

Naturaleza y alcance del método lógico del «Fedón»

JULIÁN MARRADES Y VICENTE SANFÉLIX
(Universidad de Valencia)

En la biografía intelectual de Sócrates que Platón relata en el *Fedón*, aquél, cuando describe su "segunda singladura" (99d) en la investigación de "la causa de la generación y de la destrucción de las cosas" (95d), apela en varias ocasiones a un método de investigación alternativo al empleado por los antiguos fisiólogos: método al que suele aludirse en la bibliografía sobre Platón con el rótulo de *método lógico*. El objetivo de este trabajo es doble: esclarecer, por una parte, la naturaleza de dicho método y su relación con la dialéctica; y, por otra, examinar su alcance y sus presupuestos.

1

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

Si no se es muy estricto a la hora de entender el significado de las palabras, esta vaga caracterización puede servir. Pero, si nos la tomamos en serio, habría razones más que de sobra para cuestionarla, pues ¿qué quiere decir, desde un punto de vista platónico, el método filosófico ideal? ¿Quizás

el método especializado que permite la captación del orden que rige la parte superior del mundo inteligible? De ser así, tal caracterización de lo que Platón entiende por dialéctica hace justicia —qué duda cabe— a algunas de sus manifestaciones expresas sobre la naturaleza de la misma (cf. *República* 533d): pero no es menos cierto que escamotea otros usos platónicos menos *sofisticados* del término, en que éste se utiliza simplemente como sinónimo del arte de interrogar y responder (cf. *Cratilo* 390c). Lo que estamos sugiriendo es que en Platón la noción de dialéctica no es unívoca y, cuando menos, habría que distinguir dos acepciones de la misma. Una, la más primigenia, sería sinónima de una técnica de discusión. Otra, quizás la más propiamente platónica, entendería la dialéctica como un método para investigar la naturaleza del mundo de las ideas y, muy probablemente también, como la ciencia misma en la que tal investigación fructificaría.

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

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

de argumentos (cf. *Tópicos*, I, 2, 101a27-28), de manera análoga a como el ejercicio físico prepara el cuerpo para la lucha.

Amparándose en su utilidad pedagógica, los sofistas se presentaron a sí mismos como maestros de dialéctica y empezaron a ejercer ésta con una finalidad nueva —la lucrativa—, a cuyo efecto, como señala Aristóteles, hicieron uso de un tipo de argumentos —los erísticos— que, "a partir de cosas que parecen probables, pero no lo son, prueban o parecen que prueban" (*Refutaciones Sofísticas*, 2, 165b6-8; cf. I, 165a21-22). Pero sería erróneo suponer que el término 'erística' designa sólo una de las finalidades con las que se practica la dialéctica. Supone también una manera de entender ésta.

El propósito erístico pudo muy bien llevar a los sofistas a intervenir en confrontaciones públicas en las que, además de obtener los beneficios que posiblemente el público reportaba con sus pagos por asistir al espectáculo, podían, si salían victoriosos, obtener una sólida fama de dialécticos, maestros de la discusión: fama que les aportaría nuevos discípulos y, con ellos, nuevos ingresos. Esta fama se vería incrementada si el sofista era capaz de vencer siempre, independientemente de cuál fuera la tesis que le tocaba defender o refutar, por lo que la intención erística le llevaba a dejar que su antagonista eligiera la tesis que mejor le pareciera para luego, como se dice que Protágoras enseñaba a sus discípulos, "hacer de la tesis más débil, la más fuerte" (*Retórica*, 1402 a23).

Así entendida, la dialéctica ya no tenía por objetivo la puesta a prueba de una hipótesis, o estimación de su verdad, sino sólo la refutación de la misma en tanto que sostenida por un contrincante. El propósito erístico de la dialéctica sofística imponía así a ésta un carácter deliberadamente agnóstico: su práctica con miras, no al establecimiento de la verdad o la falsedad de una tesis, sino a la derrota dialéctica del oponente. Pero este carácter agonístico no era propio sólo de la técnica dialéctica de preguntas y respuestas más o menos breves. De ahí que muchas veces Platón se esté refiriendo con el término 'erística', no a una técnica precisa de razonamiento —la dialéctica—, sino a toda la serie de estrategias persuasivas que desarrollaron los sofistas: falacias lógicas, ambigüedades verbales, monólogos retóricos, etc. (cf. *Fedón* 91a; *Menón* 75b).

Al margen de esta precisión, una cosa queda clara: para los sofistas la dialéctica constituía uno de los métodos propios de la filosofía. Y la pregunta que surge inmediatamente es: ¿en qué se distingue Platón de ellos? Si nos fijamos en la insistencia platónica en que la discusión crítica sea bené-

vola, y las preguntas y respuestas se realicen con la buena intención de poner a prueba una tesis, una respuesta tentadora podría ser la siguiente: la dialéctica a la que Platón apela como método filosófico, es una dialéctica desprovista de toda intencionalidad erística. El propósito de la misma no sería refutar la mente del escritor o del orador, sino purificar el alma de instrumentos o estados defectuosos. Se trataría, por consiguiente, de una dialéctica practicada con un objetivo *peirástico* y catártico.

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

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

Para Platón, el problema de la dialéctica parece ser, pues, doble. Por una parte, fijar una serie de reglas formales que la misma debería obedecer para ser fructífera, y convertir así la dialéctica, entendida como método de discusión e investigación, en un *método lógico*. Por otra, probar los presupuestos ontológicos y epistemológicos que harían posible la misma utilización correcta del método, convirtiendo así la dialéctica en una *ciencia*. En la prueba de estos presupuestos, la tarea de Platón se concretará en una superación conservadora de tesis antagónicas: que la realidad es, a la vez, muta-

ble y fija; que nuestras opiniones no pueden tener al no ser por objeto, pero, sin embargo, pueden versar sobre lo que no es; que el lenguaje, pese a ser convencional, puede representar la naturaleza de las cosas, etc.

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

2

Volvamos ahora al *Fedón*. A la altura de 99d, Sócrates ya ha referido cómo llegó a decepcionarse del tipo de causas que los fisiólogos postulaban para explicar por qué (διὰ τί) cada una de las cosas llega a existir (γίγνεται), perece (ἀπόλλυται) o es (ἔστι) (96a), y va a describir su "segunda navegación" en la busca de una solución a tal problema. Pasa así a referir las razones que le llevaron a adoptar un nuevo método de investigación. Este método alternativo, que nace de una clara determinación antiempírica —"temí quedarme completamente ciego de alma mirando a las cosas con los ojos y esforzándome por entrar en contacto con ellas por medio de cada uno de mis sentidos" (99e)—, se caracteriza positivamente como un "refugiarse en los discursos" (εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα) (99e). Dicho de otra forma: Sócrates va a comprender que para investigar las cosas debe servirse, no de los datos de los sentidos, sino de los λόγοι. Lo que inmediatamente nos plantea dos problemas exegéticos: ¿cuál es la naturaleza de esos λόγοι? Y ¿cómo deberíamos servirnos de ellos?

De lo que a continuación va a decir Sócrates, podemos sacar varias consecuencias. La primera, y muy importante, es que los λόγοι comparten con los datos sensoriales una naturaleza representacional: "No concedo en absoluto que quien contempla las cosas en los 'logois' (τόν ἐν [τοῖς] λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα), lo haga más en imágenes (ἐν εἰκόσι) que quien las observa en los hechos (ἐν [τοῖς] ἔργοις)" (100a).

Es preciso notar, pues algunas versiones castellanas de este texto invitan a pensar lo contrario, que aquí Sócrates no está negando que la observación de las cosas a través de los λόγοι sea una observación de las mismas por medio de imágenes, sino sólo apostillando que no lo es en mayor medida en que lo es su observación efectiva (sensorial).

Así pues, la primera conclusión a la que podemos llegar es que los λόγοι tienen una naturaleza representacional: son imágenes de las cosas, de la realidad. Ahora bien, y aunque no es cuestión de entrar aquí en exégesis del *Cratilo*, para nosotros es obvio, por este y otros textos platónicos, que el lenguaje tiene para Platón un valor representacional. Así que no nos parece descabellado suponer, concretando ya algo más, que los λόγοι tienen una naturaleza esencialmente lingüística. Máxime si tenemos en cuenta que el término ἔργον es utilizado muchas veces en la literatura anterior o contemporánea a Platón (por ejemplo, en Esquilo, Heródoto, Sófocles, Tucídides, Eurípides...), por contraposición a λόγος, tomado este último término en el sentido de 'palabra'.

Pero las peculiaridades de los λόγοι no se agotan en su carácter representacional, consecuencia —si nuestra interpretación es correcta— de su naturaleza lingüística. Además, por lo que se nos va a decir inmediatamente (100a), podemos colegir que los λόγοι tienen la peculiaridad lógica de poder desempeñar el papel de premisas o hipótesis (ὑποθέμενος), y son objeto de evaluación epistémica, esto es, pueden ser juzgados como más o menos sólidos (κρίνω ἔρωμενέστατον). Por ello mismo, los λόγοι no pueden ser cualquier tipo de elemento lingüístico, pues sólo los elementos lingüísticos de cierta complejidad —las proposiciones— pueden desempeñar la función lógica de hipótesis o premisas; ni pueden ser tampoco sólo proposiciones, pues sólo aquellos λόγοι que son evaluados epistémicamente de una forma positiva como los más sólidos, son refugio metodológicamente propicio. Los λόγοι son, por consiguiente, proposiciones enjuiciadas sólidas, proposiciones creídas o, para abreviar, juicios (una traducción legítima de la voz λόγοι).

Así pues, la frase εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα significa, a nuestro entender, "refugiarse en los juicios". La propuesta del Sócrates platónico, que cuadra —por todo lo que sabemos— con el efectivo proceder del Sócrates histórico, es en 99e la siguiente: si quieres investigar las cosas, no te preocupes por sus propiedades sensibles, sino por lo que juzgamos acerca de ellas. Si quieres saber lo que es la belleza, no te dediques a mirar (u oír, o tocar...) las cosas bellas; atiende más bien a lo que se juzga que son las cosas bellas.

Pero esta estrategia metodológica no es propia únicamente de Sócrates. Es también la de los sofistas. Luego la peculiaridad de la metodología socrático-platónica no puede consistir en el refugiarse en los juicios, sino en hacerlo de una manera peculiar, distinta a la manera erística en que los sofistas lo hacían.

3

Vamos ahora a intentar analizar en qué consiste esa manera peculiar de refugiarse en los juicios, o, lo que es lo mismo, en qué consiste el ejercicio de la dialéctica tal y como lo entiende el Sócrates platónico del *Fedón*. La primera indicación expresa que al respecto podemos hallar en el *Fedón* aparece ya en 100a, y reza así:

Tras suponer (ὑποθέμενος) cada vez el juicio (λόγον) que estimo más sólido, tomo por verdadero aquello que me parece que sintoniza (συμφωνεῖν) con él, tanto acerca de la causa como sobre todo lo demás, y por no verdadero lo que no sintoniza (100a).

A pesar de su aparente simplicidad, el texto resulta sumamente difícil de interpretar. Es de suponer que eso que sintoniza o no con el juicio que tomamos como premisa o hipótesis, debe ser una o varias proposiciones. Y, entonces, lo que el Sócrates platónico nos está diciendo es que debemos considerar como verdaderas todas las proposiciones que sintonizan con aquélla que juzgábamos más sólida acerca de un tema, y como falsas aquéllas que no lo hacen. El problema, sin embargo, es que resulta muy difícil encontrar una relación lógica entre proposiciones que cumpla la función asignada en este texto al συμφωνεῖν.

En efecto, a éste se le atribuye la doble función de ser transmisor de verdad y —en caso de no darse ésta— de generar la falsedad de aquellas proposiciones con las que la proposición tomada como hipótesis no esté así relacionada. Pero no hay ninguna relación lógica que cumpla este doble requisito. Veamos por qué. Sócrates ha dicho: lo que sintonice con el λόγος tomado como verdadero a título de hipótesis, es verdadero; lo que no sintonice, no lo es. Pero, metáforas aparte, ¿qué hay que entender por 'sintonizar'? Puesto que la relación es transmisora de verdad, habría que entenderla como una implicación material. Si cambiamos, pues, 'desentonar' o 'no sintonizar' por 'no implicar', Sócrates estaría defendiendo que lo no implicado por una hipótesis que juzgamos verdadera debemos considerarlo falso, lo cual es obviamente absurdo, pues de que p implique q pero no r , no se sigue que r sea falso. Esta tarea refutativa que la implicación —o mejor, su ausencia— no puede cumplir, sólo podría desempeñarla la inconsistencia lógica; pero si por 'desentonar' está Sócrates entendiendo la relación de inconsistencia, lo que no podríamos entender es cómo la relación de sinton-

nía —ahora entendida como mera consistencia— podría ser transmisora de verdad, dado que del hecho de que una proposición que juzgamos verdadera sea compatible con otra, no se sigue que esta última también deba ser considerada como tal. El dilema estriba, por consiguiente, en que la relación de consonancia no cabe interpretarla sino como una relación de implicación, y la de disonancia como una relación de inconsistencia, pero la relación de inconsistencia no es la contraria a la de implicación.

En cualquier caso, aún suponiendo que pudiéramos de algún modo soslayar esta dificultad, todavía estaríamos lejos de acertar a vislumbrar cómo la estrategia recomendada por Sócrates podría constituir un método de investigación de la realidad, pues decimos que debemos considerar como verdadero todo aquello que sintonice con nuestra hipótesis, y como falso todo aquello que no lo haga, no parece que sea decimos nada sustantivo acerca de cómo justificar la verdad de la proposición que tomamos como hipótesis.

Esta deficiencia, sin embargo, parece que podría subsanarse atendiendo a las otras dos referencias que se hacen al método algo más adelante, y que exactamente rezan así:

Y si alguien cuestionara la hipótesis misma (ὑποθέσεως), no le harás caso ni le responderás hasta haber examinado las consecuencias que se siguen de ella y ver si sintonizan o desentonan (συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ) entre sí. Y cuando tuvieras que dar razón (διδόναι λόγον) de ella misma, procederás de igual modo, suponiendo de nuevo otra hipótesis superior (ἕνωθεν), la que te parezca mejor, hasta llegar a algo satisfactorio (τι ἰκανόν) (101d-e).

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

Se nos apunta ahora que hay dos formas de justificar o refutar una hipótesis: por sus consecuencias —dependiendo de que éstas sintonicen o no entre sí— y por su relación —según todas las apariencias, también de consonancia o disonancia— con otras hipótesis o proposiciones juzgadas sólidas.

Por desgracia, las dificultades para dar un sentido lógico a todo esto siguen en pie. En efecto, ¿cómo podrían las consecuencias de una hipótesis no sintonizar entre sí? Dado que de una proposición no puede seguirse una contradicción, para que el método resultara operativo, el juicio tomado como premisa debiera afectar no a un *lóγος*, sino, al menos, a dos. Pero, suponiendo que de esta forma llegáramos a una disonancia entre las consecuencias, ¿cómo sabríamos a qué *lóγος* concreto imputarle la falta?

Por otra parte, en el caso de que las consecuencias sintonizaran entre sí, lo más que demostraríamos merced al método lógico sería que una hipótesis no es contradictoria, pero esto, siendo condición necesaria de su verdad, no es, claro está, condición suficiente. Y tampoco es fácil vislumbrar cómo la deducibilidad o no deducibilidad de una hipótesis a partir de otra, podría equivaler a un mecanismo de verificación o refutación de la misma.

4

No podemos, por consiguiente, hacernos una idea clara del método que Sócrates propone en el *Fedón* sólo por las declaraciones explícitas que en este diálogo se hacen acerca de la naturaleza del mismo. Sin embargo, aún queda una ruta abierta para llegar a su comprensión. Y ésta no es otra que la de atender, más que a la descripción socrática del método, a su práctica efectiva; práctica que debe poder encontrarse a lo largo de todo el diálogo, pues es de suponer que para el día de su ejecución ya hacía tiempo que Sócrates se hallaba embarcado en aquella segunda navegación que tuvo su punto de partida cuando decidió prescindir de los sentidos y servirse de los juicios para investigar la verdad.

Analicemos pues, por ejemplo, la manera en que procede Sócrates con la propuesta de Simmias, según la cual el alma es una armonía de elementos corporales (91c-d; 92a). Hay que entender, para empezar, que este juicio de Simmias constituye la hipótesis que se trata de poner a prueba. Para descartarla, Sócrates va a aducir tres razones: (a) que contradice la teoría de la *anámnēsis*, pues ésta exige la preexistencia del alma, lo que resultaría imposible si el alma fuera una armonía de elementos corporales (92c); (b) que hace ininteligible la existencia de la maldad —el vicio, la insensatez— en el alma, ya que los partidarios de la hipótesis de Simmias entienden la maldad como una especie de discordancia anímica (93c) y, "siendo el alma por completo armonía, nunca podría participar de la discordancia" (94a); y,

por último, (c) que ignora la capacidad del alma para oponerse a las inclinaciones del cuerpo y dominarlas, lo que sería imposible si el alma fuera una armonía, pues entonces sería ella la que resultaría de tales afecciones y no podría contrariarlas (94c).

Las dos últimas razones son de la misma naturaleza: la hipótesis de que el alma sea una armonía debe ser rechazada, porque tiene consecuencias que contradicen proposiciones que parecen evidentes a los dialogantes, tales como que existen hombres buenos y malos (93b), o que el alma frecuentemente se opone al cuerpo (94c). La primera razón es de naturaleza distinta: la concepción del alma como una armonía debe recusarse porque contradice otra hipótesis aceptada previamente por los interlocutores del diálogo —Simmias incluido—, a saber, que el conocimiento de las formas es de naturaleza anamnésica (92d).

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

Podemos ahora tratar de dar respuesta a uno de los interrogantes que dejamos planteados más arriba. No nos equivocamos al señalar que ningún λόγος engendra por sí solo contradicciones, como lo pone de manifiesto el λόγος tomado a título de hipótesis en este caso ("El alma es una armonía"). Este juicio no es en sí mismo contradictorio. Las contradicciones surgen entre las consecuencias de ese λόγος y otros no deducidos de él, pero cuya verdad se acepta como evidente: la existencia de almas perversas, la existencia de conflictos entre inclinaciones corporales y decisiones anímicas, etc.

Nos preguntábamos también cómo, en caso de surgir contradicciones, se puede decidir entre los λόγοι contradichos. Ahora estamos en disposición de ver cómo se resuelve esta dificultad, pues los hechos con los que chocan las consecuencias del λόγος asumido son tenidos por evidentes, mientras que el primero se aceptó únicamente a título de hipótesis.

Por lo que hace a nuestra duda acerca de cuál pudiera ser la relación lógica que el método prescribe entre el principio y sus consecuencias, está claro ahora que la relación es de implicación; pero que, además, para que el

método sea de falsación, exige la inconsistencia lógica de las consecuencias con proposiciones tenidas por evidentes. Dicho de otro modo, para ser un método de falsación, debe ejemplificar el esquema lógico del *Modus Tollens*.

Por otra parte, tampoco estábamos equivocados al advertir que, si el método quería servir para probar la verdad de una hipótesis —y no sólo para falsarla—, no podía bastar con que sus consecuencias fueran consonantes con ella, pues del hecho de que una hipótesis p (por ejemplo, que el alma sea una armonía) tenga una consecuencia q verdadera (por ejemplo, que el alma sería invisible, dado que la armonía lo es), no se sigue la verdad de p sino, a lo sumo, su no falsedad o, si se prefiere, su verosimilitud; ya que una implicación material puede darse aún cuando el consecuente sea verdadero y el antecedente falso. Por ello, para que el método sea verificador, necesitamos asegurarnos de la verdad de la hipótesis p mediante su deducción de otro principio cuya verdad aceptamos. O sea, para ser un método de verificación, debe ejemplificar el esquema del *Modus Ponens*.

Creemos ahora que podemos hacernos una idea cabal de en qué consiste el método de refugiarse en los juicios que propone Sócrates. Se trata, por una parte, de extraer las consecuencias que de ellos se siguen, y examinar si las mismas contradicen o no hechos o proposiciones que nos parecen evidentes. Si lo primero es el caso, el juicio que se propuso a título de hipótesis debe ser rechazado. En caso contrario, el juicio resulta verosímil, aunque aún no puede ser aceptado como verdadero sin más, pues para ello debiéramos mostrar que él mismo es deducible a partir de otros juicios que estimo como más ciertos. O, dicho más brevemente, la propuesta metodológica del Sócrates platónico en el *Fedón* es que analicemos ordenadamente las consecuencias y/o los presupuestos de aquellos juicios que, acerca de un tema, consideremos como más sólidos.

5

Casi al inicio de este trabajo apuntábamos la doble acepción que el término 'dialéctica' tiene en la obra platónica: como una técnica de discusión, por una parte, y como un método para investigar la naturaleza del mundo de las formas —comprometido, por consiguiente, con la existencia de éstas—, por otra. Una vez clarificado en qué consiste ese "refugiarse en los 'logoi'", o la naturaleza del método lógico que el Sócrates platónico

propone en el *Fedón*, la pregunta que nos queda por responder es la de su alcance; o formulada en otros términos: la de su relación con la dialéctica en sus distintas acepciones. Si el método lógico presupone la existencia de las formas, podría pensarse que está más cerca de aquélla entendida como método especializado que permite la captación de la estructura del mundo inteligible. Si, por el contrario, el método lógico puede operar al margen de la teoría de las ideas, entonces habrá que concluir que no constituye sino un método general de investigación y discusión filosófica, emparentado, aunque no por ello menos enfrentado —como lo está el perro con el lobo— a la dialéctica sofística, de la que se diferencia, sobre todo, por el respeto a una serie de formalidades.

Pues bien, dado que el método lógico es descrito por Sócrates en un contexto en el que se está discutiendo la naturaleza de las verdaderas causas de la generación, corrupción y ser de las cosas, y dado que, inmediatamente después de aludir al mismo, se nos va a decir que tales causas no pueden ser sino la participación de las cosas en las ideas (100b y ss.), podríamos sentirnos tentados a concluir que el método lógico está indisolublemente ligado a la teoría de las ideas.

Sin embargo, hay ciertas indicaciones en estas páginas que pueden hacernos sospechar de la validez de esta conclusión. Para empezar, en 100a Sócrates nos ha sugerido que el método lógico sirve para verificar hipótesis, tanto acerca de las causas, como sobre todo lo demás. Para continuar, en 101e va a contraponer su método al empleado por los *ἀντιλογικοί*, con lo que parece señalar que el método debe entenderse como una técnica general de investigación que procede mediante la discusión de juicios, efectuada ésta, eso sí, de una manera alternativa a la erística propia de los sofistas.

Para no andarnos con más rodeos, diremos que nuestra opinión sobre todo este asunto se resume en los siguientes puntos: primero, que el método lógico no tiene por qué operar en el marco de la teoría de las ideas, y que, cuando lo hace, puede cristalizar en explicaciones causales o no hacerlo. Y segundo, que cuando ofrece explicaciones causales, necesariamente se mueve en el marco de ésta. Así, que el método lógico estuviera más cerca de la dialéctica entendida como arte de la discusión (a la manera socrática), que de la dialéctica entendida como método de investigación de la estructura del mundo eidético (a la manera más propiamente platónica), sólo dependería del tipo de proposiciones que tomáramos como hipótesis. En el segundo caso, estas proposiciones expresarían relaciones estrictamente conceptuales. Ahora bien, ¿cómo justificar todo esto?

De nuevo, las declaraciones explícitas acerca del alcance del método son, como ya ocurría con las concernientes a su naturaleza, de todo punto insuficientes para clarificar la cuestión. Pero nos sigue quedando abierta la misma vía que en el caso anterior: atender más a la aplicación del método que a su formulación. Cuando así lo hagamos, nos vamos a dar cuenta de que en el mismo *Fedón* encontramos ejemplificaciones del método funcionando, ya como un método de explicación causal, ya como un método de explicación no causal; y funcionando, tanto al margen de la teoría de las ideas, como presuponiendo la validez de ésta. Y, en todos estos casos, la hipótesis que se pretende justificar es una y la misma: que el alma es inmortal. Analicemos, si no, la primera, segunda y cuarta pruebas que de esta hipótesis ofrece Sócrates (el análisis de la tercera no es necesario para nuestros propósitos exegéticos).

La primera de estas argumentaciones, que se desarrolla desde 70c hasta 72e, se inicia con una concesión que Cebes hace a Sócrates de que la inmortalidad del alma —la hipótesis a probar, llamémosla H_1 — quedaría demostrada si se probase que los vivos no tienen otro origen que los muertos, hipótesis —llamémosla H_2 — cuya prueba va a ser, a partir de ahora, el objetivo perseguido por Sócrates. Por consiguiente, se pretende demostrar la hipótesis de la inmortalidad del alma partiendo de una hipótesis superior; sólo que ésta, por no ser evidente para los interlocutores, necesita a su vez ser probada.

La estrategia de Sócrates para probar que lo vivo procede de lo muerto (H_2) consistirá, primero, en señalar que tal hipótesis sintoniza —es compatible— con una serie de proposiciones cuya verdad resulta evidente, tales como que lo que deviene mayor procede de lo que era antes menor (C_1), lo que deviene menor de lo que era mayor (C_2), lo más débil de lo más fuerte (C_3), lo más rápido de lo más lento (C_4), lo peor de lo mejor (C_5), lo más justo de lo más injusto (C_6) (70e-71a), que pueden ser vistas como consecuencias de —implicadas por— una hipótesis superior, cuya verosimilitud ayudarían precisamente a establecer, y de la cual podría deducirse a su vez que lo vivo procede de lo muerto; a saber: que las cosas contrarias nacen de aquéllas que les son contrarias (H_3) (70e, 71a). Para probar la eternidad de ese nacimiento de las cosas vivas a partir de las muertas —y, por consiguiente, no sólo la preexistencia del alma respecto al cuerpo, sino su auténtica inmortalidad—, Sócrates sólo debe mostrar ya que esta proposición puede ser vista de nuevo como una consecuencia de otra hipótesis superior —la eterna compensación recíproca en la generación de las cosas contrarias

(H₄) (72a-b)—, cuya verosimilitud se acepta por tener una consecuencia —que las cosas permanecen distintas y separadas (C₇)— que desentona, o es lógicamente incompatible, con una hipótesis, sostenida por Anaxágoras, y que los interlocutores juzgan falsa —la existencia del caos (H₅) (72c)—.

Si bien la estructura lógica del argumento socrático es un tanto compleja, no es, por ello, menos diáfana. En última instancia se ha limitado a probar la inmortalidad del alma por su deducibilidad de una hipótesis superior (H₂) que, a su vez, quedaba probada por seguirse de otras dos hipótesis superiores (H₃ y H₄), justificadas en virtud de la evidencia de sus consecuencias (C₁...C₆ y C₇, respectivamente). Pero lo importante para nuestra tesis es: primero, que ninguna de las hipótesis esgrimidas como argumento para probar la inmortalidad del alma, se refiere a la existencia o naturaleza de las formas. Todas ellas tratan acerca de las cosas que nacen y perecen. Por consiguiente, son proposiciones empíricas: leyes generales acerca del comportamiento de las cosas que se generan y corrompen. Y, segundo, que a pesar de que el argumento, en el caso de que sus premisas fueran verdaderas, constituiría una prueba de la inmortalidad del alma, no por ello sería una demostración causal. Probaría que el alma es inmortal, pero no nos explicaría la causa de ello.

Justificada nuestra afirmación de que el método lógico puede operar al margen de la teoría de las ideas sin constituir un método de explicación causal, intentaremos mostrar ahora que también puede funcionar en el ámbito de aquélla y seguir careciendo, no obstante, de una dimensión causal. Analicemos a tal efecto la segunda argumentación que se ofrece en favor de la inmortalidad del alma.

Este argumento, que se desarrolla desde 72e a 76e, tiene una estructura bastante más simple —y también diferente— que el anterior. Después de haber introducido y explicado una definición de lo que es recordar (72e-74a), Sócrates va a postular la existencia y el conocimiento de lo igual en sí mismo (ὀὐτὸ τὸ ἴσον) (74 a-b) —llamemos a ésta la hipótesis H₆—, y va a argumentar a continuación que esta forma no puede conocerse a través de los sentidos —que sólo nos presentan cosas particulares que se asemejan a lo igual en sí, pero no son lo igual en sí (74d)—, sino, en todo caso, mediante el recuerdo evocado por los datos que aquéllos nos suministran. He aquí la hipótesis —llamémosla H₇— de que el conocimiento de lo igual en sí mismo es una *anámnesis* de aquella forma que el alma contempló antes de que, unida al cuerpo, pudiera tener conocimiento sensible de las cosas particulares que la ejemplifican imperfectamente (74b-75d). Estas dos hipó-

tesis implican la preexistencia del alma con respecto a su encarnación (C_3), lo que, a su vez, sería una consecuencia de la hipótesis de la inmortalidad del alma (H_1).

A diferencia de lo que ocurría en el argumento anterior, en éste la hipótesis de la inmortalidad del alma no se prueba a partir de una o varias hipótesis superiores; lo que se prueba es una de las consecuencias que ella tendría en caso de ser verdadera, a partir de dos hipótesis superiores aceptadas como legítimas por los interlocutores. De esta forma, lo que el argumento muestra es la compatibilidad lógica de la hipótesis de la inmortalidad del alma (H_1) con las hipótesis de la existencia de las formas (H_6) y nuestro conocimiento anamnésico de ellas (H_7).

Desde luego, y Platón es bien consciente de ello (cf. 77b-c), esta argumentación en favor de una hipótesis aludiendo a que tiene consecuencias verdaderas y es consistente con otras hipótesis aceptadas, no es lógicamente concluyente. A lo sumo, verosimiliza la hipótesis a probar, pero no la demuestra. Sin embargo, lo que nos interesa subrayar es que esta aplicación del método lógico, aún cuando presupone la teoría de las ideas —ya que las hipótesis que se manejan en la argumentación pertenecen a ésta—, sigue sin constituir un ejemplo de explicación causal. Sigue sin decírsenos cuál es la causa de la inmortalidad del alma.

Este carácter causal es el que presentará la cuarta argumentación en favor de la inmortalidad del alma (cf. 105c-106a). Un rasgo peculiar de este razonamiento consiste en basar su fuerza probatoria en una explicación de la verdadera causa de la inmortalidad del alma (cf. 100b). A propósito de esto, Sócrates afirma que explicar adecuadamente por qué las cosas tienen las características que tienen, exige apelar a su participación en formas universales (cf. 100c-d; 102a). Y añade que una explicación causal de este tipo puede hacerse de dos maneras: o bien limitándose a postular, para cada propiedad de una cosa, la participación de ésta en la forma homónima correspondiente, o bien investigando la participación de la cosa en cuestión en una forma heterónima con respecto a la propiedad de la que se pretende dar razón, pero relacionada esencialmente con ella (cf. 105b-c). En el primer caso, la explicación causal se atiene a un esquema ejemplificado por la proposición "las cosas bellas son bellas por participar en la belleza" (100d); mientras que en el segundo caso —ilustrado por proposiciones como "lo que ha de darse en un cuerpo para que se caliente... es el fuego" (105b-c), "lo que hace que un número sea impar... es la unidad" (105c), etc.— el esquema explicativo sería el siguiente: una cosa (p.e. un cuerpo) tiene cierta

propiedad (p.e. la de estar caliente) por participar esencialmente en una forma (la del fuego) que está de tal modo relacionada con otra (la del calor), que en la medida en que la cosa está caracterizada por la primera, lo está también por la segunda (cf. 103e). Este segundo esquema explicativo, que Platón considera "más ingenioso" (105c) que el anterior, apela a un tipo de relación ontológica entre las formas —la causalidad formal— que permite determinar relaciones necesarias entre formas de diferente grado de universalidad dentro de una misma serie formal, del tipo de las existentes entre géneros superiores e inferiores, o entre géneros inferiores y especies. De acuerdo con esto, una explicación causal satisfactoria establece que, cuando una forma implica lógicamente otra, en el sentido en que la especie implica lógicamente el género, la forma específica introduce en el caso particular que participa esencialmente en ella la forma genérica que constituye la determinación esencial de aquélla.

Este segundo esquema de explicación causal es precisamente el que se aplica en el último argumento empleado para probar la inmortalidad del alma. En su formulación escueta (cf. 105c-d), el argumento comienza postulando la existencia de una conexión necesaria entre el alma y la vida, conexión que deriva de la participación de aquélla en ésta, en virtud de la cual "el alma siempre trae la vida a aquello a lo que domina" (105d). Ahora bien, puesto que la vida caracteriza esencialmente al alma, ésta no podrá recibir la forma contraria a ella —o sea, la muerte—, por lo que el alma es inmortal (105e). Sin embargo, la eficacia demostrativa de este argumento se hace depender de una serie de complejas consideraciones previas, que comienzan con la asunción de la hipótesis de que existen cosas tales como la grandeza misma, la belleza misma, etc. (100b) —o sea, las formas o ideas, entre las que se incluirá también la vida— (H_8). Sócrates saca de esta hipótesis una serie de "consecuencias" (100c) que explicitan la naturaleza específica de las formas como entidades que poseen un estatuto diferente al de las cosas particulares y al de las propiedades que caracterizan a éstas. Una primera consecuencia de H_8 —la llamaremos C_9 — es que, si una cosa tiene una propiedad cualquiera, es sólo porque participa en la forma homónima correspondiente (cf. 100c). Otra consecuencia (C_{10}) es que dos formas contrarias entre sí no pueden combinarse, ni en sí mismas ni en sus ejemplificaciones en las cosas particulares (cf. 102d). Una tercera consecuencia (C_{11}) es que, además de darse una conexión necesaria entre tener una determinada propiedad y participar en la forma correspondiente, en ciertos casos también se da una relación de participación entre dos formas que son diferentes entre

sí, de tal modo que, cuando una cosa participa en la primera, también lo hace necesariamente en la segunda (cf. 103e). Por último, Sócrates extrae la consecuencia (C_{12}) de que, cuando una cosa participa en una forma que implica otra, la participación en la primera es incompatible con la presencia en la cosa de la forma contraria a la segunda (cf. 104b). De este modo, la inmortalidad del alma se prueba como conclusión de un razonamiento que incluye entre sus premisas una hipótesis y unas consecuencias que pertenecen al ámbito de la teoría de las ideas.

6

Creemos ahora satisfactoriamente justificadas todas nuestras afirmaciones acerca del alcance del método lógico. Podríamos resumir nuestras conclusiones en los siguientes términos. La metodología que el Sócrates platónico propone no es de carácter empírico. Se trata de analizar las consecuencias y presupuestos de los juicios que, acerca de un tema, alguno o algunos de los interlocutores de un diálogo consideren lo suficientemente verosímiles como para ser dignos de consideración. Esos juicios, asumidos a título de hipótesis, serán refutados si se muestra, o bien que tienen consecuencias que por contradecir enunciados estimados como evidentes por los interlocutores son consideradas por éstos como absurdas; o bien que ellos mismos contradicen consecuencias de otros principios que los interlocutores tienen por más evidentes. En cambio, serán aceptados como verosímiles si se demuestra que tienen consecuencias que los interlocutores aceptan como válidas y, más firmemente, si tales juicios se ven como consecuencias legítimas de otros principios aceptados como verdaderos por los interlocutores.

Tanto los juicios que se proponen a título de hipótesis, como aquéllos que aparecen como consecuencias, pueden, o no, referirse a enunciados eidéticos. Cuando la primera de estas dos posibilidades sea totalmente el caso —esto es, todos los λόγoi utilizados sean proposiciones relativas a la existencia y propiedades de las ideas—, el método lógico vendrá a coincidir con la dialéctica entendida como método de captación del orden que preside la parte superior del mundo inteligible. Es de suponer que en este caso Platón atribuyera la fiabilidad del método al carácter autoevidente de todas las premisas, que se impondrían a los interlocutores por una especie de compulsión lógico-conceptual. El método sería entonces generador de auténtico conocimiento (ἐπιστήμη). Pero cuando el método se aplicara, como

debió de hacer el Sócrates histórico, utilizando hipótesis o apelando a consecuencias que no expresaran proposiciones eidéticas, no constituiría sino un método de discusión no erístico, alternativo al de los sofistas pero, como el de éstos, capaz de generar sólo opinión (δόξα), aunque, a diferencia del de aquéllos, legítimamente fundada (lo que no significa, en todos los casos, verdadera). ¿Fundada sobre qué? Pues, y esto es sumamente importante, fundada sobre el acuerdo que las hipótesis y las consecuencias de las mismas pudieran concitar en los interlocutores. En este último caso, la eficacia epistémica —o, para ser más estrictos, persuasiva— del proceder lógico tendría en el acuerdo de los interlocutores su condición trascendental.