

7



Dialéctica platónica y metodología

Platonic dialectics and methodology

Jesús Pons Dominguis*

DOI: 10.5944/reec.34.2019.24723

Recibido: **10 de junio de 2019**

Aceptado: **27 de junio de 2019**

* JESÚS PONS DOMINGUIS: El Dr. Jesús Pons Dominguis desarrolla su labor docente e investigadora en la disciplina de la Filosofía en la Universidad de Valencia. Entre sus escritos destacan emblemáticas obras como, muy especialmente, «Sobre la 'locura' de querer ser héroe y cómo jugar a serlo»; «Nietzsche y la bio (zoo) política» y, entre muchas otras, «Análisis filosófico de la distinción entre la poesía e historia en el discurso mítico». **Datos de contacto:** E-mail:jesusponsdom@gmail.com

Resumen

El objetivo de este trabajo consiste en aplicar la dialéctica analógica desarrollada por Platón como una metodología adecuada para comprender su pensamiento. En este sentido, abordaré en primer lugar las aclaraciones terminológicas necesarias para delimitar el planteamiento de la cuestión y prestar una especial atención a la noción de *symploké* introducida por Platón y desarrollada posteriormente por Jesús G. Maestro como uno de los criterios hermenéuticos centrales que la *Critica* de la literatura debe tener en cuenta para evitar caer en la univocidad interpretativa o en la equivocidad propia de la postmodernidad. En segundo lugar, realizaré una aproximación metodológica a la lectura de los diálogos de Platón con el fin de mostrar la necesaria articulación de los aspectos dramáticos y doctrinales para comprender la filosofía platónica desde las nociones de dialéctica y analogía. Desde esta perspectiva, expondré en tercer lugar la noción de *dialéctica* en algunos diálogos de Platón y el uso de la *analogía* para mostrar en qué medida la metodología dialéctica puede ser el instrumento capaz de guiar a la razón en el proceso de ascensión hacia la búsqueda de la verdad.

Palabras clave: dialéctica; analogía; metodología; crítica; postmodernidad

Abstract

The objective of this work is to apply the analogical dialectic developed by Plato as an adequate methodology to understand his thinking. In this sense, I will first address the terminological clarifications necessary to delimit the approach to the issue and pay special attention to the notion of *symploké* introduced by Plato and later developed by Jesus G. Maestro as one of the central hermeneutical criteria that the Critique of literature must take into account to avoid falling into the interpretative univocity or the own equivocality of postmodernity. Second, I will make a methodological approach to the reading of the dialogues of Plato in order to show the necessary articulation of the dramatic and doctrinal aspects to understand the Platonic philosophy from the notions of dialectic and analogy. From this perspective, I will present in third place the notion of dialectics in some dialogues of Plato and the use of analogy to show to what extent dialectical methodology can be the instrument capable of guiding reason in the process of ascension towards the search for truth.

Key Words: dialectics; analogy; methodology; critique; postmodernity

1. La dialéctica-analógica de Platón como metodología hermenéutica

1.1. Planteamiento de la cuestión y aclaraciones terminológicas

La importancia de la educación para la formación del ser humano es uno de los ejes centrales que configuran el pensamiento de Platón. El objetivo de este artículo consiste en exponer una aproximación al enfoque dialéctico-analógico desarrollado por Platón como método para comprender su «filosofía personalizada de la educación»¹ desde criterios dialécticos y analógicos.

El problema metodológico de la educación— como señala María José García Ruiz (2019)— y las formas concretas en que puede articularse sigue siendo una cuestión abierta que requiere asumir nuevas vías que permitan clarificar las diversas contribuciones en materia educativa. En ese sentido, consideramos de interés destacar la labor realizada por Pedro Aullón de Haro desde el Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización como un ejemplo claro que aspira a utilizar procesos metodológicos diversos para abordar los distintos ámbitos que conforman el problema de la educación. En efecto, como indica María José García Ruiz en su artículo *Educación comparada, teología y postrelativismo* (2019)² resulta necesario asumir desde los presupuestos adoptados por Aullón de Haro que la comparación es un método, es decir, que la comparatística ofrece una oferta variada de metodologías que reflejan la complejidad y diversidad constitutiva del comparatismo.³

Nuestro trabajo se enmarca dentro de las coordenadas anteriormente indicadas y estará centrado en realizar una aproximación al modo en que Platón articula las nociones de *dialéctica* y *analogía* para insertarlas en su proyecto educativo sustentado fundamentalmente sobre dos pilares básicos: un eje espiritual y un eje axiológico.⁴ A nuestro juicio, el interés platónico sobre la educación y su concepción del Bien y de la Justicia adquieren su pleno sentido desde los ejes aludidos configurados esencialmente por las nociones de *dialéctica* y *analogía* ya señaladas.

Considero necesario definir la *analogía* desde los parámetros señalados por Mauricio Beuchot (2016):

«La analogía es un modo de significar intermedio entre el unívoco y el equívoco. El significado unívoco es claro y distinto, exacto y riguroso; en cambio, el equívoco es oscuro y confuso, inexacto y ambiguo. El significado analógico no tiene la exactitud del unívoco, pero tampoco la ambigüedad del equívoco. Tiene apertura semántica pero con límite, de tal manera que se puede usar en la ciencia. De hecho, ya Aristóteles decía que se puede hacer silogismo con términos analógicos y que, además, los principales conceptos de la filosofía son analógicos porque se pueden entender de diferentes maneras, siempre dentro de un rango en el que hay jerarquía de más correcto a menos correcto (...).» (p. 12)

1 Consideramos que la concepción platónica de la educación es un antecedente del enfoque educativo defendido por el prestigioso pedagogo Víctor García Hoz en su obra *Tratado de educación personalizada* (1997). El perfeccionamiento del ser humano en su concreción mediante la educación y la idea de la educación y el conocimiento como criterios necesarios para vivir mejor son dos aspectos cruciales que encontramos en el pensamiento de Platón (República y Leyes) y en la obra de Víctor García Hoz (1987, p. 13).

2 *Revista Española de Educación Comparada*, 33, pp. 46-61

3 (García Ruiz, 2019, p. 50)

4 (García Ruiz, 2019, p. 57)

A mi juicio, la definición aportada por Beuchot en el fragmento anterior es importante en la medida en que se muestra la necesidad de superar la hermenéutica univocista y su pretensión de alcanzar una interpretación basada en la literalidad del texto, es decir, bajo los criterios cartesianos de «claridad y distinción» que permitan fijar— sin rastro de duda— lo que el autor en verdad quiso decir. Pero, por otro lado, la hermenéutica analógica y dialéctica también considera errónea la equivocidad propia de la hermenéutica postmoderna y su renuncia a cualquier pretensión de saber lo que el autor quiso decir (dado que también se niega la propia noción de «autor») y dejando únicamente al lector la interpretación del texto potenciando, en buena medida, un subjetivismo y relativismo que conduce al escepticismo por la ausencia de criterios.⁵

En este sentido, considero que debe recuperarse el sentido etimológico del término *Analogía* tal como es definido por el pensamiento clásico. Como afirma García López (2007):

«(...) la analogía es lo mismo que la proporción, y como la proporción puede ser doble, a saber, simple o compuesta, así también la analogía lo será. La proporción simple es la que se da entre dos términos comparados entre sí, mientras que la proporción compuesta es la que se da entre cuatro términos al menos, comparados dos a dos. Igualmente la analogía simple, que se conoce con el nombre de analogía de atribución, se da cuando se compara un término con otro, es decir, una forma con otra; mientras que la analogía compuesta, que recibe el nombre de analogía de proporcionalidad, se da cuando se compara una relación entre dos términos o formas con otra relación semejante. En el primer caso se trata de semejanza de formas, y en el segundo caso, de semejanza de relaciones (...).» (p. 200)

La *analogía* se caracteriza por ser una «*semejanza imperfecta*» y por ello mismo no puede equipararse con la igualdad, es decir, también contiene *diferencias* que imposibilitan una perfecta adecuación entre los elementos comparados.⁶

Desde estos parámetros considero oportuno mencionar en este trabajo la *Crítica literaria*. Asumo la definición que establece Pedro Aullón de Haro (2016) cuando afirma:

«La Crítica literaria científico-humanista puede ser definida como la reflexión metodológica sobre una estructura objetiva que se describe a partir de la constitución y relaciones sistemáticas, ya formales, ya conceptuales, del texto literario respecto de sí propio u otros sistemas; lo cual permite el establecimiento de una síntesis de resultados o la razonada interpretación concluyente de los mismos». (p. 21)

En este sentido, considero que la *crítica* alude inevitablemente al concepto de *symploké* como el núcleo donde pueden objetivarse los diversos materiales literarios. En definitiva, la *Crítica* de la literatura es una Filosofía como señala Jesús G. Maestro (2009), es decir, organiza *críticamente* en *symploké* (racional y lógicamente) las Ideas contenidas o formalizadas en los materiales literarios y para ello es imprescindible el desarrollo de categorías conceptuales interpretadas *críticamente*, es decir, asumiendo el uso de la *analogía* como uno de los elementos sometidos a *crítica* precisamente por la *dialéctica*.

Desde los parámetros asumidos por Jesús G. Maestro (2009) en su aplicación del Materialismo Filosófico aplicado a la *Crítica* de la literatura puede decirse que la *dialéctica* es:

5 (Beuchot 2015, pp. 37 y ss.)

6 (García López, 2007, pp. 196-197)

«(...) un proceso de codeterminación del significado de una Idea (A) en su confrontación con otra Idea antitética (B), pero dado siempre a través de una idea correlativa (C) a ambas, la cual codetermina, esto es, organiza y permite interpretar, por supuesto en *symploké*, el significado de tales ideas relacionadas entre sí de forma racional y lógica, y en consecuencia, crítica y dialéctica». (p. 378)

En función de lo dicho, considero que la utilidad de la noción de *symploké* para la *Crítica literaria* reside en que permite determinar con claridad los criterios necesarios para ejercer una determinada comparación entre diversas obras o autores y cuáles son también sus posibles límites ya que, en última instancia, no *todo* es comparable con *todo*. Determinar los términos de relación que sí pueden compararse de aquellos otros en los que no sería posible es uno de los puntos clave que toda *Crítica literaria* y toda Literatura Comparada debe asumir para evitar caer en el relativismo postmoderno característico de la mayoría de los estudios literarios actuales, es decir, en una *crítica* despojada de *criterios*.

Desde estos parámetros, mi objetivo es establecer una descripción del uso que hace Platón de la *dialéctica* en diversos diálogos pero teniendo presente la utilización de un pensamiento marcado también por la *analogía*.

1.2. Aproximación metodológica a la lectura de los diálogos de Platón

A mi juicio, la articulación entre dialéctica y analogía se ajusta a los parámetros propios de la llamada «Tercera vía» desarrollada por Francisco J. González (1995) dentro de la crítica platónica y cuyos rasgos esenciales pueden describirse prestando atención a los siguientes aspectos:

a) Los diálogos considerados dogmáticos—no aporéticos⁷— como *El Banquete*, *El Fedro* o *La República* no pretenden *decir* toda la verdad, es decir, ofrecen perspectivas limitadas o incluso opuestas (dialécticamente) de la verdad pero no porque Platón niegue la existencia de una verdad total o considere que no pueda llegar nunca a alcanzarse (como sostienen los defensores del escepticismo platónico) sino porque únicamente puede lograrse dicha verdad de modo *oblicuo* o indirectamente, es decir, haciendo un recorrido por las diversas perspectivas sin pretender agotar o reducir la verdad a una de esas perspectivas expresadas a través de algunos de los personajes —incluyendo en muchos casos al propio Sócrates—. La razón última de este proceder es que para Platón

7 Respecto a los diálogos llamados «aporéticos» considero errado afirmar—como usualmente ha interpretado los estudiosos de Platón—que carecen de contenido doctrinal, esto es, que no aportan una determinada tesis o quedan inacabados o incompletos. A mi juicio, obras como el *Teeteto* o el *Filebo* (por mencionar dos obras consideradas por los especialistas como pertenecientes a la etapa madura del pensamiento de Platón) adoptan una apariencia aporética para mostrar— en función de su estructura dramática y en relación a la temática del diálogo— que lo más importante del tema tratado no son tanto las conclusiones a las que se haya podido llegar (a pesar de la relevancia que tales conclusiones pudieran llegar a tener) sino más bien que las tesis sostenidas en el transcurso del diálogo suponen una invitación a seguir pensando, es decir, son una propuesta que permite no dejar por cancelada o terminada la problemática. En este sentido, considero que los diálogos aporéticos sí ofrecen respuestas pero estas adquieren un carácter provisional, es decir, necesitan ser reflexionadas por el lector y revisadas para una mayor profundización sin que por ello signifique ausencia de tesis o afirmaciones positivas que necesariamente han de tenerse presentes para avanzar en la investigación de los temas tratados.

el lector es el responsable último de alcanzar la verdad que le es *mostrada* o *indicada* en los diálogos mediante el empleo de la *analogía*, es decir, a través del uso de *paradigmas*. A mi juicio, la finalidad de Platón al escribir sus diálogos es *involucrar activamente* al lector en la lectura de la obra. La función del *discreto lector*— como diría un autor del Siglo de Oro— resulta indispensable para comprender el sentido de lo leído ya que, en última instancia, como señala Platón en el *Fedro* (275d-e) el discurso escrito guarda silencio o no responde al ser preguntado y necesita por ello ser utilizado únicamente como un soporte o indicación que ayude a «rememorar». En ese sentido, la utilización que hace Platón de *paradigmas* como método analógico resulta indispensable para comprender su pensamiento y en qué medida debe considerarse al *paradigma* como sinónimo de *ejemplo*.

b) La lectura que propongo inspirada en la llamada «Tercera Vía» supone una metodología interpretativa caracterizada en analizar cada diálogo, por ejemplo, *La República*, desde su propio contexto, es decir, asumiendo que en dicha obra como en otros diálogos se expresan tesis positivas o determinadas doctrinas pero estas adoptan un carácter «parcial» en la medida en que se asume que el acceso a la «verdad total» requiere no solo de la iluminación del resto de «verdades parciales» que nos *muestran* el resto de diálogos sino también de elementos que exceden aquello que pueda ser expresado por escrito. Ahora bien, esto no significa afirmar que «la verdad está en el Todo» en el sentido de prescindir de cada una de las partes como estadios previos que serán superados una vez alcanzada la cima buscada.

c) La distinción entre *mostrar* y *decir* constituye, a mi juicio, el rasgo esencial que caracteriza la metodología de la «Tercera vía» en la medida en que resuelve los problemas de los defensores del *escepticismo* y de los partidarios del *dogmatismo*.⁸ En este sentido, puede afirmarse que no solo es necesario prestar atención a lo que *dicen* los *Diálogos* de Platón sino también a lo que *hacen*, esto es, a lo que *muestra* el contexto dramático o los personajes que configuran los diálogos. Para leer adecuadamente las obras de Platón se necesita prestar atención al aspecto dramático como un componente imprescindible para comprender los argumentos filosóficos que contienen pero sin que el carácter dramático de los mismos pueda supeditarse a su dimensión doctrinal. Tales aspectos dramáticos—advierde acertadamente Boeri (2012) en su comentario al *Filebo*—:

«(...) deben ser considerados conjuntamente con las secciones ‘más filosóficas’ del diálogo (relacionadas con la tesis y argumentos que eventualmente las prueban), de modo de poder apresar así la unidad dramática y filosófica del diálogo platónico (...). Los diálogos son ‘dramas’ porque constituyen ‘sucesos de la vida real, hechos capaces de interesar y conmover vivamente al auditorio, en este caso, al lector, como reza la definición que da de la palabra ‘drama’ el *Diccionario de la Real Academia Española*». (p. 32-33).

d) El uso de la *dialéctica* en los *diálogos* de Platón puede interpretarse atendiendo al funcionamiento de la *analogía*. A mi juicio, siguiendo en parte las ideas de Josep Monserrat Molas⁹ resulta indispensable (re)pensar no solo el *arte de leer* sino también el *arte de (re)escribir* en Platón para mostrar que la dimensión dramática de los diálogos platónicos constituye una estrategia expositiva destinada a servir de complemento a un

8 (González, 1999)

9 Monserrat, J. (2001). *Actualidad de los estudios platónicos*, Lección inaugural, Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia, 25 de octubre de 2001 en la Biblioteca Regional de Murcia.

conjunto de proposiciones axiomáticas que pueden derivarse o seguirse a modo de «principios» pero sin llegar a configurar un *sistema* cerrado. Ahora bien, de esto no se puede concluir que los diálogos son un conjunto diverso y heterogéneo de ideas inconexas o desconectadas sin referencia alguna a parcelas concretas de la realidad o a perspectivas sobre la verdad. En suma, creo necesario matizar algunas de las notas características de la *dialéctica* de Platón según la exposición que realiza Monserrat Molas (2001) a partir de las ideas de Francisco J. González que asumo en líneas generales. No obstante, creo que es necesario matizar algunos puntos centrales que paso a enumerar:

1) La *dialéctica* es inseparable del contenido y posee un carácter «reflexivo» que convierte en problemático su carácter «objetivo» en el sentido científico del término. A mi juicio, el método dialéctico utilizado por Platón sí permite alcanzar la objetividad propia de la ciencia, pues de lo contrario, no podría hablarse de *episteme* como conocimiento contrapuesto a la opinión o *doxa*.

2) Aunque la filosofía platónica no pueda expresarse en forma de tratado no significa que carezca de un contenido proposicional y, en ese sentido, el carácter eminentemente práctico que le otorga González y que Monserrat acepta no es incompatible, a mi juicio, con la defensa de tesis positivas que son necesarias—aunque no suficientes— para una «saber cómo vivir». El conocer «cómo se debe vivir» requiere alcanzar previamente un saber acerca de qué sea el Bien o la vida buena.

3) El carácter dramático de los diálogos proporciona algunas claves que permiten *mostrar* algo más allá de lo que pueda *decirse* pero precisamente aquello que aparece—por ejemplo en determinados silencios— solo tiene sentido en función de lo *dicho* o afirmado positivamente. Por este motivo creo necesario insistir en los peligros de radicalizar la importancia del componente dramático de los diálogos como hacen los seguidores de la lectura platónica de Leo Strauss.

3. La dialéctica analógica en Platón

La filosofía platónica puede entenderse como una mezcla de *dialéctica* y *analogía* tanto en su forma como en el contenido.

El pensamiento de Platón sobre la *dialéctica* se comprende— en diálogos posteriores a la *República*— desde el problema de lo *uno* y lo *múltiple*, es decir, la realidad se presenta como una mezcla de unidad y multiplicidad.¹⁰ En el *Filebo* (29b-30a) y en el *Timeo* (90b1-d7) defiende Platón que ontológicamente el *todo* es anterior a la *parte*, es decir, el cosmos constituye un «todo ordenado» regido o gobernado por la «razón» y, por ello mismo, considera Platón en el *Filebo* que hay una «causa» —identificada con el intelecto o la sabiduría—que articula o «coordina» racionalmente el cosmos¹¹. En este sentido, si aplicamos estas consideraciones al ámbito del *logos* resulta importante analizar cuál es la noción de *dialéctica* que Platón aplica en el *Fedro* para comprender la necesidad de las articulaciones entre las diversas partes del *discurso* pero, además, también será oportuno destacar el método¹² de la *división* y la *reunión* utilizado en el *Sofista* o en el *Político* para valorar el alcance y límites que Platón le otorga a su aplicación.

10 Platón en el *Filebo* defiende una concepción «organicista»—como advierte Boeri (2012)— consistente en afirmar que lo existente en el macrocosmos, es decir, en el *todo*, tiene una manifestación a nivel microcósmico o individual y, además, que resulta más fácil captar o comprender un fenómeno en el *todo* o totalidad que en la *parte*. (p. 21)

11 Boeri (2012, pp. 22-24)

12 El método utilizado por Platón puede comprenderse mejor prestando atención a su significado etimológico. Según el léxico *Liddell & Scott*, el término “método” posee una doble raíz (μετά) y ὁδός cuya acepción es (en medio de, juntamente con, en unión de, con la ayuda de) y camino o senda. (López Rendón, 2013, p. 73)

3.1. La dialéctica en el Fedro

Una de las ideas centrales que aborda Platón en el *Fedro* (275e) sobre la escritura es que todo *logos*, discurso o palabra escrita alcanza cierta autonomía del autor porque *circula* de mano en mano con independencia del grado de comprensión o ignorancia de los potenciales lectores que se encuentren con el libro, es decir, el texto no sabe a quién está dirigido o a quién «habla» porque sus palabras se mueven (circulan) metafóricamente en todas direcciones. En este sentido—se pregunta Platón—si la palabra escrita necesita de la ayuda del autor (del padre) para defenderse en caso de ser atacada o si puede por sí misma dar una respuesta a las interrogaciones de los lectores. En definitiva, lo que se cuestiona Platón es hasta qué punto las intenciones del autor al componer un texto pueden verse distorsionadas o «desafinadas» si no son leídas—interpretadas y comprendidas— de forma adecuada. Y para ello, resulta que el *discurso* escrito por sí mismo carece—en principio— de los medios para ser entendido correctamente sin la presencia del autor y, por ello mismo, se requiere que el lector haya conseguido apropiarse el *logos escrito* de forma *crítica* y haya comprendido que la palabra escrita solo puede ser un recurso auxiliar que no puede reemplazar o sustituir el pensamiento o la reflexión de los problemas tratados por parte del lector. En este sentido, considero que Platón defiende al *discreto* lector capaz de comprender adecuadamente la naturaleza y función de la palabra escrita. En efecto, la palabra o *discurso* hablado— a diferencia de la palabra escrita considerada como una pintura— posee la capacidad de clarificar las dudas o responder a las preguntas que puedan surgir entre los diversos interlocutores que participan en un diálogo. El discurso escrito, sin embargo, está petrificado y permanece mudo, es decir, no sabe a quién está dirigido y cuál será su recepción por parte de los lectores y si será o no comprensible como señalan Carvallo y Chartier (2001). Sin embargo, como expone claramente Platón (2010) en el *Fedro*:

«(...) todo discurso debe estar constituido como un ser viviente, con un cuerpo apropiado, que no sea ni pies ni cabeza, sino que tenga partes intermedias y extremos, escritos como para que estén relacionados entre sí y con el todo (...). De esto es de lo que yo mismo soy amante, Fedro, de estas divisiones y reuniones, a fin de ser capaz de hablar y pensar. Y si creo que algún otro tiene la aptitud de dirigir la vista hacia una unidad que comprende naturalmente una multiplicidad, sigo sus huellas como la de un Dios. Además, a quienes son capaces de hacer esto los denomino, por el momento, dios sabrá si correctamente o no, dialécticos.» (p. 181)

El fragmento anterior muestra la necesidad de introducir metodológicamente a la *dialéctica* como un complemento de la *analogía* que permita ascender paulatinamente hacia la razón o lo absoluto sobre la base de la «constitución natural de las cosas», es decir, teniendo en cuenta las articulaciones naturales en función de un orden y estructura entre los diversos elementos de un *discurso* o *logos*. Este es uno de los aspectos centrales que caracterizan el *Fedro*: establecer la necesidad de desarrollar un *método* que permitiera aportar claridad a las ideas mediante la *división* y la *reunión*.

En el comentario que realiza Poratti (2010) en su edición del *Fedro* señala que Platón:

«(...) convierte a la dialéctica en un procedimiento metódico nuevo, al introducir el método de reunión y división que en los diálogos tardíos suplantará al de hipótesis. Nos encamina hacia él al presentar el conocimiento de la verdad como conocimiento de las semejanzas y diferencias (...). El primer paso es reunir, en

una *idea* o clase, ‘cosas’ dispersas y definir la idea que se ha logrado reconocer (...). Para obtener un conocimiento en sentido estricto hay que hacer el pasaje dialéctico de lo sensible a lo inteligible, hasta lograr ‘dar razón’ (*diadónai lógon*,76b) de lo recordado». (p. 416-417)

¿Cómo articular el rechazo de la palabra escrita y al mismo tiempo la necesidad de encontrar un orden, estructura o tejido en todo *logos* donde las *partes* se articulan con el *todo*? La clave para entender lo que señala Platón reside en que la escritura verdadera—como indica en el *Fedro* y expondrá en el *Filebo*—es la que se produce en el alma, es decir, el discurso escrito o el texto adquiere su sentido como un soporte o guía para la razón pero nunca puede sustituir o suplir la reflexión propia del lector, es decir, para el diálogo del alma consigo misma. En efecto, el discurso escrito es un εἰδῶλον (*simulacro*, *fantasma*, *imagen*) a diferencia del *logos* escrito: «junto con la ciencia, en el alma del que aprende, capaz de defenderse a sí mismo y que sabe a quién debe hablar y ante quién callar». (*Fedro*, 276a)

A continuación, expondré la noción de *dialéctica* implicada en el *Político* prestando atención a los mismos aspectos señalados en el *Fedro* (la división como método) y posteriormente trataré la *analogía* del alma con la escritura expuesta en el *Filebo*.

3.2. La dialéctica y la analogía en el Político

En el *Político* se describe el siguiente procedimiento de análisis en el que se muestra la importancia de una adecuada «disección»:

«Extranjero.— Evitemos aislar una pequeña porción de un conjunto, contraponiéndola a todas las demás, que son grandes y numerosas, y no la separemos de las demás sin que ella constituya una especie. Por el contrario, parte y especie deben tomarse conjuntamente. Es mejor, en efecto, poner el objeto buscado directamente aparte de todos los demás, pero siempre y cuando sea correcto hacerlo (...). Pero amigo mío, ocurre que hilar fino no es un procedimiento seguro, sino que mucho más seguro es ir cortando mitades, ya que de ese modo tendremos mayor posibilidad de toparnos con caracteres específicos. Esto es, sin duda, lo que verdaderamente importa en una investigación». (*Político*, p. 262b)¹³

Platón muestra en el *Político* como señala Santa Cruz (2000) que el método de la división alcanza su verdadera función en la medida en que sea capaz de atenerse a las articulaciones de la realidad, es decir, se trata de evitar los excesos que el método de la división pueda suscitar.

13 Como señala Rendón (2013):

«En la dialéctica desarrolla Platón su método de reunión (συναγωγή) y demuestra cómo este es recíproco con el método de división (διαίρεσις), mediante el cual procedemos a diseccionar, separar o dividir la unidad totalizante de la Idea, de un nombre o de una cosa, hasta encontrar su sentido último. Casi siempre, la división se hace en dos partes para comparar entre unas cosas y otras y, por lo general, se descubre que una misma cosa tiene un lado diestro y uno siniestro. Diairesis y synagogé son, pues, los métodos característicos de la Dialéctica y son indisolubles en Platón. Según el filósofo, debemos ser capaces de proceder de ambos modos si queremos llegar a conocer algo, esto es, mediante la división según eidos o ideas especiales y a través de la reunión de los mismos para conducirnos rectamente hacia la idea del bien, todo esto en un proceso dialéctico que se muestra como un ir y venir de lo Uno a lo múltiple y viceversa». (p. 75)

La necesidad de establecer distinciones y de buscar articulaciones para determinar los caracteres específicos resulta algo necesario si se pretende avanzar *dialécticamente* y, en ese sentido, considero que la noción de *paradigma*¹⁴ utilizada en el *Político* también proporciona una clave para comprender que el uso de la *analogía* a través de *modelos* sirve para complementar a la *dialéctica*.

No obstante, en el *Político* cabe preguntarse en qué medida la noción de *paradigma* puede entenderse como casos *ejemplarizantes*. ¿Puede equipararse *ejemplo*¹⁵ y *paradigma*¹⁶? Para responder a esta cuestión creo oportuno señalar la definición de *paradigma* que realiza Aristóteles en los *Primeros analíticos* (69a) y analizar el comentario de Giorgio Agamben (2010) a dicho pasaje en su libro *Signatura rerum*. El pasaje de Aristóteles es el siguiente:

«(...) el paradigma no funciona como una parte respecto del todo [hos méros pròs hólon], ni como un todo respecto de las partes [hos hólon pròs méros], sino como una parte respecto de la parte [hos méros pròs méros], puesto que ambos se encuentran bajo lo mismo, pero uno es más conocido que el otro». (Primeros analíticos, 69a, 13-14).

-
- 14 Como señala Aragües: «La voz *exemplum* (como su equivalente griego, *paradigma*, y su derivado romance, “ejemplo”) define ocasionalmente en los textos cualquier comparación utilizada en el discurso moral(...)Y es que la voz *exemplum* añadía a aquel sentido global una segunda acepción, notablemente más restringida, y definida desde su oposición al resto de las “especies ejemplares”: la “imagen” (...) y el “símil” (*similitudo* o *parabola*). Por lo demás, tampoco la delimitación de las fronteras entre *exemplum*— en este sentido estricto— y la *similitudo* es unívoca en los tratados retóricos(...)». (Aragües, 2002, p. 82)
- 15 «*El exemplum* busca la prueba de la verosimilitud en la semejanza como base de la inducción. El *exemplum*, a diferencia del silogismo, es una prueba traída de una fuente fuera de la causa; pertenece a las *pruebas inartificiales* y es totalmente independiente del hecho que se trata en la causa. El poner el *exemplum* en relación con la causa es libre creación del orador. Los tratadistas diferencian tres clases de ejemplos: el *exemplum histórico* correspondiente a la historia; el *exemplum poético* que corresponde a la fábula; el *exemplum verisimili* que corresponde a las materias de la comedia (...) *La auctoritas* es el tipo de razonamiento que se apoya en testimonios, opiniones, afirmaciones o sentencias de un experto y, como tal, se le confiere valor probatorio. En la predicación eclesiástica, los argumentos de autoridad se toman de los santos Padres, doctores de la Iglesia, grandes teólogos, filósofos, historiadores, y también, autores clásicos o profanos. *La auctoritas*, al igual que el *exemplum*, no guarda por sí misma, ninguna relación con la causa concreta; es el predicador quien establece relación con la *causa* en sentido favorable. El predicador aduce el argumento de autoridad en virtud de su valor probatorio y como garante de la propia opinión; pues, es consciente que la fuerza persuasiva de la *auctoritas*, se basa en la validez universal de la sabiduría que encierra y en la imparcialidad indubitable de que aparece revestida (...) *La similitudo*, al igual que el *exemplum*, es una prueba traída de fuera de la causa para establecer una relación comparativa con esta a fin de hacerla creíble. La fuerza probatoria de la *similitudo* radica en que sus dominios caen dentro de vida cotidiana en general (a diferencia del *exemplum* que tiene sus dominios en la historia y la ficción poética). Por tanto, no precisa de un grado de formación de los oyentes para su comprensión como en el caso del *exemplum*. La alusión breve es la forma literaria más común; sin embargo, es frecuente que la *similitudo* se amplíe hasta alcanzar las proporciones de una *narratio* o de una *descriptio*». (Villegas Paredes, 2008, pp. 179,181,184).
- 16 Señala Martínez-Almedia (2010) a propósito de la definición de Goldshmidt (1947) en su conocido trabajo *Le paradigme dans la dialectique platonicienne, 1947*:

«Victor Goldshmidt da dos definiciones de paradigma:1.Tomado en su sentido original, que también es el sentido obvio, ‘paradigma’ significa ‘ejemplo’, ‘comparación’ (...). 2. Por otra parte, basándose en pasajes del *Sofista* y del *Político*, define el paradigma como un ejercicio previo a la investigación consagrada a una de las materias mayores. Por su parte, para Rosen el término posee dos acepciones: 1) modelo y 2) ejemplo (...).» (p. 142)

La peculiaridad del *paradigma* reside en que se mueve únicamente en el ámbito de lo particular– a diferencia de la *inducción* y de la *deducción*–. El conocimiento que proporciona el *exemplum* afecta a una *singularidad* irreductible a la dicotomía entre lo universal y lo particular, es decir, su carácter epistemológico pertenece a la *analogía*.¹⁷ (Agamben, 2010, pp. 24-25). En efecto, a través de la *semejanza* entre el *modelo* y aquello que es «modelado» (sin que sea necesariamente una «copia») se establece una relación *analógica* de *proporción* o de *atribución* que será de gran importancia para el desarrollo posterior de esta problemática. (Goldschmidt, 1947, p. 84)

La utilidad del paradigma o modelo reside a juicio de Santa Cruz:

«(...) en la posibilidad de trasladar a un objeto o situación más grandes o complejos la estructura de aquello que se ha tomado como modelo. El uso de un modelo supone, entonces, un procedimiento por analogía y, en tal sentido, es un método de enseñanza y no de descubrimiento: la elección misma del modelo del que en cada caso se trate depende del previo conocimiento de la analogía estructural que existe entre el modelo que se toma y aquello otro para lo cual es elegido como modelo». (Santa Cruz, 2000, p. 483)

En este sentido, resulta importante resaltar que el *paradigma* tiene como función *mostrar* de otro modo lo que el texto *dice* y, por ello mismo, no resulta casual el *paradigma* del *tejido* para definir el *arte político* ya que, con la utilización de dicho *modelo*, Platón muestra una correspondencia entre lo *dicho* y lo *mostrado*. En otras palabras, el *isomorfismo* entre el alma y la ciudad supone que sea necesario establecer una distinción entre la «urdimbre» y la «trama» de la sociedad para poder configurar un *tejido* armonioso.¹⁸

3.3. La dialéctica¹⁹ en el Sofista

La característica esencial de la *dialéctica* o el rasgo específico que la constituye es la «división» por géneros, es decir, establecer distinciones entre los géneros para encontrar compatibilidades y ser capaz también de *reunir o sintetizar* para establecer una *criba* entre

17 Como advierte Villalonga (2016):

«(...) mientras que un ejemplo necesita de un hecho, texto o cláusula que se cita para comprobar, ilustrar o autorizar un aserto, doctrina u opinión, el paradigma se construye a base de analogías no explícitas para satisfacer de forma mucho más amplia las posibles carencias comprensivas. Se trata, en definitiva, de idóneos ámbitos ilustrativos brindados al lector, a partir de los cuales es posible captar la complejidad filosófica de la obra (...).» (p. 17)

18 Santa Cruz (2000, p. 485)

19 La concepción que Platón expone de la *dialéctica* en el *Sofista* puede definirse en palabras de Carlos Másmela (2006) del siguiente modo:

«(...) proceso de comunicación y de participación de géneros, cuyo movimiento se lleva a cabo entre lo uno y lo múltiple, mediante un poder (δύναμις) tanto de separación (διαίρεσις) como de ligazón (συναγωγή). Al proceder dialéctico pertenece en este sentido una δύναμις que se desdobra en un padecer y en un producir (ποιεῖν και πασχεῖν), no los géneros como tales, sino la copresencia entre ellos, de acuerdo con su cambiante referencia. El poder de la comunicación dialéctica se establece entre los múltiples εἶδη que participan en un εἶδος ἐν, el cual se difunde por entre todos ellos, ensamblándose así el doble movimiento dialéctico de un todo. La múltiples comunicación de los εἶδη no constituye por sí misma este todo, porque la multiplicidad compuesta por ellos no se establece por sí misma como multiplicidad. Por eso, cada εἶδος efectúa su interconexión con los otros εἶδη, no en su relación inmediata con cada uno de los otros, sino en su padecimiento de un εἶδος ἐν que actúa sobre ellos y los articula en su determinado ser otro». (Másmela, 2006, p. 134)

diversos elementos y encontrar su articulación. Sin embargo, al inicio de la obra propone Platón un método más sencillo o simple para definir o caracterizar la actividad propia del sofista: el *paradigma*²⁰ o *ejemplo* del «pescador de caña». En efecto, se trata de emplear un método analógico que sea didáctico y esté basado en el uso del «ejemplo paradigmático» como afirma en el *Político* (266d). Se trata de encontrar una definición de «sofista» y para ello se recurre a la *imagen* de la caza para ilustrar de forma clara aquello que se pretende averiguar.²¹ Sin embargo, considero que este *modelo* resulta insuficiente y será reemplazado posteriormente. A mi juicio, en la sección final de este diálogo utiliza Platón el *paradigma* teatral sustentado en la noción de *mimesis* para caracterizar al sofista de un modo más preciso y en consonancia con lo afirmado en otros diálogos:

«(...)Extr. –Así pues, recordemos que, de la técnica productora de imágenes, un género debía ser el de la copia y otro el de la apariencia, si lo falso, siendo realmente falso, se muestra también por naturaleza como una de las cosas que son (...). Entonces dividamos nuevamente en dos el género de la apariencia (...). En una parte, la que se realiza por medio de instrumentos; en la otra, la de quien produce la apariencia ofreciéndose él mismo como instrumento. Teet. ¿Cómo dices? Extr.–Creo que, cuando alguien, sirviéndose de su propio cuerpo o de su voz, hace que parezca muy semejante a tu figura o a tu voz, esta parte de la técnica de la apariencia se llama en cierto modo especialmente ‘imitación’». (Sofista, 266e-267a).

La vinculación que establece Platón del sofista con la representación teatral permite establecer un *modelo* entre el filósofo—en tanto que *imita* al sabio—y el sofista que pretende ser una *copia* o *simulacro* del filósofo y, en ese sentido, tanto los jóvenes como los «ignorantes» pueden caer en el error de confundir la copia con el original. En este sentido, como afirma Álvarez (2013):

«En principio, el sofista aparece como un imitador de las cosas que son (μιμητής τῶν ὄντων, 235a1) y, si seguimos el hilo del argumento, podremos vislumbrar que el resultado de esta actividad como imitador son los φαντάσματα, unos simulacros que se definen por su deformación intencional del original que imitan, deformación mediante la cual buscan hacerse valer por el propio original (...). En el segundo uso del término, y hacia el final del diálogo, el sofista termina caracterizado como un imitador del sabio (μιμητής τοῦ σοφοῦ, 268c1) y de esta forma la analogía con el actor teatral se vuelve evidente. Ahora bien, del primero al segundo uso de μιμητής parece operarse un desplazamiento entre un sujeto que simplemente ofrece φαντάσματα de las cosas y un sujeto que se convierte a sí mismo en φάντασμα (...).».(p.7-9)

El sofista se caracteriza por ser un simulacro o imagen (φάντασμα) y, en ese sentido, puede engañar su *apariencia* de sabiduría de la misma manera que el poeta puede (a)parecer sabio

20 Señala Lucas Álvarez lo siguiente:

«Este término, formado por el prefijo παρα (“delante”) y el sustantivo δειγμα (“patrón”), puede traducirse como “ejemplo” o “modelo”, en cuanto un δειγμα se ubica delante de algo para servirle de modelo(...). Estudiando este último uso, Goldschmidt ha demostrado que esos παραδείγματα cumplen con dos funciones: a) habitúan al inexperto en el método que luego se aplicará sobre el objeto principal y b) ofrecen similitudes entre ambos objetos, similitudes que permiten ubicar el objeto principal dentro de una estructura. (Álvarez, 2016, p. 346)

21 Véase el comentario de Bordoy (2010, p. 77)

ante aquellos que desconocen la verdadera naturaleza de la poesía. A mi juicio, el *pharmaco* que puede ser un remedio para evitar caer en la seducción del sofista o de la poesía mimética reside en adquirir un conocimiento (*episteme*) sobre la naturaleza y función de la poesía.

3.4. La dialéctica en el *Filebo*

El método de división como parte de la dialéctica es definido en el *Filebo* (16c) como un «don de los dioses» cuya función es mostrar la relación entre lo *uno* y lo *múltiple*. La división por géneros y especies sigue siendo crucial para Platón como parte de la *dialéctica* y otorga, por tanto, cierta primacía a la división dicotómica. Sin embargo, tiene que mostrar—como ya hizo en el *Sofista* y en *Político*—los peligros de abusar de la dicotomía y recurrir al uso del *paradigma* o *analogía* como una ayuda para la *dialéctica*.

Para la descripción de la *dialéctica* en el *Filebo* asumo el conocido análisis realizado por Gadamer²² en su interpretación ya que muestra, a mi juicio, que la *dialéctica* en dicha obra es en buena media un procedimiento ético, es decir, está vinculada a la virtud y a la reflexión sobre lo que sea una vida buena. En efecto, la dimensión práctica vinculada a saber «cómo debemos vivir» requiere reflexionar acerca de qué sea el Bien—como sucede en el *Filebo*— y por ello es necesario indagar cuál es el tipo de vida preferible para el ser humano: el placer, el bien o una mezcla de ambos.

La clave del diálogo reside en que Sócrates advierte que es necesario tomar una decisión para determinar cuál es el mejor modo de vivir y para ello necesita articular adecuadamente la relación existente entre *placer* y *bien*. En función del principio de *symploké* resulta imposible que todos los placeres puedan ser *igualmente* elegibles y lo mismo sucede con los diversos *bienes*. En ese sentido, ni el placer ni la razón o prudencia pueden por sí mismos y de forma autónoma proporcionar el *bien* del hombre y por ello es necesaria la *mezcla* entre vida placentera y vida virtuosa. (Mié, 2018, p. 307)

Para *mostrar* en qué media es posible alcanzar dicha articulación entre placer y bien necesita probar la existencia de *placeres falsos* y para ilustrar dicha posibilidad recurre a la *analogía* del entre el alma y el libro. Como señala Marcelo Boeri (2012) en su comentario a la edición del *Filebo*:

«La metáfora del alma como un libro aparece en un importante pasaje del *Filebo* en el que Sócrates se detiene a examinar casos de percepción errónea y del consiguiente juicio erróneo cuando una persona ve algo a la distancia (...). En el *Filebo*, 38c-d se presenta el caso de quien ve algo desde lejos e intenta discernir lo que ve; lo que quiere mostrar Platón es que las cosas “se aparecen (*phantasthénta*, 38d2) de una manera determinada: como un hombre o como una estatua. Pero si eso es así, es porque las “apariencias” pueden ser verdaderas o falsas (...). Este ejemplo, como en el *Teeteto*, explica la opinión falsa como la combinación errónea de sensación y memoria (...). Una vez hechas estas distinciones, se puede introducir la metáfora: nuestra alma se parece a un libro. La que escribe en ese libro es la memoria, cuando esta se encuentra con las sensaciones y las impresiones o estados afectivos—presumiblemente producidos luego de la sensación—, y lo que escribe son discursos. Estos discursos son escritos en nuestras almas. Y cuando el escriba escribe la verdad, surgen en nosotros no solo opiniones verdaderas, sino también discursos verdaderos (...). Cuando el escriba escribe una falsedad, resultan opiniones y discursos falsos. Pero además del escriba (la memoria) hay también otro «artesano» (*demiourgós*): un dibujante o pintor (*zográphon*), cuya tarea es escribir en nuestras almas las imágenes de lo que se ha dicho o proferido en el discurso (...). El dibujante o pintor es, obviamente, la imaginación (*phantasia*), que se da cuando la sensación ya no está presente». (p. 125-127)

22 Seguró, M. (2015). *Sendas de finitud: analogía y diferencia*, Barcelona, Herder.

Las consecuencias del fragmento anterior son evidentes: si las *imágenes* pueden ser verdaderas o falsas también pueden darse placeres que (*a*)parezcan como tales sin serlo realmente al estar originados en un error de la percepción, es decir, en una mala interpretación de una percepción o en el caso de un texto en una apreciación distorsionada que suscite incomprensión y rechazo o, en caso contrario, placer y agrado.

4. Conclusión

La principal conclusión de este trabajo reside en que el uso de la *analogía* en Platón es el soporte necesario para que pueda desarrollarse la *dialéctica* pero al mismo tiempo la *analogía* por sí misma no es suficiente para proporcionar conocimiento si no está enmarcada desde los condicionamientos exigidos por el desarrollo dialéctico en su proceso *ascendente y descendente*. En otras palabras, puede concluirse que la finalidad de los diálogos reside— en buena medida— en trasladar al *lector* la responsabilidad de asimilar *críticamente* el contenido reflejado de forma ambigua en algunas de las *analogías*, símiles o comparaciones introducidas en los diálogos pero sin olvidar la importancia de la *dialéctica* para una correcta comprensión de lo leído que evite caer en errores interpretativos o en distorsiones que alteren el significado de un determinado texto o las ideas expuestas por un autor.

La función de la educación para Platón recae en la capacidad de la persona para analizar *críticamente* el mundo desde la aplicación de un método dialéctico y analógico que permita articular la riqueza y diversidad de perspectivas sin caer en un relativismo postmoderno carente de unidad y referencias objetivas.

5. Bibliografía

- Agamben, G. (2010). *Signatura rerum*. Barcelona: Anagrama.
- Alvarez, L. M. (Noviembre, 2011). *El filósofo como theatés y el sofista como mimetés. Platón frente a la sofística y el paradigma del teatro*. III Congreso de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua. Alfa, Lima.
- Alvarez, L. M. (Marzo, 2013). *Las relaciones dialéctico-teatrales entre filósofo y sofista formuladas en República, Sofista y Político*. XVI Congreso Nacional de Filosofía. Asociación Filosófica Argentina, Buenos Aires, 2013.
- Aragües, J. (2002). *Preceptiva, sermón barroco y contención oratoria: el lugar del ejemplo histórico*. Criticón.
- Aullón de Haro, P. (1994). *Teoría de la crítica literaria*. Madrid: Trotta.
- Beuchot, M. (2016). *Dialéctica de la analogía*: Barcelona: Paidós.
- Beuchot, M. (2015). *Elementos esenciales de una hermenéutica analógica*, 60(74).
- Carvallo y Chartier (2001). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Taurus
- De Angelis, L. (2016). Platone e l'antica disputa tra ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ Ε ΠΟΙΗΣΙΣ. Milano.
- García-López, J. (1974). La analogía en general. *Anuario Filosófico*, 7, 193-223

- García Hoz, V. (1994). *Tratado de educación personalizada*. Madrid: Rialp.
- García Ruíz, M.J. (2019). Educación comparada, teología y postrelativismo. *Revista Española de Educación Comparada*, 33, pp. 46-61.
- Goldschmidt, V. (1947). *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Vrin.
- González Escudero, S. (20007). *El paradigma de El Político de Platón*.
- González, J. (1995). *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston (Illinois): Northwestern University Press.
- González Maestro, J. (2007). *Las ascuas del Imperio*. Vigo: Academia del Hispanismo.
- González Maestro, J. (2009). *¿Qué es literatura?*. Vigo: Academia del Hispanismo.
- Mansur y Vázquez (ed.) (2018). *Educación y persona. Reflexiones críticas sobre el sentido de la educación*. México: Tirant humanidades.
- Martínez-Almedia, R. (2010). *Mito y paradigma en el Político de Platón*. (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Madrid.
- Másmela, C. (2006). *Dialéctica de la imagen*. Anthropos
- Migliori, M. (2013). *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*. Brescia: Editrice Morcelliana.
- Migliori, M. (2019). *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni*. Brescia: Editrice Morcelliana.
- Monserrat, J. (2001). *Actualidad de los estudios platónicos*, Lección inaugural, Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia, 25 de octubre de 2001 en la Biblioteca Regional de Murcia.
- Negrete, J. A. (2015). *De la Filosofía como Dialéctica y Analogía*. Madrid: Ápeiron.
- Platón (2010). *Sofista*. Madrid: Alianza
- Platón (2012). *Filebo*. Buenos Aires: Losada
- Platón (2010). *Fedro*. Istmo
- Platón (2000). *Política*. Madrid: Gredos
- Seguró, M. (2015). *Sendas de finitud: analogía y diferencia*. Barcelona: Herder.
- Vallejo Campos, Á. (2018). *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*. Madrid: Trotta.
- Villalonga, C. (2016). *El ejemplo de los oficios en los diálogos de Platón: una vía acceso a su filosofía*. (Tesis doctoral). Universitat de les Illes Balears.
- Villegas Paredes, G. (2008). *Diferencias léxico-semánticas de documentación escrita en las diferentes órdenes religiosas del siglo XVII español*. (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid.
- Sun, Yu-Jung. (2017). *Lies in Plato's Republic*.