

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ**

**EL ORIGEN PLATÓNICO DE LA MIRADA**

**RENZO RONCAGLIOLO JONES**

**1996**

# INDICE

## EL ORIGEN PLATÓNICO DE LA MIRADA

### INTRODUCCIÓN

### CAPITULO 1

LOS DIÁLOGOS Y LA CRONOLOGÍA.....

### CAPITULO 2

#### LA BÚSQUEDA DE LA DEFINICIÓN Y LOS INICIOS DE LA MIRADA

2.1. Εἶδος e Ἰδέα antes de Platón.....

2.2. Los diálogos socráticos.....

2.3. El Laques y la búsqueda de lo común.....

2.4. El Eutifrón y los inicios de la mirada.....

2.4.1. Las cuatro definiciones de Eutifrón.....

2.4.2. Análisis de los principales pasajes.....

2.4.3. Los inicios de la mirada.....

### CAPITULO 3

#### EL GIRO PLATÓNICO DE LA MIRADA.....

3.1. Los diálogos intermedios.....

3.2. El Menón y el proyecto de la definición.....

3.3. La anámnesis y la visión del alma.....

3.3.1. La anámnesis y el parentesco de toda la naturaleza

3.3.2. La paideia socrática.....

3.3.3. La visión del alma. ....

3.4. Sócrates y Dédalo.....

### CAPITULO 4

#### ¿EL CRATILO Y LA MIRADA DE LAS FORMAS?

4.1. El *Crátilo* y la cronología.....

4.2. Argumento y estructura.....

4.3. ¿El *Crátilo* y la mirada de las Formas?.....

4.3.1. El carpintero y la lanzadera.....

4.3.2. El sueño de Sócrates.....

CONCLUSIONES.....

BIBLIOGRAFÍA.....

## INTRODUCCIÓN

Aristóteles en el libro primero de la *Metafísica*<sup>1</sup> nos narra que Platón desde su juventud tuvo amistad con Crátilo, quien sostenía que todas las cosas del mundo sensible se encontraban en permanente cambio, en un constante flujo y que era imposible tener un conocimiento de ellas. Inmediatamente nos dice también que fue Sócrates quien, dejando de lado la investigación de la naturaleza, se ocupó de la moral, se centró en la búsqueda de lo universal y fue el primero en atender a la temática de la definición. Platón adoptó el modo de pensar de Sócrates: comprendió que la definición no debía referirse a las cosas sensibles sino a otro tipo de realidad porque éstas se encuentran en un constante estado de cambio. Platón llamó a estas realidades Ideas, y sostuvo que ellas se encontraban separadas de las cosas sensibles.

Este es, de manera muy resumida, el relato de Aristóteles sobre el origen de la Teoría de las Ideas y de cómo se originó a partir de la influencia de Sócrates y de Crátilo<sup>2</sup>. Nuestra investigación tiene que ver con un aspecto de la historia de este origen.

Como su título lo indica, *El origen platónico de la mirada* es un estudio que podría ubicarse al interior de un tema general: los orígenes de la Teoría de las Ideas; estando orientado hacia los primeros pasajes donde Platón inicia la tematización de los términos εἶδος e ἰδέα a partir de la búsqueda de la definición..

*El origen platónico de la mirada*, tiene como objetivo el estudio y el

---

<sup>1</sup>987a30. Hemos seguido la traducción directa del griego de Hernán Zucchi. Aristóteles. *Metafísica*. Buenos Aires: Sudamericana, 1986, p. 108.

<sup>2</sup>Aristóteles menciona también a Pitágoras, sobre todo cuando se refiere a la participación platónica como un cambio de nomenclatura con respecto a la imitación pitagórica de los números.

esclarecimiento, en la medida de lo posible, de aquellos pasajes en los cuales Platón emplea εἶδος e ἰδέα para referirse a la forma o carácter común a una multiplicidad, siendo este carácter el requisito fundamental para lograr la definición de un término moral: cómo Platón va desarrollando una especificación del sentido y aplicación de estos términos, caracterizando la búsqueda de una definición, es decir, la búsqueda de un discurso unitario en oposición a la enumeración de ejemplos típica de una multiplicidad de casos.

Para tal propósito nos hemos centrado básicamente en tres diálogos: *Eutifrón* (5d1-4), *Menón* (72c) y *Crátilo* (389b)- siendo estos tres textos en su conjunto la columna vertebral de la tesis.

*El origen platónico de la mirada*, es el estudio del alcance de estos términos a partir de los diálogos mencionados; indaga cómo la búsqueda de la definición de la piedad en el *Eutifrón* marca el inicio de una problemática que Platón desarrolla en el *Menón* y que, a nuestro parecer, llega a un punto determinante en el *Crátilo*. Estamos hablando de la tematización de εἶδος e ἰδέα como un camino que nos conduce, a través de la oposición entre el carácter común y la multiplicidad, a la distinción entre doxa y episteme.

Nuestra investigación está dirigida, a partir de los tres pasajes mencionados anteriormente, al estudio de la reflexión platónica sobre el *carácter* común, es decir, cómo y por qué es que se va desarrollando en el pensamiento platónico una preocupación por profundizar la distinción, y cómo es que se va elaborando ésta, entre dirigir nuestra atención al *carácter* común a una multiplicidad de acciones (como en el caso del *Eutifrón* y *Menón*) y la determinación de este mismo *carácter* en el *Crátilo*, como la *lanzadera en sí* en oposición a las lanzaderas particulares. En otras palabras, es el estudio de cómo el pensamiento platónico va especificando la distinción entre la búsqueda de la definición (del *carácter* común) y la realidad sensible (como el ámbito sujeto al movimiento y al cambio y, por tal razón, imposible de conocer).

El presente trabajo está compuesto de cuatro capítulos: *La cronología y los diálogos*, *Los inicios de la mirada*, *El Menón y el giro de la mirada*, y *¿El Crátilo y las Formas?*

En el capítulo primero, *Los diálogos y la cronología*, presentamos un estudio, a modo de introducción, sobre la concepción aporética de la filosofía platónica en relación con el desarrollo de la misma en los diálogos, reflexionando a partir de esta relación en torno al orden y posición de los mismos. Nuestro propósito en este primer capítulo es presentar los diferentes problemas con los cuales nos hemos encontrado en nuestra investigación sobre la filosofía platónica. Se trata de algunas reflexiones que abordan sobre todo el problema de la cronología de los diálogos, (algunos de los presupuestos metodológicos y hermenéuticos presentes en todo estudio sobre Platón).

El segundo capítulo, *Los inicios de la mirada*, está dividido en cuatro subcapítulos: en el primero, *Ἔϊδος e ἰδέα antes de Platón*, abordamos el estudio de ambos términos en autores anteriores a Platón (Homero, Píndaro, Heródoto); rastreando sus diversos y afines significados; (esta parte es fundamental para una mejor comprensión de ambas expresiones al interior de los diálogos platónicos).

El segundo subcapítulo, *Los diálogos socráticos*, es una pequeña introducción a los llamados diálogos socráticos, que enfatizan sobre todo su temática y las características que los distinguen. Se trata sobre todo de introducir al lector a los diferentes vínculos temáticos que encontramos en este grupo de diálogos.

En el tercer subcapítulo, *El Laques y la búsqueda de lo común*, estudiamos el diálogo *Laques*, como el primer momento en el cual se va constituyendo la orientación de la búsqueda de lo común a través de una

formulación específica: *lo que es en todos los casos lo mismo*. Se trata del primer diálogo que abordamos en nuestra investigación, y su importancia radica en que la búsqueda de la definición no se encuentra allí caracterizada por la presencia de los términos εἶδος e ἰδέα. La ausencia de ambas expresiones constituye un momento central en el origen de la mirada, fundamentalmente porque en el *Laques* Platón utiliza la expresión *lo que es en todos los casos lo mismo*, como una formulación anterior al empleo de εἶδος e ἰδέα.

En el cuarto subcapítulo, *El Eutifrón y los inicios de la mirada*, nos encontramos con los primeros pasajes donde Platón utiliza εἶδος e ἰδέα. Se trata de los primeros textos donde la búsqueda de lo que es común en todos los casos recibe el nombre de εἶδος e ἰδέα, es decir, la formulación presente en el *Laques* aparece en el *Eutifrón* como el objeto mismo de la búsqueda, el carácter o la forma común a una multiplicidad de acciones. Por otro lado εἶδος e ἰδέα aparecen relacionados al verbo ἀποβλέπω, orientar los ojos hacia el carácter común, y también el término παράδειγμα.

El tercer capítulo está compuesto a su vez de tres capítulos: *Los diálogos intermedios*, *El Menón y el proyecto de la definición*, y *La anámnesis y la visión del alma*.

En el primer subcapítulo, *Los diálogos intermedios*, exponemos la ubicación del Menón, ¿por qué es que se trata de un diálogo intermedio?; ¿qué quiere significar esta denominación de “diálogos intermedios”? Por otro lado, la temática misma del diálogo, su estructura y características, lo convierten en un diálogo que cumple la función de nexo entre los diálogos socráticos y los diálogos de madurez.

En el segundo subcapítulo, *El Menón y el proyecto de la definición*, abordamos la primera parte del diálogo (70a-80d) como un compendio sobre

la búsqueda de la definición desarrollada en diálogos anteriores como el *Laques*, *Eutifrón*, *Hippias Mayor*, *Lisis*, entre otros. Exponemos los tres intentos de definición de Menón, pero sobre todo las aclaraciones y ejemplos socráticos, cuya función está dirigida hacia la comprensión del carácter común.

En el tercer subcapítulo, *La anámnesis y la visión del alma*, nos detenemos principalmente en el estudio de la doctrina de la anámnesis y el ejercicio matemático; siendo ambos temas centrales entre la búsqueda de la definición de la virtud de la primera parte y la relación entre opinión verdadera y conocimiento. En este subcapítulo trabajamos también la metáfora del parentesco de toda la naturaleza, su significado y función en la doctrina de la anámnesis. Por otro lado estudiamos la paideia socrática, donde comparamos el primer momento del diálogo entre Menón y Sócrates, y el ejercicio matemático entre Sócrates y el esclavo. Por último, en cuanto a la visión del alma abordamos la temática del mirar del alma y la concepción platónica de la filosofía como diálogo del alma consigo misma.

En el último subcapítulo, *Sócrates y Dédalo*, presentamos la importancia de la relación entre doxa y episteme en el desarrollo del diálogo y, sobre todo, en la temática misma de nuestra investigación.

Nuestro cuarto y último capítulo, *¿El Crátilo y la mirada de las formas?*; está dividido en tres subcapítulos: *El Crátilo y la cronología*, *Argumento y estructura*, *¿El Crátilo y la mirada de las formas?*.

En el primer subcapítulo, *El Crátilo y la cronología*, presentamos algunas de las posiciones con respecto a la ubicación de este diálogo en el corpus platónico y, sobre todo, sostenemos que se trata de un diálogo, por su temática y contenido, anterior al *Fedón* y a la *República*, donde si nos encontramos con una presencia de las Formas. En el segundo subcapítulo, *Argumento y estructura*, nos dedicamos a presentar, de manera muy

resumida, el contenido del diálogo.

El último subcapítulo, *¿El Crátilo y las Formas?* está dividido en dos partes: en la primera, *El carpintero y la lanzadera*, nos detenemos en el pasaje 389b que presenta la misma formulación del *Eutifrón* 6e1-7 y del *Menón* 72c. La exposición de esta parte está orientada al estudio del εἶδος común a todas las lanzaderas y la denominación *la lanzadera en sí*. La segunda parte, *El sueño de Sócrates*, se ocupa básicamente de la mención socrática de lo bello y bueno en sí en contraste con el estado de constante cambio del mundo sensible. En este último subcapítulo aparecen conjugados, de manera genial, las realidades que no se encuentran sometidas al cambio, como lo bello y lo bueno en sí que acabamos de mencionar, y la imposibilidad del conocimiento en el contexto de la teoría del flujo de Heráclito. En otras palabras, la discusión sobre el εἶδος de la lanzadera o *lanzadera en sí*, aparece como la realidad estable y permanente frente a las lanzaderas individuales sometidas al constante cambio de la realidad sensible.

Queremos agradecer, en primer lugar, al doctor Federico Camino, asesor de la presente tesis, por su constante paciencia y dedicación al examinar escrupulosamente este trabajo. Asimismo al doctor Miguel Giusti por sus valiosas sugerencias y observaciones en la especificación del tema de esta investigación. Deseamos agradecer también al doctor Luis Bacigalupo por sus consejos y recomendaciones, al José León Herrera por su colaboración en la traducción del griego, y a la doctora Rosemary Rizo-Patrón por facilitarnos bibliografía indispensable.

## CAPÍTULO 1

### LOS DIÁLOGOS Y LA CRONOLOGÍA

Cada vez que ingresamos más en el estudio de Platón nos vamos encontrando con una serie de problemas que exigen de nosotros una decisión. En cada uno de los diálogos aparecen diferentes nudos que constituyen una madeja, un tejido de confusiones, caracterizándose cada uno de ellos como un camino de lectura y, al mismo tiempo, un fin del camino. La filosofía platónica, tal como nosotros la comprendemos, no es otra cosa que *poreía* y *áporeía*, camino y perplejidad. Concibiendo ambas expresiones de una manera unitaria, podríamos decir, con respecto a la noción platónica de la filosofía, que se trata de un camino, un viaje y una dificultad, una perplejidad inherente al mismo *póρος- άporía*<sup>3</sup>. Estamos frente a la misma senda que recorre el prisionero de la caverna una vez que se ha liberado, camino que se inicia con la imagen de un volver los ojos hacia la luz, una luz que ciega violentamente y no permite percibir inmediatamente los objetos originales. Se trata de un arduo recorrido antes de llegar a la luz del sol. Es un camino de sufrimiento, según Hesíodo<sup>4</sup>...*De la virtud, en cambio, el sudor pusieron delante los dioses inmortales; largo y empinado es el sendero hacia ella y áspero al comienzo; pero cuando se llega a la cima, entonces resulta fácil por duro que sea.* Este largo y empinado camino es común a todos los

---

<sup>3</sup> La palabra *άporía* podemos traducirla como dificultad, perplejidad; así como el verbo *άπορέω* y el sustantivo *άπορος*, sin camino, difícil, insoluble, intransitable, infranqueable, arduo, embarazoso, imposible, inextricable. Todos estos términos están compuestos por la *α* que los determina como expresiones llenas de un sentido negativo, es decir, estas palabras tienen también sus términos opuestos, sin la presencia de *α*. Por ejemplo, *ή πορεία*, como viaje, camino, marcha, expedición; *πορεύω* como marchar, llevar, transportar y *ό πόρος*, como paso, pasaje, estrecho, puente, camino, senda, medio para conseguir un fin.

<sup>4</sup>*Trabajos y Días*, 287ss. Hesíodo. *Obras y Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Gredos: Madrid, 1978, p.439.

diálogos, a cada una de las diarias conversaciones de Sócrates, es el camino y el fin del camino, el tejido que se va constituyendo a través de cada uno de los textos.

En el *Hippias Mayor*<sup>5</sup>, Sócrates es conducido a una situación apurada, es decir a un callejón sin salida, a una ἀπορία, al preguntarle (Sócrates no menciona el nombre de su interlocutor) *¿de dónde sabes tú, Sócrates, qué cosas son bellas y qué otras son feas? Vamos, ¿podrías tú decir qué es lo bello?*<sup>6</sup>. Frente a estas preguntas, Sócrates queda completamente perplejo, sin respuesta. Lo interesante de este incidente es la actitud de Sócrates acabada la conversación:

Al retirarme de la conversación estaba irritado conmigo mismo y me hacía reproches, y me prometí que, tan pronto como encontrara a alguno de vosotros, los que sois sabios, le escucharía y aprendería y me ejercitaría, e iría de nuevo al que me había hecho la pregunta para volver a empezar la discusión...<sup>7</sup>

Lo central del texto es la actitud de Sócrates luego de la situación de perplejidad en la que estuvo envuelto: se irrita, reprocha su perplejidad y busca a alguna persona que le enseñe, que lo ejercite, para que de ese modo pueda continuar la conversación. El diálogo que quedó trunco, momentáneamente, no se ha roto del todo, es más, es Sócrates la persona que asegura la continuidad de la conversación. Cada uno de los diálogos mantiene una misma orientación: retomar la conversación, continuar discutiendo, presentándose los textos como puntos de un mismo tejido, de una misma “madeja de confusiones” en la búsqueda de la verdad.

Esta actitud de Sócrates es muy parecida a la de Menón, quien queda

---

<sup>5</sup> En el presente trabajo utilizaremos la traducción de los diálogos platónicos de la Biblioteca Clásica Gredos, especificando en cada caso cuál de los siete tomos publicados hasta el momento estamos citando.

<sup>6</sup> *Hippias Mayor*, 286c8. Platón. *Diálogos*. Introducción de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual. Madrid: Gredos, 1981, tomo 1 (*Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques y Protágoras*), p. 592.

<sup>7</sup> *Hippias Mayor*, 286c-d.

completamente perplejo y confundido por no saber qué es la virtud:

Men.- Ah... Sócrates. Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte (ἀπορεῖς) y problematizar (ἀπορεῖν) a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones (ἀπορῥαγῶς)..<sup>8</sup>.

Este es el famoso pasaje en el cual Menón reconoce que no sabe qué es la virtud, que se encuentra en una aporía; y es al mismo tiempo el inicio de la búsqueda del saber. Sin embargo, al comienzo del diálogo Menón creía saber qué era la virtud porque había escuchado a Gorgias<sup>9</sup>, en cambio ahora, no sabe qué es. Es también el momento, a diferencia del Hippias donde es Sócrates quien se encuentra perplejo, donde nos muestra una “posibilidad” de conocer a través de la anámnesis y lo hace por medio del ejercicio con el Esclavo. Es también el momento a través del cual Sócrates manifiestamente declara las ventajas de tal situación y lo provechoso que puede ser el estar problematizado.

Sóc.- Al problematizarlo (ἀπορεῖν) -al esclavo- y entorpecerlo (ναρκᾶν), como hace el pez torpedo, ¿le hicimos algún daño?<sup>10</sup>

La diferencia es clara porque el Esclavo, antes de encontrarse entorpecido, problematizado, creía saber y estar en lo cierto al afirmar que la superficie del área doble se construye con una superficie de doble de largo<sup>11</sup>. Si no hubiera sido porque se halló en tal circunstancia, es decir, en tal aporía, el Esclavo no hubiera tratado de buscar y aprender, porque

---

<sup>8</sup>Menón, 80a. Platón. *Diálogos*. Traducción, introducción y notas de J.Calonge Ruiz, E.Acosta Méndez, F.J. Olivieri, J.L.Calvo. Madrid: Gredos, 1987, tomo 2 (*Gorgias, Eutidemo, Menón y Crátilo*), p.461.

<sup>9</sup>Menón, 71c.

<sup>10</sup> 84b5.

<sup>11</sup> 84c.

efectivamente no tenía deseo alguno por saber, ya que él creía que sabía.

En ambos diálogos podemos encontrar la misma idea central: la situación aporética nos conduce hacia el aprendizaje, hacia la sabiduría; es un volver con nuevos bríos, regresar una vez más, porque lo que se busca es saber. En este sentido la aporía es la perplejidad que nos lleva hacia la búsqueda, nos llena de deseos por saber, por investigar. La situación aporética se convierte en el momento central de los diálogos, representa, por un lado, el “fin” del diálogo y, por otro, el deseo de saber que aparece como consecuencia del momento de perplejidad. Por ejemplo en el *Hippias*:

Sóc.- Yo, Hippias, no sé adónde dirigir mi mente, estoy confuso. ¿Puedes tú decir algo?

Hip.- No por el momento, pero, como decía antes, si lo reflexiono, estoy seguro de que lo hallaré

Sóc.- Me parece que yo, por el deseo de conocerlo, no soy capaz de esperar a aquellas reflexiones. Incluso creo que acabo de encontrar una salida<sup>12</sup>.

Un contexto similar encontramos en el *Cármides*, donde Critias sostiene la tesis según la cual la sensatez es un saber del saber y de la ignorancia. Sócrates le pide que le demuestre su afirmación y, ulteriormente, que le pruebe su utilidad; porque este será el único modo de quedar satisfecho con la definición anterior:

Y Critias, oyendo estas cosas y viendo que yo andaba perplejo -como a aquellos que, viendo bostezar a los que tienen enfrente, les entran ganas de hacer lo mismo-, me pareció que estaba contagiado por mi incertidumbre y vencido por la aporía. Y como también estaba siempre muy pendiente de su reputación, se avergonzaba ante los que allí se encontraban, y por un lado no quería concederme que era imposible dar cuenta de las cuestiones propuestas, y por otro no decía nada claramente, intentando ocultar la aporía<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup>*Hippias Mayor*, 297d11.

<sup>13</sup>*Cármides*, 169c-d.

En el *Lisis*, Sócrates examina la naturaleza de la amistad y se pronuncia: "si es que la amistad no se nos oculta aún más y, en realidad, no es nada de todo esto, sino que lo que ha llegado a ser amigo de lo bueno no es bueno ni malo"<sup>14</sup>. Pronto confiesa que se encuentra aturdido, que no sabe qué es lo que ha dicho:

-Por Zeus , dije, que no lo sé, sino que me encuentro como aturdido por lo descaminado del asunto, y me estoy temiendo que al final, conforme al viejo proverbio, lo bello sea lo amado. Al menos se parece a algo blando, liso, escurridizo. Por eso, tal vez, se nos escabulle tan fácilmente y se nos escapa, por estar hecho así. Insisto, pues, en que lo bueno es lo bello<sup>15</sup>.

Por último, el símil de la línea en la *República* es la imagen de un camino, de una marcha que se inicia con la liberación y el ascenso desde las sombras y reflejos del mundo sensible hasta la luz de lo inteligible. La línea es un camino, nos muestra su inicio y llegada; pero, al mismo tiempo, Platón describe en este símil el movimiento ideal de la dialéctica, en tanto camino que se surca hacia la verdad, en tanto filosofía. Se trata de una comparación, una imagen de tal desarrollo y, de esta forma, no podemos exigirle una culminación.

Tal es la naturaleza aporética de los diálogos platónicos que exige una "posible solución" para una "posible lectura". Con esto sólo tratamos de presentar las distintas dificultades que nos salen al encuentro conforme vamos ingresando en cada uno de los diálogos y, al mismo tiempo, aclarar desde un comienzo que nuestro trabajo, *El origen platónico de la mirada*, sólo pretende ser una aproximación al problema, sin la menor intención de solucionarlo, sino más bien, discutir en torno a él.

Suelen ser dos los caminos más transitados por los especialistas sobre Platón: los caminos que optan por analizar cada uno de los diálogos (exposición de la temática de cada texto) y los caminos que abordan el

---

<sup>14</sup>*Lisis*, 216c.

<sup>15</sup>216c5.

pensamiento de Platón a través de los diferentes temas de su filosofía<sup>16</sup>. Lo curioso de este procedimiento habitual de aproximarse al pensamiento de Platón es que siempre ha dejado un sinsabor, una sensación de ausencia, de carencia de la otra parte. Es como si tuviéramos la impresión de que cualquier estudio sobre Platón necesita de ambas formas de aproximación. Esto es lo genial de Platón y, al mismo tiempo, su mayor dificultad. Pretender estudiar un tema específico o un diálogo en especial, nos exige ingresar directamente a un conjunto de textos que se encuentran completamente relacionados.

Una de las primeras dificultades que aparecen en un estudio temático de la obra de Platón es el tema del orden de los diálogos. Esta problemática supone el reconocimiento de que en el corpus platónico no existe una idea precisa de cuál pueda ser el orden correcto en que Platón escribió su obra. Esta dificultad predomina o se hace incómoda en trabajos que presuponen un punto de partida y un punto de llegada, un desarrollo, un proceso.

Con respecto a la doctrina de las formas<sup>17</sup>, la mayoría de los estudiosos asumen una serie de textos centrales en la formación de un conjunto de conceptos. En un estudio temático como éste se suele aceptar o dar por sentado una serie de cosas en la que los especialistas están de acuerdo. Por ejemplo, que existe un grupo de diálogos llamados socráticos o tempranos y, por otro lado, diálogos que se evocan mutuamente (*Teeteto, Parménides, Sofista, Político*). Si bien podemos encontrar puntos de encuentro aceptados, queremos también señalar lo siguiente: todo

---

<sup>16</sup>I. M. Crombie, es un claro ejemplo del primer grupo. Cfr. *Análisis de la doctrina de Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1979, 2 vols. W. K. C. Guthrie, es un ejemplo del segundo grupo. Cfr. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1984-1995, 6 vols.

<sup>17</sup>Si bien nuestro tema ha sido delimitado como *El origen platónico de la mirada*, la investigación se orienta hacia la formación de la doctrina de las Formas y, en esa medida, la cronología que presentamos a continuación está dirigida hacia la problemática de las Formas, como un tema más extenso, siendo el nuestro una delimitación más precisa del mismo.

trabajo que presupone un orden, es decir, una elección cronológica como fundamento o parte central de la investigación, estará asumiendo una interpretación que hasta cierto punto puede convertirse en una aproximación no recomendable, desde el momento en que constituye (se realiza en adelante) una visión sesgada de la obra platónica y, hasta cierto punto también destruye la unidad de un pensamiento que se halla inmerso en un lenguaje cuya naturaleza hace posible una relación perfecta entre el contexto dramático, los personajes y el debate que configura cada uno de estos elementos.

De una u otra forma, el problema se mantiene constante y acompaña todo estudio sobre Platón. Existen trabajos que por sus exigencias o pretensiones se limitan al estudio de un diálogo en especial, (un trabajo sobre la dialéctica en el *Cármides*, por ejemplo). ¿Cómo comprender y explicar que un trabajo de estas características pueda eventualmente, pese a su delimitación, depender de relaciones necesarias con otros diálogos que contienen un desarrollo de la dialéctica con características similares? ¿Cómo determinar un criterio para relacionar el *Cármides* con otros diálogos donde la dialéctica aparezca concebida al interior de un proyecto completamente distinto y que reclama una serie de preocupaciones no presentes en éste?

El problema de fondo es que nos podemos preguntar si hay una primera dialéctica y una dialéctica “posterior”, porque es evidente que las preocupaciones de Platón en el *Sofista* -así como los elementos presentes en este diálogo- son diferentes con respecto al *Protágoras*, *Hippias Mayor*, o al mismo *Cármides*.

Estas interrogantes las podemos reunir dentro del problema central que hemos ido esbozando hasta el momento: ¿cómo proceder en una investigación sobre Platón? ¿Hay un orden, un proceso, una secuencia, un desarrollo presente en los diálogos? ¿Hay un desarrollo

filosófico que requiera necesariamente la lectura ordenada de una serie de obras? ¿O es que Platón concibió su obra como un terreno de especulación propiamente dicho, donde no hay una sola forma de lectura, sino que exige una lectura a través de diferentes entradas o ingresos? ¿Debemos comprender que cada una de estas puertas es cada uno de los diálogos? ¿Acaso estamos frente a una propuesta que nos posibilite conjugar, como primera aproximación, los diferentes elementos que constituyen la naturaleza misma de los diálogos?

Una observación que podemos anotar a esta concepción de la obra filosófica de Platón como una constante reflexión sobre lo mismo, a través de diferentes problemas y en diferentes momentos, está en que definitivamente existen temas que Platón desarrolla o menciona en un lugar con características muy específicas - por ejemplo, el problema de lo uno y lo múltiple en la definición y, ulteriormente, el mismo problema al interior de la doctrina de las formas. También el trabajo de temas que evidencian una preocupación en diferentes momentos y de manera complementaria: la anámnesis del *Menón* aparece en el *Fedón* de una forma mucho más trabajada y completa, como un argumento en favor de la inmortalidad del alma y en relación a las Ideas. En otras palabras, ¿hasta qué punto se insinúa una secuencia de A a B como producto de una constante reflexión sobre un mismo problema e introduciendo nuevos modos de comprensión o en todo caso diversos intentos de llegar a una solución?

No es nuestra intención negar definitivamente el hecho de que en la filosofía platónica aparezca más de un ejemplo en el cual podamos encontrar una misma preocupación abordada en dos momentos distintos y que manifiesten diversos modos de aproximación. Es más, hay textos en toda la obra que nos muestran una serie de problemas trabajados en instancias que reflejan grados o niveles mayores de reflexión. Es como presenciar una misma interrogante trabajada constantemente (por ejemplo,

la relación entre opinión y conocimiento en el *Menón* y luego en la *República* VI).

Otro ejemplo preciso es la temática de la definición que aparece trabajada en una serie de diálogos socráticos pero con un final aporético, a diferencia de la primera parte del *Menón* donde se menciona la anámnesis como una posibilidad de continuidad en la investigación filosófica. Si bien, este diálogo es también aporético, no termina en el mismo momento que sí acabaría un diálogo como el *Eutifrón* o el *Laques*.

Existe también la tendencia a leer algunos diálogos desde la lectura de otros, por ejemplo, leer el *Fedón* y la *República* desde el *Parménides*, o la lectura del *Lisis* o del *Hippias Mayor* desde el *Banquete*.

Cuando recién iniciamos el presente estudio, nos vimos inmersos en una tradición de comentaristas y especialistas que compartían un lugar común: empezar por una serie de consideraciones pertinentes y decisivas previas a la exposición del pensamiento platónico. Una de estas consideraciones era la cronología de los diálogos.

En este contexto de discusión nos encontrábamos con una serie de criterios para clasificar los diálogos. Por un lado, clasificaciones que apuntaban hacia una temática específica<sup>18</sup>, es decir, ofrecer un orden al lector en función a una problemática muy puntual (por ejemplo, la Teoría de las Formas); por otro lado, clasificaciones mucho más generales que apuntaban a un orden mucho más flexible<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup>Ross. *Teoría de las Ideas de Platón*. Madrid: Cátedra, 1986, pp. 15-25.

<sup>19</sup> I. M. Crombie. *Análisis de la doctrina de Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1979, pp. 21-26.  
y W.K.C. Guthrie. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1990, pp.49-60.

Nuestro interés no se orienta a establecer un listado de los diálogos en el cual defendamos un orden cronológico, porque creemos que no es posible llegar a ese tipo de precisiones, es más, creemos que Platón escribió algunos diálogos al mismo tiempo que otros. Sin embargo, debemos reconocer que es una aproximación sugerente establecer una serie de criterios en la clasificación cronológica de los diálogos, sobre todo porque nos sugiere una serie de ideas en la interpretación del pensamiento platónico y, sobre todo, en la relación entre los diálogos.

Si bien hemos expresado anteriormente algunas ideas con respecto a la naturaleza de la obra platónica y sobre todo de las investigaciones que se realicen sobre ésta, consideramos sugerente presentar a continuación una línea interpretativa muy marcada en los estudios sobre Platón, la del problema de la cronología de los diálogos. Esta línea se ha caracterizado por establecer un orden cronológico de los diálogos en un intento por sistematizar la obra platónica y, al mismo tiempo, presentar una comprensión total de su filosofía.

Nosotros, en un comienzo, empezamos por construir un edificio argumentativo que descansaba en la elección de un diálogo al interior de un período específico; esta tarea fue configurando un criterio determinante en nuestra investigación. Todo nuestro trabajo giraba en torno a la ubicación precisa de los diálogos como si se tratara de simples fichas en una edificación. Nuestro propósito es el estudio del *origen platónico de la mirada*, a través de una vinculación filosófica, es decir, reconocemos la importancia en la tradición de los estudios platónicos del papel que ha cumplido y que cumple la cronología de los diálogos; sin embargo, en el presente trabajo trataremos que este criterio no sea el determinante. Nuestra propuesta, en todo caso, parte de la búsqueda de una preocupación común a un conjunto de diálogos a partir de una serie de pasajes. En esta medida, el orden de los diálogos es un sugerente marco interpretativo, pero no decisivo.

Existe una serie de consideraciones que han servido en diferentes momentos de la lectura de Platón para determinar un orden en los textos. Por ejemplo, tenemos las consideraciones de índole estilométrica y lingüística, filosófica, literaria, así como evidencias externas y relaciones mutuas<sup>20</sup>.

Nosotros no pretendemos detenernos en cada una de estas consideraciones, sino en todo caso, trabajar con algunas de las clasificaciones más conocidas y aceptadas. Nuestro objetivo no es otro que el de presentar un marco teórico interesante y sugerente que nos brinde, de una u otra forma, una interpretación significativa en nuestra investigación. Si bien, como ya lo hemos mencionado, no compartimos una serie de presupuestos presentes en todo intento por establecer un orden cronológico al interior del corpus platónico, debemos reconocer, al mismo tiempo, que se trata de una tendencia común y constante en toda investigación sobre el pensamiento de Platón.

Pensemos por un momento en una discusión en que la cronología nos podría servir de ayuda en la interpretación de un problema, por ejemplo, la temática ética del *Gorgias* es siempre abordada al interior del debate con los sofistas; sin embargo, la cronología nos muestra al *Gorgias* como un diálogo posterior a la primera visita de Platón a Italia, brindándonos un marco de explicación, fruto de la relación entre el pensamiento platónico y el pitagórico producto de estos viajes (significativo para comprender la discusión entre Calicles y Sócrates, por ejemplo, las imágenes de los toneles, las menciones a los iniciados y los misterios<sup>21</sup>, a Orfeo, etc.). Podríamos también mencionar como ejemplo el caso del

---

<sup>20</sup>W.K.C. Guthrie, o.c., pp. 49-62.

<sup>21</sup>*Gorgias* 497c: "Sóc.- Afortunado eres, Calicles, porque has sido iniciado en los grandes misterios antes que en los pequeños; yo no creí que estuviera permitido; en todo caso, tomando la cuestión donde la dejaste, respóndeme si no cesa al mismo tiempo de tener sed y de sentir placer en beber".

*Parménides*, diálogo que presenta una revisión de la doctrina de las formas y que es ubicado en un momento en que al interior de la Academia se llevaba a cabo un interesante debate sobre los problemas de la relación entre las Ideas y los particulares.

Más allá de todos los detalles que podrían eventualmente enumerarse con respecto a cualquier orden de los diálogos, vamos a continuación a establecer una división a grandes rasgos. Esta agrupación que presentamos no es otra cosa que la más genérica, flexible y conocida distinción de los diálogos platónicos. Esta clasificación nos dice que existen tres grupos divididos y sobre la cual hay consenso<sup>22</sup>:

I. Diálogos de juventud o diálogos del primer período: *Apología*, *Critón*, *Laques*, *Lisis*, *Cármides*, *Eutifrón*, *Hipias Menor*, *Hipias Mayor*, *Protágoras*, *Gorgias*<sup>23</sup>, *Ion*.

II. Diálogos de madurez o diálogos del período intermedio: *Menón*, *Fedón*, *República*, *Banquete*, *Fedro*, *Eutidemos*, *Menéxeno*, *Crátilo*.

III. Diálogos de vejez o diálogos del último período: *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Timeo*, *Critias*, *Filebo*, *Leyes*.

La clasificación que hemos presentado corresponde también a tres momentos centrales en la vida de Platón: a) los años posteriores a la muerte de Sócrates, b) el viaje a Sicilia y la fundación de la Academia y c) los problemas en Siracusa.

---

<sup>22</sup>La clasificación que presentamos la hemos tomado de Guthrie, quien cita a Cornford: *The Athenian Philosophical Schools*. En: *Cambridge Ancient History*, vol. VI, 1927, 310-332. En: W.K.C.Guthrie, o.c., 57.

<sup>23</sup>Nosotros consideraremos la ubicación de este diálogo como perteneciente al período intermedio, tema que desarrollaremos en el capítulo tercero.

Platón, como consecuencia de la muerte de Sócrates (399), realizó una serie de viajes a Megara, Egipto y Cirene; regresando a Atenas alrededor del 396 (sobre todo, por la situación de tensión que se vivía entre Esparta y Atenas, que ocasionaría la guerra de Corinto al año siguiente). El primer período de los diálogos corresponde al regreso de Platón a Atenas; el segundo período correspondería al regreso de Platón de Sicilia y la posterior fundación de la Academia en el 387; el tercer período, corresponde a los siguientes viajes a Sicilia (segundo y tercero) que coinciden con los famosos incidentes de Platón en Siracusa.

De los tres grupos que hemos presentado, no podemos negar que hay una diferencia indiscutible entre el primer grupo y el tercero. Sin embargo, no está claro la relación entre el primer grupo y el segundo, y la de éste con el tercero.

Si la clasificación fuera tan fácil como la que acabamos de presentar, no habría tanto problema con respecto a la ubicación de una serie de diálogos. El problema se complica cuando nos encontramos con clasificaciones al interior de estos grupos, cada una de las cuales presentan una serie de argumentos para defender tal o cual posición. A continuación expondremos algunos de los criterios que han determinado una agrupación más detallada y profunda.

En primer lugar, empezaremos por estudiar el grupo de los denominados diálogos socráticos. Nuestro estudio se limitará a mencionar algunas ideas sobre las posibilidades de agrupación al interior de este grupo, porque todo lo referente a su contenido filosófico será trabajado en el segundo capítulo.

Con respecto a este grupo creemos que los problemas se presentarían si el objetivo fuera ordenarlos desde el primero hasta el último; empezar por ejemplo, por argumentar que la *Apología* es el primer

diálogo que escribió Platón y que el *Gorgias* o el *Protágoras* es el último de este período. Se trata de un problema que no tiene solución, ya que sería ingenuo pensar que Platón escribió cada uno de estos diálogos de manera sucesiva y no suponer que pudo haber escrito más de uno al mismo tiempo.

La brevedad de estos diálogos, el predominio de la figura de Sócrates, la temática común que comparten, al igual que el método, son elementos importantes para considerarlos a todos al interior de un mismo período, y sobre todo, de una misma preocupación filosófica. Sin embargo, hay quienes mencionan algunos criterios que establecería relaciones entre algunos diálogos al interior de este grupo. Por ejemplo, considerar que la *Apología* y *Critón* constituyen un grupo relacionado por testimoniar todo lo concerniente al proceso de Sócrates<sup>24</sup>. Por otro lado, el *Eutifrón* con un puente entre los diálogos que se ocupan del juicio y los diálogos sobre la búsqueda de las definiciones morales. (*Laques*, *Cármides*, *Lisis*, *Hippias Mayor*). Por último, diálogos como el *Hippias Menor* y el *Ion*, cuyo propósito estaría en mostrar la “misión socrática” (en el primero discutiendo con un sofista y en el segundo con un rapsoda).

Con respecto al orden de los primeros diálogos o diálogos socráticos -llamados así porque reproducen la visión platónica de Sócrates al margen de cualquier doctrina que no sea la socrática<sup>25</sup>- hemos seguido la interpretación de F.M.C Cornford<sup>26</sup>, quien los agrupó en función de características comunes: estructura, temática y método<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup>W.K.C.Guthrie, o.c., p. 76.

<sup>25</sup>Véase nota 81.

<sup>26</sup> F.M.Cornford, o.c., pp. 311 y sigs..

<sup>27</sup> W.K.C. Guthrie, o.c., pp.75.

En primer lugar, la *Apología* y el *Critón* en un mismo grupo por corresponder al proceso de defensa de Sócrates, predominando el aspecto histórico del personaje sobre el filosófico.

En segundo lugar, el *Laques*, *Cármides*, *Eutifrón* y *Lisis*. Estos se caracterizan porque el diálogo está orientado hacia la búsqueda de una definición de un término moral o religioso - por ejemplo, la piedad en el *Eutifrón*, el valor en el *Laques*, la amistad en el *Lisis* y la templanza en el *Cármides*.

Este grupo de cuatro diálogos guardan entre sí una serie de aspectos comunes referidos a su estructura misma: en primer lugar, los interlocutores de Sócrates van modificando sus definiciones como resultado de sus críticas hasta que logran una definición más clara, que es también puesta a discusión hasta ser rechazada. En estos diálogos no se logra arribar a una definición; son más bien aporéticos.

Podemos interpretar en estos diálogos la intención de Platón por representar una imagen de su maestro en su continuo dialogar. Esta es una de las razones que hacen confuso el testimonio de Platón, y sobre todo el de Jenofonte, con respecto al pensamiento propiamente socrático.

En segundo lugar, nos encontramos con el período medio o de madurez, que al igual que en el primer grupo es posible establecer algunas precisiones. La primera precisión corresponde al lugar que ocupan el *Menón*, *Gorgias* y *Crátilo*, los dos primeros se diferencian de los anteriores por tratarse de diálogos más extensos (el *Gorgias* es probablemente después de la *República* el diálogo más extenso de Platón); también por introducir una temática novedosa (explicable por ser diálogos que Platón escribió después de su primera visita a la magna Grecia); y por otro lado, la ausencia de la doctrina de las formas. Con respecto al *Crátilo* el debate es mayor. Muchos son los intérpretes que lo consideran un diálogo

intermedio<sup>28</sup>, mientras que otros afirman que se trata de un diálogo cercano, por su temática, al *Teeteto*<sup>29</sup>. La ubicación del *Menón* será discutida en el tercer capítulo y la del *Crátilo* en el cuarto. Estos tres diálogos son anteriores al grupo del *Fedón*, *Banquete*, *Fedro*, y *República*; considerados los textos centrales en los cuales Platón “expone” algunas de sus ideas centrales.

En tercer lugar, tenemos que señalar que en los diálogos del tercer período también podemos precisar dos momentos claramente diferenciables: por un lado, los cuatro diálogos, conocidos como los diálogos del período de vejez o período crítico<sup>30</sup>, *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político*, que están agrupados por referencias internas en los mismos diálogos. Por otro lado, los últimos diálogos, *Filebo*, *Timeo*, *Critias* y *Leyes*. Este último diálogo es considerado como el último texto que escribió Platón y que no terminó de revisar. Las *Leyes* ha sido apreciado por algunos como el texto base en una interpretación estilométrica o lingüística, debido a que podemos rastrear una serie de frases o expresiones presentes a lo largo de todo los diálogos, teniendo presente que las que usó en este texto fueron las últimas.

Al comienzo de este capítulo mencionamos que entre las posibles clasificaciones que podíamos encontrar, estaba la general a toda la obra platónica y la especializada en un problema central. Si bien Cornford<sup>31</sup> nos ofrece una interesante clasificación de los diálogos de este primer período y del resto, nosotros hemos optado por presentar un orden que gire en función específicamente de la Teoría de las Formas, es decir, que responda especialmente a la aparición, progresiva, del lenguaje propio

---

<sup>28</sup>Ross, o.c. Crombie, o.c., y Luce. *The Theory of Ideas in the Cratylus*. En: *Phronesis* 10, 1965, pp. 21-36..

<sup>29</sup>W.K.C. Guthrie. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1992, tomo V, pp. 11-12.

<sup>30</sup>El término “crítico” lo entendemos en el sentido de examen, revisión.

<sup>31</sup> Véase nota 22. Lo mismo con respecto a W.K.C. Guthrie, o.c., pp. 49-60.

de la Teoría. La razón de esta decisión está en que nuestro trabajo *El origen platónico de la mirada* supone como parte central el estudio de términos como εἶδος e ἰδέα, centrales en la aparición de la doctrina de las Formas. En esta tarea hemos seguido la lectura de David Ross<sup>32</sup>, quien defiende el siguiente orden: *Cármides*, *Laques*, *Eutifrón*, *Hipias Mayor*. Las razones que presentan se justifican en la presencia o ausencia de términos como εἶδος, ἰδέα, οὐσία, παράδειγμα.

El orden que presentamos a continuación agrupa a los diálogos del primer período en función de su temática, estilo, método y estructura. Si bien nosotros no optaremos por esta clasificación, creemos que debemos tenerla presente como un paradigma que agrupa a los diálogos en función de un aparato crítico más amplio. No debemos olvidar que nuestra investigación se ocupa exclusivamente del origen platónico de la mirada.

El orden con respecto a los diálogos socráticos en general es el siguiente<sup>33</sup>:

1. La *Apología* y el *Critón*, como hemos visto, conservan una estrecha relación.

2. El *Eutifrón*, considerado como un diálogo intermedio entre el primer grupo y el segundo sobre las definiciones. La elección se debe en especial al tema de definición en este diálogo: la piedad. Sócrates es acusado de impiedad en la *Apología*.

3. *Laques*, *Cármides*, *Lisis* e *Hipias Mayor*.

---

<sup>32</sup> David Ross, o.c., p. 26 y sigs.

<sup>33</sup> Creemos que es una tarea sumamente compleja cualquier tipo de precisiones con respecto al orden de cada uno de los diálogos socráticos. Nuestra investigación sólo pretende establecer vínculos temáticos que nos permitan una mejor comprensión de nuestro tema.

#### 4. *Hippias Menor y el Ion*

El orden que nosotros presentaremos en nuestra investigación, según los criterios que ya hemos visto, es el siguiente<sup>34</sup>:

1. *Laques*.
2. *Cármides*.
3. *Eutifrón*.
4. *Lisis*.
5. *Hippias Mayor*.

El segundo grupo que nos toca analizar corresponde a los diálogos intermedios, entre los cuales están: el *Protágoras*, *Menón*, *Eutidemo*, *Gorgias* y *Menexeno*<sup>35</sup>.

Con respecto a la Teoría de las Ideas, Ross considera al *Menón* como un diálogo del primer período, pero sobre todo como un escrito anterior al primer viaje de Platón a Sicilia (389-388). Consideramos que el *Menón* y el *Gorgias*<sup>36</sup> corresponden a los diálogos del período de transición, en el cual hemos agrupado aquellos escritos de Platón que aparecen por

---

<sup>34</sup>Si bien en nuestra investigación sólo abordamos el *Laques* y el *Eutifrón*, mencionamos diálogos como el *Cármides*, *Lisis* e *Hippias* por su importancia en los orígenes de la doctrina de la forma. La razón por la cual hemos dejado de lado estos diálogos radica en que no presentan elementos centrales en nuestro estudio (por ejemplo, la presencia de términos como εἶδος, ἰδέα, βλέπω). Sin embargo, no podemos dejar de reconocer el valor de estos diálogos en el estudio de la doctrina de la forma, como bien lo ha mencionado Ross (*Teoría de las Ideas de Platón*) y Guthrie (*Historia de la filosofía griega*, tomo IV).

<sup>35</sup>En este orden seguimos la opinión de W.K.C. Guthrie.

<sup>36</sup>Gómez-Lobo. *La ética de Sócrates*. México: F.C.E, 1989, p. 27. Menciona al *Menón* y al *Gorgias* como diálogos del período de transición. El *Gorgias* introduce una concepción del alma de origen pitagórica.

primera vez presentando una doctrina o un conjunto de ideas que reflejan una fuerte influencia pitagórica como consecuencia del primer viaje.

El interés que nos produce el *Menón*, así como su ubicación como diálogo intermedio, se justifica por las siguientes razones: a) es un diálogo que presenta una polimatía impresionante; b) aparecen una serie de ideas novedosas y sin precedente alguno en la filosofía de Platón como resultado del contacto con los grupos pitagóricos en Sicilia, por ejemplo la anámnesis, fundada en la inmortalidad del alma; c) en este diálogo Platón empieza a manifestar su interés por las matemáticas; d) la primera parte del *Menón* nos presenta todo el proceso de la búsqueda de una definición de la virtud, a nuestro entender, como una especie de compendio doctrinario sobre la actividad propiamente socrática en los diálogos del primer período y, al mismo tiempo, una orientación propiamente platónica; e) no podemos dejar de lado el papel que cumple el contexto mítico-religioso, en el cual se presenta la nueva teoría de la anámnesis. La presencia de elementos religiosos se hará mayor en los próximos diálogos, en especial el *Fedón*.

Hemos creído necesario detenernos en este tránsito de un período a otro, conservando el aspecto mítico-religioso como un conjunto unitario de ideas que, en nuestra opinión, estará presente en el pensamiento platónico con respecto a las Formas a lo largo de toda su obras.

Ahora bien, los diálogos que mencionamos a continuación sólo lo hacemos para presentar una cronología completa, porque nuestra investigación sólo abarca una temática propia de los diálogos socráticos y los del período intermedio.

Con respecto al *Fedón*, *Banquete*, *Fedro*, hay un mayor acuerdo entre los estudiosos, al situarlos como un grupo de diálogos ulterior al primer viaje de Platón a Sicilia y anterior al segundo (367-366 a.C.). En

este período, comúnmente llamado de madurez, Platón presenta un lenguaje caracterizado por la poesía y la religión, describiendo una existencia independiente de las Formas con respecto a los particulares. Es decir, ya no se limita Platón a exponer el εἶδος como aquel carácter común a un conjunto de acciones piadosas o justas, sino que le adjudica una existencia independiente en relación a éstas. A diferencia del *Fedón*, el *Banquete* y el *Fedro* no nos proporcionan sólo un nexo entre las ideas y el mundo sensible, sino que nos muestran un camino de ascenso diferente del intelectual: eros.

Nosotros hubiéramos podido situar la *República* en el grupo anterior, pero consideramos que se merece un tratamiento especial, no sólo por ser la obra más importante de Platón y el diálogo más largo, sino por presentar a través de un lenguaje alegórico y mítico tres importantes pasajes de la filosofía platónica: el Símil del Sol, el Símil de la Línea y el Mito de la Caverna. La *República* es un diálogo cuya importancia al interior de nuestra investigación es evidente.

Con respecto a los diálogos de vejez como *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político*, los problemas son menores en relación al orden. Estos diálogos corresponden a un mismo grupo de escritos críticos, vinculados entre sí por una serie de referencias mutuas.

El último grupo de diálogos está constituido por *Filebo*, *Timeo*, *Critias* y *Leyes*. Nuestra lectura de los últimos escritos de Platón nos servirá de marco interpretativo sobre las Formas en todo el corpus platónico.

A modo de conclusión, consideramos, en primer lugar, la obra platónica como una obra no sistemática<sup>37</sup>, es decir, una obra caracterizada esencialmente por su pluralidad temática y por su constante reflexión sobre la misma en diferentes momentos y de diversos modos. Desde esta perspectiva, los diálogos son el terreno de discusión y de constante debate filosófico, cada uno de los cuales es un mundo de problemas, preguntas, interrogantes. Los diálogos platónicos nos enseñan sobre su filosofía, nos enseñan que no estamos frente a un sistema, sino frente a una constante búsqueda<sup>38</sup>.

En segundo lugar, si dejamos de lado algunas consideraciones de tipo cronológico, evolutivo y sistemático, tal vez podamos aproximarnos a la obra platónica con una visión más integradora, que nos permita realizar un estudio sin el inconveniente de forzar cada uno de los textos, como también de la obra en su conjunto, a partir de exigencias que de una u otra forma desgarran la naturaleza misma de los escritos. Partiendo de este reconocimiento, podríamos intentar una investigación sobre Platón sin suposiciones inadecuadas, por ejemplo, considerar los mitos platónicos como cuentos sin ningún significado filosófico e imprescindibles en la comprensión de un problema central.

Un supuesto que nosotros planteamos es el siguiente: Platón hace uso de una serie de elementos ausentes en los diálogos socráticos con el propósito de "exponer su filosofía". En otras palabras, el uso de un lenguaje alegórico, simbólico, metafórico, la recurrencia al empleo de mitos en momentos centrales; y la cantidad de citas de poetas conocidos, así como de creencias religiosas populares, nos hacen pensar en todo un marco explicativo posible. Por ejemplo, la anámnesis en el Menón es

---

<sup>37</sup>Aunque coincidimos con F.M.C. Cornford, sí consideramos "sistema" como la búsqueda del saber. Cfr. *Principium Sapientiae*. New York: Harper and Rowe, 1965, p.45.

<sup>38</sup>Charles Griswold. *Style and philosophy: Plato's dialogues*. En: *Monist*. No.4, 63, Illinois, Oct. 1980, pp. 530-546.

presentada con esas características. Podemos preguntarnos por la relación entre la mayéutica socrática y la anámnese, y encontrarnos que fundamentalmente son lo mismo (hilo de continuidad). Quizá la diferencia está simplemente en la manera como es presentada ésta en el *Menón*, es decir, a través de un ropaje mítico religioso<sup>39</sup>.

En tercer lugar, la consideración de que en los diálogos existe una presentación formal de contenidos filosóficos que nos permiten rastrearla con precisión y sin dificultad. También tener en cuenta la forma literaria de los escritos, las diferentes influencias (pitagorismo, misterios, heracliteísmo, etc.)<sup>40</sup>.

Por último, concebir los diálogos platónicos como un conjunto de problemas trabajados por Platón a lo largo de su vida y cada uno de los diálogos como el espacio de discusión por excelencia, donde el contenido y la forma logran una unidad inquebrantable.

---

<sup>39</sup>Es curioso que la posición que adopta Platón en este período nos recuerda como problema de fondo la crítica que él mismo realiza contra los poetas, teniendo en cuenta que es el propio Platón quien utiliza los medios poéticos con el propósito de “esclarecer”, “hacer accesible” su discurso filosófico.

<sup>40</sup>En especial el pitagorismo. A través de su combinación de intereses religiosos, matemáticos, científicos y políticos nos pueden proporcionar la clave de la unidad del pensamiento platónico, que equivocadamente dividimos en diferentes compartimentos: lógica, metafísica, ética, etc. Cf. W.K.C. Guthrie, o.c., tomo IV, p. 46.

## CAPITULO 2

### LA BÚSQUEDA DE LA DEFINICIÓN Y LOS INICIOS DE LA MIRADA

#### 2.1. Εἶδος e Ἰδέα antes de Platón.

En primer lugar, quisiéramos desde el inicio advertir que el estudio que presentamos a continuación no pretende ser un análisis filológico profundo, sino simplemente una indagación de εἶδος e ἰδέα como marco preliminar necesario para una mejor comprensión de los textos platónicos. Creemos que nuestra averiguación sobre los primeros usos de εἶδος e ἰδέα nos será de gran utilidad a lo largo de toda nuestra investigación.<sup>41</sup>

Nuestra intención es la de establecer relaciones semánticas a partir de los diversos sentidos de estos términos en autores anteriores a Platón. Por tal razón empezamos nuestra investigación desde Homero, donde nos encontramos por primera vez con εἶδος, y con Píndaro, donde hace su aparición ἰδέα. Nuestro objetivo con respecto a ambos términos es ver cómo se relacionan y hasta qué punto podemos ubicarlos como sinónimos a través de la revisión de diferentes pasajes, los cuales nos permitirán establecer significados afines, sobre todo, como veremos posteriormente, en autores como Heródoto, quien utiliza tanto εἶδος como ἰδέα. Consideramos que esto es necesario para aproximarnos al pasaje

---

<sup>41</sup>Para tal propósito contamos con dos artículos especializados en el tema: H.C. Baldry. *Plato's "Technical Terms"*. En: *Classical Quarterly*, XXXI, 1937, pp. 141-5. C.M. Gillespie. *The use of Eidos and Idea in Hippocrates*. En: *Classical Quarterly*, VI, 1912, pp. 179-203. Así como: *A Greek-English Lexicon*, compiled by H.G.Liddell, R.Scott, H.S.Jones, with a Supplement ed. By E.A.Barber, Oxford, 1968.

del Eutifrón donde Platón utiliza ambos términos en el mismo momento como sinónimos, o en todo caso para referirse a lo mismo.

Por último, sólo queremos declarar que no pretendemos mayor profundidad ni originalidad que aquella que nos proporciona el léxico utilizado en esta investigación y demás aparatos críticos<sup>42</sup>.

Nuestra indagación de la primera aparición en la literatura griega de uno de los dos términos anteriormente mencionados, nos conduce a Homero, donde nos encontramos con el término εἶδος, mas no ἰδέα. Este último, como ya lo hemos mencionado, aparecerá por primera vez en las *Olímpicas* de Píndaro.

Εἶδος al igual que ἰδέα derivan de la misma raíz Fiδ; εἶδος, aoristo del verbo ὀράω<sup>43</sup>, aparece en Homero, tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*, para referirse a la *forma, figura humana, a aquello que es visto*. En la *Ilíada*<sup>44</sup> nos encontramos con εἶδος en los siguientes pasajes, por ejemplo:

En el canto tercero,<sup>45</sup> Paris, al frente del ejército troyano, se aproxima hacia las filas aqueas. Menelao, al verlo, salta al frente como un león hambriento, ante lo cual Paris huye y se esconde entre sus amigos.

---

<sup>42</sup>Platon. *Ouvres Complètes. Lexique*. Edouard des Places, S.J.Paris: Les Belles Lettres, 1970, p.576.

<sup>43</sup> En los diálogos platónicos aparecen también expresiones como ὀράν y θεωρεῖν relacionadas a la acción de mirar, contemplar, observar. Por ejemplo ὀράν, aparece como *ver* en *República*, 507b10, c3, c9-10; *Fedro*, 250b6, b8; y *Teeteto*, 163c3. Como *mirar* en *República* 500c3, 525d7; *Fedro*, 266b6; *Fedón* 79b8, 83b; *Timeo*, 31b5, 40d5. θεωρεῖν, aparece como *considerar, contemplar* en *Gorgias* 523e4; *Fedón*, 65e2, 109e6, 99d6; *República*, 518c10, 511c6; *Fedro* 247d4, *Teeteto*, 177e2; *Leyes*, 663c4, 695c6, 772a1.

<sup>44</sup>El texto griego lo hemos tomado de: Homer. *Ilias*. Übertragen von Hans Rupé. Mit urtext, Anhang und Registern. München: Artemis, 1983. Para la edición en castellano, hemos tomado: Homero. *La Ilíada*. Traducción de Luis Segalá y Estalela. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.

<sup>45</sup> *Ilíada*, 3.39.

Héctor, al percatarse de la actitud de su hermano, lo reprende por su cobardía: Δύσπαρι, εἶδος ἄριστε, γυναιμανὲς ἠπεροπευτά, *Miserable Paris, el de más hermosa figura, mujeriego, seductor...*

En el canto V<sup>46</sup>, la diosa Juno responde a los aqueos por dejarse atacar por los teucros cerca de las cóncavas naves, hecho que no hubiera ocurrido si Aquiles hubiera participado en la lucha: αἰδῶς, Ἄργεῖοι, κάκ' ἐλέγχεα, εἶδος ἀγητοί· *Qué vergüenza, argivos, hombres sin dignidad, admirables sólo por la figura...*

En el canto X,<sup>47</sup> Héctor propone a los teucros averiguar cuáles son los planes de los aqueos: si han decidido huir o seguir luchando. Para tal propósito, ofrece como premio un carro y dos corceles, los mejores que se encuentre en el campamento aqueo. Luego de escuchar las palabras de Héctor. Dolón, que ὅς δὴ τοι εἶδος μὲν ἔην κακός, ἀλλὰ ποδώκης· *era de feo aspecto, pero de pies ágiles*, habló a Héctor.

En la *Odisea*<sup>48</sup>, en el canto VIII,<sup>49</sup> Odiseo, estando en la tierra de los feacios, se defiende de haber sido considerado como una persona sin traza de atleta, exclamando que los dioses no reparten de igual modo los dones, la hermosura, el ingenio y la elocuencia. Hay hombres que se parecen por su aspecto exterior a los dioses inmortales: ἄλλος δ' αὖ εἶδος μὴν ἀλίγκιος ἀθανάτοισιν, *Hay tal otro que iguala en belleza a los dioses sin muerte*. En este caso εἶδος hace referencia a la belleza de la persona.

---

<sup>46</sup> 5.787.

<sup>47</sup> 10.316.

<sup>48</sup> Para el texto griego: Homer *Odysse*. Übertragung von Anton Weiher, mit Urtext, Angang und Register Einführung von A. Heubeck. München: Artemis, 1982. Para la edición en castellano, hemos tomado: Homero. *Odisea*. Traducción de José Pabón e Introducción de Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Gredos, 1986.

<sup>49</sup> 10.316.

En el canto XVII,<sup>50</sup> Odiseo contempla a Argos, perro que había dejado cuando partió a Troya sin llegar a gozarlo, y que yacía tendido lleno de garrapatas. Odiseo exclamó: ἦ δὴ καὶ ταχύς ἔσκε θεεῖν ἐπὶ εἶδεῖ τῶδε, *Tiene hermosa figura aunque no se me alcanza.*

En este mismo canto<sup>51</sup>, Odiseo responde a Antínoo, increpándole que su juicio no corresponde con su figura : ὦ πόποι, οὐκ ἄρα σοί γ' ἐπὶ εἶδεῖ καὶ φρένες ἦσαν. *Me engañé con tu buena figura: faltábate el seso.*

Por lo que hemos examinado en los pasajes citados anteriormente, podemos afirmar que εἶδος en Homero es utilizado siempre en un sentido que apunta hacia las características externas de una persona, es decir, su figura, su apariencia. Suele usarse tanto para la belleza física de la persona, como para referirse a la figura, al aspecto de una persona.

Ahora, en lo que respecta al término ἰδέα, éste hace su aparición a partir de Píndaro<sup>52</sup>: Olimpia X,103: ἰδέα τε καλόν (*Joven*) *de figura hermoso*<sup>53</sup>.

ἰδέα en Píndaro posee el mismo significado que εἶδος en Homero: *lo que es visto, la apariencia.*<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup>17.308.

<sup>51</sup>17.454.

<sup>52</sup>Pindari Carmina. CVM . *Fragmentis*. Recognovit. Brevique Annotacione Critica Instruxit. C.M.Bowra. Editio Altera. Oxford Classical Texts, 1980.

<sup>53</sup>Para la edición en español de Píndaro, hemos seguido la siguiente edición: Píndaro. *Odas y Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1984.

<sup>54</sup>Baldry, o.c., p. 141.

En Heródoto<sup>55</sup> encontramos el uso de ambos términos, agregando algunas variaciones a los significados vistos en Homero y Píndaro. Por ejemplo, εἶδος aparece, en primer lugar, como *apariciencia externa, forma, figura, presencia, fisonomía*:

En el libro segundo<sup>56</sup>, Heródoto narra el origen de los nombres de los dioses, cómo es que los Pelasgos aprendieron los nombres de sus dioses y cómo los griegos aprendieron no hace mucho el origen en la forma ὅκοιο τέ τινες τὰ εἶδεναι; *cuál era su fisonomía*. De Homero y de Hesíodo aprendieron los respectivos epítetos, prerrogativas, competencias y fisonomía de sus dioses. En otro pasaje del mismo libro<sup>57</sup>, Heródoto nos habla de las diferentes costumbres de algunos pueblos con respecto a la crianza de los cocodrilos, (en Egipto, Tebas y el lago Meris eran considerados sagrados) y cómo se originó su nombre: εἰκάζοντες αὐτῶν τὰ εἶδεα τοῖσι παρὰ σφίσι γινομένοισι κροκοδείλοισι.. *El nombre de cocodrilo se lo dieron los jonios, al asimilar su aspecto al de los lagartos*. Aquí εἶδεα se refiere al aspecto del cocodrilo.

En el libro III,<sup>58</sup> Heródoto describe las costumbres funerarias de los etíopes, cómo éstos conservan el cadáver, cubriendo todo el cuerpo con una capa de yeso y decorándolo con pintura ἐξομοιεῦντες τὸ εἶδος ἐς τὸ δυνατόν, *reproduciendo lo más fielmente posible su fisonomía*. Este pasaje es particularmente interesante porque εἶδος hace mención a la

---

<sup>55</sup>En la selección de los términos en los textos de Heródoto hemos seguido a: J.E. Powell. *A Lexicon To Herodotus*. Olms, 1966. Para los textos griegos hemos tomado: Herodot. Historien. Griechisch-deutsch. Herausgegeben von Josef Feix. München : Tusculum, 1963. 2 vls. Para la edición castellana hemos tomado: Heródoto. *Historia*. Introducción de Francisco Adrados, traducción y notas de Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1979.

<sup>56</sup>2.53.

<sup>57</sup>2.69.

<sup>58</sup>3.24.

figura del cadáver que intenta ser reproducida a través de una máscara de yeso.

En un pasaje siguiente<sup>59</sup>, se narra la sublevación que se originó en Persia durante la ausencia de Cambises en Egipto. La rebelión fue causada por dos magos, uno de los cuales οἰκῶς μάλιστα τὸ εἶδος Σμέρδι τῷ κύρου, *por su fisonomía, era el vivo retrato de Esmerdis*.

Heródoto<sup>60</sup> nos habla de un desierto arenoso donde viven unas hormigas más pequeñas que las que tienen los perros, pero más grandes que la de los zorros. Se trata de hormigas que cuando hacen sus nidos subterráneos sacan la arena de la misma forma que las hormigas griegas: εἰσὶ δε καὶ τὸ εἶδος ὁμοιότατοι· *a las que, incluso en su aspecto, se asemejan extraordinariamente...* Otra vez el mismo significado de imagen para el término εἶδος.

En el libro IV,<sup>61</sup> se narra la sorpresa en el campamento de los Escitias, sobre todo el desconcierto de la caballería : τῶν τε ὄνων ἢ φωνῆ καὶ τῶν ἡμιόνων τὸ εἶδος *el rebuzno de los asnos y la presencia de los mulos*<sup>62</sup>. Es ante la aparición de los mulos, es decir, por su presencia física, que los asnos rebuznan.

En segundo lugar, nos encontramos con todos aquellos pasajes que hacen alusión al significado de *tipo, clase*. Por ejemplo, podemos

---

<sup>59</sup>3.61.

<sup>60</sup>3.102.

<sup>61</sup> 4.129.

<sup>62</sup>También hemos encontrado algunos pasajes en los cuales aparece εἶδος refiriéndose al color: 3.107: σμικροὶ τὰ μεγάθεα, ποικίλοι τὰ εἶδεα, 4.185: ὁ δὲ ἄλς αὐτόθι καὶ πορφύρεος τὸ εἶδος ὀρύσσεται La sal que en esa zona se extrae del subsuelo es de un color blanco o bien rojizo...

empezar por mencionar el libro I<sup>63</sup>, donde Heródoto nos recrea una ceremonia singular: un grupo de mujeres son puestas en venta, y los hombres más adinerados compran las más hermosas, mientras todos los plebeyos en edad casadera οὔτοι δὲ εἶδεος οὔδεν ἐδέοντο χρηστού *que para nada necesitaban una hermosa figura, recibían por su parte a las doncellas más feas...* Aquí Heródoto hace mención con εἶδεος a la figura de todo un grupo, en este caso de los plebeyos como el grupo de trabajadores.

Siguiendo en el mismo libro<sup>64</sup>, Heródoto nos cuenta que Candaules estaba tan enamorado de su mujer, que creía tener δὴ καὶ τὸ εἶδος τῆς γυναικὸς ὑπερεπαινέων. *la mujer más bella del mundo*<sup>65</sup>.

De ἰδέα encontramos menos pasajes; sin embargo, en los pocos pasajes que citamos a continuación, podemos reconocer dos significados similares a los de εἶδος, como *aparición de un animal, de una persona*.

En el libro I,<sup>66</sup> nos narra Heródoto cómo Ciro preparó su estrategia contra Creso, más específicamente, por qué organizó sus camellos frente a la caballería enemiga: Κάμηλον ἵππος φοβέεται καὶ οὐκ ἀνέχεται οὔτε τὴν εἶδεος αὐτῆς ὀρέων οὔτε τὴν ὀδμὴν ὀσφραϊνόμενος. *el caballo teme al camello y, al advertir su presencia y percibir su olor, no puede contenerse*. Al igual que en el pasaje anterior<sup>67</sup>

---

<sup>63</sup>1.196.

<sup>64</sup>1.8.

<sup>65</sup>Con respecto a la belleza masculina, cfr: *belleza de hombre*: 6.127: πλούτῳ καὶ εἶδει προφέρων Ἀθηναίων. 8.105: ὅκως γὰρ κτήσαιτο παῖδας εἶδεος ἐπαμμένους 8.113: τοῖσι εἶδεα τε ὑπῆρχε διαλέγων καὶ εἰ τέοισί τι χρηστὸν συνήδεε πεποιημένον

<sup>66</sup> 1.80.

<sup>67</sup>4.129.

en que vimos cómo los asnos rebuznan ante la presencia (εἶδος) de los mulos, aquí el caballo teme ante la presencia εἶδος de los camellos.

En el libro II<sup>68</sup>, Heródoto nos describe la zona pantanosa del delta del Nilo, y menciona que algunos tipos de lirios dan un fruto κηρίωιο σφηκῶων ιδέην ὁμοιότατον· *que por su forma es muy similar a un panal de avispas*<sup>69</sup>.

En el libro IV,<sup>70</sup> comparando los budinos con los gelonos, afirma de estos últimos que trabajan la tierra, se alimentan de pan, poseen huertos y : οὐδὲν τὴν ιδέην ὅμοιο οὐδέ τὸ χρῶμα. *y no se les parecen ni en el físico ni en el color de la piel.*

En el libro I,<sup>71</sup> describiendo el mar Caspio, señalando algunas costumbres de los pueblos que habitan la zona, afirma la existencia de unos árboles que producen ciertas hojas de las cuales se dice que ἐν τοῖσι καὶ δένδρεα φύλλα τοιήσδε ιδέης παραχόμενα εἶναι λέγεται, *al triturarlas y mezclarlas con agua, pueden pintar con ellas figuras en sus vestidos.*

A partir de los textos que hemos presentado podemos afirmar que tanto εἶδος como ιδέα encajan al interior de un uso común y, al mismo tiempo, nos sugiere una pista interesante de seguir hacia un uso especializado que encontraremos más adelante en Platón.<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> 2.92.

<sup>69</sup> También en 2.71 : φύσιν δὲ παρέχονται ιδέης τοιήνδε

<sup>70</sup> 4.109.

<sup>71</sup> 1.203.

<sup>72</sup> Baldry, o.c., p. 141.

Una de las primeras investigaciones sobre εἶδος e ἰδέα en la literatura griega anterior a Platón, fue realizada por Taylor en *Varia Socratica*<sup>73</sup>, quien afirmaba que el uso que Platón hace de estos términos tiene su origen en el pitagorismo, designando al modelo o figura geométrica. Por otro lado, Gillespie revisó las citas mencionadas por Taylor, llegando a señalar que la conclusión a la cual había llegado este autor sólo se trataba de un desarrollo colateral<sup>74</sup>. Sin embargo, es muy poco lo que conocemos del pitagorismo y de las diferentes etapas de su desarrollo; no sabemos tampoco si en la época de juventud de Platón los pitagóricos denominaban a sus números-modelos εἶδη o ἰδέαι. Baldry<sup>75</sup>, por su parte, considera que el uso que Platón hace de εἶδος e ἰδέα es el resultado de la fusión de dos influencias fundamentales: la enseñanza socrática sobre los valores morales y la doctrina pitagórica sobre los números-modelos<sup>76</sup>.

El conjunto de los diferentes pasajes que hemos presentado en esta parte, nos permite agrupar<sup>77</sup> tanto a εἶδος como ἰδέα bajo el significado de *la apariencia de una persona, su forma*<sup>78</sup>.

En la época de Sócrates, εἶδος e ἰδέα tenían dos significados: el primero, un conjunto de significados que van desde el uso popular hasta el

---

<sup>73</sup>178-267. En: Ross, o.c., p28.

<sup>74</sup>C.M.Gillespie, o.c., pp. 179-203.

<sup>75</sup>Baldry, ibid.

<sup>76</sup>Interpretación que sigue la línea de lectura de Aristóteles en el libro I de la *Metafísica*.

<sup>77</sup>Siguiendo la clasificación que nos presenta Baldry, Ibid.

<sup>78</sup>Pudiendo asociar εἶδος e ἰδέα a σχῆμα como *forma, figura, apariencia exterior*, tal como describe Demócrito sus átomos (ἰδέαι ο εἶδη), para referirse a “cualidades sensibles” Ibid. Cfr. n.4. Por ejemplo, en el fragmento 68 B 167, tenemos: δῖνον ἀπὸ τοῦ παντὸς ἀποκριθῆναι παντοίων ἰδεῶν ( Cfr. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Herausgegeben von Walther Kranz. Zweiter Band. Zürich: Weidmann, 1972).. *Del universo se separó un torbellino de todas las formas*. Un uso similar de σχῆμα encontramos también en Demócrito: ὡς ὄντος αὐτοῦ τῶι τε σχήματι καὶ τῶι χρώματι γνωρίμου.

técnico, determinados siempre por el matiz de lo *físico*. Por ejemplo, la *forma* de un objeto, similar a nuestro empleo de *forma y figura*, pero distinguiéndose siempre de *σῶμα*. También encontramos el significado de *εἶδος* e *ἰδέα* referido a la estructura interna, a la forma interior, a la naturaleza, *φύσις*. El segundo significado está asociado al aspecto clasificatorio de clases y especies (siendo éste último una fase consecutiva de la evolución del significado.)<sup>79</sup>.

Con respecto al empleo de *εἶδος* en su uso común o popular, sólo queremos remarcar que se trataba de un término que designaba la forma del cuerpo humano, fuera éste feo o bello; el significado apunta al aspecto exterior. Sin embargo, tanto en su uso vulgar como en su uso técnico o especializado - sobre todo en el caso de la medicina<sup>80</sup>-, *εἶδος significaba , más o menos, el carácter peculiar o la naturaleza esencial de cualquier cosa, aproximándose a veces a la especie o a la clase...*<sup>81</sup>

En todos los casos que hemos presentado, podemos afirmar que tanto *εἶδος* como *ἰδέα* se encuentran todavía reducidas, determinadas a las descripciones de características perceptibles por los sentidos. Es natural suponer que en el curso de su uso, ambos términos hayan

---

<sup>79</sup>Gillespie, o.c., pp. 179-203.

<sup>80</sup>Queremos concluir este subcapítulo señalando algunas ideas que consideramos sugerentes para la comprensión del uso de *εἶδος*, sobre todo en la medicina, en el sentido de clase o especie. Es en el contexto médico donde *εἶδος* aparece más veces empleado. La explicación la podemos encontrar en la tendencia o tentación de los médicos a objetivar enfermedades. Por ejemplo, se habla de la jaqueca o de la fiebre, sin embargo nadie ha encontrado ni la jaqueca ni la fiebre, sino a una persona con jaqueca o a otra con fiebre. Cf. Guthrie, o.c, p. 418, nota 44.

<sup>81</sup>Guthrie, o.c., tomo III, p. 409. Este mismo autor señala: "Tucídides dice de la peste (II, 50) *su εἶδος era imposible de describir*, y en Heródoto, la palabra se aproxima al significado de clase o de especie cuando habla (I, 94, 3) de *los dados, las tablas, la pelota y otras εἰδέα de objetos para jugar...*". En el libro primero (1.196), Heródoto se refiere con el término *εἶδεος* a un grupo de mujeres. Véase p.49.

terminado aplicándose a propiedades no sensibles por ejemplo, cualidades morales como el valor<sup>82</sup>. Como menciona Ross:

no es extraño que palabras cuyo significado original fuera forma visible, llegaran a significar naturaleza visible y, posteriormente, naturaleza en general, para terminar designando una clase distinta por naturaleza de las demás<sup>83</sup>

En este subcapítulo hemos querido rastrear, en la medida de lo posible, los primeros significados de εἶδος e ἰδέα, con el propósito de rastrear un hilo conductor que se inicia con los primeros usos de εἶδος como ἰδέα asociados a la apariencia exterior, y cómo es que a partir de esta afinidad semántica es posible explicar su ulterior significado como forma o carácter, refiriéndose a lo que tienen en común un conjunto de acciones (por ejemplo, virtuosas, piadosas, valerosas, etc.).

## 2.2. Los Llamados “Diálogos Socráticos”.

En este subcapítulo queremos presentar, a modo de introducción, los denominados “diálogos socráticos”, con la intención de trabajar y mencionar algunos aspectos centrales orientados a la discusión, o, más precisamente, a la elaboración de un vínculo temático (que, como ya lo hemos mencionado, es nuestro criterio interpretativo en esta investigación). A través del vínculo temático que podamos encontrar en los diálogos socráticos, debemos tener presente también la relación de éstos con los diálogos como el *Menón* y *Crátilo* (lo que será objeto de estudio en el tercer y cuarto capítulo). Mencionamos esta última relación, con el propósito de establecer una línea de lectura lo suficientemente flexible, que nos permita trabajar la búsqueda de la definición en los llamados “diálogos socráticos”,

---

<sup>82</sup>Baldry, o.c., p. 143.

<sup>83</sup>Ross, o.c., p. 29.

y la presencia de este proyecto en el *Menón*; y, a partir de estas relaciones, reflexionar sobre la continuidad de un problema en diferentes contextos (o para hacer referencia a la naturaleza de un diálogo, en un diferente universo).

Cuando hablamos de “diálogos socráticos” nos referimos básicamente a los siguientes: *Apología, Critón, Laques, Cármides, Eutifrón, Lisis, Hippias Mayor, Hippias Menor, Ion, Alcibiades*. Fue K. F. Hermann en 1839<sup>84</sup>, quien los agrupó definiéndolos como un conjunto de diálogos independientes, afirmando que el Sócrates que Platón presentaba en estos diálogos reproducía las ideas centrales del Sócrates histórico. Es una antigua opinión, y muy difundida, aquella que agrupa a este conjunto de diálogos como los representativos del pensamiento auténtico del Sócrates histórico. Es ésta una tesis arbitraria, en la medida en que no se basa en fuente alguna de la antigüedad para establecer tal distinción de un período socrático. Por otro lado, es una tesis que nos conduce al centro del problema directamente: ¿es posible establecer este tipo de distinciones en la obra platónica? Como ya lo hemos mencionado anteriormente, no. Sin embargo, esta es una opinión que va de la mano con un criterio cronológico que sitúa la creación de estos diálogos a una época cercana a la muerte de Sócrates y, en esa medida, son escritos que se encuentran bajo el impacto de tal circunstancia. Lo que estamos tratando de decir es que, a partir de esta selección y denominación de “diálogos socráticos”, se puede llegar a una serie de interpretaciones con respecto al problema de fondo: la cuestión socrática.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup>Cfr. W.K.C. Guthrie. *Historia de la Filosofía Griega*, tomo IV. Madrid: Gredos, 1990, p. 73-74.

<sup>85</sup> Consideramos que la “cuestión socrática” es un problema insoluble. Entre los diferentes modos de abordarlo o de solucionarlo, tenemos la conjunción de la visión de Sócrates a través de sus discípulos como Platón y Jenofonte. Otra forma de pretender distinguir el pensamiento socrático del platónico la encontramos en Aristóteles.a)Metaf. 987b 1-10. “Por otra parte, ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la Naturaleza en su conjunto, pero buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones, (Platón) aceptó sus enseñanzas, pero por aquel motivo (el haberse familiarizado con la teoría del flujo: Heráclito y Crátilo) pensó que esto (los universales) se producía en otras cosas, y no en las sensibles; pues le parecía imposible que la definición común fuese de alguna de las

No podemos negar la influencia socrática en el pensamiento de Platón, pero tampoco podemos pretender reproducir todo su pensamiento, ni podemos aceptar que, en el supuesto caso que así fuera, Platón hubiera tratado de reproducir completamente el pensamiento de su maestro a través de cada uno de estos diálogos, tarea imposible de realizar en la medida en que siempre, en cualquier intento por realizarla habría algo de Platón presente:

---

cosas sensibles, al menos de las sujetas a perpetuo cambio. Este pues llamó a tales entes Ideas, añadiendo que las cosas sensibles están fuera de éstas (de las ideas), pero según éstas se denominan todas (cosas sensibles), pues por participación tienen las cosas que son muchas el mismo nombre que las Especies". b) Metaf. 1086a 37-b5 "(los partidarios de las Ideas)... afirman que las Ideas son sustancias universales y, de otra, que tienen existencia separada y son singulares. (...) y así pensaban que, entre las cosas sensibles fluían sin que nada de ellas permaneciera, y que lo universal existía fuera de ellas y era otras cosas. Y esto como ya hemos dicho, lo inició Sócrates con sus definiciones, aunque ciertamente no separó los universales de los singulares". c) Metaf. 1078b 17-32 "Sócrates, que se dio al estudio de las virtudes éticas, fue también el primero que buscó acerca de ellas definiciones universales (pues, de entre los físicos, Demócrito se limitó a tocar el problema, y definió en cierto modo lo caliente y lo frío. Por su parte los pitagóricos habían intentado anteriormente la definición de unas cuantas cosas, qué es la oportunidad o lo justo o el casamiento. Sócrates, en cambio buscaba, con razón, la quiddidad; pues trataba de razonar silogísticamente, y el principio de los silogismos es la quiddidad; entonces, en efecto, la habilidad dialéctica no era aún tanta como para poder investigar los contrarios, incluso prescindiendo de la quiddidad, y, si es una misma la ciencia de los contrarios. Dos cosas, en efecto, se le pueden reconocer a Sócrates con justicia: la argumentación inductiva y la definición universal; estas dos cosas atañen efectivamente al principio de la ciencia). Pero Sócrates no atribuía existencia separada a los universales ni a las definiciones. Sus sucesores, en cambio, los separaron y proclamaron Ideas a tales entes, de suerte que les aconteció que hubieron de admitir, por la misma razón que había Ideas de todo lo que se enuncia universalmente. d) De Partibus Animalium. 642a 24-31. "La causa de que nuestros antecesores no llegaran a este modo (de proceder) es que no disponían de (la noción de) lo que era ser (la quiddidad) ni el definir la esencia (ousia). El primero que tocó (el asunto) fue Demócrito pero no como algo necesario para la contemplación de lo natural sino empujado por la cosa misma. Bajo Sócrates esto (¿el definir la esencia?) prosperó, pero el investigador acerca de la naturaleza cesó. Los que filosofaban se desviaron hacia la virtud útil y a la política". A partir de estos pasajes podemos llegar a caracterizar el pensamiento socrático en los siguientes puntos: a) Aristóteles considera que Sócrates fue quien orientó sus investigaciones hacia las virtudes, dejando de lado la preocupación por la naturaleza. Este es el famoso giro en la historia de la filosofía. b) Seguidamente, como resultado de la investigación de problemas morales, tenemos la búsqueda de la definición universal. En este punto Aristóteles menciona a Demócrito y a los pitagóricos como los primeros en ocuparse en este punto antes de Sócrates. c) Fue el primero en la argumentación inductiva y en la búsqueda de la definición, de la esencia de los términos morales. d) Sócrates fue el primero en razonar silogísticamente, señalando el punto de partida del silogismo: el qué es, la definición. Por otro lado, es a Platón a quien Aristóteles le adjudica la separación de los universales de las cosas singulares, como un rasgo exclusivo y que marca la diferencia entre uno y otro pensador.

Por muy fielmente que un hombre lleno de habilidad intente reproducir el punto de vista de cualquier otra persona, generalmente siempre pone en ello algo propio... Ningún discípulo puede jamás reproducir literalmente la enseñanza de su maestro en su totalidad, aunque crea que lo ha hecho.<sup>86</sup>

Podemos suponer que en estos primeros diálogos Platón está profundamente influenciado por el pensamiento de Sócrates, y que, de una u otra forma, lo está reproduciendo (en todo caso, cree hacerlo). El propósito, al parecer, no era otro que el de construir una imagen del maestro, de su propia concepción de la filosofía, a través del personaje presente en los diálogos; y de esta forma, rendirle un homenaje y testimoniar su vida<sup>87</sup>. Se trata de justificar la vida de Sócrates y describir su auténtica misión en Atenas, defendiendo de este modo su memoria frente a todas las versiones que circularon después de su muerte<sup>88</sup>.

Nosotros queremos a continuación acercarnos, a través de algunas de las descripciones que Platón presenta en sus diálogos, a la imagen de Sócrates como filósofo, es decir, cómo el discípulo dibujaba la manera como su maestro concebía la filosofía como una actividad eminentemente dialógica.

En el *Teeteto*, Sócrates habla de su arte mayéutico comparándolo con la labor de las parteras. Al igual que las parteras, que asisten a otras mujeres a dar a luz sólo cuando ellas son incapaces de hacerlo, Sócrates también asiste el alumbramiento de una definición, porque él también es estéril, no posee conocimiento alguno y, en esa medida, es la persona adecuada para realizar tal actividad. A diferencia de las parteras, Sócrates asiste el parto en ocasiones de seres imaginarios y

---

<sup>86</sup>Field. *Plato and his Contemporaries*. Londres, 1935. p. 52. En: W.K.C.Guthrie, o.c., p. 74.

<sup>87</sup>Ibid.

<sup>88</sup>R.E.Allen. *Plato's Eutiphro and the earlier theory of forms*. New York: Humanities Press, 1970, pp.12-13.

otras veces de seres verdaderos, esto es lo más difícil del arte socrático: saber discernir lo verdadero de lo que no es<sup>89</sup>:

Sóc.- Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas , pero se diferencia en el hecho de que asiste a los hombres y no a las mujeres, y examina las almas de los que dan a luz, pero no sus cuerpos. Ahora bien, lo más grande que hay en mi arte es la capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero<sup>90</sup>.

En el *Gorgias* esta búsqueda de una definición, de alumbrar un ser verdadero -y por tal razón tener que rechazar en ocasiones seres imaginarios- es descrita por Calicles como una constante cacería de palabras:

...¿no te avergüenzas a tu edad andar a la caza de palabras y de considera como un hallazgo el que alguien se equivoque en un vocablo?...<sup>91</sup>

... Por los dioses, no cesas, en suma, de hablar continuamente de zapateros, cardadores, cocineros y médicos, como si nuestra conversación fuera acerca de esto.<sup>92</sup>

He mencionado primero a Calicles como la visión negativa de Sócrates que lo describe como una persona fuera de edad para dedicarse a la filosofía, algo propio y exclusivo de la juventud:

En cambio, yo creo que lo más razonable es tomar parte en ambas cosas; está muy bien ocuparse de la filosofía en la medida en que sirve para la educación, y no es desdoro filosofar mientras se es joven; pero, si cuando uno es ya hombre de edad aún filosofa, el hecho resulta

---

<sup>89</sup> *Teeteto*, 150b.

<sup>90</sup> 150c.

<sup>91</sup> *Gorgias*, 489c.

<sup>92</sup> 491a.

ridículo, Sócrates, y yo experimento la misma impresión ante los que filosofan que ante los que pronuncian mal y juguetean.<sup>93</sup>

Tanto en esta descripción burlona de Calicles en el *Gorgias*, como en la que describe también Platón en el *Teeteto*, podemos encontrar en ambas la fuerte presencia del diálogo. Es el diálogo el vínculo que podemos establecer entre Sócrates y Platón. Si bien, las referencias a la actividad puramente dialógica del Sócrates histórico se funda en fuentes como sus discípulos (Platón, Jenofonte) no deja de ser un terreno más flexible y provechoso para desarrollar, tomando el diálogo como punto de encuentro y de partida, en una interpretación del pensamiento platónico más acorde y, sobre todo, más armónica con la presencia siempre polémica de la figura de Sócrates en los diálogos.

Como menciona Friedländer, a diferencia de otros discípulos de Sócrates (como Aristipo, Antístenes y Jenofonte), para Platón el diálogo se convirtió en necesidad última<sup>94</sup>. Es Platón quien recoge el diálogo como forma literaria, como forma límite de cercanía, a través de la escritura, con la oralidad. Este es el universo donde Platón y Sócrates se encuentran, a través de una conversación, en medio de la palestra, con Menón, Laques, Cármides, Eutifrón, Calicles, etc. Es la espontaneidad de un encuentro fortuito, en el Pórtico del Arconte, en medio del gimnasio, al final de un discurso de Gorgias, encuentros casuales por las calles de Atenas, en la plaza o camino al Pireo, o en el campo abierto, etc.

Los diálogos que suelen agruparse bajo la denominación de “diálogos socráticos”, comparten entre otras cosas la figura de un Sócrates histórico y, en este sentido, Cornford<sup>95</sup> los agrupa también como un

---

<sup>93</sup>485a.

<sup>94</sup>Friedländer. *Verdad del ser y realidad de vida*. Madrid: Tecnos, 1989, p.158.

<sup>95</sup>F.M.C.Cornford. *Antes y después de Sócrates*. Barcelona: Ariel, 1980, pp. 186-187.

conjunto de textos que Platón escribió después de la muerte de su maestro, cuya función central no sería otra que la de ilustrar la personalidad de Sócrates, mostrar la cara opuesta a las acusaciones. Por ejemplo, la preocupación de Sócrates por la educación que aparece en diálogos como el *Cármides*, *Laques* y *Lisis* es una actitud completamente opuesta al cargo de pervertir a la juventud. También es otra su actitud hacia las creencias religiosas, (en el *Eutifrón*, Platón tenía en mente la acusación de no creer en los dioses de la ciudad).

Nosotros no queremos discutir cuál fue el objetivo de Platón con la temática de estos diálogos en función a la muerte de Sócrates, sin embargo, sí nos interesa presentar una alternativa que caracterice el conjunto de diálogos llamados “socráticos”. En primer lugar no estamos de acuerdo con la denominación de “diálogos socráticos” porque consideramos que desde el inicio determina los textos con una serie de ideas asociadas sobre todo a la figura del Sócrates histórico. En otras palabras, es como si hubiera una carga biográfica -en todo caso eso es lo que se quiere leer- que deja de lado la posibilidad de una interpretación más integrada con el resto de los textos. En segundo lugar, creemos que los “diálogos socráticos” se encuentran muy cercanos a diálogos como el *Menón*, el *Gorgias*, temáticamente caracterizados como diálogos “intermedios” y, en esta dirección, podemos rastrear un hilo de continuidad temática en ambos períodos, es decir, preocupaciones comunes<sup>96</sup>.

En nuestra investigación consideraremos al *Menón* como el diálogo con el cual prosigue el proyecto platónico de la búsqueda de la definición. Este proyecto, que es una constante en los diálogos anteriores, en el *Menón* constituye la posibilidad de una continuidad al interior de una misma aporía o una aporía mayor. Nos referimos a la anámnesis como posibilidad de conocimiento de lo que no se sabe pero que al mismo

---

<sup>96</sup>Charles Kahn. *Plato and Socrates in the Protagoras*. En: *Méthexis* 1, 1988, pp. 33-52.

tiempo conserva la paradoja del esclavo en su interior: ¿cómo conoció el alma antes de ingresar en nuestro cuerpo?. Este tema será tratado en el tercer capítulo.

Ahora bien, alguien podría objetar esta afirmación con el siguiente argumento: en el *Teeteto*, Sócrates y Teeteto buscan la definición de lo que es la ciencia, es más, Sócrates le describe a Teeteto la actividad mayéutica. Se trata de un diálogo donde nos encontramos una vez más con la temática de la definición la podemos encontrar en un diálogos ulterior como el *Teeteto*; sin embargo, las razones que pueden explicar esta presencia son otras. Por ejemplo, la ubicación del *Teeteto* como un diálogo que intenta llegar, a través de una epistemología negativa, a reconocer la necesidad de la Ideas para la posibilidad del conocimiento del mundo sensible. Por otro lado, se trata de un diálogo que Platón probablemente escribió después de la primera parte del *Parménides*, donde examina su propia doctrina.

A continuación quisiéramos presentar algunas características importantes de los “diálogos socráticos”, por ejemplo:

En primer lugar, la conversación que se desarrolla en cada uno de estos diálogos surge de una manera completamente casual; es más, podríamos decir que la conversación que llevan a cabo Sócrates y sus interlocutores forma parte de las actividades diarias, de los eventos fortuitos y casuales que se pueden presentar a lo largo del día, de la vida.

Por ejemplo, en el *Eutifrón*, Sócrates y Eutifrón se encuentran en la entrada del Pórtico del Arconte rey, cuya competencia era la relacionada con asuntos religiosos. Sócrates acude porque alguien lo ha acusado de ser *hacedor de dioses... hago nuevos dioses y no creo en los antiguos* ; mientras que Eutifrón va como acusador (acusa a su padre de homicidio). En el *Lisis*, Sócrates, quien acostumbraba visitar los gimnasios, va

caminando de la Academia al Liceo por un camino cercano a la muralla de la ciudad. El encuentro se lleva a cabo, y Sócrates es invitado por Hipotales y Ctesipo, que lo invitan a una palestra recién construida... En el *Cármides*, Sócrates, que acaba de regresar de la guerra, retoma sus visitas acostumbradas a la palestra para ocuparse de la filosofía y de la juventud. En el *Hipias Mayor*, Sócrates se encuentra con Hipias, que acababa de regresar de unas embajadas.

Todos estos encuentros se realizan en un momento inesperado del día, son producto de encuentros casuales, a partir de los cuales Platón magistralmente logra iniciar una conversación:

La conversación socrática surge con mucha frecuencia a partir de una situación casual en un espacio casual, como ´ a partir del contacto vivo de lo que sucede por casualidad con el arte del trato humano y el discurso de objeto espiritual llevado en conversación libre (Karl Justi)´  
...<sup>97</sup>

Esta singularidad de estos primeros diálogos la podemos comparar con la ambientación de diálogos como el *Menón*, *Crátilo* o *Gorgias*, donde Platón nos introduce inmediatamente en el núcleo de la discusión.

En segundo lugar, la preocupación central del diálogo está dirigida a la definición de una cualidad moral como el valor en el *Laques*, la piedad en el *Eutifrón*, la amistad en el *Lisis*, la templanza en el *Cármides*. Podríamos agregar también la justicia, si consideramos que el primer libro de la *República* se hubiese creado en este momento.

---

<sup>97</sup>Friedländer, o.c., p. 159.

A partir de la preocupación platónica evidente en estos diálogos, por la definición, decidimos, modestamente, agruparlos a través de un vínculo temático que los determine y nos conduzca al mismo tiempo al carácter no acabado de ninguno de estos trabajos. La pregunta es planteada, la conversación entre Sócrates y su interlocutor atraviesa todo un camino por resolver la interrogante, el final es común: no se llega a definición alguna:

El modo de proceder que gobierna la estructura de los diálogos es el siguiente. De las respuestas de los interlocutores se obtiene una serie de definiciones y cada una de ellas es una modificación de la anterior, surgida por las objeciones de Sócrates, hasta que se llega a una fórmula clara. Ésta, a su vez, es entonces sometida a crítica y finalmente rechazada. Al final, no se adopta ninguna definición, y la conclusión conduce aparentemente a un punto muerto en medio de la perplejidad. El argumento ha sido dirigido de tal manera que el lector queda en duda sobre la conclusión que debe extraer<sup>98</sup>.

Un elemento importante en la clasificación y caracterización de estos diálogos como los primeros diálogos que escribió Platón, es la ausencia de la doctrina de las Formas. Esta afirmación supone una determinación cronológica o, en todo caso, la idea de un desarrollo, de una evolución. Tampoco podemos creer que no existió una sucesión en la creación de los diálogos; no somos tan ingenuos para pensar que Platón escribió todos sus diálogos en el mismo momento de su vida y que sus preocupaciones fueron las mismas siempre. Es decir, el criterio cronológico que presentamos anteriormente es útil en la medida que puede agrupar los diálogos a través de diferentes criterios, siendo uno de éstos la presencia o ausencia de la doctrina de las Formas. Sin embargo, creemos que los diálogos no deben leerse como una sucesión que suponga un criterio evolutivo donde podamos establecer un punto de partida y un punto de llegada, porque tal criterio estaría oponiéndose a una concepción aporética

---

<sup>98</sup>W.K.C.Guthrie, o.c., p. 75.

de la filosofía platónica, en la medida en que Platón, si aceptamos la idea de un desarrollo acabado, concibe los diálogos como el terreno ideal de la reflexión filosófica, donde los problemas son abordados en diferentes momentos y se retoman una y otra vez; careciendo cada una de estas aproximaciones de una solución.

Los diálogos que nosotros estudiaremos a continuación se caracterizan por la búsqueda de la definición, pero fundamentalmente por presentar términos como εἶδος, ἰδέα y βλέπω, centrales en la formación de un lenguaje especializado en el pensamiento platónico.

### 2.3. El *Laques* y la búsqueda de lo común.

El *Laques* es un diálogo socrático, como ya hemos visto, que al igual que el *Eutifrón*, *Lisis*, *Cármides* e *Hippias Mayor*, se ocupa de la temática de la definición. Sólo podemos decir esto en lo que se refiere a la ubicación del diálogo. Con respecto a la fecha dramática, podemos suponer que la conversación tuvo lugar entre el 424 y 418 a.C., cuando Platón era un niño y Sócrates tenía entre 41 y 50 años<sup>99</sup>.

Lisímaco<sup>100</sup> y Melesias están preocupados por la educación de sus hijos; ambos están interesados en recibir los consejos de Nicias y de Laques, especialmente, sobre el aprendizaje de lucha con armamento completo de hoplita, o sobre cualquier otra enseñanza o ejercicio ideal para

---

<sup>99</sup>Guthrie, o.c., p. 127.

<sup>100</sup>La estructura del diálogo es la siguiente: Su estructura es la siguiente: 1. Introducción 178a-180a5. 2. Acuerdo con respecto a la temática 180a5-181d7. 3. Discursos: a) Nicias 181d8--182d8, b) Laques 181d8-184c9. 4. Propuesta de Sócrates 184d-187b. 5. Aceptación de Nicias y Laques 187c-189d4. 6. Orientación socrática del diálogo: 189d5-190a. 7. Definición de Laques del Valor: 190b-194b. 8. Definición de Nicias: 194c-197e. 9. Se retoma la discusión con Nicias 198a-199e. 10. Conclusión 200a-201c.

la formación de sus hijos. Laques alude a Sócrates como la persona interesada en la educación de los jóvenes. Luego de un elogio de la figura de Sócrates por parte de Nicias y Laques, se hace presente el problema a tratar: ¿la enseñanza de la lucha con armamento pesado es conveniente o no para la educación de los hijos de Lisímaco y Melesias? Nicias, el primero en hablar, apoya firmemente la enseñanza de esta lucha; mientras que Laques considera que sólo debe aprenderse si es que se trata de una ciencia, como afirma Nicias y los que la enseñan; si no es una ciencia sino un engaño, no tendríamos por qué aprenderla. La posición de Sócrates no resuelve el problema planteado sino que lo orienta hacia una problemática anterior: si bien en un comienzo el tema principal era el aprendizaje o no de la lucha con armamento, ahora la discusión es dirigida por Sócrates desde esa primera pregunta, pasando a través de si somos o no buenos técnicos, hasta una reformulación del problema central: *qué es lo que examinamos y sobre lo que deliberamos: quién de nosotros es experto, quién ha tenido buenos maestros al respecto , y quién no*<sup>101</sup>.

Sócrates conduce la discusión hacia una reflexión en torno a la finalidad que se quiere alcanzar con esta enseñanza (el aprendizaje de la lucha con armamento): ¿qué es lo que estamos buscando para nuestros hijos? De esta forma la *hoplomachia* es sólo un medio a través del cual se pretende llegar a la formación del alma (*ψυχή*) de nuestros hijos, la formación de su carácter.

Entonces hay que buscar a aquel de entre nosotros que sea un técnico en el cuidado del alma, que, asimismo, sea capaz de cuidar bien de ella y que haya tenido buenos maestros de eso.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> 185c.

<sup>102</sup>185e.

Sócrates declara no haber tenido maestro alguno en la materia y menos aún está en condiciones de pagar las elevadas tarifas que cobran los sofistas; sin embargo, esa no es la situación de Nicias ni de Laques; por tal razón, son éstos los que serán examinados por Sócrates acerca de los maestros que tuvieron y que les transmitieron sus enseñanzas. Nicias ya conoce el proceder característico de Sócrates y sabe que un diálogo sobre esta materia lo atraparé por completo, pero no rechaza la empresa. Laques, por su parte acepta ser examinado por un hombre de las características de Sócrates.

La indagación socrática acerca de quiénes fueron nuestros maestros en la educación es reemplazada por una investigación más fundamental: si conocemos alguna cosa cuya presencia hace mejor aquello en lo que se presenta (por ejemplo, la vista en los ojos) si somos además capaces de efectuar su presentación, entonces sabemos *qué es*:

Si sabemos, por caso, que la presencia de la vista en los ojos hace mejores a los que la poseen y además, somos capaces de procurar su presencia en los ojos, está claro que sabemos lo que es la vista y, acerca de ella, podríamos ser consejeros de algún valor, o médicos de ojos o de oídos, en cuanto al mejor modo de poder uno obtener vista u oído.<sup>103</sup>

Sócrates continúa el diálogo, a partir del ejemplo expuesto, sobre cómo la presencia de la virtud haría mejores las almas de los hijos de Lisímaco y de Melesias. De esta forma nos encontramos con la formulación sobre lo *qué es la virtud*, sólo que en este diálogo, se elige una parte de la virtud, aquella a la que tiende la enseñanza de las armas. Esa parte de la virtud es el valor. Hay que señalar que si bien la búsqueda será en torno al valor, esta investigación está inscrita al interior de una mayor: ¿qué es la virtud?<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup>190a-b.

<sup>104</sup>El diálogo se orienta inevitablemente hacia la definición. Cf. Jenofonte, *Memorabilia* IV, 6, 13.

¿Qué es el valor (τί ἐστὶν ἀνδρεία)? La respuesta de Laques es que *si uno está dispuesto a rechazar, firme en su formación a los enemigos y a no huir, sabes bien que ese tal es valiente*<sup>105</sup>. Esta respuesta de Laques sólo muestra un caso particular en el cual uno podría ser considerado valiente; pero no es lo que Sócrates está buscando al preguntar qué es el valor, porque se da el caso de que una persona sea valiente en plena retirada de una lucha y no por el hecho de retirarse deja de ser valiente. Lo que Sócrates quiere saber no se limita a un caso específico, y probablemente la respuesta de Laques es el resultado de no haber aclarado bien lo que está esperando como respuesta al preguntar ¿qué es el valor?

Lo que Sócrates está buscando no es una ejemplificación de casos de valor sino que, sabiendo qué es el valor, podremos saber por qué cada uno de esos casos es ejemplo de valor. Las continuas aclaraciones de Sócrates desde el comienzo con respecto a la formulación de la pregunta, nos sugieren que el modo en que se plantea esta pregunta es novedosa para sus interlocutores (en este caso Laques). La pregunta adquiere una nueva formulación que concentra brevemente lo que Sócrates espera como respuesta.

Y a continuación, Sócrates especifica qué es lo que está buscando en todas las acciones valerosas:

Sóc.- Qué es, en definitiva, cada una de estas dos cosas, eso preguntaba. De nuevo, pues, intenta definir primero el valor: qué es lo idéntico en todos los casos (τί ὄν ἐν πᾶσι τοῦτοις ταύτόν ἐστὶν<sup>106</sup>)  
¿O aún no comprendes lo que pregunto?<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup>190e.

<sup>106</sup>Laques, 191e8-9.

<sup>107</sup>191e.

La pregunta *qué es lo idéntico en todos los casos* concentra la esencia de la búsqueda socrática que señala lo común a la multiplicidad. La naturaleza de la pregunta por el principio ἀρχή de los filósofos presocráticos se conserva intacta en la interrogante socrática, si bien el contenido o la dirección de la pregunta, en el primero de los casos se buscaba lo idéntico de la multiplicidad de la φύσις (agua, aire, fuego, tierra); en el caso de Sócrates se plantea lo idéntico en los ejemplos del valor (lo idéntico en esta parte de la virtud).

Inmediatamente Sócrates aclara su búsqueda con un ejemplo:

Pongo un ejemplo: como si te preguntara qué es la rapidez, que se da en el correr y en el tocar la cítara y en el hablar y en el comprender y en otras cosas, y que en general poseemos, en lo que vale la pena decir en las acciones de las manos, piernas, boca, voz y pensamiento. ¿No lo estimas tú así?<sup>108</sup>

La definición de rapidez que presenta Sócrates como parte del ejemplo grafica la esencia de la búsqueda:

...Sócrates, ¿cómo defines eso que tú llamas `rapidez' en todos los casos? Contestaría que a la capacidad de realizar en poco tiempo muchas cosas yo la llamo `rapidez' tanto respecto a la voz, como a la carrera y a todo lo demás<sup>109</sup>.

Esta definición de `rapidez' se puede aplicar a cualquier caso de rapidez, siendo universal para todos ellos (a diferencia de la definición de Laques sobre el valor, que aparecía como parcial y limitada sólo al ámbito de la modalidad del valor en ofensiva).

---

<sup>108</sup>192a.

<sup>109</sup>192b.

Laques no ha logrado definir el valor, en qué consiste su capacidad, la misma ante el placer y ante el dolor y en todo lo que hace un momento decíamos que se presentaba, y por lo cual recibe el nombre de valor.

La primera definición de Laques, luego que Sócrates aclaró lo que esperaba como respuesta, señala ... *un cierto coraje del alma, si debe decirse lo que se da en todos los ejemplo*<sup>110</sup>.

Sócrates refuta esta primera definición de Laques, quien se retira por falta de costumbre en este tipo de discusiones. Inmediatamente es Nicias quien toma la posta y se apresta a definir el valor. Nicias identifica el valor como un tipo de saber, diferente del de tocar la flauta o la cítara; este saber es distinto, se trata de una ciencia de *las cosas en que hay que confiar o que temer, tanto en la guerra como en todos lo demás*. Nicias define el valor como la ciencia de lo temible y de lo seguro, siendo este conocimiento inaccesible para cualquiera, estando en esa situación en igualdad de condiciones el león, el ciervo, el toro y el mono.

Sócrates examina la posición de Nicias en los siguientes puntos: en primer lugar, Nicias respondió que el valor es una parte de la virtud, así como la cordura y la justicia; en segundo lugar, con respecto a la definición de Nicias de que el valor es un saber sobre lo que hay que confiar y temer, Sócrates afirma que seguras son las cosas que no nos causan temor, mientras que el temor es la espera de un mal futuro, siendo el valor en este caso el conocimiento de ambas cosas. En tercer lugar, el conocimiento no varía porque sea conocimiento del pasado o del futuro sino que es uno:

---

<sup>110</sup>Ibid.

... respecto a la salud, esta ciencia no es otra que la medicina, que, siendo única para todos los tiempos, advierte de qué modo suceden tanto las cosas presentes como las pasadas y las futuras... <sup>111</sup>

Entonces tendríamos que el valor, si es conocimiento, sería conocimiento del bien y del mal, ya que no sólo se refiere a las cosas temibles y seguras por venir, sino a todo. De esta forma la respuesta de Nicias no responde a la pregunta por el valor en general sino parcialmente. Al igual que Laques, que definió el valor como coraje, Nicias evidencia la ausencia de virtud en su definición, es decir, de la presencia de la cordura o de la justicia, etc. El diálogo concluye de forma aporética, y no se llega a la definición de qué es el valor como una parte de la virtud.

La investigación socrática presente en el *Laques* se caracteriza por una serie de momentos típicos del proceder socrático en estos diálogos. Como veremos más adelante, también aparece una estructura similar en el *Eutifrón*, por ejemplo: a) la exigencia de una definición, b) un ejemplo como respuesta en lugar de lo que esperaba Sócrates, c) corrección del ejemplo hasta llegar a un concepto general, d) hallazgo de fallos en el concepto propuesto, e) desconcierto por parte del interlocutor, f) alivio ante las sugerencias de Nicias y Laques, h) insatisfacción ante esta propuesta, y, finalmente i) confesión de fracaso que se une a la propuesta de futuros estudios<sup>112</sup>.

Por último, queremos señalar que todo este procedimiento presente en el *Laques*, como en otros diálogos socráticos - es decir, la conducción que realiza Sócrates para lograr que su interlocutor vaya de la enumeración de ejemplos de acciones valerosas a la formulación de una definición, comprendida como el conjunto de características esenciales de una cosa-

---

<sup>111</sup>198d.

<sup>112</sup>Cfr. W.K.C. Guthrie, o.c., p. 133, tomo IV.

es lo que Aristóteles denomina como el gran aporte del pensamiento socrático: la inducción<sup>113</sup>. En el libro primero de la *Metafísica*<sup>114</sup>, Aristóteles caracteriza el pensamiento socrático dirigido hacia la preocupación, hacia la búsqueda de lo universal: la definición.

La inducción ἐπαγωγή es definida por Aristóteles<sup>115</sup> como el camino que va de lo particular a lo general: *la mente es conducida desde la observación de ejemplos particulares hasta la comprensión de una característica general compartida por todos los miembros de una clase*<sup>116</sup>.

A continuación procederemos a estudiar algunos pasajes centrales de *Laques* donde consideramos se va formando una dirección en la pregunta de Sócrates que culminará en el *Eutifrón* con la denominación de εἶδος e ἰδέα. Estos últimos están ausentes en el diálogo; sin embargo, estamos frente a un texto rico en una serie de frases que nos irán mostrando el camino de nuestra investigación. Se trata de algunas expresiones centrales en la búsqueda de la definición del valor, y que, según creemos, constituyen el momento anterior a su formulación técnica en el *Eutifrón*. Dicho en otras palabras, el *Laques* es un diálogo en el que se aborda el tema de la definición, tema que, de una u otra forma, va mostrando un conjunto de señales en el camino, indicaciones cuya única función es aclarar al interlocutor de Sócrates cuál es el objeto de la búsqueda o qué es lo que él espera como respuesta. A lo que nosotros nos referimos es a este conjunto de frases que van determinando la dirección

---

<sup>113</sup>No se trata de que Aristóteles afirme que Sócrates fue la primera persona en utilizar argumento inductivos, pero sí en reconocer su importancia (Ross. *Metaphysic.*, vol. I, p. XLIII, y vol., II, p. 442. En: W.K.C Guthrie, o.c., p. 407, tomo III.

<sup>114</sup>987b.

<sup>115</sup>*Tópicos*, 105a13.

<sup>116</sup>W.K.C. Guthrie, o.c., p. 406, tomo III. Este término en Platón no es utilizado técnicamente - como si lo es en Aristóteles- siendo pocos los pasajes donde hallamos la palabra ἐπαγωγή (por ejemplo, *República* 364c4 y *Leyes* 933d7). Cf. nota 18.

de la búsqueda, frases como *lo que es el valor*<sup>117</sup>, *siendo el valor lo que es idénticamente en todos estos ejemplos*<sup>118</sup>, *lo que por naturaleza se da en todos los casos*<sup>119</sup>, *lo que Nicias tiene mentalmente ante la vista cuando utiliza el nombre del 'valor'*.

Nosotros creemos que este conjunto de expresiones caracterizan una instancia anterior al uso de εἶδος e ἰδέα; estos términos serán los depositarios de sentido del búsqueda: aquello común a todas las acciones valerosas, virtuosas, piadosas será el εἶδος o ἰδέα.

El primer pasaje aparece como una aclaración a la pregunta de Sócrates ¿qué es el valor? supone que el interlocutor de Sócrates ha enumerado o ha mencionado algunos ejemplos de lo que es el valor pero sin llegar a definirlo como él espera.

En 190e1 Sócrates aclara cuál será el objeto de la búsqueda:

Sóc.- Y eso es lo que intentaremos en primer término, Laques: decir qué es el valor (ἀνδρεία τί ποτ' ἐστίν) . A continuación examinaremos también de qué manera puede presentarse en los jóvenes, en la medida en que sea posible obtenerlo a partir de entrenamiento y enseñanzas. Con que intenta responder a lo que digo: ¿qué es el valor? (τί ἐστὶν ἀνδρεία.)<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> 190d.

<sup>118</sup> 191e.

<sup>119</sup> 192c.

<sup>120</sup> Laques 190d8-e3: Τοῦτοτοῖνυν πρῶτον ἐπιχειρήσωμεν, ὦ Λάχης, εἰπεῖν, ἀνδρεία τί ποτ' ἐστίν. ἔπειτα μετὰ τοῦτο σκευόμεθα καὶ ὅτῳ ἂν τρόπῳ τοῖς νεανίσκοις παραγένοιτο, καθ' ὅσον οἶόν τε ἐξ ἐπιτηδευμάτων τε καὶ μαθημάτων παραγενέσθαι. Ἄλλὰ πειρῶ εἰπεῖν ὃ λέγω, τί ἐστὶν ἀνδρεία.

Lo importante del pasaje que acabamos de mencionar reside en la orientación que va tomando la conversación socrática. El objetivo que propone Sócrates a sus interlocutores desde el inicio del diálogo consistirá en llegar a una definición del valor; pero, al mismo tiempo, estamos frente a una investigación que se caracterizará por ir mostrando un camino difícil y poco transitado; dicho en otras palabras, la búsqueda de la definición del valor supone también una serie de exigencias y requisitos novedosos para los interlocutores del diálogo. Tanto Sócrates como Laques, Nicias y Lisímaco saben reconocer cuándo están frente a acciones valerosas y cuándo no: de lo que se trata ahora es de buscar algo común a todas ellas, y de decir qué es aquello que todas comparten.

Los interlocutores de Sócrates, cuando se encuentran frente a una de las típicas preguntas socráticas en los diálogos, -como por ejemplo, qué es la piedad, qué es el valor, qué es la virtud- responden en todas las oportunidades con una serie de ejemplos, es decir, de casos en los cuales ellos pueden decir que se trata de una acción virtuosa, piadosa, valerosa. Frente a esta primera respuesta, Sócrates enfatiza y esclarece lo que él está esperando como respuesta. Por ejemplo, no se trata de hablar del valor de la infantería, de la caballería, frente a los peligros del mar, de las enfermedades, frente a la pobreza y en asunto públicos<sup>121</sup>

Esta búsqueda de lo común a todas las acciones valerosas nos conduce al segundo pasaje, donde nos encontramos con la siguiente formulación:

Sóc.- Qué es, en definitiva, cada una de estas dos cosas, eso preguntaba. De nuevo, pues, intenta definir primero el valor: *qué es lo idéntico en todo los casos. ¿O aún no comprendes lo que pregunto?*<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup>Laques, 191d.

<sup>122</sup>Laques, 191e8-9: Τί ποτε ὄν ἐκάτερον τούτων, τοῦτο ἐπυρθανόμην. Πάλιν οὖν πειρώ εἰπεῖν ἀνδρείαν πρῶτον, τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις ταυτόν ἐστιν· ἢ οὐπω

Este pasaje es central porque nos presenta una expresión clave en el desarrollo de nuestra investigación. Cuando Sócrates planteó como tema de la búsqueda *¿qué es el valor?*, Laques, luego de reconocer la dificultad de la empresa, formula su primera respuesta: *...Si uno está dispuesto a rechazar, firme en su formación, a los enemigos y a no huir, sabes bien que ese tal es valiente*<sup>123</sup>. Se trata, como ya lo hemos mencionado, de un ejemplo de acción valerosa, es decir, una comprensión de la pregunta socrática en términos de la multiplicidad de ejemplificaciones y no en función a la unidad de algo común a todas ellas.

Hemos visto cómo constantemente en los pasajes mencionados de estos diálogos, (*Laques, Eutifrón, Hippias Mayor, Lisis*) encontramos una serie de interlocutores de Sócrates que responden a la pregunta con claros ejemplos, en los cuales una persona está realizando una acción que podría denominarse valerosa, piadosa, virtuosa, etc. Es decir, estamos frente al mismo cuadro: a la pregunta *¿qué es el valor?*, el interlocutor de Sócrates, en este caso Laques, responde con un ejemplo de una acción valerosa.

Lo importante de estas reiteraciones está en las ulteriores aclaraciones de Sócrates, cómo Sócrates trata de hacer entender a su interlocutor qué cosa es lo que está tratando de investigar, qué es lo que él está esperando como respuesta. Obviamente, como ya lo hemos mencionado líneas arriba, tanto Sócrates como Laques comparten un fondo común; ambos se entienden cuando se refieren al valor, y a qué cosas podemos llamar valerosas y a qué cosas no. Sin embargo, las constantes reformulaciones de la pregunta de Sócrates, nos conducen a

---

καταμανθάνεις ὃ λέγω;

<sup>123</sup>*Laques*, 190e5-6.

una especialización de la explicación sobre la pregunta; dicho de otra forma, lo que Sócrates está buscando requiere que sea aclarado adecuadamente a su interlocutor, como consecuencia de las constantes señales de no comprensión cuando se intenta definir algo.

La importancia de la búsqueda de la definición en la conversación entre Sócrates y Laques, así como en todas las otras, obedece a la búsqueda de un punto de partida que haga posible la comunicación entre ellos. Por ejemplo, en el *Sofista*<sup>124</sup>, el Extranjero y Teeteto se ponen de acuerdo para la búsqueda de la definición de sofista:

... Pero primero debemos investigar en común, tú y yo, comenzando ahora, según me parece, por el sofista, con el objeto de buscar y de demostrar, mediante una definición, qué es. Pues, por el momento, sólo su nombre tenemos en común tú y yo. El hecho que designa, en cambio, es probable que cada uno de nosotros lo conciba a su modo. Respecto de todo, siempre es necesario ponerse de acuerdo acerca del objeto mismo gracias a las definiciones, en vez de atenerse al nombre solo, sin su definición.<sup>125</sup>

En el *Gorgias*, Sócrates, luego de haber interrogado a Gorgias sobre la naturaleza de la retórica, confiesa que todo el procedimiento que ha realizado tenía como objetivo una conversación ordenada, dejando de este modo que el interlocutor desarrolle sus ideas sin anticipación alguna de la otra persona:

Sóc.- Ya suponía yo que era esta y sobre esto la persuasión de que tú querías hablar, Gorgias; pero te he interrogado a fin de que no te cause extrañeza aunque a continuación te pregunte algo que parece evidente y, sin embargo, insista yo sobre ello. Repito que lo hago así no por ti, sino para que la discusión llegue a término ordenadamente y no nos acostumbremos a anticipar, por meras conjeturas, los pensamientos de

---

<sup>124</sup>Sólo mencionamos este diálogo, específicamente el pasaje citado, por la referencia a la importancia de la definición .

<sup>125</sup>218b5-c5.

otro, y, asimismo, para que puedas desarrollar hasta el fin tu pensamiento como quieras, con arreglo a tus propias ideas.<sup>126</sup>

Un ejemplo claro lo encontramos en el *Menón* (tema que desarrollaremos en el siguiente capítulo), donde Sócrates muestra toda una sucesión de constantes explicaciones para lograr que Menón llegue a la definición correcta de la virtud y no termine siempre con una multiplicidad de virtudes.

En el pasaje que hemos citado arriba<sup>127</sup>, nos encontramos con la expresión más característica de este conjunto de momentos aclaratorios para lograr una definición adecuada: el interlocutor de Sócrates deberá decir ¿qué es aquello común a todas las acciones valerosas?, ¿qué es lo idéntico en todos los casos que se ha enumerado con respecto al valor? Esta formulación es fundamental en la dirección de toda la búsqueda; representa todo el sentido principal del diálogo: si queremos hallar la definición del valor, tendrás que decirme aquello que es común a todas las acciones valerosas. En el *Menón* encontramos un pasaje que aclara los requisitos para la búsqueda, y que, si bien, alberga términos ajenos al Laques, como εἶδος, consideramos que conserva la misma orientación de los expuestos aquí:

Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma, por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup>Gorgias, 424b-c.

<sup>127</sup> 191e8-9

<sup>128</sup>*Menón*, 72ac.

Aunque aparece con otra terminología, es el mismo sentido presente en el *Laques*: aquella persona que quiera definir qué es el valor o la virtud, tendrá que fijarse en aquella *única y misma forma*; es decir, lo común a todas las acciones valerosas es la clave para lograr la definición de la virtud (en el *Laques* la expresión Τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις ταύτόν ἐστίν, que en el *Eutifrón* aparecerá contenida en los términos εἶδος e ἰδέα).

Esta expresión que acabamos de mencionar, aparece también explicada líneas abajo a través de una aclaración que conserva la misma estructura pero mediante el ejemplo, de rapidez:

Pongo un ejemplo, como si te preguntara qué es la rapidez<sup>129</sup>, que se da en el correr y en el tocar la guitarra y en el hablar y en el comprender y en otras muchas cosas, y que en general poseemos, en lo que vale la pena decir, en las acciones de las manos, piernas, boca, voz y pensamiento. ¿No lo estimas así?<sup>130</sup>

La pregunta que se plantea Sócrates pretende esclarecer lo que se está buscando, y al mismo tiempo mostrarle a Laques cómo debe responder: *¿Sócrates, cómo defines eso que tú llamas 'rapidez' en todos los casos?*<sup>131</sup> La respuesta que Sócrates mismo se da sirve de modelo de lo que él espera como respuesta: *Contestaría que a la capacidad de realizar en poco tiempo muchas cosas yo la llamo 'rapidez' tanto respecto a la voz, como a la carrera y a todo lo demás.*<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup>192a1-b3: ' Ἄλλ' ὧδε λέγω, ὥσπερ ἂν εἰ τάχος ἡρώτων τί ποτ' ἐστί,

<sup>130</sup>*Laques*, 192a.

<sup>131</sup>*Laques*, 192b: ὁ ἐν πᾶσιν ὀνομάζεις ταχυτήτα εἶναι;

<sup>132</sup>*Laques*, 192b2.

Por último, hay un pasaje<sup>133</sup> que resulta relevante para nuestro estudio del *Eutifrón*:

Me parece que Nicias es digno de que se le examine para saber hacia dónde apunta su aplicación del nombre *valor*<sup>134</sup>.

En este pasaje nos encontramos con el verbo βλέπων para referirse *hacia dónde debemos mirar*. Se trata de un término central en la búsqueda de la definición -sobre todo en el *Eutifrón* y en el *Menón*-, que señala aquello que debemos mirar para lograr la definición de lo que estamos investigando. En este contexto, βλέπων aparece refiriéndose al sentido que debe apuntar la aplicación del *valor*.

En el *Laques* no aparece ningún término alusivo a la Teoría de las Formas como εἶδος, ἰδέα, οὐσία, παράδειγμα; siendo las expresiones utilizadas frases que reflejan el espíritu socrático en la búsqueda de este carácter común que nos posibilitaría, si es que orientamos nuestra mirada hacia él, lograr una definición, en este caso del valor: lo que es en todos los casos lo mismo.

En este diálogo la búsqueda socrática de la definición del valor caracteriza toda la orientación del texto. En el *Laques* está presente el germen del ulterior desarrollo de la Teoría de las Formas. Aún no nos encontramos con un lenguaje especializado, y por ahora la investigación socrática coincide con el objetivo platónico: poder definir, en este caso, qué es el valor<sup>135</sup>.

---

<sup>133</sup>197e2-3

<sup>134</sup> δοκεῖ δέ μοι Νικίας ἄξιός ἐστιν ἐπισκέψεως, ὅποι ποτὲ βλέπων τοῦνομα τοῦτο τίθησι τὴν ἀνδρείαν

<sup>135</sup> Ross. o.c., p. 26-27.

## 2.4. Eutifrón y los inicios de la mirada.

El *Eutifrón*, como ya lo hemos visto, pertenece al grupo de los llamados diálogos socráticos, en especial, al grupo de los cuatro diálogos que se caracterizan por la búsqueda de la definición: *Laques*, *Cármides*, *Hipias Mayor* y *Eutifrón*.

El *Eutifrón* es un diálogo que nos describe los días anteriores al proceso de Sócrates, cuando éste se acerca al Pórtico del rey por la acusación que ha sido presentada contra él por Méleto. Probablemente su fecha de composición podemos situarla después de la muerte de Sócrates y antes de la primera visita de Platón a Sicilia, es decir, entre el 388 a.C. y el 387 a.C.<sup>136</sup>. Se trata de un diálogo socrático, publicado probablemente después de la *Apología*, hacia el 396 o 386 a.C.<sup>137</sup> Diógenes Laercio (III, 62) nos informa de la edición de las obras de Platón por Aristófanes de Bizancio<sup>138</sup>, aproximadamente en los finales del segundo siglo d.C., quien selecciona una trilogía compuesta por la *Apología*, *Eutifrón* y *Teeteto*. Posiblemente la conexión que se estableció entre estos diálogos estuvo determinada por la puesta en escena: el *Teeteto* culmina con la mención de Sócrates para comparecer ante el Pórtico del rey, precisamente donde comienza el *Eutifrón*<sup>139</sup>, diálogo que narra los acontecimientos anteriores al proceso de la *Apología*.

---

<sup>136</sup> R.E. ALLEN. *Plato's Eutiphro...* p.1. Este autor agrupa el *Eutifrón* con diálogos tempranos como *Apología*, *Critón*, *Laches*, *Lysis*, *Cármides*, *Hipias Mayor* y *Menor*, *Ion*, *Eutidemo*, *Protágoras*.

<sup>137</sup> Platon. *Oeuvres Complètes*. Tome I, p. 177.

<sup>138</sup> R.E.Allen. o.c., pp.8-9.

<sup>139</sup> La estructura que presentamos del diálogo está en función de las cuatro definiciones de la piedad que encontramos: 1. Personajes y puesta en escena: 2a-5c, 2. La búsqueda de la definición: 5c-6e, 3. Primera definición de Eutifrón: 6e-8b *Lo pío es lo que es amado por los dioses*, 4. Primer interludio: 8b-9a, 5. Segunda definición: 9c-11a *Lo pío es lo que es amado por todos los dioses*, 6. Segundo interludio: 11b-d, 7. Exigencias para la definición: 11e-12a, 8. Tercera definición: 12e-14b *Lo pío ministerio de los dioses*, 9. Cuarta definición : 14c-15c *Lo pío, arte de la oración y del sacrificio*, 10. Conclusión: 15c-16a. Hemos tomado esta estructura de la edición del *Eutifrón* de R.E.Allen, quien divide su traducción en diez partes, tomando como puntos centrales las cuatro definiciones.

El encuentro entre Sócrates y Eutifrón se realiza frente al Pórtico del rey donde se llevaban a cabo las acusaciones relacionadas con asuntos religiosos y de justicia<sup>140</sup>. En el 399 a.C., Sócrates debió tener 70 años aproximadamente cuando fue a oír los cargos contra él. La puesta en escena no es gratuita: el diálogo se realiza en pleno pórtico, lejos del gimnasio y de otros lugares comunes, en el mismo lugar donde se han recibido las acusaciones formales contra Sócrates; en este mismo sitio, Platón lleva a cabo un diálogo sobre la piedad. Esta escena es la continuación del final del *Teeteto*<sup>141</sup>, en el cual Sócrates se aleja en dirección al Pórtico del rey.

#### 2.4.1. La cuatro definiciones de Eutifrón.

Sócrates y Eutifrón se encuentran en el Pórtico del rey, lugar donde el arconte rey ejercía sus funciones sobre temas religiosos, de culto y de sangre, por motivos diferentes. Por un lado Sócrates, que ha sido acusado de corromper a los jóvenes por ser un “hacedor de dioses”, crear nuevos dioses y no creer en los antiguos (3b2-5) (tema de la divinidad, que también será un eje central del diálogo). Por otro lado, Eutifrón, que a diferencia de Sócrates, no ha sido acusado, sino que ha ido a presentar una acusación contra su padre, por ser responsable de la muerte de uno de sus jornaleros. Sócrates, ante la decisión de Eutifrón -que ha acusado a su padre de homicidio<sup>142</sup> pese al sentimiento familiar que lo condena por

---

<sup>140</sup>El Rey era el segundo de nueve arcontes establecidos por la constitución ateniense; entre sus ocupaciones estaba la vigilancia religiosa, caso de impiedad y de homicidio; ocupaba un cargo solemne y ancestral: la observancia y cuidado de las antiguas tradiciones religiosas. Cfr. R.E.Allen, o.c., p. 15. En Platón encontramos una descripción interesante sobre esta función de arconte: “... según se dice, a quien le ha tocado en suerte el cargo de rey se le asigna la función de celebrar aquellos de los antiguos sacrificios que son los más solemnes y los que más ha consagrado la tradición”, 290e.

<sup>141</sup>*Teeteto*, 210d “Ahora tengo que comparecer en el Pórtico del Rey para responder a la acusación que Meleto ha formulado contra mí...”

<sup>142</sup>“Homicide, in Athens, differed from impiety in that it was not a crime against the State, and Therefore not prosecuted under a γράφη or public indictment; it was treated as we treat negligent

realizar un acto impío- lo interroga sobre lo pío e impío; pues Eutifrón cree tener un conocimiento perfecto sobre ambas cosas.

Sócrates, como acostumbra hacerlo, irónicamente le pide a Eutifrón que lo acoja como su discípulo, pidiéndole que por favor le explique qué es la piedad, para que de esta forma él pueda defenderse en el tribunal:

¿qué afirmas tú que es la piedad, respecto al homicidio y a cualquier otro acto? ¿Es que lo pío en sí mismo no es una sola cosa en sí en toda acción, y por su parte lo impío no es todo lo contrario de lo pío, pero igual a sí mismo, y tiene un sólo carácter conforme a la impiedad, todo lo que vaya a ser impío?<sup>143</sup>

El origen de esta pregunta podemos rastrearla desde el momento en que Sócrates (4b) distingue entre la acusación a un extraño (ἀλλότροπιος) o hacia un familiar (οἰκειος), distinción que Eutifrón considera ridícula, porque lo importante es establecer si la muerte ha sido justa o injusta.

Una vez formulada la pregunta, Eutifrón cree haber entendido lo que Sócrates espera como definición del término moral (al igual que Laques<sup>144</sup>, quien no piensa que sea difícil definir qué es el valor, o como Menón<sup>145</sup> cuando responde sin mayor problema a la pregunta qué es la virtud). Aquí también Eutifrón define la piedad, en su primer intento, a partir de un ejemplo<sup>146</sup>:

---

damage, as a private wrong actionable by δίκη or civil suit.” R.E.Allen, o.c., p. 20.

<sup>143</sup>Eutifrón, 5c.

<sup>144</sup>191c .

<sup>145</sup>71e.

<sup>146</sup>Cfr. *Cármides* 159b, *República I*, 331b, *Hippias Mayor*, 287e, 289e.

Eut.- Pues bien, digo que lo pío es lo que ahora yo hago, acusar al que comete delito y peca, sea por homicidio, sea por robo de templos o por otra cosa de este tipo, aunque se trate precisamente del padre, de la madre o de otro cualquiera, no acusarle es impío<sup>147</sup>.

Eutifrón, al responder qué es la piedad, no toma en cuenta lo que Sócrates está esperando como respuesta -aquella característica común a todas las acciones piadosas-; su respuesta nos hace pensar que Eutifrón comprendió otra cosa, al mencionar un ejemplo de lo que es la piedad. Sócrates invita a Eutifrón a decirle “muy claramente” lo que antes le había preguntado, porque definitivamente Eutifrón no ha respondido qué es lo pío, y no respondiendo que pío es lo que Eutifrón está haciendo al acusar a su padre:

Sóc.- ¿Te acuerdas de que yo no te incitaba a exponerme uno o dos de los muchos actos píos, sino el carácter propio por el que todas las cosas pías son pías? En efecto, tú afirmabas que por un sólo carácter las cosas impías son impías y las cosas pías son pías. ¿No te acuerdas?<sup>148</sup>

La pregunta y la aclaración no quedan ahí, sino que Sócrates, en el párrafo siguiente, vuelve a interrogar:

Sóc.- Expónme, pues, cuál es realmente ese carácter, a fin de que, dirigiendo la vista a él y sirviéndome de él como medida, pueda yo decir que es pío un acto de esta clase que realices tú u otra persona, y si no es de esta clase, diga que no es pío<sup>149</sup>.

---

<sup>147</sup> *Eutifrón*, 5d7.

<sup>148</sup> 6d5-e1.

<sup>149</sup> Uno de los problemas que podemos encontrar en la exigencia socrática de la definición de la piedad, probablemente está en el uso de expresiones como “lo pío” τὸ ὀσίον (“lo bello”, “lo justo”), términos que Sócrates utiliza comúnmente en sus expresiones pero que resultan ambiguos. Se trata de construcciones formadas por el artículo neutro más el adjetivo, como lo veremos más adelante.

El mismo procedimiento lo encontramos en el *Laques*<sup>150</sup> cuando Sócrates le pide a Laques que defina qué es el valor, es decir, qué es lo idéntico en todos los casos. En el *Menón*<sup>151</sup>, Sócrates plantea la misma exigencia:

... aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma, por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud.

Una vez que Eutifrón ha escuchado la aclaración socrática, lanza su segunda definición: una expresión que no describe una multiplicidad sino una unidad: “...pío es lo que agrada a los dioses, y lo que no les agrada es impío”<sup>152</sup>. La segunda definición de Eutifrón nos ofrece una descripción general: agradar a los dioses. Eutifrón ha alumbrado una idea que Sócrates a continuación examinará si es verdadera o falsa. El problema de la definición de Eutifrón es que nos lleva a la conclusión de que las mismas cosas son pías e impías: “Yo no preguntaba qué es lo que, al mismo tiempo, es pío e impío. Según parece, lo que es agradable a los dioses es también odioso para los dioses” (8a8-10).

La tercera definición de Eutifrón: “es pío lo que agrada a todos los dioses y que, por el contrario, lo que todos los dioses odian es impío” (9e) . Sócrates le muestra que lo agradable a los dioses no es lo pío, como tampoco es lo pío lo agradable a los dioses, sino que se trata de cosas diferentes. Porque lo pío es amado porque es pío, pero no es pío porque es amado; lo agradable es amado porque se le ama, mientras que lo pío se le ama porque es amado. No podemos decir que los dioses aman lo pío

---

<sup>150</sup>191e.

<sup>151</sup>72c.

<sup>152</sup> 6e10-7a

porque es algo amado por los dioses, sino tenemos que decir que su condición de ser amado es consecuencia del mismo acto de amar, debiendo buscar la razón por la cual aman en otra parte.

Sócrates recrimina a Eutifrón el hecho de no haber respondido a la pregunta central ¿qué es lo pío?, no haber mostrado su esencia. La refutación socrática ha dejado a Eutifrón en una situación tal que no sabe qué responder; no sabe qué decir, ni cómo decirlo:

No sé cómo decirte lo que pienso, Sócrates, pues, por así decirlo, nos está dando vueltas continuamente lo que proponemos y no quiere permanecer donde lo colocamos <sup>153</sup>.

La misma situación de desconcierto por parte del interlocutor de Sócrates la encontramos en el *Laques*:

Pues creo, para mí, que tengo una idea de lo que es el valor, pero no sé cómo hace un momento se me ha escabullido, de modo que no puedo captarla con mi lenguaje y decir en qué consiste...<sup>154</sup>

En el *Menón*<sup>155</sup>, Menón se lamenta de la situación de entorpecimiento en la que se encuentra:

Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones. Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante. Pues, en verdad, estoy entorpecido de alma y de boca, y no sé queéresponderte...

---

<sup>153</sup>11b8.

<sup>154</sup>194b.

<sup>155</sup>80a

Es una situación semejante, como la describe Sócrates, a las obras de Dédalo, que no pueden permanecer quietas. Esta imagen de las estatuas de Dédalo también la presenta Platón en el *Menón*<sup>156</sup> con respecto a la distinción entre opinión y conocimiento.

La cuarta definición de Eutifrón es la siguiente:

... si se sabe decir y hacer lo que complace a los dioses, orando y haciendo sacrificios, éstos son los actos piadosos y ellos salvan a las familias en privado y a la comunidad en las ciudades; lo contrario de lo que agrada a los dioses es lo impío, que destruye y arruina todo.<sup>157</sup>

Sócrates entiende la definición de Eutifrón como una ciencia de sacrificar y orar, la ciencia de las peticiones y ofrenda a los dioses.

La aporía a la cual van llegando Sócrates y Eutifrón va determinando el final del diálogo, pero, al mismo tiempo, las ganas de retomar el diálogo desde el principio no son ajenas a Sócrates, quien como ya hemos visto, no se cansa de investigar hasta aclarar una duda:

Por tanto, tenemos que examinar otra vez desde el principio qué es lo pío, porque yo, en lo que de mí depende, no cederé hasta que lo sepa...<sup>158</sup>

#### 2.4.2. Análisis de los principales pasajes.

Como hemos visto, el *Eutifrón* es un diálogo típico del grupo de los diálogos que buscan la definición de un término moral. El camino que

---

<sup>156</sup>97d.

<sup>157</sup> *Eutifrón*, 14b

<sup>158</sup>15c8.

recorren Sócrates y Eutifrón es ya conocido: en primer lugar, la interrogante socrática *qué es la piedad*; en segundo lugar, la primera definición de Eutifrón que se caracteriza por ser una enumeración, una ejemplificación, sin responder a la exigencia socrática; en tercer lugar, una nueva aclaración de Sócrates sobre lo que espera como definición; en cuarto lugar, un segundo intento de Eutifrón por definir la piedad, ahora a través de una descripción general; en quinto lugar, una refutación de la definición de Eutifrón.

En el *Eutifrón* nos encontramos con dos momentos en los cuales Platón utiliza los términos εἶδος e ἰδέα. Ambos pasajes constituyen momentos centrales en los cuales Sócrates formula la pregunta; se trata de momentos aclaratorios sobre lo que está esperando Sócrates como definición.

En el *Laques*, estudiamos la expresión socrática orientada a la búsqueda de aquello común a una multiplicidad de acciones; en el *Eutifrón*, esta búsqueda tiene un nombre: εἶδος e ἰδέα. Se trata de los primeros pasajes en la obra platónica donde aparecen por primera vez los términos εἶδος e ἰδέα. En el *Laques*, como hemos visto, la formulación de Sócrates *qué es lo idéntico en todos los casos* significa la expresión más aclaratoria y final de lo que se está buscando. No se trata de definir el valor a partir de ejemplos de diferentes casos de valor, sino de expresar qué es lo común a todas las acciones virtuosas. Desde esta perspectiva, el *Eutifrón* se mantiene en la misma línea, con la única diferencia de que aquí hablamos de εἶδος e ἰδέα para referirnos, precisamente, al carácter común a todas las acciones piadosas.

Nuestro propósito en esta parte consistirá en estudiar la aparición de estos términos, a la luz del uso que tuvieron antes de Platón y, sobre

todo, con el objetivo de esclarecer el proyecto platónico de la búsqueda de la definición.

En *Eutifrón*, 5d1-4:

... ἢ οὐ ταυτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὄσιον αὐτὸ αὐτῷ καὶ τὸ ἀνόσιον αὐτοῦ μὲν ὀσίου παντὸς ἐναντίον, αὐτὸ δὲ αὐτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν ὃ τί περ ἄν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι;<sup>159</sup>

En este pasaje hay algunas cosas interesantes para nuestra investigación; por ejemplo, la construcción ἢ οὐ ταυτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει *no es acaso lo mismo en toda acción*, es similar a la utilizada en el *Laques*, Τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις ταυτόν ἐστιν<sup>160</sup> refiriéndose en ambos casos a aquello que es común a una multiplicidad, a un conjunto de acciones; qué es lo que tienen en común todas aquellas cosas que llamamos piadosas, valerosas, etc. Estamos otra vez frente a una expresión central en nuestra investigación, porque se trata de una formulación que desde el *Laques* nos va señalando la orientación de la pregunta socrática.

En segundo lugar, la construcción μίαν τινὰ ἰδέαν la podríamos analizar de la siguiente forma, tanto μίαν<sup>161</sup> como τινὰ califican a ἰδέαν:

---

<sup>159</sup>Platón. *Oeuvres complètes*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1970. Tomo I, p. 189. Para los comentarios filológicos, consultar W.K.C.Guthrie, o.c., p. 117-118. Tomo IV.

<sup>160</sup> *Laques*, 191e8-9.

<sup>161</sup>La misma construcción la encontramos en diálogos posteriores como el *Teeteto* 184d3: ... μίαν τινὰ ἰδέαν, 203c: μία ἰδέα...; en el *Parménides*, 132a1: μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα; 132c4: μίαν τινὰ οὐσαν ἰδέαν; sin embargo, en estos pasajes estas expresiones las encontramos en contexto metafísico completamente ausente en el *Eutifrón*

μίαν ιδέαν : μίαν es un adjetivo cardinal en caso acusativo que acompaña a ιδέαν, carácter, especificándola: un carácter (en el sentido numeral).

τινὰ ιδέαν: τινὰ es un pronombre indefinido en acusativo que acompaña a ιδέαν: algún carácter (en el sentido indefinido)

Podemos concluir que la expresión μίαν τινὰ ιδέαν enfatiza la singularidad de lo que se está buscando.

En tercer lugar, la construcción sustantiva neutra: τὸ ὄσιον y τὸ ἀνόσιον, lo pío y lo impío. Este tipo de expresiones muy corrientes en griego se forman a partir del artículo neutro τὸ más el sustantivo abstracto de piedad, pío: lo pío. Este tipo de construcciones las encontramos también en Anaximandro, quien utilizó la combinación: artículo neutro más el adjetivo para referirse a los opuestos, por ejemplo: lo caliente, lo frío, lo húmedo, lo seco<sup>162</sup>. Ahora bien, se trata de una expresión comúnmente utilizada por Sócrates en los diálogos, por ejemplo, “lo bello” τὸ καλόν, “lo justo” τὸ δίκαιον; pero que resultarían ambiguas por las diferentes maneras en que podrían ser entendidas por el interlocutor de Sócrates<sup>163</sup>. Por ejemplo, este tipo de expresiones como “lo pío” pueden estar refiriéndose a un nombre genérico o abstracto; por otro lado, puede referirse a un piedad o acto piadoso particular en una discusión; también puede ser utilizado genéricamente, equivalente al plural: τὸ ὄσιον igual que τὰ ὄσια, es decir, “lo pío” igual que “las cosas pías”. Por último, tenemos que τὸ ὄσιον puede ser usado como un nombre abstracto equivalente al significado de ὁσιότης “santidad”.

---

<sup>162</sup>Cfr. W.K.C.Guthrie, o.c., tomo 1, p. 86.

<sup>163</sup>Cfr. R.E.Allen, o.c., pp. 24-25.

En cuarto lugar, la construcción τὸ ὄσιον αὐτὸ αὐτῷ (lo piadoso por sí mismo); se trata de una construcción de instrumental dativo, es decir, se refiere a lo pío mismo y por sí mismo.

A continuación intentamos la siguiente traducción del pasaje anterior:

*No es acaso lo mismo en toda acción lo pío mismo por sí mismo y lo impío, por otra parte, contrario a todo lo piadoso, pero eso mismo semejante y llevando sólo un carácter según todo lo que se pensase que es impío de conformidad con la impiedad.*

El segundo pasaje: *Eutifrón*, 6d8-e7:

(A) ΣΩ. Μέμνησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι διεκελευόμην ἔν τι ἢ δύο με διδάξαι τῶν πολλῶν ὀσίων, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὄσια ὀσιά ἐστιν; ἔφησθα γάρ που μιᾷ ιδέᾳ τὰ τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὄσια ὄσια· ἢ οὐ μνημονεύεις;

ΕΥΘ. Ἔγωγε.

(B) ΣΩ. Ταύτην τοίνυν με αὐτὴν δίδαξον τὴν ιδέα τὴν ποτέ ἐστιν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι, ὃ μὲν ἂν τοιοῦτον ἦ ὧν ἂν ἢ σὺ ἢ ἄλλος τις πράττη φῶ ὄσιον εἶναι, ὃ δ' ἂν μὴ τοιοῦτον, μὴ φῶ<sup>164</sup>

---

<sup>164</sup>Platon, *Oeuvres Complètes*, o.c., tomo 1.

En el primer párrafo (A), debemos resaltar el hecho de que Platón utilice, en el mismo párrafo, tanto *ἰδέα* como *εἶδος*. Ambos términos, como bien hemos visto anteriormente, fueron usados en la literatura anterior a Platón como términos con significados muy afines. Tanto *ἰδέα*<sup>165</sup> como *εἶδος*<sup>166</sup> aparecen aquí como “carácter” o “característica”, usadas en este contexto como sinónimos; siendo su uso técnico<sup>167</sup>, porque, como hemos mencionado anteriormente, *ἰδέα* y *εἶδος* derivan de la misma raíz *ἰδ*, siendo su significado en el lenguaje griego común *ver*; y estando asociado a *imagen, forma, figura, aspecto, etc.*

En el primer párrafo (A)<sup>168</sup>, como acabamos de mencionar, Platón utiliza *εἶδος* e *ἰδέα* para referirse al objeto de la búsqueda, es decir, a aquello común a todas las acciones piadosas, aquel carácter por el cual todas las cosas pías son pías. Al igual que en 5d1-4, encontramos el adjetivo numeral *μῑ* calificando a *ἰδέα*:

*μῑ ἰδέα*: *μῑ* dativo femenino califica a *ἰδέα*, también en dativo: *único carácter*.

Por su parte, *εἶδος* aparece en la construcción *ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος*. Cabe resaltar el uso del artículo neutro *τὸ* acompañando *εἶδος* al igual que en el caso de *τὸ ὅσιον* y *τὸ ἀνόσιον*; en ambos casos estamos frente a una construcción sustantiva neutra. Por otro lado, toda la expresión *ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος* *aquel mismo carácter*, enfatiza el sentido de la frase hacia la especificación de lo que se está buscando: *aquello*

---

<sup>165</sup> 5d, 6d, e

<sup>166</sup> 6d.

<sup>167</sup> R..E.Allen, o.c., p. 28.

<sup>168</sup> 6d7-e1.

*común a todas las acciones pías, aquel carácter por obra de la cual todas son pías.*

Nosotros hemos optado por traducir *ἰδέα* y *εἶδος* como *forma o carácter*, siendo estos términos comúnmente usados para referirnos al objeto de la búsqueda, es decir, *a la forma o carácter común a una multiplicidad de acciones*. Sin embargo, preferimos el término *carácter* al de *forma*, por la identificación de este último con la doctrina de las formas, en otras palabras, por conservar un significado propio de un contexto metafísico ajeno en esta temática. Por otro lado, hemos tomado también en consideración otros usos de *ἰδέα* e *εἶδος* en otros diálogos, donde descubrimos que mantienen el significado usual (por ejemplo, imagen, figura, aspecto).

Lo central en este pasaje es la pregunta ¿por qué Platón no utilizó el mismo término, ya sea *εἶδος* o *ἰδέα*, en ambos casos? Una respuesta, probablemente, por lo que ya hemos visto en el capítulo anterior, está en que ambas expresiones poseían un mismo significado; eran expresiones sinónimas, intercambiables. Por tal razón es que Platón las utiliza indistintamente en este pasaje.

Tanto *εἶδος* como *ἰδέα* van adquiriendo de modo natural un significado que con el tiempo dará lugar a un uso técnico<sup>169</sup> (como hemos visto, el significado más usual de *εἶδος* como de *ἰδέα* estaba referido siempre al aspecto físico).

Para argumentar en favor de esta suposición, es decir, el empleo indistinto de *εἶδος* e *ἰδέα*, vamos a continuación a citar una serie de

---

<sup>169</sup>G.M.A. Grube. *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos, 1984, p. 32

pasajes donde Platón utiliza tanto εἶδος como ἰδέα con el mismo significado:

En el *Cármides*<sup>170</sup>, Querefonte le pregunta a Sócrates por la belleza del muchacho -“¿no tiene un hermoso rostro?”- y le comenta que desnudo ya no le parecería sólo hermoso de rostro: οὗτος τὸ εἶδος πάγκαλός ἐστιν, *Tan perfecta y bella es su figura*. Más adelante<sup>171</sup>, la descripción sobre Cármides continúa; esta vez se preguntan : Τί οὖν, ἔφην, οὐκ ἀπεδύσαμεν αὐτοῦ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἐθεασάμεθα πρότερον τοῦ εἶδους; *¿Por qué, pues, no le desnudamos, de algún modo, por dentro y lo examinamos antes que a su figura?*. Aquí εἶδος se refiere específicamente al aspecto exterior de Cármides.

En el *Lisis*<sup>172</sup>, Hipótales y Ctesipo invitan a Sócrates a una palestra a conversar en compañía de otros jóvenes, entre los cuales se encuentra Lisis. Sócrates no lo recuerda por el nombre, pero es seguro que lo debe haber visto, lo recuerda por su belleza: Ἐπεὶ εὖ οἶδ' ὅτι πολλοῦ δεῖς τὸ εἶδος ἀγνοεῖν τοῦ παιδός· *...estoy seguro que debes recordarlo por su belleza...*

En el *Protágoras*<sup>173</sup> Sócrates inicia la investigación con Protágoras, poniendo el ejemplo de la salud, del examen físico que se puede realizar a una persona: Ὡπερ εἶ τις ἄνθρωπον σκοπῶν ἐκ τοῦ εἶδους ἢ πρὸς ὑγίειαν ἢ πρὸς ἄλλο τι τῶν τοῦ σώματος ἔργων, *Del mismo modo que una persona, al realizar un examen con vista a la salud o a cualquier otra operación corporal a partir del aspecto exterior...*

---

<sup>170</sup> 154d4.

<sup>171</sup> 154e5.

<sup>172</sup> 204e6.

<sup>173</sup> 352a2.

El mismo sentido encontramos en aquellos pasajes que Platón, en lugar de utilizar εἶδος , usa el término ἰδέα, por ejemplo:

En el *Cármides*<sup>174</sup>, se refieren una vez más al aspecto exterior de Cármides: Λέγω μέντοι σοι ὅτι Χαρμίδης τῶν ἡλικιωτῶν οὐ μόνον τῇ ιδέα δοκεῖ διαφέρειν *No obstante, te digo que Cármides no sólo se distingue de los de su edad por el aspecto...Más adelante*<sup>175</sup> refiriéndose al aspecto exterior de Cármides: Τά μὲν οὖν ὁρώμενας ιδέας ... *Y en lo que puede percibirse de tu presencia;* en el mismo sentido<sup>176</sup>, εἰ σὺ τοιοῦτος ὢν τὴν ιδέαν καὶ πρὸς τούτῳ τὴν ψυχὴν σωφρονέστατος, *Por mí no me irrito mucho dije yo, pero sí, Cármides, por ti, porque siendo tú como eres de aspecto y , además, tan sensato de ánimo... Por último, en el Protágoras*<sup>177</sup>, Platón va describiendo a cada uno de los invitados presentes en la casa de Calias .... “Junto a él (Pródico) estaban echados en las camas de al lado, Pausanias, el del demo de Cerámico, y junto a Pausanias, un joven muchacho todavía, según creo, de distinguido natural y muy bello también de aspecto: τὴν δ’ οὖν ιδέαν πάνυ καλός.

Siguiendo con nuestro análisis del párrafo (A), presentamos su traducción<sup>178</sup>:

*¿Recuerdas que yo no te animaba a exponerme esto: uno o dos de las muchas cosas pías, sino aquel carácter mismo por el que todas las cosas pías son pías? Pues tú me expresabas ese único*

---

<sup>174</sup> 157d.

<sup>175</sup> 158b1.

<sup>176</sup> 175d6.

<sup>177</sup> 315e1..

<sup>178</sup> 6d7-e1.

*carácter por el que las cosas impías son impías y las pías pías. ¿Es que acaso no recuerdas?*<sup>179</sup>

Con respecto al segundo párrafo(B)<sup>180</sup>, podemos resaltar el empleo del verbo ἀποβλέπω, para referirse a la dirección de nuestra mirada; es decir, volver nuestros ojos hacia aquel único carácter. Este verbo está compuesto de la preposición de genitivo ἀπό ( de, desde, lejos de, con ) más el verbo βλέπω, ver, gozar de vista, mirar, orientar la vista, dirigir la vista, etc.

Para un mejor estudio de estos dos verbos ἀποβλέπειν y βλέπω, presentamos a continuación algunos pasajes que nos pueden ilustrar de una manera más amplia su significado y empleo:

Por ejemplo, en Heródoto<sup>181</sup> encontramos Βλέψας πρὸς τὸν Κῦρον ὁ Ἀστυάγης ἔφη· *Entonces Astiages al oír y ver aquello*. En el libro tercero<sup>182</sup>, Cambises, al enterarse que había sido traicionado por Prexapes, βλέψας ἐς τὸν Πρηξάσιπεα εἶπε· *... se encaró con Prexaspes y le dijo...*

---

<sup>179</sup>L. Couloubaritsis, señala que existe una diferencia entre εἶδος e ἰδέα: ἰδέα, se refiere a una metáfora democriteana que podemos traducir por *forma*; mientras que εἶδος, se refiere al sentido lógico de particularidad o especificidad de la cosa, que ulteriormente se traducirá por *especie*. (L.Couloubaritsis, o.c., p. 198.)Nosotros no hemos profundizado en la diferencia por nuestra limitaciones con respecto a la filosofía de Demócrito; sin embargo, mencionamos una línea de lectura interesante que nos invita a establecer una diferencia entre ambos términos, pese a que, como hemos visto, se hallan ligados por el mismo uso y significado.

<sup>180</sup> 6e3-6

<sup>181</sup> 1.115.

<sup>182</sup> 3.62.

Sobre el uso de ἀποβλέπω en Heródoto citamos los siguientes pasajes: en el noveno libro<sup>183</sup> οὐγινομένων ἀποβλέψαντα τὸν Πausανίην y en el libro séptimo<sup>184</sup> ἔς ἐμέ τε καὶ τὰ ἐμὰ πρήματα ἀποβλέποντες

En la literatura también encontramos ejemplos esclarecedores. Por ejemplo, Esquilo<sup>185</sup>, οἱ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην, *En un principio aunque tenían visión, nada veían*. En *Edipo Rey* de Sófocles<sup>186</sup>, πόλιν μὲν, εἰ καὶ μὴ βλέπεις, *Aunque no ves, comprendes (de que mal es víctima nuestra ciudad)*; En *Edipo en Colono*<sup>187</sup>. καὶ τίς πρὸς ἄνδρὸς μὴ βλέποντος ... y ἴ qué utilidad puede venir de un hombre que no ve? En estos casos el uso de βλέπω se refiere básicamente a la facultad de la visión, poseer visión, poder ver. Por otro lado, en los *Persas* de Esquilo<sup>188</sup>: ἔς τὰ νῦν πεπραγμένα βλέψαντα *a la vista de lo que ahora ha ocurrido*.

βλέπω también aparece con un significado semejante a ἀποβλέπω, por ejemplo, en *Antígona*, de Sófocles<sup>189</sup>: Τί χρὴ με τὴν δύστηνον ἔς θεοῦς ἔτι Βέλπειν; ἴ *Por qué tengo yo, desventurada, que*

---

<sup>183</sup> 9.61.

<sup>184</sup> 7.135.

<sup>185</sup> *Prometeo Encadenado*, 447. *Eschyle*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1958. Para la versión española hemos seguido la edición: Esquilo. *Tragedias*. Introducción general de Manuel Fernández-Galiano. Traducción y notas de Bernardo Perea Morales. Madrid: Gredos, 1985.

<sup>186</sup> *Edipo Rey*, 302. *Sophocle*. Text établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1960. Para la edición española hemos seguido la edición: Sófocles. *Tragedias*. Introducción de José S. Lasso de la Vega. Traducción y notas de Assela Alamillo. Madrid: Gredos, 1981.

<sup>187</sup> 73.

<sup>188</sup> 802.

<sup>189</sup> 923.

*dirigir mi mirada hacia los dioses?*; en *Ayax*<sup>190</sup>: ἐμοὶ γὰρ οὐκέτ' ἔστιν εἰς ὃ  
τι βλέπω *Para mí no hay ya a qué dirigir la mirada si no estás tú*; en  
*Electra*<sup>191</sup> νῦν δ', ἠνίκ' οὐκέτ' ἔστιν εἰς σὲ δὴ βλέπω, *Pero ahora,*  
*cuando ya no existe, dirijo mi mirada a tí para que no rehuyas,...*

βλέπω también es utilizado para referirse a la luz del día , por  
ejemplo, en los *Persas* de Esquilo<sup>192</sup>, Ξέρξης μὲν αὐτὸς ζῆ τε καὶ βλέπει  
φάος· *Jerjes sí que vive y ve la luz del sol*; y en <sup>193</sup> καὐτὸς δ' ἀέλπτως  
νόστιμον βλέπω φάος ...*y yo mismo estoy viendo la luz del regreso sin*  
*que lo esperara*. En *Helena* de Eurípides<sup>194</sup>, ἔως μὲν οὖν φῶς ἡλίου  
τοδ' ἔβλεπεν *Mientras Proteo vio esta luz del sol*.

Ahora bien, los significados que nos interesan, son sobre todo,  
los que aparecen en los diálogos platónicos. En el *Laques*<sup>195</sup>, por  
ejemplo, en plena investigación sobre qué es el valor, comienza el examen  
de Nicias, “para saber hacia dónde apunta su aplicación del nombre  
‘valor’” ... ὅποι ποτὲ βλέπων τοῦνομα τοῦτο τίθησι τὴν ἀνδρείαν. En  
este caso, el traductor ha interpretado βλέπων por “apunta, dirige”

En el *Crátilo*<sup>196</sup> , aparece también en un contexto similar, es  
decir, se señala dónde tendrá que ponerse atención para responder la

---

<sup>190</sup>514.

<sup>191</sup> 954.

<sup>192</sup>299.

<sup>193</sup>261.

<sup>194</sup> *Helena*, 60. *Eurípide*. Texte établi et traduit par Henri Grégoire et Louis Méridier avec la  
collaboration de Fernand Chapouthier. Paris: Les Belles Lettres, 1961. Para la edición española  
hemos seguido la traducción de: Eurípides. *Tragedias* III. Introducción, traducción y notas de  
Carlos García Gual y Luis Alberto Cuenca Prado. Madrid: Gredos, 1985.

<sup>195</sup>197e3.

<sup>196</sup> 389b1

pregunta. Hablando sobre la lanzadera, Sócrates se pregunta πρότερον πάλιν ποιήσει ἄλλην πρὸς τὴν κατεαγυῖαν βλέπων, ἢ πρὸς ἐκεῖνο τὸ εἶδος πρὸς ὅπερ καὶ ἦν κατέαξεν ἐποίει ; “volverá a fabricar otra fijándose en la que está rota, o en aquella forma conforme a la cual ya fabricaba la que rompió”<sup>197</sup>.

En el párrafo (B):

*Exponme, pues, cuál es realmente ese carácter, a fin de que, dirigiendo la vista a él y sirviéndome de él como medida, pueda yo decir que es pío un acto de esta clase que realices tú u otra persona, y si no es de esta clase, diga que no es pío.*<sup>198</sup>

Nos encontramos con términos como ἰδέαν, ἀποβλέπω y παράδειγμα<sup>199</sup>. La importancia de este párrafo radica precisamente en los términos que presenta. Por un lado, la exigencia socrática de la búsqueda del carácter (ιδέαυ): no se trata de exponer uno o dos actos píos, sino la forma común a todas las acciones pías. Esta reiteración socrática, en un segundo momento, está acompañada de la presencia del verbo ἀποβλέπω: a partir de la exposición del carácter, por parte de Eutifrón, podamos dirigir hacia él nuestra mirada, y decir cuándo un acto es pío y cuándo no. La forma como se establece la relación entre ἰδέαν y ἀποβλέπω nos sugiere, sobre todo, la búsqueda de un criterio para distinguir entre un acto pío y un acto impío. Esta relación entre ἰδέαν y ἀποβλέπω se halla reforzada por la presencia del término

---

<sup>197</sup>Véase también: *Gorgias*, 503d8, *República* I 342e10, 343b3; IV 421b4, 6; V 477d1; VI 500b9; X 596b7, 611d7; *Teeteto* 175a2, *Sofista* 232a5, 247d3; *Fedro* 249d8; *Timeo* 28a7, 55d6. En el último capítulo, que tiene como centro el diálogo *Crátilo*, serán analizados todos aquellos pasajes centrales en nuestra investigación y que en este capítulo sólo mencionamos brevemente.

<sup>198</sup>Platón. *Diálogos*, o.c., p. 226. Tomo 1.

<sup>199</sup>Platon, *Oeuvres Complètes*, o.c., tomo 1.

παράδειγμα<sup>200</sup>: *serviéndome de él como medida...* La exposición del carácter (ιδέαν) como requisito para dirigir nuestra atención -nuestra mirada- constituye un primer momento para la formulación del modelo de piedad, necesario para la distinción entre actos píos e impíos.

Este es el último párrafo del *Eutifrón* donde nos encontramos, probablemente, con términos centrales en la “exposición” de las formas en diálogos ulteriores; pero, al mismo tiempo, estamos ante los inicios de la mirada.

#### 2.4.3. Los inicios de la mirada.

Nuestra intención en este capítulo ha sido, en la primera parte, el estudio del inicio del *mirar platónico* en el *Eutifrón*, centrándonos en primer lugar, a modo de introducción, en aquellas partes centrales del diálogo importantes en nuestra investigación (por ejemplo, las preguntas que Sócrates va planteando a su interlocutor, los diferentes momentos a través de los cuales se busca la definición de la piedad); manteniendo al mismo tiempo la referencia a otros diálogos, como el *Laques* y el *Menón*, donde se aborda de manera similar la misma temática.

En la segunda parte, nos centramos en los pasajes claves del diálogo en función a la aparición y significado de los términos εἶδος e ἰδέα. En el primer pasaje<sup>201</sup>, vimos cómo Platón enfatiza el sentido de especificidad de ambas palabras al interior del texto calificándolas como aquel *carácter* que se busca en la interrogante. En el segundo pasaje<sup>202</sup>,

---

<sup>200</sup>Sobre el uso de παράδειγμα, véase W.K.C. Guthrie, o.c., p. 121, nota 73, tomo IV

<sup>201</sup> 5d1-4.

<sup>202</sup> 6d8-e7.

vimos el uso que hace Platón de εἶδος e ἰδέα en un mismo párrafo para referirse a lo mismo, resaltando el significado común que ambos términos en la lengua griega, y rastreando además aquellos pasajes donde aparecen con el mismo significado.

Nuestro propósito en esta tercera parte consistirá en centrarnos, a modo de conclusión de este capítulo, en el significado de esta búsqueda de la definición de términos morales como el valor y la piedad, así como en el significado que esta investigación tiene en el *origen platónico de la mirada*.

Los dos pasajes (5d1-4 y 6d8-e7) estudiados anteriormente nos han servido de marco preliminar para arribar a las siguientes ideas:

En primer lugar, Sócrates<sup>203</sup> pregunta qué es la piedad con respecto a cualquier acción pía, llámese homicidio o cualquier otra acción.

...¿qué afirmas tú que es la piedad, respecto al homicidio y a cualquier otro acto?

Esta primera pregunta enfatiza lo que se está buscando, sobre todo en un contexto en el cual Sócrates está tratando de aclarar a Eutifrón, luego de su primera definición, lo que se busca, lo pío como lo común a todas las acciones pías.

La segunda pregunta supone un nivel mayor de profundidad en relación a la anterior:

*¿Es que lo pío en sí mismo no es una sola cosa en sí en toda acción, y por su parte lo impío no es todo lo contrario de lo pío, pero igual a sí*

---

<sup>203</sup> 5d1-4

*mismo, y tiene un solo carácter conforme a la impiedad, todo lo que vaya a ser impío?*

Esta la podemos dividir en tres partes:

a) la primera, se refiere a lo pío en sí como una sola cosa en toda acción.

b) la segunda, se refiere a lo impío como lo contrario de lo pío

c) tanto la primera como la segunda parte confluyen en que son iguales a sí mismos y poseen un sólo carácter.

En esta segunda pregunta nos encontramos con la distinción radical entre lo pío y lo impío, siendo cada una de ellas una sola cosa en cada acción respectiva, idénticas a sí mismas y constituidas por un sólo carácter *ιδέα*. La relación entre lo pío y lo impío establece una exclusión que va determinando el objeto de la búsqueda: la identidad<sup>204</sup>.

En el segundo pasaje<sup>205</sup>, encontramos que *εἶδος* e *ιδέα* se refieren tanto a lo pío como a lo impío, tanto al concepto positivo como al negativo; ambos términos se refieren al carácter común por el que las cosas pías son pías y las impías son impías. Por otro lado, es interesante la última mención que se hace en este pasaje del término *ιδέα*, porque aparece en un contexto mucho más claro que los anteriores; se va consolidando y esclareciendo la exigencia socrática de la búsqueda del

---

<sup>204</sup>Un pasaje interesante y sugerente para establecer una relación con éste del *Eutifrón* lo encontramos en el *Teeteto* (155a). En este diálogo, Sócrates argumenta acerca de que nunca ninguna cosa se hace mayor, ni menor, ya sea en volumen o en número, como tampoco aumenta ni decrece, como tampoco cambia o se altera con posterioridad, si no lo ha hecho anteriormente; y siempre y cuando permanezca igual a sí misma. La discusión es importante en el *Teeteto*, sobre todo en el contexto de la teoría del flujo en que aparece este desarrollo socrático sobre la identidad de una cosa consigo misma. Este desarrollo, si bien aparece en un diálogo ulterior, podemos rastrearlo desde estos pequeños pasajes del *Eutifrón*. Como bien ha afirmado Couloubaritsis, con respecto a una de las principales características de las Formas: la identidad consigo misma.

<sup>205</sup> 6d8-e7

carácter: *Exponme,pues, cuál es realmente ese carácter. Y, al mismo tiempo, es la ιδέα el carácter al cual debemos dirigir la vista, y a través del cual nos serviremos como medida para poder decir que un acto es pío o que no lo es: ... a fin de que, dirigiendo la vista a él y sirviéndome de él como medida, pueda yo decir que es pío un acto de esta clase que realices tú u otra persona, y si no es de esta clase, diga que no es pío.*

Esta última cita nos lleva directamente a considerar la ιδέα como aquello hacia lo cual debemos orientar nuestra vista fijar nuestra atención ἀποβλέπω. Esta mirada hacia la ιδέα nos sugiere el camino que debemos transitar si es que queremos hallar la definición de la piedad; pero, al mismo tiempo, este mirar y este objeto de la mirada nos conducen a una nueva relación con las cosas individuales, con las acciones pías. Esta relación entre ιδέα y ἀποβλέπω establece el modelo para poder decir qué cosas son pías y qué cosas no, sirviéndonos de la ιδέα como medida χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι. La ιδέα no sólo es aquel carácter común a todas las cosas pías -lo idéntico a la multiplicidad de acciones pías-; sino que ahora se presenta como el paradigma a partir del cual podemos decir cuándo un acto es pío y cuándo no lo es.

El objeto de la búsqueda siempre estuvo dirigido a lo común , al carácter constante y propio a todo el conjunto de acciones pías. Tanto ιδέα como εἶδος fueron los términos centrales de la investigación, una investigación que siempre distinguió entre las enumeraciones de diversos ejemplos referidos a la piedad, a la virtud, al valor; y la consideración de un conjunto de preguntas que no se veían satisfechas en ningún momento. Estas preguntas, que aparecían a modo de aclaración inmediatamente después del intento de definición de un interlocutor de Sócrates, fueron construyendo una dirección fija y constante a lo largo de los diálogos, determinando de este modo un desarrollo paralelo que manifestaba a cada

momento la comprensión socrática de la definición. Por un lado, los ejemplos de actos píos, valerosos; por otro, la búsqueda de lo común a esta multiplicidad.

Ahora bien, en este último pasaje, como ya hemos mencionado, la *ἰδέα* y las cosas particulares establecen una relación *χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι*, relación que constituye a la *ἰδέα* como la medida, paradigma, modelo para poder reconocer los actos píos. Esta relación, que aparece en la segunda aclaración por parte de Sócrates de lo que él espera como respuesta a la pregunta *¿ qué es la piedad ?*, distingue la función de *ἰδέα*, tanto en 6d como en 6e: en el primero, *ἰδέα* aparece en un contexto más activo, es decir, *ἰδέα* es el carácter propio por el que todas las cosas son pías; mientras que en el segundo caso, *ἰδέα* asume una función de punto de referencia y, desde tal perspectiva, debe reunir<sup>206</sup> características que le son propias -por ejemplo, poseer el carácter común al conjunto de acciones pías debe ser el criterio para distinguir entre acciones pías e impías, y por último, la exigencia final en toda definición.

Quisiéramos concluir este capítulo señalando que en el *Eutifrón* encontramos los primeros indicios de la constitución de un lenguaje especializado y propio de la doctrina de las Formas. Si bien no hay nada en el *Eutifrón* que nos lleve a pensar en Ideas o Formas separadas de los particulares, sí podemos reconocer el desarrollo de una problemática que se origina de la preocupación socrática por hallar la unidad de la multiplicidad (en este caso, la definición de la piedad).

---

<sup>206</sup>Emilio Lledó. *La memoria del Logos*. Madrid: Taurus, 1984, pp. 141-173. No estamos de acuerdo con algunas de las afirmaciones de este autor. Cuando habla, por ejemplo, de “participación” con respecto a la discusión en torno a la relación entre *ἰδέα* y *παράδειγμα* está tratando de examinar este pasaje a la luz de diálogos como el *Parménides*. Cfr. p. 151.

Esta búsqueda posee ya un camino muy bien señalado reiteradamente por Sócrates; se trata de la exposición del carácter común a la multiplicidad de acciones pías (exposición necesaria para una clara distinción entre lo pío y lo impío).

Tanto *ἰδέα* como *εἶδος* constituyen la naturaleza esencial de una cualidad moral, presente en las acciones que la ejemplifican. No creemos conveniente afirmar, a partir de la presencia de *ἰδέα* y *εἶδος*, la presencia de la Teoría de las Ideas en el *Eutifrón*<sup>207</sup>. No estamos frente a un diálogo como el *Fedón* o la *República*; el *Eutifrón* se caracteriza, precisamente, porque la presencia de *ἰδέα* como *εἶδος* se halla al interior de la dialéctica socrática, de la búsqueda de la unidad en la definición de un término moral<sup>208</sup>. Sin embargo, creemos que en el *Eutifrón* se encuentran ya presentes algunos elementos que se convertirán en criterios fundamentales de toda la teoría platónica de las ideas. Por ejemplo, en el primer pasaje analizado (5d1-4), el carácter común (*εἶδος*) en toda acción piadosa es siempre idéntico a sí mismo. En el segundo pasaje (6d8-e1), tanto *εἶδος* como *ἰδέα* hacen referencia a la unidad de la multiplicidad. Y, por último, en el siguiente párrafo del mismo pasaje (6e1-7), *ἰδέα* hace mención al modelo que tomamos para la realización de un acto pío. Es decir, el carácter común siempre idéntico a sí mismo; es la unidad de una multiplicidad; y es tomado como el modelo para la realización de una cosa o acción<sup>209</sup>.

---

<sup>207</sup>Burnet y Taylor, entre otros, han sostenido que la presencia de *ἰδέα* como *εἶδος* es prueba suficiente para considerar la existencia en el *Eutifrón* de la Teoría de las Ideas, tal como aparece en el *Fedón* o en la *República* (W.K.C.Guthrie, o.c., p. 123, tomo IV).

<sup>208</sup>Cf. R.E. Allen, o.c., p. 166.

<sup>209</sup>L. Couloubaritsis, o.c., p. 197. Este autor denomina *ἰδέα* a los tres criterios que hemos mencionado, siguiendo la lectura del autor. Nosotros, sin embargo hemos preferido respetar el término que Platón emplea en cada pasaje, ya se trate de *ἰδέα* como de *εἶδος*.

## CAPITULO 3

### EL MENON Y EL GIRO DE LA MIRADA

En el primer capítulo examinamos dos diálogos centrales, el *Laques* y el *Eutifrón*. En el primero estudiamos cómo la pregunta socrática, en el caso del valor, se iba caracterizando por su orientación definida, es decir, lo que se buscaba, la definición del valor, suponía atender hacia lo común a las acciones valerosas. Esta búsqueda de lo común constituía el requisito fundamental para lograr la definición del valor, y es en esta búsqueda que el preguntar de Sócrates se va aclarando, y el sentido de la pregunta se hace manifiesto a través de una formulación específica: lo que es idéntico en todas las acciones valerosas. En el *Eutifrón*, el contexto de la investigación es muy similar; sin embargo, en este diálogo Platón introduce dos términos para referirse, precisamente, a la expresión del *Laques*, es decir, a lo común, a lo idéntico a todas las acciones εἶδος e ἰδέα. El estudio de los dos pasajes más importantes del *Eutifrón* nos condujo en las últimas páginas a reflexionar sobre el contenido que la búsqueda socrática de la definición iba manifestando. Ambos términos, εἶδος e ἰδέα, se convirtieron en elementos claves para la comprensión del origen platónico de la mirada; en especial ἰδέα, aquel carácter hacia el cual debemos orientar nuestra vista y que nos sirve de medida para determinar qué es pío y qué no.

En este tercer capítulo estudiamos dos temas centrales: en primer lugar, la búsqueda de la definición de la virtud, estableciendo de este modo la continuidad temática con el segundo capítulo; y, en segundo lugar, la

anámnesis como posibilidad del conocimiento y, sobre todo, como un nuevo discurso que introduce un giro en el pensamiento platónico: los inicios de la metafísica.

Antes de empezar con la exposición de los dos puntos anteriormente mencionados, estudiaremos, y presentaremos algunas ideas que consideramos importantes con respecto a la ubicación del *Menón* como un diálogo del período intermedio.

### 3.1. El *Menón* y el período intermedio.

En el capítulo anterior mencionamos una posible clasificación de los diálogos platónicos; ésta presentaba tres períodos: *diálogos de juventud o diálogos del primer período; diálogos de madurez o diálogos del período intermedio; y diálogos de vejez o del último período*. Vimos que al interior del grupo de los diálogos de madurez (*Menón, Fedón, República, Banquete, Fedro, Eutidemo, Menéxeno, Crátilo*) podía establecerse algunas distinciones. Nos referimos específicamente a tres diálogos: *Menón, Crátilo y Gorgias*. Con respecto a este último quisiéramos decir que, si bien apareció en el capítulo anterior al interior del primer grupo de diálogos de juventud, nosotros vamos a considerar al *Gorgias* como un diálogo intermedio. En nuestra investigación estos diálogos ocupan un lugar decisivo en el pensamiento platónico; su ubicación creemos que es anterior a diálogos como *Fedón, Banquete, Fedro, República* (las razones las expondremos a continuación, con ocasión del *Menón*).

A continuación quisiéramos aclarar qué es lo que entendemos por diálogos intermedios o diálogos del período intermedio. En primer lugar, se llama diálogos intermedios a aquellos que no comparten las mismas características que los diálogos socráticos y que tampoco corresponden a los diálogos de madurez - por ejemplo: *Fedón, República, Fedro,*

*Banquete*. Se trata de diálogos que por sus características -tema a desarrollar en las líneas siguientes- son ubicados entre los dos grupos anteriormente definidos. En segundo lugar, consideramos que se trata de una clasificación que responde sobre todo a los diálogos escritos por Platón luego de su visita a Italia, textos en los cuales se refleja una serie de ideas que aparecen por primera vez. En este trabajo comentaremos especialmente el *Menón*, como diálogo intermedio, pero también el *Gorgias*.

Con respecto a la posición del *Menón* y del *Gorgias*, podemos afirmar, siguiendo a los especialistas,<sup>210</sup> que se trata de dos diálogos que podemos considerar posteriores a los llamados diálogos socráticos, pero anteriores al *Fedón*, *República* y *Banquete* (período de madurez).

Tanto el *Menón* como el *Gorgias* son diálogos que se caracterizan por su temática. Se trata de conversaciones a través de las cuales Platón va introduciendo un conjunto de ideas novedosas, algunas de ellas como consecuencia de su viaje a Italia y la influencia pitagórica (la inmortalidad del alma, las matemáticas)<sup>211</sup>.

Cornford<sup>212</sup> sitúa el *Menón* como un diálogo del período medio, Ross<sup>213</sup> como un texto anterior a la primera visita de Platón a Sicilia y Leisegang lo ubica como un escrito del período de la Academia, entre la primera y segunda visita a Sicilia<sup>214</sup>.

---

<sup>210</sup> Mencionamos a continuación algunos de los especialistas: W.K.C. Guthrie, Willamowitz, Cornford, Leisegang, Crombie. Nuestra intención no es la de presentar en detalles, con respecto al orden de cada uno de los diálogos, los diferentes cuadros de cada uno de los especialistas.

<sup>211</sup> Por ejemplo en las definiciones de la figura: 75b-76a

<sup>212</sup> F.M.Cornford. "The Athenian Philosophical Schools". En: Cambridge Ancient History, vol. VI, 1927, p.311 y sigs. Citado por: Guthrie. *Historia de la Filosofía Griega*. Madrid: Gredos, 1990, tomo iv, p.57.

<sup>213</sup> David Ross. *La teoría de las ideas de Platón*. Madrid: Cátedra, 1986, p. 24.

<sup>214</sup> H.Leisegang. "Platon". En: *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, ed. Wissowa, Kroll et al., serie 2a, supl. XI (1941), p. 2350 y sigs. Citado por: W.K.C. Guthrie, o.c., p. 60.

Nosotros consideraremos al *Menón* y al *Gorgias* como diálogos escritos luego de la primera visita de Platón a Italia y Sicilia en función a la temática novedosa que introduce Platón en estos textos. Tanto el *Gorgias* como el *Menón* nos sugieren pensar en un momento en el cual el pensamiento platónico realiza un giro fundamental, un alejamiento de lo propiamente socrático de los diálogos de la primera etapa. Me refiero específicamente a los elementos comunes en estos dos escritos y, sobre todo, a la dirección temática de éstos -es decir, la reunión de una serie de ideas no presentes en los diálogos socráticos.

La fecha de composición del diálogo la podemos situar después de la primera visita de Platón a Italia y Sicilia, aproximadamente por el 388-387 a.C.<sup>215</sup>. y antes de la fundación de la Academia.<sup>216</sup> La fecha dramática del *Menón* la podemos ubicar entre el 403 o inicios del 402, cuando Menón realizó una visita a Atenas y estuvo hospedado en casa de Anito<sup>217</sup>, quien ocupaba un cargo político.

Con respecto a la ubicación del *Menón*, señalamos algunas ideas que consideramos pertinentes en nuestra exposición. En primer lugar, como ya lo hemos mencionado, no se trata de un diálogo socrático, sin embargo, la primera sección del diálogo muy bien podría ser, por su contenido, un diálogo socrático. En segundo lugar, los elementos que aparecen en el diálogo son extraños a los escritos anteriores; estamos frente a ideas novedosas. Desde esta perspectiva, las definiciones de las figuras presentes en el *Menón* pueden considerarse como la introducción de la vena matemática en el pensamiento platónico y la distinción de este diálogo de sus predecesores<sup>218</sup>. En tercer lugar, sobre el tema de las influencias podríamos mencionar que con respecto al origen de la

---

<sup>215</sup>W.K.C. Guthrie, o.c., p. 231.

<sup>216</sup>Maurice Croiset. *Platon Oeuvres Complètes*. Paris: Les Belles Letters, tomo I, 1970, pp. 5-6.

<sup>217</sup>*Menón*, 90b.

<sup>218</sup>W.K.C. Guthrie, o.c., p. 242, tomo IV.

presencia de ideas pitagóricas como órficas en el pensamiento platónico existen dos posiciones: a) Platón no tuvo que viajar a Sicilia para establecer contacto con las ideas pitagóricas que estaban diseminadas por todo el continente griego<sup>219</sup>; b) los elementos pitagóricos que aparecen en el *Menón* son resultado del primer viaje de Platón a Sicilia<sup>220</sup>, producto de la rebelión de Cilón entre los finales del siglo V y los principios del IV. Por otro lado, podemos señalar también que tanto el *Gorgias* como el *Menón* guardan una familiaridad en relación a la nueva temática. En cuarto lugar, la estructura propia del *Menón* nos lleva a considerarlo como un diálogo de tránsito de un período a otro, tema que desarrollaremos más adelante. Por último, la teoría de la anámnesis supone un desarrollo orientado hacia la exposición de las formas en el *Fedón* (sobre cómo es posible el conocimiento de nuestra alma). De este modo, la primera parte del *Menón*, la búsqueda de la definición de la virtud, no concluye en un momento aporético cuando Menón introduce la paradoja de la probabilidad del conocimiento, sino que posibilita el conocimiento a través del recuerdo: conocer es recordar.

Con respecto al *Gorgias*, la historia es similar. El *Gorgias* fue escrito luego de la primera visita de Platón a la Magna Grecia en el 387. En este diálogo encontramos una serie de alusiones a temas pitagóricos como el Kosmos, la geometría, el destino del alma después de la muerte, la alusión a personajes de Sicilia, y hasta una mención de un libro de cocina siciliana<sup>221</sup>. No hay acuerdo alguno sobre la fecha dramática debido a la indiferencia de Platón por ubicar la conversación o, en todo caso, insinuárnosla (o una intencionalidad por parte de Platón por no revelarla)<sup>222</sup>.

---

<sup>219</sup>Nestle, Bluck y Morrison afirman que el *Menón*, el *Gorgias* e inclusive el *Fedón* fueron escritos antes del primer viaje de Platón a Italia. Cf. W.K.C. Guthrie, o.c., p. 231

<sup>220</sup> Ibid., p. 177

<sup>221</sup> Gómez-Lobos. *La Ética de Sócrates*. México: F.C.E, 1989, p. 27. Menciona al *Menón* y al *Gorgias* como diálogos del período de transición. En el caso del *Gorgias*, la introducción de una concepción del alma de origen pitagórico.

<sup>222</sup> W.K.C. Guthrie, o.c., pp. 277-278.

Ahora bien, podemos aventurarnos a situar la fecha de la conversación entre el 427 y 405. La importancia de este intervalo cronológico reside en que la primera fecha corresponde a la llegada de Gorgias a Atenas por primera vez<sup>223</sup>.

### 3.2. El *Menón* y el proyecto de la definición.

El diálogo se inicia con una ráfaga de preguntas por parte de Menón a Sócrates, que desencadenan toda la conversación. A diferencia de diálogos en los cuales la discusión se origina de alguna escena de la vida diaria<sup>224</sup>, el *Menón*, al igual que el *Crátilo* y el *Gorgias*, se caracterizan por introducirnos inmediatamente en el debate:

Menón.- Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo?<sup>225</sup>

Menón se sorprende de la respuesta de Sócrates: *...yo tan lejos estoy de conocer si es enseñable o no, que ni siquiera conozco qué es en sí la virtud*<sup>226</sup>. Aquí se da un cambio de dirección, es decir, de las impestivas preguntas de Menón, pasamos a la pregunta central de toda esta primera parte del diálogo: ¿qué es la virtud? Esta pregunta no es nueva, se trata de una interrogante similar a la que ya hemos encontrado anteriormente en el *Laques* (¿qué es el valor?), *Eutifrón* (¿qué es la piedad?), etc. El *Menón* es, aparentemente, un diálogo que conserva la misma temática de los diálogos socráticos; sin embargo, creemos que no sólo podemos encontrar la preocupación, sino también su continuidad.

---

<sup>223</sup> Platón. *Diálogos*. Traducción e introducción: J. Calonge. Madrid: Gredos, tomo II, 1986, p. 13-14.

<sup>224</sup>W.K.C.Guthrie, o.c., p.75.

<sup>225</sup>*Menón*, 70a.

<sup>226</sup>71a9.

El modo como abordaremos esta primera parte<sup>227</sup> será muy similar a la del *Eutifrón*: estudiaremos en primer lugar los intentos de definición de Menón, sobre todo las aclaraciones de Sócrates sobre lo que espera como definición; en segundo lugar, nos centraremos en aquellos pasajes que consideramos centrales en nuestra investigación.

Sócrates invita a Menón a definir la virtud, empresa que no lo atemoriza porque él ya ha escuchado a Gorgias sobre el mismo tema; es más, está asombrado de que Sócrates no sepa qué es la virtud. Estamos frente a una conocida figura socrática que asume que no sabe para dar así la oportunidad y la confianza a su interlocutor para que hable con tranquilidad. Si bien Platón no nos dice dónde tiene lugar la conversación, creemos que ésta se lleva a cabo en un gimnasio, porque en 80b5 Menón confiesa haber hablado muy bien en otras ocasiones también delante de muchas personas<sup>228</sup>.

La primera definición de Menón es un caso típico de una enumeración de ejemplos:

Men.- No hay dificultad en ello, Sócrates. En primer lugar, si quieres la virtud del hombre, es fácil decir que ésta consiste en ser capaz de manejar los asuntos del Estado, y manejándolos, hacer bien por un lado a los amigos, y mal, por el otro, a los enemigos, cuidándose uno mismo de que no le suceda nada de esto último. Si quieres, en cambio, la virtud de la mujer, no es difícil responder que es necesario que ésta administre bien la casa, conservando lo que está en su interior y siendo obediente al marido. Y hay otras muchas virtudes, de manera que no existe problema en decir qué es la virtud. En efecto, según cada una de nuestras ocupaciones y edades, en relación con cada una de

---

<sup>227</sup>70a-80d.

<sup>228</sup>“Pues, en verdad, estoy entropicado de alma y de boca, y no sé qué responderte. Sin embargo, miles de veces he pronunciado innumerables discursos sobre la virtud, también delante de muchas personas, y lo he hecho bien, por lo menos así me parecía”.

nuestras funciones, se presenta a nosotros la virtud, de la misma manera que creo, Sócrates, se presenta también el vicio<sup>229</sup>.

Como bien lo dice Menón, definir la virtud no guarda dificultad alguna, es más, se trata de una tarea muy fácil, sin embargo, por lo que ya hemos visto en el capítulo anterior, la respuesta que ha dado Menón sólo se limita a una enumeración de ejemplos de virtudes: lo que Menón ha hecho ha sido responder por la multiplicidad de acciones virtuosas y no por la unidad, que es lo que Sócrates esperaba como respuesta<sup>230</sup>. Como afirma Sócrates a continuación: *buscando una sola virtud he hallado que tienes todo un enjambre de virtudes en ti para ofrecer*<sup>231</sup>. Así empieza, con la imagen del enjambre, la primera aclaración de Sócrates con respecto a lo que él espera como respuesta:

...si al preguntarte yo qué es una abeja, cuál es su naturaleza, me dijeras que son muchas y de todo tipo, qué me contestarías si yo continuara preguntándote: “¿Afirmas acaso que es por ser abejas por lo que son muchas, de todo tipo y diferentes entre sí? ¿O bien, en nada difieren por eso, sino por alguna otra cosa, como la belleza, el tamaño o algo por el estilo?” Dime, ¿qué contestarías si te preguntara así?<sup>232</sup>

Este es el primer pasaje del diálogo donde Sócrates inicia una serie de aclaraciones con el objetivo de hacerle comprender a Menón cómo debe ser respondida la pregunta por la virtud. No se trata de decir que son muchas y de todo tipo, sino de buscar qué es aquello por lo que son abejas, es decir, cuál es su naturaleza (οὐσία); qué es lo común a todas las abejas. Frente a la multiplicidad de abejas, como a la multiplicidad de virtudes que ha enumerado Menón, está la unidad de la definición.

---

<sup>229</sup>71e-72a5.

<sup>230</sup>Una primera definición similar la encontramos en el *Teeteto*: “A mí, ciertamente, me parece que son saberes las cosas que uno podría aprender de Teodoro, como la geometría y todo eso de lo que tú hablabas hace un momento. También lo son, a su vez, la zapatería y las artes que son propias de los demás operarios, todas y cada una de ellas no son otra cosa que saber” (Platón. *Diálogos*, o.c., tomo V, p. 182.).

<sup>231</sup>72a7.

<sup>232</sup>72a9-b6.

Desde el comienzo nos encontramos ante la posibilidad de establecer un puente entre lo que Menón entiende por la pregunta sobre la virtud y lo que Sócrates espera como respuesta, dicho de otra forma, cómo llegar de la multiplicidad a la unidad. Sócrates trata de mostrar a Menón hacia dónde debe orientar su atención si es que va a responder a la pregunta *¿qué es la virtud?* Es decir, qué es lo que todas las diversas virtudes comparten, aquello en lo que no difieren:

Sóc.- Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma, por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre efectivamente, en qué consiste la virtud. ¿O no comprendes lo que digo?<sup>233</sup>

De todos los pasajes en los cuales Sócrates explica a Menón lo que él espera como definición de la virtud, no hay otro como el que acabamos de citar. En este texto está condensada toda la explicitación de lo que se busca: *una única y misma forma*. Esta es la formulación que reúne toda la exigencia socrática de la definición. Como veremos más adelante, Sócrates no retoma en este diálogo una formulación que resulta familiar para nosotros por lo visto en el *Eutifrón*<sup>234</sup>.

Los ejemplos que Sócrates presenta a continuación tienen como objetivo que Menón comprenda lo que se está buscando. Así como hablamos de la virtud, también hablamos de la salud, del tamaño y de la fuerza; y también podríamos formular, con respecto a estas últimas, de la misma forma como lo hizo Menón con respecto a la virtud: acaso una es la salud del hombre y otra la de la mujer, una la fuerza del hombre y otra la de la mujer, una el tamaño del hombre y otro el

---

<sup>233</sup>72ac.

<sup>234</sup>*Eutifrón*, 6e.

de la mujer<sup>235</sup>. El propósito de Sócrates es claro, en todos estos casos, hay una misma forma, ya se trate de la salud en la mujer o en el hombre:

¿Te parece que una es la salud del hombre, y otra la de la mujer? ¿O no se trata, en todos los casos, de la misma forma, siempre que sea la salud, tanto se encuentre en el hombre como en cualquier persona?<sup>236</sup>

Y, más adelante, Sócrates insiste en que el tamaño y la fuerza no difieren si se trata de una mujer o de un hombre y que se definirá *por la forma misma, es decir, por la fuerza, por la que resultará fuerte*<sup>237</sup>. La intención de Sócrates está en hacerle entender a Menón que no importa que la fuerza, el tamaño o la salud se encuentren en un hombre o en una mujer, porque lo que él está tratando de mostrar es que la forma misma de la fuerza, como de la salud o del tamaño, no difiere en nada ya se encuentre en un hombre o en una mujer. De lo que se trata ahora es de examinar qué es lo que pasa con la virtud, si diferirá en algo por encontrarse en un hombre, una mujer, un niño o un anciano<sup>238</sup>. Aunque Menón ha comprendido los ejemplos mencionados por Sócrates anteriormente, esto último, la virtud, no cree que sea lo mismo que los casos anteriores mencionados.

Inmediatamente es la primera definición de Menón la que es examinada por Sócrates, tratando de establecer que hay algo común a la virtud del hombre como a la de la mujer: ya se administre el Estado o una casa, es preciso que se haga justa y sensatamente. Lo que está haciendo Sócrates es evidenciar que en cada una de las

---

<sup>235</sup>Menón. 72d.

<sup>236</sup>Ibid.

<sup>237</sup>72e.

<sup>238</sup>73a.

virtudes que Menón ha enumerado existe, por así decirlo, un común denominador a todas ellas, siendo éste la justicia y la sensatez<sup>239</sup>.

La segunda definición de Menón aparece como resultado de todas estas explicaciones que ha hecho Sócrates. Muestra a Menón que se trata de una misma virtud en todos los casos:

Men.- Pues, ¿qué otra cosa que el ser capaz de gobernar a los hombres?, ya que buscas algo único en todos los casos<sup>240</sup>.

La definición de Menón es desarmada inmediatamente por Sócrates y, sobre todo, le hace ver, en primer lugar, que su definición de virtud no puede cumplirse para todos los casos, es decir, no es lo común a todas las acciones virtuosas; porque cómo podrá ser la virtud del niño y la del esclavo capaz de gobernar. Y, en segundo lugar, Sócrates lo conduce por segunda vez a admitir que, en este caso a *ser capaz de gobernar* debe de añadirse un *justamente*.<sup>241</sup> La primera de las críticas de Sócrates obedece específicamente a lo que se está buscando, aquella única y misma forma común a todas las virtudes; la segunda, nos muestra que Menón no sabe distinguir entre lo que es la virtud y una virtud, siendo una de las tantas ocasiones en que conduce a Menón a la misma afirmación, es decir, definir la virtud a través de una virtud más, por ejemplo, la sensatez, el saber, la magnificencia, etc.<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> Sócrates invita a Menón a una trampa, al aceptar la justicia y la sensatez como algo común a la virtud del niño como del anciano, del hombre como de la mujer. Lo que está haciendo es conducir a Menón a definir la virtud en función a otras virtudes como la justicia y la sensatez, como sucede en 73d, 79a.

<sup>240</sup> 72c9-73d1.

<sup>241</sup> 73d5.

<sup>242</sup> 74a.

Sóc.- Otra vez, Menón, nos ha sucedido lo mismo: de nuevo hemos encontrado muchas virtudes buscando una sola, aunque lo hemos hecho ahora de otra manera. Pero aquella única, que está en todas ellas, no logramos encontrarla<sup>243</sup>.

El enjambre de virtudes ha vuelto a aparecer una vez más, Menón afirma que todavía no logra concebir *una única virtud en todos los casos*<sup>244</sup>; sin embargo, los intentos socráticos por hacer comprensible la pregunta no cesan y, en esta ocasión, toman un matiz diferente a los vistos anteriormente como el tamaño, la fuerza, la salud. Se trata, en esta oportunidad, de que Menón comprenda que lo que se está buscando no es una virtud, como por ejemplo la justicia, sino la virtud: *¿Es la virtud, Menón, o una virtud?*<sup>245</sup>. Por ejemplo, cuando hablamos de figuras geométricas, ¿es la redondez una figura o es la figura? Dicho de otra forma, si alguien preguntara *¿qué es la figura?*, la respuesta no podría ser *la redondez*; porque ésta no es *la figura* sino *una figura*. El mismo ejemplo lo encontramos también con respecto al color:

Sóc.- Y si de nuevo, ahora acerca del color, te preguntara del mismo modo, *qué es*, y al responderle tú que es blanco, el que te pregunta agregase, después de eso: *“¿Es blanco un color o el color?”*, ¿le contestarías tú que es *un color*, puesto que hay además otros?<sup>246</sup>

La respuesta de Menón no debe apuntar hacia una multiplicidad sino hacia la unidad:

MULTIPLICIDAD	UNIDAD
Una Virtud	La Virtud
Una Figura	La figura

---

<sup>243</sup>74a5.

<sup>244</sup>74b

<sup>245</sup>73e.

<sup>246</sup>74c6.

Un Color	El Color
¿Cómo es ...?	¿Qué es...?

En el cuadro podemos apreciar que el problema de los dos intentos de definición de Menón ha consistido en presentar siempre una multiplicidad de casos, como en la primera definición, y mencionar una virtud en la definición de ésta, como en la segunda definición, es decir, no distingue entre lo que es la virtud de lo que es una virtud. Todas las intervenciones de Menón hasta el momento se han caracterizado por hacer una multiplicidad de lo que es uno, como más adelante Sócrates le reclamará.<sup>247</sup>

Sócrates concluye esta parte resumiendo la idea central que ha estado presente en toda la temática de la definición: *¿No comprendes que estoy buscando lo que es lo mismo en todas esas cosas?*<sup>248</sup>.

A continuación Sócrates inicia una etapa distinta en el intento por mostrarle a Menón cómo es que debe definir la virtud. Dicho en otros términos, ya no encontramos aclaraciones sobre qué es lo que se está buscando cuando nos preguntamos ¿qué es la virtud?, por ejemplo, la única y misma forma, lo común a todas las acciones virtuosas; ahora Sócrates presenta un ejemplo de definición, el de la figura:... *que la figura sea para nosotros aquella única cosa que acompaña siempre al color*<sup>249</sup> y, en una segunda formulación: *...aquello que limita lo sólido, o, más brevemente, diría que la figura*

---

<sup>247</sup>77a7. Es interesante resaltar que en este pasaje Platón utiliza la expresión *kata holou* (genitivo) que escrita en una sola palabra, será el término técnico empleado por Aristóteles *Katholou*. Cfr. Platón. *Diálogos* II. Traducción, introducción y notas de J.Calonge Ruiz, E.Acosta Méndez, F.J.Olivieri, J.L.Calvo. Madrid: Gredos, 1987, p. 294, nota 21.

<sup>248</sup>75a5.

<sup>249</sup>75b8.

*es el límite de un sólido.*<sup>250</sup> En ambas definiciones está presente el carácter común de la definición, es decir, la definición de figura se aplica a cualquier figura, ya sea un cuadrado, una circunferencia, etc.

En este pasaje Sócrates define la figura como aquello que acompaña siempre al color; sin embargo, en una segunda definición - definición que gusta más a Menón- define la figura como el límite de un sólido. Lo sugerente de ambas definiciones está en que la primera se refiere más que nada a un sentido popular de la noción de figura, en tanto objeto visible: figura es siempre lo que acompaña al color; mientras que en la segunda definición, los términos empleados son propios de la geometría. Es decir, estamos pasando de una definición que descansa sobre todo en un aspecto visible, a una definición matemática, a una forma geométrica<sup>251</sup>.

Sócrates no sólo define la figura sino también el color, para lo que cita a Píndaro: *...el color es una emanación de las figuras, proporcionado a la vista y, por tanto, perceptible.*<sup>252</sup>. Es curioso que los ejemplos de definición sean todos de carácter geométrico y, sobre todo, que Menón los entienda rápidamente.

La tercera definición no se hace esperar:

... la virtud consiste, como dice el poeta, en “gustar de lo bello y tener poder”. Y llamo yo virtud a esto: desear las cosas bellas y ser capaz de procurárselas.<sup>253</sup>

---

<sup>250</sup>76a5. Una definición similar encontramos en *Metafísica* 1090b5.

<sup>251</sup>W.K.C. Guthrie, o.c., p. 243, tomo IV.

<sup>252</sup>76d5.

<sup>253</sup>77b.

Es curioso que esta definición de Menón haga alusión a un poeta, (probablemente Simónides<sup>254</sup>) porque líneas arriba Sócrates ha definido el color citando a Píndaro y le ha dado a entender a Menón que es el tipo de definiciones a las que él está acostumbrado o familiarizado. Probablemente Menón, con ocasión de ese ejemplo, recurra a un poeta para formular su tercera definición. Con ocasión de esta definición de Menón, hay en el diálogo una digresión hacia un lugar común en la filosofía platónica: nadie desea las cosas malas si no las reconocen como tales<sup>255</sup>. Sócrates le prepara la misma trampa a Menón, aquella que supone definir a la virtud acompañada de otra virtud, y Menón cae<sup>256</sup>. Menón había definido, en su tercera oportunidad, la virtud como *desear las cosas bellas y ser capaz de procurárselas*, a lo cual Sócrates le agrega la justicia:

Sóc.-Por lo tanto, la adquisición de cosas buenas no sería más virtud que su no-adquisición, sino que, como parece, será virtud si va acompañada de justicia, pero vicio en cambio, si carece de ella.

Men.- Me parece que es necesariamente como dices.

Sóc.-¿No afirmábamos hace un instante que cada una de ellas -la justicia, la sensatez y las demás de este tipo- eran una parte de la virtud? Men.- Sí.

Sóc.-Entonces, Menón, ¿estás jugando conmigo?

Sócrates le reclama a Menón el hecho de haber multiplicado la virtud pese a los ejemplos de definición que él le ha mostrado. Sócrates concluye que la definición de Menón nos conduce a afirmar

---

<sup>254</sup>Cfr. Platón. *Diálogos II*. Traducción, introducción y notas de J.Calonge Ruiz, E.Acosta Méndez, F.J.Olivieri, J.L.Calvo. Madrid: Gredos, 1987, pp. 294-295, nota 22.

<sup>255</sup>77e.

<sup>256</sup>78e-79a.

que la virtud consiste en *hacer lo que se hace con una parte de la virtud...*<sup>257</sup> La pregunta es formulada una vez más, sin embargo, Menón, en esta ocasión, reconoce que está desconcertado, problematizado, reconoce que no sabe qué es la virtud.

Nuestra investigación sobre la temática de la definición en la primera parte del diálogo llega hasta el punto en el cual Menón se encuentra en una aporía:

Men.- ¡Ah... Sócrates. Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte (*ἀπορεῖς*) y problematizar (*ἀπορεῖν*) a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones (*ἀπορίᾱς*). Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante. Pues, en verdad, estoy entorpecido de alma y de boca, y no sé qué responderte. Sin embargo, miles de veces he pronunciado innumerables discursos sobre la virtud, también delante de muchas personas, y lo he hecho bien, por lo menos así me parecía. Pero ahora, por el contrario, ni siquiera puedo decir qué es....<sup>258</sup>.

A continuación, en la segunda parte de este subcapítulo, analizaremos aquellos pasajes centrales y significativos en el *origen platónico de la mirada*.

---

<sup>257</sup>79b4.

<sup>258</sup>79e8-80b5.

### 3.3. Análisis de los pasajes centrales.

Ahora nos toca examinar aquellos pasajes que consideramos centrales en nuestra investigación. En el capítulo anterior estudiamos, como último punto, el *Eutifrón*, y encontramos una serie de elementos novedosos con respecto a la búsqueda de la definición. Nuestra intención no es otra que la de establecer un puente entre el *Eutifrón* y el *Menón*, tarea que llevaremos a cabo a través de la comparación y análisis de algunos pasajes de este último diálogo, especialmente el 72c-d.

Como hemos visto, la primera definición de Menón no es otra cosa que una enumeración de virtudes, una multiplicidad. Todo el diálogo no es otra cosa que el intento de Sócrates por mostrarle a Menón cómo es una definición y qué es lo que él espera como definición de la virtud. La primera de las intervenciones de Sócrates es evidente, la imagen del enjambre no hace otra cosa que graficar el objetivo de la búsqueda y, sobre todo, de mostrar qué es lo que se está buscando.

Lo primero que señalamos en nuestro estudio, es un primer pasaje correspondiente, precisamente, a la imagen del enjambre, donde Platón utiliza la palabra οὐσία para referirse a la naturaleza de la abeja:

... si al preguntarte qué es una abeja, cuál es su naturaleza (οὐσίας)...<sup>259</sup>.

---

<sup>259</sup>72a9-b1: εἴ μου ἐπομένου μελίττης περὶ οὐσίας ὃ τί ποτ' ἐστίν,

Lo interesante de este texto está en la identificación entre la pregunta *qué es una abeja*, y la otra, *cuál es su naturaleza (οὐσία)*. En otras palabras, Platón nos presenta el término οὐσία en una relación de identidad con la forma de la pregunta, es decir, preguntar *qué es una abeja* es lo mismo que preguntar *cuál es su οὐσία*. Esto es interesante porque no se trata de cualquier término, sino de una palabra que ocupará un lugar central en la metafísica platónica en diálogos posteriores. Sin embargo, en este contexto, οὐσία no significa ningún tipo de esencia trascendente, sino que se refiere exclusivamente a lo común, idéntico o permanente a la multiplicidad -en este caso, lo que tienen en común todas las abejas, pese a que son diferentes por una serie de razones.

En el *Eutifrón* (11a7) nos encontramos con un pasaje muy similar al citado anteriormente:

Es probable, Eutifrón, que al ser preguntado *qué es realmente lo pío*, tú no has querido manifestar su esencia ( οὐσίαν), en cambio hablas de un accidente que ha sufrido, el de ser amado por todos los dioses, pero no dices todavía lo que es<sup>260</sup>.

En este pasaje, Eutifrón no ha definido la pregunta *¿qué es la piedad?*, no ha manifestado su esencia; la relación que se establece entre la pregunta y su esencia es la misma que encontramos en el *Menón* entre la pregunta por la abeja y su naturaleza o esencia. En ambos casos hay una identificación entre la pregunta *¿qué es X ?* y la esencia de X.

Un uso similar encontramos en el *Protágoras*:

Era, según creo, ésta la pregunta: *¿La sabiduría, la sensatez, el valor, la justicia y la piedad, qué son, cinco nombres para una sola cosa, o a*

---

<sup>260</sup>Platón. *Diálogos*, o.c., p. 233, tomo 1.

cada uno de los nombres subyace una esencia particular (οὐσία) y cada objeto tiene su propia facultad, que no es igual a la otra?<sup>261</sup>

En este texto podemos apreciar que la *esencia o naturaleza particular*, se refiere a algo común a los cinco nombres, es decir, no se refiere a ningún tipo de realidad separada, sino a lo idéntico a la sabiduría, sensatez, valor, justicia y piedad; en otras palabras, a la virtud <sup>262</sup>.

Esta comparación, entre el modo como usa Platón el mismo término en el *Menón* y en el *Protágoras*, nos sugiere que Platón, cuando formula la pregunta por la naturaleza de la abeja (¿qué es una abeja?), no tiene en mente otra cosa que la esencia o naturaleza particular de la abeja.

El segundo pasaje<sup>263</sup> es, probablemente, el que nos permitirá establecer un vínculo con el *Eutifrón* y, sobre todo, se trata de un párrafo que condensa todos los elementos centrales de la búsqueda de la definición:

---

<sup>261</sup>349b.

<sup>262</sup> Según Werner Jaeger, la mención platónica de la οὐσία en este pasaje, será en diálogos ulteriores la idea: “La pregunta: ¿qué es la areté? Tiende de modo directo a su οὐσία, a su esencia y verdadero ser, y esto es precisamente la idea. Es en los diálogos posteriores cuando aparece como un problema ante Platón la relación entre la idea y la multiplicidad de los fenómenos, que hasta entonces venía designando, un poco vagamente, como la “participación” de lo individual en lo universal, y cuando surgen dificultades lógicas de las que aún no tenía noción al dar su versión primitiva de la idea”. Werner Jaeger. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México: F.C.E., 1957, P. 554.

<sup>263</sup> *Menón*, 72c-d.

Sóc.- *Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma, por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud. ¿O no comprendes lo que digo?*

Οὕτω δὴ καὶ περὶ τῶν ἀρετῶν· κἄν εἰ πολλὰ καὶ παντοδαπαὶ εἴσιν, ἔν γέ τι εἶδος ταύτων ἅπασαι ἔχουσιν, δι' ὃ εἴσιν ἀρεταί, εἰς ὃ καλῶς που ἔχει ἀποβλέψαντα τὸν ἀποκρινόμενον τῷ ἐρωτήσαντι ἐκεῖνο δηλώσαι ὃ τυγχάνει οὐσα ἀρετῆ· ἢ οὐ μανθάνεις ὅ τι λέγω,<sup>264</sup>

Lo primero que queremos mencionar del pasaje anteriormente citado, es la expresión *...todas tienen una única y misma forma* ( ἔν γέ τι εἶδος ταύτων ἅπασαι ἔχουσιν), que consideramos contiene todo el significado de la búsqueda socrática de la definición. Esto lo podemos apreciar en el siguiente cuadro:

LAQUES	... qué es lo idéntico en todos los casos (de acciones valerosas) Τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις ταυτόν ἐστίν <sup>265</sup>
EUTIFRÓN	...y tiene un solo carácter ( καὶ ἔχον μίαν τινὰ ιδέαν...) <sup>266</sup> ...sino el carácter propio (...ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος) <sup>267</sup>
MENÓN	...todas tienen una única y misma forma ( ἔν γέ τι εἶδος ταύτων ἅπασαι ἔχουσιν) <sup>268</sup>

<sup>264</sup>Platon. *Oeuvres Complètes* III. Texte établi et traduit par Alfred Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

<sup>265</sup>Laques, 191e8-9.

<sup>266</sup>Eutifrón, 5d3.

<sup>267</sup>Eutifrón, 6d7.

<sup>268</sup>Menón, 72c.

Nuestro propósito con el cuadro anterior es establecer una continuidad en la búsqueda de la definición, a través de estas tres expresiones. En primer lugar, nos encontramos con la frase del *Laques* que determina de una manera muy clara la dirección de la pregunta, o mejor dicho, la orientación que uno debe tomar si es que desea responder la pregunta por el valor. En segundo lugar, dos expresiones del *Eutifrón*, donde aparecen por primera vez los términos *ἰδέα* y *εἶδος* para referirse al carácter común a toda la multiplicidad de acciones pías. Por último, el *Menón* que no es ajeno a esta temática por medio de una expresión similar que conserva todo el sentido de lo que se está buscando.

Lo segundo que queremos mencionar está íntimamente ligado a lo visto anteriormente, se trata de: *...todas tienen una única y misma forma por obra de la cual son virtudes*<sup>269</sup>. Es decir, el carácter o la forma común a la multiplicidad de acciones virtuosas es aquello que determina que todas sean virtudes; es lo idéntico a todas las virtudes, y que al mismo tiempo hace que todas sean virtudes. Este sentido de especificidad del *εἶδος* lo encontramos también en el *Eutifrón*:

Sóc.- ¿Te acuerdas de que yo no te incitaba a exponerme uno o dos de los muchos actos píos, sino el carácter propio por el que todas las cosas pías son pías?(ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἐστίν;) En efecto, tú afirmabas que por un solo carácter las cosas impías son impías y las cosas pías son pías. ¿No te acuerdas?<sup>270</sup>

---

<sup>269</sup>*Menón*, 72c2. (El subrayado es nuestro).

<sup>270</sup>*Eutifrón*, 6d5-e1( El subrayado es nuestro). Μέμνησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι διεκελευόμην ἔν τι ἢ δύο με διδάξαι τῶν πολλῶν ὁσίων, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἐστίν; ἔφησθα γάρ που μὴ ἰδέα τὰ τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια;

El tercer aspecto interesante del pasaje que estamos estudiando, es la presencia del verbo citado ἀποβλέψαντα, que como hemos visto en el capítulo anterior significa *dirigir la mirada, volver los ojos hacia*. Tenemos que dirigir nuestra mirada con atención hacia esa única forma si es que queremos responder a la pregunta ¿qué es la virtud? Al igual que en el *Eutifrón*, en el *Menón* ἀποβλέπω está señalando el camino hacia el εἶδος. Comparando ambos pasajes podemos llegar a interesantes conclusiones:

El pasaje del *Eutifrón* es el siguiente:

Sóc.- Exponme, pues, cuál es realmente ese carácter, a fin de que, dirigiendo la vista a él y sirviéndome de él como medida, pueda yo decir que es pío un acto de esta clase que realices tú u otra persona, y si no es de esta clase, diga que no es pío<sup>271</sup>

El pasaje del *Menón*:

Sóc.- Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma, por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud. ¿O no comprendes lo que digo?<sup>272</sup>

Tanto en el *Menón* como en el *Eutifrón*, ἰδέα como εἶδος son términos que aparecen refiriéndose al carácter o forma común a toda una multiplicidad, es decir, se trata de expresiones cuya función no es otra que la de determinar aquella propiedad que es constante en todas las cosas y que es, al mismo tiempo, necesaria para la definición. En estos diálogos ni ἰδέα ni εἶδος son utilizados por Platón en un sentido trascendente; no se habla aquí de ideas o esencias separadas de las cosas. En el *Menón* el sentido de ἰδέα como εἶδος, que Platón utiliza en este pasaje, es el de característica que determina el concepto<sup>273</sup>.

---

<sup>271</sup>6e3-7. Ταύτην τοίνυν με αὐτὴν δίδαξον τὴν ἰδέαν τίς ποτέ ἐστιν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι, ὃ μὲν ἂν τοιοῦτον ἦ ὧν ἂν ἦ σὺ ἢ ἄλλος τις πράττη φῶ ὅσιον εἶναι, ὃ δ' ἂν μὴ τοιοῦτον, μὴ φῶ.

<sup>272</sup>*Menón*, 72c-d1.

<sup>273</sup>*Menón*, 72c6. Cfr. Ross, o.c., p. 31.

Ahora bien, en ambos diálogos encontramos la mención del *carácter común* o de la *forma común* hacia la cual debemos dirigir nuestra mirada si es que queremos responder a la pregunta ¿qué es la piedad? o ¿qué es la virtud?. Sin embargo, hay algunas diferencias que, examinándolas por separado, nos podrían servir en la formulación de un conjunto de ideas con respecto al tema de la definición.

En el *Eutifrón*, la relación que se establece entre *ιδέα* y *εἶδος* con *ἀποβλέπω*, señala algunas diferencias: por ejemplo, se trata de dirigir la vista (*ἀποβλέπω*) al carácter (*ιδέα*); pero no sólo se trata de fijarse en él, sino también de tomarlo, al mismo tiempo, como medida (*παράδειγμα*), (aquello que miramos pero también aquello que nos sirve como criterio para poder determinar qué cosa es pío y qué cosa no lo es.). En este caso *ιδέα* aparece como un modelo, una medida; como el término cuyo contenido -la definición- es el criterio determinante en la distinción. Por su parte, el *Menón* no presenta esta característica, conserva el mismo sentido del *Eutifrón*, pero careciendo de la noción de medida (*παράδειγμα*).

A través de estos pasajes, tanto del *Eutifrón* como del *Menón*, observamos que este *volver los ojos* (*ἀποβλέπω*) refleja de manera esencial el giro en la mirada que Platón nos va mostrando en su relación con *ιδέα* o *εἶδος*.

El giro “con vistas a” (*ἀποβλέπων εἰς τι*) aparece empleado con frecuencia por Platón y expresa de un modo plástico la esencia de lo que él entiende por *ιδέα* o *εἶδος*. . Lo mismo que ocurre con la areté, donde existe un *εἶδος* unitario respecto a otros “conceptos análogos”.

El tercer pasaje<sup>274</sup> es el siguiente:

Sóc.-¿Te parece que es así, Menón, sólo a propósito de la virtud, que una es la del hombre, otra la que se da en la mujer, y análogamente en los otros casos, o también te parece lo mismo a propósito de la salud, el tamaño y la fuerza? ¿Te parece que una es la salud del hombre, y otra la de la mujer? *¿O no se trata, en todos los casos, de la misma forma, siempre que sea la salud, tanto se encuentre en el hombre como en cualquier otra persona?*

Sóc.- ¿Entonces también el tamaño y la fuerza? Si una mujer es fuerte, ¿será por la forma misma, es decir, por la fuerza misma por lo que resultará fuerte? Y por “misma” entiendo esto: la fuerza, en cuanto fuerza, no difiere en nada por el hecho de encontrarse en un hombre o en una mujer. ¿O te parece que difiere en algo?<sup>275</sup>

En estos dos pasajes -ejemplos inmediatos al pasaje central donde Sócrates aclara y especifica el objeto de la búsqueda- Sócrates utiliza εἶδος en acciones que resultan lo suficientemente claras y esclarecedoras a su interlocutor. La salud, en el primer caso, no diferirá por hallarse en un hombre o en una mujer; es decir, la pregunta *qué es la salud* no deberá responderse según cada género, sino a partir de lo que es común a todas las personas que se encuentran sanas o gozan de salud. En este caso, si ponemos atención, si nos fijamos en aquello que es lo común, estaremos orientándonos hacia la *misma forma* (εἶδος) .

Con respecto al *tamaño* y a la *fuerza*, la aclaración es la misma. Si estamos buscando la definición de lo que es el *tamaño* o de lo que es la *fuerza*, en ambos casos tendremos que fijarnos en la *forma misma*, es decir, en el εἶδος que es común tanto a la *fuerza* o al *tamaño* de la mujer como a la del hombre respectivamente. Lo interesante en este segundo pasaje está en la causa de ser fuerte: *¿será por la forma misma, es decir, por la fuerza misma por lo que resultará fuerte?*. La causa por la cual una

---

<sup>274</sup> Menón, 72d7. (Las cursivas son nuestras.).

<sup>275</sup> Menón, 72e2-8.

persona es fuerte, ya sea hombre o mujer, está en el εἶδος , en el carácter común, la forma misma; es decir, *la fuerza, en cuanto fuerza, no difiere en nada por el hecho de encontrarse en una mujer*. En este pasaje, εἶδος enfatiza una función que nosotros ya habíamos encontrado en el *Eutifrón*:

Sóc.- ¿Te acuerdas de que yo no te incitaba a exponerme uno o dos de los muchos actos píos, sino del carácter propio por el que todas las cosas pías son pías? En efecto, tú afirmabas que por un sólo carácter las cosas impías son impías y las cosas pías son pías. ¿No te acuerdas?<sup>276</sup>

En el *Eutifrón*, al igual que en el *Menón*, εἶδος alberga no sólo el significado de carácter o forma común a una multiplicidad de acciones (en este caso el carácter común a las acciones pías); εἶδος será además lo que determinará que algo pío sea pío, como algo impío sea impío. De la misma forma sucede en el *Menón*, donde el εἶδος común a la fuerza o al tamaño posee no sólo el significado de carácter o forma común, sino también el sentido de determinar que algo sea como es: un hombre o una mujer serán fuertes por el εἶδος común , es decir, por la fuerza misma.

Por lo que hemos visto hasta el momento en el *Menón*, tenemos que la búsqueda del carácter común es una preocupación que se mantiene en este diálogo. Sin embargo, creemos que en el *Menón*, el proyecto platónico de la búsqueda del εἶδος ocupa un mayor desarrollo que en otros diálogos; no se trata de una simple mención esclarecedora de Sócrates a su interlocutor sobre su definición, sino que es un constante batallar porque Menón entienda el significado de lo que se está investigando. No sólo estamos hablando de ejemplos aclaratorios sobre lo común a una

---

<sup>276</sup>*Eutifrón*, 6d7-e1.

multiplicidad, estamos también hablando de definiciones que Sócrates propone como modelos de definición.

Quisiéramos concluir este subcapítulo señalando que en esta primera sección del *Menón*, donde Sócrates y Menón buscan la definición de la virtud, Platón utiliza el término οὐσία para referirse a la naturaleza misma de la abeja. Menciono esto porque se trata, en el ejemplo del enjambre, de definir qué es una abeja (estando lo común a todas las abejas en el significado del término οὐσία) . La aproximación platónica a la búsqueda del carácter común no se mantiene en la dirección de οὐσία, sino de εἶδος .

La búsqueda de la definición conserva en líneas generales la misma línea que encontramos en el *Eutifrón*, pero como ya hemos señalado, su extensión, análisis y detalle es mayor. Los términos ἀποβλέπω y εἶδος siguen siendo centrales en las aclaraciones socráticas: por un lado, ἀποβλέπω mantiene todo el sentido del giro de la mirada, del volver los ojos hacia el carácter común, de poner atención, de fijarse en lo constante a la multiplicidad; por otro lado, εἶδος , tanto como lo que se ve (el objeto de la mirada, la forma común); como también la causa, es decir, el εἶδος de la fuerza o del tamaño, la cual como acabamos de ver es aquella forma que hace que un hombre o mujer sea fuerte: la fuerza en tanto fuerza.

El *Menón* continúa el proyecto platónico de la definición; es, desde esta perspectiva, un diálogo que sirve de nexo entre aquellos escritos que se vinculan temáticamente por la búsqueda de lo común a la multiplicidad, y aquellos diálogos donde no se habla ya de la búsqueda del carácter, sino de un εἶδος o ἰδέα trascendente, separado de las cosas particulares o acciones: la Forma.

### 3.4. La anámnesis y la visión del alma.

La primera parte del *Menón*, como hemos visto, mantiene la misma línea de los diálogos socráticos; es decir, hay una pregunta que determina toda la conversación entre Menón y Sócrates. En este diálogo, la búsqueda de la definición de la virtud nos sugiere una interesante línea de lectura que nos invita a mirar más de cerca la temática del *Menón* y la de los diálogos socráticos. Nosotros creemos que entre los diálogos socráticos y el *Menón* es posible establecer no sólo una problemática común, sino también una continuidad. La pregunta por la virtud, a diferencia de los primeros diálogos, no coincide con el final del diálogo, sino que representa el comienzo del mismo; es decir, el *Menón* no culmina con la aporía en la que se encuentra Menón al no saber qué es la virtud, sino que es precisamente este momento aporético el que posibilita la introducción en el diálogo de la doctrina de la anámnesis.

Nosotros consideramos que el *Menón* cumple un lugar central en el pensamiento platónico, se trata de un diálogo decisivo que representa una especie de gozne o bisagra entre lo trabajado por Platón en los diálogos socráticos y lo que encontraremos ulteriormente (por ejemplo, en el *Fedón*). Toda la primera parte que intenta responder a la pregunta por la virtud, podemos tomarla de manera independiente como si fuera un diálogo socrático.

Hemos visto cómo esta primera parte se condensa en la pregunta ¿qué es la virtud?, pregunta que no se llega a responder, que culmina en una aporía al igual que en diálogos como el *Eutifrón*, *Laques*, *Cármides*, *Hippias Mayor*. Sin embargo, en el *Menón* el diálogo no culmina con una despedida y la promesa de volverse a encontrar y conversar sobre lo mismo; en el *Menón* encontramos una continuidad. Esta continuidad es, probablemente, el eje central del texto y, en esta investigación, queremos estudiar su alcance con respecto a nuestro tema y, sobre todo, con respecto a la pregunta inicial.

Como hemos dicho, la pregunta por la virtud queda trunca; Menón lanza su argumento erístico, el segundo en lo que va de la conversación<sup>277</sup> - y se inicia una nueva etapa, distinta en su desarrollo a lo visto en diálogos anteriores. La introducción de la anámnesis nos invita a una nueva etapa en el pensamiento platónico. Se trata de la aparición de un discurso novedoso, sobre un tema también novedoso, como podemos observar por la sorpresa y desconcierto de Menón ante su exposición<sup>278</sup>.

La pregunta por la virtud queda momentáneamente en espera. La exposición que realiza Sócrates a continuación nos va conduciendo lentamente hacia una posible salida a la situación aporética anterior. De esta forma, la anámnesis no es ajena a la pregunta por la virtud, es más, se trata de un discurso que concita la atención, el asombro de Menón; ya no se trata de definiciones ejemplares y muy bien hechas, definiciones relacionadas de tipo geométrico: ahora estamos frente a sacerdotes y sacerdotisas, misterio y ministerio.

Nuestro propósito en este subcapítulo es el estudio de la anámnesis en función al tema central de nuestra investigación, empezando, en primer lugar, por una presentación de la estructura del argumento; en segundo lugar, una exposición del ejercicio matemático de Sócrates y el esclavo, estableciendo en particular la relación entre esta puesta en práctica de la anámnesis y la primera parte entre Menón y Sócrates. Por último, una reflexión sobre el significado de la anámnesis en el *Menón* y en el pensamiento platónico.

#### 3.4.1. La anámnesis y el parentesco de toda la naturaleza.

---

<sup>277</sup>La primera situación aporética aparece en 75d.  
<sup>278</sup>81e5.

En este subcapítulo estudiaremos la doctrina de la anámnesis. Presentaremos, en primer lugar, sus partes y el orden como van apareciendo las ideas centrales; en segundo lugar, la estructura y exposición del ejercicio geométrico entre Sócrates y el esclavo. Nuestro propósito en esta sección está orientado hacia la comprensión de la anámnesis a través de la expresión *....Estando, pues, la naturaleza emparentada consigo misma...*<sup>279</sup>. Dicho con otras palabras, interpretar la función de la anámnesis, es decir, la posibilidad del conocimiento, en este caso de la virtud y de las matemáticas, a partir de esta sugerente afirmación platónica.<sup>280</sup>

La anámnesis aparece con ocasión del argumento erístico que Menón ha lanzado contra Sócrates:

Men.- ¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es ésa que buscas, desde el momento que no la conocías?<sup>281</sup>

Estamos frente a un típico caso en el cual el interlocutor formula una pregunta cuya principal característica está en conducirnos a una situación sin escapatoria, es decir, la intención de Menón con este argumento es obstaculizar toda la investigación que se había realizado hasta ese momento. Se trata de una serie de preguntas que cuestionan la posibilidad de toda investigación; dicho con otras palabras, que no es posible el conocimiento. ¿Cómo identificaremos cuál es la definición correcta de la virtud si ambos, tanto Sócrates como Menón, no saben qué es?

---

<sup>279</sup>81d1.

<sup>280</sup>Se trata de una frase, posiblemente de influencia pitagórica que analizaremos más adelante.

<sup>281</sup> 80d 5-10.

Una fórmula similar encontramos luego que Sócrates le ha mostrado a Menón cómo debe definir a través de la definición de la figura:

Men.- Si entiendo, figura es, en tu explicación, aquello que acompaña siempre al color. Bien. Pero si alguien afirmase que no conoce el color y tuviera así dificultades como con respecto a la figura, ¿qué crees que le habrías contestado?<sup>282</sup>

En este caso, también Menón apunta a Sócrates con una pregunta erística y la dispara: cómo entenderá la definición de la figura una persona que no sabe qué es el color. En ambos casos la intención de Menón no es otra que la de acabar con la conversación y con todo intento por continuar trabajando en una tarea común: definir qué es la virtud<sup>283</sup>

Sócrates ha comprendido la fuerza del segundo argumento erístico de Menón: *...que no le es posible buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe*<sup>284</sup>. Inmediatamente, Sócrates responde a partir de algo que él ha oído de hombres y mujeres sabios en asuntos divinos<sup>285</sup>:

Sóc.-Yo sí. Lo he oído, en efecto, de hombres y mujeres sabios en asuntos divinos...

Men.-¿Y qué es lo que dicen?

Sóc.- Algo verdadero, me parece, y también bello<sup>286</sup>.

---

<sup>282</sup>75c5.

<sup>283</sup>Sócrates en 75c8-e1 hace el siguiente comentario "Y si la pregunta fuese uno de esos sabios, de esos erísticos o de esos que buscan las controversias, le contestaría. "Esa es mi respuesta, y si no digo bien, es tarea tuya examinar el argumento y refutarme" Y si, en cambio, como ahora tú y yo, fuesen amigos los que quieren discutir entre sí, sería necesario entonces contestar de manera más calma y conducente a la discusión. Pero tal vez, lo más conducente a la discusión consista no sólo en contestar la verdad, sino también con palabras que quien pregunta admita conocer. Yo trataré de proceder así..."

<sup>284</sup>80e5.

<sup>285</sup>Guthrie caracteriza este momento de una atmósfera sagrada, un silencio de respeto por lo que enunciará Sócrates: una pausa antes de enunciar los misterios y al mismo tiempo un cambio de tono en la voz.

<sup>286</sup>81a5-9.

Lo primero que se menciona al inicio de la aparición de la doctrina de la anámnesis es a los sacerdotes<sup>287</sup>:

Sóc.- Los que lo dicen son aquellos sacerdotes y sacerdotisas que se han ocupado de ser capaces de justificar el objeto de su ministerio<sup>288</sup>.

En segundo lugar, se menciona a Píndaro y a *otros poetas* que guardan una relación con el grupo de sacerdotes y sacerdotisa, están *divinamente inspirados*.

...Pero también lo dice Píndaro y muchos otros de los poetas divinamente inspirados.<sup>289</sup>

En tercer lugar, Sócrates se dispone a contar lo que estas personas afirman:

...afirman que el alma del hombre es inmortal, y que a veces termina de vivir -lo que llaman morir-, a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás<sup>290</sup>.

En cuarto lugar, Sócrates nos habla de la inmortalidad del alma como requisito indispensable para la doctrina de la anámnesis y, en esa misma exigencia, vivir la vida con el máximo de santidad.

---

<sup>287</sup>En el *Banquete* 201d, el momento en el que Sócrates inicia su discurso, aparece el nombre de una mujer de Mantinea, Diotima, mujer sabia en muchas cosas. En ambos casos, tanto en el *Menón* como en el *Banquete*, Sócrates nos habla de un saber que le ha sido transmitido por una o varias personas sabias en sus respectivos asuntos.

<sup>288</sup>81a10.

<sup>289</sup>81b.

<sup>290</sup>81b2.

Y es por eso por lo que es necesario llevar la vida con la máxima santidad, ... (81b5)

En quinto lugar, un poema de Píndaro:

Perséfone el pago de antigua condena  
haya recibido, hacia el alto sol en el noveno año el alma de los  
devuelve nuevamente, de las que reyes ilustres  
y varones plenos de fuerza y en sabiduría insignes  
surgirán. Y para el resto de los tiempos héroes sin mácula por los  
hombres serán llamados.

En sexto lugar, la idea principal es condensada a modo de  
exposición central de la doctrina:.

El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y  
visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del  
Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de  
qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el  
resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía<sup>291</sup>.

En séptimo lugar, la aparición de la idea clave para la  
comprensión de la posibilidad de la doctrina de la anámnesis: la idea  
pitagórica del parentesco de toda la naturaleza.

Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma y  
habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde  
una sola cosa -eso que los hombres llaman aprender-, encuentre él  
mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda<sup>292</sup>.

Por último, la conclusión: aprender es recordar.

---

<sup>291</sup>81c5-d.

<sup>292</sup>81d

Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia<sup>293</sup>.

Como hemos visto, la doctrina de la anámnesis afirma que el alma es inmortal y que ha visto todas las cosas, tanto las del Hades como las de este mundo. La propia naturaleza del alma la faculta para aprender, por tal razón no hay algo que no haya aprendido. De este modo, el alma ha conocido en sus muchas vidas todas las cosas y de lo que se trata ahora es de recordar. Esto es posible porque toda la naturaleza se encuentra emparentada, hay una relación íntima entre todas las cosas de la φύσις<sup>294</sup>.

El es inmortal y ha visto (ἐωρακυῖα) todas las cosas. Esta afirmación nos presenta una visión completamente distinta a la que hemos examinado hasta el momento. No estamos hablando de mirar lo común, de fijar nuestros ojos en el εἶδος, sino de mirar la totalidad de las cosas. Este mirar es nuevo, es el mirar del alma, tema que desarrollaremos en el siguiente subcapítulo.

Hemos presentado que la doctrina de la anámnesis en el *Menón* aparece como resultado del argumento erístico de Menón y al cual pretende dar solución o, en todo caso, presentar una posible respuesta, escapando de este modo a un momento aporético. Pero nos encontramos que la doctrina de la anámnesis en lugar de presentarnos una solución, termina siendo víctima del mismo problema que intenta resolver. Es como si la anámnesis trasladara el argumento erístico a un contexto diferente pero albergando en esencia el problema: el conocimiento<sup>295</sup>.

---

<sup>293</sup>81d10.

<sup>294</sup> El parentesco de toda la naturaleza es la idea pitagórica de que todas las cosas guardan en común la psyche, que es, al mismo tiempo, lo común (nexo) con el macrocosmos.

<sup>295</sup> R.E. Allen. *Anmnesis in Plato's Meno and Phaedo*. En: *Review of Metaphysics* 1959, p. 166.

El argumento de Menón dice lo siguiente: ...¿cómo advertirás, en efecto, que es ésa que buscas, desde el momento que no la conocías? Trasladando a la anámnesis, tenemos:¿cómo es que nuestra alma conoció? La respuesta del *Menón* sólo nos dice que las aprendió todas en otro tiempo. ¿Pero cómo? La respuesta la encontramos en las Formas: el alma las conoció antes de entrar en el cuerpo. El alma no ha aprendido las Formas, sino que ha tenido una aprehensión directa de ellas. Esto nos lleva a otro problema: ¿en qué tiempo el alma tuvo una aprehensión directa de las formas? Las formas no han sido aprendidas sino que se han conocido por aprehensión directa, a través de la facultad del Nous, tal como es expuesta en la *República*.

La doctrina de la anámnesis es el eje central del *Menón*. Tanto la primera parte sobre la definición de la virtud como el ejercicio matemático se encuentran íntimamente relacionados. La unidad la encontramos en que tanto la virtud como las matemáticas no se pueden aprender por la simple entrega de información y la respectiva memorización de ésta. Es decir, no nos volvemos matemáticos memorizando números, como tampoco nos hacemos virtuosos memorizando preceptos morales<sup>296</sup>.

La doctrina de la anámnesis no la podemos entender o explicar a través de juicios empíricos cuyos objetos son hechos contingentes, sino a través de juicios cuya verdad está garantizada por una necesidad sistemática<sup>297</sup>. Las matemáticas y la virtud constituyen ese conjunto de conocimientos sistemáticos que nos posibilitan el recuerdo, en otras palabras, la metáfora del parentesco de toda la naturaleza:

Una pequeñísima porción de genuino conocimiento nos sirve como eslabón final en una cadena de oro, por la cual nos es posible, como a Zeus, dibujarnos, graficarnos la totalidad de la realidad inteligible.

---

<sup>296</sup>Ibid., p. 167.

<sup>297</sup>Ibid.

Los objetos de conocimiento se encuentran en íntima y necesaria conexión unos con otros; recobrar un eslabón, es ganar los medios para recobrarlos todos<sup>298</sup>.

El parentesco de toda la naturaleza no es otra cosa que la metáfora de una serie de cadenas, eslabones a través de la cual podemos graficarnos toda la realidad. Todos los objetos de conocimiento se encuentran en íntima relación, encadenados unos a otros: si recordamos un eslabón, podremos recordar y recuperar todos. Esta es la estructura que posibilita el conocimiento a través del recuerdo.

A continuación presentaremos el ejercicio matemático desarrollado por Sócrates y el esclavo.

El *Menón* nos presenta la oportunidad, como nunca en la filosofía griega, de comparar una teoría filosófica con la información que la evidencia<sup>299</sup>.

Sócrates invita al esclavo de Menón -que desconoce por completo la geometría- a poner en práctica lo que acababa de exponer con respecto a la anámnesis y, de este modo, mostrarle a Menón que aprender es recordar:

Sóc.- Pon entonces atención para ver qué te parece lo que hace: si recuerda o está aprendiendo de mí<sup>300</sup>.

En la primera parte del ejercicio se caracteriza por el aspecto visual, pues se trata de un problema geométrico sobre el área formada por las diagonales de un cuadrado. Sócrates dibuja y muestra al esclavo el cuadrado:

---

<sup>298</sup> Ibid.

<sup>299</sup> Vlastos. *Anámnesis in the Meno*, p. 143.

<sup>300</sup> 82b5.

Sóc.- (al servidor) Dime entonces, muchacho, ¿conoces que una superficie cuadrada es una figura así?<sup>301</sup>

La primera parte supone que el esclavo llega a hallar el área de un cuadrado de dos pies de lado. Inmediatamente, Sócrates interroga al esclavo por el lado que deberá tener otro cuadrado (otra superficie) que sea el doble de áreas (ocho pies). El esclavo se equivoca al suponer que el lado será también el doble (cuatro pies), pues esto nos daría un área de 16 pies y no de ocho que es lo que buscamos. El esclavo cree saber cuál es el largo del lado del que se obtendrá una superficie de ocho pies. En este momento se inicia el recuerdo. Sócrates le expone que un cuadrado de lado doble, es decir, de cuatro pies, da un cuadrado de 16 de área.

La pregunta es ahora: ¿de qué línea saldrá un área de ocho pies? Sócrates plantea la posibilidad de que sea menor de cuatro pies y mayor de dos, es decir, de tres pies. El área de un cuadrado de tres pies de lado es nueve pies. Entonces, ¿de cuál? En este punto de la investigación el esclavo confiesa no saber:

Sóc.- ¿Te das cuenta una vez más, Menón, en qué punto se encuentra ya del camino de la reminiscencia? Porque al principio no sabía cuál era la línea de la superficie de ocho pies, como tampoco ahora lo sabe aún; sin embargo, creía entonces saberlo y respondía con la seguridad propia del que sabe, considerando que no había problema. Ahora, en cambio, considera que está ya en el problema, y como no sabe la respuesta, tampoco cree saberla<sup>302</sup>.

Al igual que el esclavo, Menón se encontró en igual situación<sup>303</sup> cuando compara a Sócrates con el horrible pez torpedo que paraliza a su presa (la problematiza) aceptando que no sabía qué era la virtud:

---

<sup>301</sup>82b8.

<sup>302</sup>84a-b.

<sup>303</sup>80a.

Pues, en verdad, estoy entorpecido de alma y de boca, y no sé qué responderte. Sin embargo, miles de veces he pronunciado innumerables discursos sobre la virtud, también delante de muchas personas, y lo he hecho bien, por lo menos así me parecía. Pero ahora, por el contrario, ni siquiera puedo decir qué es...<sup>304</sup>

En la segunda parte, se retoma el diálogo con el esclavo sobre el ejercicio geométrico. Sócrates procede a mostrarle las diagonales del cuadrado y el área que se forma al trazar las cuatro diagonales internas de un cuadrado dividido en cuatro.

Sócrates concluye que el esclavo ha contestado con sus propias opiniones que se encontraban ya en él. Se trata de opiniones verdaderas y podrían convertirse en conocimiento si el esclavo continuara siendo interrogado sobre lo mismo, llegando a tener un conocimiento exacto<sup>305</sup>.

El esclavo posee opiniones verdaderas, sin haber aprendido nunca antes geometría, que las ha adquirido anteriormente y que han despertado a través de la interrogación realizada por Sócrates. Se convierten en fragmentos de conocimiento. Es el alma del esclavo quien ha poseído el saber antes de que él se hiciera hombre. Nuestra alma siempre posee la verdad de todas las cosas. De este modo podemos afirmar que nuestra alma es inmortal<sup>306</sup>.

En 97e Sócrates compara las opiniones verdaderas con las estatuas de Dédalo:

Sóc.- Poseer una de sus obras que no esté sujeta no es cosa digna de gran valor; es como poseer un esclavo vagabundo que no se queda quieto. Sujeta, en cambio, es de mucho valor. Son en efecto, bellas obras. Pero, ¿por qué motivo digo estas cosas? A propósito,

---

<sup>304</sup>80b.

<sup>305</sup>85c-d.

<sup>306</sup> 86a-b.

es cierto, de las opiniones verdaderas. Porque, en efecto, también las opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan todo el bien posible, pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una discriminación de la causa (αἰτία λογισμῶ). Y ésta es, amigo Menón, la reminiscencia, como convenimos antes.

Una vez presentada la estructura, a grandes rasgos, del ejercicio matemático, ingresaremos a discutir algunas interpretaciones sobre la doctrina de la anámnesis y el problema geométrico realizado por Sócrates y el esclavo.

La primera interpretación, de la presente investigación, es presentada por David Ross<sup>307</sup>, quien afirma que el ejercicio matemático es el resultado de un método empírico, es decir, lo predominante en el proceso de reminiscencia es el uso de diagramas geométricos que suponen una participación fuerte del aspecto visual a lo largo del problema.

La segunda interpretación es presentada por Gregory Vlastos<sup>308</sup>, quien cuestiona el método empírico, como el procedimiento esencial determinante en todo el proceso de la reminiscencia. Se trata de demostrar que no es necesario recurrir a diagramas geométricos, y que todos los dibujos realizados por Sócrates a lo largo del ejercicio con el esclavo no son indispensables.

Nuestro interés está orientado a exponer el procedimiento determinante en la doctrina de la anámnesis, es decir, descubrir la lógica interna del argumento<sup>309</sup>.

---

<sup>307</sup>David Ross. *Teoría de las Ideas*, p. 34.

<sup>308</sup>Gregory Vlastos. *Anámnesis in the Meno*. Este autor presenta la discusión entre las dos interpretaciones a lo largo de la primera parte de su artículo.

<sup>309</sup>Para tal propósito, nuestra exposición recurre constantemente al texto de G.Vlastos.

Vlastos, en su intento por demostrar que el aspecto visual no es el predominante en el ejercicio, nos presenta un texto construido especialmente para que sea insertado entre 82b y 85b7, donde la utilización de diagramas señalan una fuerte presencia del método empírico en el diálogo entre Sócrates, que sólo se limita a mostrar el dibujo, y el esclavo que sólo mira el dibujo.

Supongamos que el esclavo ha llegado recién de Tracia y sólo sabe sumar dos números a la vez y no mayores de 10. Sócrates le va a pedir que el muchacho sume 13 y 7, siendo esta una exigencia superior a lo aprendido por el muchacho. El texto del Vlastos es el siguiente<sup>310</sup>:

"¿Puedes sumar 10 y 3, no es cierto?" - "Sí, es 13" "Así que  $13 = 10 + 3$ ?" - "Sí." "¿Así que en vez de preguntarte cuánto es  $13 + 7$ , te puedo haber preguntado cuánto es  $10 + 3 + 7$ ?" - "¿Pero de qué serviría? Yo sólo puedo sumar dos números a la vez."  
 "Eso sería suficiente. ¿cuánto es  $3 + 7$ ?" - "10, claro".  
 "Así que en lugar de decir  $3 + 7$ , podemos siempre decir 10?" - "Ciertamente".  
 "Entonces en vez de preguntarte cuánto es  $10 + 3 + 7$ , puedo haberte preguntado cuánto es  $10 + 10$ ?" - "Sí, en efecto, y la respuesta la conozco:20".  
 "Y hemos dicho que preguntar cuánto es  $13 + 7$  es lo mismo que preguntar cuánto es  $10 + 3 + 7$ . ¿No has olvidado eso?" - "Claro que no. Y como 20 es la suma de  $10 + 3 + 7$ , también es la suma de  $13 + 7$ ."

El texto aritmético que presenta Vlastos es intercambiable en el diálogo por las ilustraciones geométricas sin que por tal razón la lógica del argumento haya sido alterada.

En el ejercicio matemático podemos encontrar dos partes separables: en primer lugar, todas aquellas preguntas que supongan la visión de un diagrama geométrico para recordar; y en segundo lugar, los

---

<sup>310</sup>Ibid. 145-146.

razonamientos que no requieren de diagrama alguno, como *cuántos son dos veces dos pies*<sup>311</sup>.

Es interesante observar que las equivocaciones que comete el esclavo son errores mentales; se trata de inferencias mal realizadas y no de observaciones erradas. Los diagramas le parecen correctos (por ejemplo, que el área doble será de un cuadrado de doble de lado)<sup>312</sup>.

Podemos concluir que lo predominante en el proceso de reminiscencia no está en el aspecto visual, sino en la lógica de quien recuerde. Si su razonamiento de las relaciones lógicas es deficiente, entonces no podrá ser competente en el recuerdo. Con la visión podría reunir valiosos elementos, descripciones, detalles; pero serían completamente insuficientes sin la capacidad de establecer relaciones lógicas entre las partes.

... los poderes sensoriales del muchacho pueden ser cortados drásticamente y esto no dañaría en lo más mínimo el proceso de "recordar", provisto sólo de su habilidad para razonar, ahora potenciada. Si, por otro lado, lo dotamos con el ojo del mejor cazador que se puede imaginar, pero su percepción de las relaciones lógicas deficientes; será totalmente incompetente para "recordar". A lo más que podría llegar gracias a una agudeza sensorial superior, sería a reunir, recoger datos muy precisos, exactos; lo que sería inútil a menos que pudiera ordenarlos, relacionarlos de acuerdo a patrones lógicos. En cambio la potencialización de sus poderes intelectuales sería de suma utilidad e incluso podrían compensar defectos sensoriales que podrían experimentar durante la interrogación; incluso si fuera ciego, pero con un talento para las matemáticas como Pascal. Pensarlo ciego es pensar en el factor de la observación sensorial reducida a cero<sup>313</sup>.

Como vimos, tanto el conocimiento matemático como el conocimiento de la virtud suponen un carácter sistemático que posibilita el

---

<sup>311</sup>82d.

<sup>312</sup>Ibid., p. 151.

<sup>313</sup>Ibid., p. 151-152.

recuerdo. Esta posibilidad de ir recordando a partir de un eslabón y así consecutivamente, no es otra cosa que la realización de una lógica interna en el proceso de reminiscencia.

### 3.4.2. La anámnesis y la paideia socrática.

Es curioso que el diálogo no continúe, luego del ejercicio matemático, con la conversación sobre qué es la virtud. Definitivamente el diálogo toma un giro diferente, se retorna a las preguntas planteadas por Menón al comienzo y a la utilización de hipótesis para comprobar si la virtud es enseñable o no.

Ahora bien, ¿por qué Platón deja en suspenso o abandona la búsqueda de la definición de la virtud? ¿Cómo explicar esto? Nosotros no pretendemos resolver esta interrogante, pero sí planteámosla como línea de lectura en nuestra investigación. A partir del contenido del *Menón*, intentemos definir qué es la virtud o en todo caso plantearnos si es posible o no.

Retomemos el diálogo desde el comienzo y veamos qué sucede.

Para tal propósito examinaremos en este último subcapítulo la relación entre la doctrina de la anámnesis y la primera sección del diálogo: la búsqueda de la definición de la virtud. Nuestra preocupación se origina de las siguientes interrogantes: ¿qué significado tiene la anámnesis en relación a la pregunta por la virtud? ¿Platón intenta acaso mostrarle a Menón que es posible llegar a una respuesta, o sólo mostrarle un nuevo camino por recorrer? ¿Es posible decir qué es la virtud en el *Menón*?

En primer lugar, en el *Menón*, tanto en la primera parte como en el resto del diálogo, no se llega a definir qué es la virtud. Entre las razones

que podemos encontrar tenemos, en primer lugar, que Sócrates no llega a una definición de la virtud por medio de la mayéutica -es decir, a través de preguntas y respuestas- porque Menón falla en todos sus intentos. Menón no comprende en toda la primera parte del diálogo lo que Sócrates está esperando como respuesta, como definición: lo común a todas las acciones virtuosas, y no un enjambre de virtudes. Las tres “definiciones” que Menón presenta no responden a la pregunta qué es la virtud. A diferencia de Teeteto, quien también empieza definiendo el saber al igual que Menón por medio de una multiplicidad de casos, pero dando una *buena y generosa respuesta* en su segundo intento<sup>314</sup>, Menón no llega nunca a formular una definición digna de un examen; lo suficientemente cercana como para determinar si es verdadera o falsa.<sup>315</sup>

Esto último nos conduce directamente a considerar que lo que Platón nos está mostrando es que no es posible definir la virtud recurriendo a la multiplicidad de ejemplificaciones que presenta Menón. La definición la encontraremos en la unidad y no en la multiplicidad, pero tendremos que esperar por esa unidad: esa única y misma forma a la que se referirá ulteriormente como la Idea.

Por otro lado, es Menón quien una vez más es el responsable de obstaculizar la conversación y, sobre todo, la búsqueda de la definición de la virtud, porque definitivamente lo que se esperaba luego de la puesta en práctica de la anámnesis a través del ejercicio matemático entre Sócrates y el esclavo era llegar a la definición de lo que es la virtud. Creemos que a través de las preguntas correctas la búsqueda se hubiera realizado, llegándose en todo caso a la posesión de opiniones correctas sobre la

---

<sup>314</sup> “En este momento no me parece que el saber sea otra cosa que percepción” *Teeteto*, 151e2.

<sup>315</sup>La razón de esta afirmación está en que Menón siempre termina definiendo la virtud a través de las diferentes virtudes a lo largo de toda esta primera conversación con Sócrates.

virtud, opiniones que si se sometían a una interrogación constante, se convertirían en conocimiento, tal como lo expresa Sócrates:

Sóc.- Y estas opiniones que acaban de despertarse ahora, en él, son como un sueño. Si uno lo siguiera interrogando muchas veces sobre esas mismas cosas, y de manera diferente, ten la seguridad de que las acabaría conociendo con exactitud, no menos que cualquier otro<sup>316</sup>.

En el diálogo, es Platón quien nos muestra a Menón como el responsable de que la búsqueda no se realice. Sin embargo, aunque esta búsqueda no se haya realizado, no podemos negar que ya se habían sentado las bases para el éxito de tal empresa: la doctrina de la anámnesis, es decir, la formulación del conocimiento como recuerdo, es la que hace posible la búsqueda de la definición de la virtud. La doctrina de la anámnesis restablece el diálogo que había sido truncado por el argumento erístico de Menón y, en esta medida, nos sugiere que así como el esclavo, que no sabía nada de geometría, Menón podría también llegar a la definición de la virtud.

Por otro lado, Platón también nos muestra que una de las condiciones de esta búsqueda está en el deseo de saber. Menón representa todo lo contrario al esclavo, porque, a diferencia de este último, Menón renunció a la búsqueda una vez que se encontró problematizado, es decir, en una situación aporética; sin embargo, el esclavo demostró que el estado de confusión lo conducía con más ganas que antes al saber:

---

<sup>316</sup>85c6-d1.

Sóc.- ¿Crees acaso que él hubiera tratado de buscar y aprender esto que creía que sabía, pero ignoraba, antes de verse problematizado y convencido de no saber, y de sentir el deseo de saber?<sup>317</sup>

Como hemos visto, la anámnesis posibilita el conocimiento de lo que no se conoce, porque nuestra alma ha visto todo y todo ya lo sabe. Por otro lado, la naturaleza se encuentra emparentada, y en esta medida, la pregunta por la virtud como la pregunta por las diagonales del cuadrado podrían responderse. Una de las hipótesis que hemos planteado es que, tanto las matemáticas como la virtud suponen un conjunto de conocimientos encadenados, a modo de eslabones, uno tras de otro y que estos posibilitan un recuerdo sistemático: un eslabón nos conduce inmediatamente al otro<sup>318</sup>.

Creemos que en el *Menón* son más las ausencias las que sorprenden que las cosas presentes; es como si estuviéramos ante la lectura de una constante invitación a las Formas o Ideas. Dicho con otras palabras, el conocimiento es posible porque nuestra alma ha contemplado las Ideas, y son éstas las que despiertan a través del recuerdo, de las constantes y correctas interrogaciones, tal como será expuesto en el *Fedón*: la conexión entre la anámnesis y las formas.

Ahora bien, quisiéramos exponer finalmente, en relación con las preguntas que nos hemos planteado anteriormente, el papel que desempeña la paideia socrática en el *Menón*. Para tal propósito, tenemos dos líneas de lecturas pertinentes en nuestro estudio: a) la

---

<sup>317</sup>84c.

<sup>318</sup>Pensemos en la importancia de la rima para el recuerdo de los cientos de hexámetros que los poetas solían recitar de memoria. Un sonido evocaba otro sonido.

consideración de la paideia socrática tal como aparece en el *Menón* - es decir, sin referencia a diálogos posteriores; y b) la misma consideración pero con referencia a otros diálogos.

Si tomamos sólo en cuenta el *Menón*, encontramos que a lo largo del todo el diálogo es Sócrates quien dirige toda la conversación y, sobre todo, es el que hace las preguntas. A continuación tomaremos, como ejemplo, sólo dos momentos del diálogo: la conversación con Menón al inicio y la conversación con el esclavo.

En ambos casos encontramos una serie de elementos similares que nos sugieren la idea de mostrarlos a través del siguiente gráfico:

SOCRATES Y MENON	SOCRATES Y EL ESCLAVO
1. Al inicio del diálogo Menón cree saber qué es la virtud. Menón considera que es una empresa sencilla dar la definición de la virtud, sobre todo porque ya lo ha escuchado de Gorgias.	1. El esclavo sólo sabe griego pero no sabe geometría. Sin embargo, luego de haber definido el área de un cuadrado de lado 2, cree saber el lado que tendrá un cuadrado de área doble.
2. Sócrates le muestra a Menón diferentes ejemplos y aclaraciones para que comprenda qué es lo que espera como definición.	2. A través de diferentes figuras, Sócrates le va mostrando al esclavo que está equivocado al creer que el cuadrado de área doble tiene también lado doble.
3. Menón no comprende lo que Sócrates busca. Menón está confuso, problematizado, y reconoce que no sabe qué es la virtud.	3. El esclavo no puede hallar el lado del cuadrado de área doble. Reconoce que no sabe, que está confundido, en aporía.
4. Menón lanza su argumento erístico, tratando de obstaculizar el diálogo y con ello la búsqueda.	4. El momento aporético conduce al esclavo a desear saber la respuesta, es decir, a continuar con la investigación.

5. Sócrates introduce la doctrina de la anámnesis.	5. Sócrates y el esclavo empiezan nuevamente con el ejercicio, llegando ulteriormente a la respuesta.
--	---

A través del gráfico podemos apreciar que en ambos casos Sócrates conduce a sus interlocutores al reconocimiento de que no saben, y en el caso de Menón a reconocer que no sabe qué es la virtud, pese a que en un comienzo estaba seguro de saberlo. En el caso del esclavo, si bien desde un comienzo no sabe geometría, cree saber el lado del área doble, siendo también conducido a un momento de aporía.

Es fundamental reconocer que en ambos casos la búsqueda está condicionada, especialmente por el interlocutor: es Menón quien lanza el argumento erístico y obstaculiza el diálogo. Pero, por otro lado, está el esclavo, quien muestra todo lo contrario: el deseo de saber.

Nos podríamos plantear lo siguiente: si Menón no hubiera ocasionado a través del argumento erístico que Sócrates introdujera la doctrina de la anámnesis, ¿la conversación hubiera continuado hasta qué punto? Es decir, ¿hubiera llegado Menón a tener opiniones verdaderas sobre la virtud que se convirtieran, a través de interrogaciones sucesivas, en conocimiento? Dicho con otras palabras, sujetar la opinión verdadera de la virtud con una discriminación de causa (αἰτία λογισμός). Creemos que no. La razón la encontramos en que la posibilidad de explicar causalmente una opinión sólo es posible por medio del recuerdo, de la reminiscencia<sup>319</sup>.

---

<sup>319</sup>98a.

Creemos que el ejercicio matemático, y su comparación con el diálogo inicial entre Sócrates y Menón, constituyen la clave para una mejor comprensión del pensamiento platónico: Tanto la pregunta por la virtud como las preguntas geométricas al esclavo están dirigidas en la misma dirección: mostrar la necesidad de un conocimiento y al mismo tiempo la dificultad para la persona que no puede fijarse correctamente en lo que se está pidiendo; y, por otro lado, el esclavo, que es el ejemplo de lo que se logra a través de preguntas correctas, pero también ejemplo de comprensión de lo que se está preguntando. Entre uno y otro momento, la anámnese constituye la posibilidad de una continuidad, de proseguir la búsqueda de lo que es la virtud, y una posibilidad y explicación al mismo tiempo del conocimiento.

La mayéutica socrática, creemos, está presente en todo el diálogo, al igual que en otros textos. El diálogo entre Menón y Sócrates al inicio es un claro ejemplo del modo de proceder de Sócrates, un ejemplo de cómo es que él concibe la búsqueda de la verdad. Esta actividad de preguntas y respuestas, que ha caracterizado a Sócrates en la historia de la filosofía, está presente también en el diálogo con el esclavo. En otras palabras, la anámnese no es algo del todo novedoso, sino que en ella también está presente la mayéutica, la esencia misma de la actividad socrática, y tal como la expone en el *Teeteto*: similar al arte de la partera, pero con la diferencia de que tiene que *poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero*<sup>320</sup>.

Lo que Sócrates no logra con Menón, lo logra con el esclavo, lo que Menón no logra ver, lo logra ver el esclavo. Si bien al comienzo está Menón y luego el esclavo, Sócrates se mantiene en ambos, él es la figura que realiza las preguntas correctas, la persona que va conduciendo a su

---

<sup>320</sup>*Teeteto*, 150c.

interlocutor. Si bien en un momento no es posible el conocimiento de la definición de la virtud, -probablemente porque Platón nos quiere mostrar a propósito y con toda la intención que esto no es posible por la actitud de Menón hacia la búsqueda- en un segundo momento se logra tener opiniones verdaderas del esclavo, en el ejercicio matemático, pese a desconocer por completo la geometría. El hecho de que el esclavo tenga opiniones correctas sobre geometría es el resultado de poner en práctica lo expuesto líneas antes sobre la anámnisis, pero también de mostrarle a Menón que el conocimiento es posible si se pone todo el empeño (y que el hecho de encontrarse problematizado no es un obstáculo sino una constante, un lugar común necesario en la búsqueda de la verdad) ¿Por qué Platón no hizo posible la definición de la virtud? Probablemente no era su intención, y esto lo observamos de una mejor manera cuando luego del ejercicio matemático Menón propone los temas iniciales del diálogo, es decir, si se puede enseñar la virtud. En este momento uno esperaba que la pregunta por la virtud sería el tema de la investigación, pero curiosamente Sócrates satisface los deseos de Menón y la búsqueda cambia de dirección.

Creemos que la ausencia de una definición de la virtud en un diálogo en el que están puestas todas las condiciones para ello, obedece más que nada a una espera determinada por Platón y expuesta en diálogos ulteriores como la *República*. No es gratuito que el *Menón* sea también un diálogo aporético y que al final se insinúe que la virtud no se da por naturaleza ni es enseñable, sino que sería el resultado de un don divino, sin que lo sepan aquellos que lo reciben. Pero lo más importante viene a continuación: *a menos que entre los hombres políticos haya uno capaz de hacer políticos a los demás*. Esto nos sugiere la imagen de Sócrates presente en todo el diálogo y condensa toda la esencia de la actividad socrática.

Esto nos conduce a nuestra segunda consideración: la paideia socrática presente en el *Menón* y su relación y referencia a diálogos ulteriores. Por ejemplo, en el libro séptimo de la *República* Platón presenta el mito de la caverna. Se trata de un pasaje central que tiene como tema, precisamente, la educación:

... compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta<sup>321</sup>.

La imagen del prisionero que se libera por una disposición natural y llega a la contemplación de las ideas, regresando posteriormente a dialogar con sus antiguos compañeros sobre sus creencias y es posteriormente asesinado, representa la figura de Sócrates. Esta imagen, también, está presente en el diálogo entre Menón y Sócrates y en el de Sócrates y el esclavo. La pregunta por la virtud no es comprendida por Menón; es una interrogante que exige la unidad y no la multiplicidad, y que no se satisface con lo que Menón ha escuchado de Gorgias: no se trata de recordar un discurso, sino de dar razón de un término.

Definitivamente, la *República*<sup>322</sup> es un diálogo que se desarrolla en un contexto diferente. Platón no nos habla de lo común a todas las cosas, sino de Ideas, como la Belleza en sí, la Justicia en sí, que existen independientemente de las cosas particulares. Sin embargo, consideramos sugerente la comparación y la relación para poder esclarecer, aunque sea brevemente, la tarea pedagógica de Sócrates.

No podemos dejar de mencionar que en todo el proyecto platónico de la definición, se encuentra también la polémica con los sofistas y la

---

<sup>321</sup>*República*, 514a.

<sup>322</sup>Nos referimos a los libros III-X, y no a los libros I y II que se creen fueron escritos con anterioridad al resto del libro.

univocidad de los términos morales para la realización de una vida correcta y justa. Sólo el conocimiento de la virtud, de la justicia, en una ética intelectualista como la platónica, es lo que nos permitiría ser virtuosos o justos

### 3.4.3. La visión del alma.

Como hemos visto, la doctrina de la anámnesis obedece, en primer lugar, a salvar el obstáculo puesto por Menón (la posibilidad del conocimiento): cómo es posible conocer partiendo del reconocimiento que no sabemos. Es también el modo como Sócrates le muestra a Menón, a través del ejercicio con el esclavo, que la perplejidad, es decir, la situación aporética en la que Menón se encontró, es la condición necesaria para el inicio del conocimiento.

A través de la doctrina de la anámnesis ingresamos a un nuevo ámbito de la reflexión platónica, la inmortalidad del alma que nos descubre un camino hacia la interioridad, y que es una búsqueda de un conocimiento anterior, previo a esta vida, un diálogo del alma consigo misma, la actitud misma del pensamiento: *el discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración.*<sup>323</sup>

De este modo, lo que nosotros pretendemos exponer en esta última parte, no es otra cosa que la nueva forma de mirar que aparece en el pensamiento platónico, la visión propia del alma, propia de la filosofía.

La doctrina de la anámnesis afirma que nuestra alma es inmortal<sup>324</sup> (ἀθάνατος) y que ha visto todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, y de esta forma no hay algo que no haya aprendido:

---

<sup>323</sup> *Teeteto*, 189e6.

<sup>324</sup> También aparece esta afirmación en el *Fedro* 245c.

nuestra alma puede recordar todo, no sólo qué es la virtud, sino todas las cosas. Todo lo que saben nuestras almas lo han aprendido antes de estar en nuestros cuerpos, se trata de una aprehensión que ellas han tenido anteriormente y que Platón mismo la describe en el *Fedro*:

Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana. Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad...<sup>325</sup>

Nosotros no podríamos, a través de las cosas del mundo sensible -cosas imperfectas y limitadas, sometidas al cambio -conocer las Ideas. El conocimiento previo de las ideas es fundamental para discernir entre lo perfecto y lo imperfecto, pero, por otro lado, sólo a través de la percepción de las cosas imperfectas del mundo sensible va a ser como nosotros llegaremos al conocimiento de lo perfecto. En términos del símil de la línea, las copias ayudan al alma a recordar lo que con anterioridad ella ha conocido.

Ahora bien, todo lo expuesto en el párrafo anterior no pertenece al *Menón*. En este diálogo sólo nos dice Platón que nuestra alma ha visto todas las cosas: a) las cosas de este mundo y b) las cosas del Hades. A partir de esta composición de la totalidad, sólo podemos concluir que se trata de una visión que supera los límites de la visión humana, una visión primigenia que la hace conocedora de todas las cosas. Estamos hablando de una visión anterior a nosotros y ajena a nuestra naturaleza en tanto seres finitos. Es una visión que hace posible nuestro conocimiento a través del recuerdo.

---

<sup>325</sup>*Fedro*, 249b7.

### 3.5. Sócrates y Dédalo.

En este último subcapítulo queremos aproximarnos a la relación doxa - episteme tal como aparece expuesta en el *Menón*, siendo éste uno de los primeros diálogos en los cuales Platón tematiza la relación entre conocimiento y opinión<sup>326</sup>. Nuestra intención está dirigida a la exposición de ambas nociones en relación al tema central de nuestra investigación, es decir, hasta qué punto la relación que encontramos en el *Menón* entre conocimiento y opinión es sugerente en los orígenes de la mirada. Nosotros creemos que todo el proyecto platónico de la definición, de la búsqueda de un carácter común, está estrechamente relacionado con una reflexión epistemológica. En el *Menón*, el tema del conocimiento y de la opinión aparece como una continuación de lo que se ha estado conversando: la búsqueda entre Menón y Sócrates de la definición de la virtud nos condujo a la doctrina de la anámnese, que supone, a través de las interrogaciones correctas, el despertar de opiniones verdaderas que más tarde, si se continúa con las preguntas, se convertirá en conocimiento.

Creemos que, tanto en el *Menón* como en el *Crátilo*, la distinción entre conocimiento y opinión es uno de los temas centrales que subyace a la problemática misma de la búsqueda del carácter común: la unidad - multiplicidad, el conocimiento y la opinión.

Antes de empezar con el estudio del *Menón*, queremos detenernos en el *Eutifrón*, diálogo en el cual aparece una breve mención al tema, a través de la figura de Dédalo.

Eutifrón se encuentra completamente confundido ante las preguntas socráticas sobre la naturaleza de la piedad:

---

<sup>326</sup> I.M.C. Crombie, o.c., p. 56.

No sé como decirte lo que pienso, Sócrates, pues, por así decirlo, nos está dando vueltas continuamente lo que proponemos y no quiere permanecer donde lo colocamos<sup>327</sup>.

La respuesta de Eutifrón señala claramente que la búsqueda lo está mareando constantemente porque lo que están buscando, el carácter común a todas las acciones pías, no permanece quieto, no lo pueden fijar en una definición. Eutifrón sólo ha definido lo pío por medio de un accidente, *el ser amado por todos los dioses*, pero no ha logrado definir *qué es realmente lo pío*. La figura de Dédalo precisa el carácter movedizo en el que se encuentra la investigación: todavía no es posible agarrarse de algo fijo, seguro y permanente. Las estatuas de Dédalo se caracterizan por dar la impresión de encontrarse en movimiento, así también se encuentra Eutifrón y Sócrates en la búsqueda de la definición de la piedad. En este caso Sócrates no construye esculturas, sino argumentos a través de palabras, haciendo no sólo que sus palabras den la apariencia de movimiento sino también las de Eutifrón.

En el *Menón*, la primera mención a la relación entre conocimiento y opinión aparece como consecuencia del ejercicio geométrico entre Sócrates y el esclavo. El esclavo, a través de las preguntas de Sócrates, ha hallado el lado del cuadrado de área doble, respondiendo con sus propias opiniones. Esta respuesta del esclavo es una opinión correcta que él mismo poseía y que ha despertado como un sueño<sup>328</sup>. No estamos hablando aún de conocimiento sino de opiniones verdaderas: el conocimiento es el resultado de un interrogatorio constante de nuestras opiniones verdaderas hasta estar completamente seguros de nuestro conocimiento:

---

<sup>327</sup> *Eutifrón*, 11b8.

<sup>328</sup> *Menón*, 85c.

Si uno lo siguiera interrogando muchas veces sobre esas mismas cosas, y de maneras diferentes, ten la seguridad de que las acabaría conociendo con exactitud, no menos que cualquier otro<sup>329</sup>.

Toda la discusión en torno del conocimiento y la opinión se desprende directamente de lo dicho anteriormente sobre la doctrina de la anámnesis. Todo el tiempo hemos estado en posesión del saber, tanto en el tiempo que somos hombres como en el que no. Las opiniones que despiertan como de un sueño las hemos tenido siempre, y es precisamente aquí donde Sócrates es reiterativo: las opiniones verdaderas despiertan como fragmentos, pedazos de un conocimiento, y esto es posible por medio de la interrogación:

Sóc.- Si, pues, tanto en el tiempo en que es hombre, como en el que no lo es, hay en él opiniones verdaderas, que, despertadas mediante la interrogación, se convierten en fragmentos de conocimiento, ¿no habrá estado el alma de él, en el tiempo que siempre dura, en posesión del saber? Es evidente, en efecto, que durante el transcurso del tiempo todo lo es y no lo es un ser humano.<sup>330</sup>

La respuesta del esclavo es una opinión verdadera pero todavía no es conocimiento, es tan solo fragmentos que necesitan integrarse, siendo esta integración posible sólo por medio de preguntas bien dirigidas. Las opiniones son piezas de todo un rompecabezas que se va armando conforme el diálogo continúa. La idea misma de fragmento no sugiere la presencia de un vínculo entre ellos, un nexo que, como veremos más adelante, está dado por la explicación causal (*αἰτία λόγισμος*). La diferencia entre el conocimiento y la opinión verdadera la encontraríamos en la constitución causal de los fragmentos que conforman una unidad. La relación que hay entre un fragmento, es decir, entre una opinión

---

<sup>329</sup>86c7.

<sup>330</sup>*Menón*, 86a.

verdadera y otra, la podemos graficar en la imagen de una cadena, siendo ésta el lazo que une y fundamenta la figura.

En esta primera parte observamos que la opinión verdadera es descrita como un fragmento de conocimiento, fragmento que puede convertirse en conocimiento si las preguntas al interlocutor continúan realizándose correctamente<sup>331</sup>.

La segunda mención la encontramos en el ejemplo del camino a Larisa:

Sóc.- Te explicaré. Si alguien sabe el camino que conduce a Larisa o a cualquier otro lugar que tú quieras y lo recorre guiando a otros, ¿no los guiará correctamente y bien?

Men.-Por supuesto.

Sóc.- Y si alguien opinase correctamente acerca de cuál es el camino , no habiéndolo recorrido ni conociéndolo, ¿no guiará también éste correctamente y bien?<sup>332</sup>.

No hay diferencia entre poseer conocimiento y una opinión verdadera si es que queremos llegar a Larisa, de las dos formas llegaremos. Uno puede guiar correctamente teniendo una opinión correcta como teniendo conocimiento. Con respecto a la rectitud en el obrar no habrá diferencia:

---

<sup>331</sup>Esta importancia de la pregunta es fundamental en el desarrollo de toda la doctrina de la anámnesis, por ejemplo, en el *Fedón*: “Se demuestra por medio de un hermoso argumento: interrogados los hombres -si se lo hace bien-, dicen todo como es. Sin embargo, si no hubiera en ellos ciencia y conceptos correctos, no serían capaces de hacer eso. Y si se los guía, con respecto a diagramas o cosas de esa índole, tendremos una clara prueba que es así” (*Fedón*, 73a. Conrado Eggers Lan. *El Fedón de Platón*. Eudeba: Buenos Aires, 1976.).

<sup>332</sup> 97a.

Sóc.- Pero mientras tenga una opinión verdadera acerca de las cosas de las que el otro posee conocimiento, ¿no será un guía peor, opinando sobre la verdad y no conociéndola, que él que la conoce?<sup>333</sup>

Nuestra intención no está orientada a desarrollar en este último punto toda la temática de la relación entre opinión y conocimiento; sin embargo, hemos querido presentar algunos aspectos centrales de la discusión, tanto en el *Menón* como en el *Eutifrón*, porque creemos que en ambos diálogos la discusión en torno a la búsqueda de la definición de los términos piedad y virtud se halla estrechamente vinculada a la búsqueda de un ámbito de permanencia y estabilidad, como más adelante vamos a encontrar en el *Crátilo*. La pregunta por la virtud en el *Menón*, el ejercicio matemático entre Sócrates y el esclavo y, por último, el ejemplo del camino a Larisa, están conectados por una misma búsqueda: el conocimiento. Esta búsqueda se halla muy bien graficada en el pasaje de las estatuas de Dédalo, donde Platón distingue rápidamente entre doxa y episteme. Episteme es la posibilidad de explicar algo (λόγον διδόναι), de dar razón, de presentar la causa; es decir, la anámnesis. El conocimiento para Platón en el *Menón* es recuerdo, y desde esta perspectiva, la anámnesis es la posibilidad de convertir fragmentos de conocimientos -es decir, opiniones verdaderas, producto de las interrogaciones correctas- en opiniones sujetas por un razonamiento causal: conocimientos.

## CAPITULO 4

### ¿EL CRATILO Y LA MIRADA DE LAS FORMAS?

---

<sup>333</sup>97a8.

El *Crátilo* es un diálogo que se caracteriza por su sobriedad y simpleza en su presentación y ambientación. La problemática del *Crátilo* se hace presente desde su inicio. Toda alusión a cualquier referencia temporal está ausente. Al igual que en el *Menón* y en el *Gorgias*, nos encontramos ya en medio de la discusión. Los personajes son descritos de manera muy superficial, pero a lo largo del diálogo se van manifestando.

El *Crátilo* no contiene referencia alguna sobre la datación dramática, no nos dice nada sobre cuándo se llevó a cabo la conversación (se cree que se ubica cerca de la muerte de Sócrates, probablemente su último año)<sup>334</sup>.

Esta urgencia por iniciar la discusión, la forma inmediata como empieza el diálogo, nos sugiere -al menos eso es lo que creemos- un modo a través del cual Platón caracteriza la importancia y necesidad de la temática a desarrollar, probablemente reflejo de un permanente debate en torno al lenguaje. Hay diálogos, como los que hemos mencionado, en los cuales Platón subordina toda acción dramática, puesta en escena. En el *Menón*, por ejemplo, no es gratuito, -como nada en Platón- que se inicie de una forma atípica: no encontramos algún tópico introductorio que nos resulte familiar. El *Crátilo*, como el *Menón*, están lejos de la descripción del ambiente ideal propio del *Fedro*, del carácter temporal presente en la narración en cascada del *Parménides*. En el *Menón*, como en el *Crátilo*, todas estas técnicas literarias<sup>335</sup> quedan a un lado. La vehemencia o el ímpetu con el cual Menón se lanza sobre Sócrates a través de una ráfaga

---

<sup>334</sup>D.J.Allan, en el artículo *The Problem of Cratylus*. En: Amer. Journ. of Philol. 75, 1954, pp. 271-87.

<sup>335</sup>Con esta afirmación no pretendemos hacer a un lado el talento literario de Platón actitud que nos conduciría a desintegrar la unidad misma en la que se fundan los diálogos platónicos. Sólo mencionamos que el *Crátilo* y el *Menón* se caracterizan por un estilo diferente al inicio del diálogo.

de preguntas, es indicativo de la problemática moral que se vivía en la Atenas del siglo V<sup>336</sup>.

En el *Crátilo* podemos encontrar los siguientes temas que constituyen la estructura del diálogo: el problema de la antítesis νόμος – φύσις (tema recurrente en casi toda la obra platónica, en especial el *Gorgias*); la teoría heraclíteica del flujo (que se halla presente a lo largo de todo el diálogo, invitando a Platón a plantear la necesidad de una realidad estable); y la presencia de las Formas.

#### 4.1. El *Crátilo* y la cronología.

Antes de ingresar a la temática del *Crátilo*, creemos necesario plantearnos algunas hipótesis con respecto a su ubicación en el corpus platónico. La posición del *Crátilo* en la obra platónica es uno de los temas cosas más difíciles de establecer con alguna seguridad y, sobre todo, una de las que ha generado las más diferentes opiniones al respecto. No pretendemos detenernos en los argumentos correspondientes a la defensa y crítica de cada uno de los especialistas sobre el lugar del *Crátilo* en los diálogos; sí, en cambio, enumerar dos de las principales posiciones antagónicas sobre la cronología del *Crátilo*. Ahora bien, ¿de qué nos puede servir todo esto? ¿Acaso no son las típicas discusiones que se hallan en las notas a pie de página, donde los especialistas discuten sin fin, como en *un feliz campo de batalla?*<sup>337</sup>.

¿Por qué detenernos en este aspecto? Porque creemos que, sustentando una posición -sin la menor pretensión de que ésta sea definitiva -estaremos optando por una posible explicación a los problemas que

---

<sup>336</sup> Si tengo razón, el carácter moral problemático de la vida griega en la época de Sócrates se debe a que el empleo de los términos morales había dejado de ser claro y consistente y depende en parte de esta situación.”. Cfr. A. MacIntyre. *Historia de la ética*. Buenos Aires: Paidós, 1982, p. 33.

<sup>337</sup> Hare. *Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p.22.

se plantean en el *Crátilo* al interior del desarrollo del pensamiento platónico.

Podríamos intentar comprender el *Crátilo* sin preocuparnos por su ubicación y cronología, pero lo más probable sería que nos quedaríamos discutiendo y planteando los problemas que aparecen como principales. Lo que pretendemos en esta exposición, aunque sólo nos limitemos a generalidades, es plantear la problemática del *Crátilo* y la que subyace a ésta: una serie de temas cuya importancia gira en torno al desarrollo del pensamiento platónico. Por esta razón es que consideramos necesario establecer la posición del *Crátilo* en los diálogos de Platón.

Tomando las pruebas estilométricas o lingüísticas, Cornford<sup>338</sup> ubicó el *Crátilo* como último diálogo del período medio: *Menón, Fedón, República, Banquete, Fedro, Eutidemo, Menéxeno, Crátilo*. Tomando como referencias las relaciones entre los diálogos -como los acontecimientos de la vida de Platón, (sobre todo la fundación de la Academia), y los viajes de Platón a Sicilia- Leisegang<sup>339</sup> coloca el *Crátilo* entre los diálogos que corresponden a un período entre la primera y segunda visita de Platón a Sicilia: *Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo, Banquete, Fedón, República, Fedro, Parménides, Teeteto*.

Sin recurrir a mayores patrones clasificatorios podemos concluir con alguna seguridad que el *Crátilo* no corresponde al grupo de diálogos socráticos, como tampoco a los diálogos de vejez. El problema es si pertenece a los diálogos del período intermedio, de madurez o a los diálogos del período crítico.

---

<sup>338</sup>F.M.Cornford. *"The Athenian Philosophical Schools"*. En: Cambridge Ancient History, vol. VI, 1927, p.311 y sigs. Citado por: Guthrie. Historia de la Filosofía Griega. Madrid: Gredos, 1990, tomo iv, p.57

<sup>339</sup>H.Leisegang. *"Platon"*. En: Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, ed. Wissowa, Kroll et al., serie 2a, supl. XI (1941), p. 2350 y sigs. Citado por: W.K.C. Guthrie, o.c., p. 60.

Por un lado, se cree que es un diálogo anterior a la *República* y se le suele ubicar como un diálogo posterior al período de transición (ulterior, pues, al *Menón*, y al *Gorgias*). Por otro lado, se afirma que forma parte, o se encuentra más cercano, al grupo de diálogos críticos (*Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político*)<sup>340</sup>.

Si consideramos que el *Crátilo* es un diálogo que pertenece al período en el cual Platón desarrolla sus principales ideas, podríamos comprender cuál es la orientación del *Crátilo*, y, sobre todo, las conclusiones a las cuales arriba, en las que se manifiesta los peligros de la teoría del flujo de Heráclito (que llegó a Platón a través de su primer maestro Crátilo)<sup>341</sup>. Esta teoría del flujo, plantea la imposibilidad del conocimiento del mundo sensible por su constante estado de movimiento y cambio y, al mismo tiempo, la necesidad de una realidad estable como las Formas.

Si consideramos el *Crátilo* como un diálogo cercano al *Teeteto*, es decir, al período crítico, podríamos presentar una serie de relaciones entre ambos con respecto a la teoría del flujo de Heráclito, sobre todo a un cierto *panheracliteísmo* atribuido por Platón al pensamiento antiguo. Estas consideraciones han llevado a los especialistas a defender esta ubicación del diálogo.

Con respecto a este problema se podría defender ambas posiciones. Nuestra intención en este capítulo se orientará a ubicar el

---

<sup>340</sup>W.K.C. Guthrie lo presenta como un diálogo anterior al Parménides, si bien reconoce que la datación del diálogo es sumamente insegura.

<sup>341</sup>En los diálogos platónicos aparecen una serie de pasajes que enuncian diferentes niveles de la “conocida” doctrina del flujo. T.H.Irwing señala diferentes tipos de flujo: “self-change” y “aspect-change”, en relación a l comentario aristotélico sobre el origen de la Teoría de las Forma, el autor quiere mostrar que la interpretación aristotélica es correcta sólo al interior de una interpretación no común de la misma doctrina del flujo . Cfr. T.H.Irwing. *Plato’s Heracleiteanism*. En: *The Philosophical Quarterly*. Vol. 27, No. 106, 1977.

diálogo Crátilo como perteneciente al grupo de los diálogos del período intermedio. A continuación explicaremos por qué:

El punto de partida es preguntarnos cuáles son los elementos que podemos encontrar en el *Crátilo* que nos permitirían reconocer una continuidad en el desarrollo del pensamiento metafísico de Platón. A partir de estos elementos, podremos relacionar el *Crátilo* con otros diálogos, y, de esta manera, determinar una posible comprensión de su contenido al interior del pensamiento platónico.

A diferencia del *Teeteto*, en el *Crátilo* la imposibilidad del conocimiento del mundo sensible se manifiesta como consecuencia de la teoría del flujo de Heráclito, es decir, cómo conocer lo que no es siempre igual<sup>342</sup>. No se trata de una revisión. El *Teeteto* lo escribe Platón luego de la primera parte del *Parménides*; este dato es importante porque enmarca el diálogo en una época de gran incertidumbre intelectual en la Academia coincidente con el segundo viaje de Platón a Sicilia. En su interior las Formas eran el plato de fondo de toda discusión. Por un lado, Eudoxo y sus grandes esfuerzos por resolver las diferentes aporías (como estar separadas y ser causa de las cosas); por otro lado, Aristóteles, que tenía aproximadamente unos 20 años cuando Platón regresó de Sicilia, ya se había concentrado en el estudio de las ideas. Retomando la idea principal, el *Teeteto* deja de lado las ideas para mostrar su necesidad : ¿cómo es posible definir el conocimiento?<sup>343</sup>

En el *Crátilo* no hay pasaje alguno que nos quiera indicar un silencio sobre las ideas, si bien no es el *Fedón*, *República*, *Fedro* o *Parménides*; creemos, más bien, que el aliento que se respira en el

---

<sup>342</sup>*Crátilo*, 440a.

<sup>343</sup>Cornford defiende la tesis de que en el *Teeteto* Platón deja de lado intencionalmente las Formas para mostrarnos su necesidad. Cf. F.M.C.Cornford. *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós, 1980.

diálogo es de confianza y de seguridad. No se trata de una revisión exhaustiva, sino de una presencia constante de algo que no acepta discusión, y que tanto para Sócrates como para Crátilo resulta evidente.<sup>344</sup>

A lo largo de diálogo, Platón se enfrenta a tesis subjetivistas como la de Protágoras, insistiendo en que las cosas tienen un ser propio consistente. Es decir, Platón acepta que el mundo sensible se halla en constante movimiento, pero al mismo tiempo, reconoce que hay cosas no sujetas al cambio<sup>345</sup>.

Con respecto a los términos, se menciona constantemente - algunos como οὐσία, entendiendo, la naturaleza real e íntegra en oposición a lo que podría adscribir la opinión humana<sup>346</sup>.

Con respecto a la trascendencia de las ideas tenemos lo siguiente: en primer lugar, desde los diálogos socráticos - me refiero específicamente al *Eutifrón*, *Cármides*, *Laques*, *Hipias Mayor*- el εἶδος y la ἰδέα, tal como aparecen, han sido expuestos como aquella forma o carácter único presente en los particulares<sup>347</sup>. Εἶδος e ἰδέα no tienen una existencia separada de las cosas - de los particulares-; corresponden también con la formación de un lenguaje técnico.

En segundo lugar, esta trascendencia la podemos encontrar en diálogos como el *Fedón*, *Banquete* o *Fedro*, es decir, diálogos pertenecientes al período de madurez. Según Ross<sup>348</sup>, donde por primera vez nos encontramos con una declaración nítida de trascendencia, es en el

---

<sup>344</sup>Cf. Crátilo, 439c.

<sup>345</sup> Ross, o.c., p. 35.

<sup>346</sup>Ibid.

<sup>347</sup> *Eutifrón*, 6d11, 6e1, 5d3, 6e4; *Cármides*, 154d4, 154e5, 157d2, 158b1; *Hipias Mayor*, 289d4, 298b4.

<sup>348</sup>Ross, o.c., p. 37.

*Banquete*<sup>349</sup>. Pero todavía en diálogos como el *Protágoras* o *Menón*, términos como εἶδος, ἰδέα y οὐσία, pertenecen a las cosas particulares<sup>350</sup>: todas tienen una única y misma forma (οὐσία), por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir con atención su mirada (βλέπειν) quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud<sup>351</sup>.

En tercer lugar, los elementos presentes en el *Crátilo* nos permiten concluir que no es un diálogo posterior al *Fedón*, y que es probablemente contemporáneo a diálogos como el *Menón* y *Gorgias*.

En cuarto lugar, podemos mencionar un pasaje del *Crátilo*<sup>352</sup> que nos llevaría a reconocer un inicio (¿avance?) con respecto a la trascendencia de las ideas. Este tema será analizado en el tercer subcapítulo.

## 4.2. Argumento y estructura.

---

<sup>349</sup> 210e2-211b5: “En efecto, quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores, que, en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para unos bellos y para otros feos. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada. Por consiguiente, cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza, puede decirse que toca casi el fin”. Cfr. Platón. *Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)*. Traducciones, introducciones y notas por: C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo. Madrid: Gredos, 1988.

<sup>350</sup> 72c5.

<sup>351</sup> Cfr. *Menón* 72c.

<sup>352</sup> 389 a6-c1.

### *Introducción: Hermógenes-Crátilo y Sócrates (383a-385a).*

El *Crátilo* es un diálogo que nos introduce directamente en el tema: la naturaleza de los nombres y su relación con las cosas que nombran. Crátilo y Hermógenes han estado sosteniendo un diálogo sobre la situación de los nombres, momentos antes a la llegada de Sócrates y de su participación en la conversación<sup>353</sup>. El diálogo se inicia cuando Hermógenes invita a Sócrates a la discusión. Crátilo sólo intervendrá brevemente al final, limitándose todo el resto del diálogo *a una presencia silenciosa, como un simple testigo que asiste a la exposición de su propia doctrina*<sup>354</sup>.

Para Crátilo, cada uno de los seres tiene el nombre exacto por naturaleza, es decir, todos los hombres tienen la misma exactitud en sus nombres<sup>355</sup>. Por otro lado, Hermógenes sostiene que la exactitud de los nombres es producto de una convención (συνθήκη)<sup>356</sup> y de un consenso (ὁμολογία)<sup>357</sup>. Podemos poner un nombre a X y será exacto, podemos después cambiárselo y no será menos exacto que aquél. Cada uno tiene su nombre no por naturaleza alguna, sino por convención (νόμος)<sup>358</sup> y hábito (ἔθος)<sup>359</sup> de quienes suelen poner nombres<sup>360</sup>.

---

<sup>353</sup>383a.

<sup>354</sup> Victor Li Carrillo. Platón, Hermógenes y el lenguaje. Lima: U.N.A.M. 1959, p. 61.

<sup>355</sup>383a-b.

<sup>356</sup>384d.συνθήκη: convención. Con el mismo significado aparece en la *República*.II, 359a3, τὸ σὺνθεμα: Gorgias. 492c7.

<sup>357</sup>ὁμολογία: principios admitidos: *Banquete*, 187b4, *Gorgias*.487e6, *Crátilo*, 49a8 (*Crátilo*. 384d1, 435c1), acuerdo, concierto.

<sup>358</sup>Ὁ νόμος: a) ley: En *República*.II, 359a3, encontramos νόμους...καὶ συνθήκη.

<sup>359</sup>Τὸ ἔθος: hábito, uso: *Crátilo*. 384d8 (*Leyes*.III 680a6, VII 793, d1, 817e2, VIII841b3), 435a10, *República*, III, 395d2.

<sup>360</sup>Con respecto al término ὄνομα, en griego incluía tanto al *nombre* como a la *palabra*. Victor Li Carrillo (pp. 40-44), presenta y enumera tres funciones de ἰνομα: a) significativa: ὄνομα es signo de algo por naturaleza diferente. En esta primera función, la relación que se establece entre el nombre y la cosa es de *equivalencia*. La relación que establecieron los griegos entre cosa πρᾶγμα y ὄνομα fue directa, sin ningún tipo de intermediarios. Es en esta relación πρᾶγμα y ὄνομα que encontramos una de las experiencias constitutiva que tuvieron los griegos del

*Crítica de la teoría convencionalista del lenguaje: Sócrates - Hermógenes (385a-428b).*

Sócrates inicia una argumentación destinada a refutar la teoría convencionalista del lenguaje de Hermógenes, conduciéndolo a una postura convencionalista extrema<sup>361</sup>. El nombre de cada cosa es aquello con lo que se le llama. Tanto si se le pone un nombre a un particular como a una ciudad. El problema que se presenta es que Sócrates lleva de la mano a Hermógenes a afirmar un individualismo extremo: el nombre cada uno lo pone.

Por ejemplo<sup>362</sup>, si a lo que llamamos *hombre* lo denomino *caballo* y al revés, su nombre será *hombre* en general y *caballo* en particular (puesto que lo hemos denominado así) e inversamente. Si un objeto cualquiera posee tantos nombres como cada uno de nosotros ha decidido nombrarlo y usarlos, quiere decir que Protágoras tenía razón: las cosas son lo que ellas parecen a cada uno. Hermógenes ha sido conducido hábilmente por Sócrates a aceptar la tesis de Protágoras.

Ahora bien, Sócrates ha conducido a Hermógenes a afirmar que se puede hablar falsamente<sup>363</sup>, viniéndose abajo la teoría de que todos

---

lenguaje. b) unificativa: ὄνομα articula y unifica las características del nombre. Es decir, del conjunto de las cualidades de una cosa que se encuentra en desorden, se crea un núcleo significativo primario. En este núcleo se manifiestan los rasgos constitutivos de las cosas: estos rasgos constituyen la *esencia*. En otras palabras, el nombre no se limita a establecer una relación de equivalencia con la cosa sino que aparece como imagen de la οὐσία: relación ὄνομα-οὐσία (*Crátilo*, 386d; *Protágoras*, 394b; *Teeteto*, 202b. c) representativa: el nombre pretende representar la cosa directamente y sin requerir la mediación de la idea ni del concepto. Platón lo llama μίμησις (*Crátilo*, 423b y 430e). Es decir, el nombre representa la cosa a manera de una imagen y reproduce sus cualidades articuladas en una unidad indisoluble (433b3).

<sup>361</sup>385a4.

<sup>362</sup>385a5.

<sup>363</sup>*Eutidemo* 286b-c: “-Pero cuando ni el uno ni el otro -añadió- dice el enunciado propio de la cosa, ¿podríamos contradecirnos? ¿No sucede que ninguno de los dos ha hecho siquiera la mínima mención de la cosa? Admito también esto. -Pero entonces, ¿nos contradecimos cuando yo digo el enunciado propio de la cosa y tú dices otro enunciado de otra cosa? ¿No sucede,

los nombres son exactos por convención, de este modo habría un discurso verdadero y un discurso falso. El discurso verdadero sería aquel que designa a las cosas como son, lo que es, lo que es verdadero en su totalidad. Mientras que el discurso falso, designaría a los seres que no son, a lo que no es. Esta distinción afectaría también a los nombres, porque son los nombres las partes más pequeñas de los discursos.

El nombre que se le atribuye a cada objeto es el nombre del objeto:. Como sostenía Hermógenes, la exactitud de los nombres consiste en que *yo pueda dar a cada cosa un nombre, el que yo haya dispuesto, y que tú puedas darle otro, el que, a tu vez, dispongas.*<sup>364</sup>

Sobre este punto, Sócrates arremete contra la tesis de Protágoras<sup>365</sup> y de Eutidemo<sup>366</sup>: Por un lado, Protágoras, quien sostenía que *el hombre es la medida de todas las cosas; por otro, Eutidemo, para quien todo es igual para todo al mismo tiempo y en todo momento.* Contra Protágoras, Sócrates sostiene que si Protágoras dijo la verdad, tal como le parecen a cada uno las cosas, así son. Si existe la sensatez y la insensatez, uno no sería más sensato que otro si es que lo que le parece a cada uno es la verdad. Contra Eutidemo, Sócrates sostiene, que pues en este caso tampoco serían unos buenos y otros viles, si la virtud y el vicio fueran iguales para todos y en todo momento.

---

entonces, que yo digo la cosa y tú, en cambio, no dices absolutamente nada? ¿Y el que no lo dice, cómo podría contradecir al que lo hace? Ctesipo quedó mudo. Yo, sorprendido por la argumentación exclamé: ¿Qué quieres decir, Dionisodoro? Ciertamente...,pero, vaya!, este argumento que ya he oído tantas veces y a tantas personas no deja nunca de asombrarme. Los seguidores de Protágoras lo utilizaban frecuentemente y aun lo hacían otros más antiguos que ellos. A mí, en particular, siempre me resulta sorprendente, porque no sólo refuta a todos los demás argumentos, sino que también se refuta a sí mismo".. Cuenta Diógenes Laercio (III, 35) que "deseando Antístenes leer en público, invitó a Platón a intervenir. Al preguntarle éste sobre qué iba a leer, Antístenes le contestó que sobre la imposibilidad de la contradicción. Platón le preguntó: "¿Cómo puedes escribir sobre eso?" mostrándole que el argumento era contradictorio". *Eutidemo*. Gredos: cf. n.63 Cfr. *Sofista* 251a,b.

<sup>364</sup>385d8.

<sup>365</sup>386c.

<sup>366</sup>386d3.

Concluyendo<sup>367</sup>, si todo no es para todo igual al mismo tiempo y en todo momento, ni tampoco cada uno de los seres es distinto para cada individuo, es evidente que las cosas poseen un ser propio consistente. No tienen relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza. Las cosas poseen un ser propio consistente. Las cosas poseen una realidad que le es propia e independiente de nosotros: son en sí, en conformidad a su propia naturaleza.

A continuación, Sócrates introduce un paralelo entre la acción de tejer, el instrumento del tejedor y el que fabrica este instrumento. Su objetivo es presentar la acción de nombrar, el instrumento del nombrar y el fabricante del instrumento.

Cada cosa debe ser cortada conforme la naturaleza del cortar y ser cortado, y con el instrumento que le es natural. Siempre conforme a lo correcto<sup>368</sup>. El objetivo de Sócrates es relacionar el nombrar como una acción (como cortar o quemar) al igual que el hablar: la gente habla nombrando. Y como las acciones poseían una naturaleza propia independiente de nuestra opinión, entonces, *habrá que nombrar como es natural que las cosas nombren y sean nombradas y como su instrumento natural y no como queramos, si es que va a ver algún acuerdo sobre lo dicho*<sup>369</sup>. Sócrates afirma que las acciones (πράξει) como las cosas (πράγματα) poseen una naturaleza fija y deben realizarse con el instrumento adecuado, como el cuchillo.

---

<sup>367</sup>386d8.

<sup>368</sup>387a.

<sup>369</sup>387d4.

Lo que cortamos, lo que tejemos, lo que taladramos, lo hacemos con algo. ¿Qué es aquello con lo que habría que nombrar?<sup>370</sup> El Nombre (cierto instrumento). ¿Qué hacemos cuando nombramos con el nombre en calidad de instrumento? Si no nos engañamos y distinguimos las cosas tales como son, *el nombre es un cierto instrumento para enseñar y distinguir la esencia, como la lanzadera lo es del tejido*<sup>371</sup> (la lanzadera es con lo que tejemos). Con el nombre, como instrumento, podemos distinguir la esencia de las cosas. Con el nombrar, podemos distinguir, y en ese sentido se asemeja a la acción de destamar. Por consiguiente: un tejedor se servirá bien de la lanzadera: conforme al oficio de tejer. *Un enseñante (διδάσκαλος<sup>372</sup>) se servirá bien del nombre y "bien" quiere decir "conforme al oficio de enseñar"*.<sup>373</sup>

¿De quién es la obra de la que se servirá el enseñante cuando se sirva del nombre (así como el tejedor cuando se sirva de la lanzadera, tendrá al carpintero, y el taladrador al herrero)? Sócrates considera que quien nos proporciona los nombres de los que nos servimos es el uso (νόμος). El enseñante se servirá de la obra del legislador (νομοθέτης<sup>374</sup>). El legislador es el que conoce el oficio. La tarea de imponer nombres sólo la realiza el nominador, este es el legislador<sup>375</sup>.

---

<sup>370</sup>388a6.

<sup>371</sup>388c.

<sup>372</sup> Διδασκαλίς: enseñanza: *Crátilo*, 435e7, *Leyes* VII, 803a2. Διδασκαλικός (ς): a) Persona apta para enseñar (adj): *Crátilo*, 388b13. b) Instructor (subs): *Crátilo*, 388c6. Διδάσκαλος: maestro: *República*, II, 365d3, VIII, 563a6. Διδασκεῖν: enseñar, instruir: *Crátilo*, 427e6 (*Gorgias*, 457c8, *Leyes* XI, 934e5, XII, 953d5

<sup>373</sup>388c6.

<sup>374</sup> Ο νομοθέτης: a) Legislador: *República* IV, 427a4 y *Leyes* 634a1

<sup>375</sup> Con respecto al νομοθέτης Guthrie. *Historia de la Filosofía Griega*. Madrid: Gredos, 1992, tomo V, p.17, n.16; afirma que "Sócrates habla del experto cuyos nombres distinguirán correctamente las esencias de sus objetos y, como nosotros sabemos, para Platón éste no es otro que el filósofo. Sócrates toma νόμος en el sentido de ley, cuando es evidente que Hermógenes lo usa en el sentido de costumbre... Νόμος en la acepción de costumbre, no es la obra de un nomothétēs".

¿En qué se fija el carpintero para fabricar la lanzadera? ¿No será en lo que es tal como para tejer por naturaleza?. Si se le rompe la lanzadera, fabricará otra fijándose en aquella *forma* conforme a la cual fabricó la que se rompió. La lanzadera que utiliza como modelo es la lanzadera en sí. Todas las lanzaderas que se utilizan para diferentes tejidos deberán tener la *forma de la lanzadera* y hay que aplicar a cada instrumento la forma natural que es mejor para cada objeto. Hay que encontrar *la forma de instrumento adecuada por naturaleza para cada cosa y aplicarla a la materia de la que se fabrica el instrumento, como es natural*<sup>376</sup>. Sobre esto volveremos al final de nuestra investigación para analizar el pasaje de la lanzadera con respecto a la teoría de las Formas.

Concluyendo<sup>377</sup>, el legislador tendrá que saber aplicar a los sonidos y a las sílabas el nombre naturalmente adecuado para cada objeto. El legislador tendrá que fijarse en lo que es el nombre en sí para formar e imponer todos los nombres, si es que quiere ser un legítimo impositor de nombres. Fijarse en lo que es el nombre en sí, es decir, la naturaleza propia del nombre. Siempre que el herrero aplica la misma forma, sin importar el tipo de hierro, el instrumento será correcto, no importa donde lo haga. No importa si es un legislador de bárbaros o de griegos, con tal que aplique la forma correcta. ¿Quién será el que juzgue la obra del legislador recién realizada? Pues el dialéctico. El legislador construirá el nombre bajo la dirección del dialéctico, si es que se quiere que los nombres estén bien puestos.

Crátilo tiene razón cuando afirma que la imposición de los nombres es por naturaleza y que el artesano no es cualquiera, sino aquel que se fija en el nombre que tiene cada cosa por naturaleza y es capaz de aplicar forma a las letras como a las sílabas.

---

<sup>376</sup>389c4.

<sup>377</sup>389d2.

Hermógenes y Sócrates se proponen indagar sobre la exactitud de los nombres en su imposición.

*Análisis etimológico<sup>378</sup> de los nombres: 391d-421c.*

Sobre esta parte sólo mencionamos que se trata de un análisis etimológico de los nombres propios que aparecen en Homero, analizando posteriormente los nombres que se aplican a los dioses, a los hombres más prudentes, etc.

*En busca de nombres primarios y "στοιχεῖα". La teoría de la mimesis: 421c-428b.*

Todo lo concerniente a la etimología de los nombres que precede a esta parte del diálogo, consiste en revelar *cómo es cada uno de los seres*<sup>379</sup>. Este carácter (revelar cómo es cada uno de los seres) debe estar presente tanto en los nombres primarios como en los secundarios. Los secundarios eran capaces de hacerlo a través de los primarios. Sócrates rechaza que sea el conocimiento del nombre lo que determine su corrección.

*¿De qué manera nos revelarán lo mejor posible a los seres, si es que han de ser nombres?*<sup>380</sup> Si no tuviéramos voz ni lengua para manifestar algo, levantaríamos la mano hacia el cielo o hacia la tierra,

---

<sup>378</sup> Creemos interesante resaltar que la etimología de la palabra "etimología" nos conduce a ἔτυμος como a ἐτεός, que significan *lo verdadero, lo real, lo que es en realidad*: "La etimología nos da, pues, y por de pronto, la autenticidad de la palabra originaria; pero también, a través de ella, la auténtica realidad (lo cual no quiere decir, naturalmente, que nos dé *toda* la realidad)." Cfr. José Luis Aranguren. *Ética*. Madrid: Revista de Occidente, 1972, p. 22 .

<sup>379</sup> 422d.

<sup>380</sup> 422d9.

imitando la naturaleza misma de la cosa. Por ejemplo, si quisiéramos imitar un caballo de carrera, entonces recurriríamos a nuestros cuerpos.

Aquí se inicia la teoría de que los nombres son imitación de las cosas a través de las sílabas y de las palabras.

Hay una manifestación de algo cuando el cuerpo imita aquello que pretende manifestar. Cuando queremos manifestar algo con la boca, la lengua, lo que resulta es una manifestación de una cosa cuando realizamos una imitación a través de nuestros medios sonoros. El nombre es una imitación con la voz de aquello que se imita, y el imitador nombra con su voz lo que imita. No puede ser cualquier imitación, porque si no tendríamos que admitir que los que imitan a las ovejas o a los gallos están nombrando<sup>381</sup>.

*¿Qué clase de imitación sería el nombre?<sup>382</sup> a) no es como nosotros imitamos con la música por más que usemos la voz. b) no porque imitemos nosotros lo que también imita la música es que estamos nombrando. Distinguir entre el arte de nombrar de la pintura y la música. Si alguien pudiera imitar la esencia de cada cosa con sílabas y letras, entonces manifestaría lo que cada cosa es. El que es capaz de esto es el nominador<sup>383</sup>.*

Se investiga por los nombres ῥοή, ἰέναι, σχέσις<sup>384</sup> si es verdad que captan el ser por medio de letras y sílabas hasta el punto de imitar su esencia. La imitación de la esencia se hace por medio de sílabas y letras. El método será el siguiente: distinguir primero los elementos<sup>385</sup>: a)

---

<sup>381</sup>423b7.

<sup>382</sup>423c7.

<sup>383</sup>423e8.

<sup>384</sup>424a8-9.

<sup>385</sup>Platón usa στοιχεῖα tanto para los elementos como para las letras del alfabeto.

vocales: sonoras b) consonantes: carecen de sonido y ruido. c) sonantes: las que no son sonoras pero participan de un cierto ruido. Es decir, en primer lugar, las unidades más simples, las letras que se clasifican en vocales, consonantes, semivocales. Las vocales a su vez se clasifican en subdivisiones<sup>386</sup>.

Sócrates acepta que es ridículo que las cosas hayan de revelarse mediante letras y sílabas. Pero al mismo tiempo lo considera inevitable como único método para investigar la verdad de los nombres primarios. Si uno desconoce la exactitud de los nombres primarios, es imposible que conozca la de los secundarios.

Sócrates expone lo que él ha oído sobre los nombres primarios (que le parece ridículo): el legislador creó un signo y un nombre para cada uno de los seres y desde ahí, por medio de la combinación, compuso el resto. Estas conjeturas a Sócrates le parecen absurdas.

*Sócrates/Crátilo. Crítica de la teoría naturalista : 428b-440e.*

1.Revisión de los postulados anteriores: 428b-435d.

La exactitud de los nombres es aquella que nos manifiesta cuál es la cosa. Los artesanos del arte de nombrar son los legisladores. Los legisladores no se pueden comparar completamente con los pintores, porque no hacen obras más bellas que otras, como que tampoco hay leyes mejores que otras, entonces, todos los nombres están correctamente puestos. ¿Qué pasa con el nombre Hermógenes? Según Crátilo, Hermógenes no tiene su nombre de forma correcta, sino que es el

---

<sup>386</sup> Ibid, p. 21, n.29.

nombre de otro a quien corresponda también su naturaleza (posible broma). Entonces no estamos hablando falsamente cuando afirmamos que él es Hermógenes. Es decir, la afirmación de Crátilo significa que no podemos de ninguna manera hablar falsamente.

Para Crátilo, si uno dice lo que dice no dice lo que es. Hablar falsamente es decir lo que no es. Para Sócrates, no es posible hablar falsamente pero sí afirmar cosas falsas, mientras que, para Crátilo, ni siquiera se puede afirmar cosas falsas. Sócrates propone un ejemplo: si vas por la calle y te saludan como si fueras Hermógenes, según Crátilo estaría enunciando en vano sus palabras, pero el que pronuncia Hermógenes no pronuncia con verdad o falsedad; sólo emite un ruido, como si alguien agitara o golpeará una vasija de bronce.

La búsqueda de un acuerdo no se hace esperar. Por un lado, el nombre es una cosa y otra diferente aquello que nombra, es entonces, una imitación de la cosa, como la pintura. Podemos asignarle ambas clases de imitaciones tanto a las pinturas como a los nombres aludidos, es decir, a las cosas de las que son imitaciones. Por otro, se le podría atribuir la imagen de un hombre a un hombre y la de una mujer a una mujer. Desde esta perspectiva, si atribuimos la imagen de una mujer a un hombre y la de un hombre a una mujer. Serían correctas ambas afirmaciones. La atribución correcta es aquella que le atribuye a cada una la que le es propia y semejante.

Concluyendo podemos afirmar que una atribución corresponde a decir la verdad, y otra a decir la falsedad. Entonces sí es posible atribuir incorrectamente los nombres y no asignar a cada cosa lo que le corresponde, sino a veces lo que no le corresponde.

Crátilo considera que si omitimos alguna letra en un nombre, ya no tendremos escrito el nombre; Sócrates, en cambio, cree que no hay

que reproducir todo lo imitado, si es que estamos hablando de una imagen. La imagen debe poseer una exactitud distinta que la que pretende Crátilo con su naturalismo en término de copia exacta. Es decir, si los nombres fueran igual a los objetos todo sería doble y no podríamos distinguir cuál es el nombre y cuál el objeto.

Qué pasa, pregunta Sócrates, si alteramos una letra en un nombre, un nombre en una frase y, dentro del discurso, una frase que no corresponda a la realidad. Pero esto no quiere decir que se deje de nombrar o decir la cosa. Lo necesario es que subsista el bosquejo de la cosa sobre la que versa la frase.

Mientras subsista el bosquejo, aunque no posea todos los rasgos pertinentes, quedará bien enunciada la cosa: a) bien enunciada cuando contenga todos los rasgos y b) mal cuando tenga pocos.

Sócrates invita a Crátilo a que le busque otra exactitud a los nombres y que no afirme que el nombre es una manifestación de la cosa mediante sílabas y letras.

Con respecto a los nombres primarios: a)son hechos lo más posible a aquello que tiene que manifestar o b)los nombres son objeto de convención y que manifiestan las cosas a quienes los han pactado y los conocen.

## 2.Esbozo de un nuevo punto de partida: 435d-440e.

¿Cuál es la función que tienen los nombres y cuál decimos que es su hermoso resultado? Según Crátilo, el que conoce los nombres, conoce también las cosas. La función de los nombres está en permitirnos conocer las cosas. Quizá Crátilo, según Sócrates, quiere decir que cuando alguien conoce qué es el nombre, conocerá también la cosa,

puesto que es semejante al nombre. Es decir, el conocimiento de las cosas se funda en la semejanza entre las cosas y el nombre. A continuación Sócrates establece una relación entre conocimiento y descubrimiento: entonces, el que descubre los nombres descubre también aquello de lo que son nombres ¿Cuál es el procedimiento: descubrir y buscar por otro y conocer por éste? El problema es el siguiente: si nosotros nos guiamos sólo por los nombres en la investigación de las cosas (examinando lo que significa cada una) corremos un gran riesgo: ¿es posible que haya errado el legislador?

Pero si uno busca las cosas dejándose guiar por los nombres, ¿no corremos el riesgo de engañarnos? Esto es posible porque el primero que puso los nombres pudo estar errado. Crátilo sostiene que el que impone los nombres (legislador) posee conocimiento, si no no serían nombres. La prueba es que si hubiera errado los nombres no serían tan acordes. Para Sócrates, este no es un argumento lo suficientemente sólido: el que impuso un nombre equivocado desde un inicio, fue forzando a todos hacia este nombre y los obligaba a concordar con lo que él decía.

A continuación Sócrates se propone una investigación sobre los nombres, porque afirman que los nombres manifiestan la esencia del universo en el sentido de que éste se mueve, circula y fluye. La idea que predomina en esta pequeña investigación es que quienes establecen los nombres quieren manifestar las cosas no en movimiento sino en reposo.

La objeción de Sócrates no se hace esperar. Si el que puso los nombres primarios los puso con conocimiento, ¿con qué nombres conoció o descubrió las cosas, si los primarios no estaban puestos aún? Este argumento conduce a Crátilo a un callejón sin salida. ¿Cómo diremos que pusieron los nombres con conocimiento o que son legisladores, antes de que existieran los nombres si sólo es posible

conocer las cosas a partir de los nombres? La respuesta de Crátilo es la de un legislador divino, una fuerza superior a la del hombre que impuso a las cosas los nombres primarios, de forma que es inevitable que sean exactos.

Habría que buscar algo ajeno a los nombres que nos aclare sin necesidad de nombres cuál de ellos son los verdaderos (que nos demuestre la verdad de los seres). Un criterio para distinguir entre los nombres correctos y los incorrectos.

Frente a la posibilidad de conocer las cosas a través de los nombres o a través de ellas mismas, Sócrates concluye:

¿Cuál será el más bello y claro conocimiento: conocer a partir de la imagen si ella misma tiene un cierto parecido con la realidad de la que sería imagen, o partiendo de la realidad, conocer la realidad misma y si su imagen está convenientemente lograda?<sup>387</sup>

Sócrates y Crátilo llegan al acuerdo de buscar conocer los seres en sí mismos más que a partir de nombres, porque no tenemos ninguna seguridad de que quienes impusieron los nombres lo hicieran sobre la idea de que todo está en movimiento. Sin embargo, dice Sócrates, en ocasiones sueña con lo bello y bueno en sí, y lo mismo con cada uno de los seres<sup>388</sup>. Estas son las únicas cosas que se mantienen siempre igual, que son constantes, frente a todas las otras cosas que se hallan inmersas en el flujo heraclíteo.

Cómo es posible que aquello que no se mantiene nunca igual pueda tener alguna existencia. Cómo conocer lo que cambia

---

<sup>387</sup>439a.

<sup>388</sup>439c.

constantemente, porque si quisiéramos conocer, al acercarnos cambiaría en otra cosa, es decir, no podríamos conocer qué es ni cómo es.

No existe el conocimiento si todo cambia y nada permanece. Si el conocimiento mismo cambia, simultáneamente cambiaría a otra forma de conocimiento y ya no sería conocimiento. Es decir, si la forma del conocimiento cambia a otra forma del conocimiento constantemente, ya no sería conocimiento.

Según esto, no habría ni sujeto ni objeto de conocimiento. En cambio sí existe lo bello, lo bueno y cada uno de los seres. Si hay objeto de conocimiento, y si hay siempre sujeto, la situación no sería la del flujo.

El diálogo concluye que los nombres nos pueden proporcionar la información para distinguir entre las esencias de las cosas si las esencias las conocemos de antemano<sup>389</sup>. Para Sócrates, las cosas tienen una naturaleza fija, y las palabras son un intento de reproducir esa naturaleza por medio del sonido. Ahora bien, esta reproducción nunca es perfecta, siendo en muchos casos muy imperfecta. Por otro lado, las palabras con el tiempo y el uso se han ido corrompiendo.

---

<sup>389</sup>438a-b.

### 4.3. El Crátilo y la mirada de las formas.

A continuación presentamos los pasajes más significativos del *Crátilo*, donde creemos que podemos examinar una nueva orientación del mirar con respecto a los diálogos anteriores. Por lo que hemos visto hasta ahora, nuestra investigación tiene una clara línea de lectura que se inicia en el *Laques*, donde estudiamos la orientación de la pregunta socrática; en el *Eutifrón*, donde analizamos dos pasajes centrales en los que aparecen εἶδος e ἰδέα y, por último, en el *Menón*, donde se retoma el tema de la búsqueda de la definición, en la misma línea que los diálogos anteriores. (Sin embargo, en este último diálogo nos encontramos con una dimensión novedosa: la doctrina de la anámnesis, específicamente; la posibilidad de un conocimiento anterior, un mirar que nos precede temporalmente y que es el origen de nuestro conocimiento: la visión del alma).

El *Crátilo* -a diferencia del *Laques*, *Eutifrón* y *Menón*- no se caracteriza por la búsqueda de la definición de algún término moral como la virtud, el valor. En este diálogo, Platón, Sócrates, Hermógenes y Crátilo conversan sobre la relación entre los nombres y las cosas, estando el problema del conocimiento de la realidad presente en todo momento. Es en este contexto donde nosotros hallamos las primeras huellas de una mención a las Formas. Se trata, sobre todo, de dos pasajes que estudiaremos a continuación, siendo nuestro objetivo la investigación de esta forma de caracterizar la mirada.

#### 4.3.1.El carpintero y la Lanzadera.

En plena conversación con Hermógenes, luego que han sido refutadas las tesis de Protágoras y de Eutidemo<sup>390</sup> -que las cosas sólo son lo que nos parecen a cada uno de nosotros- Sócrates concluye que las cosas poseen un ser propio consistente, es decir, no se relacionan con nosotros; ni son dependientes, ni se dejan arrastrar por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí conforme cada una a su propia naturaleza<sup>391</sup> . Las palabras, al igual que las acciones, son realidades que nosotros no podemos realizar a nuestro antojo sino con los instrumentos que su naturaleza exige:

Sóc.- Luego las acciones se realizan conforme a su propia naturaleza y no conforme a nuestra opinión. Por ejemplo: si intentáramos cortar uno de los seres, ¿acaso habremos de cortar cada cosa tal como queramos y con el instrumento que queramos? ¿O si deseamos cortar cada cosa conforme a la naturaleza del cortar y ser cortado y con el instrumento que le es natural, cortaremos con éxito y lo haremos rectamente, y, por el contrario, si lo hacemos contra la naturaleza, fracasaremos y no conseguiremos nada?<sup>392</sup>

La idea que Sócrates tendrá presente en esta parte del diálogo consiste en que cada acción que nosotros realicemos deberá llevarse a cabo a través del instrumento que le corresponde a ella por naturaleza. Por ejemplo, si intentamos quemar alguna cosa, ésta deberá ser quemada de una forma correcta y no según cada opinión; por medio del instrumento adecuado que le corresponda por naturaleza<sup>393</sup>. De este modo es como Sócrates nos va conduciendo hacia la acción de hablar; luego, hacia la acción de nombrar, que se desprende de la anterior:

Sóc.- ¿Luego también habrá que nombrar como es natural que las cosas nombren y sean nombradas y con su instrumento natural, y no

---

<sup>390</sup>385a-386d.

<sup>391</sup>386e.

<sup>392</sup>387a.

<sup>393</sup>387b.

como nosotros queramos, si es que va a haber algún acuerdo en lo antes dicho? ¿Y, en tal caso, tendremos éxito y nombraremos, y, en caso contrario, no?<sup>394</sup>

A partir de este momento, Sócrates amplía y profundiza el contenido de la analogía. Ya no se habla solamente del cortar y del nombrar, sino también del tejer y del taladrar. Es a través de estas acciones que Sócrates nos quiere mostrar la relación entre el nombre, el instrumento a partir del cual se nombra y el artesano encargado de nombrar.

Acción	Taladrar	Tejer	Nombrar
Instrumento	Taladro	Lanzadera	Nombre
Artesano	Taladrador	Tejedor	Enseñante
Fabricante	Herrero	Carpintero	Legislador

En este cuadro encontramos diferentes acciones (taladrar, tejer y nombrar); también encontramos los respectivos instrumentos con los cuales se realiza cada una de aquellas acciones (taladro, lanzadera, nombre); así mismo el nombre de la persona que se encarga de cada uno de aquellos oficios (taladrador, tejedor, enseñante); y, por último, el nombre del creador de cada uno de los instrumentos. La dirección de la analogía socrática no es otra que la de mostrar que en toda acción -en este caso la acción de nombrar- hay una forma correcta de hacerlo, un instrumento correcto para su naturaleza y un obrero que fabrica el instrumento. En el caso del lenguaje, los nombres son sus propios instrumentos, al igual que el taladro para taladrar o la lanzadera para el tejer, teniendo éstos una doble función: por un lado, la comunicación y, por otro, la diferenciación de una cosa de otra; es decir, a través del uso de los nombres podemos distinguir una casa de un perro.

---

<sup>394</sup>387d4.

De estas actividades, Sócrates va a detenerse en la acción de tejer: cuando tejemos no hacemos otra cosa que separar la trama de la urdimbre cuando ésta se encuentra mezclada<sup>395</sup>. Esta actividad de separar un hilo de otro, como quien distingue una cosa de otra, es la que Sócrates va a privilegiar en la analogía. Cuando nombramos, al igual que cuando tejemos, distinguimos la esencia de las cosas:

Sóc.- Entonces el nombre es un cierto instrumento para enseñar y distinguir la esencia, como la lanzadera lo es del tejido.<sup>396</sup>

No se trata simplemente de utilizar el instrumento, el nombre, y distinguir una cosa de otra, sino de realizar esta acción de nombrar de la mejor manera posible. Así como un tejedor -una persona dedicada al oficio del tejer, una persona que teje bien- el enseñante (διδάσκαλος) se servirá correctamente del nombre conforme a su oficio de enseñar<sup>397</sup>.

Una vez que Sócrates ha descrito la función específica del nombre como instrumento del nombrar -instrumento que nos sirve para distinguir la naturaleza de las cosas, su esencia- Sócrates avanza con respecto a la analogía, ocupándose ahora no de la acción de nombrar o de tejer, sino de aquella persona que fabrica el instrumento, preguntando constantemente sobre aquella persona de la que se servirá el tejedor, el taladrador y el enseñante cuando utiliza cada uno su propio instrumento. En el caso de la acción de tejer, es el carpintero de quien se sirve el tejedor, porque es éste el que ha constituido la lanzadera. Es el carpintero la persona entendida en su oficio, la persona más competente en la materia para realizar tal fabricación. Igual sucede con respecto al taladro como instrumento y de la acción de taladrar: será el herrero, la persona conocedora del oficio, quien está en condiciones de fabricar un taladro. La pregunta no se hace esperar: ... *¿Y de quién es la obra de la que se*

---

<sup>395</sup>388b.

<sup>396</sup>388c.

<sup>397</sup>388c8.

*servirá el enseñante cuando se sirva del nombre?*<sup>398</sup>. La respuesta de Sócrates es el Legislador (νομοθέτης). Como hemos visto, toda herramienta o instrumento tiene un creador, y en este caso los nombres (instrumento de la acción de nombrar), son producto del uso (νόμος), de la costumbre, y el fabricante de este instrumento tiene que haber sido un legislador<sup>399</sup> (νομοθέτης). No se trata de cualquier tipo de artesano, como bien podría serlo el carpintero o el herrero, sino que estamos hablando del más extraño de todos los artesanos:

Sóc.- Por consiguiente, Hermógenes, no es cosa de cualquier hombre el imponer nombres, sino de un nominador. Y éste es, según parece, el legislador, el cual, desde luego, es entre los hombres el más escaso de los artesanos<sup>400</sup>.

Sócrates, a continuación, se propone investigar la ocupación misma del legislador:

Sóc.- Prosigamos, pues. Considera en qué se fija el legislador para imponer nombres; y parte, en tu examen, de lo que antes dijimos. ¿En qué se fija el carpintero para fabricar la lanzadera<sup>401</sup>? ¿No será en lo que es tal como para tejer por naturaleza?<sup>402</sup>

Las preguntas de Sócrates nos resultan familiares porque aparece un verbo que ha sido uno de los hilos conductores de este trabajo: nos referimos al verbo βλέπω, a través del cual Platón ha caracterizado la mirada del εἶδος y de la ἰδέα, la búsqueda de lo común a la multiplicidad, de la definición de un término moral.

---

<sup>398</sup>388d5.

<sup>399</sup>Sócrates no está hablando aquí de cualquier tipo de legislador, sino de aquella persona experta cuyos nombres podrán distinguir correctamente las esencias de sus objetos. Este legislador no puede ser otro que el filósofo, es decir, aquella persona que puede distinguir entre el nombre de una cosa y su esencia. Cf. W.K.C.Guthrie, o.c., tomo V, p. 17, n.16. Una comparación interesante la encontramos con el *Menón* donde se menciona que la virtud podría enseñarse si existiera un político que pudiera hacer políticos a los demás. En ambos diálogos hay una constante alusión a la función del filósofo.

<sup>400</sup>388e.

<sup>401</sup> El término griego es ἡ κερκίς. No se trata sólo de una pieza de madera con sus dimensiones específicas, sino una herramienta perfectamente adecuada para separar, distinguir.

<sup>402</sup>389a.

Nuestra intención en el Crátilo es, precisamente, estudiar el pasaje anteriormente citado y compararlo con aquéllos vistos en los capítulos anteriores, con la finalidad de profundizar sobre el origen platónico de la mirada.

La primera pregunta de Sócrates: *¿...en qué se fija el legislador para imponer nombres?* ἐπίσκεψαι ποῖ βλέπων ὁ νομοθέτης τὰ ὀνόματα τίθεται.<sup>403</sup> se refiere a qué es aquello que el legislador mira (βλέπω) cuando impone los nombres. Al igual que: *¿En qué se fija el carpintero para fabricar la lanzadera?* Ποῖ βλέπων ὁ τέκτων τὴν κερκίδα ποιεῖ,<sup>404</sup> qué es lo que observa el carpintero cuando fabrica la lanzadera: *¿No será en lo que es tal como para tejer por naturaleza?* Es decir, tanto en el legislador como en el carpintero, las preguntas se refieren a aquello que les permitiría realizar su acción de la forma correcta, conforme a la naturaleza apropiada. Como mencionó anteriormente<sup>405</sup>, las acciones las realizamos conforme a la propia naturaleza y no conforme a nuestra opinión. De lo que se trata, en el caso del carpintero como del legislador, es de fijarse, mirar aquello que es lo propio del tejer como del nombrar.

En el siguiente pasaje, Sócrates es más explícito con respecto a aquello que mira el carpintero como el legislador. Supongamos que la lanzadera que estamos fabricando se rompe, entonces ¿en qué nos vamos a fijar para fabricar otra? ¿En aquella que está rota o en la que nos fijábamos cuando fabricábamos la anterior?:

*Sóc.- ¿Y qué? Si se le rompe la lanzadera mientras la fabrica, ¿volverá a fabricar otra fijándose en la que está rota, o en*

---

<sup>403</sup>389a5-6.

<sup>404</sup>389a6-7.

<sup>405</sup>387a.

*aquella forma conforme a la cual ya fabricaba la que se rompió?*<sup>406</sup>

Τί δέ; ἂν καταγῆ αὐτῷ ἡ κερκίς ποιούντι, πότερον πάλιν ποιήσει ἄλλην πρὸς τὴν κατεαγυῖαν βλέπων, ἢ πρὸς ἐκεῖνο τὸ εἶδος πρὸς ὅπερ καὶ ἦν κατέαξεν ἐποίει;

En este pasaje, Sócrates menciona aquello que debemos mirar para construir una lanzadera, la forma (εἶδος) que nos servía de modelo para la fabricación de la anterior. Es decir, el carpintero no tomará como modelo una lanzadera rota, sino que se fijará en el εἶδος, en la forma de aquella lanzadera originaria, en aquello que es por naturaleza una lanzadera: la lanzadera en sí: αὐτὸ ὃ ἐστι κερκίς. Esta expresión se refiere a la forma, al εἶδος, a la lanzadera que tenía ante su vista cuando construyó la primera lanzadera. Este εἶδος es lo común a todas las lanzaderas y Platón lo denomina *la lanzadera en sí*.

Sócrates no se está refiriendo a cualquier tipo de lanzadera, de diferentes tamaños y dimensiones; a lo que se refiere con la “lanzadera en sí” es a la definición correcta de una lanzadera: una herramienta o instrumento perfectamente adecuado para separar la trama de la urdimbre cuando se halla entremezclada. Todas las lanzaderas, sea cual sea su característica, debe poseer el εἶδος lanzadera, es decir, la forma, el carácter lanzadera.

El εἶδος lanzadera es el conjunto de características esenciales, de propiedades intrínsecas que el carpintero tiene presente cuando fabrica la lanzadera. En este contexto, el verbo βλέπω en relación con εἶδος adquiere un significado fundamental en nuestra investigación. En el primer capítulo estudiamos que su significado básico estaba asociado al

---

<sup>406</sup>389b.(las cursivas son nuestras)

sentido de la vista, de ver, de mirar; es decir, su sentido primario es el de la visión física. Sin embargo, en el *Crátilo*, βλέπω conserva un doble matiz: por un lado la visión física y por otro, la visión mental. Estamos frente a una transición en el pensamiento platónico a través de la metáfora de la visión.

En el *Gorgias* encontramos un pasaje muy similar:

Sóc.-... el hombre bueno que dice lo que dice teniendo en cuenta el mayor bien ¿no es verdad que no hablará al azar, sino poniendo su intención en cierto fin? Es el caso de todos los demás artesanos; cada uno pone atención en su propia obra y va añadiendo lo que añade sin tomarlo al azar, sino procurando que tenga una forma determinada lo que está ejecutando. Por ejemplo, si te fijas en los pintores, arquitectos, constructores de naves y en todos los demás artesanos, cualesquiera que sean, observarás cómo cada uno coloca todo lo que coloca en un orden determinado y obliga a cada parte a que se sujete y adapte a las otras, hasta que la obra entera resulta bien ordenada y proporcionada<sup>407</sup>. Igualmente los demás artesanos y también los que hemos nombrado antes, los que cuidan del cuerpo, maestros de gimnasia y médicos, ordenan y conciertan, en cierto modo...<sup>408</sup>

Cada uno de los artesanos que son mencionados en este pasaje del *Gorgias*, pone atención, fija sus ojos en su propia obra, de manera que cada una de las cosas que está fabricando o realizando tengan una forma determinada, un orden (τάξις) y una disposición (κόσμος). El artesano no fabrica las cosas al azar, sino fijándose que las cosas que está construyendo tengan una forma determinada.

---

<sup>407</sup>En este pasaje Platón hace énfasis en el cosmos bajo una marcada influencia pitagórica. Platón inicia su exposición a partir del *orden* que introducen los artesanos en el material que disponen para sus creaciones, buscando la *armonía* entre las partes de la obra. De este modo el resultado es fruto del *orden* y de la *disposición*. En este mismo sentido nos habla del cuerpo. Guthrie, sostiene que el significado de cosmos asociado a las leyes matemáticas era comúnmente utilizado en el siglo V. Cf. W.K.C. Guthrie, o.c., tomo iv, p. 292.

<sup>408</sup>*Gorgias*, 503d.

En el *Crátilo*, a diferencia del *Gorgias*, no se habla de un εἶδος que el artesano procura que su obra tenga en el momento de su ejecución, sino que estamos frente a un εἶδος anterior a la construcción de la obra, un modelo a través del cual nos guiamos y fabricamos un instrumento.

En el *Crátilo*, el εἶδος lanzadera no es la forma que el artesano va procurando que su obra tenga. No se trata de que el carpintero ponga atención en su propia construcción -por ejemplo, en la lanzadera particular que ha diseñado-; el εἶδος lanzadera no se encuentra en una lanzadera particular, no se halla en el material en el cual se está laborando, no se orientan los ojos, no se fija la atención en lo que se está haciendo en plena fabricación. En el *Crátilo*, Sócrates es muy claro: no se trata de fijarnos en la lanzadera rota sino en la lanzadera en sí, en el εἶδος de la lanzadera. Si se rompe la lanzadera, no se fijará el carpintero en la que está rota, sino que pondrá su atención en aquella forma en la cual el carpintero fijaba sus ojos cuando construía la que ahora se ha roto.

En el último pasaje<sup>409</sup>, el ejemplo de la lanzadera nos brinda la posibilidad de estudiar ambos aspectos de la “visión”: El carpintero necesita del εἶδος lanzadera previamente a cualquier fabricación de lanzadera alguna; pero, al mismo tiempo, Platón continúa describiendo la labor del carpintero que incorpora el εἶδος lanzadera en los diferentes materiales:

Sóc.- Por consiguiente, cuando se precise fabricar una lanzadera para un manto fino o grueso, de lino o de lana, o de cualquier otra calidad, ¿han de tener todas las forma lanzadera y hay que aplicar a cada instrumento la forma natural que es mejor para cada objeto?<sup>410</sup>.

---

<sup>409</sup>389b.

<sup>410</sup>389b6.

El fabricante de lanzaderas no sólo proporcionará al material con el cual fabrica su instrumento el εἶδος lanzadera, sino también el carácter específico exigido para cada tipo especial de labor. De esta forma también, para el caso del Legislador, tendrá que fijarse en los nombres en sí para imponer nombres si es que quiere ser un legítimo impostor de nombres. El legislador tiene que saber aplicar a los sonidos y a las sílabas el nombre naturalmente adecuado; sin embargo, se reconoce que el legislador, al igual que el herrero que opera siempre sobre los mismos metales, no opera sobre las mismas sílabas. Lo importante en cualquiera de los casos anteriormente vistos es que se aplique la misma forma, de este modo el instrumento siempre será correcto:

Sóc.- ¿Pensarás, entonces, que tanto el legislador de aquí como el de los bárbaros, mientras apliquen la forma del nombre que conviene a cada uno en cualquier tipo de sílabas..., pensarás que el legislador de aquí no es peor que el de cualquier otro sitio?<sup>411</sup>

Ahora bien, volviendo al εἶδος lanzadera, no encontramos en ninguno de los pasajes anteriormente estudiados la existencia de la forma lanzadera separada de las lanzaderas particulares. Si bien nosotros podemos especular a la anterioridad del εἶδος lanzadera previo a la construcción de cualquier lanzadera -es decir, la contemplación de la forma lanzadera por parte del carpintero anterior a su aplicación en una lanzadera específica- no podemos afirmar que el εἶδος lanzadera tenga una existencia trascendente<sup>412</sup>. En todo caso, lo que sí podemos afirmar es la anterioridad del εἶδος lanzadera, una anterioridad que hace posible, en tanto modelo que el carpintero contempla, la construcción de las diferentes lanzaderas.

---

<sup>411</sup>390a.

<sup>412</sup>Ross, o.c., pp. 35-36.

Al igual que en los diálogos estudiados anteriormente, como *Laques*, *Eutifrón* y *Menón*, el εἶδος de la lanzadera está constituido por todas aquellas propiedades esenciales tales como las ve el carpintero. Esto es común a todas las lanzaderas: todas ellas han de poseer el εἶδος de una lanzadera.<sup>413</sup>

En la *República*, nos encontramos con un pasaje que nos sugiere una interesante comparación para esclarecer la función y significado de εἶδος y de βλέπω en el *Crátilo*. Nuestra intención no es otra que la de establecer una comparación de interés<sup>414</sup> que nos permita comprender con mayor claridad lo expuesto en el *Crátilo*.

Hemos visto en el *Crátilo* la anterioridad del εἶδος lanzadera como el modelo en el que se fija el carpintero para fabricar las diferentes lanzaderas. En la *República*, encontramos un contexto muy similar, donde en lugar de hallarnos con lanzaderas y taladros, nos encontramos con la Idea de Cama y de Mesa.

Si bien, en un caso se habla de lanzadera y en el otro de Cama y de Mesa, el pasaje en el cual se presenta al artesano y lo que fabrica es muy parecido en ambos diálogos:

En el *Crátilo*:

Sóc.- Prosigamos, pues, Considera en qué se fija el legislador para imponer nombres; y parte, en tu examen, de lo que antes dijimos. ¿En qué se fija el carpintero para fabricar la lanzadera? ¿No será en lo que es tal como para tejer por naturaleza?

Herm.- Desde luego.

---

<sup>413</sup> Grube, señala que el mirar del carpintero en la forma de la lanzadera constituye un avance con respecto al *Gorgias* 503d. cf. p.39, n.17.

<sup>414</sup> Hemos seguido para esta comparación el artículo de J.V.Luce. *The theory of ideas in the Cratylus*. En: Phronesis, Assen, 1965, pp. 21-36.

Sóc.- ¿Y qué? Si se le rompe la lanzadera mientras la fabrica, ¿volverá a fabricar otra fijándose en la que está rota, o en aquella forma conforme a la cual ya fabricaba la que se rompió?<sup>415</sup>

En la *República*:

-¿Y no acostumbrábamos también a decir que el artesano dirige la mirada hacia la Idea cuando hace las camas o las mesas de las cuales nos servimos, y todas las demás cosas de la misma manera? Pues ningún artesano podría fabricar la Idea en sí (ἰδέαν αὐτήν). O ¿de qué modo podría?<sup>416</sup>

En este pasaje de la *República*, nos encontramos con la figura de un artesano (δεμιουργός) que dirige su mirada hacia las Ideas (πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων). No se trata del mismo artesano que fija su mirada en el εἶδος lanzadera, sino de aquel que, para la fabricación de la multiplicidad de camas y mesas, fija su mirada en la Idea de Cama y de Mesa. Platón se detiene en la naturaleza del artesano, quien, a diferencia del carpintero del *Crátilo*, es capaz de construir todos los muebles y todas las cosas:

...Pues este mismo artesano es capaz, no sólo de hacer todos los muebles, sino también de producir todas las plantas, todos los animales y a él mismo; y además de éstos, fabrica la tierra y el cielo, los dioses y cuanto hay en el cielo y en el Hades bajo tierra<sup>417</sup>.

Más adelante, Sócrates menciona que existen tres tipos de camas: la que ha sido creada por Dios, la que ha sido creada por el carpintero y la última que ha sido creada por el pintor. La creada por Dios es la Cama en sí, la única Cama que es realmente existente y que distingue a Dios de un fabricante particular. Este Dios que aparece en la

---

<sup>415</sup> *Crátilo*, 389b.

<sup>416</sup> *República*, 596b. En el pasaje de la *República*, Platón nos habla por primera vez de Ideas de objetos fabricados por el hombre.

<sup>417</sup> 596c.

*República* recibe el nombre de *productor de naturalezas*<sup>418</sup> (θεός φυτουργόν)<sup>419</sup>.

Aquí encontramos una diferencia central y clave entre ambos pasajes: en la *República* se habla de un artesano divino capaz de crear la Idea de Cama y la Idea de Mesa; en el *Crátilo*, el artesano que aparece no es divino sino humano; es el artesano que ha visto el εἶδος lanzadera<sup>420</sup>.

El εἶδος lanzadera no posee una existencia separada de las lanzaderas particulares. Platón no está pensando en alguna idea independiente de los objetos particulares. Podemos hablar de la única y misma forma que tienen las acciones justas, pero no estamos hablando de una Idea de Justicia.

En el *Crátilo* encontramos que el εἶδος lanzadera no sólo es el carácter interno y común a todas las lanzaderas particulares, como usualmente Sócrates ha intentado hacer comprender a sus interlocutores sobre el objeto de su búsqueda, sino es también el ideal o modelo hacia el cual el carpintero dirige su mirada. Esto es muy sugerente, porque el Eutifrón, Platón hace explícito la función de paradigma de la ἰδέα :

Expónme, pues, cuál es realmente ese carácter, a fin de que, dirigiendo la vista a él y sirviéndome de él como medida, pueda yo decir que es pío un acto de esta clase que realices tú u otra persona, y si no es de esta clase, diga que no es pío<sup>421</sup>.

En este pasaje, ἰδέα, al igual que εἶδος en el *Crátilo*, nos sugiere aquello hacia lo cual debemos orientar nuestros ojos, fijar nuestra

---

<sup>418</sup>597d.

<sup>419</sup>Luce., o.c., p. 23.

<sup>420</sup>Ibid.

<sup>421</sup>Eutifrón, 6d8-e7.

atención. Es al mismo tiempo, el modelo que aparece constituyendo una relación con los objetos individuales, llámese acciones piadosas o lanzaderas particulares. Ἰδέα, al igual que εἶδος, se convierte en el paradigma παράδειγμα a partir del cual podemos distinguir un acto pío de uno que no es pío, o la fabricación correcta de la lanzadera según su propia naturaleza. Esta idea del modelo está también sugerida en la función misma de la máquina de tejido: la lanzadera nos permite distinguir los tejidos, separar la trama de la urdimbre.

A continuación quisiéramos citar un ejemplo muy apropiado para entender el εἶδος lanzadera como modelo:

La yarda modelo se construyó en 1760. En 1834 se estropeó, “y la comisión creada para reemplazarla decidió reconstruirla del modo más exacto posible teniendo en cuenta las copias certificadas”. Pero, al hacerlo así, ellos contravinieron un acta de 1824, “en virtud de la cual la restauración debería hacerse teniendo en cuenta la longitud de un péndulo que, oscilando en un espacio vacío a la latitud de Londres, debería tener un tiempo periódico de dos segundos solares exactamente”. Esta era la “Forma”, a la que tenían que “mirar” tanto el constructor como el reemplazador<sup>422</sup>.

Quisiéramos concluir este subcapítulo regresando al significado del εἶδος lanzadera en el *Crátilo* y, sobre todo, al origen platónico de la mirada. Podemos afirmar, por lo estudiado hasta el momento, que no hay alusión alguna al εἶδος lanzadera como trascendente. En todo caso, el pasaje del *Crátilo* nos da a entender una anterioridad a la fabricación de cualquier lanzadera, en ningún momento se habla de existencia separada de las lanzaderas particulares. Estamos hablando de una anterioridad no sólo lógica sino temporal. El pasaje nos puede sugerir muchas cosas; quizás nos puede llevar a comprenderlo a partir de otros textos como la *República* o el *Fedón*. El hecho de que el carpintero contemple su

---

<sup>422</sup>W.K.C. Guthrie, o.c., p. 32.

atención, su mirada en la forma, no quiere decir que ésta sea preexistente<sup>423</sup>.

#### 4.3.2. El sueño de Sócrates

Al final del diálogo<sup>424</sup>, Crátilo afirma que el que conoce los nombres, conoce también las cosas. Dicho en palabras de Sócrates, quien conoce qué es el nombre conocerá también la cosa, puesto que es semejante al nombre<sup>425</sup>. La discusión se orienta hacia la función de los nombres: el descubrimiento de los seres. Quien descubra los nombres descubrirá también aquello de lo que son nombres. El problema se presenta inmediatamente:

Sóc.- Veamos, pues, Crátilo. Reflexionemos: si uno busca las cosas dejándose guiar por los nombres -examinando qué es lo que significa cada uno-, ¿no comprendes que no es pequeño el riesgo de dejarse engañar?<sup>426</sup>

Es posible que el primero que nombró las cosas las haya nombrado a partir de juicios incorrectos y se haya equivocado, quedando abierta la posibilidad que nos engañemos con ellos. Para *Crátilo*, el que puso los nombres en un comienzo no se equivocó porque lo hizo con conocimiento, y una prueba de ello es lo acorde que son todos los nombres con las cosas de las cuales son nombres.

Si los nombres nos manifiestan la esencia del universo, tal como éste es -es decir: movimiento, en flujo y circular- la refutación de Sócrates no hace otra cosa que mostrarle a Crátilo que hay nombres que no corresponden o son acordes con las cosas:

---

<sup>423</sup>Ross, o.c., p. 36.

<sup>424</sup>435d.

<sup>425</sup>435d-e.

<sup>426</sup>436b.

Sóc.- Pues bien, tomemos entre ellos, en primer lugar, el de ἐπιστήμη y examinemos cuán equívoco es: más parece significar que detiene nuestra alma sobre las cosas que el que se mueva con ellas, y es más exacto pronunciar su inicio como ahora que no ἐπεῖσθήμην, insertando una e. Después βέβαιον (consistente) es imitación de “base” (βάσεως) y “reposo” (στάσεως), que no de movimiento. Después *historía* mismo significa que “detiene el flujo” (ἱστορία τὸν ῥοῦν)...<sup>427</sup>

Lo que Sócrates pretende es mostrarle a Crátilo la posibilidad de la equivocación, la posibilidad de que quien puso los nombres no lo hizo con conocimiento, pero según la teoría de Crátilo, el nominador lo hizo con conocimiento . Esto conduce el diálogo a una aporía insoluble:

Sóc.-¿Entonces con qué nombres conoció o descubrió las cosas, si los primarios aún no estaban puestos y, de otro lado, sostenemos que es imposible conocer o descubrir las cosas si no es conociendo los nombres o descubriendo qué cosa significan?<sup>428</sup>

Sócrates ha arrinconado a Crátilo en un callejón sin salida:

Sóc.- Por consiguiente, ¿en qué sentido diremos que impusieron los nombres con conocimiento, o que son legisladores los nombres con conocimiento, o que son legisladores, antes que estuviera puesto nombre alguno y ellos lo conocieran, dado que no hay otra forma de conocer las cosas a partir de los nombres?<sup>429</sup>

La única escapatoria que encuentra Crátilo a las interrogantes socráticas es a través de la existencia de un legislador sobrehumano, una persona de fuerza superior que puso los nombres de manera perfecta. Pero ¿cuál será el criterio para determinar qué nombre es correcto y qué nombre no lo es? ¿Cómo distinguiremos los nombres verdaderos de los que no lo son? Si los nombres no nos van a servir para decidir sobre la verdad de las cosas existentes -porque no podemos determinar qué grupo de nombres es el correcto- necesitamos de un criterio para conocer la verdad de los seres:

---

<sup>427</sup> 437a.

<sup>428</sup> 438b.

<sup>429</sup> Ibid.

Sóc.- ... conquiere habrá que buscar, evidentemente, algo ajeno a los nombres que nos aclare sin necesidad de nombres cuáles de ellos son los verdaderos; que nos demuestre claramente la verdad de los seres<sup>430</sup>

El camino ha sido señalado por Sócrates: es posible conocer las cosas sin necesidad de los nombres. Frente a la posibilidad de conocer la realidad a través de los nombres bien puestos, nombres que son imagen de las cosas, escogeríamos el conocimiento mismo de la realidad a través de ella misma. Entre investigar una copia e investigar el original, la respuesta es obvia.

El problema no se ha solucionado todavía, la pregunta está planteada: ¿cómo conoceremos o descubriremos los seres sin los nombres?

Luego de toda esta introducción al pasaje central de esta sección, Sócrates caracteriza la imposición de los nombres con la imagen del flujo heraclíteo<sup>431</sup>: todo fluye y se mueve. Esto lo podemos entender como consecuencia de toda la argumentación socrática contra la tesis crátila de que el legislador impuso los nombres con conocimiento. Es más, para Sócrates los que impusieron los nombres, si no lo hicieron con

---

<sup>430</sup>438d5.

<sup>431</sup>Hay un pasaje de Aristóteles que menciona el reconocimiento de Platón del flujo heraclíteo con respecto al mundo sensible, y, al mismo tiempo, la manifestación de cosas que no se encuentran sujetas al cambio: Aristóteles nos dice que Platón tuvo como maestro al heraclíteo Crátilo. Cf. Met. 987a32-b1: "Pues, habiéndose familiarizado desde joven con Crátilo y con las opiniones de Heráclito, según las cuales todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia acerca de ellas, sostuvo esta doctrina también más tarde. Por otra parte, ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la naturaleza en su conjunto, pero buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones, (Platón) aceptó sus enseñanzas, pero por aquel motivo pensó (el hecho de estar familiarizado con las opiniones de Heráclito) que Lo Universal se producía en otras cosas, y no en las sensibles; pues le parecía que la definición común fuese de alguna de las cosas sensibles, al menos de las sujetas a perpetuo cambio. (Platón) pues llamó a tales entes Ideas, añadiendo que las cosas sensibles están fuera de éstas, pero según éstas (las ideas) se denominan todas las cosas sensibles; pues por participación tienen las cosas que son muchas el mismo nombre que las Especie".

la idea de que todo fluye, lo hicieron agitándolo todo, creando un remolino y tratando de arrastrarnos a él.

Esta creencia en un panheracliteísmo<sup>432</sup> aparece en el *Teeteto*, donde Sócrates nos habla de una doctrina nada vulgar que afirma que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma y que no podríamos darle ninguna denominación justa, como tampoco decir que pertenece a una clase determinada. En otras palabras, no es posible imponer un nombre a ninguna cosa porque ésta nunca se mantendría estable, siendo siempre como es:

Sóc.-...Al contrario, si la llamas grande, resulta que también parece pequeña y, si dices que es pesada, también parece ligera, y así ocurrirá con todo, ya que no hay cosa que tenga un ser único, ni que sea algo determinado o de una clase cualquiera.<sup>433</sup>

La causa la explica Platón líneas abajo: no es posible conocer cómo son las cosas realmente, porque todo se encuentra en un proceso de llegar a ser, como consecuencia del movimiento, de la traslación y de la mezcla de unas cosas con otras. En el mismo *Crátilo* se menciona a Heráclito:

Sóc.- En algún sitio dice Heráclito “todo se mueve y nada permanece” y, comparando los seres con las corrientes de un río, añade: “no podrías sumergirte dos veces en el mismo río<sup>434</sup>”.

Frente a esta imposibilidad del conocimiento de las cosas a través de sus nombres -porque la imposición de éstos se hizo en la creencia de un movimiento universal- aparece el *sueño de Sócrates*.

---

<sup>432</sup>*Teeteto*, 152d. Platón enumera un conjunto de personalidades familiarizadas con esta doctrina: Protágoras, Heráclito, Empédocles, Epicarmo, Homero.

<sup>433</sup>*Teeteto*, 152d.

<sup>434</sup>*Crátilo*, 402a.

Sóc.- Porque considera, admirable Crátilo, lo que yo sueño a veces: ¿diremos que hay algo bello y bueno en sí, y lo mismo con cada uno de los seres, o no?<sup>435</sup>

A través de la imagen de un sueño<sup>436</sup>, Sócrates presenta aquellas cosas que no se encuentran sometidas al cambio: lo bello en sí y lo bueno en sí<sup>437</sup>. No se está refiriendo a cosas bellas o cosas buenas que estarían determinadas por el cambio y el movimiento; se habla aquí, al igual que cuando se representó el εἶδος lanzadera, haciendo referencia a la forma de la lanzadera completamente anterior a la fabricación de una lanzadera particular. En este caso también se hace mención a la misma formulación, a través de frases como lo bello en sí y lo bueno en sí<sup>438</sup>.

La afirmación de que las cosas poseen un ser propio consistente, fue la conclusión socrática de la refutación de la tesis de Protágoras<sup>439</sup>. Las cosas poseen un ser propio que no está sometido al cambio ni al movimiento propio, sino que es en sí, en relación a su propio ser, conforme a su propia naturaleza.<sup>440</sup>

---

<sup>435</sup>439c.

<sup>436</sup>El argumento de Sócrates no es el resultado de un procedimiento dialéctico sino de un sueño, una situación característica del pensamiento platónico (la aparición de un mito, por ejemplo).

<sup>437</sup> En el *Teeteto* (201d8) nos encontramos con un pasaje en el cual Sócrates también hace alusión a la imagen del sueño: "Sóc.- Escucha, entonces, un *sueño* por otro. Efectivamente, a mí me parece haber oído decir a ciertas personas que los primeros elementos, por decirlo así, a partir de los cuales estamos compuestos nosotros mismos y el resto de las cosas, constituyen algo que no tiene explicación. Pues cada uno de éstos sólo puede recibir el nombre que en sí y por sí mismo le corresponde, pero no se puede decir de ellos nada más, ni siquiera que son o que no son. Esto, en efecto, sería atribuirles el ser o el no ser, y es necesario no añadirles nada, si uno va a decir solamente lo que les corresponde en sí mismos...". Platón utiliza otras expresiones similares como: "...a mí me parece haber oído a ciertas personas" (*Teeteto*, 201d8). Cfr. M.F. Burnyeat. "The Material and Sources of Plato's Dream. En: *Phronesis*, 1970, pp.103-122.

<sup>438</sup> En los siguientes pasajes hay algunas alusiones a la búsqueda de algo estable en oposición a la teoría del flujo heraclíteo. En 423e: "...¿No te parece que cada cosa tiene una esencia lo mismo que un color y cuantas propiedades citábamos hace un instante? Y antes que nada, ¿el color mismo y la voz no tiene cada uno su *esencia*, lo mismo que todo cuanto merece la predicción ser?" Y en 393d: "...Nada importa que sean unas u otras las letras que expresan el mismo significado, ni tampoco que se añada o suprima una letra con tal que siga siendo dominante la *esencia* de la cosa que se manifiesta en el nombre".

<sup>439</sup>386d.

<sup>440</sup>Ibid.

La oposición entre una realidad estable y otra caracterizada por el constante movimiento es manifiesta:

Sóc.- Consideremos, entonces, la cosa en sí. No si hay un rostro hermoso o algo por el estilo -y parece que todo fluye-, sino si vamos a sostener que lo bello en sí es siempre tal cual es<sup>441</sup>.

Para Sócrates, las cosas que no se mantienen estables no pueden tener ninguna existencia, como tampoco pueden ser conocidas. Si fuera así, en el momento en que las fuéramos a conocer, habrían ya cambiado de forma, serían otras cosas. No es posible el conocimiento de un objeto que está en constante movimiento, es decir, cuando el objeto no es de manera alguna.<sup>442</sup>

Este pasaje es muy similar al que encontramos en el *Menón*, cuando Sócrates presenta la distinción entre opinión verdadera y conocimiento, afirmando que la opinión no se mantiene quieta al menos que la sujetemos con una discriminación de causa o secuencia causal (αἰτία λόγισμος)<sup>443</sup>

Sócrates llega a plantear la no existencia del conocimiento:

Pero es razonable sostener que ni siquiera existe el conocimiento, Crátilo, si todas las cosas cambian y nada permanece. Pues si esto mismo, el conocimiento, no dejara de ser conocimiento, permanecería siempre y sería conocimiento. Pero si, incluso, la forma (εἶδος) misma de conocimiento cambia, simultáneamente cambiaría a otra forma de conocimiento y ya no sería conocimiento<sup>444</sup>.

No es posible que haya conocimiento de ninguna cosa si esta cosa está en constante cambio, es más, no es posible ni siquiera el

---

<sup>441</sup>439d.

<sup>442</sup>440a.

<sup>443</sup>*Menón* 98a. Es interesante también la imagen de las estatuas de Dédalo, como ya lo vimos en el capítulo anterior.

<sup>444</sup>*Crátilo*, 440a.

conocimiento mismo si el εἶδος conocimiento (conocimiento en sí) cambia, el conocimiento en sí.

Sin embargo, el conocimiento es posible si hay un sujeto y un objeto de conocimiento, en otras palabras, si existe lo bello y lo bueno, todo aquello que constituya lo totalmente opuesto al movimiento y al flujo, (aquellos seres que siempre son estables).<sup>445</sup>

---

<sup>445</sup>440b.

## CONCLUSIONES

Con respecto al primer capítulo podemos concluir que la ubicación de los diálogos en el corpus platónico ha originado posiciones de lo más diversas; sin embargo, hay un consenso entre los especialistas, a partir de diferentes criterios, sobre una serie de diálogos y grupos de diálogos: por ejemplo, los diálogos socráticos, los diálogos de madurez, los diálogos del período crítico o de autoexamen, y los últimos diálogos o diálogos de vejez. Hemos querido, en este primer capítulo, presentar un orden de los diálogos en función a una problemática común que los vincule a partir de una serie de pasajes centrales.

Consideramos que los diálogos platónicos constituyen el terreno mismo de la discusión filosófica, siendo cada uno de ellos un mundo lleno de interrogantes y problemas. Los diálogos nos muestran la filosofía platónica como una constante búsqueda del saber a lo largo de toda su vida.

Con respecto a los términos εἶδος e ἰδέα, podemos concluir, en primer lugar, que en el estudio -de carácter eminentemente introductorio - realizado sobre el significado de los términos εἶδος e ἰδέα en autores anteriores a Platón (como Homero, Heródoto y Píndaro) hallamos que comparten los mismos usos y significados: imagen, forma, apariencia, figura de una persona o animal, etc. Este conjunto de acepciones las agrupamos en la gama de significados correspondientes a un uso común o vulgar de εἶδος e ἰδέα. En segundo lugar, el significado que Platón le otorga a εἶδος e ἰδέα, en un uso técnico o especializado en relación a su uso coloquial, puede rastrearse desde los significados de *tipo* y *clase* que hemos encontrado en otros autores como Heródoto. Queremos mencionar también que existe todo un desarrollo de ambos términos en el campo de la medicina, lo que constituye un lugar propicio y sugerente

para una investigación más profunda sobre la evolución de εἶδος e ἰδέα en un nivel mayor de abstracción.

En la historia del significado de εἶδος e ἰδέα, nos encontramos con un desarrollo en su significado que va desde un conjunto de acepciones referidas a las formas visibles, como las que ya hemos mencionado (la figura humana, imagen, etc.), hasta el significado de carácter o forma en que fueron contextualizadas y utilizadas por Platón en un inicio para referirse al objeto de la búsqueda, de la mirada. Tanto en su uso coloquial como especializado, εἶδος e ἰδέα estuvieron vinculados por una afinidad de sus significados que los convertía en términos de uso intercambiable. Creemos que ésta es una interesante pista para comprender por qué Platón utiliza en un mismo pasaje εἶδος e ἰδέα para referirse a lo mismo.

Con respecto al *Laques*, podemos concluir que se trata de un diálogo donde Platón utiliza una formulación que consideramos es el origen de la especificación de la búsqueda de la definición en el *Eutifrón*. En el *Laques*, Platón no utiliza εἶδος e ἰδέα para referirse al carácter común. Βλέπω (197e2-3) aparece en el *Laques* con el mismo significado que encontraremos en el *Eutifrón* (orientar los ojos, mirar) sólo que en el *Laques* no se presenta en relación a εἶδος e ἰδέα: el objeto de la mirada, aquello que debemos mirar para definir el valor, no es denominado con estos términos. La importancia del *Laques* reside, precisamente, en la ausencia de ambas expresiones y la formulación utilizada por Sócrates para orientar la búsqueda del carácter común a través de expresiones como *lo que es en todos los casos lo mismo*. Esta frase es la fórmula de la que Sócrates se vale para hacerle comprender a Laques hacia dónde es que debe dirigir su atención si quiere llegar a una definición y no a una enumeración de ejemplos (si quiere encontrar la unidad y no la multiplicidad de casos).

Podemos concluir que en el *Laques*, tanto εἶδος e ἰδέα como βλέπω no son utilizados como los términos claves de la búsqueda, o como las expresiones centrales -en las aclaraciones de Sócrates a su interlocutor- de la búsqueda de la definición.

Con respecto al *Eutifrón* podemos concluir lo siguiente: en primer lugar, que en los pasajes 5d1-4 y 6d8-e7 nos encontramos por primera vez con la aparición de εἶδος e ἰδέα como las expresiones que nombran el objeto mismo de la búsqueda que en el *Laques* estaba representado en toda una frase: *lo que es en todos los casos lo mismo*. En este diálogo, Platón introduce εἶδος e ἰδέα como los términos claves en la búsqueda de la definición de la piedad.

A diferencia de otros usos de estos mismos términos en otros diálogos (como, figura, forma, apariencia, imagen, etc.) en el *Eutifrón* se refieren al carácter común a una multiplicidad de acciones pías, es decir, a lo que todas las acciones pías comparten en común, y que hace que éstas sean pías.

Con respecto al pasaje 5d1-4, podemos concluir que Platón retoma la misma formulación que utilizó en el *Laques* para aclarar la búsqueda de la definición del valor, *lo que es en todos los casos lo mismo en toda acción*. Ahora bien, esta formulación, si bien está determinando la orientación y el sentido de lo que se está buscando, es reforzada con la aparición de εἶδος e ἰδέα, como los términos que enfatizan el carácter singular y específico de lo que se está buscando.

Con respecto al pasaje 6d8-e7, podemos concluir también, en primer lugar, -y a la luz sobre todo del estudio de los significados de εἶδος e ἰδέα anteriores a Platón- que el empleo que hace Platón de estos dos

términos en un mismo pasaje para referirse a lo mismo, al carácter común a todas las acciones pías, nos permite comprender estas expresiones como sinónimas e intercambiables, en tanto ambas se refieren al mismo objeto de búsqueda. Esta afirmación, el uso de ambas expresiones como sinónimas en el *Eutifrón*, descansa en una serie de pasajes citados en los cuales Platón utiliza tanto εἶδος e ἰδέα para referirse a lo mismo, en estos casos a la forma o aspecto de una persona, a la figura o belleza de un rostro, etc.

En segundo lugar, la utilización que Platón hace en este pasaje del verbo ἀποβλέπω para significar la acción misma de la mirada, de la orientación de los ojos, de volver los ojos hacia la ἰδέα. Al igual que con εἶδος, ἰδέα; βλέπω y ἀποβλέπω son utilizados en el uso común o vulgar como verbos que expresan la acción de mirar. Platón mismo los utiliza en contextos claves de nuestra investigación, tanto en su forma simple βλέπω como con la preposición ἀπο-βλέπω para referirse a la dirección de la mirada hacia el εἶδος e ἰδέα (es decir, hacia el carácter común de la multiplicidad). Βλέπω como ἀποβλέπω nos van señalando el camino que debemos recorrer si es que queremos llegar a la definición de piedad.

En tercer lugar, no podemos dejar de mencionar la presencia, en este mismo pasaje, de παράδειγμα en relación a la ἰδέα, determinando en este caso una diferencia con respecto a las dos apariciones de ἰδέα en este pasaje, tanto en 6d como en 6e. En 6d, ἰδέα se refiere al carácter propio por el que todas las cosas pías son pías. Sin embargo, en el segundo pasaje ἰδέα asume una función de punto de referencia con respecto a la multiplicidad de acciones pías, distinguir entre lo que es pío y lo que no lo es; es decir, es la medida, el modelo de lo pío. Este término cobrará una mayor importancia en diálogos posteriores como el *Fedón*.

El *Eutifrón* es el primer diálogo donde Platón utiliza εἶδος e ἰδέα como términos centrales en la búsqueda de la definición. Ya no estamos frente a una formulación como la del *Laques* que, a través de la expresión *lo que es en todos los casos lo mismo*, nos va marcando el camino. En el *Eutifrón* donde nos encontramos con los orígenes de la mirada, que desde un principio se determina claramente cuál es el objeto de su mirar: la forma común a todas las acciones pías.

Es en esta relación entre ἀποβλέπω, εἶδος e ἰδέα que descansa toda la estructura misma de la investigación, la búsqueda de la definición. Dicho en otras palabras, es a través de la mirada que Sócrates va señalando a cada uno de sus interlocutores cuál es el camino para hallar la definición.

Por último, con respecto al *Eutifrón*, queremos concluir que en este diálogo εἶδος e ἰδέα describen tres características centrales de las Ideas platónicas: identidad consigo mismo, unidad de la multiplicidad y modelo para la realización de una acción.

Con respecto al tercer capítulo, el *Menón y el giro de la mirada*, podemos concluir, en primer lugar, que el *Menón* es un diálogo que por su ubicación, estructura y temática, cumple una función de bisagra o gozne en el pensamiento platónico. La pregunta por la naturaleza de la virtud compendia toda la problemática abordada en diálogos anteriores, enfatizando mediante ejemplos y reiteraciones constantes del objeto mismo de la búsqueda.

El pasaje más importante del *Menón* en nuestra investigación fue el 72a-c, donde Platón repite la misma formulación presente en el *Eutifrón*. Nos volvemos a encontrar con la pareja clave, sólo que en este caso Platón utiliza εἶδος en lugar de ἰδέα en relación con ἀποβλέπω:

debemos dirigir con atención nuestra mirada hacia aquella única y misma forma si es que queremos llegar a la definición de la virtud.

Εἶδος es utilizado por Platón en el *Menón* como la forma común a la multiplicidad de ejemplos de virtudes que cita Menón. Desde esta perspectiva, tanto en el *Eutifrón* como en el *Menón*, εἶδος e ἰδέα son términos que Platón utiliza en contextos precisos, sobre todo de tipo aclaratorio, luego de la primera definición fallida del interlocutor de Sócrates para referirse al carácter común a toda una multiplicidad. Es hacia esa multiplicidad que Menón y Eutifrón deben poner atención, y fijar sus ojos para llegar a una definición. Estamos frente a expresiones que Platón emplea para determinar aquella propiedad que se presenta como constante en todas las acciones pías o virtuosas, necesaria para la definición.

El *Menón* continúa el proyecto platónico de la definición y, en esta medida, toda la primera parte del diálogo se convierte en un diálogo socrático; ésta es una perspectiva interesante y sugerente que nos invita a comprender el *Menón* como un diálogo que sirve de nexo entre aquellos escritos que se encuentran vinculados temáticamente por la búsqueda de la definición de un término moral, y aquellos diálogos donde no se habla ya de un εἶδος e ἰδέα como la forma o el carácter común a la multiplicidad, sino como una Forma o Idea separada de las cosas.

En el *Menón* el término οὐσία hace referencia a la esencia particular; la pregunta ¿qué es una abeja? se refiere a la pregunta por la naturaleza de la abeja. Οὐσία es empleado por Platón en el *Menón*, al igual que en el *Protágoras* para referirse al carácter particular de una cosa, aquello que es único.

Con respecto al *Menón* y la doctrina de la anámnesis, podemos concluir que se trata de un novedoso discurso a través del cual aparece una nueva forma de mirar: la visión del alma. Esta visión es la que nos invita a la posibilidad del conocimiento por medio de preguntas bien dirigidas, recordando pedazos, piezas de un conocimiento anterior, hasta ser capaz de dar una explicación causal del mismo.

La doctrina de la anámnesis en el *Menón* es el eslabón entre la búsqueda del εἶδος o carácter común a todas las acciones virtuosas, y la relación entre la opinión verdadera y el conocimiento. Se trata, por un lado, de la búsqueda de la unidad de la multiplicidad, es decir, del εἶδος frente a la enumeración de ejemplos, y por otro, de la estabilidad y permanencia del conocimiento frente a la movilidad y constante inestabilidad de la opinión.

Con respecto al último capítulo, *¿El Crátilo y la mirada de las formas?*, podemos concluir, en primer lugar, que se trata de un diálogo anterior a los diálogos de madurez como el *Fedón*, *República*, *Banquete* y *Fedro*. Nuestra intención ha sido defender una ubicación del *Crátilo* cercana a diálogos como el *Menón* y *Gorgias* a partir de una vinculación temática, por ejemplo: *Eutifrón* (5d1-4 y 6d8-e7) - *Menón* (72c) - *Crátilo* (389b). Estos tres pasajes constituyen al mismo tiempo el eje de toda la investigación, y nos sugieren una preocupación común que va aumentando conforme nos acercamos al *Crátilo*: la distinción entre conocimiento y opinión, que en este último diálogo es tematizada en relación a la búsqueda de un ámbito estable y permanente como el εἶδος de la lanzadera o la lanzadera en sí, frente a la teoría del flujo que hace imposible el conocimiento del mundo sensible.

Con respecto al *Crátilo* podemos concluir que el carpintero no se fija, no pone atención para la construcción de su lanzadera, en las

lanzaderas particulares ya construidas, sino en el εἶδος lanzadera. La distinción entre las lanzaderas sensibles y la lanzadera modelo es clara (los ojos no se dirigen al ámbito visible, sino a uno completamente opuesto a éste: la lanzadera en sí).

En este diálogo no estamos hablando de la Idea de lanzadera (las Formas no están presentes); sin embargo, podemos afirmar que el εἶδος lanzadera es el conjunto de características o propiedades esenciales de toda lanzadera; es decir, la distinción en este diálogo es mucho más clara con respecto a la relación entre las lanzaderas particulares y la definición de la lanzadera (lanzadera en sí).

La mirada en el *Crátilo* posee un doble aspecto: por un lado, la visión física de las lanzaderas particulares, y por otro, la visión previa a la construcción de cualquier lanzadera, es decir, la visión del εἶδος lanzadera.

Por lo dicho hasta el momento, podemos concluir que en el *Crátilo* no se puede hablar, a partir de la referencia constante al εἶδος lanzadera, de la Forma lanzadera separada de las lanzaderas particulares. Es decir, no podemos afirmar la existencia del εἶδος lanzadera como una Forma separada y trascendente; sin embargo, sí podemos reconocer que el εἶδος lanzadera es el que hace posible, a partir de su contemplación por parte del carpintero, la construcción de las diferentes lanzaderas.

Por último, la distinción entre el *Crátilo* y la tematización del εἶδος lanzadera con respecto a la *República* (596b) nos permite comparar la manera como Platón aborda el tema de las Formas o Ideas de objetos fabricados por un artesano divino en la *República*, y el modo como es desarrollado en el *Crátilo*, refiriéndose en ambos casos a artefactos. El

hecho de que el carpintero oriente su mirada hacia el εἶδος lanzadera no nos puede llevar a concluir que es un εἶδος trascendente.

## **BIBLIOGRAFIA**

## OBRAS DE PLATON

PLATON. *Oeuvres complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

*Tomo 1 Hippias Mineur - Alcibiade - Apologie de Socrate - Eutiphron - Criton. Texte établi et traduit par Maurice Croiset, 1970.*

*Tomo 2 Hippias Majeur - Charmide - Lachès - Lysis. Texte établi et traduit par Alfred Croiset, 1956.*

*Tomo 3 Gorgias - Ménon. Texte établi et traduit par Louis Bodin, 1968.*

*Tomo 4 (1) Phédon. Texte établi et traduit par Léon Robin, 1949.*

*Tomo 4 (2) Le Banquet. Texte établi et traduit par Léon Robin, 1949.*

*Tomo 4 (3) Phèdre. Texte établi et traduit par Léon Robin, 1970.*

*Tomo 5 Cratyle. Texte établi et traduit par Louis Méridier, 1969.*

*Tomo 6-8 République. Texte établi et traduit par Emile Chambry, avec introduction d'Auguste Diès.*

*Tomo 8 (2) Théétète. Texte établi et traduit par Auguste Diès, 1967.*

BURNET, J. *Platonis Opera*. London: Oxford University Press, 5 vols. 1900-1907.

PLATON. *Diálogos*. Madrid: Gredos, 1981-1992.

*Tomo 1 Apología-Critón-Eutifrón-Ion-Lisis-Cármides-Hipias Menor-Hipias Mayor-Laques-Protágoras. Introducción general por Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas por J.Calonge Ruiz, E.Lledó Íñigo, C.García Gual., 1981.*

*Tomo2 Gorgias-Menéxeno-Eutidemo-Menón-Crátulo. Traducciones, introducciones y notas por J.Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J.Olivieri, J.L. Calvo., 1987*

*Tomo 3 Fedón-Banquete-Fedro. Traducciones, introducciones y notas por C.García Gual, M.Martínez Hernández, E.Lledó Íñigo., 1988.*

*Tomo 4 República. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan.,1988.*

*Tomo 5 Parménides-Teeteto-Sofista-Político. Traducciones, introducciones y notas por Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero., 1988.*

- Tomo 6 *Filebo-Timeo-Critias*. Traducciones, introducciones y notas por Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi, 1992.
- Tomo 7 *Dudosos-Apócrifos-Cartas*. Traducciones, introducciones y notas por Juan Zaragosa y Pilar Gómez Cardó, 1992.
- El Banquete*. Traducción de Fernández García Romero, introducción de Carlos García Gual.
- Fedón*. Traducción de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires: Eudeba, 1971.
- Fedón*. Traducción de Luis Gil, Buenos Aires: Labor, 1983.
- La República*. Traducción de Manuel Fernández-Galiano y José Pabón, e introducción de Manuel Fernández-Galiano, Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Parménides*. Traducción, prólogo y notas de Guillermo R. Echeandía. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Platón. *Cartas*. Edición bilingüe y prólogo por Margarita Toranzo, revisado por José Manuel Pabón y Suarez de Urbina. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1954, p.132.

#### OTRAS FUENTES CITADAS

- Aristóteles. *Metafísica*. Traducción directa del griego de Hernán Zucchi. Buenos Aires: Sudamericana, 1986, p. 1986
- Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Herausgegeben von Walther Kranz Zweiter Band. Zürich: Weidmann, 1972.
- De Tales a Demócrito, fragmentos presocráticos*. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Eschyle. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1958.
- Esquilo. *Tragedias*. Introducción general de Manuel Fernández-Galiano. Traducción y notas de Bernardo Perea Morales. Madrid: Gredos, 1985.
- Euripide. Texte établi et traduit par Henri Grégoire et Louis Méridier avec la collaboration de Fernand Chapouthier. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

- Eurípides. *Tragedias*. Introducción, traducción y notas de Carlos García Gual y Luis Alberto Prado. Madrid: Gredos, 1985, tomo III.
- Herodot. *Historien*. Griechisch-deutsch. Herausgegeben von Josef Feix. München: Tusculum, 1963, 2 vls.
- Heródoto. *Historia*. Introducción de Francisco Adrados, traducción y notas de Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1977.
- Hesíodo. *Obras y Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos, 1978.
- Homer. *Ilias*. Übertragen von Hans Rupé. Mit urtext, Anhang und Registern. München: Artemis, 1983.
- Homer. *Odysse*. Übertragung von Anton Weiher, mit Urtext, Anhang und Register Einführung von A. Heubeck München: Artemis, 1982.
- Homero. *Odisea*. Traducción de José Pabón e introducción de Manuel Fernández-Galiano. Madrid. 1986.
- Homero. *Ilíada*. Traducción de José Segalá y Estalela. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.
- Los Filósofos Presocráticos*. Introducción, traducción y notas por Armando Poratti, Conrado Eggers Lan, María Isabel Santa Cruz de Prunes y Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos, 1986, tomo III.
- Pindari Carmina CVM. *Fragmenti*. Recognovit. Brevique Critica Instruxit. C. M.Bowra. Editio Altera. Oxford Classical Texts, 1980.
- Píndaro. *Odas y Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1984.
- Sofocles. Texto établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1960.
- Sófocles. *Tragedias*. Introducción de José S. Lasso de la Vega. Traducción y notas de Assela Alamillo. Madrid: Gredos, 1981.

## BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

## A) LÉXICOS

Platon. *Ouvres Completes. Lexique*. Edouard des Places, S.J. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

*A Greek - English Lexicon*, compiled by H.G. Liddel, R. Scott, H.S. Jones, with a Supplement ed. By Barber, Oxford, 1968.

*Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. F.E. Peters. New York: New York University Press, 1967.

*A Lexicon to Herodotus*. J.E. Powell, Olms, 1966.

## B) HISTORIAS DE LA FILOSOFÍA.

Bréhier, Émile. *Historia de la filosofía*, t.I, Buenos Aires: Sudamericana, 1962, p.263.

Capelle, Wilhelm. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Greda, 1981, p. 587.

Copleston, S.J., Frederick. *Historia de la filosofía*, t.I (Grecia y Roma), Barcelona: Ariel, 1969, p. 508.

Couloubaritsis, L. *Aux origines de la philosophie européenne*. Bruxelles: De Boek Université, 1992, p.673.

Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*, t. IV y V, Madrid: Gredos, 1990, p. 595 y 1992, p. 572.

*Historia de la filosofía del Siglo XXI*, vol. 2: La filosofía griega. Madrid: Siglo XXI, 1972, p. 347

Martínez Marzoa, Felipe. *Historia de la filosofía*, t.I, Madrid: Istmo, 1988, p. 469.

MacIntyre, Alasdair. *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós, 1982, p.259.

Nestle, Wilhelm. *Historia del espíritu griego*. Barcelona: Ariel, 1981, p.379.

O'Connor, D.J (compilador). *Historia crítica de la filosofía occidental*. Buenos Aires: Paidós, t.I, 1983,

Reale, Giovanni y Antiseri, Darío. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t.I, Barcelona: Herder, 1988, p.618.

Rey, A. *La Madurez del Pensamiento Científico Griego*. México:UTHEA, 1961.

Robin, L. *El Pensamiento Griego y los Orígenes del Espíritu Científico*. México: UTHEA, 1956.

### C) ESTUDIOS SOBRE PLATON.

Allen, R.E. *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*. Londres, 1970, p.171.

Allen, R.E. (Compilador). *Plato's Metaphysics*. London:Routledge & Kegan Paul, 1968, p. 452.

Brun, J. *Platón y la Academia*. Buenos Aires: EUDEBA, 1961, p.59.

Burnet, John. *Doctrina socrática del alma*, México: UNAM, 1990, 118.

Cornford, F.M. *Teoría Platónica del Conocimiento*. Buenos Aires, 1968.  
*Plato and Parmenides: Parmenides' "Way of truth" and Plato's "Parmenides"* London: Rout ledge & Kegan Paul, 1939, p.251

*Antes y Después de Sócrates*. Barcelona: Ariel, 1980, p.247.

Crombie, I. M.. *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid: Alianza Universidad, 1979,tomos: 1 y 2.

Field, G.C.*The Philosophy of Plato*. Oxford University Pres 1969, p.172.

Friedländer. *Verdad del ser y realidad de vida*. Madrid: Tecnos, 1989, p. 390.

Gadamer, Hans-George . *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. London: Yale University Press, 1980, p. 221.

*The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. London: Yale University Press, 1986, p 182.

Goldschmidt, Victor. *Les dialogues de Platon: Structure et méthode dialectique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963, p. 374.

Gómez-Lobo, A. *La ética de Sócrates*. México: F.C.E, 1989, p.186.

- Grube, G.M.A. *El Pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos, 1984, p. 493.
- Hare, R.M. *Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 124
- Huby, Pamela M. *Sócrates y Platón. En Historia crítica de la Filosofía Occidental*. Buenos Aires: Paidós, 1982, tomo 1. Compilador: D.J.O'Connor.
- Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: F.C.E., 1977.
- Paideia, los ideales de la cultura griega*. México: F.C.E., 1957. p. 11151
- Koyré, A. *Introducción a la lectura de Platón* Madrid: Alianza Editorial, 1966.
- Lledó, Emilio. *La memoria del logos*. Madrid: Taurus, 1984.
- Melling, J. David. *Introducción a Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p.254.
- Nuño, Juan. *El Pensamiento de Platón*. México: F.C.E., 1988.
- Reale, G. *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder, 1985.
- Robinson, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: At the Clarendon Press, 1984, p.
- Ross, David. *Teoría de las Ideas de Platón*. Madrid: Cátedra, 1986, p. 288.
- Sesonske, Alexander (Compilador). *Plato's Republic: Interpretation and Criticism*. Wadsworth Publishing 1966, p.139.
- Taylor, A.E. *Plato: The Man and his Work*. London: Methuen, 1978, p.562.
- Vlastos, G (Compilador). *Platon, a Collection of Critical Essays*. Indiana:Notre Dame Press, 1978.Tomo 1: Metaphisic and epistemology. Tomo 2: Etic and Politic.

#### D) ARTICULOS.

- Allen, R.E. *Anamnesis in Plato's Meno and Phaedo*. En: Review of Metaphysics Washington, 1959, pp. 165-174.
- Baldry, H.C. *Plato's technical terms*. En: 1937, 141-150.
- Barnes, Jonathan. *Enseigner la vertu?* En:Revue Philosophique, Paris: Presses Universitaires de France, pp.571-589.
- Brown, lesley. *Connaissance et réminiscence dan le Ménon*. En: Revue Philosophique, Paris: Presses Universitaires de France, pp.603-619.
- Brunschwig, Jacques. *Pouvoir enseigner la vertu?* En: Revue Philosophique, Paris: Presses Universitaires de France, pp. 591-602.
- M.F. Burnyeat." The Material and Sources of Plato's Dream. En: Phronesis, 1970, pp.103-122.
- Cornford, F.M. *Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition*. En: Classical Quarterly, London 1922, 137-150 y 1923, pp.1-12.
- Dixsaut, Monique. "*Ousia*", "*Eidos*" et "*Idea*" dan le "*Phédon*". En: Revue Philosophique, Paris: Presses Universitaires de France, pp. 479-500.
- Dorter, K. *Plato's Image of Immortality*. En: The Philosophical Quarterly, Saint Andrews, vol. 26. No. 105. October 1976, pp.295-304.
- Findlay, J.N. *The Myths of Plato*. En: Dionysius II, 1978, Halifax (Nova Scotia) 1934, pp.
- Fine, Gail. *Plato on Naming*. En: Philosophical Quarterly. Vol. 27. No. 109. Saint Andrews, October 1977, pp.289-312.
- Giaquinto, Marcus. *Diagrams: Socrates and Meno's Slaves*. En: International Journal of Philosophical Studies, vol. 1 (1), pp. 81-97.
- Gillespie, C.M. *The use of Eidos and Idea in Hippocrates*. En: Classical Quarterly, London, 1912, pp. 179-203
- Griswold, Charles. *Style and philosophy: Plato's dialogues*. En: Monist, vol.63, No. 4, Illinois, Oct. 1980, pp. 530-546.
- T.H.Irwing. *Plato's Heracleiteanism*. En: The Philosophical Quarterly. Vol. 27, No. 106, Saint Andrews, 1977
- Juliá, Victoria. *El método socrático*. En: Cuadernos de filosofía. Facultad de filosofía y letras de la Universidad de Buenos Aires. No17, Año XII Enero Julio 1977, pp. 63-92.

- Kahn, Charles. *Plato and Socrates in the Protagoras*. En: Méthexis 1, Buenos Aires, 1988, pp. 33-52
- Kucharsky, Paul. *La "théorie des Idées" selon le "Phédon" se maintient-elle dans les derniers dialogues?* En: Revue Philosophique. Vol. CLIX, Paris, 1969, pp. 211-229.
- Luce, J.V. *The theory of Ideas in the Cratylus*. En: Phronesis, Assen, 1965, pp. 21-36.
- Moreau, Joseph. *La Leçon du Phédon*. En: Archives de Philosophie. Paris, 41, 1978, pp. 81-92.
- Ostenfeld, Nis Erik. *The foundation of socratic morality*. En: Méthexis, Buenos Aires, IV 1991, pp. 5 - 18.
- Robinson, Thomas. *Parmenides and Heraclitus: On what can be known*. En: Revue de Philosophie Ancienne, Bruxelles, Vol. VIII, No. 2, 1989.
- Rosetti, Livio. *Sulla dimensione retorica del dialogare socratico*. En: Méthexis III, Buenos Aires, 1990, pp. 15-32.
- Scott, Dominic. *Socrate prend-il au sérieux le paradoxe de Ménon?* En: Revue Philosophique, Paris: Presses Universitaires de France. pp. 627-641.
- Tarán, Leonardo. *Ideas, numbers, and magnitudes: remarks on Plato, Speusippus, and Aristotle*. En: Revue de Philosophie Ancienne, Vol. IX, No.2, Bruxelles, 1991, pp. 199-231.
- Vlastos, Gregory. *Anamnesis in the Meno*. En: Dialogue, Montreal, 1965, pp. 143-167.
- White, F.C. *Plato's middle dialogues and the independence of particulars*. En: Philosophical Quarterly. Vol. 2, No.108, Saint Andrews, 1977, pp. 193-213.
- Wieland, Wolfgang. *La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad*. En: Méthexis, Buenos Aires, IV 1991. pp. 19- 37.
- La actualidad de la filosofía griega*. En. Méthexis. I 1988, pp. 3-16.
- Wilson, J.R.S. *The Argument of Republic IV*. En Philosophical Quarterly, Vol. 26.No. 103, Saint Andrews, April 1976, pp. 111-124.