

Los usos del interrogatorio en Platón

The uses of questioning in Plato.

Mauricio Méndez Huerta
mendezhuertamauricio@hotmail.com
Carlos Fernando Ramírez González
cfrg01@yahoo.com
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
Guadalajara, México

Fecha de recepción: 15-10-15
Fecha de aceptación: 01-01-16

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo dar cuenta de algunos usos metodológicos del interrogatorio en el planteamiento filosófico de Platón. Apreciar de manera adecuada el pensamiento del ateniense requiere, como condición necesaria aunque no suficiente, de la aceptación de los siguientes supuestos: a. Hay que entender la obra de Platón como un todo interrelacionado; b. Los textos del pensador griego están sujetos a la reelaboración al paso del tiempo, lo que implica su propio desarrollo intelectual; c. Los métodos están subordinados a consideraciones ontológicas y epistemológicas; d. En los diálogos platónicos hay un portavoz de las tesis del autor. Tales supuestos conducen a establecer cinco usos distintos del interrogatorio: 1. El diálogo socrático, que es de corte refutativo; 2. La mayéutica, que se entiende como una reorientación de la interrogación; 3. La dialéctica, que se entiende como guía hacia la búsqueda de la verdad; 4. El interrogatorio hipotético, que pretende explorar las posibilidades de tesis contrapuestas; 5. La división, que ensaya la disociación analítica de conceptos. Se presentan y justifican las cinco formas arriba mencionadas.

Palabras Clave: Platón, Método, Interrogatorio, Ontología, Epistemología

Abstract: This paper aims to explain some methodological uses of interrogation in the philosophical approach of Plato. To assess properly the thought of the Athenian thinker is required as a necessary condition to accept the following postulations: a. You have to understand Plato's work as an inter-related whole; b. The texts of the Greek thinker are reprocessed over time, implying his own intellectual development; c. The methods are subordinated to ontological and epistemological considerations; d. In the Platonic dialogues there is a spokesman for the author's thesis. These assumptions lead to establish five different uses of interrogation: 1. The Socratic dialogue, which is refutative; 2. Maieutics, understood as a reorientation of interrogation; 3. Dialectics is meant as a guide to the search for truth; 4. The hypothetical interrogation, which aims to explore the possibilities of opposing thesis; 5. The division, which aims to the analytical dissociation of concepts. The paper presents and justifies the five ways to use interrogation in Platonic philosophy.

Key Words: Plato, Method, Interrogation, Ontology, Epistemology

La mejor manera de apreciar el pensamiento filosófico de los autores es considerarlo como algo vivo, que va adquiriendo matices con el paso del tiempo.

Este es el caso del pensamiento platónico. Los métodos usados por el ateniense no pueden desvincularse de otros elementos, como si de un tejido se tratara. Aquí consideraremos brevemente tales elementos con la intención de aclarar algunos de los usos metodológicos del interrogatorio.

Si queremos tener una idea del alcance del pensamiento platónico debemos aceptar los siguientes cuatro supuestos: (a) no es posible entender la obra de Platón de manera fragmentaria, sino como un todo interrelacionado; (b) los textos elaborados por el ateniense son productos sumamente cuidados y objeto de reelaboraciones; es decir, son textos que se “pulieron” y trabajaron muchas veces; (c) los métodos están subordinados a consideraciones ontológicas y epistemológicas; y d) en los diálogos platónicos hay un personaje que es el portavoz de las tesis del autor.

El supuesto (a) nos permite hacer una doble interpretación del desarrollo de la obra de Platón. Por un lado, implicaría que los textos platónicos reflejan el desarrollo de su pensamiento. Así, habría diálogos de juventud, diálogos de transición, diálogos de madurez y diálogos de vejez; en todos ellos se “retrataría” el desarrollo intelectual de Platón. Por otro lado, implicaría que los textos de Platón son una exposición programática de su pensamiento, es decir, que tienen la intención de exponer su desarrollo intelectual (cf. Kramer, 1996: 111).

El supuesto (b) vendría a apoyar el primero, en el sentido de que Platón debió “retocar” sus textos, con la intención de darles este sentido de “unidad evolutiva”.

Si los supuestos (a) y (b) son correctos, entonces deben existir tópicos interrelacionados que permitan encontrar esa evolución del pensamiento de Platón.

El supuesto (c) nos advierte de la relación que existe entre el objeto, la forma de conocerlo y los métodos usados para ello. Si la “naturaleza” del objeto es física, el método para tratarlo será distinta que si es metafísico o axiológico; igual sucede con los métodos para llegar a conocerlo —se pueden usar métodos donde predomine la observación; en otros dominará la interpretación; en otros, la deducción, etc.

Finalmente, el supuesto (d) es muy importante, pues reconocer a los personajes que exponen las

ideas de Platón permite saber contra quiénes está escribiendo y no confundir lo que él sostiene con lo que objeta.

Si se aceptan estos cuatro supuestos, entonces podemos dibujar un mapa de la obra platónica, usando cinco directrices. Primero, debemos considerar la presencia de Sócrates en los textos de Platón —esto nos permitirá localizar el momento en que el alumno se va separando del maestro—. Luego, habrá que considerar los compromisos ontológicos y epistemológicos —estos aspectos nos proporcionarán las características del pensamiento platónico—; después, habremos de atender las formas argumentales y los métodos empleados por Platón.

1.1. La figura de Sócrates

Si se revisan los diálogos de Platón, es fácil percatarse de que en algunos de ellos Sócrates es quien expone las ideas de Platón. Sócrates interroga a sus interlocutores para mostrarles que no saben y, sin embargo, creen saber; esto sucede en los llamados diálogos de juventud. En estos textos, Sócrates sale triunfante, pues muestra que sus interlocutores creen saber sin saber. Junto a estos diálogos, hay otros donde Sócrates derrota a sus “interlocutores”, pero el triunfo tiene otro “sabor”: él les muestra que están equivocados por no sostener un conjunto de saberes. Esto sucede en los diálogos de madurez. Además, tenemos un grupo de diálogos tardíos

donde Sócrates aparece, pero él ya no es quien expone las ideas de Platón; su función es acompañar a otros personajes que, ahora, son los portadores de la voz de Platón; ejemplos de estos diálogos son el *Parménides*, el *Sofista* y el *Político*. De gran interés es también el último de los diálogos que Platón escribió, las *Leyes*, en donde Sócrates desaparece por completo y en su lugar tenemos un “ateniense” anónimo que discute con un ciudadano de Creta (Clinias) y uno de Esparta (Megillus). Finalmente, en las *Cartas* quien habla es Platón.

Esto a primera vista no parece de gran relevancia, pero si somos cuidadosos nos daremos cuenta que aquí hay un primer indicio de un plan general en la obra de Platón; y es que la importancia de la figura de Sócrates coincide con la clasificación que se hace de sus diálogos. Esto es, en los diálogos de juventud la figura de Sócrates es fundamental: él es el portavoz de Platón; en los diálogos de transición y de madurez continúa siendo el portavoz de su discípulo. Pero en los diálogos de vejez, la figura de Sócrates palidece. Otra cuestión relacionada es que en los diálogos donde Sócrates sólo acompaña al personaje que lleva la voz de Platón, aparece como un joven; como si el plan de Platón fuera hacerle ver como ya superado, como un joven que luego aprendió y se convirtió en la gran figura que en los otros diálogos lleva la voz de su discípulo. En pocas palabras, la figura de Sócrates es usada retóricamente.

1.2. La ontología

Un lugar común relacionado con el pensamiento de Platón es su Teoría de las Ideas. ¿Es posible encontrar indicios de una evolución del pensamiento platónico en dicha teoría? Nos parece que sí. En algunos diálogos no aparece la Teoría de las Ideas, y esto es fácilmente constatable si revisamos los diálogos llamados de juventud; en ellos, el objetivo es refutativo y no propositivo.

Pero detengámonos un momento en esta Teoría de las Ideas. La Teoría de las Ideas es la solución platónica a dos viejas preguntas. La primera, de origen milesio: ¿cuál es el principio (*arjé*) de todas las cosas? La segunda —estrechamente relacionada con la primera— es producto de la discusión

Heráclito-Parménides: ¿el mundo es uno o es múltiple?

Como es bien conocido, los milesios contestaron a su pregunta postulando una *arjé* que estaba relacionada con algún elemento de la naturaleza —lo húmedo, el aire, el fuego—. Por otro lado, la disputa que generaron Heráclito y Parménides desembocó en una serie de intentos de solución que, además, retomaban la inquietud milesia; así, se postularon entidades que eran el reducto ontológico de la realidad. Ellas eran múltiples, pero como entidades últimas eran unidades; los ejemplos más claros de estas entidades fueron las raíces de Empédocles, las *homeomerías* de Anaxágoras y los átomos de Leucipo y Demócrito (Cornford, 1989: 105). Después de esta pequeña digresión, se percibirá con mayor claridad la gran innovación de Platón —independientemente que la juzguemos como verdadera o falsa—; él sugiere que el reducto último de la realidad no es un uno de los elementos de la naturaleza; de hecho, no está en la naturaleza, sino que se encuentra en un lugar que no está al alcance del devenir y, por ello, pertenece a lo eterno e inmutable.

Regresando al desarrollo de pensamiento platónico, nos encontramos que la Teoría de las Ideas no aparece de manera explícita sino hasta los llamados diálogos de madurez. ¿Por qué sucede esto? ¿Podría ser un indicio, que nos presenta Platón, del desarrollo en su pensamiento? Más aún, en aquellos diálogos donde la figura de Sócrates es de acompañamiento, esta teoría está en crisis o ha sido modificada. En el *Parménides*, Platón pone a prueba su Teoría de las Ideas —la que aparece en los diálogos de madurez— y el resultado es negativo: no se puede sostener en esa “versión”. En el *Sofista* hay un replanteamiento de la teoría y en el resto de los diálogos, llamados de vejez se respeta esta última versión —la del *Sofista*.

Parece, pues, como si se presentara un desarrollo en el pensamiento platónico en lo que se refiere al aspecto ontológico: en los diálogos de juventud no aparece la Teoría de las Ideas, en los de transición hay esbozos de ella, en los de madurez aparece como la respuesta a los grandes problemas que

aquejaban la filosofía de su tiempo, en los de vejez hay una reformulación.

1.3. La epistemología

Los rasgos de la epistemología platónica están estrechamente relacionados con la ontología; de hecho, los problemas que dan origen a ésta son los mismos que originan aquélla. Como ya se dijo, Platón está convencido que la realidad primera no está en la naturaleza, sino en ese “mundo de ideas”; ahí está la *arjé* de todo cuanto existe en nuestro mundo. ¿Cómo podemos conocerla? Es claro que nuestros sentidos no nos proporcionan ese acceso —aunque sí nos ayudan, como lo exponemos más abajo—. El único camino es la razón, pero no a la manera de Heráclito y Parménides, sino una razón dialógica.

¿Es posible encontrar una evolución del pensamiento de Platón en este rasgo de su filosofía? Otra vez, creemos, la respuesta es sí. Nuevamente, si revisamos los llamados diálogos de juventud no encontramos una teoría epistemológica; no nos dice cómo se puede llegar al conocimiento. En los diálogos de transición aparece el primer esbozo de una teoría epistemológica: “el aprender no es otra cosa, en suma, que una reminiscencia”, se nos dice en el *Menón* (81d). Después de estos primeros intentos de elaborar una teoría del conocimiento, que se ensayan en los diálogos de transición, llegamos a los de madurez: en ellos encontramos una teoría del conocimiento totalmente definida. En *República* (506e-522c.), *Fedro* (255 y ss.) y el *Banquete* (210a-211a) es posible encontrar el “ascenso epistemológico”, en el cual se recomienda partir de los datos de los sentidos hasta elevarse a las ideas.

Antes de seguir adelante, con lo referente a la epistemología, vale la pena hacer una reflexión sobre la relación de ésta y la ontología. ¿Por qué en los diálogos de juventud no aparece una propuesta epistemológica? Una hipótesis que tomamos como nuestra es que esto no sucede, porque no hay una ontología que la respalde; en otras palabras, no hay nada que garantice un conocimiento verdadero.

La ontología que sustentaría una epistemología no aparece —de manera explícita— hasta los diálogos de madurez; en estos diálogos de juventud no

hay a dónde encaminar los esfuerzos epistemológicos. Como un peldaño intermedio, en los diálogos de transición aparece esbozada esa ontología (*Menón* y *Crátilo*), y por ello es posible una débil propuesta epistemológica.

Una prueba de esta interrelación entre ontología y epistemología, la encontramos en los diálogos de vejez. Como dijimos en la sección anterior, en el *Parménides* se pone en entredicho la Teoría de las Ideas, y con ello la teoría del conocimiento. Una de las consecuencias de este diálogo es que no es posible determinar qué relación tienen las formas y los particulares, y de ello se sigue que el conocimiento es imposible, a menos que nos conformemos con el conocimiento que elaboramos a partir de los sentidos. Pero la recomendación de Parménides —que es el portavoz de Platón— es que no se abandone el esfuerzo por encontrar esta relación.

Bajo estas consideraciones es posible explicar también el objetivo del *Teeteto*, que a primera vista parecería un diálogo fuera de lugar. En él se ensaya una teoría del conocimiento, prescindiendo de una teoría de las ideas; el resultado es aporético, a la manera de los diálogos de juventud. Aquí existiría la posibilidad de que los estudiosos de la obra de Platón se hubiesen equivocado y hubieran colocado este diálogo entre los de vejez, cuando en realidad es de los de juventud; sin embargo, esto no es posible. El mismo Platón afirma que, después de leer el *Parménides*, se debe leer el *Teeteto* (cf. Platón, *Diálogos*, Tomo V, p. 9).

Finalmente, con la reestructuración ontológica del *Sofista* hay un replanteamiento epistemológico. El conocimiento consiste en saber cómo está “unida” la realidad para —mediante el método de división— poder hacer los cortes adecuados.

Hasta aquí los elementos que están unidos de forma indisoluble a los métodos platónicos.

2. Los métodos platónicos

En los diálogos platónicos se usa un método: el interrogatorio, con diferentes matices; como ya se dijo arriba, esos matices dependen del momento intelectual al que se refiere el diálogo. En general, podemos distinguir cinco matices de este método:

interrogatorio refutativo, interrogatorio orientador, interrogatorio guía, el hipotético, y el interrogatorio disociador.

El primero está caracterizado por una búsqueda “desinteresada” de la verdad. Tiene compromisos epistemológicos y ontológicos débiles. Le podríamos llamar “diálogo socrático”.

El segundo está caracterizado por un compromiso epistemológico y ontológico —digamos— medio; él, como intentaremos mostrar, es la simiente de la *Diaeresis* de lo real. Su finalidad es la búsqueda del conocimiento, soportado por una epistemología y una ontología medianamente comprometidas.

En el tercero, el compromiso epistemológico y ontológico es fuerte. La finalidad es sostener una división en la realidad y una vía de acceso a su conocimiento. La *Diaeresis* está hecha.

Sin embargo, esta separación es sometida a un exhaustivo examen, el cual no puede superar. Este examen pone en marcha una cuarta forma de interrogatorio: el interrogatorio hipotético. La ontología que sustentaba la anterior división es desechada y, con ello, el sustento de su propuesta epistemológica.

El quinto método es el de división. Ese método permite una nueva *Diaeresis* de la realidad; con él se propone una nueva estructura de lo que existe, una nueva ontología. Ella es fundamento de una renovada epistemología. Nuevamente el compromiso ontológico y epistemológico es fuerte.

2.1. Primer uso del interrogatorio: El diálogo socrático

De todos es conocida la clasificación de la obra de Platón en *diálogos de juventud*, *diálogos de transición*, *diálogos de madurez* y *diálogos de vejez*; en esta clasificación, el método de “diálogo socrático” correspondería a los primeros.

Ahí, los interrogatorios son empleados para refutar. Su objetivo es hacer ver que la posición del interlocutor de Sócrates no es sostenible y eso lo hace usando la forma argumental del elenco.

Esta forma argumental ha sido el objeto de estudio de connotados especialistas —por ejemplo, Vlastos o más recientemente Gary Alan Scott—. Aquí no podemos entrar en detalles sobre la fina

estructura del “elenco”. Simplemente mostraremos su afán refutativo y la falta de compromiso epistemológico y ontológico.

Veamos un caso ejemplar. En la *Apología*, Sócrates se defiende de las acusaciones que le hace Meleto y es claro que su intención es refutar dicha acusación:

Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas.

Se defiende de esta acusación usando el interrogatorio. Señalaremos sólo la parte relacionada con la corrupción a los jóvenes. Lo primero que hace es un ataque a quien presenta la acusación —aquí no nos interesa si es una falacia o no; lo relevante es el uso del interrogatorio.

—Ven aquí, Meleto, y dime: ¿No es cierto que consideras de la mayor importancia que los jóvenes sean lo mejor posible?

—Yo sí.

—Ea, di entonces a éstos quién los hace mejores. Pues es evidente que lo sabes, puesto que te preocupa.

—En efecto, has descubierto al que los corrompe, a mí, según dices, y me traes ante estos jueces y me acusas.

—Vamos, di y revela quién es el que los hace mejores. ¿Estás viendo, Meleto, que callas y no puedes decirlo? Sin embargo, ¿no te parece que esto es vergonzoso y testimonio suficiente de lo que yo digo, de que este asunto no ha sido en nada objeto de tu preocupación?

—Pero dilo, amigo, ¿quién los hace mejores?

—Las leyes.

—Pero no te pregunto eso, excelente Meleto, sino qué hombre, el cual ante todo debe conocer esto mismo, las leyes.

—Éstos, Sócrates, los jueces

—¿Qué dices, Meleto, éstos son capaces de educar a los jóvenes y de hacerlos mejores?

—Sí, especialmente.

—¿Todos, o unos sí y otros no?

—Todos.

—Hablas bien, por Hera, y presentas una gran abundancia de bienhechores. ¿Qué, pues? ¿Los que nos escuchan los hacen también mejores, o no?

—También éstos.

—¿Y los miembros del Consejo?

—También los miembros del Consejo.

—Pero, entonces, Meleto, ¿acaso los que asisten a la Asamblea, los asambleístas corrompen a los jóvenes? ¿O también aquéllos, en su totalidad, los hacen mejores?

—También aquéllos.

—Luego, según parece, todos los atenienses los hacen buenos y honrados excepto yo, y sólo yo los corrompo. ¿Es eso lo que dices?

—Muy firmemente digo eso.

—Me atribuyes, sin duda, un gran desacierto. Contéstame. ¿Te parece a ti que es también así respecto a los caballos? ¿Son todos los hombres los que los hacen mejores y uno sólo el que los resabia? ¿O, todo lo contrario, alguien sólo o muy pocos, los cuidadores de caballos, son capaces de hacerlos mejores, y la mayoría, si tratan con los caballos y los utilizan, los echan a perder? ¿No es así, Meleto, con respecto a los caballos y a todos los otros animales? Sin ninguna duda, digáis que sí o digáis que no tú y Anito. Sería, en efecto, una gran suerte para los jóvenes si uno solo los corrompe y los demás les ayudan. Pues bien, Meleto, has mostrado suficientemente que jamás te has interesado por los jóvenes y has descubierto de modo claro tu despreocupación, esto es, que no te has cuidado de nada de esto por lo que tú me traes aquí (*Apología*, 24a- 25c).

El intento es refutar la acusación y para ello, como ya dijimos, ataca a su acusador. Le quiere ver falto de credibilidad ante los jueces; el interrogatorio tiene una función indirecta de refutar:

Quien no se ha preocupado por el bienestar de los jóvenes, no es digno de crédito al momento de acusar a otro de corromperlos.

Meleto no se ha preocupado por el bienestar de los jóvenes. Luego, Meleto no es digno de crédito

al momento de acusar a otro de corromper a los jóvenes.

Hay otros usos de este método refutativo, ligados a los intentos de definición que realizan los interlocutores de Sócrates. En todos ellos —al igual que en el ejemplo de la *Apología*— la intención no es argumentar a favor o en contra de una ontología o una epistemología, sino mostrar que lo dicho por sus adversarios es insostenible.

2.2. El segundo uso del interrogatorio: La mayéutica

La mayéutica es el empleo del interrogatorio con fines muy diferentes al del “diálogo socrático”. En ella hay una reorientación de la interrogación.

Uno de los pasajes que nos permite observar esta nueva dirección de este método de investigación aparece en el *Menón*.

Antes de pasar a revisar el pasaje, consideremos algunas novedades en el pensamiento de Platón, es decir, la adición de supuestos epistemológicos y ontológicos.

Después de los infructuosos intentos de Menón de definir la “virtud”, éste interroga a Sócrates:

¿(...) y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerle como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es ésa que buscas, desde el momento que no la conocías? (*Menón*, 80d).

Como es fácil reconocer, Menón le está planteando un problema epistemológico —como veíamos que inicia la *disociación de nociones*, según Perelman—. Pero Sócrates no se atemoriza con el problema y lo reformula, construyendo un verdadero obstáculo epistemológico:

Comprendo lo que quieres decir, Menón. ¿Te das cuenta del argumento erístico que empiezas a entretejer: que no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues ni podría buscar lo que sabe —puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad

alguna entonces de búsqueda—, ni tampoco lo que no sabe —puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar (*Menón*, 80e).

Como se recordará, la salida de este problema se da con la introducción de un mito: el de Perséfone.

Perséfone el pago de antigua condena
haya recibido, hacia el alto sol en el noveno año
el alma de ellos devuelve nuevamente,
de las que reyes ilustres
y varones plenos de fuerza y en sabiduría insignes
surgirán. Y para el resto de los tiempos héroes,
[sin mácula
por los hombres serán llamados (*Menon*, 81c).

¿En qué ayuda el mito a solucionar el problema planteado por Menón y reformulado por Sócrates? Y más aún, ¿qué tiene que ver el mito con la reorientación del interrogatorio? Primero, el mito funciona como un respaldo de autoridad; unos pasajes atrás, Sócrates, ha dicho que lo ha escuchado de hombres y mujeres sabios en asuntos divinos, y de “(...) sacerdotes y sacerdotisas que se han ocupado de ser capaces de justificar el objeto de su ministerio. Pero también lo dice Píndaro y muchos otros de los poetas divinamente inspirados” (*Menón*, 81a).

Queda así justificado, según Platón, el uso del mito y, por transferencia, la interpretación que hace de él.

Se puede discutir que la interpretación del mito por parte de Platón no es la adecuada, pero para nuestros fines eso no es relevante; lo que se quiere mostrar es cómo, a partir de ese mito, Platón resuelve el problema del conocimiento arriba expuesto; y esto lo hace introduciendo un supuesto ontológico: el alma inmortal. Y con ello, inicia la reorientación del interrogatorio. “El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto lo de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido” (*Menón*, 81d). De aquí se sigue, según Platón, que conocer es recordar y queda así resuelto el problema del conocimiento; pues ya no se trata de una búsqueda sino de una retrospección.

Como es fácil observar, en esta solución la introducción de un *alma inmortal* es fundamental; su existencia sostiene el peso de la naciente de la teoría del conocimiento.

Es de llamar la atención la afirmación “visto efectivamente todas las cosas, tanto lo de aquí como las del Hades”; da la impresión de que el alma recordará cosas de una vida pasada —y en este sentido, cuando el alma estaba unida a otro cuerpo—, así como de aquellos momentos cuando el alma estuvo separada del cuerpo. La división de un mundo inteligible y otro sensible debe esperar.

Después de este momento de fundación epistémica, aparece el muy conocido pasaje del interrogatorio al esclavo; el proceder de Sócrates parece ser el mismo que el que usó unas páginas atrás con Menón. Sin embargo, ¿realmente lo es?

Creemos que no. Ya no se trata de refutar al esclavo, de mostrar que no sabe geometría o tal o cual postulado geométrico, ni de que su definición de figura o triángulo está equivocada; ahora se trata de conducirlo, mediante el recuerdo, al conocimiento:

(...) y estas opiniones que acaban de despertarse ahora, en él, son como un sueño. Si uno lo siguiera interrogando muchas veces sobre esas mismas cosas, y de maneras diferentes, ten la seguridad de que las acabará conociendo con exactitud, no menos que cualquier otro (*Menón*, 85c).

El método de refutación, esto es, el “diálogo socrático”, se ha vuelto un método de introspección; con este interrogatorio queda claro, piensa Platón, que Menón y toda la epistemología anterior es superada; pues el conocimiento no hay que buscarlo en la experiencia, sino volverse sobre el interior para encontrarlo mediante el recuerdo.

La inmortalidad del alma y el recuerdo como conocimiento son los supuestos que matizan este método.

2.3. El tercer uso del interrogatorio: la dialéctica

Quizás inmediatamente se quiera objetar el nombre que le hemos dado a este método; daremos, pues, la razón del porqué de este nombre.

En la *República*, al final del libro VI, Platón expone las facultades con las que se conocen los diferentes objetos de la realidad y, cuando se trata de exponer el conocimiento de los “verdaderos supuestos”, dice que éstos los aprehendemos con la facultad dialéctica. Así, el nombre obedece a lo que el mismo Platón refiere como la facultad que permite el conocimiento de los verdaderos supuestos (*República*, 511b).

Veamos ahora cómo un compromiso ontológico y epistemológico mayor hace cambiar el método. En la *República* encontramos de forma más clara la expresión de este tercer método, caracterizado por la misma “pluma” del ateniense. Como señalábamos, al final del libro VI, en lo que se conoce como *la alegoría del sol y de la línea*, Platón muestra un nuevo cambio en su método. Después de negarse a hablar directamente del bien, inicia un interrogatorio a Glaucón, donde claramente se percibe su carácter propositivo. Las preguntas no son con la intención de provocar una inconsistencia en la postura de su interlocutor; de hecho, él es el que propone a través de la voz de Sócrates y su interlocutor va asintiendo a sus tesis sin mucha resistencia.

Este breve diálogo inicia en 507a y se extiende por 4 páginas más, casi al final de lo cual dice:

Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, entiende, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia (*República*, 508d).

Aquí es claro que ya se ha efectuado una división, tanto ontológica como epistemológica.

Hay objetos donde “brilla la verdad” y otros, “los sumergidos en la oscuridad”, que nacen y perecen.

Si nuestra alma dirige su atención sobre unos o sobre otros, los resultados epistémicos serán diferentes: con los primeros se generará la verdad; con los segundos, la opinión.

Hay aquí un doble compromiso ontológico. Se sigue conservando la creencia en el alma inmortal, pero aparecen esos objetos “donde brilla la verdad”. ¿Qué son ellos?

Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea del Bien por algo distinto y más bello por ellas [...] y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia (*República*, VI, 508e-509b).

Estas Ideas son ahora el nuevo compromiso ontológico. Ya no es como en el Menón, lo que el alma ha visto efectivamente tanto aquí como en el Hades; ahora son las Ideas.

Para reforzar nuestra tesis de que en este método ya existe una división clara en la realidad, basta recordar la siguiente la alegoría de la línea, que viene inmediatamente después de lo que hemos señalado. Citamos una parte de ella:

Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales; divide nuevamente cada sección según la misma proporción, la del género de lo que se ve y otra la del que se entiende, y tendrás distinta oscuridad y claridad relativas; así tenemos primeramente, en el género de lo que se ve, una sección de imágenes. Llamo ‘imágenes’ en primer lugar a las sombras, luego a los reflejos en el agua y en todas las cosas que por su constitución, son densas, lisas y brillantes y a todo lo de esa índole. ¿Te das cuenta? (*República*, 509d).

El método de la dialéctica tiene como objetivo encontrar la verdad, al igual que la mayéutica, pero

en aquélla están bien definidos los objetos que contienen esa verdad, mientras que en la segunda no están del todo definidos.

Esta división de lo real se efectúa mediante una técnica argumentativa que señala Perelman en su *Tratado de la Argumentación*; ahí hace una tipificación de las técnicas de la argumentación, entre las cuales reconoce *los argumentos cuasi lógicos, los argumentos basados en la estructura de lo real, los enlaces que fundan la estructura de lo real y la disociación de nociones* (Perelman, 1979: 75-80).

Sobre esta última, Perelman dice:

La técnica argumentativa que recurre a la *disociación* no ha llamado la atención de los teóricos de la argumentación antigua. Sin embargo, es fundamental en toda reflexión que, buscando resolver una dificultad que le presenta el conocimiento común se ve obligada a desasociar los elementos de lo real unos de otros para llegar a una nueva organización de lo dado (1979: 79).

Es esta disociación de la realidad la que se inicia en los diálogos de transición; aquí, es el elemento ontológico el que gobierna este uso del interrogatorio llamado dialéctica.

2.4. Cuarto uso: interrogatorio hipotético

Como es bien conocido, en el diálogo del *Parménides*, Platón somete a examen la Teoría de las Ideas que sustenta en otros diálogos como la República; las objeciones son básicamente de dos tipos:

a) El alcance de la teoría de las ideas: ¿de qué hay ideas?

b) La relación entre ideas y particulares: ¿cómo se relacionan las ideas con los particulares?

Los resultados son negativos, las preguntas quedan sin respuesta, pero el consejo es no abandonar el supuesto de que existen ideas modélicas.

Pero, sin embargo, Sócrates —prosiguió Parménides—, si alguien, por considerar las dificultades ahora planteadas y otras semejantes, no admitiese que hay Formas de las cosas que son y se negase

a distinguir una determinada Forma de cada cosa una, no tendrá adónde dirigir el pensamiento, al no admitir que la característica de cada una de las cosas que son es siempre la misma, y así destruirá por completo la facultad dialéctica. Esto, al menos según yo creo, es lo que has advertido por encima de todo (*Parménides*, 135b).

Renunciar al método dialéctico es renunciar a la posibilidad de acceder al verdadero conocimiento, a la ciencia, misma a la que, según Platón, no debemos renunciar.

—¿Qué harás?— le pregunta Parménides a Sócrates. Éste contesta que no tiene respuesta para esa pregunta.

Todo esto es importante para entender cuál es la siguiente forma que toma el interrogatorio, pues el consejo que le da Parménides a Sócrates es que los problemas sobre de las ideas no han sabido solucionarlos porque les falta entrenarse de la siguiente manera:

a) Seguir el método de Zenón;

b) Aplicarlo a nociones inteligibles;

c) Sacar las consecuencias tanto positivas como negativas (136a-136c).

Sócrates le pide que le muestre cómo se hace esto: el resultado es una nueva forma de interrogatorio. Lo característico de este interrogatorio es que es hipotético: “si lo uno es”, “si lo uno no es”, considerando tanto para sí mismo como para los otros. Lo que podemos observar es que al desaparecer el compromiso ontológico, el interrogatorio pierde su dirección. El interrogatorio se convierte en una revisión de posibilidades: una positiva y una negativa; a su vez éstas se dividen en cuatro, dando un total de ocho; cuatro tienen que ver con las consecuencias para el objeto que se investiga y las otras cuatro con las consecuencias para lo otro.

Lo importante de esto es que el método se ha ajustado a la ontología; ante una pérdida del objeto, lo que queda es aventurar posibilidades.

En el *Teeteto*, siguiendo a Cornford, se hace un intento por construir una teoría del conocimiento excluyendo la teoría de las ideas; los resultados son

aporéticos. Por ello, los interrogatorios “regresan” a su estado refutativo.

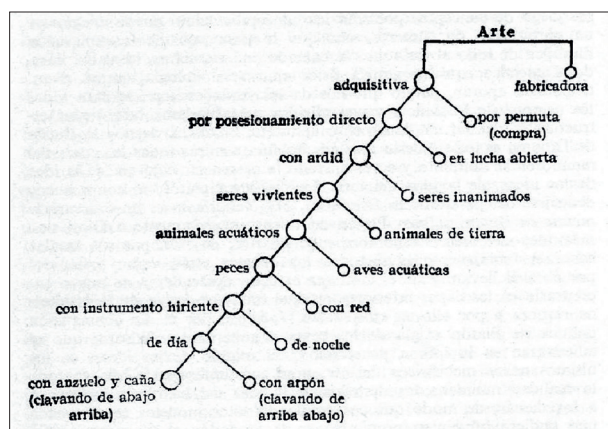
Es necesario recuperar el sustento ontológico, y eso sucede en el *Sofista*.

2.5. Quinto uso del interrogatorio: la división.

En el *Sofista* se recupera el sustento ontológico tal y como se había aconsejado en el *Parménides*, sin abandonar la Teoría de las Ideas.

Eso produce una nueva división de la realidad, que los interrogatorios tendrán que encontrar.

Esta forma de interrogatorio aparece en el *Sofista*. En su *Historia de la Filosofía*, Hirschberger la diagrama de una excelente manera:



(Hirschberger, 1985: 112).

Presentamos las dos primeras divisiones con las que inicia al texto:

EXTRANJERO: Bien. Comencemos por él, y de este modo. Dime ¿sostenemos que él posee una técnica o que, si carece de ella, tiene alguna otra capacidad?

TEETETO: No carece de técnica, sin duda.

EXT: Pero, en realidad, hay dos Formas que incluyen la totalidad de las técnicas

TEET: ¿Cómo?

EXT: La agricultura y todo lo que tiene que ver con el cuidado de los cuerpos mortales, así como lo que se refiere a las cosas compuestas y fabricadas —que denominamos manufacturas—, y, finalmente,

también la imitación: justificadamente, todo esto podría quedar abarcado por un solo nombre.

TEET: ¿Cómo? ¿Cuál?

EXT: Cuando alguien lleva a ser todo aquello que antes no era, es denominado “productor”, y lo que ha sido llevado a ser es llamado “producto”.

TEET: Correctamente (*Sofista*, 219a-b).

En este pasaje es claro que el interrogatorio se ha convertido en un método de división. Platón ahora busca replantear la Teoría de las Ideas y no quiere que nuevamente se le presenten los problemas que expuso en el *Parménides*; por ello, quiere asegurarse de cómo se encuentra constituida la realidad física, para luego conectarla con el mundo de las ideas.

Pareciera como si recordara lo dicho en el *Fedro*: “(...) hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ningún miembro, a la manera de un mal carnicero” (*Fedro*, 265d).

Hay que cuidar de saber cuáles son las divisiones ontológicas que se presentan en ambas realidades: hay ideas que no pueden estar juntas, por ejemplo, la de sentimientos y extensión; otras que siempre estarán juntas, la de objeto físico y extensión; finalmente, habrá algunas ideas que en ocasiones están juntas y en otras no, por ejemplo, la idea de blanco y hombre. Estas relaciones entre las ideas gobiernan el mundo natural. El interrogatorio como división es un método que nos conduce a encontrar la estructura de lo real.

Conclusiones

Hemos intentado mostrar que los elementos esenciales de la filosofía platónica están estrechamente interrelacionados; que esta interrelación sólo es posible apreciarla si consideramos su filosofía como un todo dinámico que se está transformando de periodo en periodo, independientemente que esa transformación hubiera sido un plan didáctico de Platón para su Academia.

Nos hemos centrado en el desarrollo metodológico, pero bien pudimos haber trabajado otro de sus aspectos, por ejemplo, el ontológico y mostrar

lo mismo, es decir, el inseparable entretejido de su pensamiento.

Respecto a lo que aquí presentamos, nos parece que el interrogatorio es el método genérico usado por Platón y que, dependiendo de sus intereses, éste se va matizando.

Cuando se trata de objetar a los adversarios se utiliza el interrogatorio refutativo; cuando se quiere adoctrinar, la dialéctica. Esta intencionalidad está ligada a elementos de contenido: el uso del interrogatorio refutativo aparece cuando es necesario no aceptar, como correcta, una propuesta ontológica o epistemológica; de la misma manera, cuando se trata de examinar una propuesta que se ve con desconfianza —el caso del *Teeteto*—; pero cuando se trata de proponer una doctrina, el interrogatorio refutativo ya no funciona.

La propuesta de una doctrina implica compromisos de diferente índole en el caso de Platón. Estos compromisos son ontológicos y epistemológicos; así, cuando se trata de proponer una doctrina con compromisos ontológicos y epistemológicos débiles, Platón usa la mayéutica; ella nos pone en el

camino que hay que seguir, aunque no sepamos bien cuál es el final de ese camino.

Cuando los compromisos son mayores, el método utilizado por el ateniense es la dialéctica: ella nos conduce al lugar donde está la verdad. Un uso del interrogatorio “emparentado” con el refutativo es el hipotético; como intentamos mostrar, es un método de exploración de posibilidades, que supone que hay un lugar a donde se debe conducir el alma, pero de momento se ha perdido de “vista” —los compromisos ontológicos y epistemológicos se han puesto en entredicho—; indagar sobre posibilidades nos permite acercarnos, nuevamente, a la verdad. Finalmente, el interrogatorio de división hace una nueva disección de la realidad acorde con una propuesta ontológica y epistemológica, también renovada. La imagen de la realidad estática que explicaba el anterior andamiaje teórico —la Teoría de las Ideas de la época de madurez— ha sido sustituida por una realidad dinámica; por ello, el método para conocerla debe adaptarse a ella. Nuevamente hay compromisos ontológicos y epistemológicos fuertes, pero ya no son los mismos de la época de madurez.

Bibliografía

- CONRNFORD, F. M. (1989). *Platón y Parménides*. Madrid: Visor.
- HIRSCHBERGER, J. (1985). *Historia de la Filosofía*. Tomo I. Barcelona: Herder.
- KRÄMER, H. (1996). *Platón y los fundamentos de la metafísica*. Venezuela: Monte Ávila.
- PERELMAN, CH. (1997). *El imperio Retórico*. Bogotá: Editorial Norma.
- PLATÓN (1997). *Diálogos* (8 tomos). Madrid: Gredos.
- ROSS, D. (1997). *Teoría de las Ideas de Platón*. Madrid: Cátedra.
- SCOTT, G. A. (2002). *Does Socrates Have a Method?*. EE.UU.: The Pennsylvania State University Press.
- VLASTOS, G. (1994). *Socratic Studies*. UK: Cambridge University Press.