

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ADRIANA MADRIÑÁN MOLINA

El Método de División en el *Fedro* de Platón

SÃO PAULO

2012

ADRIANA MADRIÑÁN MOLINA

El Método de División en el *Fedro* de Platón

Tesis presentada al
Departamento de Filosofía de la
Universidade de São Paulo
para obtener el título de
Maestra en Filosofía,
bajo la orientación del Prof. Dr.
Marco Antônio de Ávila Zingano

São Paulo

2012

Para Jaime

Agradecimientos

Agradezco a Jaime por haberme brindado todo su apoyo, paciencia y esmero en el proceso arduo de esta investigación, impregnándome de su naturaleza crítica y acumen filosófico, y ejerciendo el diálogo incesante en la indagación y maduración de mis ideas, diálogo que influyó profundamente en el curso de la consistencia y viabilidad de mi propuesta interpretativa.

Agradezco al profesor Zingano por haberme permitido realizar mi investigación de maestría bajo su dirección, transmitiéndome su pasión y respeto por los textos griegos, indicándome que un trabajo cuidadoso en filosofía antigua pasa por la comprensión sintáctica del griego y fomentándome el rigor argumentativo para la propicia reflexión filosófica.

A mis padres, Raúl y Julia María, agradezco su amor incondicional, dedicación a mi formación integral y apoyo en mi decisión profesional, quienes me propiciaron el ambiente idóneo en la consecución de estos pinitos de mi trayectoria académica.

A Marie, a Maria Helena y a Geni agradezco su colaboración amable y generosa en la gestión de las diligencias burocráticas y los requisitos académicos necesarios para culminar de modo satisfactorio mis estudios de maestría en el departamento de filosofía de la Universidad de São Paulo.

La presente investigación fue financiada por CAPES PROEX.

Compareced aquí, nobles animales indómitos, y persuadid a Fedro, el de bella descendencia, de que si no filosofa suficientemente, nunca será un orador competente sobre nada.

Platón. *Fedro*, 261a3-5

Resumen

El objetivo de la presente investigación es exponer y testar una hipótesis exegética y filosófica sobre el método de división propuesto por Platón en el *Fedro*. Según mi hipótesis, este método de división visa resolver la controversia a través de la formulación de argumentos y contra-argumentos que examinan la consistencia de definiciones opuestas sobre un mismo asunto, con el fin de determinar cuál es su definición correcta. Para esto, en el primer capítulo explico las principales nociones del método del *Fedro* y describo el *modus operandi* de este método. En el segundo y en el tercer capítulo, testo el *modus operandi* antes descrito a través de la evidencia textual del *Fedro*.

Palabras claves: ἀμνήσις, controversia, forma, arte argumentativo, método de división, συναγωγή, διαίρεσις y κατ' ἀρχὰν ἀπεφεύκεν.

Abstract

The aim of the present research is to expose and test an exegetical and philosophical hypothesis about Plato's division method in his dialogue *Phaedrus*. According to my hypothesis, Plato's division is a method that aims to resolve controversies *via* the formulation of arguments and counterarguments that test the consistency of opposed definitions. Consequently, the method ends with a correct definition. To achieve this aim, in chapter 1, I explain the principal notions of the method and describe the *modus operandi* of this method. In chapter 2 and chapter 3, I submit to critical examination the aforementioned *modus operandi* through the textual evidence founded in *Phaedrus*.

Key words: ἀληθής, controversy, form, argumentative art, division method, συναγωγή, διαίρεσις and κατ' ἀρχὰς ἀπέφουεν.

Índice

Introducción

El Problema de la Unidad del <i>Fedro</i> de Platón	1
---	---

Capítulo I

Añtil ogikh/TeXnh: Una interpretación para el método del <i>Fedro</i>	9
1. Una explicación del método	9
1.1. Controversia	9
1.2. El procedimiento de reunión (sunagwgh)	21
1.3. El procedimiento de división (diairesij)	26
1.4. El principio de similaridad (kat' alqra vlpefukén)	30
1.5. El Problema de la Dicotomía	33
2. <i>Modus Operandi</i>	42

Capítulo II

La sunagwgh/del Método expuesto en el <i>Fedro</i>	50
Aplicación de la sunagwgh/del Método expuesto en el <i>Fedro</i>	78

Capítulo III

La diairesij del Método expuesto en el <i>Fedro</i>	89
Aplicación de la diairesij del Método expuesto en el <i>Fedro</i>	101
Conclusión	138

Referencias Bibliográficas

Bibliografía Primaria	141
Bibliografía Secundaria	141

Introducción

El Problema de la Unidad del *Fedro* de Platón

El *Fedro* de Platón es una silva de varia forma y contenido que abriga una amplia diversidad de temáticas: el amor, la naturaleza del alma, la teoría de las formas, la retórica sofística, el arte retórico y su método, la escritura, los dioses y la filosofía, entre otros.

La mayoría de los estudiosos del *Fedro* separan este diálogo en dos grandes secciones. La primera sección procede con tres monólogos sobre el amor, el primero de Lisias y los otros dos de Sócrates, aunque el último de estos argumentos, también llamado palinodia, trata otros temas tales como la organización cósmica, la naturaleza y composición del alma, y la visión prenatal de las formas. La segunda sección avanza con una conversación entre Fedro y Sócrates sobre el arte retórico y su método, la filosofía y el valor de la escritura. Los temas que suelen disputarse la corona del tema central son: el amor, tema que descuella en la primera sección del *Fedro*; la retórica, tema que lidera la segunda sección del *Fedro*; y la filosofía, concebida por algunos como tema fundamental que atraviesa el *Fedro* de principio a fin.

Según el comentario de Hermias (1901), muchos escolarcas debatieron sobre el tema principal del *Fedro* y ni siquiera lograron ponerse de acuerdo en el subtítulo de este diálogo¹. Los escolarcas sostienen opiniones diferentes sobre el escopo del *Fedro* (δοκαιοῦ=σκοποῦ, 8, 15), algunos dicen que es el amor, otros dicen que es la retórica, otros el bien y otros el bien primero (πρῶτον καὶ ὄν). Hermias discrepa de todas estas opiniones

¹ G. J. De Vries, en la introducción a su libro *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, deja sentado lo siguiente: ““The unity of the Phaedrus” was matter for discussion already in Antiquity, as well as its subject-matter” (1969: 22). De Vries afirma esto con base en el testimonio de Hermias, un neoplatónico comentarista de Platón, quien discutió el problema de la unidad temática del *Fedro* en su texto *In Platonis Phaedrum Scholia* (ed. Cuvreur, Paris, 1901).

excepto de la de Jámblico, quien dice que el *Fedro* trata acerca de una proteica de bienes (perii tou=pantodapou=kai ou=fhsin einai toh skopoh, 9,9).

El *Fedro* no solamente es plural en temáticas, también lo es en su forma discursiva, la muda de una parte a otra del diálogo, oscilando entre narraciones alegóricas y discursos de alta complejidad argumentativa. Entonces cabe preguntar, ¿qué es aquello que mantiene unida toda esta mezcolanza de temas y estilos hasta el punto de convergir en un mismo diálogo?

La anterior pregunta abre paso al famoso problema de la unidad del *Fedro*, a menudo comentado por muchos estudiosos: ¿Cómo puede el *Fedro* ser coherente como texto filosófico a pesar de su contextura fragmentaria? Daniel Werner (2007) presenta cuatro tipos de enfoque que intentan responder al anterior problema, mejor conocido como “el problema de la unidad del *Fedro*”:

- (1) *Enfoque temático*: este enfoque asume que el problema de la unidad del *Fedro* se restringe al problema de la unidad temática, pues sólo considera el nivel del tema o asunto sobre el cual versa el diálogo. La mayoría de los estudiosos adopta esta postura y se distingue entre quienes adoptan un enfoque temático monista y quienes adoptan un enfoque temático pluralista. Los primeros defienden una jerarquización de temas: hay un tema principal, esté explícito o implícito en el diálogo, y otros temas subordinados al principal². Mientras tanto, los pluralistas

² Generalmente el tema principal monista es la retórica, el amor o la filosofía. De Vries señala que el pensamiento de Platón no está fragmentado sino que antes está bien organizado (1969: 22-23). Algunos estudiosos como Plass (1968), Curran (1986), Nehamas & Woodruff (1995), Nichols (1998), entre otros, consideran la retórica como el tema unificador. Beare (1913) señala que el tema del amor es fundamental en orden a entender las consideraciones platónicas acerca de la ἀγαπησις; Helmbold and Holther sostienen que la temática del amor también es importante en la segunda sección del *Fedro*: “Philosophy is what the lover should be whispering to his beloved; and the conversation should be conducted in dialectic, so to speak” (1952: 407). Otros estudiosos como R. Hackforth (1952), Guthrie (1976), G. R. F. Ferrari (1987), entre otros, defienden que el tema monista del *Fedro* es la filosofía. Hackforth afirma que el *Fedro* consta de tres propósitos vinculados entre sí: (1) Vindicar la búsqueda de la filosofía, acorde al significado dado por

consideran diferentes temas igualmente importantes, sin que predomine uno sobre otro³.

(2) *Enfoque no temático*: este enfoque asume que el problema de la unidad del *Fedro* no se restringe al problema de la unidad temática, pues no sólo considera el nivel del tema o asunto en orden a encontrar la unidad del diálogo, sino que considera otros niveles de elementos no temáticos en los cuales Platón también unifica el diálogo, tales como el drama, la unidad espacio-temporal, la estructura formal y el estilo lingüístico constituido de palabras, imágenes y símbolos recurrentes.⁴

(3) *Enfoque disolutivo*: los enfoques (1) y (2) asumen que el problema de la unidad del *Fedro* es un problema textual genuino y sugieren modos de resolución; en cambio,

Sócrates y Platón a esta palabra, como la verdadera cultura del alma, en contraste con las afirmaciones falsas de retóricos contemporáneos para proveer dicha cultura. (2) Proponer una retórica reformada, la cual debe estar al servicio de los fines de la filosofía y adoptar su método. (3) Anunciar un método especial de filosofía, *i.e.* el método dialéctico de colección y división. Pero, el propósito (1) domina y es más importante que los otros dos, porque “it is present throughout, and is what gives the dialogue its unity” (1952: 9). En este orden de ideas, Guthrie señala que “The *Phaedrus* is not a manual of instruction in rhetoric ... but a plea to abandon it for philosophy” (1976: 123); y, Ferrari identifica “the major philosophic concern [of the *Phaedrus*]” con “the vindication of the philosophic life against a life that seeks only its effects” (1987: 222-3). De otra parte, David White (1993), en la introducción de *Rhetoric and Reality in Plato’s Phaedrus*, defiende el enfoque temático monista en tanto argumenta que el tema principal es un tema vasto que soporta todo el diálogo y está vinculado, de alguna manera, con cada uno de los asuntos en él mencionados: “The approach taken in this study is based on the premise that the *Phaedrus* can be read as an account of reality, and of how human nature must confront that reality in order to speak, and to live, as widely and well as possible. Thus, one way in which the unity of the *Phaedrus* becomes apparent is to read the dialogue as a variegated exercise in- to use a non-Platonic word- metaphysics, the Platonic concern to describe “the things that are”. This approach is not without drawbacks. To sustain it throughout a convoluted dialogue means that some aspects of the *Phaedrus* will receive scrutiny only as they bear on the structure of reality animating the dialogue as a whole. But the unavoidable loss of interpretive discussion that results will, I feel, be more than compensated for by situating these issues within a more articulated metaphysical position. The *Phaedrus* has yet to receive its due as a concentrated discourse on metaphysical considerations, both substance and method” (1993: 2-3).

³ Según Guthrie, en el *Fedro* no hay una distribución ordenada de los temas ni una jerarquización de los mismos porque todos son igualmente importantes y, por tanto, no debe haber un tema monista: “To seek a ‘main’ theme is to expect a tidy compartmentalization and hierarchization of ideas which do not exist in the dialogues; indeed, as Guthrie noted, the beauty of the dialogue form is that it enables Plato to *intertwine* several ideas which may be *equally* important to him” (1976: 117; *italicas más*).

⁴ Véase Sallis (1996); Lebeck, quien muestra en un artículo seminal de 1972 que lo fructífero y filosóficamente significativo podría derivarse de un análisis minucioso del estilo textual de los diálogos de Platón.; Rutherford (1995), quien sigue el camino de Lebeck.

este enfoque no comparte dicho supuesto, pues niega la fuerza del problema en sí mismo y, en consecuencia, intenta disolverlo. Los estudiosos que se adhieren a este enfoque afirman que *el sentido de unidad* que los comentaristas contemporáneos pretenden encontrar en este texto de Platón es impuesto a la fuerza por ellos mismos y no se encuentra en el texto. Por lo tanto, este enfoque admite que la desunión y la disgregación del *Fedro* es real e ineludible, aunque existen razones históricas para que esto sea así y admitir lo contrario resulta ser un anacronismo.⁵

(4) *Enfoque estratégico*: este enfoque asume la fuerza del problema de la unidad del *Fedro* pero no lo resuelve, pues no considera que la desunión del diálogo o al menos su aparente desunión sea una falla de Platón sino una maniobra deliberada, *i.e.* una estrategia filosófica y literaria para alcanzar ciertos fines.⁶

En lo que sigue no me detendré a examinar los argumentos de estos cuatro enfoques⁷. Al punto me dispongo a presentar mi resolución al problema de la unidad del *Fedro* apoyándome en los enfoques (1) y (2). A mi modo de ver, la aparente desunión del

⁵ M. Heath (1989) fue el primero en defender el enfoque falsario, quien sostiene que hay una diferencia significativa entre la estética literaria griega y la nuestra, especialmente entre el tipo de unidad que la audiencia griega esperaba encontrar en un texto y el tipo de unidad que los intérpretes modernos esperan encontrar. Heath concluye que el problema de la unidad del *Fedro* existe solamente para nosotros y, en consecuencia, no existe para una audiencia griega. Siguiendo a Griswold (1996:11), Werner considera el enfoque falsario un enfoque insatisfactorio para aproximarse a la lectura de los diálogos de Platón: "For one thing, appeals to external considerations are generally far more speculative in nature than appeals to the text itself. Moreover, it simply seems to me to be far more charitable to the author to seek a textual response to the problema of unity – looking, for example, for deeper levels of unity – rather than attributing the composition of the text to cultural or historical factors" (2007: 129).

⁶ Daniel Werner aboga el enfoque estratégico: "it claims that Plato intends us to feel such a change. In other words, Plato deliberately inserts the thematic and stylistic contrast into the dialogue, using them as a means of making a philosophical point or achieving a certain end" (2007: 130); y, entonces, concluye que el contraste entre las dos grandes secciones del diálogo responde a su maniobra estratégica. Werner señala que su enfoque estratégico es consistente con asumir la unidad del diálogo (*Cfr.* 2007: 132-3).

⁷ Para examinar cada uno de estos enfoques y sus problemas, véase el artículo completo de Daniel Werner (2007: 91-137).

Fedro y su amalgama de temáticas filosóficas y estilos literarios es clara y evidente, ante todo el contraste entre sus dos grandes secciones, *i.e.* el cambio abrupto de la discusión sobre el amor sostenida en la primera sección (227a-257b) a la discusión sobre la retórica sostenida en la segunda sección (257c-279c), como también el cambio de los largos monólogos y narraciones míticas presentes en la primera sección a los diálogos concienzudos presentes en la segunda sección.

Sin embargo, contrario a lo que aparece a primera vista, el *Fedro* es un texto coherente y cuidadosamente organizado, tal como el mismo Platón lo explicita con la expresión “necesidad logográfica” de las líneas 264c. Las múltiples temáticas están interrelacionadas a lo largo del *Fedro*. En cada una de las dos grandes secciones descuella uno de estos temas: el amor y la retórica, respectivamente; pero, algunos pasajes hacen explícita la relación entre ambos temas y el tratamiento dado por Platón a cada uno de esos temas no se restringe a una de esas secciones, de modo que ambos temas son recurrentes a lo largo de todo el diálogo. La variedad de estilos y tonalidades, por ejemplo el cambio de la palinodia al diálogo, deja ver las limitaciones de cada estilo. El *muthos* expresa con vivacidad imágenes, analogías y símbolos metafóricos; mientras tanto, el *logos* expresa con precisión argumentos complejos. Por lo tanto, la diversidad textual no implica *ipso facto* la desunión textual.

Ahora bien, me adhiero al enfoque temático monista porque considero que hay un tema que prevalece y determina el orden de relaciones entre los otros temas. A continuación examinaré cuál es el tema que unifica el *Fedro*. Para esto preciso identificar el tema principal y argumentar cuál es su primacía sobre su o sus contendientes.

Cuando me enfrento a la diversidad temática del *Fedro*, encuentro que o el amor o la retórica podría ser el tema principal y, así, descarto cualquier otro tema como principal,

pues me percató que apenas esos dos son recurrentes y tienen primacía a lo largo del diálogo. En caso de que no sea ninguno de ellos, podría ser un tema implícito que abarque a esos dos. En el *Fedro* hay dos sentidos del término retórica, un *lato sensu* que no diferencia entre la práctica y rutina promovida por los sofistas y un *stricto sensu* que alude al arte retórico que visa descubrir la verdad, al que Platón denomina arte argumentativo (ἡ λογική τέχνη, 260d4; 262c1; 266c3; 266d6; 267b4; 267c8; 270a7; 273d7), arte retórico (ἡ ῥητορική τέχνη, 261a7; 263b6; 269b3; 271a5) o arte de la oposición (ἡ ἀντιλογική τέχνη, 261d10). El sentido de retórica relevante en las consideraciones del *Fedro* es su segundo sentido, al que nombraré de aquí en adelante con la expresión arte argumentativo.

El Sócrates del *Fedro* afirma que él tiene la enfermiza pasión de escuchar argumentos (νόσου ἔτι περὶ τὴν ἀλόγησιν, 228b6-7) y también afirma que él es un amante de los argumentos (τοῦ τῶν λόγων ἐραστοῦ, 228c1-2; 230d; 236e5). Estas afirmaciones ponen de presente desde el inicio del diálogo la estrecha relación entre el amor y el arte argumentativo, pues este arte es relativo a cómo hacer buenos argumentos y el amor por el conocimiento, *i.e.* la filosofía, nos mueve a argumentar bien para, así, llegar a conocer.

Para saber si o el amor o el arte argumentativo constituye el tema principal es necesario determinar si uno de ellos está subordinado al otro, mediante un repaso cuidadoso por los pasajes que explicitan la estrecha conexión entre ambos temas. De esta manera paso a preguntar, ¿el *Fedro* muestra una subordinación del tema del amor al tema del arte argumentativo o, en cambio, muestra una subordinación del tema del arte argumentativo al tema del amor?

Referiré algunos pasajes que muestran la relación entre los temas que acabo de mencionar. En la primera sección del *Fedro*, Sócrates afirma que solamente se ocupará del aspecto retórico del argumento de Lisias y no de su contenido (τῆς γὰρ ῥητορικῆς αὐτοῦ μὴ τὸν νοῦν προσεικόν, 235a1-2). Más adelante, Sócrates señala que lo que importa no es la novedad de lo que se dice sino cómo se dice (Cfr. 236a3-4). En el preludio a los dos argumentos de Sócrates se simplifican los dos principios metodológicos que regirán su proceder argumentativo (Cfr. 237c-d). En la segunda sección se retoman los argumentos de Lisias y Sócrates, con el propósito de examinar si estos están privados o no de arte y cómo en ellos se usa el doble procedimiento metódico (Cfr. 262c; 263c-d; 264e-265d).

Estos pasajes revelan que el amor está al servicio del arte argumentativo en tanto sirve como aplicación al modo de proceder de dicho arte. Aunque los argumentos de la primera sección versan sobre el amor, éstos hubiesen podido versar sobre cualquier otro asunto controversial, porque lo importante no es tanto conocer la naturaleza del asunto de estos argumentos como examinar si su composición y organización sigue el procedimiento metodológico adecuado. Finalmente, el pasaje 277b-c sugiere el escopo del *Fedro*:

“No antes de que se conozca la verdad de cada una de las cosas sobre las que se habla y se escribe, no antes de que se sea capaz de definir todo por sí mismo y, tras haberlo definido, se sepa dividir de nuevo según formas hasta llegar a lo indivisible; no antes de que, de igual modo, se haya alcanzado a discernir la naturaleza del alma, descubriendo la forma a la cual encaja cada naturaleza, y componiendo y organizando su argumento conforme a ella, ofreciendo a un alma compleja un argumento complejo y un argumento simple a un alma simple; no antes de todo esto se será capaz de *ejecutar el arte de los argumentos*, en el grado que su naturaleza lo permita, ya sea con el propósito de enseñar o de persuadir, *como lo ha indicado toda la argumentación precedente*” (Cfr. 277b5-c6; itálicas mías).

El escopo del *Fedro* tiene que ver con *el arte argumentativo*, tal como lo ha indicado todo el texto que precede a este pasaje. Por lo tanto, asumo que el tema del amor está subordinado al tema del arte de la argumentación y, así, éste constituye el tema principal del *Fedro*.

En el presente trabajo de investigación no haré un análisis completo de todo el arte argumentativo del *Fedro* y sus pormenores, pero sí haré un análisis detallado de su método procedimental que estará soportado en mi supuesto respecto a la unidad del *Fedro*. El método responde, precisamente, a *cómo* hacer buenos argumentos, condición *sine qua non* para poder ejercer el arte argumentativo. Mi propósito será 1. explicar las principales nociones del método del *Fedro* y 2. describir el *modus operandi* de este método en el primer capítulo, y 3. testar el *modus operandi* descrito con la evidencia textual del *Fedro* en los siguientes dos capítulos.

Capítulo I

Ἀντίλογικὴ/Τεχνή

El objetivo de la presente investigación es elaborar una interpretación del método propuesto por Platón en el *Fedro*. Para llevar a cabo este objetivo propongo caracterizar mi interpretación a manera de una hipótesis de trabajo (HT). En consecuencia, mi labor a lo largo de la presente investigación consistirá en *exponer* y *testar* mi HT. En los capítulos II y III me ocuparé de la segunda tarea y en el presente capítulo me ocuparé de la primera. Así, con el propósito de exponer con suficiente claridad mi interpretación, a continuación elaboraré una cartografía lógica de las principales nociones entrelazadas en el pasaje 261 -266.

I. Una interpretación para el método del *Fedro*

Mi interpretación visa dos objetivos: 1. *explicar* las principales nociones entrelazadas en el método y 2. *describir* el *modus operandi* del método. Mi agenda de trabajo seguirá este orden.

1. Una explicación del método

1.1. Controversia

En 263 Platón establece una distinción entre dos tipos de *aserciones* (ἐκτετακτοῦ τοῦ εἰδίου): aserciones sobre las que no controvertimos (συνφωνοῦμεν, 263b1) en tanto se refieren a cosas que se presentan claras al pensamiento (*e.g.* aserciones sobre el ‘hierro’), a las que denominaré *aserciones no-controversiales* (ANC); y

aserciones sobre las que controvertimos ($\alpha\mu\phi\iota\sigma\beta\eta\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\kappa\alpha\iota$, 263a10) en tanto se refieren a cosas que se presentan obscuras al pensamiento (*e.g.* aserciones sobre la ‘belleza’), a las que denominaré *aserciones controversiales* (AC) (*Cfr.* 263a-b) ⁸. Pero, ¿cuáles podrían ser las razones de Platón para establecer dicha distinción? Si aceptamos la distinción entre ANC y AC, tendremos que aceptar dos corolarios: 1. No controvertimos sobre las ANC y 2. Tenemos que aceptar que nociones tales como ‘belleza’ y ‘justicia’ están sujetas a *controversia*.

Una objeción inmediata a esta distinción y sus corolarios consiste en considerarlos triviales: la mayoría de personas sabe que hay nociones evidentes y otras obscuras y complicadas. Por lo tanto, la distinción entre AC y ANC es trivial e innecesaria. Sin embargo, podemos replicar que la distinción no es trivial en tanto nos ubiquemos en un plano dialógico. Observemos dos casos en los cuales la distinción es útil. Imaginemos que dos personas, S y G, se encuentran reunidas. En el primer caso, S intenta establecer una controversia respecto a si una barra de hierro que reposa sobre una mesa adyacente es efectivamente de hierro. En el segundo caso, S afirma “la justicia es la voluntad de los poderosos”. Si adoptamos la distinción establecida por Platón, hemos de decir que en el primer caso no hay controversia, simplemente S está confundida en su

⁸ Aquí el término $\epsilon\iota\delta\omicron\upsilon\iota$ no es usado en un sentido técnico. R. Hackforth traduce $\epsilon\kappa\alpha\tau\epsilon\phi\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\epsilon\iota\delta\omicron\upsilon\iota$ por “two kinds of words” (1952:127), porque en 263a6-7 Platón distingue entre los $\omicron\eta\mu\alpha\tau\alpha$ que significan lo mismo para todos y aquellos que tienen un significado que genera controversia. Friedrich Solmsen lo traduce por “two kinds of things or of matters” (1986:23), porque considera la referencia a $\delta\iota\alpha\omicron\epsilon\iota\sigma\tau\alpha\iota$ en a7 y la aplicación hecha a $\epsilon\iota\delta\omicron\upsilon\iota$ en c7-8. No me convence ninguna de estas traducciones. Juzgo que la traducción de Hackforth reduce a un nominalismo el argumento propuesto por Platón en 263a-b, y que la traducción de Solmsen resulta ambigua e indeterminada. Yo propongo traducir $\epsilon\kappa\alpha\tau\epsilon\phi\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\epsilon\iota\delta\omicron\upsilon\iota$ por “dos tipos de aserciones”. Porque, considero que esta expresión alude a los destinatarios de los verbos $\alpha\mu\phi\iota\sigma\beta\eta\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\kappa\alpha\iota$ de 263a10 y $\sigma\upsilon\mu\phi\omega\upsilon\epsilon\kappa\alpha\iota$ de 263b1, aquello sobre lo que controvertimos unos con otros y con nosotros mismos ($\alpha\mu\phi\iota\sigma\beta\eta\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\kappa\alpha\iota$ $\alpha\iota$ $\eta\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\iota$ $\tau\epsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\eta\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\iota$, 263a10) no son meros nombres, tampoco son entidades ontológicas ya que las cosas en sí no son controversiales sino lo que decimos de ellas; entonces, aquello sobre lo que controvertimos son aserciones contrapuestas ya sean dichas por otros o ya sean dichas por nosotros mismos.

percepción. En el segundo caso podemos decir que S ha enunciado una AC, pues ¿habría G de aceptar de manera plana la definición de justicia de S? Es plausible suponer que no, así como también es plausible suponer que G podría aseverar “la justicia es el conocimiento del bien común”. Una vez S y G se encuentren en dicha situación, la controversia ha dado inicio. Así, en primer lugar, Platón no se limita a establecer la posibilidad de confundir ANC con AC sino que establece que dicha confusión es usual. En segundo lugar, la controversia es el *quid* de la distinción: lo controversial es aquello que nos preocupa y, por lo tanto, nos ocupa en tanto investigadores: la controversia da inicio a la investigación.

No cabe duda que afirmar que la controversia da inicio de la investigación es una tesis plausible. La controversia sobre una noción como `justicia` *ipso facto* nos genera dudas y, consecuentemente, nos vemos impulsados a preguntarnos por el tema: pretendemos *saber* qué es la justicia. Parece lícita la pretensión de pasar de la inquietud generada por la controversia al conocimiento. De hecho, establecer la distinción entre ANC y AC no tendría el menor sentido si Platón no asumiera que podemos *conocer*. Por lo tanto, no está en discusión la posibilidad de conocer sino la necesidad de esclarecer *cómo conocer* en medio de la controversia. Y este es el punto de partida de Platón para su discusión sobre el método.

Hasta el momento, Platón acepta que la controversia es innegable e ineludible y también acepta que podemos resolverla. Sin embargo, el segundo miembro de esta conjunción no escapa a la controversia: ¿no es demasiado optimista suponer que podemos *resolver* la controversia? Esta pregunta nos conduce a contemplar tres opciones:

- (1) Si podemos resolver la controversia, entonces podemos conocer. Podemos resolver la controversia. Por lo tanto, podemos conocer.
- (2) Si no podemos resolver la controversia, entonces es *posible* que no podamos conocer. No podemos resolver la controversia. Por lo tanto, es posible que no podamos conocer. El curso de acción prudente es no pronunciarse sobre el asunto.
- (3) Si no podemos resolver la controversia, entonces no podemos conocer. No podemos resolver la controversia. Por lo tanto, no podemos conocer.

La situación es complicada pues, para expresarlo con algo de comicidad, “hay controversia sobre la controversia”. En el *Fedro*, Platón no aborda esta dificultad de manera directa. No obstante, sus consideraciones sobre el método parecen responder a esta dificultad. Por lo tanto, aceptemos provisionalmente el argumento (1). Si (1) es el caso, ¿qué condiciones debe satisfacer el método? ¿Cómo resolver la controversia? Nótese que aceptar (1) nos conduce a considerar un conjunto posible de propuestas rivales sobre el método. Por ejemplo,

(A) ofrecer argumentos persuasivos es necesario y suficiente para conocer.

Según Platón, aceptar (A) nos conduciría a enfrentar la siguiente problemática: dos personas ofrecen argumentos igualmente persuasivos y opuestos sobre una misma tesis. Por ejemplo, S argumenta persuasivamente que “la justicia es la voluntad de los poderosos” al mismo tiempo que G argumenta con igual fuerza persuasiva que “la justicia no es la voluntad de los poderosos”. Si de hecho reconocemos que ambos argumentos son igualmente persuasivos, ¿cómo podemos discernir la verdad? Es patente que si (A) es el caso, entonces no podemos discernir la verdad. Pero, (A) intenta responder a (1). Por lo tanto, (A) nos conduce a una contradicción.

No obstante, esta objeción a (A) es justamente la posición de quien ofrece el argumento (2). Así, Platón sólo puede usar esta objeción para refutar a (A) so pena de refutarse a sí mismo. En consecuencia, o Platón abandona la anterior objeción o muestra cómo refutar (A) usando (2) sin caer en una flagrante autofagia.

La solución de Platón disuelve el anterior dilema: Platón acepta que la controversia ocurre y es ineludible, pero sólo entre nosotros, es decir, toda controversia es *ad hominem*, no *ad rem*. Así que es preciso hacer una salvedad muy importante al respecto: la controversia es una problemática epistemológica, no ontológica. Por lo tanto, aún si una controversia (*e.g.* sobre la justicia) no pudiera ser resuelta por la humanidad, de esto no se sigue que no exista la justicia. De esta manera se podría replicar a quienes adhieren a (2) y (3) que sus argumentos son fruto de una confusión. La *posibilidad epistemológica* de no resolver una controversia es totalmente razonable: aunque *en principio* podamos resolver la controversia sobre qué es la justicia, es posible que *en circunstancia* jamás la resolvamos. Pero tal posibilidad es epistemológica y, por lo tanto, no afecta la ontología de la justicia. Consecuentemente, la verdad sobre la justicia no es una decisión humana, ni es fruto de nuestra psicología ni mucho menos de nuestra habilidad persuasiva.

Además, Platón asume que conocer es *conocer el ser* de algo. Si conocer es conocer el ser de algo, entonces no puede haber saberes opuestos sobre algo, es decir, algo no puede ser dos cosas opuestas. Plantear lo contrario sería aceptar que si S argumenta persuasivamente que una cosa es A al mismo tiempo que G argumenta con igual fuerza persuasiva que esa misma cosa no es A, entonces una misma cosa es A y no es A, lo cual es un absurdo. Platón argumenta que el ser de algo no puede ser el parecer de algo (*Cfr.* *La República*, 260a3) o la opinión de la mayoría sobre ese algo (*Cfr.* *ta\ doxant' ah*

πλῆθει, 260a2), configurado en nuestra alma mediante un proceso de abstracción de múltiples percepciones y expresado en palabras mediante habilidad persuasiva; ya que el parecer de algo es dependiente de nuestras controversias y, así, una misma cosa podría parecer A y no parecer A. Platón afirma que el ser de algo constituye una realidad independiente de nuestras controversias, al cual denominó forma (εἶδος o ἰδέα)⁹. Por lo tanto, para establecer la verdad sobre una cosa no es suficiente armarse de argumentos persuasivos, es necesario conocer su forma. De modo que se podría enunciar el argumento (1) en los términos de Platón:

(1) Podemos resolver la controversia sobre un asunto, *si y sólo si* podemos conocer la forma del asunto sobre el que controvertimos. Podemos resolver la controversia sobre ese asunto. Por lo tanto, podemos conocer su forma.

En una controversia donde se exponen tesis opuestas sobre un mismo asunto o ninguno de los oponentes conoce o una de las partes conoce. Si nuestras aserciones son verdaderas, éstas lo son en tanto están soportadas en el conocimiento de formas, entidades independientes de nuestras controversias. Por lo tanto, cuando una de las partes establezca la verdad sobre ese asunto habrá acabado la controversia. En consecuencia, Platón puede sostener su objeción a los defensores de (A) y al mismo tiempo refutar los argumentos (2) y (3).

Hasta aquí el punto es el siguiente: Platón acepta que podemos conocer y si alguien acepta que podemos conocer, entonces está constreñido a proporcionar un método para conocer. Sin embargo, tal método tiene que eliminar la controversia y no puede

⁹ Los términos εἶδος e ἰδέα que Platón usa en un sentido técnico filosófico suelen ser traducidos por 'forma' o 'idea'. Sin embargo, prefiero traducirlos por 'forma', porque hoy en día 'idea' sugiere algún tipo de dependencia mental y εἶδος e ἰδέα en el sentido estricto platónico denotan entidades independientes de la mente, cuya existencia es objetiva.

hacerlo, ahora es claro, basado exclusivamente en la persuasión. Así las cosas, únicamente un método que permita mediar con los objetos de conocimiento, *i.e.* las formas, podrá ofrecer el cese de la controversia. Si el método es efectivo, entonces debe llegar *a la forma*. En consecuencia, el método de división del *Fedro* ($\alpha\delta\%h\text{divrh}\sigma\text{qai}$, 263b7)¹⁰ constituye la respuesta de Platón a la necesidad de proporcionar este peculiar método.

Para Platón, el método de división pertenece *al arte argumentativo* ($h(\text{l } \alpha\gamma\omega\nu\text{ te}\kappa\eta\eta$, 260d4; 262c1; 266c3; 266d6; 267b4; 267c8; 270a7; 273d7). Algunas veces referido como arte retórico ($h(\text{r}\eta\tau\omicron\rho\iota\kappa\eta\text{ te}\kappa\eta\eta$, 261a7; 263b6; 269b3; 271a5), quizás para enfatizar en sus diferencias con la práctica y rutina retórica de los sofistas, el arte argumentativo no visa simplemente debatir: visa descubrir la verdad. Y, en la línea 261d10, se afirma que se trata del *arte de la oposición* ($h(\text{a}\eta\tau\iota\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\eta$), porque los argumentos que se confrontan son contrarios e, incluso, contradictorios entre sí.

El fin del arte argumentativo y su método es *conocer* y conocer es, tal como he reiterado, conocer *el ser* de algo *i.e.* su forma (*eidōj* o *ideā*)¹¹ (Cfr. 247c-e): “Como dice el espartano, no hay ni llegará a haber un arte argumentativo genuino sin que guarde relación con la verdad” ($\text{tou}=\delta\epsilon\lambda\lambda\ \epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$, $\text{fhsin } \alpha(\text{ Lakwn, e}\tau\mu\omicron\text{oj te}\kappa\eta\eta\ \alpha\eta\epsilon\upsilon\ \text{tou}=\alpha\text{) hqei}\alpha\text{j h}\eta\text{fqai out' e}\sigma\tau\iota\nu\ \text{oute mh/ pote ulsteron gehhtai}$, 260e5-7)¹².

Sin embargo, la postulación de las formas parece sospechosa: ¿Cómo podemos acceder a estas formas? ¿No se encuentran más allá de nuestro entendimiento? Frente a la

¹⁰ De Vries comenta lo siguiente: “ $\alpha\delta\%h$ methodically, systematically, not $\epsilon\iota\kappa\nu\sigma\epsilon$ ” (1969: 207).

¹¹ Los términos *eidōj* e *ideā* que Platón usa en un sentido técnico filosófico son usualmente traducidos por ‘forma’ o ‘idea’. Prefiero traducirlos por ‘forma’, porque hoy en día ‘idea’ sugiere algún tipo de dependencia mental y, *eidōj* o *ideā* en el sentido estricto platónico denotan entidades independientes de la mente, cuya existencia es objetiva.

¹² Los pasajes del *Fedro* citados en este trabajo de investigación son extraídos de la edición de Burnet (1901). Y las traducciones de los pasajes citados son propias.

problemática de que el conocimiento es conocimiento de formas y las formas no son particulares sensibles ni constructos mentales, en tanto las formas son independientes del mundo sensible y de nosotros mismos, Platón responde que tenemos “una capacidad de reconocimiento de aquello que conocimos otrora” (ἀναμνησij ἐκεiνων ἀλpot' eiden h(μwñ h(yuxh) 249c2). Es así como la respuesta a esa problemática está en la noción de ἀναμνησij, que a continuación paso a explicar brevemente. El conocimiento es ante todo una capacidad (duhamij). Y, según Platón, los seres humanos llegamos a conocer o, mejor dicho, a *reconocer* las formas, porque nuestra alma conoció las formas otrora y ésta tiene la capacidad de recuperar ese conocimiento como el ala tiene la capacidad natural (Pefuken h(pterou=duhamij, 246d6) de levantar un cuerpo que ha caído (Cfr. 246d-9b). Por lo tanto, *el conocimiento previo de las formas* constituye la justificación de nuestro conocimiento; dicho de una manera anacrónica pero esclarecedora, la *justificación* del conocimiento de las formas es *a priori*.¹³

Nuestro *reconocimiento* de las formas se expresa en definiciones, porque no tenemos un conocimiento directo de las formas sino un conocimiento indirecto que está en *correspondencia* con ellas. Por lo tanto, conocer *el ser* de algo radica en definir su concepto¹⁴ *conforme* a su forma. De esto se sigue que no se definen constructos mentales ni particulares sensibles, se define la realidad conforme a las formas que la estructuran. A

¹³ En este trabajo de investigación no profundizaré en el tema de la Teoría del Reconocimiento introducida por Platón no solamente en el *Fedro*, también en otros de sus diálogos como *Menón* y *Fedón*. Respecto a estudios especializados sobre este tema véase Moravcsik (1971; 1976: 1-20); Ackrill (1973: 177-95; 1997b); Scott (1987: 346-66; 1995; 1999: 93-124); Bedu Addo (1991: 27-60); Vlastos (1995: 147-65); Kahn (2006: 119-132).

¹⁴ En el presente texto no entenderé el ‘concepto’ en un sentido semántico, tampoco lo entenderé como una abstracción de una multiplicidad de percepciones que se hace extensiva a todas esas percepciones, porque el concepto no procede de las percepciones sino de las formas. Entenderé el término concepto como la afección que una forma imprime en la psique conforme a su ser cuando la conoció y hace que el alma pueda reconocerla. De esta manera, se puede decir que la reminiscencia está constituida por un conjunto de afecciones anímicas que procede y está en correspondencia con la estructura de las formas. Aunque las percepciones pueden ser el punto de partida para conocer el concepto de una forma, pero las percepciones no son el origen de los conceptos, las formas son el origen de los conceptos.

la definición de justicia le corresponde una forma de justicia que hace correcta su definición.

A esto añadido que los particulares sensibles pueden servir de punto de partida para conocer, lo que no significa que el *reconocimiento* proceda del mundo sensible. Observemos una ilustración que puede ser útil para entender esta afirmación. S y G se deleitan con la belleza de Helena. S afirma que para saber qué es la belleza basta con percibir a una mujer bella como Helena. G replica que, aunque deleitarse con la belleza de Helena sea tan claro como pensar una barra de hierro, pensar *qué es* la belleza se presenta obscuro al pensamiento. Para explicar esto mejor G asume que todos los hombres de una ciudad aceptan sin discusión que Helena es la mujer más bella, lo que no implica que Helena sea la respuesta a qué es la belleza; pues, puede que designar a Helena como la mujer más bella no sea digno de controversia, pero considerar *lo que es el ser* de la belleza no es en ningún aspecto indisputable. Si G siguiese una posición como la de Platón, él concedería que la belleza de Helena nos mueve a pensar en la definición de belleza; pero, también concedería que el concepto de belleza no es un sensible, tampoco es un constructo del alma fruto de una abstracción de sensibles de los que se predica que son bellos. *El concepto de belleza es una afección del alma que procede de la forma de belleza de la que el alma tuvo un conocimiento previo y, por ende, el conocimiento de la belleza es la definición de belleza que corresponde a su forma.* Por lo tanto, el conocimiento es la capacidad de definir un concepto *en correspondencia con* su forma. Más adelante esclareceré en qué consiste esta correspondencia.

De otra parte, las AC implican definiciones opuestas sobre un mismo concepto. El punto es que al enfrentar un concepto como 'belleza', *prima facie* no sabemos su

definición correcta y esto hace que controvirtamos presentando opiniones, tesis, definiciones y otras aserciones contrarias e, incluso, contradictorias entre sí. No obstante, la imposibilidad de sostener la verdad de dos aserciones opuestas nos lleva a querer reconocer la forma del concepto en cuestión y, así, poder argumentar por qué ambas aserciones son falsas o por qué una de ellas es necesariamente verdadera y la otra falsa.

Si el fin del método propuesto en el *Fedro* es *definir* un concepto (*ekastoj*) conforme a su forma¹⁵, entonces la definición de un concepto es correcta cuando es conforme a su forma y es incorrecta cuando no es conforme a su forma. Así, sea *x* una variable que rija sobre un conjunto de conceptos a definir ¿Cómo se establece una definición de *x* mediante este método? ¿Cómo saber si esa definición constituye su definición correcta? *Prima facie* no podemos saber cuál es la definición correcta de *x*, pues sólo disponemos de varias AC que están soportadas en definiciones opuestas de *x*.

Entonces, ¿en qué consiste y cómo opera el método propuesto por Platón? Es bien sabido que para quien defiende el argumento (1), un método es la respuesta a *cómo* resolver una controversia y el conocimiento es la consecuencia de esa resolución. Para Platón, (A) no es suficiente para responder a este *cómo*, no es suficiente saber *cómo* componer argumentos persuasivos porque podemos componer dos argumentos opuestos sobre *x* igualmente persuasivos; conocer el ser de algo es necesario para responder a ese *cómo*. Conocer el ser de algo es conocer una forma, pero como no tenemos un conocimiento directo de una forma es necesario definir el concepto que corresponda a esa forma. Es por esto que el fin del método de Platón es establecer la *definición correcta* de *x*. Por lo tanto, el argumento (1') debe ser modificado nuevamente:

¹⁵ La finalidad del método es mencionada en los siguientes pasajes: 269b5-7; 266b3-5; 273d-e.

(1'') Podemos resolver la controversia sobre x, *si y sólo si* podemos establecer la definición de x que corresponde a su forma, *i.e.* la definición correcta de x. Podemos resolver la controversia sobre x. Por lo tanto, podemos establecer la definición correcta de x.

En este punto, saltan a la vista varios interrogantes: ¿cómo examinar si una definición de x es correcta de manera concluyente? ¿Cómo evitar una regresión al infinito de definiciones? Si, para Platón, una definición correcta es una definición conforme a su forma, ¿cómo se explica dicha correspondencia? ¿Qué garantiza que una definición de x sea conforme a su forma? En consecuencia, el método propuesto en el *Fedro* debe responder satisfactoriamente a estas tres cuestiones: C₁. Cómo se establece una definición para x. C₂. Cómo se examina si esa definición es su definición correcta. C₃. Explicar la correspondencia entre una definición de x y su forma. De aquí en adelante mi HT consistirá, precisamente, en exponer y testar cada una de estas cuestiones. Anticipo que el procedimiento de reunión (*sunagwgh*) del método expuesto en el *Fedro* responde a C₁, el procedimiento de división (*diairesij*) de este método responde a C₂ y la expresión *kat' aĩqra vıpefukēn* responde a C₃.

A continuación expongo, sucintamente, las nociones entretrejidas en estas tres cuestiones. El método propuesto por Platón en el *Fedro* consiste en cómo la argumentación puede pasar de una definición de x a su definición opuesta. Platón lo explicita bajo sus aplicaciones metódicas a la definición de amor, ejemplo por antonomasia del *Fedro*, *cómo la argumentación puede pasar de la censura a la alabanza del amor* (*wj apol tou= yegein proj to\ epaineĩn esxen o(logoj metabhñai*, 256c5-6). Para describir este paso Platón presentará los dos tipos de procedimiento (*duoĩh*

εἰδοίη, 265c9) a los que hizo oportuna alusión, *i.e.* el procedimiento de reunión y el procedimiento de división (Cfr. 266b3-5). La oportuna alusión se remonta a los dos argumentos sobre el amor expuestos por Sócrates en la primera parte del *Fedro* (237b-257b), los cuales son retomados desde 264e para hacer explícito el vínculo entre ellos y los dos tipos de procedimiento: afirmar que el amor es cierta manía (μανίαν γὰρ τὴν εἰς ἅσασιν εἰσὶν αἱ τοῦ ἐρωτῆς, 265a6-7) implica el procedimiento de reunión y afirmar que hay dos tipos de manía (Μανίᾳ δὲ/γε εἰδὴ δύο, 265a9) implica el procedimiento de división.

Ahora, ¿qué quiere decir pasar de la censura a la alabanza del amor? Una explicación a este paso se encuentra hacia 261c, así como los litigantes argumentan los dos lados de un mismo asunto en los tribunales y Palamedes de Elea hace aparecer un mismo asunto como idéntico y diferente, uno y múltiple, en reposo y en movimiento (Cfr. 261c-d), el técnico que reconoce lo que es el ser de cada cosa (οἷός τιν ἐκαστὸν τῶν ὄντων) es aquel que hace pasar (εἰσὶν μεταβιβάζειν) a otros, poco a poco y sin engañarse a sí mismo, desde lo que es el ser de cada cosa llevándolos hacia su opuesto (ἀπο τοῦ ὄντος ἐκαστοῦ ἐπὶ τοῦ ἀντιῶν) (Cfr. 262b5-8). Censura y alabanza tienen que ver con los opuestos de aquello a lo que pertenece el amor. El amor pertenece a la manía (265a6-7), pero la manía tiene dos partes: una de ellas es enfermedad humana y la otra perturbación divina (265a9). A diferencia de 265c6 y, después, d7, en 264e8 Platón se refiere en plural a la argumentación de Sócrates sobre el amor, pues en ese momento Platón hace énfasis en que los dos argumentos (ὁ ὅγῳ) son en cierto sentido opuestos (Ἐναντιῶν ποῦ ἡσθῆν, 265a2). En 265e3 y, también, en 266a3 Platón refiere el sustantivo dual τῶν ὀγῶν para describir su oposición. Estos dos argumentos son opuestos porque

con ellos Sócrates pasa de definir el amor como una parte de la manía a definir el amor como la otra parte de la manía. El amor no puede ser definido como una y otra parte de la manía, por lo que estos argumentos deben determinar de manera concluyente a cuál de esas dos partes pertenece el amor. El argumento sobre la parte de la manía a la que no pertenece el amor es censurado, mientras que el argumento sobre la otra parte de la manía a la que pertenece el amor es alabado. Por lo tanto, el método es el paso argumentativo de un opuesto al otro opuesto del concepto a que pertenece x , con el fin de determinar a cuál de ese par de opuestos pertenece x ; tal como en el caso particular del amor se pasó de un opuesto al otro opuesto de la manía, con el fin de definir el amor conforme a lo que es. Por lo tanto, los dos procedimientos del método intentan responder a *cómo se hace este paso*.

1.1. El procedimiento de reunión (sunagwgh)

Luego de abordar la noción de controversia, le toca el turno al primer procedimiento del método, *i.e.* el procedimiento de reunión, el cual responde a C_1 . Valga la pena anotar que yo interpreto la sunagwgh/como el primero de dos procedimientos complementarios que constituyen el método del *Fedro*. Pero, hay discrepancias interpretativas respecto a si la sunagwgh/ es realmente un procedimiento metódico. La sunagwgh/ha sido concebida o como la intuición que antecede al método o como una parte constitutiva del método, y concebida como parte del método las interpretaciones oscilan entre concebir la sunagwgh/como un procedimiento metódico y concebirla como un procedimiento metódico acompañado de intuición. En el capítulo II analizaré

minuciosamente este término y presentaré los principales exponentes de cada una de estas interpretaciones.¹⁶

El procedimiento de reunión tiene como fin establecer la *miĝa ideĉa* de cada concepto a definir (*ekastoj*) ¿Qué es y cómo se establece una *miĝa ideĉa*? En primera instancia, una *miĝa ideĉa* no constituye una locución absoluta sino una locución relativa, porque su uso siempre alude a la *miĝa ideĉa* de un concepto *e.g.* el amor. La *miĝa ideĉa* de *x* es una *característica común* a “ciertas AC que están disgregadas de muchas maneras” (*ta\pol l axv=diesparmeĥa*), pero no es una característica común cualquiera, sino una característica común que define a *x* ¿Esto qué quiere decir? La *miĝa ideĉa* de *x* es una característica de la definición de *x* que constituye aquello a lo que pertenece *x*. Pero, la *miĝa ideĉa* de *x* no es igual a su definición completa, la *miĝa ideĉa* de *x* es igual a la parte genérica de su definición, por lo que podríamos decir que constituye su definición parcial. No obstante, he de reconocer que hablar de `definición completa` y `definición parcial` no resulta muy esclarecedor. Quizá sea conveniente indicar de manera preliminar que la *miĝa ideĉa* de *x* es condición *sine qua non* para definir *x*, pero es *menos informativa* (mas no por esto ambigua) que la característica distintiva de lo que es *x*. Por ejemplo, decir que el amor es una manía indica que ésta es la *miĝa ideĉa* del amor. Sin embargo, las manías se dividen en perjudiciales y beneficiosas. Si el amor es comparado con la gula, en tanto ambas son manías, y no especificamos a qué parte de la manía pertenece cada una de ellas, entonces decir “el amor es manía” y “la gula es manía” constituyen aserciones poco informativas.

¹⁶ La *sunagwgh* ha sido interpretada como intuición por F. M. Cornford (1960: 186-7, 267) y W.K.C. Guthrie (1975); como procedimiento sistemático acompañado de intuición por Richard Robinson (1953); como uno de los dos procedimientos metódicos por W.D. Ross (1951), Hackforth (1952) y David White (1993).

La *miḡa iḡeḡa* de x es su característica común porque no constituye la característica distintiva de lo que es x , sino la característica que x comparte con otros conceptos. Es por esto que múltiples aserciones sobre lo que parece ser x no dicen lo que es x e, incluso, dicen lo opuesto a lo que es x , aunque no dejan de ser aserciones sobre conceptos que comparten con x una característica definitoria. La *miḡa iḡeḡa* de x es su característica definitoria porque, a pesar de ser común, define la parte *esencial* de x . Respecto a la *miḡa iḡeḡa* de x hay que tener siempre presente que todo lo que se dice de su *miḡa iḡeḡa* se dice de x , pero no todo lo que se dice de x se dice de su *miḡa iḡeḡa*. La definición estricta de x no es su *miḡa iḡeḡa* sino “cierta parte” (*tij*) de su *miḡa iḡeḡa*, tal como la definición de amor no es la manía sino *cierta* manía (*maniḡan tina*, 265a6). Esto significa que una parte de la *miḡa iḡeḡa* de x *es* x y la otra parte de la *miḡa iḡeḡa* de x *no es* x , porque una *miḡa iḡeḡa* admite opuestos con relación a un x que hace parte integrante de esa *miḡa iḡeḡa* pero no es ella misma. Así es como la definición incorrecta de x , pese a que establezca su *miḡa iḡeḡa*, consiste en definir a x como la parte de su *miḡa iḡeḡa* que es opuesta a lo que es x ; en cambio, la definición correcta de x consiste en definirlo como la parte de su *miḡa iḡeḡa* que corresponde a su forma.

Coloquemos un ejemplo que no sea el del amor, se me ocurre la definición del concepto hombre. La *miḡa iḡeḡa* de hombre es animal. El hombre comparte con otros tipos de animal el hecho de ser animal, pues se dice “el hombre es animal” y se dice “el caballo es animal” y se dice “el águila es animal” y, así, sucesivamente. Pero no se dice “el hombre es caballo”, a pesar de que se diga “el caballo es animal”. Cuando preguntamos qué hace distintivo al hombre del caballo o de cualquier otro animal,

dividimos su *miḗa ideā* en dos partes que tienen que ver con su característica distintiva, una de ellas constituye lo que es el hombre y la otra constituye lo que no es el hombre. De modo que, el animal admite los opuestos “animal con logos” y “animal sin logos” con relación a lo que es el hombre. La característica distintiva del hombre parece ser el *logos*, pero controvertimos respecto a si el hombre posee *logos* o si el hombre carece de *logos*. Entonces el hombre puede ser definido con uno de estos dos opuestos: “el hombre es un animal sin *logos*” o “el hombre es un animal con *logos*”. Aunque no sepamos cuál de estas definiciones es la definición correcta de hombre, es plausible que una de ellas sea correcta y la otra incorrecta, el hecho es que es imposible que ambas definiciones sean correctas. De igual modo, el amor es manía. Pero controvertimos respecto a si el amor debe ser definido como manía perjudicial o manía beneficiosa, de modo que procedemos a dividir la manía en estas dos partes para determinar a cuál de ellas pertenece el amor.

Una vez se establece la *miḗa ideā* de x, ¿cómo se está seguro de que es ésa la característica común y esencial de su definición? Alguien podría replicar que se trata de una *miḗa ideā* errada o que no hay seguridad de cuál es el límite de la reunión. Si no se sabe cuál es el límite de la reunión, no se sabe dónde se debe parar y nada impide que la *miḗa ideā* de x sea la *miḗa ideā* de una *miḗa ideā* y así sucesivamente, sin que se puede evitar una regresión ad infinitum. En los ejemplos arriba mencionados, ¿cómo estar seguros de que la *miḗa ideā* de hombre es animal y la *miḗa ideā* de amor manía? Por un momento imaginemos que la *miḗa ideā* del hombre es ser vivo y la *miḗa ideā* del amor psique. Si la *miḗa ideā* del hombre fuese ser vivo, entonces la característica distintiva de lo que es el hombre sería animal. Si la característica distintiva de lo que es el hombre fuese animal, entonces no habría diferencia entre lo que es el hombre y lo que es el

caballo, por tanto, el hombre sería caballo. De igual modo, si la *miã ideã* del amor fuese psique, entonces la característica distintiva de lo que es el amor sería manía. Si la característica distintiva de lo que es el amor fuese manía, entonces no habría diferencia entre lo que es el amor y lo que es la gula. De estos ejemplos se sigue que la *miã ideã* de x es la característica común de la definición de x y el punto de partida adecuado para determinar la característica distintiva de la definición de x.

Además, Platón señala que quienes dialogan y usan el método para encontrar la verdad son los dialécticos (*dial ektikouj*, 266c1), *i.e.* aquellos que se ocupan del arte argumentativo, quienes procuran un punto de encuentro a sus múltiples AC, que constituya el punto de referencia de su argumentación. La *miã ideã* de x es este punto de concierto entre los dialécticos y de referencia de su argumentación metódica. Por lo tanto, quienes establecen la *miã ideã* de x constituyen un grupo de interlocutores competentes que no piensan ni hablan sinsentidos. De manera que estos interlocutores pueden discrepar en sus aserciones e, incluso, algunos de ellos pueden partir de aserciones falsas, pero no por falsas dejan de tener sentido. De lo contrario, habría que asumir que quienes sintetizan por convención múltiples AC en una *miã ideã* llegan a un sinsentido. Hay que tener en cuenta que los dialécticos no parten de la completa ignorancia sino de un estado intermedio entre la ignorancia y el conocimiento; pues, si fuesen ignorantes, no podrían conocer.

Las AC están soportadas en cierta *miã ideã* de x que puede llevar a una definición correcta o a una definición incorrecta de x. Si no lleva a su definición correcta, en ningún caso será una definición disparatada, ya que implica su *miã ideã* y ésta constituye el punto de partida que es necesario establecer para que la argumentación

proceda con claridad y consistencia. Como el procedimiento de reunión sintetiza la *miã ideã* de x desde AC que están soportadas en cierta parte de esa *miã ideã* a la que x podría pertenecer, se establece esa parte como provisional mientras se examina si constituye su definición correcta. Por lo tanto, el procedimiento de reunión lleva a establecer una definición provisional de x que está soportada en las aserciones de las que partió, aunque la finalidad de este procedimiento no es establecer una definición provisional para x, sino establecer el punto de partida que enseguida permita examinar con argumentos cuál es la definición correcta de x.

Por consiguiente, el procedimiento de reunión opera en dos pasos: 1. Reunir AC (ta) referentes a x (e.g. el concepto de amor) que están disgregadas de muchas maneras (pol laxv= *diesparmeã*). 2. establecer cierta *miã ideã* de x que lleva a una definición provisional de x compatible con las AC reunidas (e.g. el amor es cierta *manã*, 265a6-7).

1.2. El procedimiento de división (*diãresij*)

El método continúa con el procedimiento de división, el cual responde a C₂. Con este procedimiento no se vuelve a dividir exactamente lo que se reunió, con este procedimiento se divide lo reunido conforme a las junturas naturales de las formas (*kat' aĩqra vãpefukẽn*, 265e1-2), con el fin de establecer la definición correcta de x. Ahora bien, ¿en qué consiste dicho procedimiento y cómo divide? El procedimiento de división consiste en dividir la *miã ideã* de x en dos partes, una parte es denominada siniestra (*skaiõj*) y la otra es denominada diestra (*deciã*), para determinar a cuál de esas dos partes pertenece x y, así, establecer su definición correcta. Los términos siniestro y diestro

aluden a dos partes que son *opuestas*, porque basta con que una parte sea siniestra para que no sea diestra y viceversa. Es por esto que si *x* pertenece a la parte siniestra de su *miḡa ideā*, esa parte constituye lo que *es x*; en cambio, si *x* no pertenece a la parte siniestra de su *miḡa ideā*, esa parte constituye lo que *no es x*. Y lo que *es x* constituye su definición correcta mientras lo que *no es x* constituye su definición incorrecta. Por ejemplo, la manía se divide en dos partes, perjudicial y beneficiosa, que están en relación con el amor, ya que el amor pertenece a una de estas dos partes de la manía. Esto significa que si el amor es perjudicial, entonces el amor no es beneficioso; y, si el amor es beneficioso, entonces el amor no es perjudicial. En otras palabras, hay una imposibilidad de que el amor sea perjudicial y beneficioso. Por esto, el *quid* del procedimiento de división está en determinar a cuál de las dos partes opuestas de una *miḡa ideā* pertenece *x*, la parte a la que pertenezca *x* constituirá su definición correcta y la otra parte su definición incorrecta, *e.g.* la definición correcta de amor es “manía beneficiosa” y su definición incorrecta “manía perjudicial”. Ahora falta responder a cómo se divide.

El cómo se divide metódicamente es comparable a los dos litigantes que oponen sus argumentos, uno *pro* y el otro *contra* el delito que se le imputa al reo, ante un juez que, finalmente, tiene la potestad de dictar sentencia. Así también, los dialécticos presentan argumentos para discernir a cuál de las partes opuestas en que se divide la *miḡa ideā* de *x* pertenece *x* y, entonces, encontrar la verdad. Un argumento es una composición cuyos elementos están uno seguido del otro necesariamente, a esto Platón llama *necesidad logográfica* (τινα\ ἀναγκη\ λογογραφικη\, 264b7). Una composición en que uno de sus elementos no se sigue necesariamente del otro no podría ser un argumento. Los elementos de un argumento son principio, medio y final como los miembros que configuran un animal son cabeza, extremidades y pies. Si uno de sus elementos *e.g.* el

principio no estuviera al principio sino al final, tendríamos una composición errada y no un argumento; tal como, si uno de los miembros de un cuerpo *e.g.* la cabeza estuviera situada en los pies, este cuerpo no sería un animal (*Cfr.* 264b-c). De modo que el procedimiento de división examina dos partes opuestas de la *miḡa ideā* de x a través de dos argumentos, respectivamente. Cada argumento consiste en examinar si lo que se sigue de establecer de modo provisional que x es cierta parte de su *miḡa ideā* es *consistente* con lo establecido, con el fin de probar si esa parte constituye la definición correcta de x. Si un argumento examina que lo que se sigue de establecer una definición de x es contradictorio con esa definición, entonces ese argumento *refutará* esa definición, es decir, probará lo que *no es* x. A este argumento lo denominaré *argumento refutatorio*. En cambio, si un argumento examina que lo que se sigue de establecer una definición de x es consistente con esa definición, entonces ese argumento *probará* esa definición, es decir, probará lo que *es* x. A este argumento lo denominaré *argumento probatorio*.

El procedimiento de división necesita argumentar los dos lados de la *miḡa ideā* de x con relación a lo que es x, porque para saber de modo concluyente lo que es x también es necesario saber lo que no es x. Entonces, el procedimiento de división consta mínimamente de dos argumentos para establecer de modo concluyente la definición correcta de x. Imaginemos que un primer argumento prueba que x pertenece a cierto lado de su *miḡa ideā*, ¿cómo estar completamente seguros de que eso es así? Para estar seguros habría que argumentar que x no pertenece al otro lado de su *miḡa ideā*, pues podría ocurrir que un segundo argumento probara que x pertenece al lado opuesto al del primer argumento. No obstante, x no puede pertenecer a dos lados opuestos, así que todo parece indicar que hubo un error en la argumentación. El procedimiento de división opera con dos argumentos que son opuestos, esto implica que es imposible que ambos argumentos

prueben que ambas definiciones opuestas son correctas, hay una sola definición correcta de x.

Hay dos tipos de argumentos opuestos: los argumentos opuestos contradictorios y los argumentos opuestos contrarios. Los primeros examinan definiciones opuestas contradictorias de un mismo x, entonces una de esas definiciones será necesariamente la definición correcta de x. Por ejemplo, los argumentos que examinan si “el amor es manía perjudicial” o “el amor es manía beneficiosa” son argumentos que examinan definiciones opuestas contradictorias de amor, porque lo que es perjudicial necesariamente no es beneficioso y lo que es beneficioso necesariamente no es perjudicial. Los argumentos opuestos contrarios examinan definiciones opuestas contrarias, entonces o ambas definiciones serán incorrectas o una de ellas será correcta. Por ejemplo, los argumentos que examinan si “el deseo racional es la parte racional de la psique” o “el deseo racional es la parte desiderativa de la psique” son argumentos que examinan definiciones opuestas contrarias del deseo racional, porque puede que el deseo racional no sea la parte racional ni la parte desiderativa de la psique sino una parte que medie entre esas dos en tanto acompaña a la razón para moderar los excesos desiderativos y, así, lograr la armonía entre las partes del alma humana (*Cfr. Rep. 435a-444e*)¹⁷.

¹⁷ Mi ejemplo está basado en las partes que constituyen la psique según *República IV*. Platón tiene dificultades para definir la psique desde la dualidad razón y deseo, por lo que echa mano de una tercera parte intermedia a la razón y el deseo. En *República IV* Platón introduce el principio de los opuestos (*Cfr. 436b8-c1, 436e8 y 439b3-6*) para explicar que no es contradictorio que la psique sea unidad y a su vez tenga tres partes: dos partes contrarias, la razón y el deseo (λογιστικὴν y ἐπιθυμητικὴν), y una parte intermedia, el deseo racional (φρονητικὴν). El *Fedro* también se ocupa de la definición de la psique y sus partes. Mientras tanto, en el *Fedro* Platón se sirve del símil de la biga alada para explicar la tripartición del alma humana. La biga está compuesta por un auriga y dos caballos que representan cada una de las partes de la psique. Los dos caballos son contrarios entre sí y el auriga los maneja, conteniendo la rienda de un caballo y dando rienda suelta a la del otro, de modo que aquel caballo siga el movimiento de éste. Este símil es introducido desde 246a para expresar con gran vivacidad la naturaleza tripartita del alma humana. No obstante, sigo la terminología empleada por Platón en *República IV*, con el propósito de que mi ilustración ayude a aclarar antes que a oscurecer lo dicho acerca de los opuestos contrarios. Por lo tanto, aquí la tripartición de la psique de Platón es usada como ejemplo para otro propósito distinto al de entender qué es la naturaleza de la psique para Platón.

1.3. El principio de similaridad (kat' aīqra vīpefukēn)

Como es sabido, la definición de x es correcta cuando corresponde a su forma. No tenemos un conocimiento directo de las formas, sino un conocimiento indirecto que está en correspondencia con lo que ellas son. El conocimiento indirecto son las definiciones establecidas a través del método de división. Por lo tanto, la definición de x debe corresponder a su forma. Pero, ¿qué *garantiza* que la definición de x corresponda a una forma? La respuesta a esta pregunta como también la respuesta a C_3 está en la expresión “conforme a las juntas naturales” (kat' aīqra vīpefukēn). Esta expresión garantiza la correspondencia entre lo definido mediante el método de división y su forma, porque consiste en dividir, también en reunir, conceptos conforme a las juntas naturales. Las juntas son los puntos en que se unen y se dividen las cosas. Las juntas de los conceptos son naturales si y sólo si están en correspondencia con las juntas de las formas, de lo contrario no son naturales. El punto natural que une a x y otros conceptos representa una característica idéntica a lo que son todos ellos, *i.e.* una misma *miā ideā*. El punto natural que separa a x de su *miā ideā* representa la característica distintiva de lo que es x . Por lo tanto, la expresión “conforme a las juntas naturales” designa un principio que regula que haya correspondencia entre nuestro entramado conceptual y las formas que estructuran la realidad a lo largo de todo el método. Con el procedimiento de reunión se reúne conforme a las juntas naturales porque se establece la *miā ideā* de x conforme a la forma de la que hace parte la forma de x . Y, con el procedimiento de división se divide conforme a las juntas naturales porque se establece la definición de x conforme a lo que es su forma. En el ejemplo del amor, lo que une el concepto de amor con otros conceptos es la característica que es idéntica a todos ellos, *i.e.* la manía; y, lo

que los separa es la característica que distingue lo que es el concepto de amor de lo que son los otros conceptos, *i.e.* el amor es cierta manía.

¿Qué quiere decir que una cosa corresponda a otra? Platón está influenciado por la geometría de su tiempo, así que él busca un modo de operación análogo al del geómetra. El modo de operación del geómetra está regulado por los principios de similaridad y congruencia entre las figuras geométricas. El principio de congruencia indica que dos o más figuras tienen igual tamaño e igual *forma*. El principio de similaridad indica que dos o más figuras tienen igual *forma*. Me interesa destacar este último principio de la geometría, ya que él también regula el modo de operación del método de Platón. Un triángulo es similar a otro triángulo pese a que el primero sea mayor que el segundo, porque ambos son polígonos de tres lados. Un triángulo es disimilar a un cuadrado, porque éste es un polígono de cuatro lados y aquel un polígono de tres lados. Es por esto que, para Platón, la correspondencia que una definición de *x* tiene con una forma consiste en que esa definición de *x* es *similar* con esa forma. Por lo tanto, la expresión “conforme a las juntas naturales de las formas” constituye un *principio de similaridad* que regula el método de división con la finalidad de establecer la definición de *x* que sea *similar* a su forma.

La metáfora del carnicero ilustra que las divisiones que no corresponden a las juntas naturales violan el principio de similaridad y, por tanto, llevan a contradicción. La falta de correspondencia no tiene que ver con las formas, pues ellas constituyen la realidad tal cual es; la falta de correspondencia se debe a errores en nuestro proceder, pues la realidad es tal cual y nosotros debemos acoplarnos a ella para conocerla.

El principio de similaridad explica el vínculo indisoluble entre la capacidad humana de reconocer (($\alpha\eta\alpha\mu\eta\eta\sigma\iota\gamma$)) y el método de división. La capacidad de reconocer

no es de suyo el conocimiento, ella nos permite llegar a conocer. Nuestra percepción de los particulares sensibles constituye el punto de partida para reconocer la realidad. Algunos particulares sensibles como las de cosas justas resultan oscuros y controversiales, entonces necesitamos encontrar el camino (ὁδός) que se acople a la realidad y, sin importar que éste sea largo y tortuoso, transitarlo para obtener el conocimiento de lo que es la justicia. Según Platón, solamente hay un camino idóneo que consiste en hacer reuniones y divisiones conceptuales de modo sistemático en concordancia a las junturas naturales de las formas. Este camino es el método de división. Porque, el método de división es más que un método de análisis conceptual cuyo fin es la definición. El método de división es un método de discriminación de las formas que estructuran la realidad cuyo fin es reconocer de ellas lo que nos permita nuestra capacidad de conocimiento.

El principio de similaridad regula todo el método de división para garantizar que lo definido constituya nuestro reconocimiento de su forma, porque no se trata de un método con el que llanamente se hacen divisiones y reuniones, se trata de un método con el que se hacen divisiones y reuniones naturales, ya que están en correspondencia con la naturaleza de las formas. No obstante, esta explicación no es suficiente para garantizar que se hagan divisiones naturales. El último recurso argumentativo de Platón consiste en afirmar que tenemos un conocimiento previo de las formas que recuperamos gracias a nuestra capacidad. Por consiguiente, el método de división es natural porque las reuniones y divisiones conceptuales están en correspondencia con las formas que conocimos de antemano, pero nuestra última garantía de que esto ocurre está en que las formas son el soporte ontológico de nuestro conocimiento. *Grosso modo*, repito y concluyo, las reuniones y divisiones naturales suponen una capacidad para reconocer nuestro conocimiento previo, capacidad que ejercita el dialéctico, cuyas huellas debemos seguir, según Platón, como si fueran divinas.

1.4. El Problema de la Dicotomía

En este momento, vale la pena detenerse en un problema interpretativo de gran envergadura que ha sido motivo de discusión entre los estudiosos del método propuesto por Platón en el *Fedro*: el problema de la dicotomía (PD). PD tiene que ver tanto con el procedimiento de división como con la expresión “conforme a las junturas naturales” (kat' arqra vñ pefuken). Este problema se basa en que las divisiones conforme a formas deben ser o en dos partes o, inclusive, en más de dos partes. No obstante, de estas dos posibilidades surgen otras dos posibilidades: **i-** las partes divididas de la *miçã ideã* de x corresponden a todas las partes de su forma. **ii-** las partes divididas de la *miçã ideã* de x no corresponden a todas las partes de su forma, aquellas corresponden a las formas relevantes para el fin, *i.e.* definir x.

En la primera posibilidad, **ia-** si una forma siempre tiene dos partes, entonces el método debe dividir la *miçã ideã* de x exactamente en dos partes; y, **ib-** si una forma tiene más de dos partes, entonces el método debe dividir la *miçã ideã* de x exactamente en el número de partes que tenga la forma a que corresponde. En la segunda posibilidad, **ia-** si una forma siempre tiene dos partes, al método no le queda otra opción que dividir la *miçã ideã* de x en dos; pero, **iib-** si una forma puede tener más de dos partes, entonces el método no debe dividir la *miçã ideã* de x conforme a todas las partes de su forma sino apenas a las que son relevantes para el fin. El concepto a definir en la división metódica es una de las partes de la *miçã ideã* establecida. Para definirlo, la posibilidad **i** señala la necesidad de conocer todas las otras partes de su *miçã ideã* y la posibilidad **ii** señala la necesidad de conocer apenas las partes de su *miçã ideã*

ideā que sean relevantes a su definición.

De manera que PD puede ser enunciado en términos de las posibilidades de relación entre las divisiones metódicas y las partes que componen las formas. Algunos estudiosos consideran que las dificultades e inconsistencias de la dicotomía, a la que Platón alude con el verbo *diatēnein* en 265e1 y el adjetivo *diplā=*en 265e4, surgen de pretender establecer una correspondencia exacta entre las divisiones metódicas y las partes de las formas. Las posibilidades **ia** y **iaa** no son problemáticas, porque describen los casos en que las divisiones metódicas correspondientes a las partes que componen las formas son dicotómicas. Las posibilidades **ib** y **iib** describen los casos problemáticos. En **ib** el método necesita dividir la *miā ideā* de x en el número total de partes de la forma a que corresponde. Si su forma está compuesta de más de dos partes, entonces esa *miā ideā* es dividida en todas sus partes. En **iib** el método no necesita dividir la *miā ideā* de x conforme a todas las partes de su forma. Aunque la forma a que corresponde una *miā ideā* esté compuesta de más de dos partes, esa *miā ideā* puede dividirse en dos partes, las dos más relevantes en relación con la definición de x. En suma, la posibilidad **i** señala que las partes divididas de la *miā ideā* de x están determinadas por todas las partes de su forma, de modo que esta posibilidad implica una correlación entre la división metódica de la *miā ideā* de x y la configuración de la forma a que corresponde. La posibilidad **ii** no implica dicha correlación.

Por consiguiente, este abanico de posibilidades ofrece tres posturas distintas frente a PD: **A-** Las divisiones metódicas son necesariamente en dos partes porque todas las formas tienen dos partes (casos **ia** y **iaa**). **B-** Las divisiones metódicas no son necesariamente en dos partes porque algunas formas tienen más de dos partes (caso **ib**). **C-** Las divisiones metódicas tienden a ser en dos partes porque el criterio para dividir no

está dado por cuántas partes tienen las formas, el criterio está dado por las partes que sean determinantes para la definición de x (caso **iib**). La última postura, a diferencia de las otras dos, no establece una correlación entre las divisiones del método y las partes de las formas.

A continuación expongo los argumentos de quienes defienden cada una de estas posturas. Algunos estudiosos afirman una división *necesariamente dicotómica*¹⁸ y otros prefieren defender una división *no necesariamente dicotómica*¹⁹. Tomaré un representante por cada una de las tres posturas que mencioné arriba respecto a PD:

A- Hackforth (1952) defiende que las divisiones metódicas son necesariamente en dos partes, porque en la analogía que describe el procedimiento de división Platón afirma que todas las formas deben tener dos partes.

B- White (1993) sostiene que las divisiones no son necesariamente dos, porque algunas formas tienen más de dos partes.

C- Ackrill (1997) defiende que el método hace divisiones en dos o pocas partes, porque el criterio para dividir no está dado por cuántas partes tienen las formas, el criterio está dado por las partes que sean determinantes para lo que se pretende definir. La última postura, a diferencia de las otras dos, no establece una correlación entre las divisiones del método y las partes de las formas.

La postura de Hackforth defiende divisiones dicotómicas sucesivas. El esquema de divisiones dicotómicas sucesivas sostiene que cualquier concepto debe ser dividido

¹⁸ Hackforth (1952: 133); Nuño (1962: 93-94).

¹⁹ Ackrill (1953: 279; 1997: 93-109); James Philip (1966: 345-6); J.M.E. Moravcsik (1973: 324-348); White (1993: 219-20).

necesariamente en otros dos. Así, de la división de un concepto en dos se sigue que cada uno de ellos es dividido de nuevo en otros dos y cada uno de éstos en otros dos y, así, sucesivamente. Según Hackforth, en el párrafo descriptivo del procedimiento de división, Platón esquematiza los dos argumentos de Sócrates en un proceso formal y exacto de divisiones dicotómicas sucesivas. Sin embargo, Hackforth muestra que estos argumentos tal cual son formulados por Sócrates no se ajustan a un esquema de divisiones exactas y formales, ni mucho menos a un esquema de divisiones dicotómicas y sucesivas, ya que en ellos se divide un número indeterminado de especies de un modo informal. En su primer argumento, Sócrates inicia reuniendo a εἰρωῖς en el género ἐπιϋμιαῖς, género que después será reemplazado por el género ὑβριῖς, el cual tiene muchas especies, lo que lleva a mostrar que εἰρωῖς es una especie de ὑβριῖς; pero, esto no se muestra por sucesivas dicotomías, sino por una discriminación informal desde un número indefinido de otras especies, entre las cuales Sócrates nombra dos, γαστριμαργία y εἰρωῖς. Solamente en el segundo argumento Sócrates establece el claro concepto de ‘manía’ para el género de εἰρωῖς, pero tampoco en este argumento hay un esquema de sucesivas divisiones, ya sean dicotómicas o no, sino una simple y llana división en cuatro partes (Cfr. 1952:133). Hackforth concluye que el procedimiento de división opera como el esquema describe, a pesar de que los argumentos de Sócrates presentan divergencias en matices con ese esquema.

A writer with more concern for exact statement than Plato had, would have made Socrates say something to the following effect: ‘I can illustrate these two procedures, Collection and Division, by reference to my two speeches; if you think of them together, you will agree that I was in fact, though not explicitly, operating with a generic concept, *μανία*, under which I contrived to subsume two sorts of εἰρωῖς: though I grant you that my actual procedure was

very informal, and in particular that I tended to leap from genus to *infima species*, without any clear indication of intermediate species.’ (1952: 133).

Tal como lo anotó De Vries: “Against Hackforth (133, n.1) who finds difficulties and inconsistencies in the present paragraph, Ackrill (*Mind* 1953, 279) rightly argues that “there is no suggestion that the analysis done within each speech was (or ought to have been) dichotomous. There is one initial dichotomy and each speech investigates (not dichotomously) one of the bits thus produced” (1969: 217). Ackrill, en una crítica a la lectura que Hackforth hace del párrafo 265e-266b, señala que la inconsistencia y dificultad de su lectura está en asumir un procedimiento de división dicotómico. De la analogía ofrecida en dicho párrafo no se sigue que el análisis hecho con cualquier concepto sea dicotómico. Además, la primera división de la manía se hace en dos partes, una izquierda y otra derecha, justo como tenemos dos manos con estas características; pero, la subsecuente división no tiene que ser dicotómica así como la subsecuente división de una mano se da justo en dos partes (*Cfr.* 1953: 279).

De otra parte, quienes defienden una división no necesariamente dicotómica, consideran que la división metódica procede conforme a la naturaleza de una forma, la cual puede contar con una, dos o más partes. No podemos conocer si una forma es dicotómica sin antes aplicarle el procedimiento de división. Conociendo su naturaleza conoceremos si es dicotómica. Al respecto, White defiende lo siguiente:

Nothing is said here about dividing dichotomously- rather, divisions proceed according to the thing’s nature, i.e. an arrangement by classes (or Forms) governed by a unifying principle. Thus, if a thing has a complex nature, then the appropriate divisions will isolate and identify all constitutive Forms of that nature, arraying them side by side as it were, with no apparent generic hierarchy established. From this standpoint, any dichotomy depends on whether or

not the thing's natural joints are dichotomously arranged; if they are not, then according to Socrates' current theory dichotomous division would distort the thing's nature. Such division would dismember the nature of the thing, just as a bad carver would mangle something by slicing it down the middle rather than at the joints (1993: 220).

White afirma que las divisiones proceden conforme a la naturaleza de las cosas. Si una cosa tiene una naturaleza compuesta, entonces las divisiones apropiadas serán aquellas que identifiquen todas las formas que la componen. Porque, si dividimos cada forma necesariamente en otras dos, corremos el riesgo de mutilar a la mitad cada vez que este corte no obedezca a su juntura, distorsionando así la naturaleza de las formas. White concluye que las divisiones dicotómicas *dependen* de si las juntas naturales de las cosas están dispuestas dicotómicamente. Así que, para White, la disolución del problema de la dicotomía está en la influencia que ejerce su lectura de la expresión “dividir conforme a las juntas naturales de las formas” (*diateînnein kat' alqra vl pefuken*, 265e1-2) sobre el procedimiento de división.

La postura de Moravcsik (1973) también tiene que ver con un método no dicotómico. Para él, el método de división está al servicio de la teoría de las formas. Cada forma tiene una característica distintiva y las formas están interrelacionadas entre sí, entonces el método permite reconocer estas interrelaciones y, separando unas formas de otras, encuentra sus características distintivas. Pero, Platón no explica cómo se da el procedimiento para encontrar las partes naturales. Platón explica las configuraciones ontológicas a las que se llega con el descubrimiento de las partes naturales. En palabras de Moravcsik: “He does not tell us how to arrive at them; he tells us what things look like when we have arrived at them” (1973: 344). Así todo Moravcsik afirma que el descubrimiento de tales partes, igual que el descubrimiento de las verdades matemáticas,

se da por intuición intelectual creativa, bajo el supuesto de que ellas, también los números, existen. Esta postura es consistente con la división de un concepto en más de dos partes (Cfr. 1973: 344-5).

Finalmente, según Ackrill (1997), hay abundantes pasajes platónicos que afirman que las divisiones no son necesariamente dicotómicas, tales como *Filebo* 16d, varios pasajes del *Fedro* (265e, 270c, entre otros) y *Político* 287c.

In the Philebus passage already quoted, Plato recommends looking for a división into two, 'if the case admits of there being two, otherwise for three or some other number' (16d). None of the subsequent examples is dichotomous; nor does the later discussion of types of pleasure and knowledge seek dichotomous kind-ladders. The Phaedrus account stresses the crucial importance of following the natural articulation of the item under examination (265e); and though the illustrative description of the division of madness refers to left-hand and right-hand lines of division, the actual practice followed was not dichotomous (e.g. 238a-c; 244-5). Later on (270c) Socrates says that the way to think about the nature of anything is to ask whether it is simple or multiform, and if it is multiform, to enumerate the forms. The principle is then applied to types of speech and types of soul, in which discussion there is no suggestion of dichotomous division. The Stranger's recommendation of division in the Politicus makes no reference to dichotomy, and it is immediately followed by an enquire into kinds of productive skill which is explicitly non-dichotomous. 'It is difficult to cut them into two... So since we cannot bisect, let us divide them as we should carve a sacrificial victim into limbs. For we ought always to cut into the number as near as possible to two' (287c). The metaphor of the natural carving of a joint is that of the Phaedrus; the principle of minimizing the cuts is that of the Philebus (1997: 102-3).

Para Ackrill, Platón recomienda que quien usa el método haga dos o pocos cortes en cada etapa, porque una división chapucera en muchas especies, muy

probablemente, llevará a tan importantes similitudes entre ellas que sus diferencias pasarán inadvertidas. La recomendación consiste en reducir las divisiones al menor número posible, con el fin de que las divisiones correspondan a la estructura natural o real del asunto a definir. El método no busca conocer la estructura de un género completo, sino alcanzar la definición de una especie en particular. Para este propósito, en cada etapa es necesario asestar a los subgéneros relevantes respecto al género superior, dejando de lado los subgéneros irrelevantes. (Cfr. Ackrill, 1997: 103).

Mi postura sobre PD está más cerca de la postura C. El procedimiento de división consiste en testar la consistencia lógica de las partes opuestas de la *miḡa ideā* de x a las que podría pertenecer x. El test suele hacerse a través de dos argumentos opuestos, un argumento refutatorio y un argumento probatorio, sobre el concepto a definir. El argumento refutatorio es aquel que divide una de las partes opuestas de la *miḡa ideā* de x hasta llegar a establecer la definición incorrecta de x. El otro argumento es aquel que divide la otra de las partes opuestas de la *miḡa ideā* de x hasta llegar a establecer la definición correcta de x. Así que considero que el procedimiento de división opera de modo homónimo y dicotómico la mayoría de las veces; homónimo, porque se argumenta respecto a un mismo x; y, dicotómico, porque suelen ser dos argumentos opuestos, ya sean contrarios o ya sean contradictorios, uno de los cuales establece lo que no es x mientras el otro establece lo que es x. Claramente cada argumento establece las divisiones necesarias para llegar a una definición de x, pero estas divisiones no deben ser confundidas con las divisiones metódicas que tienden a dividir a x en dos, en lo que es x y en su opuesto. Si en una división dicotómica no se puede determinar lo que es x, entonces se divide su *miḡa ideā* en el menor número posible de partes hasta llegar a establecer la definición correcta de x. Y, las divisiones proceden conforme a las junturas naturales, porque dividir

conforme a la realidad es el principio de correspondencia que garantiza que el método de división llegue a su fin.

Finalmente, todo lo anterior me permite enunciar las cuatro sub-hipótesis que envuelven mi hipótesis interpretativa:

- (1) El método constituye la vía adecuada para resolver la controversia. Siguiendo el argumento (1'): Podemos resolver la controversia sobre x , *si y sólo si* podemos establecer la definición de x que corresponde a su forma, *i.e.* la definición correcta de x . Podemos resolver la controversia sobre x . Por lo tanto, podemos establecer la definición correcta de x .
- (2) La *sunagwgh*/del método tiene por objetivo llegar a la *miā ideā* de x .
- (3) La *diairesij* del método tiene por objetivo testar la consistencia lógica de las partes opuestas de la *miā ideā* de x a las que podría pertenecer x . Si las respectivas divisiones de una de sus partes llevan a contradicciones, entonces dicha parte debe ser rechazada. Si las divisiones de su otra parte llegan a buen término en virtud de *la necesidad logográfica*, entonces dicha parte debe ser aceptada.
- (4) La expresión *kat' alqra vāpefukēn* constituye un principio de similaridad al que deben obedecer los procedimientos metódicos *sunagwgh*/y *diairesij*. Este principio establece la correspondencia entre los aspectos ontológico y epistemológico.

En suma enuncio mi HT: el método de división propuesto en el *Fedro* es un método que visa resolver la controversia a través de los argumentos que testan la consistencia de definiciones opuestas de x , con el fin de determinar cuál es su definición correcta. En los capítulos II y III me encargaré de mostrar la evidencia textual de HT.

2. *Modus operandi*

En varios pasajes se hace explícita la conexión que hay entre los dos argumentos sobre el amor y el método de división. En la primera parte del *Fedro*, Sócrates compone dos argumentos sobre el amor y, en la segunda parte, estos argumentos son retomados varias veces para mostrar si están o no privados de arte y cómo en ellos se usa el doble procedimiento metódico (Cfr. 262c; 263c-d; 264e-265d). Para saber si los argumentos de Lisias y Sócrates son buenos argumentos es necesario saber si están privados o no de arte argumentativo (262c5-7). El arte argumentativo necesita, primero que todo, hacer una división metódica sobre el concepto a definir (263b6). Por lo tanto, para saber si los argumentos de Sócrates son buenos argumentos, es necesario saber si éstos siguieron los procedimientos del método así como si están regulados por el principio de similaridad. El pasaje inmediatamente anterior al párrafo de la descripción del método recupera los dos argumentos de Sócrates, con el propósito de señalar que, pese a los dos argumentos ser opuestos, con ellos se pasa de la censura a la alabanza del amor. Para responder a cómo se da este paso, Platón introduce la descripción del doble procedimiento metódico: el procedimiento de reunión y el procedimiento de división (Cfr. 264e7-265d1).

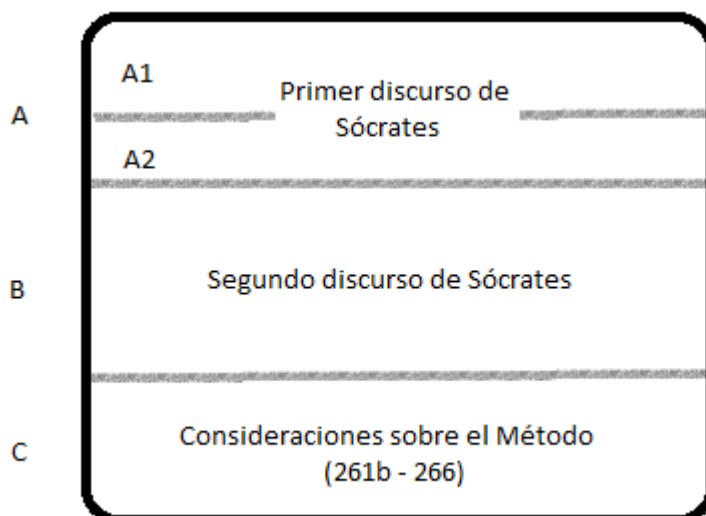


Figura 1

En el prelude a los dos argumentos de Sócrates, Platón formula los principios metodológicos fundamentales para la prosecución de una buena argumentación (Cfr. 237b7-d3). Ante todo, en él se afirma que para quien pretende discutir adecuadamente cualquier tesis, hay un único punto de partida (*miā arxh*): Debe tener noción sobre qué será su discusión o necesariamente incurrirá en un error (237b7-c2).

Enseguida estipula los dos principios que deben regir un argumento:

(I) Establecer de común acuerdo una definición para x (*oimol ogi# qemenoi on*, 237d1).

No convenir en una definición para x al inicio de la discusión acaba en desacuerdos entre las opiniones de unos y otros de los participantes. La falta de un punto de partida común hace que opiniones inconsistentes no puedan resolverse, cayendo en una aporía. Así es como Platón hace explícita una consideración que en la práctica argumentativa muchas personas transgreden, sin llegar a concertar en algún punto con los otros ni consigo mismos.

(II) Tener en mente esa definición como punto de referencia (*apobl epontej kaii ahafelontej*, 237d1-2)²⁰ mientras se examina si x es o beneficiosa o perjudicial (Cfr. 237d1-3).

Platón afirma que una vez se establece una definición de x se procede a examinar si x es o beneficiosa o perjudicial. Mas, ¿qué quiere decir exactamente que x sea o beneficiosa o perjudicial? Se trata de examinar los opuestos que se siguen de su

²⁰ Esta expresión constituye una expresión estipulativa en la obra de Platón (Cfr. *Fedón* 75b, 76d; *Rep.* 484c).

definición, los términos beneficioso y perjudicial equivalen a los términos siniestro y diestro mencionados en el párrafo de la descripción del método. Una vez se establece qué es el amor, esto es manía; se examina a cuál de los opuestos de la manía pertenece el amor, esto es si el amor es una manía beneficiosa o una manía perjudicial. Y como los dos principios metodológicos están al servicio de la argumentación sobre el amor, los opuestos mencionados son en este caso beneficioso y perjudicial. Por lo tanto, el principio metodológico (I) constituye la definición de x y el principio metodológico (II) constituye la resolución a los dos opuestos que acarrea la definición de x.

La tesis que envuelve la discusión sobre el amor es formulada por lo menos de tres modos distintos:

(T₁) El amor es algo beneficioso o perjudicial (*Cfr.* 237d2-3, 238e1-2, 245b5-6).

(T₂) Se debe tener amistad con uno que ama o con uno que no ama (*Cfr.* 237c7-8, 245b2-4).

(T₃) Se debe conceder favores a uno que ama o a uno que no ama (*Cfr.* 238e1-2, 241d5-6, 243e5-6, 244a3-5, 265a2-3).

Estas tres variantes en su formulación representan aserciones disyuntivas, por lo que apenas una de las dos partes que las constituyen es verdadera. T₂ y T₃ son corolarios de T₁. Porque, si el amor es beneficioso, entonces se debe ser amigo y conceder favores a uno que ama. Si el amor es perjudicial, entonces se debe ser amigo y conceder favores a uno que no ama. Por mor de la simplicidad, en adelante consideraré solamente a T₁: el amor es *o* beneficioso *o* perjudicial (*eite wfel ian eite bl abhn*, 237d2-3)²¹.

²¹ Las itálicas son mías.

Como los dos principios metodológicos están claramente referidos al caso particular del amor, ahora completo la formulación que hace Platón de estos principios:

I) Establecer de común acuerdo una definición de amor, sobre qué está y qué capacidad tiene (perii erwtōj oīōn t' eīsti kaii hē ekei duhamin, oīmōl ogi# qēmenoi oīron, 237c8-d1).

II) Tener en mente la definición convenida como punto de referencia mientras se examina si el amor es o beneficioso o perjudicial (eīj tou#to [oīmōl ogi# qēmenoi oīron] apoblēpōntej kaii ahaferōntej thn skeuēin poiwmeqa eīte wfel ian eīte bl abhn parekei, 237d1-3).

En su primer argumento, a la altura de 238d8, Sócrates comienza a hacer uso del principio metodológico (II): “Nosotros hemos dicho y definido lo que es aquello sobre lo que tenemos que argumentar y, con esa definición en mente, digamos lo que resta, qué beneficio o perjuicio puede esperarse que resulte del que ama y del que no al que les concede favores” (oīmēh dh\ tugxahēi oī perii ouāboul eutebn, eīrhtai; te kaii wristai, bl ēpōntej de\dh\proj autōta\l oipa\l egwmen tij wfel iā hābl abh apo\te erwtōj kaii mh\ t%h% xarizomeh% e;c eikōtoj sumbhsetai, 238d8-e2). Así que este párrafo marca el límite entre los dos principios. La parte I del primer argumento pone en práctica el principio (I), porque establece la definición de amor; mientras que, la parte II del primer argumento y todo el segundo argumento son guiados por el principio (II), porque examinan cuál de los dos opuestos de la manía constituye lo que es el amor. Así que, a mi modo de ver, los principios (I) y (II) son una versión asaz simplificada de la posterior descripción de los procedimientos de reunión y división. Considero que la

formulación del principio (I) es una insinuación a la descripción del procedimiento de reunión y la formulación del principio (II) a la descripción del procedimiento de división.

En suma, la parte I del primer argumento establece la *misma idea* del amor. Su parte II y el segundo argumento examinan los opuestos que se siguen de su *misma idea*, *i.e.* es el amor algo beneficioso o algo perjudicial, con el propósito de resolver la disyunción T_1 . Esta argumentación puede ser representada en la siguiente implicación: Si A es lo que es el amor, entonces T_1 es o beneficioso o perjudicial. T_1 cuenta con dos opuestos contradictorios, o ser amigo de un amante es beneficioso o ser amigo de un amante es perjudicial; y, mediante un ejercicio argumentativo sistemático se concluye lo que es el amor y, por ende, se prueba la falsedad de uno de estos dos opuestos y necesariamente la verdad del otro.

Ahora valga la pena anotar que la argumentación sobre el amor no aparece *ex nihilo* sino que hace parte de un contexto argumentativo. Sócrates parte del supuesto ($\upsilon\pi\omicron\tau\iota\gamma\epsilon\sigma\kappa\alpha\iota$, 236b1): Quien ama está más enfermo que quien no ama ($\tau\omicron\upsilon\ \epsilon\rho\omega\upsilon\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon=\mu\eta\ \epsilon\rho\omega\upsilon\tau\omicron\jmath\ \mu\alpha\ \tau\ \iota\ \omicron\ \nu\omicron\sigma\epsilon\iota\eta$, 236a8-b1), el cual corresponde a una premisa del argumento sobre los perjuicios de amar presentado por Lisias. Sócrates pretende mostrar en qué Lisias está equivocado y para hacerlo debe presentar un argumento diferente aunque condicionado por una misma premisa, pues sólo así ambos argumentos podrían ser comparados para dictaminar cuál es mejor (Cfr. 236b1-4). Así es como los argumentos de Sócrates están insertos en un contexto discursivo que se remonta a las consideraciones que Lisias expone frente a un tema asaz controversial: la naturaleza del amor y sus efectos perjudiciales. Para discutir sobre este tema es preciso conceder al menos una de las premisas de Lisias, pues cambiarlas completamente implicaría acabar con la discusión.

Por lo tanto, toda discusión consiste en contraponer argumentos que comparten una misma base, ya sea una o más premisas o una definición sobre el asunto en discusión. Por ejemplo, en una discusión sobre las ventajas de la administración de la justicia en una comunidad política, una persona parte definiendo la justicia como dar a cada uno lo que le corresponde y otra persona inicia sosteniendo que la justicia es la obediencia al más fuerte ¿Cómo estas personas podrían discutir la tesis anterior si cada una de ellas está enfrascada en su propia definición de justicia sin conceder en alguno de los puntos de su interlocutor? La única manera de entablar esta discusión es que una de las partes acepte partir de la definición de la otra.

El criterio para discutir adecuadamente temas controversiales no está en la novedad sino en la disposición de los argumentos (*Cfr.* 236a3-6). Platón explica que la disposición de los argumentos consiste en que unas aseeraciones se siguen de otras y, del mismo modo, unos argumentos se siguen de otros, y a esto llamó *necesidad logográfica*. Hay una necesidad para que lo dispuesto en segundo lugar esté en segundo lugar, pues lo segundo se deriva de lo primero, es dependiente de su relación con lo primero, y no puede ser colocado en otro lugar. Esta explicación nos lleva a preguntar: ¿qué hace que lo primero sea primero? Lo primero es lo que establecemos como punto de partida de la argumentación, es lo que asumimos y sobre lo que no podemos controvertir para, así, poder controvertir sobre todo lo que de allí se sigue. En 263c9, Platón hace explícito que la definición de amor es controversial. Entonces, si se quiere defender o refutar alguna tesis sobre este concepto, es preciso establecer un punto de partida con el que concuerde su opositor. En 263d2-3 Sócrates señala que, primero que todo, es necesario establecer una definición de amor. La falta argumentativa de Lisias consiste, precisamente, en no haber definido el amor al comienzo de su argumentación (*Cfr.* 262e-264e). Podemos percatarnos de que la definición del primer argumento de Sócrates se acomoda a lo

asumido por Lisias, pues si así no fuese no habría discusión y, como consecuencia, Sócrates no podría refutar la tesis de Lisias. Por consiguiente, Sócrates dispone sus argumentos en partes conectadas entre sí en tanto una parte se sigue de la otra. En cambio, Lisias no le da al amor el tratamiento de un tema controversial y transgrede la disposición argumentativa propia de las AC.

Ahora bien, ¿es mi HT consistente con la evidencia textual del *Fedro*? Responder esta pregunta será el derrotero de los capítulos II y III. Para tales efectos, haré un análisis detallado del párrafo 265d-266a en el que Platón se propone describir el método; también, mostraré de qué modo los procedimientos metódicos de reunión y división se ponen en práctica en los dos argumentos sobre el amor expuestos por Sócrates en la primera parte del *Fedro*. La aplicación del método al caso particular del amor ayuda a entender mejor cómo opera el método, en especial cómo proceden los argumentos refutatorio y probatorio, para finalmente establecer la definición correcta de x.

Aprovecho para exponer sucintamente un ejemplo de un argumento refutatorio presentado por Platón en el *Teeteto*. Este ejemplo muestra cómo se aplica el método a la hora de argumentar y encontrar la verdad de una tesis. En el *Teeteto* Platón parte de la siguiente AC: el conocimiento y la percepción sensorial son idénticos. Platón asume esta aserción para examinar lo que se sigue de ella. Si el conocimiento y la percepción sensorial son idénticos, entonces la visión es idéntica al conocimiento en tanto la visión es un tipo de percepción sensorial. Esto significa que una persona que ve algo también conoce lo que ve, y una persona que no ve algo tampoco conoce lo que no ve. Ahora suponga que una persona que ve algo y, entonces, siguiendo AC, también conoce ese algo, acto seguido cierra sus ojos. Desde el momento en que cerró sus ojos él no ve ese algo y, entonces, siguiendo AC, tampoco conoce ese algo. Pero, es claro que la persona conoce, a

pesar de que ahora sus ojos estén cerrados, lo que vio cuando sus ojos estaban abiertos. Por lo tanto, la AC supuesta nos lleva a decir que la persona no conoce una cosa y que la persona conoce esa misma cosa. Así que la aserción de que el conocimiento y la percepción son idénticos lleva a *contradicción*. Si esta aserción resulta contradictoria, entonces la opuesta contradictoria necesariamente será verdadera: el conocimiento no es idéntico a la percepción sensorial (*Cfr. Teeteto*, 151e-187a).

El método de división describe que no es suficiente con establecer la definición opuesta a la que incurre en contradicción, es necesario probar su consistencia. Así que el método de división no es erístico porque no intenta defender solamente uno de dos lados opuestos, el método de división es dialéctico en tanto argumenta ambos lados con el firme objetivo de encontrar la verdad. Por lo tanto, en el caso del amor expuesto en el *Fedro*, a Sócrates no le basta con probar la contradicción de esta definición: “el amor es una manía perjudicial” y pasar inmediatamente a establecer su definición opuesta contradictoria: “el amor es una manía beneficiosa”. Sócrates se propone probar que el amor es beneficioso e, inclusive, la manía más beneficiosa de todas, mediante un argumento largo y consistente.

Capítulo II

La sunagwgh/del Método expuesto en el *Fedro*

En este segundo capítulo me propongo analizar y entender qué es y cómo opera la sunagwgh/del método propuesto por Platón en el *Fedro*. Para llevar a cabo mi propósito, primero haré un análisis exegético de los términos y expresiones centrales del párrafo 265d en el que Platón describe la sunagwgh/del método. En segundo lugar, presentaré las principales interpretaciones que se han hecho de la sunagwgh/y por mi parte la interpretaré como uno de los dos procedimientos complementarios del método. En tercer lugar, examinaré la conexión que hay entre el párrafo de la sunagwgh/y el párrafo 249b-c que menciona la ἀναμνησίη, para defender que la ἀναμνησίη es la capacidad humana para reconocer y, por ende, la condición *sine qua non* del procedimiento de reunión y de todo el método. En cuarto lugar, responderé a qué es aquello que reconocemos y para ello me serviré del párrafo 270c-d. En quinto y último lugar, mostraré de qué modo se aplica el procedimiento de reunión en la parte I del primer argumento sobre el amor expuesto por Sócrates en 237b-241d, con el fin de entender qué es y cómo opera dicho procedimiento metódico.

A partir de 265c9 Platón describe en qué consiste el método de división. Platón hace mención explícita de dos principios (δύο εἶδη), que sería grato organizar en un arte sistemático (Cfr. 265c9-10). Así, el método tiene que ver con dos principios, las divisiones y las reuniones (τῶν διαίρεσεων καὶ συναγωγῶν, 266b4). Primero se inserta, en el párrafo 265d3-7, el principio de reunión (sunagwgh):

Ei] mi]an te idean²² sunorw]ta a]ein ta\ pol laxv²³
diespame]a, ina ekaston ofrizomenoj dh] on poiv²⁴=perii ou] ah
a]ii didaskein e]pel v²⁵. w]sper ta\ nundh\ perii Erwtoj - o]e]stin
ofrisqeh²⁶- ei]t' eu] ei]te kakw] e] ekqh²⁷, to\ gou] safe] kaii to\
aut]o\ aut]o\ (mol ogoumenon dia\ tauta e]sxen eipeih o\ l]ogoj.

Unir *cosas* que están disgregadas de muchas maneras y llevarlas a
una *mi]a ide]a*; a fin que, al definir cada cosa, haga claridad sobre lo que
pretende instruir en cada ocasión. Así mismo con la argumentación sobre el

²²No hay una traducción que abarque el sentido completo de la expresión *mi]a ide]a*; no es una forma, porque el método no procede con, ni mucho menos llega a, entidades ontológicas; no es una clase porque, para teoría de conjuntos y sus aplicaciones matemáticas, una clase es una colección de objetos matemáticos que pueden ser definidos sin ambigüedad por una propiedad que todos sus miembros comparten; no es un género, porque una *mi]a ide]a* no es absoluta ni siempre se reduce a esta categoría aristotélica.

²³El término *pol laxv*=puede ser traducido por ‘muchas veces’, ‘muchas maneras’ o ‘muchos modos’, ‘muchos lugares’, para denotar una pluralidad temporal, modal o espacial respectivamente. Opto por una traducción modal del término. Los especialistas suelen señalar que ‘las cosas’ (*ta*) se refieren a particulares sensibles, a formas o a las dos, “The question is whether at this point Plato is thinking of particulars or of ideas” De Vries (1969: 216). Por lo tanto, no cabe duda que la expresión completa “*ta\ pol laxv= diespame]a*” es ambigua. Tanto los particulares como las formas tienen aspectos o características varias, pero apenas las formas son intemporales y están por fuera del mundo fenoménico. Por consiguiente, la traducción que abarca ambas entidades y las diversas características que puede presentar cada una de ellas, incluso sus características espacio-temporales, es la traducción ‘muchas maneras’ o ‘muchos modos’. Sin embargo, considero que la expresión “*ta\ pol laxv= diespame]a*” no hace referencia a entidades ontológicas, ergo, no hace referencia directa a particulares sensibles o formas. Esta expresión refiere entidades epistemológicas que pueden ser opiniones, tesis y definiciones ya sea sobre los particulares sensibles, ya sea sobre las formas, o ya sea sobre ambos.

²⁴De Vries anota que, “The subject of *poiv* is implied in *sunorw]ta a]ein*” (1969: 216).

²⁵Sigo el comentario de De Vries para traducir la siguiente expresión: *perii ou] ah a]ii didaskein e]pel v*, d 4-5. “For *perii ou]* cp. 264e8 *perii l] ogwn skopeih*. There is no periphrasis, as Bluck (on Meno 90b) supposes: *didaskein* is absolute, *a]ii* is distributive (cp. 238b 3-5)” (1969: 216).

²⁶“[...] *ofrisqeh* being assimilated to the gender of *O]* because the definition consists in the predicate. In fact, the only definition of love, given so far, was its subsumption under *mani]a*” De Vries (1969: 216).

²⁷En la frase *ta\ nundh\ perii Erwtoj o]e]stin ofrisqeh ei]t' eu] ei]te kakw] e] ekqh* (d5-6), “Schanz’s *to\ for ta*) accepted by Vollgraff and defended by Hacforth, makes the sentence too smooth” De Vries (1969: 216). La explicación ofrecida por Hackforth para hacer el reemplazo de esos artículos es convincente: “I accept Schanz’s *to\ for ta*) in d5 and would remove Burnet’s dashes, which seem inhelpful: *to\ perii erwtoj o]e]stin ofrisqeh* is perfectly normal Greek for ‘the definition which stated what love is’. By ‘definition’ here we should understand no more than the determination of the genus of *erw]j*, viz. *mani]a*” (1952: 132, n.5). Así que estimo sensata la propuesta de traducción hecha por Verdenius: “the things said about love, what it is if defined” (1955: 284). Pero como ‘las cosas dichas sobre el amor’, o mejor, ‘lo dicho sobre el amor’ en un discurso son argumentos, entonces prefiero ser más específica y traducir por ‘los argumentos sobre el amor’ o ‘la argumentación sobre el amor’.

amor hace un momento, fuese definido de modo correcto o no, al menos la argumentación fue capaz de proceder de manera clara y consistente con ella misma.

Grosso modo, la *sunagwgh/* del método es descrita en una doble acción, unir “cosas que están disgregadas de muchas maneras” y establecer algo distinto pero común a esas cosas. A continuación haré una exégesis filológica de algunos de los términos usados en este párrafo, pues es tal su relevancia filosófica que llegan a determinar importantes diferencias de interpretación.

La expresión “cosas que están disgregadas de muchas maneras” (*ta\ pol l axv= diesparmeha*) es ambigua y Platón no explica a qué hace referencia con dicha expresión. De Vries afirma: “The question is whether at this point Plato is thinking of particulars or of ideas” De Vries (1969: 216). R. S. Bluck, siguiendo una anotación de Hackforth (1945)²⁸, señala lo siguiente: “Phaedrus 265d may refer to a collection of Forms, or to a preliminary collection of sensible particulars, it may even be intentionally ambiguous, being intended to cover both” (1955: 147, n.4). Por lo tanto, muchos especialistas debaten si lo múltiplemente disperso refiere particulares sensibles, propiedades de estos particulares o formas²⁹. Algunos de ellos excluyen los sensibles del método³⁰, otros los incluyen³¹. El único pasaje que guarda un parecido con este párrafo

²⁸Véase el final del libro *Plato's Examination of Pleasure* de R. Hackforth.

²⁹Véase *Plato's Examination of Pleasure* (1945: 109) y *Plato's Phaedo* de R. S. Bluck (1955: 147, n.4).

³⁰Hermias (234, 20 ss.) señala que Platón parece optar por los particulares en 246b6 ss., pero deja abierta la cuestión en 265d3-4. Según F. M. Cornford, el método es de formas, a través de formas y para formas: “The new method of Collection and Division is thus wholly confined to the world of Forms; and Collection must not be confused with the Socratic muster of individual instances (*epagwgh*). Collection is a survey of specific Forms having some *prima facie* claim to be members of the same genus” (1960: 186). Raven afirma que el método no tiene contacto alguno con particulares, él trabaja exclusivamente con Ideas (*Cfr.* 1965: 190). Para Santa Cruz, la dialéctica del Fedro opera con conceptos que excluyen toda intervención de la sensación como punto de partida (*Cfr.* 1990: 151).

³¹R. Hackforth señala que la *sunagwgh* opera en dos niveles: 1. De particulares a una clase o forma: reunir múltiples experiencias en una propiedad de particulares. 2. De clases o formas a una forma: reunir diferentes

usa la expresión $\rho\lambda\ \iota\ \omega\eta\ \alpha\iota\ \varsigma\eta\mu\epsilon\omega\nu$ (249b7-c1), que llevó a algunos a afirmar que el método al menos tiene que ver con los sensibles.

Si bien es cierto que la expresión “cosas que están disgregadas de muchas maneras” se presta a ambigüedades y confusiones, considero que la jerga usada para interpretarla no ayuda mucho a su esclarecimiento. El método responde a la necesidad de conocer lo que *prima facie* se presenta como controversial, pues no tendría sentido que el método conociera lo que se presenta claro al pensamiento. De este modo, el método inicia con aquello que es controversial y procede sistemáticamente a definirlo y, entonces, librarlo de la controversia. Aquello que es controversial no son cosas, ya sean entendidas como particulares sensibles o como formas, porque las cosas constituyen entidades ontológicas y la controversia no se da en un plano ontológico sino en un plano epistemológico. Aquello que es controversial son aserciones contrapuestas sobre las cosas, ya sean aserciones sobre particulares sensibles o ya sean aserciones sobre nombres que abstraen propiedades de particulares. Excluyo cualquier aserción sobre formas, porque las aserciones de las que parte el método son controversiales y es contradictorio que aserciones controversiales versen sobre formas. Las formas son necesariamente lo que son, entonces las aserciones sobre formas tiene el carácter de aserciones necesariamente verdaderas. Sostengo que el método inicia con “ciertas aserciones” ($\tau\alpha$) que tienen el carácter de AC, a las que Platón también llama opiniones ($\tau\alpha\ \delta\omicron\kappa\alpha\iota\ \tau'$, 260a2), que se

propiedades de particulares en una única forma (Cfr. 1952: 132, n.4). R. Robinson (1953) describe un proceso ascendente que va de los particulares a lo más universal, y los particulares pueden ser las sensaciones. Robinson se suscribe a la interpretación de Rodier, para quien el proceso de reunión es empírico, parte de las sensaciones a su unidad en el razonamiento, mientras la división procede dispensa de los sentidos. En términos de Robinson, la generalización recoge lo más universal de los particulares y estos particulares pueden ser sensaciones (Cfr. 1953: 163). De otra parte, Christopher Rowe (1986) entiende $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ /por juntar en el razonamiento las cosas que están dispersas en la experiencia sensorial. Para David White (1993), el primer procedimiento parte de una pluralidad de cosas y esta pluralidad puede referirse a las sensaciones o a las formas.

caracterizan porque pueden ser verdaderas o falsas, pues quien tiene una opinión sin conocimiento no puede saber si su opinión es necesariamente verdadera.

Por consiguiente, propongo que la expresión $\tau\alpha\ \rho\omicron\lambda\ \iota\ \alpha\chi\upsilon=\delta\iota\epsilon\sigma\pi\alpha\rho\mu\epsilon\eta\alpha$ debe ser traducida por “ciertas aserciones que están disgregadas de muchas maneras”. “Ciertas aserciones” ($\tau\alpha$) pertenecen a las AC mencionadas por Platón en 263a-b, las cuales se caracterizan por ser aserciones opuestas sobre un mismo x. El método acostumbra iniciar con aserciones opuestas a lo dicho por el sentido común o por la tradición o por lo que alguien clama saber de x, para probar si es correcta la definición de x que parte de esas aserciones. Las AC “están disgregadas de muchas maneras” ($\rho\omicron\lambda\ \iota\ \alpha\chi\upsilon=\delta\iota\epsilon\sigma\pi\alpha\rho\mu\epsilon\eta\alpha$), porque se presentan en modo de opiniones, tesis, definiciones y otras aserciones referentes a x.

El párrafo 265d señala que la $\mu\iota\alpha\ \iota\delta\epsilon\alpha$ que está disperso de muchas maneras con el fin de establecer una $\mu\iota\alpha\ \iota\delta\epsilon\alpha$. Es difícil entender qué Platón quiere decir con esta otra expresión. El término $\iota\delta\epsilon\alpha$ de este párrafo ha sido traducido por ‘forma’, ‘género’, ‘clase’, ‘nombre’, todas estas traducciones son más o menos fieles al sentido técnico del término griego. Prefiero no traducirlo por ‘forma’ o cualquier otro tipo de entidad ontológica porque el método no tiene que ver directamente con ninguna entidad ontológica, sino con su conocimiento expresado en definiciones. Aunque no encuentro una traducción satisfactoria para la expresión $\mu\iota\alpha\ \iota\delta\epsilon\alpha$, considero mejor detenerme a entenderla que apresurarme a traducirla.

En primera instancia, una $\mu\iota\alpha\ \iota\delta\epsilon\alpha$ no constituye una locución absoluta sino una locución relativa, porque siempre alude a la $\mu\iota\alpha\ \iota\delta\epsilon\alpha$ de x. La $\mu\iota\alpha\ \iota\delta\epsilon\alpha$ de x es una

característica común a “ciertas aserciones que están disgregadas de muchas maneras” (τα πολὶ αὐτῶν= diesparmeia), pero no es una característica común cualquiera, sino una característica común que define a x ¿Esto qué quiere decir? La *miã ideã* de x es su característica común porque no constituye la característica distintiva de lo que es x, sino la característica que x comparte con otros conceptos. Es por esto que múltiples aserciones sobre lo que parece ser x no dicen lo que es x e, incluso, dicen lo opuesto a lo que es x, aunque no dejan de ser aserciones sobre conceptos que comparten con x una característica definitoria. La *miã ideã* de x es su característica definitoria porque, pese a ser común, define parcialmente a x, tal como el género define a x para Aristóteles. Hackforth anota lo siguiente: “By ‘definition’ here we should understand no more than the determination of the genus of εἶρω, viz. *maniã* (called alternatively in the next paragraph *paraõia* and τὸ ἀφρον τῆς διανοίας), which is alleged to be common to both Socrates’s speeches” (1952: 132, n. 5).

La *miã ideã* de x, aunque no sea la definición estricta de x, es *parte esencial* de su definición, tal como lo evidencian las expresiones *οἱζόμενοι* (265d4) y *οἱσιση* (265d5). Porque, la *miã ideã* de x admite dos lados opuestos que distinguen lo que es x de lo que no es x, y por esto la *miã ideã* de x constituye el punto de partida que permite proceder a definir correctamente a x. Por ejemplo, la *miã ideã* del amor es la manía. El amor, la gula y la poesía son conceptos comunes en tanto los tres son manías. La gula y la poesía, pese a ser manías, se distinguen porque la primera es manía perjudicial y la segunda manía beneficiosa. Respecto al amor se dice que es manía perjudicial y también se dice que es manía beneficiosa. De modo que la característica distintiva de la definición de amor tiene que ver con este par de opuestos: perjudicial y beneficioso, aun

controvertiendo sobre cuál de estos opuestos es el amor. Sin embargo, no cabe duda que la manía es la *miã ideã* del amor y no otro género de amor *e.g.* la psique. La psique está compuesta por dos principios anímicos, que podemos llamar manía y razón. Si el amor es parte de la manía y la manía es parte de la psique, ¿por qué no considerar la psique en vez de la manía como la *miã ideã* del amor? La respuesta es muy sencilla. Controvertimos sobre si el amor es beneficioso o perjudicial, mas no controvertimos sobre si el amor es manía o razón. De aquí se sigue que el punto de partida para resolver la controversia sobre el amor debe ser la manía. Hay que tener en cuenta que lo controversial de la definición de *x* está en la característica distintiva de su definición. En el caso del amor, su característica distintiva no podría ser la manía, pues si así fuese se diría que “el amor es gula”. Por lo tanto, el punto de partida de la resolución de la controversia sobre *x* es su *miã ideã*. Este punto de partida es concertado por los dialécticos al inicio de su argumentación que marcha hacia la verdad. Es por esto que, siguiendo lo dicho por Platón en el párrafo de la *sunagwgh*, el fin de la *sunagwgh*/es establecer la *miã ideã* de *x*, pues sea *x* definido de modo correcto o sea *x* definido de modo incorrecto, al menos su *miã ideã* concede un punto de partida a la argumentación de los dialécticos que la hace clara (*dhñ on poiv*, 265d4), que le permite proceder de manera clara y consistente con su punto de partida (*tol gouñ safej kaii tol au)tol au(t%ho(mol ogoumenon dia\ tauãa eiñen eipeiñ o(l ogoj*, 265d6-7).

El método inicia con AC que están soportadas en uno de los lados opuestos de la *miã ideã* de *x*. El método puede iniciar con AC soportadas en cualquier de sus lados, esto depende del contexto argumentativo, aunque acostumbra iniciar con AC soportadas en el lado que se opone a lo dicho por el sentido común, o por la tradición o por una

autoridad en el tema, es decir, en el lado que nos parece más controversial. Por lo tanto, el fin de la *sunagwgh*/es establecer la *miā ideā* de x, pero como ésta se establece al reunir ciertas aserciones, realmente se establece cierto lado de la *miā ideā* de x que sea compatible con esas aserciones. Ese lado constituye una definición de x, que puede ser su definición correcta o su definición incorrecta. Así todo el fin de la *sunagwgh*/ no es establecer uno u otro lado de la *miā ideā* de x, sino establecer simple y llanamente su *miā ideā*, pues ésta es el punto de partida que concede claridad y consistencia a la argumentación. Respecto al lado establecido solo valga decir que constituye una definición provisional de x, pues aun no se procedió a argumentar si es o no la definición correcta de x.

Por consiguiente, la *sunagwgh*/ del método es descrita en dos pasos (te *sunorwta alēin*, 265d3): 1. Reunir AC sobre x, generalmente las que se oponen a lo que dice el sentido común o la tradición o alguien que clama saber de x, que están dispersas en modo de opiniones, tesis, definiciones y otras aserciones referentes a x, *e.g.* el concepto de amor. 2. Acto seguido, establecer una de las partes opuestas de la *miā ideā* de x que lleva a una definición provisional de x que sea compatible con las AC reunidas, *e.g.* el amor es cierta manía (*maniān gar tina e)fhōsamen einai ton erōta*, 265a6-7).

Ahora bien, la *sunagwgh*/ ha sido interpretada o como intuición³², o como procedimiento sistemático acompañado de intuición³³, o como uno de los dos procedimientos metódicos³⁴; porque, la *sunagwgh*/ o bien opera en una secuencia

³²Véase F. M. Cornford (1960: 186-7, 267); W.K.C. Guthrie (1975: IV, 411).

³³Véase Richard Robinson (1953: 62-69).

³⁴Véase W.D. Ross (1951: 80-82); Hackforth (1952:132, n.4); David White (1993).

temporal, paso a paso, para establecer la *miḡa ideḡa* de x, o bien la aprehende de modo inmediato y sin necesidad de razonamiento, o bien opera con ambas. La intuición no es necesariamente anterior o posterior al método sino que puede acompañarlo en su recorrido en una, dos o más ocasiones. Pero, método no es intuición ni viceversa, porque método e intuición son por definición excluyentes.

F.M. Cornford argumenta que la Reunión (*sunagwgh*) no constituye ningún procedimiento metódico. La Reunión es el acto de adivinar por intuición la Forma genérica (*miḡa ideḡa*), porque para reunir no se pueden seguir reglas. La Forma genérica es el carácter común a todas las especies por las que se extiende y entre estas especies está la Forma que se quiere definir. El fin de la Reunión es adivinar por intuición la Forma genérica que enseguida se procede a dividir. Por lo tanto, Cornford interpreta la *sunagwgh*/ como un acto intuitivo, preliminar al método que divide la Forma genérica para definir una de sus especies. En palabras de Cornford:

The Division should be preceded by a Collection, to fix upon the genus we are to divide. This is done by 'taking a comprehensive view and gathering a number of widely scattered terms into a unity'. Here no methodical procedure is possible. The generic Form must be divined by an act of intuition, for which no rules can be given. The survey will include the Form we wish ultimately to define, with others that may be 'widely scattered' and have little superficial resemblance to it or to one another. [...] These are the scattered species to be collected, including the specific Form (or Forms) that we wish ultimately to define. The dialectician surveys the collection and 'clearly discerns' by intuition the common (generic) character 'extended throughout' them all. So he divines the generic Form that he will take for division (1960: 186-7, 267).

Siguiendo las palabras de Cornford, la *sunagwgh*/ y la intuición (*sunorah*) se identifican, porque la *sunagwgh*/ no constituye un procedimiento que se sirve de reglas

para evaluar todas las cosas que tienen un carácter común sino que constituye el acto de divisarlas directamente. Guthrie adopta una postura similar, la *sunagwgh*/no podría ser uno de los procedimientos del método, pero sí podría ser su preludio (Cfr. 1975: 411).

Richard Robinson representa a quienes defienden que la *sunagwgh*/es método acompañado de intuición. Robinson señala que nosotros solemos establecer la oposición entre la intuición y un método ordenado y sistemático. El método propone una secuencia temporal, paso a paso. Platón señala que el método se caracteriza por ser un largo rodeo (*makrah peribal l omehouj*, 272d3; *makra\ h(peripdoj*, 274a2), no hay caminos cortos ni atajos sino caminos largos y escabrosos para conocer. El proceso de síntesis o generalización (*sunagwgh*) es un ensamblaje gradual de especies diversas bajo un género apropiado (*miā ideā*), género que a su vez es una especie más entre las siguientes especies agrupadas bajo otro género y así sucesivamente, siempre ascendiendo hasta llegar al género mayor (Cfr. 162-163). Al considerar este proceso ascendiente, así como su proceso inverso, surge la posibilidad de la intuición. Según Robinson, el método y la intuición tienen una relación de complementariedad para Platón. No obstante, la intuición es propia de quien domina el método. Por lo tanto, la oposición es entre un método que se acompaña de la intuición y los esfuerzos aleatorios e infructuosos (Cfr. 1953: 62-69).

Muchos especialistas entienden la *sunagwgh*/ *exclusivamente* como procedimiento metódico. Uno de ellos es Hackforth, quien afirma que la Reunión (*sunagwgh*) constituye junto con la División el método dialéctico. Los dos argumentos de Sócrates son un ejemplo del par procedimental, pues *maniān tina e)fhhsamen eiñai* implica Reunión y *eiñh dub* implica División. La Reunión consiste tanto en juntar particulares bajo una Forma o clase como en subsumir una Forma menor en una mayor.

Así que, para Hackforth, “las cosas que están dispersas de muchas maneras” son particulares o Formas/clases, y la *miḡa ideā* es una Forma/clase menor o una Forma/clase mayor. En cambio, la División no procede con particulares y su fin es alcanzar una especie ínfima, porque, tal como se menciona en *Filebo* 16e, cuando se llega a ella se debe parar de dividir (*Cfr.* 1952: 132, n.3-4).

De igual modo, David White afirma que la Reunión (*sunagwgh*) es el proceso de subsunción que establece una relación parte/todo entre el elemento de los particulares a unificar (*e.g.* el amor) y la unidad de la Forma relevante (*e.g.* manía) (*miḡa ideā*). El fin de la Reunión es establecer una definición parcial, porque aun una mala definición generará claridad y consistencia al discurso. Un discurso que define el amor como un tipo de manía establece una consideración sobre el amor consistente y clara, aunque no constituya su buena definición (*Cfr.* 1993: 217-18).

De otra parte, W.D. Ross afirma que el par procedimental está cobijado en el concepto *ofizesqai*, captando la Idea más amplia o género (*miḡa ideā*) y, posteriormente, dividiéndola en especies (*eiḡh*). En el procedimiento de reunión se reconoce la afinidad entre ciertas Ideas (*ta\pol l axv=diesparmeḡa*), mientras que en el procedimiento de división se establecen las líneas de demarcación dentro del género (*Cfr.* 1951: 80-82).

Interpreto la *sunagwgh*/ como uno de los dos procedimientos complementarios del método, porque comparte las características propias de cualquier método en tanto método: ser siempre el método de un arte, ser el medio más adecuado para obtener el fin, poder ser aprendido y enseñado, y practicarlo en innumerables ocasiones *Cfr.* Robinson (1953: 61-92). Bajo mi interpretación, el procedimiento de reunión (*sunagwgh*) es el

procedimiento paulatino de reunir múltiples aserciones opuestas a lo que generalmente nos parece que es x en una “característica común a esas aserciones que define a x de modo provisorio” (cierta *miǵa ideǵa* de x). No obstante, si se acepta que la *sunagwgh*/es un procedimiento metódico sin intuición, resulta problemático justificar el límite de dicho procedimiento, pues ¿cómo saber dónde parar?, por ejemplo ¿cómo saber que el límite del amor tiene que ver con la manía? No considero que la salida más sensata sea interpretar la *sunagwgh*/como un procedimiento metódico que se sirve de la intuición para marcar su propio límite, y así suscribirme al argumento de Robinson (1953), según el cual se concluye que no hay oposición entre la intuición y un método ordenado y sistemático, sino entre un método que se acompaña de intuición y los esfuerzos aleatorios e infructuosos. Considero que la salida más sensata es interpretar la *sunagwgh*/como un procedimiento metódico puesto en práctica por los dialécticos, quienes marcan el límite de la reunión por convención y no por intuición. Este límite es el punto de partida que dará claridad y consistencia a la argumentación que prosigue el otro procedimiento. Concluyo que el límite del procedimiento de reunión es la *miǵa ideǵa* de x , porque ésta constituye el punto de partida de la argumentación metódica que lleva a establecer la definición correcta de x . Y este punto de partida es fruto de un acuerdo entre las tesis controversiales y opuestas de los interlocutores que están dispuestos a conocer.

Las consideraciones hechas hasta el momento son suficientes para presentar de nuevo mi traducción del párrafo 265d, aunque ahora la presentaré con las adaptaciones que atañen a mi interpretación:

Unir *ciertas aserciones controversiales* que están disgregadas de muchas maneras y establecer una *miǵa ideǵa*; a fin que, al definir cada

concepto, haga claridad sobre lo que pretende instruir en cada ocasión. Así mismo con la argumentación sobre el amor hace un momento, fuese definido de modo correcto o no, al menos la argumentación fue capaz de proceder de manera clara y consistente con ella misma.

Ahora bien, no puedo eludir a las similitudes que tiene la primera frase de este párrafo con esta otra frase: “Pues es necesario que el ser humano comprenda lo que es dicho según las formas, procediendo a reunir desde muchas sensaciones hacia una unidad por el razonamiento” (deíl gar añqrwpon suniehai kat' eiðoj I egoínenon, ek pol I wñ ibñ ai'sqh'sewn eij eh I ogism%½sunairouínenon, 249b6-8). Ambas frases aluden al acto de reunir que, tal como lo indica la expresión “por razonamiento” (I ogism%½, se da en el ámbito intelectual. La expresión ek pol I wñ ai'sqh'sewn deja claro que la reunión tiene su punto de partida en las sensaciones, mientras que la expresión ta\ pol I axv=diesparmeha deja abierta la cuestión a si las múltiples aserciones son respecto a sensaciones o no. Pero, ¿qué quiere decir Platón con el verbo sunairouínenon en el pasaje 249b? ¿El acto de reunir es una intuición, es un procedimiento metódico, o qué otra cosa es? Para desatar este nudo gordiano es preciso entender el sentido completo del párrafo en que está inserta la frase 249b6-8:

ou) gar hñge mh'pote idousa thñ a) hqeián eij tode hñci

to\ sxhma. deíl gar añqrwpon suniehai kat' eiðoj I egoínenon³⁵,

³⁵ La formulación kat' eiðoj I egoínenon tiene problemas textuales que han dado lugar a traducciones diferentes y, portanto, a interpretaciones diferentes. Véase los comentarios de De Vries (1969:145-6) y LuisGil, “Notas al Fedro”, en Emérita XXIV (1956:320-5); las traducciones de Hackforth (1952:86,n.1), ‘the language of Forms’; C.J. Rowe (1988: 67 y 182), ‘what the said universally’; Nehamas & Woodruff (1995:36), ‘speech in terms of general forms’; Santa Cruz & Crespo (2007:127), ‘lo que se dice según una forma’. Para mi traducción tengo en cuenta el comentario de Rowe (1988:182), él señala que kat' eiðoj

ἐκ πολλῶν ἰσθησέων εἶς ἐστὶ λογισμὸς συναιρούμενον:
τοῦτο δ' ἐστὶν ἀμνηστικῶν ἐκείνων ἀποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ(γυχνῆ
σμπορευεῖσα ἧκεῖται καὶ ὑπερίδουσα ἀπὸ νῦν εἶναι; φάμεν, καὶ
ἀνακυβασα εἶς τὸ ὄν ὄντως.

El alma que nunca conoció la verdad no podrá tomar figura humana.
Pues es necesario que el ser humano comprenda lo que se dice según
formas, procediendo a reunir desde muchas sensaciones hacia una unidad
por el razonamiento. Y esto es la capacidad de reconocimiento de aquello
que nuestra alma conoció otrora; cuando marchaba en compañía de la
divinidad; y, cuando miraba con desprecio las cosas que ahora decimos que
son y levantaba su cabeza hacia lo que realmente es (249b5-c4).

En este párrafo se afirma que otrora nuestra alma conoció las formas cuando estaba
junto a la divinidad y con ella tenía un conocimiento directo de lo que realmente es;
mientras que ahora nuestra alma conoce lo que es dicho según formas cuando procede a
reunir múltiples decires hacia lo que se dice según formas, y esto mediante razonamiento.
Pero, ¿qué es una forma (εἶδος) para Platón? ¿Qué significa que conocemos, o mejor, que
re-conocemos las formas que conocimos otrora? ¿Por qué podemos *re*-conocer?

El *egomenon* significa 'lo que se dice de acuerdo con/en relación a εἶδος', donde εἶδος tiene el sentido de 'clase' más que de 'forma', o quizás de ambas.

Las formas consisten en ser lo que realmente son (ousia ontwj ousa , 247c7). Las formas se caracterizan por ser incoloras, informes e intangibles ($\text{h(a)rwmatoj te kaii a)sxmatistoj kaii a)afhj}$, 247c6-7); ser visibles únicamente al intelecto, piloto de la psique ($\text{yuxhj kubernhtv moh\% qeath\%}$ 247c7-8)³⁶; ser aquello sobre lo que versa el tipo de conocimiento verdadero ($\text{perii hn to\ thj a) hqouj episthmhj gehoj}$, 247c8); y, estar en la región supraceleste ($\text{tou\ton [u]perourahion topon} \text{ ekei ton topon}$, 247c8-d1). Las formas difieren de los sensibles, porque los sensibles devienen y, así, pueden dejar de ser lo que son; como consecuencia, el tipo de conocimiento que versa sobre sensibles es un tipo de conocimiento diferente al de las formas (*Cfr.* 247d7-e1)³⁷. El conocimiento es, *stricto sensu*, conocimiento del ser, pues no se puede conocer lo que no es. Por lo tanto, las formas son las únicas cosas que son realmente conocidas ($\text{olestin on ontwj episthmhn ousan}$, 247c6-e1). Al respecto, Christopher Rowe anota lo siguiente: “physical things, which we see and touch, are only qualifiedly what they claim to be – e.g. because they are subject to change; any knowledge we have which relates exclusively to them is therefore also qualified. The Forms, on the other hand, are immaterial, graspable only by the mind, each of them just what it is and never anything else; knowledge which comes from that source will be knowledge pure and simple” (1988: 179).

¿Qué significa afirmar que conocemos las formas que conocimos otrora? Los particulares sensibles son visibles, tangibles y mutables. Los conceptos o constructos mentales son afecciones de la psique, así que son dependientes de nosotros; y si nosotros

³⁶ El término n\% está en aposición a kubernhtv . El mito del auriga representa el intelecto o la mente humana.

³⁷ Platón ofrece algunas consideraciones importantes sobre las diferencias entre los sensibles y las formas en 250b1-253a5.

controvertimos unos con otros y con nosotros mismos sobre la realidad, establecemos relaciones conceptuales que llevan a opiniones opuestas sobre la misma. Las formas, según las características arriba mencionadas, son distintas a los sensibles y a los constructos mentales. Como consecuencia, el conocimiento de la realidad es independiente del mundo fenoménico y de la psique. Por lo tanto, la afirmación de que conocemos, o mejor, que reconocemos lo que conocimos otrora, significa que nuestro conocimiento de la realidad tiene una justificación previa. Si las formas son incoloras, informes, intangibles, inmutables y ocupan la región supraceleste, entonces las formas no pueden estar en el mundo sensible y tampoco pueden estar en nuestra alma; ergo, las conocimos antes de tomar una figura humana.

Sin embargo, ¿por qué ahora podemos reconocer las formas? Porque nuestra alma, o más específicamente, el intelecto de nuestra alma, tiene una capacidad para reconocer comparable a la capacidad natural del ala (Pεfukēn h(pterou=duhamij, 246d6)³⁸. Así como el ala es un cuerpo ligero capaz de levantar lo pesado desde su lugar natural hasta la morada de los dioses, el alma que toma figura humana es capaz de reconocer lo que conoció de antemano.

La ἀναμνησij es la capacidad intelectual humana para reconocer. Esta capacidad no consiste en construir ni mucho menos en renovar conocimiento, esta capacidad consiste en recuperar el conocimiento de la realidad que se conoció de antemano. El párrafo

³⁸ El sujeto de kekoinwñhke es h(pterou=duhamij. Esto quiere decir que el ala, entre las cosas corpóreas, es la que tiene algo de divino (Cfr. 246d8); por lo que el ala es la palabra con la que Platón alude, metafóricamente, al alma. El alma tiene una capacidad divina que le permite elevarse a la morada de los dioses para conocer las formas. Pero no todas las almas tienen esa capacidad, porque Platón afirma que el alma que nunca vio la verdad no podrá tomar una figura humana (Cfr. 249b5-6). Las almas que tienen esa capacidad son las almas humanas, aunque entre ellas unas conocen más y otras menos. Según el precepto de Adrastea, las almas que toman una figura humana, dependiendo del grado de verdad que hayan contemplado, reencarnan en uno de los nueve tipos (Cfr. 248e-249d). El alma del filósofo es la única que echa alas (pterouταi, 249c4), porque es la única capaz de recuperar el conocimiento perdido y por esta razón su capacidad es relativa a la memoria (mnhmν, 249c5).

249b6-c4 ofrece una explicación precisa de la ἀγαμνησιγ. En este párrafo Platón señala lo siguiente: δεῖλ γὰρ ἀἠρῶπον συνιέναι κατ' εἶδος ἢ ἐγομῆνον, ἐκ πολὺ ἢ ἰβη αἰσθησῶν εἰς εἴη ἢ ἰογισμῶσιν αἰρουμένον: τούτῳ δ' ἐστὶν ἀγαμνησιγ [...].

El pronombre demostrativo τούτῳ o bien hace referencia directa a la frase que le precede o bien envuelve todo el entorno lingüístico del cual depende su sentido, así remontándose a la línea 246a6. Por lo tanto, podemos interpretar que la ἀγαμνησιγ es o bien el procedimiento o la intuición o las dos de reunir muchas sensaciones en una unidad a través del razonamiento; o bien la capacidad natural de la razón (Cfr. 246d6) de reunir lo múltiple en uno. Volveré más adelante sobre estas dos lecturas alternas, cuando establezca la comparación con el párrafo de la Συναγωγῆ. Por el momento, basta decir que opto por la segunda interpretación.

El comienzo de este párrafo señala que es necesario que el ser humano comprenda lo que se dice conforme a formas. Las formas constituyen la realidad que conocimos de antemano. Pero si ahora el alma humana no está en posesión de este conocimiento, ¿podrá recuperarlo? Para Platón es claro que podemos recuperarlo, pues contamos con la ἀγαμνησιγ. *Grosso modo*, sea x la capacidad de agrupar muchas sensaciones en una sola cosa distinta a ellas y z el conocimiento que nuestra alma tuvo antes, la ἀγαμνησιγ constituye la relación R tal que para todo x y todo z, xRz. Tal como el tipo de relación lo indica, la ἀγαμνησιγ es siempre la ἀγαμνησιγ de algo, en este caso de aquello (εἰρησῶν) que nuestra alma conoció cuando habitaba la región divina (Cfr. 249c1-2), de modo que εἰρησῶν alude a las formas. La capacidad x implica z porque si y sólo si el alma conoció las formas, entonces tiene la capacidad de reconocerlas. De modo que no es suficiente afirmar que la ἀγαμνησιγ es la capacidad de reunir muchas cosas en una

distinta de ellas. La ἀἡμνήσις es, ante todo, la capacidad anímica que está soportada en el supuesto de que el alma conoció las formas de antemano, pues sólo así es capaz de reconocerlas cada vez que reúne unas cosas en otras³⁹.

Por consiguiente, el pasaje 249b6-c4 hace explícitas dos características centrales de la ἀἡμνήσις: 1. Capacidad de la psique para conocer. 2. La psique tiene un conocimiento previo. Por lo tanto, la ἀἡμνήσις designa la capacidad del alma humana para recuperar su conocimiento previo.

La comparación entre los párrafos de la ἀἡμνήσις y la sunagwgh/ depende de la interpretación que se le dé al pronombre τοῦτο. Resultan tres posibles interpretaciones de la relación comparativa entre ambos: 1. Identidad entre ἀἡμνήσις y sunagwgh/ ambas son procedimiento metódico, ambas son intuición, o ambas son procedimiento metódico acompañado de intuición. La expresión ἐκ πολλῶν ἰσθησέων corresponde a la expresión ταῖς πολλὰς ἀξὺς diesparmeḥa, de modo que describen procedimientos de reunión similares cuyo punto de partida son las sensaciones. 2. Distinción entre ἀἡμνήσις y sunagwgh/ la ἀἡμνήσις es la intuición previa al método y la sunagwgh/ es uno de los procedimientos del método. La expresión ἐκ πολλῶν ἰσθησέων no corresponde a la expresión ταῖς πολλὰς ἀξὺς=diesparmeḥa, porque la ἀἡμνήσις tiene su punto de partida en las sensaciones mientras que el punto de partida de la sunagwgh/ es ambiguo. 3. Relación de implicación entre ἀἡμνήσις y sunagwgh/ la frase 249b-c es una descripción general de nuestra capacidad de reconocimiento de formas, partiendo de sensaciones y reuniéndolas en una unidad por

³⁹ La capacidad de reconocer las formas mencionada en el *Fedro* debe ser entendida como la capacidad de conocimiento expuesta en *República* (Cfr. *Rep.*, 477d7-9).

medio del razonamiento. La frase 265d es una descripción de uno de los dos principios que componen el método de división. La primera descripción no hace referencia al método, simplemente menciona la capacidad que nos permite adquirir el método, la cual a su vez está soportada en el supuesto según el cual tenemos un conocimiento previo de lo que es el ser, ya que para Platón podemos conocer el ser y dicho conocimiento está por fuera tanto del mundo fenoménico como de nuestra alma. De aquí se sigue que la ἀνάμνησις es condición necesaria de la συναγωγή y de todo el método, puesto que sólo si contamos con la capacidad para conocer, podemos pensar en cómo hacerlo. “Thus in the middle dialogues the possibility of knowledge is dependent, for Plato, on the assumptions of the recollection theory” Gulley (1962: 111).

Norman Gulley dedica todo un capítulo de su libro *Plato's Theory of Knowledge* para analizar el vínculo entre el método del *Fedro*, en especial, su procedimiento de reunión, y la noción de ἀνάμνησις:

The close link between method and theory is established at 249b-c, where Plato first describes the method of collection in its application to sensible particulars, a process of generalisation and abstraction culminating in the recognition of a single common Form. This recognition is then said to be the recollection of that ‘true reality’ which the soul once knew. And though recollection is *mentioned* only with this first description of collection it is clear that this first description is closely related to the later description of it in 265d ff., where it is linked with the method of division [...]. It is to be noted too that, although it is to ‘collection’ as a process of direct abstraction from sensibles that recollection is explicitly related, Plato indicates that this process of abstraction is simply a first step in recollection, to be followed by a further stage of methodical analysis (249c-d). The obvious implication, once we take into account the relation between the earlier and later descriptions of ‘collection’, is that this further stage in the process of recollection has as its instruments the

methods of collection and division (1962: 108-9).

Según Gulley, el “proceso de reunión” (recollection) es un proceso largo que consta de dos pasos que operan uno seguido del otro. El primer paso es un proceso de abstracción que va de los particulares sensibles a las formas. El segundo paso es un proceso de reconocimiento de semejanzas que va de formas a formas, el cual tiene como instrumento los métodos de reunión y división. La posición de Gulley se ajusta a la interpretación 2., porque la ἀναμνησίη (recognition) es el proceso de abstracción directo y la συναγωγή (collection) es el proceso que hace uso de los métodos de reunión y división. A mi modo de ver es forzoso pensar que Platón deje tantos renglones de por medio entre las descripciones del primero y el segundo paso del “proceso de reunión”, además de estar insertas en contextos diferentes, la ἀναμνησίη pero no el método es descrita en la palinodia. Para mí la descripción de la ἀναμνησίη no anticipa ni hace parte del procedimiento descrito en 265d.

David White (1993) comenta que en 249b-c Platón no menciona un procedimiento metódico. La reunión referida en la línea 249c es alcanzada por una intuición que es análoga al acceso directo que el alma tuvo de las formas. Esa línea solamente puede entenderse a la luz del párrafo que la contiene, el cual hace referencia a la ἀναμνησίη. White, para explicar qué es la ἀναμνησίη según Platón, afirma que el alma humana reúne una pluralidad de sensaciones en una forma porque el alma, antes de estar en el cuerpo, conoció esa forma. Ahora, ¿de qué modo conecta esto con el párrafo del método? “As a result, collection becomes the methodological counterpart to anamnesis, [...]. In fact, collection presupposes anamnesis, the recollection of direct contact with the

Forms as realities. Although division also includes recollection for purposes of selecting and applying the appropriate Forms, [...]” (1993: 216). Así, la reunión metódica es la contraparte de la ἀἡμνήσις, dado que el método es un acceso indirecto a las formas mientras que la ἀἡμνήσις es su acceso directo. Convengo con la postura de White, que corresponde a la interpretación 3., según la cual los procedimientos del método, tanto el de reunión como el de división, presuponen la ἀἡμνήσις.

Sostengo que las nociones ἀἡμνήσις y συναγωγή/están relacionadas bajo la interpretación 3., en la que se afirma que la ἀἡμνήσις es condición *sine qua non* del procedimiento de reunión y, más aún, de todo el método. Ambas nociones tienen que ver con el verbo συναίρω/porque ambas refieren la acción de congregar lo múltiple en la unidad. La diferencia está en que el párrafo de la ἀἡμνήσις presenta una descripción general de la reunión, sin considerarla como método. Si bien el acto de reunir consiste en unificar lo múltiple valiéndose del razonamiento, en 249b-c no se menciona cómo esto ocurre, pues lo que se busca es, por un lado, mostrar que la psique puede reunir porque tiene una capacidad que le permite razonar y de este modo conocer las formas y, por otro lado, indicar cuál es el garante de su capacidad de conocimiento. En cambio, el párrafo del procedimiento de reunión describe cómo la psique reúne con el fin de conocer. A través de este procedimiento se establece una *μίξις ἰδέων*, que constituye la primera parte del fin del método. Además, las múltiples sensaciones (πολλὰ ἰδέων αἰσθησέων) son el punto de partida del conocimiento, mientras que las opiniones y otras aserciones controversiales son el punto de partida del método. Pero, afirmar que las sensaciones son el punto de partida del conocimiento no es el punto relevante del párrafo de la ἀἡμνήσις, sino el

hecho de que la ἀληθείαι es el fundamento del conocimiento que se alcanza a través del método. Por consiguiente, la relación no es solamente entre la ἀληθείαι y el procedimiento de reunión, también entre aquella y el procedimiento de división. Al fin de cuentas, la ἀληθείαι se relaciona con todo el método de división.

A pesar de que la ἀληθείαι es nuestra capacidad de reconocimiento de las formas, no podemos reconocerlas tal cual las conocimos antes. Nuestro conocimiento de las formas se expresa en definiciones, porque no tenemos acceso directo a las formas sino que mediante un análisis conceptual definimos un concepto en conformidad con su forma. Así que nuestro conocimiento es un entramado de relaciones conceptuales que están en concordancia con las formas que estructuran la realidad. Sin embargo, si no tenemos acceso directo a la realidad misma, ¿qué es lo que podemos conocer de ella? ¿Cuál es el criterio para saber que la definición de x está en conformidad con su forma? Como es harto sabido, lo que podemos conocer no depende de las sensaciones provenientes del mundo sensible ni de las construcciones conceptuales que establece nuestro intelecto. En el párrafo 270c-d Platón explica qué es lo que podemos conocer:

αὐτὸ οὐκ ὄντι διανοεῖσθαι περὶ ὄντων φύσεως:
 πρῶτον μὲν, ἀπὸ ὧν ἅπαντα οὐκ ἔστιν οὐδὲν περὶ βούλησιν
 εἶναι αὐτοῖσι τεχνικοῖσι καὶ ἀλλοῖσι δυνάτοισι ποιεῖν, ἐπειτα δὲ ἀπὸ
 μὲν ἀπὸ ὧν οὐκ ἔστιν οὐδὲν σκοπεῖν τῆς δυνάμεως αὐτῶν τῆς
 περὶ φύσιν αὐτῶν ἑκαστοῦ τῆς αὐτῶν φύσεως ὑποθέσθαι
 πρὸς αὐτῶν εἶδη ἕκαστα ἀκριβοῦς, ὅπως εἴη, τούτῳ

ideiñ eñ' ekañtou⁴⁰, t%ñti; poieih au)to⁴¹ pefuken hñt%ñti; paqeiñ
u)pol touñ

¿Acaso no hay que reflexionar sobre la naturaleza de algo como sigue? Primero, si es simple o compuesto aquello sobre lo que deseamos ser técnicos o poder hacer técnicos a otros. Luego, si es simple, hay que examinar cuál es su capacidad natural para actuar y sobre qué o cuál es su capacidad natural para recibir un efecto y por obra de qué. Si tiene muchas formas, enumerarlas todas y, enseguida, examinar en el caso de cada una de ellas como en el caso de la forma unitaria, qué es lo que cada forma puede hacer por naturaleza y sobre qué o qué es lo que puede padecer y por obra de qué (270c10-d7).

Detengámonos un momento en la exégesis filológica del párrafo. Aquí la expresión o(tououñ fu)ñewj equivale al término ei)ñoj, que traduzco por 'forma' dado a que es usado en su sentido técnico de entidad objetiva independiente de la psique. En 270d5 la expresión pl ei)w ei)ñh hace referencia al término pol ueidej de d1. En la línea 270d6 (eñ' e)noj, ... eñ' ekañtou), eñ denota una forma simple (a)pl ouñ) y ekañton denota las partes que componen la forma compuesta (pol ueidej) Cfr. De Vries (1969: 236). El au)to de d7 hace referencia al ekañton ei)ñoj de d6 Cfr. De Vries (1969: 236). Si la forma compuesta tiene pl ei)w ei)ñh, entonces es claro que las partes que la componen también

⁴⁰De Vries comenta lo siguiente sobre la expresión eñ' e)noj, ... eñ' ekañtou: "Forepi; " in the case of", cp. *Rep.* 475a, 524e, 597b, *Laws* 662d. eñ denotes the a)pl ouñ) of d1 and 3, ekañton the component parts of the pol ueidej" (1969: 236).

⁴¹Seguendo el comentario de De Vries, au)to denota ekañtonei)ñoj (1969: 236).

son formas. Si el $\epsilon\kappa\alpha\iota\sigma\tau\omicron\nu$ es una de las formas del $\rho\omicron\lambda\upsilon\epsilon\iota\delta\epsilon\iota$, entonces el $\epsilon\kappa\alpha\iota\sigma\tau\omicron\nu$ es una unidad tal como lo es la forma simple. Pero, lo que podemos conocer mediante un arte no son formas tal cual fueron caracterizadas en 247c-e, empezando porque ellas están en la región supraceleste; lo que podemos conocer mediante un arte es la unidad ($\epsilon\eta$) que hace que una forma sea lo que es y no sea lo que no es. Tanto las formas simples como las formas compuestas son unidades ¿Cómo es esto posible? Si una forma compuesta tiene más de una forma, ¿cómo podemos decir que es unitaria? A continuación explicaré en qué consiste la unidad de una forma.

Moravcsik (1973) usa la terminología parte/totalidad (part/whole) con el propósito de entender la configuración de las formas simples, las formas compuestas y sus relaciones. Moravcsik supone que las totalidades (wholes) son más que una suma de partes y solamente las totalidades pueden tener partes: (a) todas las formas son totalidades, (b) algunas formas son también partes, (c) no todas las partes de formas son formas (o totalidades). A partir de estas características, él clasifica cuatro tipos de intensiones⁴²:

1. Formas genéricas: totalidades que tienen partes y no son en sí mismas partes.

Para Moravcsik, la $\mu\iota\alpha\ \iota\delta\epsilon\alpha$ del amor es una forma genérica, *e.g.* la manía.

2. Formas intermedias: totalidades que tienen partes y son partes.

3. Formas mínimas o indivisibles: totalidades que no tienen partes y son partes. No tienen partes, aunque particulares sensibles participan de ellas. Las formas mínimas o indivisibles son las definidas a través del método, *e.g.* el amor.

4. Intensiones que no son formas o falsos intermedios: no son totalidades, no tienen partes y son partes. No se pueden dividir metódicamente (*Cfr.* 1973: 340).

⁴² Véase el artículo completo *The Anatomy of Plato's Divisions* para entender a qué Moravcsik se refiere con el término intensión. Para Moravcsik, las formas son tipos de intensiones y no de extensiones como algunas concepciones contemporáneas pretenden justificar.

Por consiguiente, para Moravcsik todas las formas son totalidades y están distribuidas en los tipos 1. a 3., mientras que las intensiones del tipo 4. no son formas. Las formas que a su vez son partes de otra forma pertenecen a los tipos 2. y 3.

A mi modo de ver, la terminología de Moravcsik es útil para entender las formas y sus relaciones. Mas no acepto su clasificación de las formas, pues el hecho de que una forma sea genérica o sea intermedia o sea indivisible es relativo a la forma que se pretende conocer en cada ocasión. Además, una forma es indivisible no porque no tenga partes, la filosofía es una parte de la forma de amor y la forma de amor es un ejemplo de forma indivisible; una forma es indivisible en tanto es unitaria y todas las formas son unitarias, por lo tanto, todas las formas son, en cierto sentido, indivisibles⁴³. Me circunscribo a clasificar las formas en simples y compuestas, aunque incluso las formas compuestas son simples en cierto sentido. De esta manera, sostengo que todas las formas son simples y algunas de ellas también compuestas. Pero, ¿cómo conciliar que una misma forma sea simple y a su vez compuesta? Retomemos tres consideraciones importantes del párrafo 270c-d:

1. La naturaleza de una forma es simple o compuesta (ἀπλῶς ἢ σύνθετος ὁμοειδής, 270d1).

2. Una forma simple consiste en tener una capacidad natural activa o pasiva. La capacidad activa es la capacidad para actuar sobre algo y la capacidad pasiva es la capacidad para recibir un efecto por obra de algo (Cfr. 270d3-5).

⁴³ Volveré sobre este punto en el capítulo III.

3. Una forma compuesta consiste en que cada una de las formas que la constituye tiene una capacidad natural activa o pasiva, ya sea para actuar sobre algo o ya sea para padecer por obra de algo, respectivamente (Cfr. 270d5-7).

“La naturaleza de algo” (οὐσιονα φύσει) tiene que ver con las formas ser simples y compuestas. Ser simple significa ser unidad (εἰς) y ser compuesta significa estar constituida por más de una forma. Uno de los grandes supuestos de la filosofía de Platón afirma que el ser es unidad, debido a que resulta contradictorio afirmar que una misma cosa es al mismo tiempo una y múltiple (Cfr. *Rep.*, 436b9–11). Entonces, ¿cómo conciliar que una forma sea a su vez simple y compuesta? Permítame elucidar esta cuestión con una analogía muy sugerente para nuestra época, mediante la cual concluiré que hay unidades simples y unidades compuestas. Acorde a nuestras teorías químicas, el agua es una molécula formada por dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno (H₂O). Por un lado, el átomo de oxígeno es una unidad simple porque no es divisible en partes. Por otro lado, el enlace entre dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno constituye una unidad compuesta, divisible en tres átomos, cada uno de los cuales constituye una unidad simple. Esta ilustración muestra que, lo uno y lo múltiple son contradictorios, pero lo uno y lo compuesto no lo son. Por lo tanto, lo compuesto es distinto de lo múltiple, así como H₂O es un compuesto pero no una multiplicidad dado que sus partes están enlazadas para dar lugar al elemento agua.

La unidad de la forma está determinada por su capacidad para actuar sobre algo o para recibir el efecto de algo. La relación entre la capacidad (δύναμις) y la acción (ποιεῖν) de algo es igual a su función (εργον). Aunque en el *Fedro* Platón no hace

explícito su término técnico *ergon*, es claro que la capacidad de algo por sí sola no constituye la actividad de ese algo y actuar o padecer implica tener una capacidad. De esta manera, la función de algo consiste en poner en ejecución su capacidad (Cfr. *Rep.* 352e–354a; *Rep.* 477c1-4)⁴⁴. Por lo tanto, la unidad de una forma está determinada por la función que le es propia. De aquí se sigue que una forma puede ser una y estar constituida de partes, si y sólo si existe una armonía entre las funciones de cada una de sus partes⁴⁵. Así que si hay formas simples y compuestas, también hay funciones simples y compuestas.

En el párrafo 270d Platón usa indistintamente los términos *en* y *aplon*⁴⁶. La unidad de una forma, ya sea simple o ya sea compuesta, está dada por su función. No obstante, en este párrafo los términos *en* y *polueides* no son idénticos. Esto hace que la forma compuesta deba ser simple en cierto sentido, *i.e.* la forma desempeña una función. A esto hay que añadir que las predicables simplicidad y complejidad admiten grados. Al inicio del *Fedro* Sócrates interroga si su psique es una fiera más compleja (*poluplakteron*) y salvaje que Tifón; o, un animal más manso y simple (*aplonsteron*), que participa de un aspecto divino y no tifónico por naturaleza (Cfr. 230a3-6). Estas palabras de Platón indican que las formas son más o menos compuestas. Por esto, hay que enumerar las partes (*tauta arismhsamenon*, 270e3-4) que componen la naturaleza de una forma, para saber con exactitud, como en el caso de la psique, si es una y uniforme o una y compuesta como la forma del cuerpo (Cfr. 271a5-7).

En suma, podemos conocer la unidad de una forma. La función es el criterio para saber en qué consiste su unidad, porque la función de una forma es lo que hace que ella

⁴⁴ En *República* 352e-354a y 477c1-4 Platón esclarece el sentido técnico de los conceptos *ergon* y *duhamij*, respectivamente.

⁴⁵ Véase la argumentación respecto a la psique unitaria y tripartita en *República* 435a-444e.

⁴⁶ Véase De Vries (1969: 236).

sea lo que es y no sea lo que no es. Así que la unidad de una forma está determinada por su función. La función de algo es la relación entre su capacidad, activa o pasiva, y su acción o afección. La función de una forma es simple o compuesta. La función de una forma compuesta consiste en que las funciones de sus formas simples estén en armonía unas con otras para constituir una nueva función; pues, claro está que la función del oxígeno es diferente a la función del agua, a pesar de que el agua tenga el elemento oxígeno en su composición. Por lo tanto, las formas simples y las formas compuestas son unidades porque ambas tienen funciones, funciones simples y compuestas respectivamente. Lo que expresamos en definiciones son las funciones simples y compuestas de las formas. La definición de x corresponde a su forma si y sólo si dice la función de su forma. Aun así, el último recurso argumentativo de Platón para explicar que la definición de x corresponde a su forma está en su supuesto de que tenemos un conocimiento previo.

No basta con afirmar que podemos conocer la función de una forma para de hecho conocerla. En otras palabras, la reminiscencia es necesaria pero no suficiente para conocer. Para conocer hay que saber cómo hacerlo. Y la respuesta a cómo conocer una función está en el método de división, el cual consiste en reunir y dividir según formas, “de acuerdo a las junturas naturales” (kat' aĩqra vā pefuken, 265e1-2). El esclarecimiento de la expresión kat' aĩqra vā pefuken es necesario para entender de qué modo las reuniones y divisiones establecen la definición de x que corresponde a la función de su forma.

Aplicación de la *sunagwgh*/del Método expuesto en el *Fedro*

Para entender mejor en qué consiste y cómo opera el procedimiento de reunión, mostraré de qué modo este procedimiento se aplica al caso por antonomasia del *Fedro*, el concepto de amor, expuesto a lo largo de dos argumentos en 237b-257b. La parte **I** del primer argumento usa el procedimiento de reunión con el fin de establecer una definición de amor. Mientras que la parte **II** del primer argumento así como todo el segundo argumento usan el procedimiento de división para examinar si el amor, tal cual ha sido definido, es o beneficioso o perjudicial. Por consiguiente, en el presente capítulo me ocuparé de aplicar el procedimiento de reunión a las premisas de la parte **I** del primer argumento de Sócrates (237b-241d).

A partir de 237b7 Platón esboza dos principios metodológicos usados, acto seguido, en la argumentación sobre el amor, el principio de la definición (I) y el principio de la resolución de lo que es el ser del amor (II), que equivalen a los procedimientos metódicos de reunión y división respectivamente.⁴⁷ Por ahora me interesa presentar la formulación del principio (I), pues la considero una ligera insinuación a la posterior descripción del procedimiento de reunión.

(I) Establecer de común acuerdo una definición de amor, sobre qué está y qué capacidad tiene (*perii elrwtoj oi dh t' esti kaii hn ekei duhamin, o(mol ogi# qemenoi olon*, 237c8-d1).

Afirmar que se establece una definición (*qemenoi olon*) equivale a afirmar que se establece una *miã idea* y en esto consiste, precisamente, el fin del procedimiento de

⁴⁷ En el capítulo I hago una exposición de los principios metodológicos referidos en 237b7-d3.

reunión. La definición de amor tiene que estar dada por su capacidad y sobre lo que está; pues, como se dice en 270c-d, la definición de x es la capacidad activa o pasiva de la que dispone por naturaleza. La capacidad activa tiene relación con un actuar sobre algo y la capacidad pasiva tiene relación con un padecer por obra de algo. Además, la definición debe ser asentada de común acuerdo entre los participantes de la discusión siempre y cuando se quiera seguir argumentado de manera clara y consistente. A continuación presento las premisas de la parte I del primer argumento de Sócrates (237b-241d), con el propósito de mostrar cómo se establece la definición de amor, o mejor sea dicho, cómo se establece su *miē idea*:

P₁ El amor es algún deseo (ἐπιθυμία τι ἢ οὐκ ἔστιν, 237d3).

P₂ También los que no aman desean cosas bellas (καὶ μὴ ἐρωτῆτε ἐπιθυμοῦσι τῶν καλῶν, 237d4-5).

El amor es concebido como deseo (ἐπιθυμία). En pro de la discusión, Sócrates empresta el término deseo del argumento de Lisias y a partir de las AC presentadas por Lisias, tales como “el amor es perjudicial”, “hay que conceder favores al que no ama más que al que ama”, “no se debe tener amistad con el que ama”, “el que ama está más enfermo que el que no ama” (Cfr. 236a8-b4)⁴⁸, procede a definirlo. Tales aserciones son controvertidas porque son opuestas a las aserciones que son urbanas y de uso común (ἀστεῖβι καὶ δὴ μὴ φίλοι εἰσὶν, 227d1-2) para Sócrates y muchos de nosotros (ἐνοιοὶ καὶ

⁴⁸ Fedro le concede a Sócrates asumir la siguiente aserción al inicio de su argumentación: El que ama está más enfermo que el que no ama (τὸ μὴ ἐρωτῆτα τοῦ μὴ ἐρωτῆτοῦ μαθ' ἢ ὃν νοσηδὲν δὴ σω σοὶ ὑποτίγεται, 236a8-b1).

toij pol l oij h(mwh, 227d1) (Cfr. 227c-d)⁴⁹, entre ellos sabios de antaño como Safo y Anacreonte, quienes refutarían a Lisias (Cfr. 235b-c). Pero, Sócrates las asume al inicio de su argumentación para establecer una definición compatible con ellas y, enseguida, examinar si esta definición corresponde a la definición correcta de amor.

El sentido del término deseo es ambiguo y controvertido. En P₁ se afirma que el amor es algún deseo y esto sugiere que hay otros muchos deseos. En P₂ se afirma que también los no amantes desean. Por lo tanto, la noción de deseo cobija a los amantes y a los no amantes.

P₁ y P₂ se caracterizan por ser opiniones generalmente aceptadas. P₁ es evidente a todos (apanti dh on, 237d4). P₂ está subordinada al verbo principal “sabemos” (i smen, 237d5), así, *sabemos que* amantes y no amantes sin distinción desean cosas bellas (oti kaii mh\ e)rwhtej epikumousi twh kal wh, i smen, 237d4-5)⁵⁰. Estas opiniones no distinguen amar de no amar, mas ellas inducen a inferir su distinción, si se quiere llegar a una definición de amor. Platón tiene claro que si la primera o primeras premisas de su argumento son aceptadas, lo que se siga de ellas tendrá que ser igualmente aceptado y, así, la definición a establecer gozará de consenso común. Asentar ambas premisas corresponde a un primer paso del procedimiento de reunión; porque, el primer paso para llegar a establecer una definición es aceptar una o más premisas, preferiblemente buenas opiniones o lugares comunes, a pesar de que sean controvertidas.

⁴⁹ Al comienzo del *Fedro* Sócrates señala que la aserción “hay que conceder favores al que no ama más que al que ama” (xaristebn mh\ e)rwhti ma I on h\ e)rwhti, 227c7-8) no es de hecho una aserción urbana y de uso común como lo son las siguientes aserciones: “hay que conceder favores al pobre más que al rico, y al viejo más que al joven” (xrh\ pehhti ma I on h\ pl ousi%, kaii presbuter% h\ newter%, 227c9-10).

⁵⁰ Las itálicas son mías.

P₃ En cada uno de nosotros hay dos principios que nos rigen y nos guían, los cuales seguimos dondequiera que nos guíen, uno es nuestro deseo innato de placeres, el otro es nuestra adquisición de opinión que tiende a lo mejor (deíl auñ nohsai oñti hñwñ eh ekañt% dub tine/ eñston ideñ añxonte kaii añgonte, oññ eñomeqa vñ ah añhton, hñ(meh eñmfutoj ouñsa eñpikumia hñdonwñ, aññ hñ del eñpikñthtoj doña, eñfiemehñ tou=añristou, 237d6-9).

P₄ Estos dos principios que hay en nosotros a veces concilian; pero, otras veces son irreconciliables, entonces unas veces uno de ellos obtiene el control, otras veces el otro (toutwñ del eh hñmiñ toteñ meh oñnoeifton, eññti del oñte stasiazeton: kaii toteñ meh hñ(eñtera, añññ l ote del hñ(eñtera krateif, 237d9-e2).

P₅ Cuando la opinión por medio del razonamiento guía hacia lo mejor y tiene el control, este control es denominado moderación (doñhj meh ouññ eñpñi toñ añriston l oñg% añgouñhj kaii kratouñhj t%ñkratei swñfrosuhñ oññoma, 237e2-3).

P₆ Cuando el deseo sin razonamiento nos arrastra hacia el placer y rige en nosotros, este principio rector recibe el nombre de lascivia (eñpikumiañ del añ) oñgwñ eññ kouñhj eñpñi hñdonañ kaii añrcañhj eh hñmiñ tv=añxv=ubrij eñpwnomañsqh, 238a1-2).

Una vez se aceptan dos opiniones que ligan el amor con el deseo, se pasa a considerar la naturaleza del deseo al que pertenece el amor. P₁ y P₂ implican que hay muchos deseos y el amor es uno de ellos. Para diferenciar el deseo del amante de los otros deseos, incluyendo el deseo de quien no ama, se procede a inquirir qué es el deseo, a dividir sus partes y a establecer cuáles son sus diferencias. En P₃ se afirma que hay dos

principios que rigen y guían en cada uno de nosotros ($\eta\mu\omega\upsilon\delta\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$). En P_4 se afirma que ambos principios pueden o no conciliar en nosotros ($\epsilon\eta\eta\mu\iota\eta$). Si no concilian, somos controlados apenas por uno de ellos. En P_5 se afirma que si el control es ejercido por la opinión acompañada de razonamiento, este principio se llama moderación. En cambio, En P_6 se afirma que si somos controlados por el deseo carente de razonamiento, este otro principio lleva el nombre de lascivia. Por consiguiente, el deseo está “en cada uno de nosotros” ($\eta\mu\omega\upsilon\delta\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\varsigma; \epsilon\eta\eta\mu\iota\eta$), más específicamente, está en nuestra alma. Si el deseo constituye nuestro principio rector, el deseo ha de ser llamado lascivia ($\upsilon\beta\rho\iota\eta$).

Aunque no se hace explícito que la $\upsilon\beta\rho\iota\eta$ sea parte de la $\epsilon\pi\iota\kappa\upsilon\mu\iota\alpha$, primero se reúne el amor en el concepto genérico $\epsilon\pi\iota\kappa\upsilon\mu\iota\alpha$ y después este concepto es sustituido por el de $\upsilon\beta\rho\iota\eta$, considero que es plausible pensar que una es parte de la otra dada la estrecha conexión de sentido entre ambos términos. El propio Hackforth ofrece un comentario al respecto: “It is not said that $\upsilon\beta\rho\iota\eta$ is a kind of $\epsilon\pi\iota\kappa\upsilon\mu\iota\alpha$: rather it is the name of that psychical state which results from the victory of irrational desire for pleasure over rational belief, which aims at good; nevertheless the connexion of $\upsilon\beta\rho\iota\eta$ with $\epsilon\pi\iota\kappa\upsilon\mu\iota\alpha$ is so close that the speaker treats the species of the one as species of the other, and in the end arrives at a definition of love which, as were led to expect at the outset, makes it a kind of desire, and carefully states its specific difference” (1952: 40-41).

Las premisas P_3 a P_6 corresponden a un segundo paso del procedimiento de reunión, en el que el amor se reúne en el deseo lascivo. La primera reunión define el amor como deseo. La segunda reunión define el amor como deseo lascivo y, a su vez, define la lascivia como uno de los dos principios que está en nuestra alma. Esto quiere decir que la

miã idea del amor es cierto deseo (epiqumiã) llamado lascivia (ubrij) y la miã idea de la miã idea del amor es nuestra alma (en h(nih). Esta segunda reunión demarca el escopo de la discusión, pues reunir el amor en su concepto genérico permite continuar adecuadamente, esto con el fin de distinguir deseos opuestos, *i.e.* el deseo del amante del deseo del no amante y, de este modo, llegar a una definición de amor.

En P₃ se describe la lascivia como deseo innato de placeres (h(en futoj epiqumiã h(lonwh) y al otro principio como opinión adquirida que tiende a lo mejor (h(doca efiemehh tou= aristou). Válgame anotar que el hecho de la opinión ser adquirida y el deseo innato sugiere que estos principios no mantienen el mismo tipo de relación con la psique. El deseo lascivo es parte de nuestra alma ab initio, mientras que la opinión es un principio epistémico que llega a ser parte de nuestra alma. En P₅ y P₆ se alude a las características distintivas y opuestas de los dos principios, la moderación se caracteriza por ser racional (l oq%) y el principio lascivo se caracteriza por ser irracional (a) oqwj). A pesar de la moderación caracterizarse por ser racional y tender a lo mejor, ella no es un principio innato en nosotros.

P₇ La lascivia tiene muchos nombres porque tiene muchas partes y muchas formas (ubrij pol uwnumon - pol umel ej gar kaii pol umerej, 238a2-3).

P₈ Y de estas formas, la que descuella en cada ocasión da su propio nombre a quien la tiene (kaii toutwn twh idewh ekprephj hlañ tukv genomehh, thñ au(thj epwnumiãñ ohomazomenon toñ ekonta pareketai, 238a3-5).

P₉ Si el deseo que está sobre la comida tiene el control sobre el razonamiento por lo mejor y los otros deseos, éste es llamado gula y este mismo nombre se dará a quien lo

tiene; mientras que si el deseo que recae sobre la bebida tiraniza, conduciendo a quien lo tiene en esta dirección, es claro qué apelativo recibirá (perii meh gar ebdwdhh kratousa tou=logou te tou=aristou kaii twñ aī lwn epiqumiwñ epiqumiā gastrimargiā te kaii toñ ekonta tau)toñ touō kekl hmeñon parecetai: perii d' auā meqaj turanneusasa, toñ kekthmeñon tau tv aīgousa, dhñ on ouā teucetai prosrhmatoj, 238a6-b3).

P₁₀ El deseo sin razonamiento que, ha ganado el control sobre la opinión que impulsa a alguien hacia lo recto, se inclina hacia el placer de las cosas bellas y, reforzando su fuerza por medio de deseos cercanos a éste, conduce hacia la belleza de los cuerpos, tomando su nombre de su misma fuerza, es llamado amor (h(gar aīheu l ogou dothj epii to\ orqon ormwshj krathsasa epiqumiā, proj hdonhh axqeisa kallouj, kaii upol auā twñ eauthj suggestwñ epiqumiwñ epii swmatwn kalloj erwmehwj rwsqeisa nikhsasa agwgv̄ ap' au)thj thj rwmhj epwnumiāñ l abousa, eīrwj ekl hqh, 238b7-c4).

No basta con afirmar que el deseo está en nuestra alma, pues el deseo está disgregado de muchas maneras en ella. P₇ a P₁₀ continúan la búsqueda por la naturaleza del deseo. En P₇ se afirma que el deseo lascivo tiene tantos nombres como partes tiene. El deseo lascivo es una forma compuesta y el amor es una de sus partes. Para diferenciar el amor de las otras partes del deseo lascivo se procede a dividir. La división consiste en enumerar sus partes y distinguir la función de cada parte, esto es, qué hace cada parte y sobre qué está (Cfr.237c-d; 270c-d). Con P₉ y P₁₀ se enumeran tres partes, dos de ellas son nombradas: la gula y el amor, y distinguen la función de cada parte, *i.e.* qué hace cada parte y sobre qué recae. Aquí el acto de dividir constituye el acto de enumerar y distinguir

las partes que componen una forma. Pero, este sentido de división difiere de su sentido estricto que constituye la división casi siempre dicotómica propia del segundo procedimiento del método, la cual divide lo que es el amor de su opuesto. A pesar de que el método esté constituido por dos procedimientos secuenciales, uno de los cuales lleva el nombre de reunión y el otro de división, las reuniones y las divisiones operan a lo largo de todo el método, reguladas por la expresión “de acuerdo a las junturas naturales”, para establecer y examinar una definición de amor. Las reuniones y las divisiones constituyen las dos caras de una misma moneda, ya que se reúne lo que está dividido y se divide lo que está reunido.

Ahora es pertinente preguntar si las tres formas del deseo lascivo representan o no una división exhaustiva de sus partes. La expresión $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha \alpha\eta\iota\kappa\mu\eta\sigma\alpha\mu\epsilon\eta\omicron\upsilon\eta\omicron\upsilon\eta\omicron\upsilon$ del párrafo 270d puede entenderse como la enumeración de todas las partes que componen una forma o como la enumeración de sus partes relevantes para la parte a definir. En el caso estudiado, el deseo lascivo es la forma compuesta. La gula, el exceso de bebida y el amor son sus partes. Entonces, o el deseo lascivo enumera exhaustivamente sus partes o el deseo lascivo no necesita enumerar todas sus partes sino unas cuantas para establecer con suficiencia la característica distintiva del amor. De todos modos, la enumeración de las partes del deseo lascivo no garantiza alcanzar una definición de amor. Más que enumerarlas hay que distinguir sus funciones. Considero que para enumerar y distinguir las partes de una forma compuesta no hay que perder de vista la parte que se pretende definir y, así, la división de esa forma no necesita ser exhaustiva, basta con dividir las partes relevantes para la parte a definir. El esclarecimiento de la expresión “de acuerdo a las junturas naturales” podrá ayudar a entender mejor por qué las divisiones que hacemos según las partes de una forma no necesitan ser exhaustivas, sobre esta expresión me ocuparé en el capítulo III.

En P₈ se señala que llevamos un nombre según el tipo de deseo que recibimos y por obra de qué. En P₉ se ofrecen dos ejemplos de deseos lascivos: la gula y el exceso de bebida. Por ejemplo, cuando el deseo que domina sobre nuestra opinión recta tiene como objeto la comida, seremos llamados glotones. Finalmente, en P₁₀ se distingue el amor de esas partes. El amor es el deseo lascivo de placer que conduce hacia lo bello. Cuando el deseo lascivo que domina nuestra opinión recta está destinado a las cosas bellas, seremos llamados amantes.

Las premisas P₇ a P₁₀ corresponden a un tercer y último paso en el procedimiento que reúne el amor en su *miã idea*, que es el deseo o mejor el deseo lascivo. El primer paso consiste en reunir el amor en el deseo y el segundo paso consiste en reunir el amor en uno de los principios de la psique, el deseo lascivo. El tercer paso consiste en dividir las partes que componen la *miã idea* del amor en correspondencia con la función de cada una de sus formas o según sus junturas naturales. Dicho de otro modo, el tercer paso consiste en establecer relaciones de semejanza entre las partes reunidas. Por un lado, la gula, el exceso de bebida y el amor son idénticos en tanto deseos lascivos que ejercen su poder en nosotros. Mas, los tres deseos se diferencian en lo que hacen y en el destinatario de sus acciones, *e.g.* no es lo mismo desear comer a desear deleitarse con un hombre bello y el deseo de comer no puede recaer sobre un cuerpo bello. En estos casos, el destinatario determina de qué deseo se trata, pues la comida, la bebida o las cosas bellas determinan si lo que se hace es comer o beber o amar.

Parece que *prima facie* en nada difiere el hacer de quien ama del hacer de quien no ama, pues ambos desean deleitarse con la belleza y su deseo recae sobre el mismo objeto, *i.e.* los cuerpos bellos. Aun así, faltaría cualificar la función en uno y otro caso. Según Sallis, la distinción entre quien ama y quien no ama está en la intensidad del deseo. “The

result is, then, that there is no real difference between lovers and non-lovers but, at most, only the difference between more and less intense desire” (1996: 126). No obstante, considero que la diferencia no es sólo de intensidad. El control que ejerce uno de los principios que está en nosotros es opuesto al control ejercido por el otro; pues, uno actúa impulsivamente en busca del placer, mientras que el otro actúa racionalmente en busca del bien. Quien ama se deja llevar por el placer, convirtiéndose en un hombre lascivo. En cambio, quien no ama se conduce conforme a la opinión recta, siendo moderado y así controlando sus deseos. Por consiguiente, la diferencia está en que quien ama es controlado por un deseo irracional de belleza y quien no ama, aunque también desea deleitarse con las cosas bellas, es controlado por un deseo racional y, así, su opinión que tiende al bien se impone sobre su deseo impulsivo de placer.

Pese a que en la parte I del primer argumento de Sócrates se mencionan los términos *ἐπιθυμία* e *ὕβρις* en vez del término *μανία* para hacer referencia a la *μῆνις* *ιδεῖα* del amor, es preciso solventar estas dificultades terminológicas a la hora de entender cómo el método es aplicado por Sócrates en su argumentación. De manera que la *ἐπιθυμία* equivale a la *μανία* en tanto constituye la *μῆνις* *ιδεῖα* del amor. Y, la *ὕβρις* equivale a cierta *μανία* que es perjudicial en tanto constituye un tipo de deseo que es irracional, mientras que el otro principio de nuestra alma equivale a la otra *μανία* que se le opone en tanto se caracteriza por ser un deseo racional.

Hasta aquí mostré cómo el procedimiento de reunión establece la *μῆνις* *ιδεῖα* del amor. El amor es definido como deseo lascivo de placer que recae sobre las cosas bellas. Este procedimiento metódico opera en tres pasos consecutivos en los que se reúne el amor en el deseo y, más específicamente, en el deseo lascivo de nuestra alma; después, se divide lo reunido, el deseo lascivo, uno de los dos principios que rigen nuestra alma, tiene tres

partes entre las cuales está el amor. Hace falta esclarecer la expresión *kat' aŋra vā pefuken*, la cual es mencionada al inicio del párrafo que describe el procedimiento de división, para entender cómo se distingue con exactitud la función propia del amor y se llega a establecer su definición correcta. En el próximo capítulo me ocuparé de qué es y cómo opera el procedimiento de división, para ello, analizaré el párrafo que lo describe, así que también me ocuparé de esclarecer en qué consiste dicha expresión.

Capítulo III

La *diairesis* del Método expuesto en el *Fedro*

Reitero que partir de 265c9 Platón describe en qué consiste el método de división. Platón hace mención explícita de dos tipos de procedimiento (*dub eidōj*), que sería grato organizar en un arte sistemático (*Cfr.* 265c9-10). Así, el método está compuesto de un doble procedimiento, las divisiones y las reuniones (*twñ diairesewn kaii sunagwgnh*, 266b4). El párrafo 265d3-7 describe el procedimiento de reunión, el cual fue analizado en el capítulo II. A continuación analizaré el párrafo 265e1-266b1, en el cual tiene cabida la descripción del segundo de los *dub eidōj*, el procedimiento de división (*diairesis*):

Tol pal in kat' eidōh⁵¹ duhasqai diateinein kat' aītra vā
pefuken⁵², kaii mhlepixei reiñ katagnuñai⁵³ meroj mhdeh, kakou=
mageirou trop% xrwmenon: a) l' wšper aīti twll ogw tol meh
aītron thj dianoiāj⁵⁴ eh ti koinv=eidōj e) abethn⁵⁵, wšper del
swmatoj e) eñoj dipl a=kaii o(mwnuma pefuke, skaia/ ta del
decia\kl hqēnta, outw kaii tol thj paranoiāj wj <eh> eh h(mih⁵⁶
pefuko)j eidōj hghsamehw twll ogw, o(meh tol ep' a)risteral

⁵¹ M. Schanz acepta la lectura de Madvig kaii ta eidōh y Vollgraff incluso elimina kat' eidōh.

⁵² La expresión kat' aītra vāpefuken también aparece en *Cratilo* 386d y *ss.*; y en *Político* 259d, 261a, 287c.

⁵³ En consonancia con la expresión mhlepixei reiñ katagnuñai, Cicero, *De Fin.* II 9,26, afirmó “hoc est non dividere, sed frangere”; así como Séneca, *Ep.* 89,2, afirmó “philosophiam in partes, non in frustra dividam; dividi enim illam, non concidi utile est”.

⁵⁴ La expresión tol aītron thj dianoiāj equivale al término thñ manīan. Traduzco ambas por ‘manía’.

⁵⁵ El verbo e) abethn tiene el sentido de “conceived of” *De Vries* (1969: 217). Hackforth lo traduce por “postulated” (1952: 133). Me parece adecuada la traducción de Hackforth, dado a que el sujeto de este verbo es twll ogw.

⁵⁶ Siguiendo a De Vries (1969), eh h(mih es igual a eh a)qrwpoij.

temnomenoj me ρ oj, pal in tou τ o temnwn ouk epanhken⁵⁷ prin e η autoij e ϕ eurwth η o η omazomenon skaio η ⁵⁸ tina e λ rwta e λ oidorhsen mal' e η di κ v, o(d' ei η tal e η deci θ = th η maniaj agagwth η h η na η , o μ wnumon meh e κ ei η %, qeibn⁵⁹ d' autina e λ rwta e ϕ eurwth η kaii proteina η menoj e ρ vhesen wj megistwn aitia η n h η ni η agaqwth η .

Nuevamente ser capaz de dividir según formas, de acuerdo a sus juntas naturales, e intentar no fracturar alguna parte a la manera en que suele actuar un pésimo carnicero, tal como ahora los dos argumentos establecieron la manía como un *eh koinv-eit η oj*. Y, tal como un mismo cuerpo tiene naturalmente sus partes en pares, con ambos miembros de cada par llevando el mismo nombre y denominados respectivamente siniestro y diestro; así también, los dos argumentos consideran la manía por naturaleza un *eh eit η oj* en nosotros. El primer argumento separó la parte situada al lado siniestro, separándola una y otra vez sin rendirse hasta que descubrió en medio de estas partes un amor que es llamado siniestro, al que reprendió con toda justificación; el segundo argumento nos condujo a las partes de la manía situadas al lado derecho, y al descubrir un amor, homónimo de aquel pero divino, lo presentó a nuestra vista y lo ensalzó como fuente de los mayores bienes que podemos recibir.

En el párrafo 265e1-266b1 tiene cabida la descripción del procedimiento de

⁵⁷ Siguiendo L.S.J. II 2, epanhken es el intransitivo de epani η mi.

⁵⁸ Aquí el término skaio η tiene un sentido metafórico (L.S.J. III 2).

⁵⁹ Aquí el término qeibn es usado como en 265b2.

división. Platón usa los verbos *diatēnein* y *tēnein* para referirse a la acción de cortar, separar, dividir, unos conceptos de otros. Mas, ¿qué es dividir? ¿Cómo hay que dividir? Hermias usa la expresión “*tēnonta kai; diairouata*”(235, 10) para referirse al *modus operandi* de la *diairesis* del *Fedro*. Si se da primacía al verbo *tēnein*, los cortes pueden ser en dos, tres o más partes. Mas si tiene prevalencia el verbo *diatēnein*, los cortes deben ser en dos partes o al menos intentan ser en dos. Según De Vries, el verbo *diatēnein* es el más adecuado para caracterizar la operación (Cfr. 1969: 216). No obstante, el término *palin* en 266a4 sugiere que, después de separar el concepto de manía en dos partes, hay que volver a separar cada una de ellas. La cuestión es si se vuelve a separar en otras dos partes. Aquí el adverbio *palin* motiva a duda y confusión respecto a si todas las divisiones metódicas son dicotómicas o apenas la división inicial. Entonces la pregunta por el cómo puede ser formulada en estos términos: ¿cuántas divisiones es necesario hacer para que el método obtenga su fin? Por consiguiente, el problema que envuelve el análisis y la comprensión total del procedimiento de división consiste en saber si las divisiones son siempre en dos.

Este problema es bien conocido como el *problema de la dicotomía* (PD) y consiste en determinar si el procedimiento de división es un procedimiento que divide según formas, o de acuerdo a sus junturas naturales, la *mía idéa* de *x* en dos partes o en más de dos partes, con el fin de examinar y, finalmente, probar cuál de esas partes constituye la definición correcta de *x*. El PD tiene que ver tanto con el procedimiento de división como con la expresión “de acuerdo a las junturas naturales” (*kat' alqra vā pefuken*). Tres posturas engloban las diversas interpretaciones que se han dado a PD: A- El procedimiento de división divide la *mía idéa* de *x* necesariamente en dos partes

porque su forma tiene dos partes. **B-** El procedimiento de división no divide la misma idea de x necesariamente en dos partes porque su forma puede tener más de dos partes. **C-** El procedimiento de división tiende a dividir la misma idea de x en dos partes porque el criterio no está dado por cuántas partes tiene su forma, el criterio está dado por las partes que sean determinantes para definir x . Mi interpretación se circunscribe a la postura C. En el capítulo I formulé por extenso en qué consiste dicho problema y expuse brevemente los argumentos de tres representantes, Hackforth (1952), White (1993) y Ackrill (1997), a las tres posturas, A, B, y C, respectivamente. El presente análisis del procedimiento de división así como el esclarecimiento de la expresión “de acuerdo a las juntas naturales” me permitirán defender con seguridad mi interpretación a PD.

En este tercer capítulo me propongo analizar y entender qué es y cómo opera la división del método propuesto por Platón en el *Fedro*. Para ello, analizaré con detalle el párrafo descriptivo del procedimiento de división y testaré la aplicación de este procedimiento en los argumentos de la primera parte del *Fedro*. En primer lugar, esclareceré el sentido de la expresión “de acuerdo a las juntas naturales” ($\kappa\alpha\tau' \alpha\iota\sigma\tau\alpha\iota$ $\nu\alpha\tau\upsilon\rho\alpha\iota$, 261e1-2) mencionada en la primera parte del párrafo descriptivo del procedimiento de división (265e1-4), e interpretaré esta expresión como un principio de similitud que regula todo el método. En segundo lugar, analizaré qué es dividir y cómo divide el segundo procedimiento del método tomando como referente la división dicotómica y homónima ($\delta\iota\upsilon\lambda\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\alpha\kappa\alpha\iota\iota$ $\sigma\eta\mu\omega\nu\mu\alpha$, 266a1) de la analogía mencionada en la segunda parte de este párrafo (265e4-266b1). En tercer y último lugar, mostraré de qué modo se aplica el procedimiento de división en los dos argumentos sobre el amor expuestos por Sócrates en la primera parte del *Fedro* (237b-257b), con el propósito de entender con claridad meridiana cómo opera tanto este procedimiento metódico como el

método global y, de este modo, dejar testada mi HT.

Examinemos paso por paso las líneas 265e1-4 del párrafo del procedimiento de división: “Nuevamente (παλιν) se puede dividir según formas (κατ' εἶδη), de acuerdo a sus juntas naturales (κατ' ἀρχαὶν ἀπεφυκεν), e intentar no fracturar alguna parte a la manera en que suele actuar un pésimo carnicero, tal como ahora los dos argumentos postularon la manía como un εἶδος κοινὸν ἐπιθυμίας”. El término παλιν indica que los dos procedimientos metódicos operan según formas, de acuerdo a sus juntas naturales. Un ejemplo de que también el procedimiento de reunión procede según formas es que los dos argumentos de Sócrates establecieron la manía como el εἶδος κοινὸν ἐπιθυμίας del amor. Si Sócrates estableció la manía como el εἶδος κοινὸν ἐπιθυμίας del amor desde la parte I del primer argumento, entonces Sócrates argumentó siguiendo las juntas naturales y no como suele hacer un carnicero que desconoce su oficio. Las expresiones εἶδος κοινὸν ἐπιθυμίας de 265e4 y εἶδος ἐπιθυμίας de 266a2 tienen el mismo sentido de la expresión μίαν ἰδέαν de 265d3. Tampoco las traduzco, pues tienen que ver con la definición de amor y con su forma pero no son ni una cosa ni la otra. Pero, ¿qué Platón quiere decir exactamente con “dividir según formas, de acuerdo a sus juntas naturales”?

Afirmar que la división procede según formas es igual a afirmar que la división procede de acuerdo a las juntas naturales, pues κατ' εἶδη y κατ' ἀρχαὶν ἀπεφυκεν son expresiones intercambiables. De manera que estas afirmaciones alternas tienen el mismo sentido. Platón continúa afirmando qué no es dividir de modo metódico: dividir no es romper alguna parte como suele hacer un carnicero inexperto. Al respecto Hermias comenta que la διαίρεσις procede “κατὰ μέρος καὶ ὁ μαγειρὸν κατ' ἀρχαὶν τεμνόντα καὶ διαίρουσθαι, καὶ μὴ κατὰ τὸν ἀφύμωτον μαγειρὸν

sugkl wñta talmerh” (235: 10-119).

El criterio para dividir de modo correcto es dividir según formas y dividir según formas significa dividir de acuerdo a sus juntas naturales. Entonces, el criterio para dividir metódicamente es dividir, *exclusivamente*, en las juntas naturales. Separar en una junta no natural implica no ejercitar nuestra capacidad natural (a)fuñ y hacer una separación forzada, que se parece a los malos cortes de un carnicero que o bien no sabe cuáles son los lugares en que se unen las partes de la res o aún no tiene la práctica suficiente para hacer el corte con tino. Sin embargo, establecer las divisiones en las juntas naturales y no en otro tipo de articulaciones abre paso a la cuestión, ¿cómo saber cuándo se divide según una junta natural y cuándo no? Comenzaré por dilucidar el término pefuken, el cual aparece reiteradamente en este párrafo:

1. diateñnein kat' añqra vñ pefuken (265e2): donde están las juntas de las formas para ser divididas.
2. wñper swmatoj eñ eñoj dipl a= kaii oñwnuma pefuke (266a1): cómo las juntas de un cuerpo son divididas.
3. outw kaii tol thñ paranoiāj wj <eñ> eñ hññ pefukoj eñoj (266a3): cómo la manía, como una forma, está en nosotros White (1993: 278).

El párrafo 270c-d ayuda a esclarecer el término pefuken, porque en él se afirma que la naturaleza de algo es simple o compuesta. Una forma es simple o compuesta. Por lo tanto, la naturaleza de algo es su forma. Podemos conocer, primero, si es simple o compuesta la naturaleza de algo; y, después, cuál es su capacidad natural para actuar sobre algo o para recibir un efecto por obra de algo. Su capacidad natural constituye su

unidad. Pero la capacidad de una forma por sí sola no constituye su actividad, a pesar de que para hacer algo es necesario tener una capacidad. En *República* Platón afirma que la función de algo consiste en poner en ejecución la capacidad que le es propia⁶⁰. Por lo tanto, la unidad de una forma está determinada por su función. De esta manera, dividir según las formas o de acuerdo a sus junturas naturales consiste en dividir según la funciones de las formas o de acuerdo a los puntos que unen y a la vez separan unas funciones de otras.

Queda pendiente la pregunta, ¿cómo dividir de acuerdo a las junturas naturales? Las junturas naturales denotan los puntos de unión y separación entre las formas, lo que hace pensar que las formas están entrelazadas. Uno de los sentidos dados a la preposición *kata/* con acusativo es el sentido de acción y efecto de corresponder o corresponderse⁶¹. La preposición *kata/* indica que se dividen conceptos en correspondencia con las formas o en correspondencia con las junturas naturales (*kat' eĩdh duhasqai diatehnein kat' aĩqra vı̄pefukēn*, 265e1-2), pero ¿en qué consiste esta relación de correspondencia? Consiste en que las divisiones metódicas son similares a las relaciones entre formas, ya que no podemos dividir directamente las formas sino los conceptos que son similares a las formas. Los conceptos son afecciones del alma que proceden de las formas de las que el alma tuvo un conocimiento previo y mediante el método podemos reconocerlas. El reconocimiento está regulado por la expresión “de acuerdo a las junturas naturales”, a la que denomino *principio de similaridad*⁶², porque las reuniones y divisiones de los conceptos son naturales *si y sólo si* son similares a los puntos de unión y separación naturales. Por lo tanto, el procedimiento de división, también el

⁶⁰ Véase *República* 352e-354a.

⁶¹ Véase L.S.J., *kata/B*, IV.

⁶² Véase capítulo I.

procedimiento de reunión, es regulado por este principio que garantiza que las divisiones conceptuales son *similares* a las relaciones que hay entre las formas que estructuran la realidad.

Para establecer la definición correcta de x hay que saber en qué puntos se une y separa de otros conceptos con los que está reunido en una *μίαν ιδέα*, que constituye la característica común y definitoria de todas ellas. A partir de 262a5 Platón afirma lo siguiente: “Distinguir con exactitud la semejanza y desemejanza entre las cosas” (τὴν ὁμοιοτητα τῶν ὄντων καὶ ἀομοιοτητα ἀκριβῶς διεidehai, 262a6-7). *Diairesis* corresponde a ἀκριβῶς διεidehai así como *kat' alqra vl pefuken* corresponde a ὁμοιοτητα τῶν ὄντων. Cuando se reúne y/o divide la *μίαν ιδέα* de x de acuerdo a sus junturas naturales lo que se hace es relacionar de modo correcto a x con los conceptos con que es susceptible de semejanza. Las relaciones de semejanza consisten en identificar las características idénticas y diferentes que tiene x con las otras partes que componen su *μίαν ιδέα*.

En 277b Platón señala lo siguiente: “Hasta que un hombre no conozca la verdad de lo que habla o escribe, y llegue a ser capaz de definir cada concepto por sí mismo, y definiéndolo, sepa dividirlo de nuevo, según formas, hasta alcanzar su unidad indivisible, [...]” (Prin aḥ tij to/te a) hqej eka)stwn eidv=peri wḥ l egei h)grafei, kat' au)to/te paḥ o(rizesqai dunatoj gehhtai, o(risamenoj te pal in kat' eiddh mekri tou= a)tmhtou temnein episthqv, 277b5-8)⁶³. Platón hace explícito que el proceso de división tiene un límite y dicho límite es la definición correcta de x. Esta definición marca su simplicidad, porque no permite continuar las divisiones para llegar a

⁶³ Las itálicas son mías.

nuevas definiciones. La expresión $\mu\epsilon\kappa\rho\iota\ \tau\omicron\upsilon=\alpha\iota\tau\mu\eta\tau\omicron\upsilon$ designa la división que no puede seguir siendo dividida, se trata de una división indivisa, que constituye la unidad de x . En suma, dividir conceptos de acuerdo a las junturas de sus formas para llegar a la definición correcta de x consiste en identificar con exactitud cuáles son las semejanzas entre x y otros conceptos hasta conocer la máxima simplicidad o unidad indivisible de x ($\mu\epsilon\kappa\rho\iota\ \tau\omicron\upsilon=\alpha\iota\tau\mu\eta\tau\omicron\upsilon$), la cual está determinada por la función de su forma.

Una cosa es saber que es necesario dividir de acuerdo a las junturas naturales y otra cosa es saber cómo hacer para dividir de acuerdo a estas junturas. Todavía la pregunta por el cómo sigue en vilo, ¿cómo opera el procedimiento de división? Mientras la primera parte del párrafo 265e1-266b1 describen en qué consiste la división metódica, la segunda parte describe cómo se divide, mediante el uso de una analogía.

A partir de la línea 265e3, Platón se vale de una analogía para describir cómo se divide de acuerdo a las junturas de las formas. La analogía tiene la siguiente estructura:

Tal como $\mathbf{A} = \mathbf{a}_1$ un mismo cuerpo \mathbf{a}_2 tiene naturalmente sus partes en pares, con ambos miembros de cada par llevando el mismo nombre y denominados respectivamente siniestro y diestro; así también, $\mathbf{B} = \mathbf{b}_1$ los dos argumentos consideran la manía por naturaleza un $\epsilon\eta\ \epsilon\iota\delta\omicron\upsilon\iota$ en nosotros. Y, \mathbf{b}_2 el primer argumento separó la parte situada al lado siniestro, separándola una y otra vez sin rendirse hasta que descubrió en medio de estas partes un amor que es llamado siniestro, al que reprendió con toda justificación; el segundo argumento nos condujo a las partes de la manía situadas al lado derecho, y al descubrir un amor, homónimo de aquel pero

divino, lo presentó a nuestra vista y lo ensalzó como fuente de los mayores bienes que podemos recibir.

*Tal como **A** así también **B***

*Tal como **a**₁ y **a**₂ así también **b**₁ y **b**₂*

Dicha analogía compara: **A** **a**₁ la constitución de un cuerpo y **a**₂ cómo hay que dividirlo de acuerdo a su constitución con **B** **b**₁ la manía, que es la misma idea del amor establecida en los dos argumentos de Sócrates, y **b**₂ cómo hay que dividirla de acuerdo a su forma. Un cuerpo está compuesto por muchos miembros y el cuerpo como un todo es común a sus miembros. Ahora, ¿cómo se separa alguno de los miembros de un cuerpo sin producir fractura? Tomemos alguno de los miembros de un cuerpo, por ejemplo, un brazo en el caso de un cuerpo humano. Antes de dividirlo hay que percatarse de que un cuerpo no tiene un solo brazo, un cuerpo tiene dos brazos y de igual modo tiene todos sus miembros en pares, los situados al lado izquierdo (*skaiōj*) y los situados al lado derecho (*deciā*), llevando el mismo nombre. En primer lugar, se procede a separar los miembros del lado izquierdo hasta llegar al brazo izquierdo y, en segundo lugar, se procede a separar las partes situadas a la derecha hasta llegar al brazo derecho del cuerpo. Así también, tomemos la parte de la manía que Sócrates pretende definir, *i.e.* el amor. En sentido analógico, la manía tiene dos partes que podrían ser el amor. Un primer argumento procede a separar las partes siniestras de la manía, entre las cuales está un amor siniestro (*skaioh tina eīrwta*) que hay que reprender con toda razón; y un segundo argumento procede a separar las partes diestras hasta llegar a un amor divino (*qeībn tina eīrwta*), digno de las mayores alabanzas.

La analogía describe cómo Sócrates procedió a dividir en sus dos argumentos sobre el amor ($\tau\omega\lambda\lambda\ \omicron\beta\omega$, $\omicron(\text{meh} [\dots]) \omicron(\text{d}' [\dots])$), con el fin de establecer la definición correcta de amor. Pese a que la analogía está circunscrita a este caso particular, podemos inferir que se procede a dividir de manera análoga en cualquier caso. Ante todo itero que el fin del procedimiento de división es establecer la definición correcta de x. Para ello, se divide la *miḗ idea* de x en dos partes, una parte es denominada siniestra ($\sigma\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon$) y la otra es denominada diestra ($\delta\epsilon\kappa\iota\alpha$), para determinar a cuál de esas dos partes pertenece x y, así, establecer su definición correcta. Los términos siniestro y diestro aluden a dos partes que son *opuestas*, porque basta con que una parte sea siniestra para que no sea diestra y viceversa. Es por esto que si x pertenece a la parte siniestra de su *miḗ idea*, esa parte llega a lo que *es* x y, así, constituye su definición correcta; en cambio, si x no pertenece a la parte siniestra de su *miḗ idea*, esa parte llega a lo que *no es* x y, así, constituye su definición incorrecta.

Cada una de las partes de la *miḗ idea* de x a las que podría pertenecer x es examinada a través de un argumento. Las partes de la *miḗ idea* de x que están en relación con x se caracterizan por ser una siniestra y la otra diestra, esto quiere decir que se caracterizan por ser opuestas. En consecuencia, los argumentos que examinan cada una de esas partes son opuestos. Cada argumento consiste en examinar si lo que se sigue de establecer de modo provisional que x es cierta parte de su *miḗ idea* es *consistente* con lo establecido, con el fin de probar si esa parte constituye la definición correcta de x. Si un argumento examina que lo que se sigue de establecer una definición de x es contradictorio con esa definición, entonces ese argumento *refutará* esa definición. A este argumento lo he denominado *argumento refutatorio*. En cambio, si un argumento examina que lo que se

sigue de establecer una definición de x es consistente con esa definición, entonces ese argumento *probará* esa definición. A este argumento lo he denominado *argumento probatorio*.

El procedimiento de división necesita argumentar los dos lados de la misma idea de x con relación a lo que es x , porque para saber de modo concluyente lo que es x se necesita saber lo que no es x . Su *modus operandi* se parece a la confrontación de argumentos opuestos sobre un mismo caso judicial en un tribunal, para determinar cuál de esos argumentos se adecúa a la verdad de los hechos. Para conocer el ser de x se necesita argumentar lo que es y lo que no es x , pues de lo contrario, se podría confundir a x con un concepto que tiene muchas semejanzas con x pero no es x , dado a que no es similar a su forma. Solamente mediante un método que exija examinar los dos lados de un mismo asunto, se podrá determinar cuál de ellos se acopla a la verdad.

Los argumentos opuestos son contradictorios o son contrarios. Los argumentos opuestos contradictorios son necesariamente un argumento refutatorio y un argumento probatorio, porque cada uno de ellos examina una de las definiciones opuestas contradictorias de x y necesariamente una de esas definiciones es la definición correcta de x . Los argumentos opuestos contrarios son los dos argumentos refutatorios o uno probatorio y el otro refutatorio, porque cada uno de ellos examina una de las definiciones opuestas contrarias de x y esas dos definiciones pueden ser incorrectas o una de ellas puede ser correcta. Los argumentos de Sócrates sobre el amor son argumentos opuestos contradictorios, porque las partes opuestas de la manía respecto a lo que es amor son “la manía perjudicial” y “la manía beneficiosa”. No hay intermediarios entre lo perjudicial y lo beneficioso, pues negar que x es perjudicial es igual a afirmar que x es beneficioso.

En síntesis, la *diairesis* del método testa la consistencia lógica de las partes opuestas de la misma idea de x a las que podría pertenecer x. Si las respectivas divisiones de una de sus partes llevan a contradicciones, entonces dicha parte debe ser rechazada. Si las divisiones de su otra parte no llevan a contradicciones, entonces dicha parte debe ser aceptada. La división metódica de x en dos partes opuestas, en lo que es x y en lo que no es x, no debe ser confundida con las divisiones que se hacen para examinar la consistencia lógica de cada parte. La expresión *kat' alqra v'pefukēn* constituye un principio de similaridad que regula que el método llegue a su fin, pues vincula los aspectos epistemológico y ontológico y, así, regula que nuestro análisis conceptual expresado a través del *logos* sea *similar* a la realidad.

Aplicación de la *diairesis* del Método expuesto en el *Fedro*

En la primera parte del *Fedro*, Sócrates compone dos argumentos sobre el amor y, en la segunda parte, estos argumentos son retomados varias veces para mostrar cómo en ellos se usa el doble procedimiento (Cfr. 262c; 263c-d; 264e-265d). El pasaje inmediatamente anterior al párrafo de la descripción del método recupera los dos argumentos de Sócrates, con el propósito de señalar que, pese a los dos argumentos ser contrarios, con ellos se pasa de la censura a la alabanza del amor. Para responder a cómo se da este paso, Platón introduce la descripción del doble procedimiento metódico: el procedimiento de reunión y el procedimiento de división (264e7-265d1). El párrafo de la descripción del método alude a los dos argumentos de Sócrates (*twll oqw*, 265e3), con el fin de ilustrar a través de una analogía cómo opera el método. Sin embargo, a pesar de este párrafo describir *en qué consiste* el doble procedimiento metódico, quedase corto a la hora de

describir *cómo procede*. Si bien la analogía es un intento por describir el cómo, su comprensión depende de los dos argumentos sobre el amor, expuestos por Sócrates en (237b-257b).

Con el propósito de esclarecer cómo se lleva a cabo el método de división, analizaré con detalle las premisas y la estructura lógica de los dos argumentos sobre el amor expuestos por Sócrates. Estos argumentos, considerados exclusivamente como aplicación del método de división, me permitirán interpretar la analogía con claridad y, así, entender cómo los procedimientos de reunión y división operan paso a paso. En el capítulo II analicé la parte I del primer argumento de Sócrates, que constituye la parte relativa al procedimiento de reunión. A continuación analizaré la parte II de este argumento, cuya estructura y premisas representan un caso de *argumento refutatorio*; y todo el segundo argumento de Sócrates, opuesto al primero pese a también tratar el asunto del amor, cuya estructura y premisas representan un caso de *argumento probatorio*. A la postre, interpretaré la analogía a la luz de dicho análisis y defenderé la siguiente tesis: la división metódica es una división dicotómica y homónima.

En el exordio a la argumentación sobre el amor se esbozan dos principios metodológicos, el principio de la definición (I) y el principio de la resolución de lo que es el amor (II), que equivalen a los procedimientos metódicos de reunión y división respectivamente.⁶⁴ Ahora me interesa presentar la formulación del principio (II), que simplifica la posterior descripción del procedimiento de división:

III) Tener en mente la definición convenida como punto de referencia mientras se examina si el amor es o beneficioso o perjudicial (εἰ] τούτο [οἴημι ὅτι] ἢ κακοῦ

⁶⁴ En el capítulo I hago una exposición de los principios metodológicos referidos en 237b7-d3.

οἱ ἄλλοι ἀποβλέποντες καὶ ἀπαφρονεῖν τῆν σκευὴν ποιῶμεθα εἴτε
ἂν ἐπιβλέποντες εἴτε ἂν ἀβῆν παρεκεῖ, 237d1-3).

Al inicio de la parte II del primer argumento de Sócrates se vuelve a hacer mención del principio (II): “Nosotros hemos dicho y definido lo que es aquello sobre lo que tenemos que argumentar y, con esa definición en mente, digamos lo que resta, qué beneficio o perjuicio puede esperarse que resulte del que ama y del que no al que les concede favores” (238d8-e2). Mientras la parte I del primer argumento de Sócrates establece una definición de común acuerdo, la parte II de este argumento y el segundo argumento de Sócrates examinan lo que se sigue de esa parte I. Examinar lo que se sigue de una definición de amor quiere decir examinar si esa definición o más bien su definición opuesta es consistente con lo que es el amor. A continuación expongo las premisas de la parte II del primer argumento:

P₁₁ Quien ama desea obtener de su amado lo que le sea más placentero (238e3-4).

P₁₂ Todo lo placentero para quien ama es lo que no es igual o mejor que él (238e4-5).

P₁₃ Quien ama no está dispuesto a aceptar que el objeto de su amor sea igual o mejor que él, en cambio logra hacerlo siempre más débil e inferior (239a1-2).

P₁₄ El hombre ignorante es inferior al sabio (ἡττωτέρω ἀναγιγνώσκων σοφῶν), el cobarde al valiente, el inexperto para hablar al retórico y el lerdo al ágil (239a2-4).

P₁₅ Quien ama se deleitará necesariamente cuando encuentre estos males intelectuales y muchos más, ya sean innatos o adquiridos, en su amado (239a4-7).

P₁₆ Quien ama será celoso e impedirá que su amado participe en asociaciones provechosas, causándole el mayor perjuicio porque lo aparta de la asociación que lo haría más sabio y, así, mejor hombre (239e7-b3).

P₁₇ La asociación de la divina filosofía ($\eta(\rho\epsilon\iota\alpha \text{ fil osofi}\alpha)$) es la asociación mediante la cual un hombre llega a ser sabio (239b2-4).

P₁₈ El mayor perjuicio es la completa ignorancia y la completa dependencia intelectual (239b6-8).

P₁₉ Quien ama busca que la compleción física de su amado sea delicada y no fornida, la cual contribuye a que éste sea temeroso y falto de coraje (239c3-d7).

P₂₀ Quien ama preferirá que su amado esté desprovisto de bienes materiales y privado de otras relaciones afectivas (239d8-240a8).

C Amar es perjudicial porque perjudica las propiedades del amado, su condición física y, en mayor medida, la formación de su alma; *ergo*, jamás se debe conceder favores a quien ama, quien está necesariamente desprovisto de buen juicio, en cambio se debe conceder favores a quien no ama y tiene buen juicio (241b5-c5).

Ahora testaré si, en efecto, P₁₁ a P₂₀ son consistentes con la definición de amor que se procede a establecer de P₁ a P₁₀⁶⁵. Me referiré a la definición de amor establecida como punto de partida de la argumentación de Sócrates con la sigla *Def.A*₁. Esta definición deja sentado lo siguiente: El amor es uno de nuestros deseos placenteros irracionales y su objeto de deseo es un hombre bello. Sócrates afirma que el objeto del amor está plagado de males intelectuales como la ignorancia y la cobardía, y males físicos como la debilidad corporal, además de estar privado de bienes materiales y amigos (P₁₅, P₁₆, P₁₉, P₂₀).

⁶⁵ Véase la aplicación del procedimiento de reunión expuesta en el capítulo II.

Porque, quien ama busca un hombre con tales características e impide a ese hombre adquirir bienes, apartándolo así de reuniones provechosas para su propia formación física e intelectual (P₁₆). Los males son cosas feas mientras que los bienes son cosas bellas. Valga decir que el *Fedro* de Platón sugiere una estrecha conexión entre lo bello y lo bueno, aunque algunas veces se llegue a oponer cierto tipo de belleza placentera al bien. Al respecto Rowe (1988) señala lo siguiente: “Plato frequently suggests a close connection, if not an actual identity, between the classes of beautiful things and of good things, *i.e.* good for us (cf. e.g. *Symposium* 201 c 2, with Dover’s note); and he tends to treat it as a simple fact about human beings that all desire the good (e.g. *Republic* 505 d 11)” (Rowe, 1988: 155). Así que si un hombre está plagado de esas características malas, entonces es un hombre malo. Y si quien ama busca un hombre con tales características, entonces su objeto de deseo es un mal. Aun resta mencionar, siguiendo P₁₂ y P₁₃, que el deseo de quien ama será más placentero entre mayores sean los males de su amado. Pero, afirmar que el objeto de deseo es un hombre ignorante, débil y cobarde es contradictorio con el objeto de deseo de la *Def. A₁*.

En P₁₈ se afirma que el mayor perjuicio para un hombre es la completa ignorancia, lo que implica que su mayor beneficio es la sabiduría. Por lo tanto, el amado está vedado de su mayor beneficio. De aquí se sigue que quien ama no se dirige al mayor bien. En P₁₇ se asume que la divina filosofía es el medio a través del cual se llega a ser sabio. Aquí el término filosofía no tiene el sentido técnico platónico y debe ser entendido tal como fue usado en el siglo IV a.n.e., cuyo uso se atenía a su sentido etimológico, siendo filosofía amor a la sabiduría, es decir, amor al ejercicio del intelecto. Y, aquí el término divina es un adjetivo que tiene el uso convencional de ensalzar, cualificando así a la filosofía.⁶⁶ De

⁶⁶ Véase De Vries (1969: 91); Rowe (1988: 159).

tipo de amor cuyo objeto de deseo es la sabiduría. Pero, según *Def.A₁*, el amor es un deseo apetitivo cuyo objeto de deseo es ignorante. Por lo tanto, la capacidad y el “objeto” sobre el que está la filosofía son contradictorios con la capacidad y el “objeto” sobre el que está el amor. Como consecuencia, se define el amor como un deseo placentero irracional hacia un objeto de ignorancia; pero, el hecho de que la filosofía sea un tipo de amor, lleva a afirmar que el amor es un deseo placentero racional hacia un objeto de sabiduría (*Def.A₁* y \neg *Def.A₁*). Esta flagrante contradicción introduce la negación de *Def.A₁* y, al paso, refuta que el amor sea un deseo perjudicial.

Hacia 241a Sócrates menciona un par de opuestos: “buen juicio y moderación contra amor y manía” (νοῦν καὶ σωφροσύνην ἀπὸ τῶν καὶ μαλαγῶν, 241a3-4)⁶⁹. Buen juicio se opone a amor y moderación se opone a manía. En la parte I de este argumento, la moderación se opuso a la lascivia (ὕβρις), en tanto la primera es racional y la segunda irracional. Si ahora la oposición es entre moderación y manía, lo más plausible es pensar que Sócrates reemplazó el término ὕβρις por el término μαλαγῶν, concibiendo a la manía como manía irracional.

Las premisas P₁₁ a P₂₀ corresponden a un primer paso del procedimiento de división. Como se ha dicho, el procedimiento de división testa la consistencia lógica de las partes opuestas de la *μηδὲν ἴδιον* de x que podrían constituir lo que es x. En este caso, Sócrates testa la consistencia de los opuestos del deseo, o mejor, de la manía, que podrían constituir lo que es x. Para ello, en su primer argumento, que expuse de P₁ a P₂₀, define el amor como un deseo perjudicial (parte I) y examina que lo que se sigue de esta definición la contradice, lo que lo lleva a refutar esta definición. En su segundo argumento examina la consistencia de la definición opuesta de amor, *i.e.* el amor es un deseo beneficioso.

⁶⁹ En este pasaje se introduce el término μαλαγῶν por primera vez en el *Fedro*.

Dado a que perjudicial y beneficioso son opuestos contradictorios, si se niega que el amor sea un deseo perjudicial, necesariamente el amor es un deseo beneficioso. Pero, ¿por qué a Sócrates no le basta con establecer la definición opuesta de amor? ¿Por qué también necesita probarla? Porque el procedimiento de división procede a argumentar *dialécticamente*. No se puede establecer de modo concluyente la definición correcta de amor si solo se argumenta uno de sus dos lados, así que es necesario argumentar ambos lados.

A continuación expongo las premisas del segundo argumento de Sócrates:

P₁' Si la manía fuese simplemente un mal, entonces el amor sería algo perjudicial (244a3-6).

P₂' Pero no es el caso que la manía sea siempre un mal, porque los mayores de los bienes llegan a nosotros a través de la manía dada por don divino (τα\μεγιστα τω\ν αγαqw\ν h(mi\h gignetai dia\mani\aj , qei\# me\htoi do\sei didomehhj , 244a7-8).

P₃' La mántica es la bellísima arte de predecir el futuro por inspiración divina (244b1-c4).

P₄' La oionística es la indagación del futuro que hacen los hombres que tienen buen juicio, por medio de aves y otros signos (244c5-d1).

P₅' La manía enviada por los dioses es mejor que la moderación adquirida por los hombres, porque la mántica es más completa y más digna de valor que la oionística tanto por su nombre como por sus efectos (244d2-5).

P₆' La manía aparece cuando se manifiestan las más grandes enfermedades y aflicciones en ciertas familias, las cuales proceden de alguna antigua cólera divina, y actúa

como intérprete para encontrar los medios necesarios de sanación, tales como las plegarias y el culto a los dioses, así liberando a quien está rectamente maniático y poseído (244d5-e5).

P₇' La tercera forma de posesión y manía proviene de las Musas, toma un alma virgen y la despierta a un frenesí báquico de expresión en la lírica y otras formas de la poesía, para glorificar los innumerables actos del pasado y, así, educar a las futuras generaciones (245a1-5).

P₈' El poeta sin la manía de las Musas, persuadido de que su arte es suficiente para ser un buen poeta, será un poeta incompleto y su poesía de la moderación será eclipsada por la de la manía (245a5-8).

P₉' Todos los anteriores son los buenos efectos de la manía proveniente de los dioses (245b1-2).

P₁₀' Permítase llevar el premio de la victoria si prueba que el amor enviado por los dioses no es beneficioso (245b4-6).

P₁₁' Debemos probar lo contrario ($\eta(\mu\acute{\iota}\eta\ \alpha\pi\omicron\delta\epsilon\iota\kappa\tau\epsilon\beta\eta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon)\eta\alpha\eta\tau\iota\sigma\eta$), que la manía es dada por los dioses para que alcancemos la mayor felicidad (245b7-c2).

En el primer argumento de Sócrates, el amor hace parte de la lascivia ($\upsilon\beta\rho\iota\eta$) y, pese a no hacerse explícito, es admisible pensar que la lascivia es una parte del deseo ($\epsilon\pi\iota\kappa\upsilon\mu\iota\alpha$)⁷⁰. En cambio, en el segundo argumento, el amor hace parte de la manía ($\mu\alpha\eta\iota\alpha$) ¿Por qué el amor deja de ser deseo y pasa a ser manía? Desde el inicio del

⁷⁰ Hackforth ofrece un comentario al respecto: "It is not said that $\upsilon\beta\rho\iota\eta$ is a kind of $\epsilon\pi\iota\kappa\upsilon\mu\iota\alpha$: rather it is the name of that psychical state which results from the victory of irrational desire for pleasure over rational belief, which aims at good; nevertheless the connexion of $\upsilon\beta\rho\iota\eta$ with $\epsilon\pi\iota\kappa\upsilon\mu\iota\alpha$ is so close that the speaker treats the species of the one as species of the other, and in the end arrives at a definition of love which, as were led to expect at the outset, makes it a kind of desire, and carefully states its specific difference" (1952: 40-41).

segundo argumento se usa el término *μανία*⁷¹ y no se vuelven a usar los términos *ἐπιθυμία* y *ὕβρις*, aunque el término *μανία* aparece por primera vez al final del primer argumento, se introduce como reemplazo del término *ὕβρις*, ya que con él se alude al opuesto de la moderación. Quizás esta sustitución terminológica se deba a la retractación de Sócrates cuando revela que el amor es algo divino (*τί θεῖον*, 242e2-3) y, entonces, el término más apropiado para referirse a algo divino no es deseo sino manía.

Hacia 242e Sócrates manifiesta que es preciso hacer una palinodia para retractarse de la censura a Eros, tal como Estesícoro lo hizo después de censurar a Helena; porque, si Eros es, como de hecho es, un dios o algo divino, no podría ser nada malo (*εἰ δ' ἐστίν, ὤσπερ οὐκ ἐστί, θεῶν ἢ τί θεῖον οἷον* (Ερωί, οὐδέν ἄν κακὸν εἶν, 242e2-3). Por lo tanto, el amor es una parte de nuestra manía divina. Quedan pendientes estas cuestiones, ¿por qué somos *nosotros* divinos? ¿Cómo se explica nuestra doble naturaleza humana y divina? ¿En qué consiste nuestro lado divino? Y, ¿qué hace al amor divino?

⁷¹ Ni siquiera hay uniformidad en los términos usados en la analogía del párrafo descriptivo del método, en ella el concepto genérico de manía es expresado de tres modos distintos: *τὸ ἀφρον τῆς διανοίας* (265e3-4), *παρanoia* (266a2) y *μανία* (266a6). Hackforth manifiesta que a pesar de los variados términos griegos para referirse al concepto de manía, el sentido entre unos y otros es muy similar, por lo que podemos decir que Platón consolida una relación entre la manía, entendiéndola en su concepción más general de perturbación anímica, y el amor: “It should further be remembered that the word *μανία* did occur in Socrates's first speech, although more or less casually: the lover whose passion was spent was described as *μεταβαλὼν ἀπὸν ἀφροντὰ εἰς αὐτὸν καὶ προσταθῆν, νοῦν καὶ σφροσύνην ἀπὸν ἐρωτοῦ καὶ μανίας* (241a). Moreover, when introducing his palinode Socrates has said *οὐκ ἐστ' εἴ τι μοι ἴσως οἷον ἄν παροήτοι ἐραστοῦ τῶν μὴ ἐρωτῶντι μαθὼν ἐν φρονεῖν δεῖν χარიζέσθαι, διότι δὴ οἱ μὴ μαίηται, οἱ δὲ σφρονεῖν* (244a). These passages, taken in conjunction with our present passage, will justify a belief that the conception of *μανία* as the genus of *ἐρως* was present in Plato's mind from outset of the dialogue” (1952: 133-134).

A partir de P₁' y P₂' se concluye que hay dos tipos de manía: la manía perjudicial y la manía proveniente de los dioses o la manía divina (qeiḗa mania) ⁷². En P₂' se afirma que la manía divina es la que genera nuestros mayores bienes y en P₁₁' se afirma que la manía divina nos permite alcanzar la mayor felicidad. En el primer argumento se refutó que el amor sea una manía perjudicial. Por lo tanto, el amor es *necesariamente* una manía divina. Esta última afirmación constituye la definición de amor de la que parte el segundo argumento, a la cual me referiré con la sigla *Def.A₂*.

Las tres partes de la manía nombradas de P₃' a P₈' forman parte de su lado divino y surten bellos efectos, tal como es referido en P₉'. Antes de examinar lo dicho en esas premisas, valga cuestionar si esas partes junto con el amor representan o no una división exhaustiva de las partes de la manía divina. Considero que para establecer la característica distintiva del amor no es necesario enumerar y distinguir todas las partes del concepto de manía divina que están en correspondencia con todas las partes de su forma. Además, se puede errar en la enumeración de las partes de un concepto, tal como ocurrió en el primer argumento, cuando se enumeró al amor como una de las partes del deseo lascivo.

En P₃' se enumera la mántica (mántika), una de las formas divinas de la manía. La mántica es un arte de adivinación por inspiración divina. Este arte es practicado por las sacerdotisas de Delfos, quienes prestan muchos y bellos servicios a las personas de la Hélade. En P₄' se afirma que la oionística es una adivinación que hacen hombres de buen juicio. Tanto la mántica como la oionística son prácticas adivinatorias beneficiosas basadas en la razón, pero la oionística carece de inspiración divina y por ello se ayuda de augurios como el vuelo de las aves, el fuego, etcétera. Con P₅' se concluye que la manía divina es mejor que la moderación humana, así como la mántica es más completa y

⁷² Platón se refiere a la manía divina con los términos qeiḗa mania (244a6-7, 244d4, 245b1-2) y eḥqousiazwn (241e5, 249d2, 249e1, 263d2).

perfecta que la oionística porque tanto su nombre como los servicios que presta son mejores. Por lo tanto, la oionística no hace parte de la manía, porque es racional pero no divina; tampoco hace parte del deseo, porque es humana pero no irracional. La oionística es una práctica humana racional y como tal forma parte de la moderación.

En P₆' se enumera una forma particular de manía (h(mania ... profhteusasa), un arte de sanación de las exaltaciones, perturbaciones y otras enfermedades anímicas, por medio de la interpretación de la divinidad. Este arte es revelado a las víctimas frenéticas para que lleguen a ser intérpretes de los dioses, sirviéndose de plegarias y ritos. Al respecto Hackforth dice lo siguiente: "The second type of qeia mania is that which effects the care of sickness by means of 'purifications and rites' discovered by, or rather revealed to, the sufferer; the frenzy is conceived as at once the climax of the malady and the source of healing. This is really a particular sort of divination, as Socrates indicates by the words h(mania ... profhteusasa" (1952: 59).

En P₇' se enumera la poesía de las Musas (Mouswh poihtikoj), una creación artística dada por inspiración divina. En P₈' se hace referencia a la poesía que se hace sin estar en posesión de las Musas (aheu maniaj Mouswh). La primera es parte de la manía y la segunda forma parte de la moderación. Para ser poeta es necesario conocer la técnica para componer frases, pero para ser un buen poeta esto no es suficiente, también se necesita estar inspirado por las Musas. Es por esto que una obra de arte creada por un poeta en sano juicio es opacada por una obra de arte de un poeta poseído. Por lo tanto, la poesía de la moderación será incompleta e inferior a la manía poética.

Tanto la manía divina como la moderación son beneficiosas. Pero su diferencia es la diferencia que hay entre la mántica y la oionística, la poesía que está en posesión de las

Musas y la poesía que no está en posesión de las Musas, simplemente una es divina y la otra es humana. Esta diferencia determina que la moderación apenas nos dispense mezquinos bienes mortales (Cfr. 256e4-6) y la manía divina el mayor de nuestro bienes (Cfr. 245b-c, 249e). Por esta razón se afirma que la manía divina es mejor y más completa que la moderación. La manía divina se opone al deseo lascivo, mientras que la moderación está en medio de ellas. No es deseo lascivo porque es beneficiosa, mas aun así le hace falta ser divina. El amor está situado al lado divino de la manía y junto a la mánica y a la poesía de las Musas, por ello el amante con buen juicio es mejor que el no amante con buen juicio.

En el segundo argumento se prueba lo opuesto (ἀποδεικτεβν αὐτῶν ἁντιπῶν, 245b7): la manía es dada por los dioses para que alcancemos la mayor felicidad (ἐπ' εὐτυχίᾳ τῶν μέγιστων παραλqewῆ h(τοιαυτῆς manía διδοται, 245b7-c1). Ninguna de las formas de manía enumeradas: mánica, poesía y la forma particular de manía mencionada en P₆', corresponde a la forma de manía que nos conduce a la mayor felicidad. El amor es definido como una manía divina, sin ser alguna de esas tres formas. Así que en el segundo argumento se probará si el amor es la manía que nos conduce a la mayor felicidad. Para esto se precisa resolver las cuestiones *por qué* y *cómo* somos divinos.

La prueba inicia con el argumento de la inmortalidad del alma (245c-246a)⁷³, el cual responde a por qué somos divinos o, más específicamente, a por qué la psique⁷⁴ es

⁷³ El argumento de la inmortalidad del alma presentado en el *Fedro* gasta trazas del argumento propuesto por el pitagórico Alcmeón de Crotona. Aristóteles introduce el argumento de Alcmeón en *Acerca del Alma*: φησὶ γὰρ αὐτῆς ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐπιπέδῃ τοῖς ἀθανάτοις· τούτο δ' ὑπαρξεῖν αὐτῶν ἀπὸ κινήσεως· κινήσεις γὰρ καὶ τὰ γαῖαν παῖτα σὺν ἑστέρας ἀπὸ τῆς ἑστέρας, ἢ ἰόν, τοῦ ἀστῆρος καὶ τοῦ οὐρανοῦ ὅλον (An. 405a30-b1 = D.K. Fr. Vors. 24, A 12). Según W.K.C. Guthrie, Platón toma a Alcmeón como su punto de partida, pero refina el argumento y lo expone más lógicamente. Alcmeón se basa con cierta ingenuidad en la analogía con los cuerpos celestes. Mientras que la principal mejora con respecto a Alcmeón es, por supuesto, la distinción entre lo que se mueve a sí mismo y lo que es movido por otro (Cfr. *Hist. Gr. Philos.* I, 351). Respecto a la relación entre ambos argumentos y la

divina. Es evidente para todos que los dioses son divinos, pero no sucede lo mismo respecto a nuestra condición divina. Por ello es necesario, ante todo, probar si hay una característica idéntica a hombres y dioses, de lo que se seguiría que nosotros somos divinos en cierto sentido. El argumento 245c-246a concluye que el alma, ya sea humana o ya sea divina, es inmortal; entonces, nosotros somos divinos en cierto sentido. Dicho argumento debe ser de un tenor incontrovertible, pues si fuese puesto en duda, no se podría proseguir. Por esta razón, él constituye el punto de partida o el principio de la prueba (α)ρχῆ\del ἀποδείξεως ἡμῶν, 245c4)⁷⁵.

Sócrates le da al argumento de la inmortalidad del alma un tratamiento muy preciso y parco, manifiesto en su claridad y perspicacia lógica, secuencia bien entretejida, repeticiones cuidadosas, uso de partículas lógicas y privación de narraciones alegóricas; que contrasta con el tratamiento dado a los otros argumentos de la prueba, como por ejemplo el dado a la alegoría de la biga alada que viene inmediatamente después, manifiesto en su vaguedad, lenguaje florido, figuras metafóricas y variedad de matices. Estas diferencias estilísticas han llevado a algunos comentaristas a considerar el argumento de la inmortalidad del alma más importante que los otros argumentos, el único realmente filosófico de toda la prueba y a concentrar un interés intrínseco en él, hasta el punto de estudiarlo como una pieza de lógica aislada. A mi modo de ver no hay un argumento más importante que otro, sino que cada uno de ellos cumple una función argumentativa distinta de acuerdo a sus propósitos y el lugar que ocupa dentro de la prueba. El argumento de la inmortalidad del alma en tanto punto de partida de la prueba

influencia del argumento del pitagórico en el argumento de Platón véase J. Barnes (1982: pp. 116-20). También véase Hackforth (1952: 68); De Vries (1969: 120-21).

⁷⁴ Siguiendo a Julia Annas (1981:6), en la obra de Platón nuestra alma o la psique hace referencia a nosotros o a los hombres. Para él no hay diferencia esencial entre el hombre y el alma humana, ya que el hombre es por excelencia su alma.

⁷⁵ De Vries comenta que en 245c4 el término ἀρχῆ\ es usado sin una connotación filosófica, cuyo significado es “comienzo” o “punto de partida”; y el término ἡμῶν denota lo que viene a ser (1969: 20).

necesita consolidarse como un argumento no controversial; mientras tanto, la alegoría de la biga alada tiene como propósito argumentar a qué se parece la naturaleza del alma ($\%0$ $e\bar{b}iken$) y no qué es ella ($oidn\ e\bar{s}ti$), ya que esto requeriría otro tipo de exposición.⁷⁶ A continuación reconstruyo el argumento de la inmortalidad del alma:

P₁₂' Lo que mueve a otro y es movido por otro, cuando cesa de moverse, cesa de vivir (245c5-7).

P₁₃' Lo que se mueve a sí mismo no cesa de moverse, porque no puede dejar de ser sí mismo (245c7-8).

P₁₄' Lo que se mueve a sí mismo es diferente a lo que es movido por otro (Premisa Implícita).

P₁₅' Lo que se mueve a sí mismo es el principio del movimiento de lo que se mueve (245c8-9).

P₁₆' Un principio es algo que no puede llegar a ser desde otra cosa, porque *todo lo que llega a ser lo hace desde un principio* y, si un principio llegase a ser desde otra cosa, entonces no podría hacerlo desde un principio (245cd1-3).

P₁₇' Lo que no llega a ser no puede dejar de ser, porque si un principio dejase de ser, entonces jamás habría llegado a ser desde otra cosa ni otra cosa desde él (245d3-6).

P₁₈' Lo que no llega a ser ni deja de ser es lo que se mueve a sí mismo (Conclusión implícita).

P₁₉' Por lo tanto, el principio del movimiento es lo que se mueve a sí mismo (245d6-7).

⁷⁶ Al respecto véase R. Bett (1986: 2-3).

P₂₀' Inmortal es lo que no llega a ser ni deja de ser (*Def. Inmortal*).

P₂₁' *Lo que se mueve a sí mismo es inmortal* (245e2-3).

P₂₂' Un moviente que tiene su principio de movimiento fuera de sí es un moviente sin alma, pero un moviente que tiene su principio de movimiento en sí mismo es un moviente con alma (245e4-6).

P₂₃' El alma es el principio del movimiento de lo que se mueve (245e4-6).

P₂₄' *El alma no es otra cosa que lo que se mueve a sí mismo* (245e7-246a1).

C *El alma es inmortal* (246a1-2).

La estructura básica del argumento de la inmortalidad del alma está constituida por dos premisas y una conclusión:

1) Lo que se mueve a sí mismo es inmortal.

2) El alma es lo que se mueve a sí mismo.

Por consiguiente, 3) El alma es inmortal.⁷⁷

La conclusión (3) es presentada dos veces, antes del argumento en 245c5⁷⁸ y al final del argumento en 246a1-2. La premisa mayor (1) también es presentada dos veces,

⁷⁷J. Ackrill hace referencia a esta estructura para así sintetizar todo el argumento (*Cfr.* 1953: 1789). De otra parte, R. Bett propone una estructura un poco diferente: "1) Soul is that which is its own source of motion. 2) That which is its own source of motion is immortal. Therefore 3) Soul is immortal" (1986: 3), pues en ella el orden de las premisas es alterado; además, substituye el término medio "lo que se mueve a sí mismo" por este otro término "principio del movimiento".

⁷⁸Aquí la afirmación (3) usa la expresión "toda alma" (Yuxh\pasa), que resulta ambigua porque puede ser leída o bien colectivamente, "toda alma es inmortal", o bien distributivamente, "cada alma es inmortal". Estudiosos antiguos y modernos se han dividido entre una y otra lectura. Hermias 102, 10 refiere a Posidonio (s. I a.n.e.) la primera lectura y a Harpócratión la segunda lectura. Por otra parte, Frutiger examina el uso dado a Yuxh\pasa con o sin artículo (*Cfr.* 1930: 80). El uso con artículo (pasa h(yuxh\o h(yuxh\pasa) generalmente tiene un sentido colectivo y el uso sin artículo (yuxh\pasa), que es el caso de la expresión de 245c5, suele tener un sentido distributivo. Hackforth tiene un comentario juicioso sobre lo dicho por Frutiger, pero él mismo afirma que en algunos casos como en el caso de 245c5 no se hace énfasis

junto a la primera presentación de (3) mediante la conjunción explicativa *gar*: “toda alma es inmortal, porque lo que siempre se mueve es inmortal” (*Yuxh\pasa a\pajatoj . to\ gar a\piki\hton a\pajaton*, 245c5), y a mitad del argumento :“ lo que se mueve a sí mismo es inmortal” (*a\pana\tauou del pefasme\hou tou= u\{ e\{autou= kinoume\hou*, 245e2-3). La premisa menor (2) aparece una sola vez: “el alma no es otra cosa que lo que se mueve a sí mismo” (*mh\ a\l l o ti einai to\ au\to\ e\{auto\ kinou\ h\ yuxh\h*, 245e7-a1), la cual corresponde a la definición de alma. La primera presentación de (1) y (3) es anterior al desarrollo del argumento y simplemente anticipa lo que con él se pretende probar, mientras que la segunda presentación de (1) constituye la conclusión a la que llega la primera parte del argumento. De todos modos, debemos poner en cuestión que las afirmaciones 245c5 y 245e2-3 sean la misma premisa (1); pues, ¿acaso decir “lo que siempre se mueve” es igual a decir “lo que se mueve a sí mismo”?

Sin embargo, el papiro Oxirrinco 1017 introduce una variante a la premisa (1) que se presenta antes del argumento: “toda alma es inmortal, porque lo que se mueve a sí mismo es inmortal” (*to\ gar a\utoki\hton a\pajaton*, 245c5).⁷⁹ Los comentaristas han adoptado una de las dos alternativas para 245c5. L. Robin (1950) adoptó la lectura del papiro, y W.D. Ross (1953) y Ackrill (1953) la han aceptado. En cambio, Hackforth (1952) la rechazó, porque él considera que la premisa mayor debe ser un axioma o, mejor

en uno u otro sentido, quizás ambos sentidos son apropiados, lo cierto es que “the distinction between collective and distributive senses is not here before his mind” (1952: 64). A mi modo de ver, aquí lo importante es anotar que Platón hace referencia tanto al alma divina como al alma humana, trátase de todas las almas en general o de cada alma en particular. Conuerdo con D. White cuando señala: “We know at this point that “all” must encompass both “divine and human soul”, since Socrates indicated this distinction in his statement of the problem.” (1993: 78).

⁷⁹ La mayoría de los manuscritos lee “lo que siempre se mueve” (*to\ a\piki\hton*), y los comentarios y traducciones de los antiguos se basan en esta lectura, como por ejemplo *Tusculanas* I.53 de Cicerón. Sin embargo, el papiro de Oxirrinco 1017 lee “lo que se mueve a sí mismo” (*to\ a\utoki\hton*), variante que algunos comentaristas contemporáneos han preferido, pues sostienen que “as far as the logic of the argument goes the papyrus reading is better” Ackrill (1953: 278).

dicho, un *eñdocon*, y la afirmación “lo que se mueve a sí mismo es inmortal” no puede ser considerada un *eñdocon* (*Cfr.* 1952: 65). A mi modo de ver, las expresiones “lo que se mueve a sí mismo” (*to\ a\piki\phton*, 245c5; *to\ kinei\sqai*, 245e3) y “lo que siempre se mueve” (*o\gar a\piki\phton a\p\haton*, 245c5) son equivalentes semánticamente y, por tanto, intercambiables. Poco importa cuál de las dos expresiones es usada en la premisa 245c5, pues ambas tienen igual sentido semántico. Pero, en pro de simplificar el argumento, considero mejor unificar las expresiones. Así, la premisa (1) es repetida como conclusión de la primera parte del argumento y el hecho de que necesite estar soportada en otras premisas hace que no pueda ser un axioma o un *eñdocon*. Esto me lleva, por un lado, a refutar la postura de Hackforth; por otro lado, a adherirme a la postura de Ackrill: “There is, after all, no need for the first sentence in a proof to state an axiom; it can perfectly well express a proposition required for the main proof though itself needing to be established by a subordinate proof” (1953:278), como también a la postura de Zingano (2011): “l’argomento è in buona parte una prova di questa affermazione, e questo conduce in verità a confutare l’ipotesi che sia una opinione autorevole (*eñdocon*) quella da cui l’argomento prende le mosse” (2011: 382).

Por consiguiente, para probar que el alma es inmortal no es suficiente con enunciar las premisas (1) y (2), ya que estas premisas no son evidentes y, por ello, deben ser probadas. Todo el argumento consta de dos sub-argumentos, cada uno de los cuales prueba las premisas (1) y (2) de modo respectivo, y éstas a su vez soportan la conclusión (3). El primer sub-argumento va de P_{12}' a P_{21}' y el segundo sub-argumento va de P_{22}' a P_{24}' . Ambos sub-argumentos son complementarios y el segundo depende del primero.

El primer sub-argumento parte estableciendo una distinción exclusiva para aquello que se mueve. Lo que se mueve o bien se mueve a sí mismo o bien es movido por otro (P₁₂' a P₁₄'). Para explicar tal distinción se requiere apelar a la noción de principio. Dos condiciones son necesarias para decir de x que es un principio: (a) no llegar a ser y (b) no dejar de ser. Dejar de ser implica llegar a ser, porque lo que puede tener fin necesariamente tuvo comienzo, así que (a) es condición suficiente para (b), lo que no tuvo comienzo no tendrá fin, siempre fue, es y será sin haberse originado de otra cosa. Adenda a esto, (a) tiene preeminencia sobre (b), porque para dejar de ser primero hay que llegar a ser. Si x no satisface (a) y (b) o apenas satisface (b), entonces x no es un principio. Si x satisface (a) y (b), entonces x es un principio (P₁₆' y P₁₇'). Ahora supongamos que x es aquello que se mueve a sí mismo. Lo que se mueve a sí mismo no puede dejar de moverse, porque hacerlo sería dejar de ser lo que es⁸⁰, aniquilar su propia naturaleza y esto es contradictorio. Mientras tanto, aquello que es movido por otra cosa externa a él depende de que aquello que lo mueve continúe moviéndolo, no hay nada que impida que en cualquier momento deje de moverlo y, como consecuencia, deje de ser, si se trata de un ser vivo se dice que deja de vivir. En otras palabras, aquello que se mueve a sí mismo satisface (a) y (b) (P₁₈'), y aquello que es movido por otro no satisface ambas condiciones o, al menos, se tiene certeza de que no satisface (a). De manera que aquello que se mueve a sí mismo es ciertamente un principio, el principio del movimiento (P₁₅' y P₁₉'). Esto lleva a concluir que aquello que se mueve a sí mismo es inmortal (P₂₁'), en tanto lo inmortal es por definición lo que siempre es, *i.e.* lo que no llega a ser y, en consecuencia, jamás deja de ser (P₂₀').

⁸⁰ Según L.S.J. A II 1, la traducción literal de ἀπολ εἶπον es abandonar(se). En el contexto del presente argumento, la afirmación: τὸ αὐτὸ κινουῦν οὐκ ἀπολ εἶπον εἶαυτο (245c8), significa que el auto-movimiento consiste en no abandonar su esencia *Cfr.* De Vries (1969: 122).

El segundo sub-argumento sostiene que el alma es el principio del movimiento, porque nosotros decimos que una cosa no tiene alma cuando su principio del movimiento es externo y que una cosa tiene alma cuando su principio del movimiento es interno (P₂₂'), lo que implica que la naturaleza del alma es auto-movimiento. El argumento anterior identificó el principio del movimiento con aquello que se mueve a sí mismo y ahora se afirma que el alma es la única cosa de la que decimos que es semoviente; por lo tanto, debemos definir el alma como principio del movimiento de lo que se mueve (P₂₃'). Es así como para probar la conclusión final (C), el alma es aquella cosa que tiene naturaleza inmortal, se necesita probar P₂₁' y P₂₃' que a su vez constituyen las premisas que dan soporte a todo el argumento.⁸¹ Finalmente hay que decir que el comienzo de la prueba sobre la naturaleza divina del amor es el argumento de la inmortalidad del alma, porque con él se asienta la identidad entre dioses y hombres, *i.e.* su condición inmortal, con el firme propósito de afirmar que nosotros somos en parte divinos. Ahora sí cabe preguntarnos en qué consiste nuestra divinidad.

La prueba continua con el argumento de la naturaleza del alma tanto humana como divina (246a-249d; 253c-257a), porque “en efecto, primero es necesario comprender la verdad sobre la naturaleza del alma, divina y humana, contemplando sus afecciones y operaciones (deilouh prwton yuxhj fusewj peri qeijaj te kaii ahqrwpiqhj idohta paqh te kaii eirga ta) hqej nohsai, 245c2-4), con el propósito de contrastarlas y así establecer la característica distintiva de nuestra alma. El argumento de la naturaleza del alma se limita a presentar a qué se parece el alma, pues para argumentar qué es el alma se requeriría una larga exposición que nos desviaría del propósito final de la prueba y el segundo argumento de Sócrates (*Cfr.* 246a3 *ss.*).

⁸¹ Para profundizar en el análisis y comprensión de los pormenores del argumento de la inmortalidad del alma sugiero los comentarios de Hermias (1901), Hackforth (1952), Ackrill (1953), Ross (1953), Bett (1986), T. Robinson (1971), F. Miller (2006) y Zingano (2011).

El alma se parece a la unión de las capacidades de una biga de caballos y su auriga alados (ἐπίκετ'ω δὴ\ sumfut% dunamei ὑπόπτερου ζευγούj τε καὶ ἠΐοκου, 246a6-7). El alma divina está constituida por dos caballos y un auriga buenos y alados que se elevan en las alturas y gobiernan el mundo entero; mientras que el alma humana está constituida por un auriga que conduce dos caballos contrarios, uno bueno y alado, otro malo y sin alas (Cfr. 246a3-d5). Como esta presentación de las almas divina y humana está dada en estilo alegórico, comprenderla pasa por saber qué representan las capacidades de los caballos y el auriga en cada una de esas almas. Comúnmente se ha aceptado que las capacidades de los caballos y el auriga representan las tres capacidades del alma introducidas en *República* IV.⁸² Sin embargo, en *República* se trata exclusivamente la naturaleza del alma humana. La capacidad del auriga es la capacidad racional (λογιστικὴ), la capacidad del caballo bueno y alado corresponde a la capacidad del deseo racional (ἡμωεὶδῆj) y la capacidad del otro caballo corresponde a la capacidad del deseo apetitivo (ἐπιθυμητικὴ).⁸³

Según 270 c-d, para conocer el alma es preciso examinar si su naturaleza es simple y compuesta. En caso que sea simple examinar cuál es su función. En caso que sea compuesta enumerar las partes que la componen y examinar cada una de sus partes como si fuese una forma simple. Estas consideraciones respecto a la naturaleza de una cosa y la afirmación que dicta que dividimos cada alma en tres partes (τρίxv=dieij̄ omen yuxhh eκαστὴn, 253c7-d1), nos llevan a inferir que la naturaleza del alma se conoce dividiéndola

⁸² Hackforth asume que el análisis de la naturaleza del alma del *Fedro* coincide con su análisis de la *República*: “It is of course *obvious* that the charioteer with his two horses symbolises the tripartite soul familiar to us from *Rep. IV*” (1952: 72; itálica mía). De igual modo, Zingano señala: “l’allegoria della biga alata guidata dall’auriga segue *chiaramente* il modello della tripartizione dell’anima introdotto nella *Repubblica IV*” (2011: 386; itálica mía).

⁸³ Véase la comparación entre *República* y *Fedro* respecto al tema de la naturaleza de la psique en Hackforth (1952: 72-6) y White (1993: 89-93).

en partes conforme a sus respectivas funciones. Por lo tanto, la tripartición del alma obedece a una composición ontológica en tres capacidades (*Cfr.* 246a), pero no se trata de tres capacidades cualesquiera sino de aquellas que en cierto orden cumplen con la función propia del alma.

Como he dicho, el argumento sobre la naturaleza del alma del *Fedro* es sucinto y alegórico. En cambio, el argumento sobre la naturaleza del alma de *Rep.* es largo y está dado en un estilo formal y no simbólico. Esto se debe a que estos diálogos tienen pretensiones diferentes. En el *Fedro* este argumento forma parte del segundo argumento de Sócrates, con el cual se pretende definir la naturaleza del amor y no la naturaleza del alma. De todos modos, poner de presente algunas consideraciones de *Rep.* permite entender en qué consisten las funciones de las tres capacidades del alma y cómo ellas se unen en la única función que determina la unidad del alma, y a partir de esto entender qué relación guarda la psique y sus capacidades con la manía y el amor.

La opinión comúnmente aceptada entre los sabios contemporáneos a Platón era que el alma es unidad racional, y así ellos concebían el alma como una capacidad que corresponde a la razón. No obstante, es un hecho que en algunos casos el alma humana actúa contra la razón y los planteamientos que hasta ese momento soportaban la opinión de la unidad racional del alma no lograban salir al paso a esta contradicción. Platón ofrece una salida que consiste en mostrar que el alma tiene necesariamente más de una capacidad. En *Rep.* IV Platón afirma que el alma también es capacidad desiderativa, bajo el supuesto de que los deseos son los móviles de nuestras decisiones y acciones, por ejemplo el deseo entendido como deseo apetitivo busca satisfacer nuestras pasiones. Aquí salta a la vista la pregunta, ¿cuál es la necesidad de considerar una tercera capacidad?

En *Rep.* IV 437b Platón menciona que los apetitos mueven el alma a actuar o padecer en dirección a satisfacerlos. El deseo apetitivo busca satisfacer pasiones corporales, entre ellas el alimento, la bebida, la procreación. Hasta aquí contamos con dos capacidades: la razón y el deseo apetitivo. El problema surge cuando percibimos que la misma alma desea y no desea satisfacer igual apetito al mismo tiempo. Alguien podría alegar que casos como “deseo beber y rechazo la bebida que se me ofrece” presentan contradicción. En este punto Platón aclara que se trata de falsas contradicciones, porque tales contradicciones obedecen al uso vago de las expresiones que dan cuenta de una acción. Entenderé aquí como expresión vaga a aquella que no especifica el referente de tal o cual acción. Por ejemplo, la expresión “deseo beber y no beber” es vaga porque manifiesta la intencionalidad sin indicar el referente ni la temporalidad. Cuando el deseo de beber se restringe a una bebida específica, cabe preguntar qué tipo de bebida desea beber. Consecuentemente, Platón distingue entre desear beber sin más porque se tiene mucha sed y desear beber un tipo de bebida, una cosa es manifestar un deseo general y otra cosa es manifestar un deseo particular (*Cfr.* 437b – 439b). Aun así el alma con dos capacidades puede contradecirse en casos como el siguiente: “ahora deseo beber y no beber agua”, pues en este caso no es toda el alma pero sí una de sus capacidades la que se contradice.

Las objeciones más fuertes a la coexistencia de dos capacidades en el alma provienen de casos como el de Leoncio. El relato cuenta que una vez Leoncio subía al Pireo cuando percibió unos cadáveres echados al lado de un verdugo público. Leoncio experimentó el deseo de mirarlos y a la vez repugnancia y rechazo a mirarlos. El joven se debatió interiormente pero, vencido por su deseo, abrió los ojos y corrió hacia los cadáveres con la intención de satisfacerse con tan bello espectáculo (*Cfr.* 439e 6 – 440a 6). En

el relato queda claro que la manifestación del deseo de ver tiende hacia exactamente el mismo referente.

Casos como el de Leoncio son contradictorios aun afirmando dos capacidades en el alma. Platón debe ingeniárselas para salir bien librado. Él introduce dos capacidades de deseo distintas, una es el deseo apetitivo y la otra el deseo racional, cuya oposición consiste en que el deseo apetitivo padece pasiones sin orden ni concierto mientras que el deseo racional encamina sus afecciones conforme a la razón. Si consideramos dos capacidades en el alma, una que razona y otra que apetece poniendo al alma en movimiento, entonces las acciones son generadas por una sola capacidad. No obstante, el alma puede actuar o no actuar en conveniencia con la razón. Es por esto necesario establecer una capacidad desiderativa que actúe concordando con la razón siempre y cuando cumpla a cabalidad su función. Por lo tanto, la salida de Platón consiste en mostrar cómo almas similares a la de Leoncio se insultan a sí mismas. La acción de Leoncio es fruto de una oposición donde no prevaleció la función de la razón. Por esto no es suficiente afirmar que el alma cuenta con una capacidad racional y dos capacidades desiderativas opuestas, es necesario que las tres cumplan su función para, así, el alma cumplir la función que le es propia y que preserva su unidad racional.

La función de la razón consiste en deliberar sobre todas las cosas a partir del conocimiento que tenga de ellas. Cuando se cumple esta función se dice que el alma es sabia. La función del deseo racional consiste en ser aliada de la razón y actuar conforme a sus prescripciones. Cuando se cumple esta función el alma es llamada valiente. La función del deseo apetitivo estriba en dejarse conducir por la razón y el deseo racional, reprimiendo las pasiones desordenadas. Así, el alma que cumple esta función es moderada. Las funciones de la razón y el deseo racional estriban en controlar toda el alma,

la una deliberando y la otra acompañándola y actuando conforme a sus deliberaciones⁸⁴ (Cfr. 442b-d). De esta manera Platón sustenta la tesis de la unidad racional del alma. El alma tiene tres capacidades; pero, sólo si cada capacidad cumple con la función que le es propia, la razón prevalece sobre los deseos unificando la función tripartita del alma, *i.e.* deliberar en vistas a lo mejor para vivir bien sin jamás insultarse a sí misma como le ocurrió al joven Leoncio y, así, ser feliz.

El *Fedro* se sirve de la analogía del auriga y su par de caballos para dar cuenta de cada una de las funciones del alma así como de la función que la determina como tal. Hacia 253d *ss.* encontramos una descripción detallada del físico opuesto de los caballos, con el fin de ilustrar qué hace bueno al caballo bueno y qué hace malo al caballo malo (Cfr. 253d2-3). El caballo bueno tiene pelaje blanco, ojos negros, nariz aguileña y cuello alto, es dócil y obediente al mando de su auriga, quien no necesita fustigarlo porque lo doma fácilmente con una palabra o el suave roce del látigo. El caballo malo tiene pelaje negro, ojos glaucos, nariz chata, cuello corto y carnoso, y es de temperamento sanguíneo e indómito al mando de su auriga, pues dando coces contra el aguijón difícilmente cede a los violentos azotes (Cfr. 253d-e). Más adelante también se ilustra que cuando las capacidades buenas dominan el alma, ésta es conducida a una vida ordenada y a la filosofía, ya que dicha alma se caracteriza por llevar una vida armoniosa, autocontrolada y moderada. Pero si las capacidades buenas no siempre dominan el alma, ésta es conducida a las opiniones de la mayoría y al amor de los honores; y, si el alma está privada del dominio de la razón, ésta es conducida a una vida desordenada y sin amor aunque se deleite con bienes mortales y mezquinos (Cfr. 256a-257a). Esta analogía se acomoda a la exposición larga y formal de *Rep.* La capacidad racional coincide con el trabajo del auriga

⁸⁴En palabras de Platón: “¿Y no serán estas dos mismas capacidades las que mejor pongan en guardia a toda el alma y a todo el cuerpo contra los enemigos de afuera, una deliberando, la otra acompañando al que manda y cumpliendo con valentía sus deliberaciones?” (*Rep.*, 442b5-9).

de conducir el atelaje y, también, las dos capacidades desiderativas coinciden con la pareja de caballos. Éstos, análogos a los deseos del alma, son idénticos en su especie pero con características físicas y de comportamiento opuestas.

Sin embargo, el argumento sobre la naturaleza del alma del *Fedro* tiene sus diferencias con el de *Rep.*, comenzando porque sus pretensiones son diferentes. En el *Fedro*, el segundo argumento de Sócrates tiene como escopo conocer la naturaleza del amor y no la naturaleza del alma. El mismo Hackforth concede este punto: “But there is much in the present section and in the pages which follow that cannot be so translated, and that Plato does not intend to be translated” (1952:72). A continuación enunciaré algunas diferencias importantes en el tratamiento del argumento dado por ambos diálogos:

El argumento del *Fedro* alude a las almas divina y humana (*Cfr.* 245c). En cambio, el argumento de *Rep.* alude exclusivamente al alma humana, tal como Platón lo hace explícito cuando afirma que examinó de modo adecuado las formas del alma en la vida humana (*Rep.*, 612a4-6). Ambos argumentos sostienen que el alma es tripartita, aunque el alma divina está compuesta de un auriga y dos caballos buenos. Si el caballo bueno corresponde al deseo racional, entonces las dos capacidades desiderativas del alma divina son realmente una y la misma. Por lo tanto, el alma divina tiene dos partes y no tres como ocurre con el alma humana, ya que no tiene un caballo malo, en otras palabras, no tiene un deseo que le haga oposición al deseo racional. Además, el deseo racional y la razón constituyen una sola unidad, ya que ambas partes comparten el mismo deseo (*Cfr.* 254a)⁸⁵. Mientras tanto, el alma humana está compuesta de varias partes en virtud de su interacción con las cosas mortales (*Cfr.* 611b-d; 252c-257a). Pero, Platón afirma que el alma humana

⁸⁵ Hackforth admite una identidad ente el auriga y el caballo bueno en tanto comparten igual deseo: “[...] the charioteer and the good horse are so much one in purpose and function that their distinction can hardly be maintained if we seek to go behind the imagery. The most that we can say is that continence is conceived as in one aspect intellectual, its source being knowledge or recollection of ideal beauty, and in another as emotional” (1952: 107).

comparte con el alma divina su ser inmortal⁸⁶, ¿cómo es esto posible? Esto es posible cuando la parte racional y su aliada controlan la parte del deseo apetitivo.

Los dos caballos tienen características contrarias así como las capacidades desiderativas de *Rep.* IV son contrarias, pues hacen lo contrario a pesar de que su destinatario sea el mismo, tal como lo ilustran los ejemplos desear beber y no beber una misma bebida o desear ver y no ver una misma hilera de cadáveres. No obstante, en *Rep.* IX 580d Platón sostiene que cada parte del alma se ejercita en un deseo diferente y recae sobre un destinatario diferente, por lo que allí las dos capacidades desiderativas no tienen el mismo referente tal como ocurre con los casos de *Rep.* IV. De todos modos, el argumento del *Fedro* se acomoda más a lo dicho en *Rep.* IV. Su diferencia es principalmente terminológica y radica en que los caballos ilustran manías contrarias y no deseos contrarios. Si bien el primer argumento de Sócrates alude al deseo como forma que reúne al amor, su segundo argumento reemplaza el término deseo por el término manía. Para explicar dicho cambio Sócrates señala que para los antiguos la manía es algo bueno otorgado por don divino, razón por la que acordaron llamarle mánica (*manikā*) o mántica (*mantikā*) a la bella arte de predecir el futuro (*Cfr.* 244b-c).

También nótese que el primer argumento define el amor como deseo perjudicial y el segundo argumento define el amor como manía beneficiosa, lo que nos lleva a pensar que el término manía es más apropiado que el término deseo para resaltar la característica beneficiosa del amor. Mientras en el primer argumento el alma humana es bipartita en tanto está constituida por dos principios opuestos, el deseo que es el apetito excesivo de comida, bebida o sexo y la moderación que no distingue entre razón y deseo racional; en

⁸⁶El tema de la inmortalidad del alma es recurrente en los diálogos de Platón. *Fedón* afirma que la inmortalidad del alma está fundada en su simplicidad. *Rep.* x afirma que el alma humana es por un lado inmortal y por otro mortal (611b-c). *Fedro* afirma que la identidad entre las almas divina y humana es la inmortalidad. *Timeo* distingue un alma inmortal de otras formas diferentes (69c)

el segundo argumento el alma humana es tripartita porque está constituida por tres capacidades análogas a un auriga y dos caballos opuestos. Dejando de lado por un momento la comparación con *Rep. IV*, el *Fedro* alude específicamente a una capacidad para conocer ($\alpha\eta\alpha\mu\eta\eta\sigma\iota\gamma$)⁸⁷ y a dos capacidades de movimiento, un movimiento hacia arriba que tiene que ver con las perturbaciones divinas, dado el afán humano por conocer, y un movimiento hacia abajo que tiene que ver con las perturbaciones mundanas, identificadas con bienes mortales mezquinos (256e) o enfermedades y aflicciones humanas (265a) (*Cfr.* 246d-249d). El hecho de que el primer argumento use el término deseo en un sentido negativo, hace que el segundo argumento emplee el término manía en vez del término deseo, pues la manía, como su nombre lo indica, es una perturbación que nos viene de los dioses, así que suele tener un sentido positivo, aunque también haya perturbaciones propias de nuestra condición de seres mortales.

La última diferencia que he de considerar es que en el segundo argumento el amor no es un deseo como lo fue tanto en el primer argumento como en *Rep. IV*, sino una manía divina que mueve al alma a conocer. Como es sabido, en la narración alegórica, las alas de los caballos simbolizan el movimiento, las alas del caballo bueno mueven hacia arriba, porque lo que está arriba simboliza lo que es bueno y divino; las alas del caballo malo mueven hacia abajo, porque lo que está abajo simboliza lo que es malo. El conocimiento es bueno y divino, así que el movimiento hacia el conocimiento es un movimiento hacia arriba. Ahora falta saber con exactitud cuál es este movimiento y cómo se da (*Cfr.* 246d y *ss.*). En seguida Sócrates presenta el último argumento de la prueba (249d4-252c2), en el que mostrará que el amor es la manía que mueve la psique hacia el conocimiento.

⁸⁷La capacidad de conocer es ante todo la capacidad de reconocer, porque se trata de conocer lo que se conoció de antemano (Véase Cap. I).

El último argumento que compone el segundo argumento de Sócrates es un argumento sobre la cuarta forma de manía. La narrativa alegórica aun persiste en este argumento, pero despojado de ella dice así:

P₂₅' El amor es el deseo de la psique de moverse a conocer la verdadera belleza cuando ve la belleza de aquí y reconoce en ella semejanzas con la verdadera ($\text{o}\tau\alpha\text{n}\ \tau\text{o}\lambda\text{v}\epsilon\lambda\text{e}\text{t}\text{i}\text{j}\ \text{o}\tau\omega\kappa\alpha\lambda\lambda\omicron\text{j},\ \text{t}\text{o}\text{u}=\alpha\eta\text{h}\text{q}\text{o}\text{u}\text{j}\ \alpha\eta\text{h}\text{a}\text{m}\text{i}\text{m}\text{n}\text{v}\text{s}\text{k}\text{o}\text{m}\text{e}\text{n}\text{o}\text{j}$, 249d5-6) (249d5-250b1) (Def. A₂).

P₂₆' El alma humana conoció en virtud de su naturaleza las cosas que son (249e4-5).

P₂₇' No es fácil reconocer las cosas que son a partir de lo que nos parece que son (250a1-2).

P₂₈' En el caso de muchas formas que es importante conocer tales como la justicia, la moderación y la sabiduría, nuestros confusos órganos de los sentidos no reconocen en las cosas de aquí más semejanza que la característica general a ellas (250b1-5).

P₂₉' En el caso excepcional de la forma de belleza, el más claro y agudo de nuestros sentidos reconoce en las cosas que parecen bellas una gran semejanza con su forma.

C El amor es la mejor de todas las formas de inspiración divina ($\text{t}\omega\kappa\epsilon\eta\text{q}\text{o}\text{u}\text{s}\text{i}\alpha\text{s}\epsilon\omega\text{n}\ \alpha\text{r}\text{i}\sigma\text{t}\eta$, 249e1) (249e1-4).

Este último argumento concluye no sólo que el amor es la cuarta forma beneficiosa de manía sino que es la mejor de todas, y así queda probado que el amor es la manía dada por los dioses para nuestra mayor felicidad (Cfr. 245b7-c1). La narración alegórica juega con expresiones como “mover hacia arriba” y “mover hacia abajo”, “estas cosas de aquí” y “las cosas verdaderas” para ilustrar “cómo se conoce” y “cómo se opina”, “lo que parece

ser o las cosas opinables” y “lo que es o las formas”. Las formas son inmutables, intangibles, están por fuera del mundo fenoménico, son conocidas solamente por el intelecto y su conocimiento es siempre verdadero. En cambio, las cosas opinables son cosas controversiales, esto quiere decir que pueden ser y no ser, son cosas físicas que devienen, están en el mundo fenoménico, el tipo de conocimiento sobre estas cosas es diferente al de las cosas que son porque hay que servirse de lo sensible y su conocimiento puede ser falso (*Cfr.* 247c-e). La respuesta a cómo se opina está en la retórica de los sofistas, práctica y rutina para acceder a lo que parecen ser las cosas o a las opiniones de la mayoría; mientras tanto, la respuesta a cómo se conoce está en la verdadera retórica, arte argumentativo que accede al conocimiento verdadero de las cosas a través del método de división (*Cfr.* 259e-263b).

En P₂₅' se prueba la *Def.A₂*. Esta es la definición correcta de amor, un deseo positivo o benéfico, por lo que lleva el nombre de *μανία* en vez de *ἔπιθυμία*. El amor es el deseo de conocimiento, es el deseo de conocer lo que es la belleza a partir de las cosas bellas. De P₂₆' a P₂₉' se explica esta definición. Según P₂₆', la psique tuvo un conocimiento previo en virtud de su naturaleza inmortal, el cual garante que vuelva a conocer una vez ponga en ejercicio su capacidad para conocer. Reconocer a partir de las múltiples opiniones que nos ofrece el mundo sensible es difícil (P₂₇'), pues nuestros sentidos a duras penas identifican un concepto general a una multiplicidad de opiniones (P₂₈'). No obstante, el conocimiento excepcional de la forma de belleza necesita recurrir a lo sensible (P₂₉'). Por esta razón, el conocimiento de la belleza debe ser tenido como trampolín para conocer las otras formas que no se sirven de lo sensible. Por lo tanto, el amor es el deseo que permite pasar de las opiniones al conocimiento del ser, mediante la consideración de las semejanzas que aquéllas tienen con ese conocimiento. Más adelante se afirma que el mayor bien para la psique es amar la sabiduría (*Cfr.* 256b) y el peor de sus

perjuicios la completa ignorancia (257a), en consecuencia, el amor es la mejor de todas las formas de manía divina (C).

Las premisas P₁' a P₂₉' corresponden al segundo paso del procedimiento de división. En la parte I del primer argumento se estableció la *miã ideã* del amor, *i.e.* el deseo, o mejor, la manía, que constituye el punto de partida que permite a la argumentación proceder de manera clara y consistente. En la parte II del primer argumento se examina que lo que se sigue de definir de modo provisional el amor como la parte perjudicial de la manía es contradictorio con esa definición y, en consecuencia, se refuta esa definición. Si el amor no es una manía perjudicial, necesariamente el amor es su opuesto contradictorio y, así, el amor es definido como una manía beneficiosa. Para establecer de modo concluyente que esta definición es la definición correcta de amor es preciso probarla; así, en un segundo argumento, que expuse de P₁' a P₂₉', se examina que lo que se sigue de definir el amor como la parte beneficiosa de la manía es consistente con esa definición y, en consecuencia, esa definición queda probada.

Hacia 265a Platón retoma los dos argumentos de Sócrates. Lo primero que enuncia sobre ellos es que son opuestos (*Enantiw pou hãsthn*, 265a2), pues uno es a favor de quien ama y el otro en contra de quien ama. El amor es definido como una parte de la manía (*maniã gar tina efhãsamen einai toh eãwta*, 265a6-7). Pero hay dos tipos de manía: una resultante de las enfermedades humanas y la otra resultante de un trastorno divino que nos arranca de nuestras conductas convencionales (*Maniãj de/ge eiãh dub, thh meh upol noshmatwn ahrwpiãwn, thh del upol qeiaj eãal l aghj twã eiãwqotwn nomigwn gignomehhn*, 265a9-11). Se divide la manía divina en cuatro partes (*Thj del qeiaj tettãrwn qewã tettara meh diel omenoï*, 265b2): la mántica

(mantika), la teléstica (tel estika)⁸⁸, la manía poética (Mouswñ poihtika) y la manía amorosa (erwtika/ mania). En este momento la manía divina es dividida en cuatro partes que corresponden a las cuatro partes enumeradas en el segundo argumento.

Por consiguiente, no es suficiente definir el amor como una parte de la manía y sí como una parte de la manía divina y la mejor (arista, 265b5). Así como hay una manía opuesta a la divina, ha de haber una parte que sea opuesta al amor. En 265b6 se introduce, por primera vez en el *Fedro*, el nombre de experiencia amorosa (to\erwtika/ paqoj) a esa parte. De modo que la experiencia amorosa es parte de la otra manía, la cual nos permite alcanzar una verdad a medias respecto a lo que es el amor⁸⁹. La experiencia amorosa no nos lleva a una verdad completa porque su destinatario no es el conocimiento sino las opiniones, las cuales lo más que pueden es asemejarse a él. La opinión de x es semejante al conocimiento de x cuando se opina que x es lo que realmente es, pero no se sabe la razón por la que x es eso y no otra cosa parecida. Por lo tanto, la definición correcta de amor es que el amor es una manía divina, porque esta definición es similar a la forma del amor. En cambio, la definición incorrecta de amor es que el amor es una experiencia amorosa, porque esta definición no es similar a la forma del amor.

En suma, el segundo argumento parte de la *Def.A2* para, finalmente, probar que esta definición es consistente y que el amor es la mejor de todas las manías y la que nos trae la mayor felicidad (Cfr. 245b7-c1; 249e1; 265b5). La prueba está formada por tres argumentos: el argumento de la inmortalidad del alma, el argumento de la naturaleza

88 La teléstica corresponde a aquel tipo particular de manía mencionado en el segundo argumento de Sócrates. De manera que aquí se retoman las cuatro partes de la manía ya enumeradas en el segundo argumento.

89 Platón lo dice de la siguiente manera: “[...] ouk oit’ o\pv to\erwtikoh paqoj apeikazontej, i\swj meh a) hqouj tinoj e\factomenoi, taka d’ ah kaii a\ l ose paraferomenoi, kera\antej ou pantapasin apiganon l ogon [...]” (265b6-8).

tripartita del alma y el argumento que explica qué parte de la manía es el amor. Los dos primeros argumentos examinan la naturaleza del alma, el primero con el fin de conocer la característica común a las almas humana y divina, y el segundo con el fin de conocer la diferencia entre esas almas. El tercer argumento examina la naturaleza del amor y su relación con el alma humana. Las almas divina y humana comparten la característica de la inmortalidad, pero se diferencian en que el alma humana tiene dos partes contrarias, las cuales serían la manía divina y la manía humana a las que alude 265 a y ss. El análisis de la naturaleza del alma humana de *Rep.* también hace mención a dos partes contrarias, aunque allá son presentadas con los nombres de deseo racional y deseo apetitivo. Con dicho cambio terminológico quizás se pretenda enfatizar en la parte positiva del alma, que a su vez está soportada en su condición de inmortal. De este modo, el alma humana es la *μῆτις* *ἰδέα* en que están reunidas ambas manías y la manía divina es la *μῆτις* *ἰδέα* en que está reunido el amor. La psique tiene como función ejercitar su capacidad racional con la ayuda de la manía divina y en sometimiento de la otra manía, con el fin de conocer lo que son las cosas y, por ende, ser feliz. La manía divina está compuesta de cuatro partes que se diferencian entre sí por sus respectivas funciones, aunque todas estas manías son tipos de conocimiento, difieren tanto en su modo de conocer como en el destinatario de su conocimiento. El amor es precisamente el encargado de poner en marcha la función del alma, pues el amor mueve el alma hacia la forma de belleza, que es la que está más próxima a lo sensible, con el fin de conocerla; y, cuando el alma la conoce, no precisa regresar a lo sensible y así prosigue a conocer las otras formas. Por lo tanto, queda probado que el amor es beneficioso y más que cualquier otra cosa, ya que nos conduce a la felicidad.

Ahora bien, los dos argumentos de Sócrates están orientados a poner en práctica el método de división. La práctica de este método esclarece mucho más su descripción de

cómo se debe argumentar en pro a conocer y no simplemente a opinar como lo hizo Lisias y lo hicieron otros tantos sofistas en el tiempo de Platón. La descripción del método de división (265c-266b) presenta dos procedimientos complementarios y se detiene a describir *qué es* cada uno de ellos, qué es el procedimiento de reunión (265c-d) y qué es el procedimiento de división (265e-266b), descuidando la descripción por el *cómo*, la cual se reduce a una mera analogía. Y tal analogía solamente puede ser entendida a la luz de los dos argumentos de Sócrates:

Tal como un solo cuerpo tiene naturalmente sus partes en pares, con ambos miembros de cada par llevando el mismo nombre y denominados respectivamente siniestro y diestro; así también, los dos discursos consideran la manía por naturaleza una sola forma, en nosotros. Y el primer argumento separó la parte situada al lado izquierdo, separándola una y otra vez sin rendirse hasta que descubrió en medio de estas partes un amor que es llamado siniestro, al que reprendió con toda justificación; el segundo argumento nos condujo a las partes de la manía situadas al lado derecho, y al descubrir un amor, homónimo de aquel pero divino, lo presentó a nuestra vista y lo ensalzó como fuente de los mayores bienes que podemos recibir (265e3-266b1).

La analogía con *los miembros pares, denominados siniestro y diestro respectivamente, y homónimos del cuerpo humano* (σώματα διὰ καὶ ὁμωνύμα σκαία, τὰ δὲ δεξιὰ κ' ἡγεῖται, 266a1-2) tiene como finalidad mostrar *cómo* el procedimiento de división conoce el amor. Los argumentos de Sócrates (τῶν ὁγῶν) son *homónimos* (ὁμωνύμα) porque ambos versan sobre la definición de amor. Los argumentos de Sócrates son *dos argumentos situados uno al lado siniestro y el otro al*

lado diestro (διὰ τὸ ἀσκαίοι, τὰ δὲ δεξιά) porque son dos argumentos opuestos. El primer argumento (ὁ μέγ) refuta que el amor sea perjudicial y el segundo argumento (ὁ δὲ) prueba que el amor es beneficioso. Estos argumentos son *necesariamente dos argumentos opuestos* porque examinan definiciones opuestas contradictorias de amor. Pero, la analogía no se limita a señalar que, así como hay miembros del cuerpo humano pares y homónimos, hay pares de argumentos opuestos aunque homónimos. El punto neurálgico de la analogía consiste en mostrar cómo el método procede a dividir dicotómicamente la controversia sobre el amor.

La analogía necesita considerar los dos argumentos de Sócrates para entender paso a paso cómo se divide un mismo asunto controversial, trátase del amor o de cualquier otra cosa, en argumentos opuestos y la mayoría de las veces dicotómicos. Antes de presentar los dos argumentos opuestos sobre lo que es x^{90} es preciso establecer como punto de partida la misma idea de x , convenida entre los interlocutores del diálogo. La primera parte de un primer argumento establece una definición provisional de x ($Def. x^1$), la segunda parte de este argumento examina la consistencia de esta definición. Un segundo argumento establece otra definición de x opuesta a la del primer argumento ($Def. x^2$), ya sea porque es contraria o ya sea porque es contradictoria, y examina la consistencia de esta otra definición. La definición correcta de x es solamente una, porque x corresponde a una sola forma. La mayoría de las veces, uno de esos argumentos refuta una definición y el otro prueba la otra definición. Raras veces, en algunos casos de argumentos opuestos contrarios, los dos argumentos identifican contradicciones en las dos definiciones y, por lo tanto, refutan ambas definiciones.

⁹⁰Todo asunto a definir a través del método de división es un asunto controversial.

Mi interpretación a PD tiene que ver tanto con el procedimiento de división como con el principio de similaridad. Mi postura interpretativa defiende que dicho procedimiento tiende a dividir el concepto a definir en dos argumentos opuestos, los cuales examinan cuál de dos opuestos constituye una definición de ese concepto similar a su forma. La correlación no es entre las partes en que se divide la *miḡa iḡeḡa* de x y las partes de su forma, la correlación es entre la parte en que se divide la *miḡa iḡeḡa* de x que constituye la definición correcta de x y la forma de x. No se trata de que las partes de la *miḡa iḡeḡa* de x correspondan a todas las partes de su forma sino que solamente una de las partes de la *miḡa iḡeḡa* de x corresponda a una parte de su forma, *i.e.* la forma del concepto a definir.

Considero que el procedimiento de división opera de modo homónimo y dicotómico la mayoría de las veces, tal como el mismo Platón lo afirma en su analogía con el cuerpo, los miembros del cuerpo son dicotómicos y homónimos (*dipl a= kai i o(mwḡnuma*, 266a1). Dicho procedimiento es homónimo, porque se argumenta respecto a un mismo x; y, dicotómico, porque suelen ser dos argumentos opuestos, ya sean contrarios o ya sean contradictorios, uno de los cuales establece lo que no es x mientras el otro establece lo que es x. Pero, si en una división dicotómica no se puede determinar lo que es x, entonces se divide en el menor número posible de partes que permita establecer la definición correcta de x.

Hasta aquí analicé el método de división teniendo en cuenta la descripción del método y su práctica entorno al caso particular del amor. En suma, el método de división es un método argumentativo, cuyo primer procedimiento establece el punto de partida de la argumentación, mientras que el segundo procedimiento examina la consistencia de dos

definiciones opuestas para x. Como el método de división tiene cabida en contextos argumentativos en los que algún interlocutor hace pasar a x por su opuesto, dadas sus semejanzas y pocas diferencias con lo que es x, el segundo procedimiento divide lo que podría ser x en dos argumentos, uno de ellos niega que x sea su opuesto y el otro afirma lo que es x.

Platón sostiene que la verdadera retórica es el arte de la oposición ($\alpha\eta\tau\iota\lambda\ \omicron\gamma\iota\kappa\eta$) 261d10), capaz de hacer semejante todo lo que es susceptible de ello, hasta el punto de argumentar sobre el opuesto de x como si fuese x (Cfr. 262b5-8). Para no engañarse respecto a lo que es x y no confundirlo con su opuesto, aun cuando su argumento haga pasar a x como si fuese su opuesto⁹¹, es condición *sine qua non* conocer la forma de x. El conocimiento es posible porque se tiene una capacidad de reconocimiento. Pero, para llegar a conocer no es suficiente tener esta capacidad, es necesario hacer un largo rodeo ($\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\ \omega\sigma\ \gamma\alpha\rho\ \epsilon\eta\kappa\alpha\ \rho\epsilon\rho\iota\iota\tau\epsilon\beta\eta\iota$, 274a3). Este largo rodeo consiste en aplicar el método de división para llegar a definir x conforme a su forma. Para entender cómo este método procede es necesario interpretar la analogía de 265e3 y ss. a la luz de la aplicación que se hace del método de división en la primera mitad del *Fedro*.

⁹¹Al respecto Platón señala que el verdadero retor es aquel capaz de hacer pasar todo semejante a todo, e.g. hace pasar una ley unas veces como justa y otras veces como injusta, tal como Palamedes de Elea hacía aparecer una misma cosa como igual y diferente, una y múltiple, en reposo y en movimiento (Cfr. 261c10-d8).

Conclusión

A lo largo de la investigación precedente me propuse exponer y testar

HT: el método de división propuesto en el *Fedro* es un método que visa resolver la controversia a través de los argumentos que testan la consistencia de definiciones opuestas de x , con el fin de determinar cuál es su definición correcta.

Para esto, en el primer capítulo, expliqué las principales nociones entretajadas en el método del *Fedro* y describí su *modus operandi*; en el segundo y tercer capítulo, testé el *modus operandi* ya descrito a través de la evidencia textual del *Fedro*. A continuación expondré de manera sucinta las conclusiones a las que llegué durante esta investigación.

Según Platón, podemos resolver la controversia porque tenemos una capacidad para reconocer lo que conocimos otrora, a la cual denominó ἀληθινή. Lo que conocimos otrora no son particulares sensibles ni constructos mentales sino formas (εἶδη o ἰδέα).

Sin embargo, para resolver la controversia no es suficiente con tener la capacidad para resolverla, es necesario saber *cómo* resolverla de modo adecuado. En consecuencia, el método de división propuesto en el *Fedro* constituye la vía adecuada para resolver la controversia. El fin de este método es reconocer la forma de x , *e.g.* amor; pero, dicho reconocimiento se expresa en la definición correcta de x , *i.e.* la definición de x que está en correspondencia con su forma, específicamente con la *función* de su forma que es aquello que la hace ser lo que es. Las formas son *unidades* que pueden ser simples o complejas, en consecuencia, las funciones pueden ser simples o complejas.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, podemos resolver la controversia sobre x , *si* y *sólo si* podemos establecer la definición correcta de x . Podemos resolver la controversia sobre x . Por lo tanto, podemos establecer la definición correcta de x .

De otra parte, el método de división propuesto en el *Fedro* consta de dos procedimientos complementarios: la *sunagwgh/* y la *diairesij*. La *sunagwgh/* es descrita en el párrafo 265d3-7 y aplicada en la parte I del primer argumento sobre el amor expuestos por Sócrates. La *sunagwgh/* del método tiene por objetivo llegar a la *miã ideã* de x . Valga la pena señalar que la *sunagwgh/* es el primero de dos procedimientos complementarios, puesta en práctica por los dialécticos, quienes marcan el límite de la reunión por convención y no por intuición.

La *diairesij* es descrita en el párrafo 265e1-266b1 y aplicada en la parte II del primer argumento y en todo el segundo argumento sobre el amor expuestos por Sócrates. La *diairesij* del método tiene por objetivo testar la consistencia lógica de las partes opuestas de la *miã ideã* de x a las que podría pertenecer x . Si las respectivas divisiones de una de sus partes llevan a contradicciones, entonces dicha parte debe ser rechazada. Si las divisiones de su otra parte llegan a buen término en virtud de *la necesidad logográfica*, entonces dicha parte debe ser aceptada. Cabe anotar que la *diairesij* tiende a ser una división dicotómica y homónima (*dipl a= kai i o(nw)numa*, 266a1) porque consiste en dividir las dos partes opuestas de la *miã ideã* x , *i.e.* la parte siniestra de x y la parte diestra de x .

Cada una de las partes de la *miã ideã* de x a las que podría pertenecer x es examinada a través de un argumento. Ese argumento es un argumento refutatorio si

examina la parte de la *miã idea* de x a la que *no pertenece* x. Ese argumentos es un argumento probatorio si examina la parte de la *miã idea* de x a la que *pertenece* x.

Respecto a los argumentos de Sócrates, vale la pena anotar que su primer argumento es de naturaleza refutatoria y dice que el amor no es deseo (*epiqumiã tij ol eirwj*, 237d3). Mientras tanto, el segundo argumento de Sócrates es un argumento probatorio que dice que el amor es manía divina (*qeia mania*, 244a6-7; 244d4; 245b1-2), también llamada inspiración divina (*ehqousiazwn*, 241e5; 249d2; 249e1; 263d2).

La expresión *kat' alqra vãpefuken* constituye un principio de similaridad al que deben obedecer los procedimientos metódicos *sunagwgh/* y *diairesij*. Este principio establece la correspondencia entre los aspectos ontológico y epistemológico. Este principio de similaridad está soportado en la relación que hay entre la *ahãmhnsij* y los dos procedimientos metódicos, pues la *ahãmhnsij* es la condición *sine qua non* del método.

En suma, puedo concluir que el método de división propuesto en el *Fedro* no es un método incipiente que apenas sirva como prelude del método de división expuesto y desarrollado en diálogos posteriores como *Filebo*, *Sofista* y *Político*; el método de división del *Fedro* es ante todo un método autosuficiente y completo que no requiere de la lectura de otros diálogos para ser esclarecido y completado.

Referencias Bibliográficas

Bibliografía Primaria

Bluck, R. S. (1955): *Plato's Phaedo*, A translation with introduction, notes and appendices. Routledge & Kegan Paul Limited, London.

Burnet, J. (1901): *Platonis Opera*, vol. II, London, Oxford University Press.

Hackforth, R. (1952): *Plato's Phaedrus*. Cambridge, Cambridge University Press.

Lledó Iñigo, E. (1997): *Fedro*. Madrid, Editorial Gredos.

Nehamas, A., and Woodruff, P. (1995) *Plato: Phaedrus*. Indianapolis, Hackett.

Robin, L. (1950): *Phèdre*. Pléiade, vol. II. Paris, Les Belles Lettres.

Rowe, C.J. (1986): *Plato: Phaedrus*. England, Aris & Phillips.

Santa Cruz, M. I., Crespo, M. I., *Platón: Fedro*. Buenos Aires, Losada, 2007.

Bibliografía Secundaria

Ackrill, J. L. (1953): Review "Plato's Phaedrus" by R. Hackforth, in *Mind* 62, pp.277-79.

Ackrill, J.L. (1973): "Anamnesis in the *Phaedo*: Remarks on 73c-75c", in *Exegesis and Argument*, E. Lee, A. Mourelatos, and R. Rorty (eds.), New York: Humanities Press.

Ackrill, J. L. (1997): "In Defence of Platonic Division" in *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford University Press.

_____(1997b): "Anamnesis in the *Phaedo*: Remarks on 73c-75c" in *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford University Press.

Barnes, J. (1982): *The Presocratic Philosophers*. London, Routledge & Kegan Paul.

Beare, J. I. (1913): "The *Phaedrus*: Its Structure; The $\epsilon\lambda\omega\upsilon\eta$ Theme: Notes", *Hermathena* 17, 312-34.

Bedu-Addo, J. (1991): "Sense-Experience and the Argument for Recollection in Plato's *Phaedo*", *Phronesis*, 36: 27-60.

Bett, Richard (1986): "Immortality and the Nature of the Soul in the *Phaedrus*", *Phronesis* 31 (1): 1-26.

Brandwood, L. (1990): *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cornford, F.M. (1960): *Plato's theory of knowledge*. Routledge & Kegan Paul, London.

Curran, J. V. (1986): "The Rhetorical Technique of Plato's Phaedrus", *Philosophy and Rhetoric* 19, 66-72.

De Vries, G. J. (1969): *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam, Adolf M. Hakkert.

Ferrari, G. R. F. (1987): *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge, Cambridge University Press.

Fowler, H. N. (trans.) (1914): *Plato, i. Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Cambridge, Massachusetts.

Frutiger, P. (1930): *Les Mythes de Platon*. Paris, Editions Al-can.

Griswold, Charles L. (1996): *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*. Pennsylvania State University Press.

Guthrie, W.K.C. (1975): *A History of Greek Philosophy, IV Plato, the Man and his Dialogues: Earlier Period*. Cambridge, Cambridge University Press.

_____ (1976): "Rhetoric and Philosophy: The Unity of the Phaedrus",

Paideia, 117-24.

Gulley, Norman (1962): *Plato's Theory of Knowledge*. London: Methuen
New York : Barnes & Noble.

Hackforth, R. (1945): *Plato's Examination of Pleasure*. Cambridge, Cambridge
University Press.

Hamilton, W. (trans.) (1973): *Plato: Phaedrus and the Seventh and Eighth
Letters*. Harmondsworth, Penguin.

Heath, M. (1989): 'The Unity of Plato's *Phaedrus*', OSAP 7, 151 – 73.

Helmbold, W. C.; and Holther, W. B. (1952): "The Unity of the "Phaedrus"",
University of California Publications in Classical Philology 14, 387-417.

Hermiae Alexandrini (1901): *In Platonis Phaedrum Scholia*. Edited by P.
Couvreur. Paris.

Julia Annas (1981): *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford
University Press, 1981.

Kahn, Charles H. (2006): "Plato on Recollection" in *A Companion to Plato*,
Edited by Hugh H. Benson. Blackwell Publishing.

Lebeck, A. (1972): "The Central Myth of Plato's Phaedrus", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 13, 267-90.

Ledger, Gerard R. (1989): *Re-Counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford, Oxford University Press.

Miller, Fred. D. (2006): "The Platonic Soul", *A Companion to Plato*, edited by Hugh Benson. Blackwell Publishing.

Moravcsik, Julius (1971): "Learning as Recollection" in *Plato, A Collection of Critical Essays I: Metaphysics and Epistemology*. Edited by Gregory Vlastos. Doubleday and Company, New York.

_____ (1976): "Recollecting the Theory of Forms", in W. Werkmeister (ed.) *Facets of Plato's Philosophy*, Assen: Van Gorcum (*Phronesis*, Supplementary Volume 2), 1-20.

_____ (1973): "The Anatomy of Plato's Divisions" in *Exegesis and Argument*, Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos. Van Gorcum & Comp. B. V. – Assen, The Netherlands.

Nichols, J. H., Jr. (1998): *Plato: Phaedrus*. Ithaca, NY.

Nuño Montes, Juan A. (1962): *La Dialéctica Platónica*, Universidad Central de Venezuela.

Philip, James A. (1966): "Platonic Diairesis" in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 97, pp. 335-358.

Pieper, J. (1964): *Enthusiasm and Divine Madness: On the Platonic Dialogue Phaedrus*. Trans. R. Winston and C. Winston. New York.

Plass, P. (1968): "The Unity of the Phaedrus", *Symbolae Osloenses* 43, 7-38.

Plato (1994): *The Dialogues of Plato*. Translated by Benjamin Jowett. Cambridge, Oxford University Press.

Raven, J. E. (1965): *Plato's Thought in the Making: A Study of the Development of his Metaphysics*. Cambridge, Cambridge University Press.

Ritter, C. (1888): *Untersuchungen über Platon: die Echtheit und Chronologie der Platonischen Schriften* (Researches into Plato: The Authenticity and Chronology of the Platonic Writings). Stuttgart, Kohlhammer.

Robinson, R. (1953): *Plato's earlier dialectic*. Oxford, Clarendon Press.

Ross, W. D. (1951): *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, England: Clarendon.

_____ (1989): "The Unity of the Phaedrus: A Reply to Heath", *OSAP* 7, 175-

Santa Cruz, M. I. (1990): "División y Dialéctica en el *Fedro*", en *Revista Latinoamericana de Filosofía* XVI.2, pp. 149-64.

Sallis, John (1996): *Being and Logos: reading the Platonic Dialogues*.
Bloomington, Indiana University Press.

Stenzel, Julius (1940): *Plato's Method of Dialectic*, trans. D. J. Allan, Oxford,
England: Clarendon.

Scott, Dominic (1987): "Platonic Anamnesis Revisited", *Classical Quarterly*, NS
37.

_____ (1995): *Recollection and Experience*. Cambridge, Cambridge
University Press.

_____ (1999): "Platonic Recollection" in *Plato I, Metaphysics
and epistemology*. Edited by Gail Fine. Oxford, Oxford University Press.

Solmsen, Friedrich (1986): "Plato, Phaedrus 263b6", in *The Classical
Quarterly*, New Series, Vol. 36, N°. 1, pp. 263 – 264.

Taylor, A. E. (1956): *Plato: The Man and his Work*, 6th edn. New York.

Werner, Daniel (2007): "Plato's Phaedrus and the Problem of Unity" in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume xxxii (Summer 2007). Edited by David Sedley. Oxford, Oxford University Press.

White, David A. (1993): *Rhetoric and Reality in Plato's Phaedrus*. New York, State University of New York Press.

Zingano (2011): "Intorno all' anima: megalôn gar heneka periiteon (274a3)", *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche* a cura di Giovanni Casertano. Napoli, Loffredo editore.

