinentes a las circunstancias en que se ha planteado el problema.

El uso de ἔρις en el *Menón* no diferirá sustancialmente del hecho en la *República*. En ambos se plantea una conclusión por reducción al absurdo que es inaceptable para el avance de la discusión. En el caso del *Menón* el absurdo no es puesto al descubierto por Sócrates, y el argumento tiene por conclusión no una falsedad de acuerdo al contexto (en algunas situaciones es válida la distinción por naturaleza entre hombres y mujeres), sino que incorpora, además, una total imposibilidad de actuar con respecto al tema del conocimiento. El argumento “erístico” en este caso es el siguiente: No hay posibilidad de investigar nada, pues lo que se sabe no necesita ser investigado y lo que no se sabe no puede ser investigado, porque no se sabe qué investigar⁵.

Tal como lo hará posteriormente en la *República*, Platón no aclara aquí lo particularmente “erístico” de esta proposición. Del contexto puede considerarse que el haber esgrimido este argumento “empantanaría” la discusión acerca de qué sea la virtud. Ahora bien, en lugar de resolverla buscando su contradicción interna, Platón recurrirá a una *explicación distinta* para superar el argumento: la teoría del “conocimiento como recuerdo”. Este ataque externo a la argumentación lo justifica por el hecho de que el argumento erístico es para almas blandas y pasivas y no para quien efectivamente quiere saber algo. Reconoce, en todo caso, que así como el erístico persuade (πείθεσθαι), él confía (πιστεύων) en el suyo.

ΣΩ. ... οὐκ οὐκ δεῖ πείθεσθαι τούτῳ τῷ ἐριστικῷ λόγῳ· οὗτος μὲν γὰρ ἂν ἡμᾶς ἀργοὺς ποιήσῃ καὶ ἔστι τοῖς μαλακοῖς τῶν ἀνθρώπων ἡδὺς ἀκοῦσαι, ὅδε δὲ ἐργαστικούς τε καὶ ζητητικούς ποιεῖ· ὃ ἔγὼ πιστεύων ἀληθεῖ εἶναι ἐθέλω μετὰ σοῦ ζητεῖν ἀρετὴ ὅτι ἐστίν⁶.

No se plantea, por lo tanto, una refutación interna, sino que se la reemplaza por otro argumento considerado más efectivo en lo que se desea investigar, sin preguntarse cuál tenga mayor coherencia. Esta forma de apartar los argumentos, si bien no es extraña en Platón, no forma parte de su actuar general⁷. En cuanto a los aspectos más psicológicos del asunto, es de destacar que la “erística” desempeña un papel que predispone al que la usa a adoptar conductas que no ayudan en el avance de la investigación.

En cuanto al uso hecho en la *República*, tenemos el ejemplo de la discusión entre Sócrates y Glaucón con relación a si las tareas de los hombres y las mujeres deben ser las mismas en el Estado que están diseñando. Con anterioridad habían establecido y aplicado el principio de que a naturalezas diferentes corresponden oficios diferentes. De esto y del dato de que es diferente la naturaleza del hombre y de la mujer, parecería seguirse que les corresponden oficios diferentes. Ésta es, según Sócrates, la conclusión a

que habría llegado un “ἐριστής”⁸. La situación de ἔρις, según Platón, al no contextualizar las situaciones, conduce a absurdos como el querer separar los oficios de acuerdo a si los hombres son calvos o no⁹. Es decir, se comete una *falacia no formal de equivocación*¹⁰ que sólo puede ser resuelta explicitando a cuál *diferencia* se señala al hablar de separar géneros. Esta incapacidad queda resumida en la siguiente frase:

ΣΩ. ... διὰ τὸ μὴ δύνασθῃ κατ’ εἶδη διαιρούμενοι
τὸ λεγόμε- νον ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ κατ’ αὐτὸ τὸ ὄνομα
διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν, ἔριδι, οὐ
διαλέκτῳ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι¹¹.

La superación de la situación de ἔρις se logra separando las formas en discusión (κατ’ εἶδη διαιρούμενοι) y pasando a un estado “dialéctico” que permita distinguirlas. Este estado incorporaría un cese de la disputa, donde las partes quieren salir vencedoras, y buscaría el “traspaso” de palabras de una posición a otra con objeto de aclarar las *formas* de lo que se quiere investigar para así establecer conclusiones pertinentes.

Ya en un diálogo más temprano como el *Protágoras*¹², Platón se había encargado de establecer unas distinciones iniciales por boca de Pródico. Este sofista, tal como lo presenta Platón, establece una distinción entre ἀμφισβητεῖν y ἐρίζειν. Añadiendo a ésta otras tres dimensiones paralelas: εὐδοκιμεῖν-ἐπαινεῖσθαι, φίλος-ἐχθρός, εὐφραίνεισθαι-ἡδεσθῆναι¹³, con el objetivo de deslindar claramente los términos iniciales. Ἐρίζειν se distingue de ἀμφισβητεῖν porque, en primer lugar, la discordia se hace entre los enemigos (ἐχθρός) y los que tienen diferencias, mientras que los amigos (φίλος) discuten en buena voluntad. Al lado de esta distinción moral, Pródico señala que ἐρίζειν no es una actitud adecuada para aquellos que quieren aprender y están dispuestos a cambiar su pensamiento de forma consciente. La parte correspondiente al auditorio tampoco es descuidada por Pródico. La “consideración” (εὐδοκιμεῖν) se distingue del “ser alaba-

do” (ἐπαινεῖσθαι) en que la primera es sincera, mientras que esta última no. Finalmente, el que disputa busca realizar un “placer” personal físico (ἡδυσθαι); pero el que discute busca la “satisfacción” del alma (εὐφραίνεισθαι) en las cosas que dan conocimiento y sabiduría.

Si bien la distinción es bastante exhaustiva, no precisa finalmente cómo es la forma de la disputa (ἐριζειν). Se examina el ambiente, la posición del auditorio y de los que argumentan, pero finalmente no se dice cuál debe ser el contenido de las proposiciones para que sean “erísticas”. En este sentido, Pródico complementa la distinción hecha por Platón en la *República*, situando el ámbito en que diferentes formas de argumentación se realizan. Esta contribución no es de desechar, pues lo que Platón busca deslindar son “situaciones” en las cuales el intercambio de ideas puede convertirse simplemente en una victoria personal frente a un auditorio, de aquellas en las que se logre un efectivo avance del conocimiento. Suponiendo un *ceteris paribus* en cuanto a las condiciones materiales (i.e. la existencia de un auditorio) en que se realiza la *disputa* y la *discusión*, Pródico logra distinguir el “espíritu” que anima a interlocutores y auditorio.

Ἀντιλογικὴ τέχνη: el arte de la contradicción¹⁴

En sentido semejante a ἔρις introduce Platón los términos ἀντιλογικὴ τέχνη¹⁵, ἀντιλογικός¹⁶ y ἀντιλογικῶς¹⁷.

Ἀντιλογία, por su contenido etimológico, hace referencia a una situación en que se presentan dos razones contrapuestas que pudieran impedir el avance del discurso. En este sentido es que Platón toma el término para referirse a diversas situaciones en las cuales se llega a “puntos muertos” que es necesario resolver y que la ἀντιλογία no está en capacidad de hacerlo, pues sólo puede llegar hasta plantear la contradicción. El hacerlo, sin embargo, no lo considera Platón un acto casual sino que es susceptible de ser puesto como arte (τέχνη) y, en consecuencia, ser practicado conscientemente por ciertos tipos de hombres.

Platón no considera únicamente la ἀντιλογία bajo este punto de vista. Al lado de esta contradicción entre los argumentos está también el hecho de que se ha llegado a ella por basarse en supuestos falsos que se encuentran fuera del uso mismo de la argumentación lógica, y sí más bien en el contenido que se les ha querido dar.

La liberación de este arte sólo puede lograrse mediante lo que aquí hemos llamado (sintetizando los diversos términos platónicos) la *discusión*, descubridora del punto en el cual se cambió el contexto de las proposiciones. Así, por ejemplo, en el diálogo que se lleva a cabo en *República* 451 c4-456 b1 acerca de si las mujeres guardianes deben cumplir o no las mismas funciones que los hombres, no puede tomarse la diferencia entre “engendrar” y “parir” como válida para separar los géneros en función de lo que se desea explicar. No busca Platón, de otro lado, que se demuestre positivamente lo que él afirma, sino que no pueda ser contradicho, con lo cual su planteamiento queda intacto. De esta manera, lo que hace Platón es poner en evidencia que la diferencia propuesta por el ἀντιλογικός es inaceptable, y si no puede colocar una aceptable el argumento de Platón queda intacto.

Ἄντιλογικὴ τέχνη lo usa de modo paralelo a los derivados de ἔρις ya vistos en el pasaje de la *República* estudiado; de tal manera que este “arte de la contradicción” se referiría, al menos aquí, a la creación de esas falacias de equivocación en las cuales no se contextualizan los términos a analizar. Queda claro, entonces, que este arte se relaciona con la “erística”, vista en su aspecto más estrecho de “arte de la discordia”, en que su utilidad está en lograr una victoria personal a favor del argumento sostenido y no en el avance efectivo del conocimiento.

El uso hecho en el *Teétetes* del término ἀντιλογικός no difiere del de la *República* en cuanto que se usa para calificar a personas capaces de establecer contradicciones. El primer caso¹⁸ contiene no únicamente la expresión en su forma adverbial (ἀντιλογικῶς), sino que, además, ofrece un ejemplo resaltante de esta forma de contradicción. Aquí, Sócrates muestra a Teétetes que se han comportado como “luchadores” (ἀγωνισταί) frente

a las tesis de Protágoras, disfrutando (ἀγαπᾶν) el vencer a alguien mostrando la contradicción en las palabras. Aunque no haya un señalamiento positivo en el texto, la distinción ἀγωνισταί-φιλόσοφοι hace pensar que este último tiene como objeto el superar tales contradicciones que sólo conducen a vencer (περιγίγνομαι) a un adversario y no aportan nada al conocimiento.

El ejemplo explicado por Platón, y que resume la anterior discusión, se refiere a la teoría de considerar la ciencia como percepción. El argumento, reconstruido, sería el siguiente:

El que tiene ciencia es porque ve (y sólo por eso).

El que recuerda no ve.

∴ El que recuerda no tiene ciencia.

Esta conclusión es inaceptable para Platón, no tanto por haber destruido el argumento de Protágoras, como por no responder la pregunta inicial acerca de qué es la ciencia y por la conducta “contradicente” en que se han comportado Sócrates y Teétetes. Esta actitud, reconvenida por el primero, muestra que se espera otra cosa de ellos, al considerarse φιλόσοφοι, que meramente destruir argumentos y establecer conclusiones contrarias y absurdas con lo que se quiere definir, pues nadie aceptaría que el recuerdo no es conocimiento.

En el segundo texto revisado¹⁹ Platón pide poder ejercer una mayor libertad en el discurso que permita establecer qué es el “tener ciencia” (τὸ ἐπίστασθῃ) aún sin haber establecido qué es la ciencia (ἡ ἐπιστήμη). Según él, esta libertad no sería tan fácil de ser tomada si se estuviera frente a un ἀντιλογικός ἄνθρωπος, el cual inmediatamente podría mostrar algún desacuerdo en explicar el verbo sin haber definido el substantivo correspondiente. Esta “aparente”²⁰ *petitio principii* es desechada por Sócrates a favor del “provecho” (προὔργον) que podría resultar para la discusión.

En ambos casos queda claro que el objetivo de Platón no es establecer una discusión acerca del contenido de términos (ἀνομολογησάμενοι πρὸς

τάς τῶν ὀνομάτων ὁμολογίας²¹) sin haber establecido antes claramente cuál sea su definición, entendiendo por esta no meramente lo denotativo, sino su concordancia en lo externo. Es decir, la definición debe “sacar a la luz” de forma explícita lo que ya hay en el alma y concordar con ella en la identificación de los objetos externos. Esta posición no excluye en uso ἀντιλογικός; pero pide ir más allá de él, tanto en el aspecto relativo al avance del conocimiento, como en el referente a desechar las posiciones del adversario.

Ἄγων: la lucha

Quizá el término que mejor da la idea de lo que Platón quiere hacer entender como la forma en que fatalmente es conducida la *disputa* es el ἄγων, con su verbo ἀγωνίζω y su sustantivo personal correspondiente ἀγωνιστής. La “lucha”, con su visión de combate entre dos hombres y la necesaria victoria de uno de ellos, caracteriza la manera en que él contempla la sofística. El ἄγων es caracterizado por Platón en el *Teétetes*²² como una situación contraria a su postura del “diálogo” (διαλέγεσθαι). La puesta en escena de esta caracterización no puede ser más particular. No es Sócrates directamente quien hace la caracterización, sino que éste expone cuál sería la respuesta de Protágoras a todas sus objeciones.

El ἄγων es, según el “Protágoras” de Sócrates una situación que puede usar el método de preguntas preferido por Sócrates; pero se diferencia del dialogar en que usa “juegos” y “engaños”. Si oponemos τὸ ἀγωνίζειν a τὸ διαλέγεσθαι, veremos que el diálogo debe ser llevado con diligencia y corrección, haciendo ver al dialogante sólo aquellos errores que surjan de sus propias proposiciones anteriores.

ΣΩ...ἀδικεῖν δ' ἐστὶν ἐν τοιούτῳ, ὅταν τις μὴ χωρὶς μὲν ὡς ἀγωνιζόμενος τὰς διατριβὰς ποιεῖται, χωρὶς δὲ διαλεγόμενος, καὶ ἐν μὲν τῷ παίξει τε καὶ σφάλλῃ καθ' ὅσον ἂν δύνηται, ἐν δὲ τῷ διαλέγεσθαι σπουδάζῃ τε καὶ ἐπανορθοῖ τὸν προσδιαλεγόμενον, ἐκεῖνα μόνον αὐτῷ ἐνδεικνύμενος τὰ σφάλματα, ἃ αὐτὸς ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ τῶν προτέρων συνουσιῶν παρεκέκρουστο²³.

Como se ve, ambas situaciones son colocadas como contrapuestas. Lo que posee el ἀγωνίζειν es de lo que carece el διαλέγεσθαι y viceversa. El hecho de pedir que los errores sólo tengan como fuente las propias proposiciones aceptadas con anterioridad pone de manifiesto un punto relevante. El ἀγὼν hace uso de todo lo que esté a su alcance, no para refutar, sino para invalidar las afirmaciones de aquel que es considerado como adversario.

Es de hacer notar que paralelo al término ἀγωνίζω, el “Protágoras” de Sócrates coloca el adverbio μαχητικῶς (de manera guerrera), que acentúa el carácter de combate-victoria que caracteriza la situación de ἀγὼν. Contrapuesta a esta “manera guerrera” se sitúa la “buena voluntad” (ἰλεων) en la búsqueda de la verdad.

Algo alejado, topológicamente, del texto de estudio, pero en relación con la diferencia *disputa-discusión*, se sitúa el reclamo del mismo “Protágoras” en versión socrática de que no se han de atacar las palabras, sino el sentido que ellas encierran.

ΣΩ. ... τὸν δὲ λόγον αὖ μὴ τῷ ῥήματι μου δίωκε,
ἀλλ’ ὥδε ἔτι σαφέστερον μάθῃ τί λέγω²⁴.

Antes se había dicho que la antilogía se hacía sobre nombres fuera de contexto y ahora “Protágoras” reclama que se ha de observar el “sentido del argumento” y no sólo las palabras sueltas. Esta diferenciación tiende a precisar al ἀγὼν en cuanto que no observa lo contenido y su relación con aquello que se quiere investigar, sino que atiende sólo al sentido de los términos aislados, haciendo posible caer en falacias.

El otro uso de ἀγωνιστής lo encontramos en el pasaje ya revisado referido al término ἀντιλογικῶς²⁵. Señala aquí, nuevamente, la relación entre el uso de la contradicción en los nombres como la forma que tiene el “agonista” de refutar a un adversario.

σοφιστικῶς: a la manera sofística

Tanto en el primer capítulo como en el anterior hemos estudiado las características del sofista en cuanto que persona, y aun habremos de hacer referencia a él posteriormente. No es, pues, la intención aquí volver sobre este asunto. Únicamente tomaremos ahora un pasaje de Platón para ilustrar la vinculación que, en puntos precisos, él establece entre lo que hemos venido llamando *disputa* y los procedimientos sofísticos.

Dos puntos establece Platón, de todo lo que hasta ahora hemos estudiado, que para él, en este pasaje, caracterizan la manera sofística. El primero se refiere a que es característico de ésta el oponer discursos refutatorios como la única fuerza de que disponen luego que han agotado el pensamiento. A los largos discursos se une el hecho de que la oposición es personal y vista como un combate (συνελθόντες σοφιστικῶς εἰς μάχην). Platón, ante esto, plantea un cambio en la forma de combatir. Ésta no debe ser personal, sino que debe dirigirse a ver si los pensamientos mismos, producto del examen atento del objeto y propio del que se dirige al estudio de manera casi “virginal” (y que en su ironía califica de “ignorante”, tal como le parecería al sofista), son los que se combaten y no las personas.

Sócrates: Si uno y otro fuésemos sabios, y hubiésemos agotado las indagaciones sobre todo lo que es el resorte del pensamiento, no nos quedaba más que ensayar mutuamente nuestras fuerzas; disputando a la manera de los sofistas, y refutando resueltamente unos discursos con otros discursos. Pero como somos ignorantes, tomaremos el partido de examinar ante todas cosas lo que tenemos en el alma, para ver si nuestros pensamientos están de acuerdo entre sí, o si ellos se combaten²⁶.

Este cambio del “combate” desde las personas hacia los pensamientos, que revisaremos en alguna extensión posteriormente, es fundamental en la crítica platónica a los sofistas. Representa el paso de lo personal a lo argumentativo y prefigura la forma típica de refutación platónica por la

cual el argumento se mantiene como verdadero mientras no haya nada que lo refute, entendiendo por la tal refutación la surgida del uso correcto del pensamiento que Platón se dedica, en sus primeros diálogos a desbrozar, tal como lo hemos visto en el tratamiento a las falacias del lenguaje, ya sea en su forma personal o ante la asamblea. Así, con la consideración que acaba de hacer, rechaza de plano que su forma de refutar tenga algo que ver con las modalidades de la sofística.

σκοπεῖν: observar con atención, investigar

Damos comienzo ahora a la terminología usada para caracterizar las formas de la *discusión*²⁷. Es de hacer notar que los términos usados por Platón son, nuevamente, varios, cambiando además de período en período, y que sólo trataremos aquí algunos de ellos.

El *Cármides* introduce la palabra σκοπεῖν en dos ocasiones con relación al λόγος. El vocablo, que es tomado aquí en el sentido de “investigación” tiene un significado inicial que se relaciona con “observar”. Ahora bien, no todo acto de la vista entra en el espectro de σκοπεῖν, teniendo un sentido restringido hacia el observar desde alguna distancia sin que necesariamente sea uno observado a su vez, teniendo en mente algún fin. Este acto casi de espionaje (que es su sentido en la variante σκοπέυειν) introduce la idea de que el λόγος, al convertirse en objeto directo de σκοπεῖν debe ser mirado como perteneciéndose a sí mismo, con un sentido propio, en vez de juzgar sobre su valor por el hecho de haberse originado en alguien.

Aplicando este sentido, Platón introduce el verbo con el objeto de denotar una investigación precisa sobre el “argumento” (λόγος), alejada de toda referencia a la persona, esto es, aislando el objeto de estudio y aislándose de él con la idea de que el propio observador no se vea afectado por factores ajenos al λόγος mismo, especialmente su portador. Discutiendo la cuestión acerca de la definición de σωφροσύνη con Critias, éste acusa a Sócrates de querer combatirlo personalmente y no la tesis que presenta, pues ésta es, a juicio de Critias, evidente por sí misma. Sócrates le responde que él considera la investigación como alejada de todo carácter personal y que las

preguntas hechas se las podría dirigir a sí mismo. Sócrates busca, en todo caso, proporcionar un beneficio común (κοινόν ἀγαθόν) llegando a conocer el ser de algo. Así, el término usado para significar esta *investigación* alejada de la persona en particular y dedicada únicamente a lo argumental es σκοπεῖν.

ΣΩ. ... καὶ νῦν δὴ οὖν ἔγωγέ φημι τοῦτο ποιεῖν,
τὸν λόγον σκοπεῖν μάλιστα μὲν ἑμαυτοῦ ἔνεκα,
ἴσως δὲ δὴ καὶ τῶν ἄλλων ἐπιτηδείων· ἢ οὐ κοινὸν
οἶει ἀγαθὸν εἶναι σχηδόν τι πάσιν ἀνθρώποις,
γίγνεσθαι καταφανὲς ἕκαστον τῶν ὄντων ὅπη ἔχεις²⁸.

Resalta entonces que hay una contraposición entre el beneficio personal y el común y aun entre el beneficio personal tal como lo observa Critias y como lo ve Platón por boca de Sócrates, siendo σκοπεῖν el término que denota el diferente beneficio común (y personal de Sócrates) y el de Critias. Sócrates considera que lo bueno es buscar conocer qué son las cosas y esto acarrea una bondad tanto desde el punto de vista común como individual. Critias, por su parte, sólo busca la bondad individual que concede el tener un argumento irrefutable a su juicio, considerando que todo intento de destruir su argumento se dirige a atacarlo a él como persona. Esta unidad del argumento y la persona portadora de él sólo es concebible en un clima de ἄγών, al cual se opone Sócrates, quien, dado el caso, podría refutarse a sí mismo sin considerarlo una desgracia; pero obtiene un beneficio al lograr la respuesta del “qué es” un objeto, independientemente de quien la realice.

Siendo Critias mismo el que será sujeto de la refutación, Sócrates propone que se desentienda del aspecto personal que puede significar para él el ser refutado y se coloque, más bien, en una posición de observador independiente de sus propios argumentos, dándose cuenta de cómo ellos son refutados. La fórmula es “aplicar el entendimiento al argumento mismo” y no al adversario. Esta operación requiere de un valor no cotidiano, y así lo reconoce Sócrates; pues implica la separación de lo personal para no verse afectado por una posible derrota argumentativa.

ΣΩ. ... Θαρρῶν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ μακάριε, ἀποκρινόμενος τὸ ἐρωτώμενον ὅπῃ σοι φαίνεται, ἔα χαίρειν, εἴτε Κριτίας ἐστίνεῖτε Σωκράτης ὁ ἐλεγχόμενος· ἀλλ' αὐτῷ προσέχων τὸν νοῦν τῷ λόγῳ σκόπει ὅπῃ ποτὲ ἐκβήσεται ἐλεγχόμενος²⁹.

Mención aparte merece la partícula ὅπῃ. Es usada de manera distinta tres veces, pero con un punto que nos parece común. En el primer sentido, se refiere a la forma de los entes: “τῶν ὄντων ὅπῃ ἔχει”³⁰. La siguiente hace referencia a la necesidad de que un individuo responda tal como le parece: “ἀποκρινόμενος ... ὅπῃ σοι φηίνεται”³¹. La última, a la manera en que se desenvolverán los argumentos de la refutación: “σκάπει ὅπῃ ποτὲ ἐκβήσεται ἐλεγχόμενος”³². Es posible que Platón aspirara al establecimiento de una correspondencia entre el nivel argumentativo, el parecer individual y lo que el ente es. A mi juicio, el uso de este adverbio no es casual y pretende obtener un impacto que muestre la relación entre estos tres niveles, de forma tal que lo que *es* debe concordar con lo que *parece* a cada uno en particular, llegando a ello de un modo *argumental*.

ἀμφισβητεῖν: la refutación justa, el rebatir³³

La refutación en general (ἐλεγχος) se puede producir de dos maneras, por un modo argumental correcto o no. Platón hace que Protágoras y Pródico reserven el término ἀμφισβητεῖν para la refutación que es lograda de modo correcto.

Protágoras, en versión Platónica, opone ἀμφισβητεῖν, que debe ir unido a un λόγος, a la refutación “injusta”, en la cual es ridiculizada la persona con la que se dialoga. Protágoras observa, además, que el “rebatir”, identificado también con τὸ διαλέγεσθαι, descubre los errores que se han producido en la argumentación, es decir, se debe mostrar las contradicciones internas del argumento.

Pródico³⁴ introduce el elemento de amistad como característico del ἀμφοισβητεῖν, y lo opone a ἐρίζειν, como propio de los enemigos y de los que intentan ponerse por encima de los otros. El rebatir es guiado, por lo tanto, por la “buena voluntad” (εὐνοία) y produce una más bella asociación, tanto entre los hablantes como en los oyentes: καλλίστη ἡμῖν ἡ συνουσία γίγνεται³⁵.

Dadas las circunstancias, ya anotadas, en que se desenvolvía la discusión en la Grecia clásica, esta distinción amigo-enemigo no deja de ser relevante. Pródico intenta eliminar el elemento personal de la lucha expresado en el ἀγών y, aunque lo reemplaza con el no menos personal de la φιλία, ésta es la única forma que tiene de expresar un ambiente en el cual nadie sea víctima de otro, y no una condescendencia engañosa como podría parecer a primera vista.

ἀντιδιερχέσθαι: contraponer

En sentido correlativo a ἀμφοισβητεῖν y en el mismo contexto, el Protágoras platónico introduce este término, en su forma participial, ἀντιδιεξελθῶν, para significar la oposición refutadora. En este caso, Protágoras hace referencia a que ésta debe ser hecha con argumento (λόγῳ)³⁶ para que sea válida. De esta manera, se seguirá al poseedor del entendimiento (νοῦς) del sentido completo en una forma correcta.

διαλέγεσθαι: el dialogar³⁷

Este término significa para Platón la discusión por antonomasia. Se refiere a un estado en el cual el λόγος fluye (διὰ) de uno a otro participante de la discusión. Aunque Platón considera que el método socrático, que incorpora al διαλέγεσθαι, se opone a la presunción de Protágoras del hombre como medida de todas las cosas, no deja de poner en boca de éste una concepción del diálogo cercana a la vía del método mayéutico.

Sócrates y Protágoras no dejan de tener puntos de confluencia, reflejados en la práctica de ambos antes que en sus doctrinas. Así, Protágoras, tal como lo muestra Platón, es partidario de las demostraciones exactas, “al modo de los geómetras”³⁸ y pide que al darse una discusión por medio de preguntas y respuestas se practique ésta de modo tal que sean los argumentos los evaluados. A esta forma particular de discusión la llama τὸ διαλεγέσθαι, identificándolo con el “obrar justo” en una discusión. Oponer a esta situación la “diatriba” (ἡ διατριβή) y considera que el diálogo debe llevarse a cabo seriamente, sin burlas, sacando a la luz los errores cometidos en la propia argumentación, asignándoles un sentido unívoco a las palabras, separándolas del uso multívoco con que uno se encuentra en la discusión ordinaria de οἱ πολλοί. Las ventajas de este método no están solamente en el logro de conclusiones válidas, también en las retribuciones que logran al unirse a personas predispuestas para estos mismos fines y que harán avanzar la filosofía³⁹.

Estas precisiones hechas al método mayéutico de Sócrates y puestas en boca de Protágoras por Platón, son, quizá, las mismas que Sócrates hubiera esgrimido a su favor. La mayor diferencia en el actuar es que Protágoras prefería los discursos largos, aunque no rechazaba el diálogo. Platón tomaba al diálogo como ejemplar, mientras que rechazaba el otro.

El dialogar para Platón, tal como lo expone en la *República*⁴⁰, requería de un examen a fondo de las diferencias que se deseaban establecer en orden a observar su validez o no. Que el filósofo haya planteado expresamente este hecho es importante. En efecto, Platón, muy fuerte y sostenidamente, se opone a la sofística en el aspecto procedimental que crea diferencias que permiten explicar varios campos, sin buscar lo común que puede haber entre diversos aspectos. Así, Protágoras separa la política de las demás artes, mientras que Platón, mediante la analogía del barco, el piloto y los marinos, la iguala.

Platón trata de buscar principios unitarios que hagan explícitas cosas como que si un médico tiene un arte por objeto, un filósofo también debe tenerlo.

Frente a esta homogeneidad, sin embargo, Platón no duda, en un momento dado, en buscar el modo en que debe llevarse a cabo una analogía fundada en una “diferenciación válida”. Separar los oficios de los hombres de las mujeres por razón de su sexo es una referencia que no se basa en la naturaleza del objeto que se está examinando, pues las aptitudes para una labor no dependen del sexo. Es decir, Platón señala la necesidad de establecer analogías válidas y las que él plantea intentan fundarse así. La necesidad del uso de términos unívocos, puesta en boca de Protágoras, intenta subsanar esta situación.

Por sus características, τὸ διαλεγέσθαι intenta concentrar en sí todos los aspectos del hablar conducente a algo, basado en el intercambio constante y puntual de argumentos. Evita, en este sentido, el uso de largas argumentaciones en las que se pueden diluir los tópicos particulares que sostienen y fundamentan la conclusión final. Platón considera que estos tópicos deben ser revisados uno a uno y deben estar concatenados de manera no contradictoria.

Conclusión

La revisión hecha no es, en modo alguna, exhaustiva. Su objeto fue mostrar claramente la distinción platónica entre el modo “sofista” de hacer las cosas y el propuesto por él. Del lado de los sofistas observamos que el proceso de convencimiento es visto como un combate; pero no entre argumentos, sino entre personas. La victoria ante un público (del cual puede ser miembro el mismo oponente) se convierte en lo central, quedando denotado por los términos utilizados para describir esa situación.

También se observa que hay varios “niveles” de “sofistas”, tal como nos los presenta Platón. Protágoras es llamado en auxilio para realizar distinciones necesarias para el desarrollo argumentativo del mismo Platón. La “imitación” Platónica de Protágoras⁴¹ revela que el enfrentamiento con este sofista en particular poco tiene que ver con los modos personales en que estaban situados los demás. Éstos habían concebido la discusión como algo

personal, mientras que el filósofo de Abdera partía de un modo de concebir el mundo y discutía de acuerdo a él. Es decir, sentado su universo, discutía lógicamente en torno a él. Platón eleva el discurso lógico hasta poner en duda el mismo mundo de Protágoras.

La forma de refutar platónica presenta un giro radical frente a la que usaban los sofistas y esto se muestra en la necesidad de implementar un nuevo tipo de lenguaje que, a la vez, lo diferencie de aquellos. Este tipo de lenguaje no muestra un alto nivel de precisión técnica, en tanto que no era usado unívoca y sistemáticamente a lo largo del *corpus* platónico. En esta revisión nos hemos centrados en los períodos inicial y medio que es aquel donde se realiza efectivamente el deslinde de la sofística “agonal” y se pone de manifiesto la intención de la reflexión platónica que lo animará en toda su obra.

Bibliografía citada

1. Fuentes

PLATÓN. Charmides. *Platonis Opera (Tomo III)*. Nueva York, Oxford University Press, 1995.

Meno. *Platonis Opera (Tomo III)*. Nueva York, Oxford University Press, 1995.

Menón. *Madrid. Instituto de estudios políticos*, 1970.

Protagoras. *Platonis Opera (Tomo III)*. Nueva York, Oxford University Press, 1995.

Respublica. *Platonis Opera (Tomo IV)*. Nueva York, Oxford University Press, 1995.

La République. *Platon Ouvres complètes (Tomo VII)*. París, Les Belles Lettres, 1946.

Teeteto. *Platonis Opera (Tomo I)*. Nueva York, Oxford University Press, 1995.

2. Traducciones

PLATÓN: Diálogos. *Bogotá, Panamericana*, 1995.

Obras Completas. *Madrid, Aguilar*, 1973.

3. Libros y artículos

COHEN, Marc: “Meno’s Paradox”. En D. Anthony Strom’s Web Site on Plato. <http://www.2xtreme.net/dstrom/plato/links>. 1997.

CORNFORD, Francis M.: La teoría platónica del conocimiento. Barcelona, Paidós, 1983.

FINE, Gail: “Inquiry in the Meno”. En KRAUT, Richard (editor). The Cambridge Companion to Plato. Chicago, Cambridge University Press, 1992.

FRIEDLÄNDER, Paul: Platón, verdad del ser y realidad de vida. Madrid, Tecnos, 1989.

GADAMER, Hans G.: Verdad y Método. Ed. Sígueme. Salamanca, 1997.

PEDRIQUE, Lionel. Consideraciones epistemológicas acerca de la percepción en el diálogo “Teeteto” de Platón. Mérida, Universidad de Los Andes (mimeo), 1993.

ROBIN, León: El pensamiento Griego y los orígenes del espíritu científico. México, UTEHA, 1956.

Notas

¹ TET 167 e.

² PRO 337a1-c4.

³ MEN 80 e2, 81 d7.

⁴ REP 454 a5, 454 a8.

⁵ Aunque aquí no lo muestra Platón, hay otra falacia de equivocación, pues el término “lo que se sabe”, de la primera parte del argumento, puede ser concebido como: 1º “Se sabe la pregunta que se quiere responder” ó 2º “Se sabe la respuesta a esta pregunta”. Vid. para ampliar COHEN, Marc. “Meno’s Paradox”. En D. Anthony Strom’s Web Site on Plato. <http://www.2xtreme.net/dstrom/plato/links>. 1997, p.1. Vid. también FINE, Gail. “Inquiry in the Meno”. En KRAUT, Richard (editor): The Cambridge Companion to Plato. Chicago, Cambridge University Press, 1992, pp. 204-213.

⁶ MEN 81 d6-e3. “Sócrates: De ningún modo, por lo tanto, hay que aceptar el argumento polémico ese; porque mientras ése nos haría pasivos y es para los hombres blandos para quien es agradable escuchar, este otro en cambio nos hace activos y amantes de la investigación; y es por eso que yo confío en que es verdadero por lo que deseo investigar contigo qué es la virtud”.

⁷ Vid para ampliar ibídem.

⁸ Es de hacer notar que Platón sólo usa el verbo, el sustantivo abstracto y el adverbio, pero no califica a la persona que realiza el arte.

⁹ REP 454 c1-5.

¹⁰ Es decir, se usa el término “distinción por naturaleza” sin aclarar la forma en que se va a distinguir de entre todas las posibles.

¹¹ REP 454 a5-9. “Sócrates: ... Esto procede de que por no distinguir los diferentes sentidos de una proposición, se deducen contradicciones aparentes, tomando aquellos a la letra, y de aquí la disputa [§k4H]; cuando lo que se debe hacer es ilustrarse interrogándose mutuamente”.

¹² Para las cuestiones relativas a la datación de los diálogos vid. PEDRIQUE, Lionel: Consideraciones epistemológicas acerca de la percepción en el diálogo “Teeteto” de Platón. Mérida, Universidad de Los Andes (mimeo), 1993, pág. 33, quien sigue la clasificación de Rufener a la que nos hemos ceñido.

¹³ PRO 337a8-c3.

¹⁴ Para una caracterización más general de la “antilogía” y otros detalles de la técnica sofística vid. para ampliar ROBIN, León: El pensamiento Griego y los orígenes del espíritu científico. México, UTEHA, 1956. pp. 135 y ss.

¹⁵ REP 454 a2.

¹⁶ TET 197 d1.

¹⁷ TET 164 c7.

¹⁸ TET 164 c7-d10.

¹⁹ TET 196 d10-197 a5.

²⁰ “Aparente” para nosotros, pues es difícil establecer una jerarquía entre el sustantivo y el verbo. En todo caso, Sócrates se refiere a que las operaciones nombradas con el “tener ciencia” serían parte del todo que es la ciencia. En este sentido, sí habría alguna contradicción con lo que es su método en general, si lo pensamos como el llegar a lo más general para luego derivar las especificidades; pero visto desde el lado de “hacer avanzar la discusión” es la superación temporal de un obstáculo mediante un “atajo”.

²¹ TET 197 c7-8.

²² TET 167 e3-168 a2.

²³ *Ibídem.* “Sócrates: ... Es conducirse injustamente en la conversación el no hacer ninguna diferencia entre la disputa y la discusión; el no reservar para la disputa los chistes y travesuras, y en la discusión no tratar las materias seriamente, dirigiéndose a aquel con quien se conversa, y haciéndole únicamente percibir las faltas que él mismo hubiese reconocido, como resultado de las conversaciones anteriores”.

²⁴ TET 166 d8-e1. “Sócrates: ... no es una novedad que se me ataque sólo sobre palabras, pero penetrarás más claramente mi pensamiento con lo que voy a decir”.

²⁵ TET 164 c7-d2.

²⁶ TET 154 d8-e5.

²⁷ Para las semejanzas y diferencias de Sócrates con los sofistas vid. para ampliar ROBIN. Op.cit. p. 152.

²⁸ CAR 166c8-d7. “Sócrates: ... ¡Pero qué! ¿Puedes creer, que si yo te estrecho con mis preguntas sea por otro motivo que por el que me obligaría a dirigirme a mí mismo y examinar mis palabras; quiero decir, el temor de engañarme pensando saber lo que yo no sabría? No, te lo aseguro; sólo un objeto he tenido : ilustrar la materia de esta discusión; primero por mi propio interés, y quizá también por el de algunos amigos. Porque ¿No es un provecho común para todos los hombres, que la verdad sea conocida en todas las cosas?”

²⁹ CAR 166d9-e3. “Sócrates: Ánimo, pues, amigo mío, responde a mis preguntas, según tu propio juicio, sin inquietarte si es Critias o Sócrates el que lleva la mejor parte; aplica todo tu espíritu al objeto que nos ocupa, y que sea una sola cosa la que te preocupe: la conclusión a que nos conducirán nuestros razonamientos”.

³⁰ CAR 166d7.

³¹ CAR 166d10.

³² CAR 166e3.

³³ El término *ἀμφισβητεῖν* se traduce también como “duda”. El “ir entre dos cosas” de la etimología de la palabra, justifica en muchos casos ese uso. No es el único posible, sin embargo. La relación que aquí hacemos se refiere únicamente al uso, en algún grado técnico, que hace Platón y que se refiere más bien a la selección de un camino entre dos alternos.

³⁴ PRO 377a7-b3.

³⁵ PRO 337b3.

³⁶ “*ἀμφισβήτει λόγῳ ἀντιδιεξελθών*”. Dado lo intransitivo de los dos verbos es difícil saber con cual concuerda *λόγῳ*. Me inclino a pensar que va con *ἀντιδιεξελθών* por razones de sintaxis y construcción de la oración.

³⁷ Vid. para ampliar, FRIEDLÄNDER, Paul: Platón, verdad del ser y realidad de vida. Madrid, Tecnos, 1989, pp. 155-169. Vid. también GADAMER, H.G.: Verdad y método. Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 555-556. Se explica el sentido de la “dialéctica platónica” en la conversación. Hay que tomar en cuenta que “dialéctica” es un término multívoco, por lo que aquí nos ceñiremos a lo que vayamos definiendo de ella y no a otras cosas que puedan nombrarse con el mismo término. CORNFORD (La teoría platónica del conocimiento. Madrid, Paidós, 1983, p. 42), por su parte, define la dialéctica como “una investigación conjunta que se lleva a cabo entre dos personas cuyos espíritus se hallan, por igual, aplicados no a conseguir el mejor argumento sino a alcanzar la verdad. Una afirmación que se quiere poner a prueba (hipótesis), lanzada por uno de los interlocutores, será corregida y mejorada hasta que todo su significado quede claramente expresado”. Esta es obviamente una reconstrucción que intenta dar sentido a la labor de Platón, por lo que vale la pena conocerla.

³⁸ TET 162d3-163a1.

³⁹ TET 167e3-168c5.

⁴⁰ REP 454a5-b8.

⁴¹ En el Protágoras y en el Teeteto.