

EL MÉTODO LÓGICO Y LA DIALÉCTICA

Julián Marrades Millet
Vicente Sanfélix Vidarte
Universidad de Valencia

EN la biografía intelectual de Sócrates que Platón ofrece en el *Fedón*, aquél, cuando describe su “segunda navegación” en la investigación de “la causa de la generación y de la destrucción de las cosas”, alude en varias ocasiones a un método de investigación alternativo al empleado por los antiguos fisiólogos; método al que suele aludirse en la bibliografía sobre Platón con el rotulo de “método lógico”.

Es natural, y quizás inevitable, pensar en la dialéctica cuando se mienta el mismo. El propósito de esta ponencia es, precisamente, clarificar la relación que pueda existir entre uno y otra, relación que, pensamos, es más compleja de lo que usualmente suele apuntarse.

I

Clarificar la noción platónica de “dialéctica” resulta empresa harto difícil pues, como ha señalado algún que otro comentarista, en aquellos pasajes cruciales en los que parecería que Platón debiera exponer detalladamente su concepción de la misma, siempre, de una manera u otra, se las arregla para eludir la tarea. Así las cosas, muchos opinan que lo más cabal que podemos decir a propósito de ella es que para Platón constituía el método filosófico ideal, cualquiera que éste pudiera ser.

Si no se es muy estricto a la hora de entender el significado de las palabras, esta caracterización vaga puede servir. Pero si nos la tomamos en serio habría razones más que de sobra para cuestionarla, pues ¿qué quiere decir, desde un punto de vista platónico, el método filosófico ideal? ¿Quizás el método especializado que permite la captación del orden que rige la parte superior del mundo inteligible? De ser así, tal caracterización de lo que Platón entiende por dialéctica hace justicia, qué duda cabe, a algunas de sus manifestaciones expresas sobre la naturaleza de la misma –por ejemplo, a *República* 533d– pero no es menos cierto que escamotea otros usos platónicos menos “sofisticados” del término, en que éste se utiliza simplemente como sinónimo del arte de interrogar y responder –Cf. *Cratilo* 390c–. Lo que estamos sugiriendo es que en Platón el término “dialéctica” no es unívoco

y, cuando menos, habría que distinguir dos acepciones del mismo. Una, la más primigenia, en que dialéctica sería sinónimo de una técnica de discusión. Otra, quizás la más propiamente platónica, en la que la dialéctica se entendería como un método para investigar la naturaleza del mundo de las ideas y, muy probablemente también, como la ciencia misma en la que tal investigación fructificaría.

En cuanto a su acepción primigenia hay que decir también que es la más cercana a la etimológica, pues *dialegesthai*, el verbo del que deriva el sustantivo “dialéctica”, no significa otra cosa que discutir por el método de preguntas y respuestas; un método que, en base a testimonios del propio Platón –Cf. *República* 537-539– podemos conjeturar que hacia principios del siglo IV a.C. estaba muy en boga en la sociedad ateniense. Según todas las evidencias el mismo consistía en que dos ciudadanos acordaban mantener un diálogo a propósito de una cuestión abstracta. A uno de ellos, habiendo optado por una de las dos alternativas que la cuestión planteaba, le correspondía entonces la tarea de responder escuetamente las preguntas que el otro le iba planteando con el fin de poner a prueba su tesis. El origen de esta práctica no está nada claro. Quizás, siguiendo a Colli, podríamos emparentarla con la práctica religiosa de interpretar los oráculos, aunque parece más razonable seguir en este punto a Diógenes Laercio quien, inspirándose en Aristóteles, defiende que la misma se habría modelado siguiendo el ejemplo de la crítica conceptual que la escuela eleática –sobre todo Zenón de Elea– hizo de las teorías de los físicos, y que consistía en mostrar que si se aceptaban sus tesis, entonces no cabía sino atribuir a uno y el mismo sujeto predicados contradictorios (Cf. también, *Fedro* 261d y el *Elogio de Helena* de Gorgias).

Sea cual fuere su origen, lo que está claro es su utilidad educativa en una sociedad en la que, como la ateniense, el ciudadano se veía en la constante obligación de intervenir en discusiones políticas y forenses. De hecho, Aristóteles alude en sus *Tópicos* al propósito gimnástico como uno de los que tendría el ejercicio dialéctico: preparar la mente para la confrontación de argumentos, de manera análoga a como el ejercicio físico prepara el cuerpo para la lucha.

Amparándose en su utilidad pedagógica, los sofistas se presentaron a sí mismos como maestros de dialéctica y empezaron a ejercer ésta con una finalidad nueva: la lucrativa o, como la denomina Aristóteles, erística. Pero sería erróneo entender que el término “erística” designa sólo una de las finalidades con las que se practica la dialéctica. Supone también una manera concreta de entender ésta.

El propósito erístico pudo muy bien llevar a los sofistas a intervenir en confrontaciones públicas en las que, además de obtener los beneficios que posiblemente el público reportaba con sus pagos por asistir al espectáculo, podían, si salían vencedores, obtener una sólida fama de dialécticos, maestros de la discusión, fama que les aportaría nuevos discípulos y, con ellos, nuevos ingresos. Esta fama se vería incrementada si el sofista era capaz de vencer siempre, independientemente de cuál fuera la tesis que le tocaba defender o refutar, por lo que la intención erística le llevaba a dejar que su antagonista eligiera la tesis que mejor le pareciera para luego, como se dice que Protágoras enseñaba a sus discípulos, “hacer de la más fuerte, la tesis más débil” *Retórica* 1402 a 23.

Así entendida, la dialéctica ya no tenía por objetivo la puesta a prueba de una hipótesis, la estimación de su verdad, sino sólo la refutación de la misma en tanto que sostenida por un contrincante. El propósito erístico de la dialéctica sofística imponía así a ésta un carácter deliberadamente agonístico; su práctica con miras,

no al establecimiento de la verdad o falsedad de una tesis, sino a la derrota dialéctica del oponente. Pero este carácter agonístico no era propio sólo de la técnica dialéctica de preguntas y respuestas más o menos breves. De ahí que muchas veces Platón con el término erística se esté refiriendo no a una técnica precisa de razonamiento —la dialéctica— sino a toda la serie de estratagemas persuasivas que desarrollaron los sofistas: falacias lógicas, ambigüedades verbales, monólogos retóricos, etc. —Cf. *Fedón* 91a; *Menón* 75b—.

Al margen de esta precisión, una cosa queda clara: para los sofistas la dialéctica constituía uno de los métodos propios de la filosofía. Y la pregunta entonces es: ¿en qué se diferencia Platón de ellos? Si nos fijamos en la insistencia platónica de que la discusión crítica sea benévola y las preguntas y respuestas se realicen con buena intención, una respuesta tentadora sería la siguiente: la dialéctica a la que Platón apela como método filosófico es una dialéctica desprovista de toda intencionalidad erística. El propósito de la misma no sería refutar la mente del escritor o del orador, sino purificar el alma de instrumentos o estados defectuosos. Se trataría, por consiguiente, de una dialéctica practicada con un objetivo peirástico o catártico.

¿Podemos concluir, por consiguiente, que lo que diferencia a la dialéctica platónica de la sofística es la intención con la que una y otra se practica? Una respuesta afirmativa a esta pregunta nos parece radicalmente inadecuada, pues la concepción agonística y erística de la dialéctica tiene, al menos en los grandes sofistas, una justificación completamente racional que trasciende por completo el afán lucrativo con que hayan podido practicar la misma.

En efecto, si los sofistas practicaban la dialéctica de una manera erística, la razón era que defendían que cualquier práctica alternativa de la misma resultaba imposible. Y para ello los argumentos que utilizaban eran los que la tradición presocrática les había legado; argumentos ontológicos, epistemológicos y lógicos. Si la realidad está en constante movimiento y no es sino un flujo de determinaciones contradictorias; si todas las opiniones han de ser igualmente verdaderas, dado que toda opinión ha de ser de algo y todo algo es real; si, además, nuestros lenguajes carecen de todo valor representativo, dado que nunca pueden expresar esa realidad puesto que lo que con ellos comunicamos son palabras pero éstas no son, obviamente, las cosas que componen aquélla ¿cómo podríamos esperar de una discusión el esclarecimiento de la verdad? Lo más que cabría sería, amparándose en la indudable eficacia causal del lenguaje, esperar un cambio en la mente de nuestros interlocutores o en la propia. Una psicología del alma ajena o de la propia que lleve a ésta de su inicial convicción acerca de una tesis a la convicción a propósito de la tesis opuesta.

El problema de la dialéctica sería, pues, para Platón doble. Por una parte, fijar una serie de reglas formales a la que la misma debería obedecer para ser fructífera, convertir la dialéctica, entendida como método de discusión e investigación, en un método lógico. Por la otra, probar los presupuestos ontológicos y epistemológicos que harían posible la misma utilización correcta del método; convertir la dialéctica en una ciencia. En la prueba de estos presupuestos, la tarea de Platón tomará la concreción de una superación conservadora de tesis antagónicas: que la realidad es mutable y fija, que nuestras opiniones no pueden tener al no ser por objeto y que, sin embargo, pueden versar sobre lo que no es, que el lenguaje, siendo convencional, puede representar la naturaleza de las cosas, etc.

Y no sería éste el único aspecto hegeliano que cabría descubrir en Platón. Quizás el más importante, y el más usualmente inadvertido, es que la justificación de los presupuestos de la dialéctica no cabría hacerla sino por la aplicación de la dialéctica misma. La eficacia del método no puede probarse, en última instancia, sino en lo fructífero de su aplicación.

II

Vamos a intentar ahora analizar en qué consiste la propuesta platónica de convertir la dialéctica en un método lógico. Las indicaciones expresas que podemos hallar en el *Fedón* acerca del método lógico son las siguientes:

Tras suponer (*hypothémenos*) cada vez la aseveración (*logón*) que juzgo más sólida, tomo por verdadero aquello que me parece que sintoniza (*symfoneîn*) con ella, tanto acerca de la causa como sobre todas las demás cosas, y por no verdadero lo que no sintoniza (100a).

Y si alguien cuestionara la hipótesis misma (*hypothéseos*), no le harás caso ni le responderás hasta haber examinado las consecuencias que se siguen de ella y ver si son concordantes o discordantes entre sí. Y cuando tuvieras que dar razón (*didónai logón*) de ella misma, procederás de igual modo, suponiendo de nuevo otra hipótesis superior (*ánothern*), la que te parezca mejor, hasta llegar a algo satisfactorio (*ti hikanón*) (101d-e).

También las hipótesis primeras, aun cuando nos sean fiables, hay que examinarlas igualmente con más claridad. Y, si las analizáis suficientemente, estoy seguro de que proseguiréis el razonamiento (*lógo*), hasta llegar al límite máximo que le es posible al hombre. Y si esto resulta claro, no buscaréis más allá (107b).

De estos textos creemos que puede concluirse que el método lógico se articularía en los siguientes momentos: en el primero de ellos se trataría de fijar un logos a título de hipótesis. Inmediatamente después habría que examinar las consecuencias del mismo y determinar si éstas sintonizan o no con él y entre sí. Si éste último es el caso, el logos propuesto debe quedar rechazado como falso. Pero si lo que ocurre es que sus consecuencias concuerdan con él y entre sí, entonces debemos pasar a aceptar el logos propuesto como hipótesis, y todo lo que concuerde con él, como verdadero; mientras que todo lo que no concuerde deberá ser considerado como falso. Por último se trataría de dar razón del principio hipotético así establecido intentándolo demostrar, por el mismo procedimiento, a partir de otra tesis más válida o superior. Y así sucesivamente hasta llegar a algo que se estime satisfactorio.

Si de este método, así formulado, hacemos una interpretación estrictamente lógica, esto es: como si la clave del mismo no consistiera sino en el darse o no de ciertas relaciones formales entre ciertas proposiciones, no cabe duda de que el mismo sería un fiasco; y ello por varias razones.

Para empezar porque no cabría la refutación de ningún logos considerado en sí mismo, ya que de una proposición no puede seguirse ninguna contradicción a menos que sea molecular. Dicho de otra manera: no cabe la reducción al absurdo de ninguna proposición elemental considerada aisladamente. Para que el método resultara operativo, la hipótesis debiera consistir no en un logos sino en al menos dos. Pero así construida, en caso de que consigamos la deseada *reductio ad absurdum* ¿cómo sabremos a qué logos concreto imputarle la falta?

En segundo lugar, porque no hay una única relación lógica que cumpla, como el método exige, la siguiente doble condición: ser transmisora de verdad y, en caso de no darse, generar la falsedad de aquellas proposiciones con las que la hipótesis que tomamos por verdadera está no relacionada. Veamos.

Sócrates ha dicho: lo que sintonice con el logos tomado como verdadero a título de hipótesis es verdadero; lo que desentone, o simplemente no sintonice, no lo es. Pero, metáforas aparte, ¿qué entender por sintonizar? Puesto que la relación es transmisora de verdad, habría que entenderla como una implicación material. Si cambiamos, pues, desentonar o no sintonizar por no implicar, Sócrates estaría defendiendo que lo no implicado por una hipótesis verdadera es falso, lo cual es obviamente absurdo. De que p implique q para no z , no se sigue que z sea falso. Esta tarea refutativa que la implicación, o mejor: su ausencia, no puede cumplir, sólo podría desempeñarla la inconsistencia lógica; pero si por desentonar está Sócrates entendiendo la relación de inconsistencia lo que no podríamos entender es como la relación de sintonía, ahora entendida como mera consistencia, podría ser transmisora de verdad, dado que es evidente que del hecho de que una proposición verdadera sea compatible con otra, no se sigue que esta última también sea verdadera. El dilema estriba, por consiguiente, en que la relación de sintonía no cabe interpretarla sino como una relación de implicación, y la de desentonar como una relación de inconsistencia, pero la relación de inconsistencia no es la contraria a la de implicación.

La tercera razón por la que una interpretación estrictamente lógica del método así formulado no funcionaría no sería otra sino porque, aún asumiendo que los dos escollos previamente citados quedaran salvados, lo más que demostraríamos merced al método lógico sería que una proposición no es contradictoria (no tiene consecuencias contradictorias), pero esto, siendo condición necesaria de su verdad no es, claro está, condición suficiente. Y, por otra parte, nada se arregla mostrando que nuestra proposición hipotética es deducible de otras.

La conclusión que podemos extraer de las consideraciones previas es sencilla, si queremos que el método lógico no sea una recomendación vacía, debemos evitar dar una interpretación estrictamente lógica del mismo, al menos si nos atenemos a su formulación tradicional. Pero ¿de dónde extraer una interpretación alternativa? Nuestra propuesta es que, a este respecto, atendamos no a lo que Sócrates dice que debemos hacer sino a lo que él hace; que atendamos no a su formulación del método sino a su aplicación del mismo. Encontramos un ejemplo de la aplicación del mismo en *Fedón* 92a-95b. En estas páginas Sócrates va a refutar metódicamente la propuesta de Simmias según la cual el alma es una armonía. Las razones que Sócrates aduce para refutar esta hipótesis son tres:

- a) que contradice la teoría de la anamnesis (92c);
- b) que hace ininteligible la existencia del mal (93c); y
- c) la oposición del alma al cuerpo (94e).

Las dos últimas razones son de la misma naturaleza: la hipótesis de que el alma sea una armonía debe ser refutada porque tiene consecuencias que contradicen hechos obvios que conocemos por experiencia, tales como que existen hombres buenos y malos (93b), o los mil casos en que vemos al alma oponerse al cuerpo (94c). La primera razón es en este aspecto de naturaleza distinta: la concepción del alma como una armonía debe ser rechazada porque contradice otra hipótesis previamente aceptada: la de la anamnesis (92c).

¿Cómo cuadra este proceder metódico con la descripción del método dada por Sócrates en 100a-101d? A nuestro entender de la siguiente manera. El establecimiento de la contradicción entre las consecuencias de la hipótesis y ciertos hechos obvios ejemplifica el paso de *decidir si las consecuencias sintonizan* o no; mientras que el establecimiento de la contradicción entre la hipótesis y la teoría de la anámnesis ejemplifica el paso de *dar razón de la hipótesis por su coherencia con otra hipótesis satisfactoria*, Cf. 92d.

Podemos ahora despejar las dudas que se cernían sobre el método lógico. Decíamos, ningún logos por sí sólo engendra contradicciones. En efecto, el logos tomado a título de hipótesis –“el alma es una armonía”– no engendra por sí mismo ninguna contradicción; las contradicciones surgen entre las consecuencias de ese logos y otros logos no deducidos de él pero cuya verdad se acepta:

Si el alma es una armonía,
y la bondad es una armonía,
las almas siempre serían bondadosas. Pero es innegable que existen almas perversas. O bien:

Si el alma es una armonía de elementos corporales,
y la armonía no puede contradecir los elementos de los que depende,
el alma no podría contradecir al cuerpo. Pero es innegable que en ciertos casos el alma se opone al cuerpo.

Decíamos también que en caso de surgir contradicciones entre dos logos no sabríamos, sólo por ello, a cuál debiéramos renunciar. Pero ahora vemos como se resuelve esta dificultad, pues los hechos con los que chocan las consecuencias del logos asumidos son tenidos por evidentes, mientras que aquél logos se aceptó únicamente a título hipotético.

Decíamos que no estaba claro cuál fuera la relación lógica que el método dispone entre el principio y sus consecuencias. Está claro ahora que la relación es de implicación pero que, además, para que el método sea de falsación exige la inconsistencia lógica de las consecuencias con proposiciones tenidas por evidentes, esto es debe ejemplificar el esquema lógico del Modus Tollens según el cual si p implica q pero estamos que no q , entonces no p .

Por otra parte, si el método no es de falsación sino de prueba, entonces, como advertimos, no basta con que la hipótesis tenga consecuencias sinfónicas, pues del hecho de que una hipótesis p (por ejemplo, que el alma sea una armonía) tenga consecuencias q verdaderas (por ejemplo, que el alma sería invisible, dado que invisible es la armonía) no se sigue necesariamente la verdad de p . Una implicación puede darse aún cuando el consecuente es verdadero y el antecedente es falso. Por ello, para que el método sea verificador necesitamos asegurarnos de la verdad de la hipótesis, p , mediante su deducción de otro principio cuya verdad aceptamos; esto es: ejemplificar el esquema del Modus Ponens.

Decíamos, por último, que ni la coherencia, ni la deducibilidad eran pruebas de la verdad. Pero ahora que se ha aclarado lo que significa coherencia y deducibilidad (implicación, por parte de la hipótesis, de consecuencias que se asumen como verdaderas independientemente, y demostración de que la hipótesis está implicada por otra hipótesis que se admite independientemente como verdadera) está claro que sí constituyen pruebas de verdad.

III

Pero el *Fedón* no es el único diálogo en el que Platón utiliza dialécticamente el método lógico. En el *Protágoras* 328d-334c puede encontrarse una nueva ejemplificación del mismo. Vanos a analizar este texto con vistas a extraer conclusiones más sólidas acerca de su alcance y de sus limitaciones.

El punto de partida de la argumentación lo constituye la constatación del hecho de que en el lenguaje empleamos diferentes términos (“justicia”, “sensatez”, “piedad”, “valor”, etc.) para referirnos a actitudes morales que, a la vez, reciben el calificativo común de “virtudes”. Esto suscita el siguiente problema conceptual: ¿qué tipo de unidad es la virtud, y qué relación guarda aquella multiplicidad con esta unidad? ¿Hay algo único e idéntico a todas esas actitudes morales, o éstas son irreductiblemente diferentes entre sí, de manera que sólo comparten la comunidad de nombres?

En la formulación de este problema se apuntan ya dos posibles soluciones alternativas, que el propio Platón plantea en estos términos: “Detállame exactamente con un razonamiento (*lógo*) si la virtud es una cierta unidad y si son partes de ella la justicia, la sensatez y la piedad, o estas que yo nombraba son, todas, nombres de algo idéntico que es único” (329c-d). Así pues, la investigación va a girar en torno a la plausibilidad de estas dos hipótesis:

*H*₁: la justicia, la sensatez, la piedad..., son las diferentes partes reales de las que se compone la virtud considerada como un todo. De acuerdo con esta hipótesis, la virtud sería un particular complejo, de modo que el predicado “virtuoso” no podría atribuirse universalmente y en el mismo sentido a cada una de sus partes.

*H*₂: la justicia, la sensatez, la piedad..., son diferentes denominaciones de la virtud, considerada como algo único e idéntico. La virtud sería, conforme a esta hipótesis, un universal; el principio de la determinación formal de los particulares “justicia”, “sensatez”, “piedad”, etc.; su relación con éstos sería la de participación, y el predicado “virtuoso” se atribuiría a todos ellos unívocamente.

A continuación se somete a examen *H*₁, extrayendo sus consecuencias, a fin de comprobar si concuerdan o no con *H*₂ y entre sí.

ANÁLISIS DE *H*₁

Def: Las partes de la virtud son como la boca, los ojos y la nariz lo son del rostro, y no como las partes de un trozo de oro con respecto al todo (cf. 329d-e).

(Platón comienza su análisis de *H*₁ con una precisión terminológica, esto es, explicando el significado de la expresión “ser parte de” en *H*₁, por medio de una analogía.)

*C*₁ (de Def): Se puede poseer una parte de la virtud sin poseer otras partes (“muchos son valientes, pero injustos; o viceversa, justos, pero no sabios”, 329e).

*C*₂ (de Def y *C*₁): Las partes de la virtud difieren entre sí y con respecto al todo cualitativamente, no cuantitativamente (cada una tiene una “facultad propia”, 330a).

C_3 (de Def, C_1 y C_2): Las virtudes particulares son diferentes entre sí (“ninguna es como la otra”, 330a; “cada una por su lado son parte de la virtud, y diferentes entre sí y desemejantes ellas mismas y sus facultades”, 333a).

Hasta aquí el análisis se ha centrado en el problema de la *relación* entre las virtudes particulares. A partir de 330c se produce una inflexión que tiene por objeto averiguar la *naturaleza* de cada una de ellas. Esto lleva a introducir una serie de supuestos ontológicos que no constituyen, propiamente hablando, consecuencias de H_1 :

S_a : Las virtudes particulares son algo real (“la justicia es algo real”, 330c).

(Se trata del supuesto de la *realidad de las formas*. En *Fedón* 100b este supuesto se introducía a título de hipótesis: “suponiendo que hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esta clase...”.)

S_b : Cada una de esas virtudes particulares se define esencialmente por la propiedad que la caracteriza (“la justicia, ella misma, es justa”, 330c).

(Se trata de la tesis de la *autopredicación de las formas*.)

S_c : Para cada cosa hay un solo contrario, y no muchos (332c).

(Se trata de la tesis de la *autoconsistencia de las formas*.)

C_4 (de S_c): Actuar sensatamente es lo contrario de actuar insensatamente (332b,e).

C_5 (de C_3 y S_c): Si la sabiduría no es la sensatez (es “otra que la sensatez, es decir, es no-sensata: cf. 331a), entonces es contraria a la sensatez (332e).

La consecuencia C_5 (que, en última instancia, se sigue de H_1) no concuerda con S_c , que es un supuesto aceptado como verdadero. Esta discordancia consiste en lo siguiente: si la sensatez es contraria a la sabiduría (C_5), entonces la sensatez no tiene un solo contrario (S_c y C_4), sino al menos dos: la insensatez y la sabiduría (333b). Puesto que S_a no se cuestiona, entonces se plantea la necesidad de rechazar la hipótesis H_1 , que está en la base del razonamiento que ha conducido a esta discordancia.

La estructura lógica del razonamiento es la siguiente:

p (C_3): Las partes de la virtud son diferentes entre sí (330a-b).

q (C_5): La sabiduría y la insensatez son contrarias (331a; 332c).

r (S_c): Cada cosa tiene un solo contrario (332d).

s (C_4): Lo contrario de la sensatez es la insensatez (332b).

(1)	p	
(2)	$p \rightarrow q$	
(3)	r	
(4)	$r \rightarrow s$	
(5)	$(r \rightarrow s) \rightarrow \neg q$	
(6)	$\neg q$	MP (4) (5)
$\therefore \neg q$		
		MT (2) (6)

Una vez que, de “esas dos respuestas que no se llevan muy armónicamente entre sí, pues ni concuerdan ni encajan una con otra” (333a), se ha rechazado la que sostenía “que la sabiduría es distinta de la sensatez” (ib., C₃), lo que procede es abandonar la hipótesis H₁ por entrar en contradicción con un principio aceptado como verdadero (S_c), y volver al principio (cf. 333d), retomando la hipótesis alternativa, esto es:

H₂: Las partes de la virtud tienen algo idéntico o similar en común (“la justicia es lo mismo que la piedad o algo muy parecido”, 331b; cf. 333b).

ANÁLISIS DE H₂

En favor de H₂ se desarrollan dos líneas de argumentación. La primera de ellas apela al parecer de los interlocutores (“antes nos había parecido”, 332b; cf. 331b) acerca de la semejanza entre ciertas virtudes (piedad y justicia, 331c; sabiduría y sensatez, 333b). Pero la apelación a la opinión común es considerada por Sócrates como un argumento incapaz de “dar demostración al razonamiento” (331b), pues él no acepta que el acuerdo intersubjetivo sea el fundamento de la consistencia de lo que decimos, dado que el significado de las palabras es relativo a cada cual (“lo blanco, en cierto respecto, se parece a lo negro, y lo duro a lo blando, y así las demás cosas que parecen ser contrarias entre sí”, 331d). Frente a la propuesta consensualista y relativista de Protágoras (“si quieres, sea para nosotros la justicia piadosa y la piedad justa”, 331c), opone Sócrates: “No, por favor. Pues para nada necesito lo de ‘si quieres’ y ‘si te parece’ al buscar una comprobación, sino sólo a ti y a mí” (ib.). El sentido de esta observación es la del significado siguiente: hay que buscar un fundamento objetivo de “justicia” y “piedad” (el ser en sí de la justicia y la piedad) que pueda ser igualmente válido para ti y para mí (aquí “tú” y “yo” apuntan al carácter de sujetos racionales que nos es común en tanto que poseemos el ojo de la mente capaz de contemplar las verdaderas realidades), y que permita dar a nuestro razonamiento una validez apodíctica (“pues yo examino sobre todo el lógon”, 333c).

Así pues, de acuerdo con lo anterior, Sócrates propone otro argumento en favor de H₂, capaz de acreditarse por sí mismo (cf. 333c). El argumento en cuestión, que tiene la forma de una reducción al absurdo, es el siguiente:

- (1) Supuesto inicial: Supongamos que se puede ser sensato al cometer injusticia (333d).
- (2) Consecuencias de (1):
 - (2.1) Ser sensato es pensar bien (333d).
 - (2.2) Pensar bien es decidir bien (ib.).
 - (2.3) Decidir bien es resultarle a uno bien el obrar injustamente (ib.).
 - (2.4) Por tanto, la sensatez implica la existencia de algo bueno (ib.).
- (3) Definición del bien en términos de utilidad para los hombres (“son buenas las cosas que son útiles para los hombres”, 333d).

Aquí se interrumpe la argumentación. Cabe conjeturar que su continuación sería más o menos ésta:

- (4) Consecuencias de (2) y (3): Ser sensato implica saber qué es útil para los hombres; ahora bien, cometer injusticia a alguien es causarle daño; por tanto, es contradictorio ser sensato y cometer injusticia.
- (5) Conclusión: Dado que el supuesto (1) ha dado lugar a una contradicción, es falso. Por tanto, hay una cierta conexión entre ser sensato y ser justo.

El hilo de la argumentación se rompe en 334c y no vuelve a retomarse hasta 349a. A partir de aquí, la discusión tiene por objeto descubrir ese sustrato común que, según Sócrates, tienen las virtudes particulares. Tal sustrato es el conocimiento, entendido como principio rector de la conducta: “El conocimiento es algo hermoso y capaz de gobernar al hombre, y si uno conoce las cosas buenas y las malas no se deja dominar por nada para hacer otras cosas que las que su conocimiento le ordena, sino que la sensatez (*phrónesis*) es suficiente para socorrer a una persona” (352c). De acuerdo con esto, se llega a las siguientes conclusiones:

C_1' : Toda virtud supone conocimiento de lo bueno y de lo malo (“todas las cosas son una ciencia, tanto la justicia como la moderación y el valor”, 361b; cf. 358b-d).

(Esta consecuencia no sólo es coherente con H_2 , sino que además la desarrolla y la explica.)

C_2' : Toda virtud es enseñable, ya que el saber lo es (“parecerá que es enseñable la virtud”, 361b).

La consecuencia C_2' entra, sin embargo, en conflicto con la tesis inicialmente defendida por Sócrates contra Protágoras (“Así que yo, Protágoras, atendiendo a estos ejemplos, creo que no es enseñable la virtud”, 320b). El diálogo acaba sin dar una solución definitiva a la cuestión de si la virtud es enseñable o no lo es. ¿Significa esto que Platón era escéptico respecto a la posibilidad de resolver este problema? No necesariamente. Lo que sí se puede concluir del *Protágoras* es que la hipótesis de la unidad de la virtud (h_2) sólo se ha probado por sus consecuencias, pero no por sus principios. Para cancelar por completo su carácter hipotético y demostrarla apodícticamente, habría que deducirla de principios superiores –puramente conceptuales–, tales como las formas de “virtud” y “conocimiento”. Sólo la comprensión pura de tales conceptos permitiría demostrar en qué sentido es “una” la “virtud”, si es enseñable y en qué sentido lo es, etc.

IV

Esta última conclusión puede generalizarse como válida para establecer las limitaciones del método lógico. Este método no garantiza la obtención de conclusiones infalibles por sí mismo; o, lo que para Platón vendría a ser equivalente, no garantiza la obtención de un conocimiento científico, pues si la verdad de las proposiciones con las que debe concordar la hipótesis no es firme y, sobre todo, si la verdad de la hipótesis superior a partir de la cual hay que deducir la hipótesis que se está sometiendo a examen no es necesaria, el método no ofrecerá sino resultados verosímiles. El método lógico, por sí mismo, no es, pues, sino un método

de discusión, que se contrapondría por su legalidad formal al otro método de discusión que sería el erístico (cf. *Fedón* 101e). Como tal es independiente de la teoría de las ideas, y por ello mismo puede ser utilizado para discutir la existencia de éstas (cf. *Fedón* 100b).

En resumen podríamos decir que el método lógico del *Fedón* no coincide con la dialéctica entendida, a la manera de la *República*, como un método especializado que permite la captación del orden que rige la parte superior del mundo inteligible (*República* 533d), sino que está más cerca de esa técnica socrática a la que se alude en el *Cratilo* 390c como el arte de interrogar y responder. Pero ello no quiere decir que este método general pierda su utilidad y deba ser sustituido por otro cuando se introduce la teoría de las ideas.

En efecto, la única manera en que el método puede proporcionar conocimiento infalible es retrotrayendo las hipótesis a principios necesarios, lo que Platón pensó —creemos que con razón— que sólo resultaba posible si esos principios de los que las hipótesis se deducen expresan verdades conceptuales y ya no empíricas. Demostrar, por ejemplo, que el alma es inmortal —el problema del *Fedón*— sólo puede hacerse apelando a relaciones conceptuales entre las ideas de principio vital e inmortalidad, del mismo modo en que demostrar que la virtud es enseñable —el problema del *Protágoras*— exigiría partir de las relaciones conceptuales existentes entre las ideas y conocimiento. Podemos concluir, por consiguiente, que si bien el método lógico es un método general de discusión filosófica, que puede operar independientemente del marco de la teoría de las ideas o, incluso, para introducir y contrastar éste, sólo cuando opera dentro de este marco dará lugar a conocimiento científico, y entonces lo que permitirá el método será la investigación de las causas formales de las cosas y de sus propiedades.

19

QUADERNS
DE FILOSOFIA I CIÈNCIA

SOCIETAT DE FILOSOFIA
DEL
PAÍS VALENCIÀ

VALÈNCIA

1991

Consell de Direcció i Redacció

En Vicent Baggetto i Torres
En Rafael Beneyto Torres
En Josep Lluís Blasco i Estellés
En Pascual Casañ Muñoz
En Josep Corbí i Fernández de Ybarra
N'Adela Cortina Orts
N'Antoni Defez i Martín
En Roman de la Calle de la Calle
Na Julita Juan Grau
En Bernardo Lerma Sirvent
En Vicent Martínez i Guzman
En Fernando Montero Moliner
N'Eduard Ranch i Sales

Secretari

N'Antoni Defez i Martín

Edita

Societat de Filosofia del País Valencià



Periodista Badía, 22
Tel. (96) 360 33 36
46010 Valencia

Maqueta

N'Antoni Doménech

Els articles publicats en aquest volum
són propietat dels seus autors

ISSN 0213-5965
Dipòsit legal: V. 1.284 - 1982
Arts Gràfiques Soler, S. A.,
L'Olivereta, 28 - 46018 València

QUADERNS DE FILOSOFIA I CIÈNCIA és una revista de periodicitat trimestral (3 números a l'any), dedicada preferentment a temes de filosofia i la seua didàctica.

Normes per la presentació de treballs:

- 1) Els treballs tractaran problemes i qüestions relacionades amb la filosofia i la seua didàctica.
- 2) Els treballs seran inèdits; hom recomana que tinguen una extensió màxima de 15 fulls mecanografiats a doble espai.
- 3) Els treballs hauran d'anar precedits d'un Abstract d'aproximadament 10 línies d'extensió que estarà redactat preferentment en anglès.
- 4) De cada treball hom lliurarà original i còpia.
- 5) Hi caldrà fer constància del nom de l'autor o autors i del centre de treball.
- 6) Les notes i la bibliografia hauran de figurar a la fi del text.

Suscripcions, correspondència i col·laboracions

Suscripció per 1 any: 3.000 pessetes

Societat de Filosofia del País Valencià
Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació
Universitat de València
Av. Blasco Ibáñez, 21 - 46010 VALÈNCIA

ACTES DEL VII^è CONGRÉS DE FILOSOFIA
AL PAÍS VALENCIÀ
Peníscola, abril de 1990

*Recuperación postnihilista del individuo y la realidad:
La metáfora del superhombre / 7*
Jesús Conill Sancho

Pascal y "La Pensée de derrière" / 19
M.^a Carmen García Montoliu

El método lógico y la dialéctica / 29
Julián Marrades y Vicente Sanfélix

El historicismo fenomenológico / 41
Fernando Montero

Sentit comú com a criteri de certesa / 51
David Carnicer i Sospedra

Verdad a priori y creencia racional / 61
J. Miguel Esteban

*Conocimiento y lenguaje en la filosofía de
Bertrand Russell / 71*
Jesús Gisbert Sampedro

*"Món" i "experiència" en J. L. Austin: una recuperació
fenomenològico-lingüística d'ambdós conceptes / 81*
Vicent Martínez Guzmán