



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
ESCUELA DE POSTGRADO

CASOS EN DIÁLOGOS TEMPRANOS DE PLATÓN

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN
FILOSOFÍA

BELÉN PAZ CORNEJO PÉREZ

PROFESORES GUÍA:
LUIS PLACENCIA
FRANCISCO ABALO

SANTIAGO DE CHILE
2024

A mi amiga Diana.

AGRADECIMIENTOS

No tengo palabras para expresar mi gratitud con las siguientes personas. Agradezco a los profesores Francisco Abalo y Luis Placencia, por haberse tomado en serio mi trabajo y por todo el tiempo que invirtieron en estudiar versiones anteriores del mismo y en reunirse conmigo para comentarlas. Igualmente agradezco a la profesora Paloma Baño, por la dedicación y el entusiasmo con el que estudió versiones previas de este trabajo. Mi gratitud con los profesores y con la profesora se extiende más allá de su influencia en esta tesis en particular. No exagero si digo que yo aprendí de ellos y de ella a filosofar. Su dedicación, su rigurosidad científica y su erudición, pero también su generosidad con los alumnos, son un modelo a seguir para mí.

Agradezco también a mis amigos de filosofía, Agustín, Esteban, Matías, Javier, Felipe y Diana, por su compañía, por su apoyo y por su comprensión. Con mis amigos también compartí versiones previas de este trabajo en largas y felices sesiones de grupo de estudio, y siempre me beneficié de sus observaciones. He dedicado esta tesis a mi amiga Diana, con quien entramos juntas a primer año de licenciatura en filosofía y luego al magíster en filosofía, y quien ha sido mi

compañera de especialidad, pues las dos nos dedicamos a la filosofía antigua, y mi gran amiga en esta profesión masculinizada. Quisiera también expresar mi gratitud con mi amigo Agustín, quien me prestó durante prácticamente un año su computador, donde escribí la mayor parte de este trabajo, luego de que el mío fallara definitivamente y cuando no tenía dinero para comprar algo tan indispensable en nuestra vida moderna.

Finalmente quisiera agradecer a mis padres, Enrique y Pamela, por su amor incondicional y por la confianza que han depositado en mí desde que decidí dedicarme a la filosofía.

TABLA DE CONTENIDO

Capítulo 1 : Introducción.....	1
1.1. Sobre los objetivos del presente trabajo.....	1
1.2. Sobre los diálogos elegibles para este trabajo.....	7
1.2.1. Sobre el <i>Laques</i> como el diálogo central del trabajo.....	11
1.3. Sobre “la búsqueda de definiciones” en los diálogos.....	12
1.3.1. Sobre la búsqueda de cierta forma de conocimiento	16
1.4. Sobre los demás capítulos de esta tesis.....	17
Capítulo 2 : Del caso a la definición en el <i>Laques</i>	22
2.1. Objetivos del Capítulo 2.....	22
2.2. El caso del instructor de armas	23
2.2.1. Conversación en tiempos de guerra.....	25
2.2.2. Las armas de Estesileo	26
2.2.3. Nuevas tendencias educativas.....	28
2.2.4. Un caso excepcional dentro del diálogo.....	31
2.3. En búsqueda de un experto	34
2.4. Ejemplos y definición en <i>Laques</i> 190e-191e.....	40
2.5. Obrar racionalmente	45
Capítulo 3 : “La falacia socrática”	52
3.1. Objetivos del Capítulo 3.....	52
3.2. Múltiples versiones de “la falacia socrática”	53
3.2.1. El trasfondo olvidado del artículo de Geach (1966)	58
3.3. Gregory Vlastos contra “la falacia socrática”	63

3.4. ¿Por qué una falacia “socrática”?	68
3.4.1. Contraste con nuestro propio enfoque interpretativo	73
Capítulo 4 : Intenta decir qué es	77
4.1. Objetivos del Capítulo 4	77
4.2. “ἐπακτικοὺς λόγους”	78
4.3. “Pero intenta responder a lo que te pregunto”	87
4.4. Evaluación de nuestra interpretación	93
Capítulo 5 : Conclusiones	97
Bibliografía.....	104

RESUMEN

En la tesis buscamos explicar y defender el siguiente supuesto de interpretación: que Platón adquirió comprensión sobre “la búsqueda de la definición” a partir de la forma literaria de sus primeros escritos, donde el intento por definir un cierto concepto es precedido por un caso excepcional individual de aplicación del mismo concepto. Examinamos al *Laques* para mostrar las consecuencias que se siguen de aplicar nuestro supuesto a todo diálogo donde el intento por definir un cierto concepto es precedido por un caso excepcional individual de aplicación del mismo concepto. Primero, tratamos de seguir el desarrollo de los acontecimientos dentro del *Laques* con la actitud de un lector contemporáneo a Platón, a quien la expresión “la búsqueda de la definición” no le dice nada. Obtuvimos que, lo que nosotros vemos hoy como un intento por definir el concepto de la valentía, luce también un intento por adquirir cierta forma de conocimiento que pudiera satisfacer la pretensión, que encarnan los personajes del *Laques*, de obrar racionalmente. Luego, mostramos las ventajas de nuestra interpretación frente a la interpretación de quienes discuten si Sócrates comete o no “la falacia socrática”. Defendemos que, a la base de esta última discusión se encuentra una mala comprensión sobre la teoría, y que nuestra interpretación de los diálogos se ajusta mejor a una comprensión adecuada sobre la teoría, pese a que asumimos que Platón no se compromete con una teoría sobre las definiciones, sino que su comprensión sobre la tarea de definir un concepto está enraizada a la forma literaria de sus primeros escritos. Por último, ofrecemos una interpretación del *Laques* que excluye atribuirle a Sócrates una teoría sobre las definiciones.

CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN

1.1. Sobre los objetivos del presente trabajo

Este trabajo surge como un intento por determinar más precisamente el siguiente principio de interpretación de los diálogos de Platón: que la forma literaria de los diálogos es *de alguna/s manera/s* relevante para comprender las cuestiones filosóficas que en ellos son tratadas. Dicho de otro modo, el presente trabajo surge como un intento por responder a la siguiente pregunta: *¿de qué/s manera/s* la forma literaria de los diálogos de Platón puede ser relevante para comprender las cuestiones filosóficas que en ellos se tratan? Ahora bien, como no nos es posible determinar nuestro principio para cada cuestión filosófica que se trata en cada diálogo platónico, pues esta tarea exigiría mucho más tiempo del que dura una vida humana, nos limitaremos a explorar, cómo la forma literaria de algunos diálogos de Platón puede ser relevante para comprender “la búsqueda de la definición de conceptos” que en ellos se trata.¹ Además, nos limitaremos a examinar

¹ Como indica Placencia, “según una interpretación frecuente, [Platón] parece haberse dedicado a la cuestión de la definición de conceptos especialmente en buena parte de sus diálogos llamados “socráticos”, i.e. en aquellos en los que presuntamente presentaría menos visiones propias y más la figura y eventualmente el pensamiento de su maestro Sócrates. Obras como *Eutifrón*, *Laques*, *Cármides*, *Lisis*, *Hipias mayor*, *Hipias menor*, *Ion*, etc. parecen responder a este patrón.” (1). Nosotros

nuestro principio de interpretación en diálogos donde, desde el punto de vista del *desarrollo* de los acontecimientos dentro de la obra dramática,² el intento por definir un cierto concepto es precedido por *un caso individual excepcional* de aplicación del mismo concepto, *i. e.* por una instancia individual, considerada como perteneciente al campo de aplicación del concepto cuya definición luego se busca en el diálogo, que por sus rasgos propios se presenta para los personajes como algo completamente extraordinario en comparación con la gran mayoría de instancias individuales de aplicación del mismo concepto que ellos pueden tener a la vista.³ En definitiva, en este trabajo intentaremos determinar de manera más

consideramos que la interpretación frecuente mencionada en esta cita es correcta. Sin embargo, hablamos de “la búsqueda de la definición de conceptos” entre comillas, pues nuestro punto de partida en este trabajo es que, en virtud del supuesto de interpretación que estamos adoptando, lo que sea esta búsqueda, o el sentido de la expresión “la búsqueda de la definición de conceptos” en el contexto de los diálogos socráticos, no puede ser entendido con independencia del examen la forma literaria de estos diálogos.

² Nos referimos a la sucesión de los acontecimientos desde el inicio hasta el desenlace de la obra.

³ En *Platon und die Formen des Wissens*, Wieland distingue tres tipos de problemas que se plantean en los diálogos de Platón en torno a los predicados normativos, *i. e.* predicados sobre los que se distingue un uso correcto de un uso incorrecto: “1. La ocupación con un predicado normativo puede provocar la pregunta de, si y por qué uno debe comportarse según la norma. En ello el contenido de la norma no necesita aún como tal ser tematizado de alguna manera. 2. Se puede aplicar un predicado normativo a casos excepcionales (*Einzelfälle*) individuales y preguntar por un criterio, a partir del cual se pueda decidir, si esta aplicación en el caso correspondiente está justificada o no. 3. Se puede preguntar por el sentido y el significado de un predicado y hacer abstracción (*absehen*) en ello de todas las instancias de aplicación individuales.” (128-129) [Traducción de Belén Cornejo]. Podríamos decir que limitamos el examen de nuestro supuesto de interpretación a diálogos donde se presentan problemas del tipo 2. y 3. según la enumeración de Wieland. Diálogos con estas características son, por ejemplo, el *Eutifrón*, donde la pregunta por la definición de la piedad es precedida por la pregunta de si una determinada acción individual del personaje del título es pía o impía, el *Cármides*, donde la cuestión de la definición de la sensatez es precedida por la pregunta de si una persona individual es sensata o no, y el *Laques*, donde a la cuestión de la definición de la valentía la antecede la pregunta de si aprender el tipo de lucha armada que exhibe un individuo conducirá a los hijos de los personajes a volverse valientes o no.

precisa una versión restringida de nuestro principio de interpretación de los diálogos de Platón, *i. e.* que el desarrollo de los acontecimientos, en diálogos donde la pregunta por la definición de un cierto concepto es precedida por un caso individual excepcional de aplicación del mismo concepto, es de alguna/s manera/s relevante para comprender “la búsqueda de la definición de conceptos” que en ellos se trata.

A más de dos mil años de los inicios de la filosofía en Grecia, es mucho lo que podemos asumir sobre diversas maneras de definir conceptos, y sobre las dificultades que presenta definir conceptos. Por ello, cuando se afirma hoy en día que Platón se dedicó en algunos de sus diálogos “a definir conceptos”, tendemos a leer estos textos con la actitud de quien entiende de entrada en qué consistiría definir conceptos, pero en nuestra opinión sería anacrónico atribuir a Platón esta actitud también, al menos al comienzo de su producción literaria. Buena parte de los diálogos, donde se busca la definición de un cierto concepto, son tempranos, es decir, corresponden al primer periodo de producción de Platón.⁴ Nosotros asumimos en este trabajo que Platón, en los albores de la filosofía, adquiere por primera vez⁵ comprensión sobre “la tarea de definir conceptos”, en qué consiste y

⁴ Cfr. Söder para un resumen de la historia de los procedimientos de periodización estadístico-estilísticos con los que se ha logrado llegar a un acuerdo sobre la división del *Corpus Platonicum* en tres grupos de diálogos: tempranos o de juventud, intermedios o de madurez, y tardíos o de vejez. En la presente investigación, nosotros damos por sentada esta división.

⁵ Quizá por primera vez en la historia de la filosofía.

qué dificultades presenta, *a partir de* la forma literaria de sus diálogos más tempranos. Dicho más exactamente, asumimos que Platón comprendió por vez primera “la tarea de definir conceptos”, a partir del desarrollo de los acontecimientos en diálogos donde la pregunta por la definición de un cierto concepto es precedida por un caso individual excepcional de aplicación del mismo concepto. Para que la defensa de nuestra suposición resulte persuasiva, queremos invitar al lector de este trabajo, a que piense en los diálogos tanto como pueda como pensaría un griego del siglo IV a. C., que no tiene idea de las discusiones contemporáneas sobre las definiciones y a quien la expresión, “la búsqueda de la definición de conceptos”, no le dice nada todavía.

Algunos intérpretes, eminentemente Gregory Vlastos (Socrates contra Socrates in Plato), consideran que Platón habría aprendido de su maestro Sócrates “la búsqueda de definiciones” y habría recreado esta búsqueda en sus primeros diálogos.⁶ Esta interpretación es compatible con la suposición que estamos adoptando, siempre y cuando se entienda que la comprensión que Platón tiene de esa búsqueda está enraizada a la forma literaria de sus diálogos. Así, como

⁶ Según Placencia, esta interpretación se origina presumiblemente en la noticia aristotélica sobre Sócrates, en la que se señala la preeminencia que éste habría dado a “la definición de lo universal”: “Dos cosas son, pues, las que alguien podría atribuir con justicia a Sócrates: los argumentos *epácticos* y la definición de lo universal (τοὺς τ' ἐπακτικούς λόγους καὶ τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου)” (*Metafísica* XIII, 4 1078b28) [Traducción de Belén Cornejo]. En el Capítulo 4 (sección 4.2) discutimos qué entiende Aristóteles por un “argumento *epáctico*”.

pretendemos explicar a lo largo de este trabajo, no se entenderá derechamente a qué apunta la pregunta de Sócrates cuando requiere que Laques intente decir qué es la valentía, usualmente interpretada como una pregunta por la definición del concepto de la valentía, si no se tiene a la vista el origen de esta pregunta en la situación inicial concreta de los personajes, quienes buscan un aprendizaje u ocupación mediante el cual sus hijos lleguen a ser valientes.

Si es correcta nuestra suposición, de que Platón adquiere comprensión sobre “la búsqueda de las definiciones” por primera vez *a partir de* la forma literaria de sus diálogos más tempranos, donde la búsqueda de la definición de cierto concepto es precedida por un caso excepcional individual de aplicación del mismo concepto, entonces habremos podido dar una determinación a la versión restringida del principio inicial de interpretación, *i. e.* que el desarrollo de los acontecimientos, en diálogos donde la pregunta por la definición de un cierto concepto es precedida por un caso individual excepcional de aplicación del mismo concepto, es de alguna/s manera/s relevante para comprender “la búsqueda de la definición de conceptos” que en ellos se trata. Para mostrar la solidez de nuestra suposición, vamos a recurrir a explicar sus ventajas frente al enfoque interpretativo que adoptan quienes discuten si Sócrates comete o no “la falacia socrática”, *i. e.* la afirmación de que el conocimiento de la definición de *cualquier cosa F* es condición necesaria para que un individuo pueda discernir si está aplicando *F*

correctamente *a cualquier cosa*. En esta afirmación no se especifica qué se entiende por “la definición de *F*” y a qué cosas se está aplicando *F*. Esto significa que no está definido el universo de discurso de “la falacia” y ello es un problema. Buena parte del presente trabajo está dedicada a desenmascarar el enfoque interpretativo a la base de la discusión en torno a si Sócrates, en los diálogos de Platón, comete o no “la falacia socrática”.⁷

A partir de todo lo anterior podemos decir que nuestro objetivo en este trabajo es doble. Por un lado, pretendemos explicar con más detalle nuestra suposición, de que Platón adquiere comprensión sobre “la búsqueda de la definición de conceptos” por primera vez *a partir de* la forma literaria de sus primeros diálogos, donde el intento por definir un cierto concepto es precedido por un caso individual excepcional de aplicación del mismo concepto. Por otro, pretendemos exponer el enfoque interpretativo que, en nuestra opinión, se encuentra a la base de la discusión en torno a si Sócrates comete o no “la falacia socrática”, y mostrar las

⁷ En el Capítulo 3 nos referimos a distintas afirmaciones que han sido llamadas con el nombre de “la falacia socrática”. Por ello, hablamos de “la falacia socrática” o simplemente de “la falacia”, entre comillas, para referirnos a cualquiera de las distintas afirmaciones conocidas por ese nombre a partir del artículo de Geach. En los casos donde nos referimos sólo a una de estas afirmaciones o a la mera expresión de “la falacia socrática”, esperamos haberlo indicado de forma suficientemente clara con la redacción de nuestro texto.

ventajas que se siguen de aplicar nuestro supuesto de interpretación a los diálogos en comparación con la discusión sobre si Sócrates comete o no “la falacia”.⁸

1.2. Sobre los diálogos elegibles para este trabajo

De acuerdo con los objetivos que nos propusimos en la sección anterior, los diálogos elegibles para el presente trabajo, vale decir, para explorar en ellos las consecuencias que se siguen de la adopción de nuestro supuesto interpretativo, cumplen con los siguientes tres criterios. (i) En el diálogo se presenta un caso individual excepcional de aplicación de un cierto concepto. (ii) Los personajes del diálogo buscan la definición del concepto relevante en el caso inicial que se presenta. (iii) Con respecto al desarrollo de los acontecimientos dentro de la obra dramática, la búsqueda por la definición de un cierto concepto es precedida por un caso individual excepcional de aplicación del mismo concepto.⁹ Diálogos con estas características son, por ejemplo, el *Eutifrón*, el *Laques* y el *Cármides*. En efecto,

⁸ Al mostrar la solidez de nuestro supuesto interpretativo por medio del contraste de nuestra interpretación de los diálogos con la de quienes discuten si Sócrates comete o no “la falacia”, sólo podremos ofrecer una defensa relativa de nuestro supuesto con respecto a las ventajas que éste tendría frente al enfoque de quienes discuten si Sócrates comete o no “la falacia”.

⁹ Se podría decir que todo este trabajo está dedicado a la aclaración de estos tres criterios. En la presente sección haremos algunas precisiones sobre el primero de ellos. La próxima sección (1.3) está dedicada al segundo criterio. El tercer criterio se refiere a que *la sucesión* de los acontecimientos dentro del diálogo, donde *primero* ocurre una discusión sobre si es legítimo o no aplicar cierto predicado a un caso excepcional individual y *luego* ocurre un intento por definir el significado de cierto predicado en abstracción de su aplicación a instancias individuales, debe ser de alguna/s manera/s relevante para entender “la búsqueda de la definición de conceptos”.

en el *Eutifrón*, los personajes disienten sobre si una acción individual del personaje del título puede ser señalada legítimamente como pía [ῥόσιον] o no. Sócrates intenta zanjar la cuestión mediante la discusión conjunta con Eutifrón de qué es lo pío [τὸ ῥόσιον] (5a-d). En el *Laques*, los personajes son de distinta opinión sobre si el aprendizaje de cierto tipo de lucha con armas, tal como es exhibido por un individuo, hará que sus hijos se vuelvan valientes [ἀνδρείος] o no. Para zanjar a quién hay que hacerle caso sobre esta materia, Sócrates propone investigar si alguno de los presentes sabe qué es la valentía y es capaz de decir qué es (189d-190e). En el *Cármides*, el joven del título se muestra dudoso sobre la enfática aseveración de su primo Critias, quien sostiene que Cármides es el más sensato [σώφρων] de los jóvenes. Sócrates le propone a Cármides investigar juntamente con él si su primo tiene razón o no, a través del diálogo sobre qué es la sensatez (158d-159a).

Por “un caso individual” de aplicación de un cierto concepto, entendemos una instancia individual considerada como perteneciente al campo de aplicación de un cierto concepto. Los casos en los diálogos que estamos considerando no han sido modelizados como, por ejemplo, el dilema del tranvía (*The Trolley Problem*), *i. e.* el problema de un tranvía que está fuera de control y se dirige a varias personas imposibilitadas de huir a tiempo y donde el conductor tiene la opción de desviar el tranvía hacia una nueva ruta en la que se encuentra otra persona también

impedida de huir (Thomson). La situación tipo del dilema del tranvía ofrece un modelo, que puede ser siempre imitado con más o menos añadidos, para evaluar desde distintos puntos de vista las opciones del conductor. La diferencia, importante para nosotros aquí, entre esta situación tipo y los casos en los diálogos de Platón, radica en que el autor del dilema del tranvía ya ha seleccionado las circunstancias que considera relevantes a la hora de evaluar una cierta decisión (del conductor del tranvía). En cambio, el autor de los diálogos deja abierta a sus personajes la tarea de seleccionar las circunstancias, de la situación particular concreta en la que se encuentran, que consideran relevantes a la hora de evaluar una acción individual o el carácter de un individuo. Gracias a la forma literaria de los diálogos, Platón puede señalar *en su singularidad* a la situación concreta de sus personajes en cada diálogo, en contraste con el autor del dilema del tranvía, quien considera teóricamente una situación tipo definida por un número finito de circunstancias.¹⁰

¹⁰ En *Aporías de la razón práctica*, Wieland señala que “la actitud teórica puede dirigirse a leyes y estructuras universalmente válidas y contentarse con ellas”, a diferencia del obrar que “sólo puede realizarse en la esfera de lo singular” (24) [énfasis de BC]. Las últimas citas están tomadas de un contexto donde Wieland trata de explicar, que todo intento por legitimar el obrar concreto por medio de la aplicación de normas universalmente válidas permanece incompleto, con ayuda de la idea de que lo singular no puede ser completamente explicado o comprendido únicamente a partir de lo universal: “Lo universal puede ser caracterizado por medio de un número finito de notas, al menos allí donde se trata de configuraciones que surgen de un proceso de abstracción como, por ejemplo, las normas morales o jurídicas. Lo singular de la índole de las cosas sensibles, las situaciones concretas o las acciones individuales no se deja, en cambio, determinar de modo exhaustivo por medio de un número finito de notas. La idea de que lo singular no puede ser nunca

Hemos dicho además que, en los diálogos elegibles para este trabajo, se presenta un caso *excepcional* individual de la aplicación de un concepto. Es decir, en cada diálogo elegible, a los personajes se les presenta una instancia individual de aplicación de un cierto concepto como algo extraordinario, comparada con la gran mayoría de instancias individuales, de aplicación del mismo concepto, que los personajes pueden tener a la vista. Para que nosotros lleguemos a apreciar la excepcionalidad de cada caso, debemos tratar de leer los diálogos con la actitud de un lector contemporáneo a Platón, de modo que cada caso nos resulte tan sorprendente como a los personajes del diálogo correspondiente. Creemos que la excepcionalidad de los casos es un medio por el que Platón destaca su singularidad, pues es más difícil poner un caso excepcional individual en relación con un concepto universal que un caso común y corriente de aplicación del mismo concepto.

No son diálogos elegibles para este trabajo, por ejemplo, el *Gorgias* y el *Menón*. Los personajes del *Gorgias* discuten qué es la retórica (448e), pero está fuera de discusión si alguno de los presentes es o no un auténtico maestro de retórica, pues Sócrates no se enfrenta a un orador de poca monta, sino a Gorgias, el orador por antonomasia. Tampoco en el *Menón* se presenta un caso individual *excepcional* de la aplicación de cierto predicado. En este diálogo los personajes discuten qué es

captado exhaustivamente en el plano del concepto pertenece al legado básico de la tradición ontológica." (*Ibid.*). Nosotros creemos que, gracias a la forma literaria de los diálogos, Platón señala a la esfera de lo singular, cosa que no se logra en el planteamiento del dilema del tranvía.

la virtud (71d), pero está fuera de discusión si alguno de los presentes es virtuoso o no, pues Sócrates conversa con Menón, el joven general de Tesalia, ampliamente conocido por su falta de escrúpulos y su avaricia (Klein 36), nada más alejado para los griegos del ideal del hombre virtuoso.

1.2.1. Sobre el *Laques* como el diálogo central del trabajo

En la presente tesis nos centraremos en aplicar nuestro supuesto interpretativo, de que Platón adquirió por primera vez comprensión sobre “la búsqueda de definiciones” a partir de la forma literaria de sus primeros diálogos, al *Laques*¹¹. Nuestra decisión de centrarnos en el *Laques* se debe meramente a limitaciones de tiempo y de cantidad de páginas. No vemos en este último diálogo, comparado con el *Eutifrón* y el *Cármides*, ninguna cualidad distintiva que haga su estudio objetivamente más provechoso para efectos de nuestro trabajo. Creemos que podemos tomar cualquier diálogo que cumpla con los tres criterios de elegibilidad que mencionamos al inicio de esta sección (1.2), y obtendremos resultados semejantes con respecto a entender cómo la forma literaria de diálogos con características semejantes, donde el intento por definir un cierto concepto es precedido por un

¹¹ Las traducciones del *Laques* que transcribimos en este trabajo están tomadas de la traducción de Patricio Domínguez y José Antonio Giménez, a menos que se indique lo contrario.

caso individual excepcional de aplicación del mismo concepto, puede ser relevante para comprender “la búsqueda de la definición de conceptos” que en ellos se trata.¹² En consecuencia, nos podemos servir de cualquier diálogo que cumpla con nuestros tres criterios de elegibilidad, como de un modelo para examinar las consecuencias que se siguen de aplicar nuestro supuesto de interpretación a todo diálogo que cumpla con los mismos criterios de elegibilidad.

1.3. Sobre “la búsqueda de definiciones” en los diálogos

A estas alturas de la introducción, puede parecer que nuestro proyecto de investigación adolece de cierta circularidad. En virtud del supuesto de interpretación que adoptamos, partimos de la base de que, lo que sea la búsqueda de la definición en los diálogos, o el sentido de la expresión “la búsqueda de la definición de conceptos” en el contexto de los diálogos tempranos de Platón, no puede ser entendido con independencia de la forma literaria de estos textos. Al mismo tiempo, los diálogos elegibles para la investigación deben cumplir con el siguiente criterio: los personajes del diálogo buscan la definición de cierto concepto. En consecuencia, parece como si tuviéramos que asumir, al inicio de la investigación,

¹² Adoptamos el principio de que podemos esperar resultados semejantes de la aplicación de nuestro supuesto a diálogos semejantes.

aquello que queremos explicar, *i. e.* el sentido de la expresión “la búsqueda de la definición de conceptos”, pues no podríamos identificar cuáles son los diálogos, donde los personajes buscan la definición de cierto concepto, si no tuviéramos idea de qué sentido tiene la expresión “la búsqueda de la definición de conceptos”.

Para salvar la dificultad anterior, podemos distinguir entre *la* referencia en los diálogos de la expresión “la búsqueda de la definición de conceptos”, por un lado, y múltiples sentidos en los que se puede usar la misma expresión en el contexto de los diálogos tempranos de Platón, por otro.¹³ Efectivamente, asumimos al inicio de la investigación que hay algunos diálogos donde Platón se dedica a “la búsqueda de la definición de conceptos”, pero sólo en cierto sentido de la expresión. Asumimos al inicio de la investigación que Platón busca en diálogos como el *Laques*, el *Eutifrón* y el *Cármides*, la “definición” de cierto concepto, en el sentido

¹³ Tomamos la distinción de Frege en, *Sobre sentido y referencia*, entre el sentido y la referencia de un signo. Por “signo” se entiende aquí “un nombre, una combinación de palabras, un signo escrito” (46). En *Sobre sentido y referencia*, Frege toma como ejemplo dos signos distintos, “el punto de intersección de *a* y *b*” y “el punto de intersección de *b* y *c*”, donde el sentido de cada signo difiere con respecto al del otro y donde la referencia de ambos signos es la misma, *sc.* el baricentro donde concurren las medianas *a*, *b* y *c* de un triángulo. En nuestro caso, estamos asumiendo que podemos emplear la misma expresión o signo con múltiples sentidos, pero manteniendo la misma referencia. La expresión, “la búsqueda de las definiciones”, en el contexto de los diálogos tempranos de Platón, es usada hoy por nosotros en cierto sentido, que depende de nuestra propia historia discutiendo sobre las definiciones. Sin embargo, desde el punto de vista de un lector contemporáneo a Platón, que leyera los mismos diálogos donde nosotros vemos que los personajes buscan la definición de cierto concepto, la expresión “la búsqueda de las definiciones” debería adquirir un sentido completamente distinto al que le otorgamos hoy, pues este lector no estaría familiarizado con nuestra historia con las definiciones.

de lo que hoy se conoce como una definición explicativa.¹⁴ Seguimos a Hardy, quien mantiene que una pregunta socrática ¿qué-es-F? apunta a una definición explícita y explicativa [*explizite und erklärungskräftige*]:

“Platón no dispone, desde luego, del concepto moderno de una definición adecuada, pero diálogos como el *Laches* muestran con bastante claridad que, en la respuesta a una <pregunta> ¿qué-es-F? aceptable para Sócrates, se trata en realidad de una definición explícita. Esto también se desprende de que Sócrates examina las definiciones propuestas por Laques, con respecto a si efectivamente cada caso del definiendum, *i. e.* cada caso de valentía, cae bajo el definiens propuesto, (y viceversa) y si exactamente eso que uno entiende en cada caso por el nombre de “F”, como “valentía” o “velocidad”, es el contenido del definiens, o sea, lo que está en discusión como explicación de eso en lo que consiste ser algo.” (Hardy 99)

[Traducción de Belén Cornejo].¹⁵

¹⁴ Una definición explicativa se distingue de una estipulativa y de una descriptiva, con respecto a la pretensión de la definición de adecuarse o no al uso preexistente de un término. Una definición estipulativa confiere un significado al término definido y no implica ningún compromiso de que el significado asignado concuerde con los usos anteriores del término. Una definición descriptiva también confiere significado a un término, pero pretende adecuarse al uso existente. En cambio, “Una explicación pretende respetar algunos usos centrales de un término, pero estipula otros. La explicación puede ofrecerse como una mejora absoluta de un concepto imperfecto ya existente.” (Anil Gupta, Mackereth Stephen).

¹⁵ “Platon verfügt freilich nicht über den modernen Begriff einer adäquaten Definition, aber Dialoge wie der *Laches* zeigen recht klar, dass es in der für Sokrates akzeptablen Beantwortung einer Was-ist-F? der Sache nach um eine explizite Definition geht. Das geht auch daraus hervor, dass Sokrates die Definitionen, die Laches vorschlägt, daraufhin prüft, ob tatsächlich *jeder* Fall des

Siguiendo a Hardy, diremos que un diálogo de Platón es elegible para nuestra investigación, sólo si es verdad de ese diálogo que los personajes buscan una “definición”, en el sentido de una definición explícita y explicativa.

Hoy en día podemos tratar la respuesta adecuada a una pregunta socrática ¿qué-es-F? como si se tratara de una definición explicativa, pues tenemos toda una historia con las definiciones y nos hemos acostumbrado a distinguir una definición explicativa, de una estipulativa y de una descriptiva. Sin embargo, ni Platón ni sus lectores conocían estas distinciones. Por ello, al esforzarnos por adoptar la perspectiva de un lector contemporáneo a Platón, la expresión, “la búsqueda de la definición de conceptos”, debería adoptar un sentido completamente distinto del que nosotros podemos otorgarle hoy sirviéndonos de la distinción entre definiciones explicativas, estipulativas y descriptivas. Así, en el presente trabajo vamos a aplicar nuestro supuesto interpretativo a diálogos de Platón, con respecto a los que es verdad que los personajes buscan una definición explicativa, para tratar de determinar qué sentido adquiere la expresión, “la búsqueda de la definición de conceptos” desde la perspectiva de un contemporáneo a Platón que estuviera leyendo los mismos diálogos que nosotros.

Definiendum, d. h. jeder Fall von Tapferkeit unter das jeweils vorgeschlagene Definiens fällt (und umgekehrt) und ob man unter dem, was man „F“ wie etwa „Tapferkeit“ oder „Schnelligkeit“ nennt, in jedem Falle genau das versteht, was der Inhalt des Definiens ist, was also jeweils als eine Auskunft über das, was etwas ist, zur Diskussion steht.“ (Hardy 99).

1.3.1. Sobre la búsqueda de cierta forma de conocimiento

El examen de Sócrates de las respuestas propuestas por sus interlocutores a una pregunta ¿qué-es- F ?, donde F es un predicado normativo, puede ser analizado, en cualquiera de los diálogos donde se discuta una pregunta tal, en atención a varios aspectos. Por ejemplo, el examen puede ser analizado en atención a los requisitos que impone Sócrates a la respuesta adecuada a una pregunta ¿qué-es- F ?, en atención al fracaso de los interlocutores por articular una respuesta adecuada a una pregunta tal, en atención al método empleado por Sócrates para refutar las respuestas de sus interlocutores, etc. En este trabajo nos limitaremos a examinar la discusión en el *Laques* de qué es la valentía, en atención a un requisito específico impuesto por Sócrates a la respuesta adecuada esta pregunta, *i. e.* que la respuesta debe ser válida universalmente con respecto a todas las instancias individuales de aplicación del predicado “valiente”. Dando por sentado nuestro supuesto interpretativo, seguiremos el desarrollo de los acontecimientos en el *Laques*, para tratar de explicar cómo la situación dramática de los personajes los impulsa a buscar lo que nosotros podemos considerar hoy como una definición explicativa. El resultado de nuestro ejercicio, como intentaremos mostrar, es que, aquello que para nosotros puede ser visto como una nota del concepto de una definición adecuada, *i. e.* la validez del definiens frente a cada caso del

definiendum, para un lector contemporáneo a Platón se aparece como una condición formal que debe cumplir todo conocimiento que pueda satisfacer la pretensión de justificar racionalmente el obrar humano.

1.4. Sobre los demás capítulos de esta tesis

Hemos dicho que nuestro objetivo en el presente trabajo es doble. Por un lado, nos propusimos explicar nuestro supuesto interpretativo, de que Platón adquiere comprensión sobre “la búsqueda de las definiciones” por primera vez a partir de la forma literaria de sus diálogos más tempranos, donde el intento por definir cierto concepto es precedido por un caso excepcional individual de aplicación del mismo concepto. Nos abocamos a conseguir este objetivo fundamentalmente en el Capítulo 2. En este capítulo tratamos de seguir, con la actitud de un lector contemporáneo a Platón, el desarrollo de los acontecimientos dentro del *Laques*, desde la presentación de un caso excepcional individual de aplicación del predicado “valiente” hasta el primer intento de Laques por decir qué es la valentía. Como resultado de este ejercicio comprendemos que, la pretensión de Lisímaco y de Melesias de tomar una decisión concreta guiándose, no por la recomendación de cualquier persona que resulta tener una opinión sobre lo que deben hacer en la situación excepcional en la que se encuentran, sino por el conocimiento que atribuyen a los generales Laques y Nicias, revela la pretensión de los personajes

de tomar una decisión guiándose por cierta forma de conocimiento, que Sócrates señala que posee el conocimiento de qué es la valentía. En el Capítulo 2 caracterizamos esta última forma de conocimiento con atención a un sólo aspecto del conocimiento de qué es la valentía, *i. e.* que el conocimiento de qué es la valentía se debe distinguir del conocimiento del recto uso del predicado “valiente”, en que aquel es universalmente válido respecto a las condiciones situacionales contingentes de toda instancia individual de aplicación del predicado “valiente”. Hacia el final del Capítulo 2 podemos explicar que Platón descubre “la búsqueda de las definiciones” a partir de la forma literaria de sus diálogos más tempranos, en el sentido de que los personajes de los diálogos encarnan la pretensión humana de obrar racionalmente. Desde nuestra perspectiva, el requisito que impone Sócrates a la respuesta adecuada a la pregunta, “¿qué es la valentía?” (*Laques* 190e), de ser válida universalmente con respecto a toda instancia individual de aplicación del predicado “valiente”, es una condición formal que debe cumplir todo conocimiento que pueda satisfacer la pretensión humana de obrar racionalmente, tal como esta pretensión es encarnada por los personajes del *Laques*.

Por otro lado, nos propusimos en este trabajo mostrar la solidez de nuestro supuesto interpretativo, y para ello recurrimos a contrastar nuestra propia interpretación de los diálogos con la de quienes discuten si Sócrates comete o no “la falacia socrática”. En el Capítulo 3 exponemos el enfoque interpretativo que, en

nuestra opinión, se encuentra a la base de la discusión en torno a si Sócrates comete o no “la falacia”. Sostenemos que atribuir a Sócrates “la falacia” en los diálogos tempranos es una manera de interpretar ciertos pasajes, en los que Sócrates dirige la conversación con sus interlocutores desde la discusión sobre un caso excepcional individual de la aplicación de cierto predicado hacia un intento por definir el significado del mismo predicado. En el Capítulo 3 defendemos que atribuir a Sócrates “la falacia” puede ser aceptado como una posible interpretación de algunos pasajes en los diálogos tempranos, sólo bajo cierto enfoque interpretativo, que ve en el autor de estos textos la intención de transmitir una “teoría” socrática de la definición. Empero, señalamos que “la falacia socrática” no puede ser una teoría adecuada pues no ha sido definido su universo de discurso. Creemos que, a la base de la discusión en torno a si Sócrates comete o no “la falacia” se encuentra una mala comprensión de la teoría, pues en una teoría adecuada siempre se debe definir su universo de discurso o el conjunto de entidades de *nuestra* realidad sobre el que la teoría pretende ser verdadera. En cambio, nuestra interpretación de los diálogos funciona bajo el supuesto de que Sócrates no tiene ninguna teoría, pero sugerimos en el Capítulo 3 que aun así se ajusta mejor a la idea de una teoría adecuada, pues el filósofo desenmascara en sus interlocutores la aspiración a cierta forma de conocimiento, que nosotros de buena gana

llamamos “teórico”, no sólo por su pretensión de validez universal sino también por su origen como una justificación auténtica de la vida humana.

Finalmente, el Capítulo 4 está dedicado a analizar un pasaje del *Laques*, donde podría parecer que Sócrates comete “la falacia socrática”, *i. e.* el pasaje de *Laques* 189d-190e. Nuestro objetivo en este capítulo es ofrecer una interpretación del pasaje de *Laques* 189d-190e que excluya asumir que Sócrates posee una teoría de la definición. La discusión del Capítulo 4 se complementa con la del Capítulo 2. En el segundo capítulo ofrecemos una interpretación del giro que da Sócrates a la conversación con sus interlocutores, de la consideración de un caso excepcional individual de la aplicación de un predicado hacia la búsqueda de la definición del significado del mismo predicado, desde el punto de vista del desarrollo de los acontecimientos dentro de la obra dramática. En el cuarto capítulo ofrecemos una interpretación del mismo giro, desde el punto de vista de la argumentación que ejerce Sócrates para convencer a sus interlocutores de que deben discutir qué es la valentía. Además, el Capítulo 4 constituye un esfuerzo por aclarar que, si bien suponemos que Platón comprende “la búsqueda de las definiciones” por primera vez a partir de la forma literaria de sus diálogos más tempranos, no por ello asumimos que Platón se compromete con una teoría de la definición. Pese a que suponemos que Platón no se compromete con ninguna teoría de la definición, el argumento de Sócrates en *Laques* 189d-190e, como veremos en el Capítulo 4,

contiene la posibilidad de extender la búsqueda de la definición del concepto de la valentía a otros conceptos.

CAPÍTULO 2: DEL CASO A LA DEFINICIÓN EN EL *LAQUES*

2.1. Objetivos del Capítulo 2

En este capítulo intentaremos explicar con más detalle nuestro supuesto interpretativo inicial, de que Platón adquiere comprensión sobre “la búsqueda de la definición de conceptos” por primera vez a partir de la forma literaria de sus diálogos más tempranos, donde la búsqueda por la definición de un cierto concepto es precedida por un caso excepcional individual de aplicación del mismo concepto. Para que nuestra explicación resulte lo más persuasiva posible, invitamos al lector de este trabajo a seguir con nosotros el desarrollo de los acontecimientos dentro del *Laques*, desde la presentación de un caso excepcional individual del concepto de la valentía (ἀνδρεία) hasta el comienzo de la búsqueda de la definición de este mismo concepto (190e-191e), con la actitud de un lector griego del siglo IV a. C., a quien la expresión, “la búsqueda de la definición de conceptos”, no le dice nada todavía. Adoptando esta actitud, destacaremos en la sección 2.2 algunos elementos de la situación dramática del *Laques*, sensibles para un lector contemporáneo a Platón, a fin de dar cuenta de la presentación de un caso

excepcional individual de aplicación del predicado “valiente”. Luego, en la sección 2.3 analizamos el pasaje de *Laques* 189d-190e, donde Sócrates dirige la conversación con sus interlocutores hacia la discusión de qué es la valentía. A continuación, en la sección 2.4 analizaremos el pasaje de 190e-191e, que contiene la refutación de Sócrates al primer intento de Laques por decir qué es la valentía, con el objetivo de mostrar que la respuesta del general yerra la pregunta del filósofo, pues carece de validez universal con respecto a todas las instancias individuales de aplicación del predicado “valiente”. Finalmente, en la sección 2.5, intentaremos mostrar que el requisito, impuesto por Sócrates a la respuesta adecuada a su pregunta (qué es la valentía), de ser válida universalmente con respecto a todas las instancias individuales de aplicación del predicado “valiente”, se comprende como una condición formal que debe cumplir todo conocimiento que pueda satisfacer la pretensión de obrar racionalmente, pretensión que encarnan los personajes del diálogo.

2.2. El caso del instructor de armas

Dos miembros de la aristocracia ateniense, Lisímaco y Melesias, se han propuesto cuidar tanto como puedan de sus hijos, a fin de que estos se vuelvan excelentes o virtuosos (ἀριστοι) (179b). Con este propósito, ellos buscan un aprendizaje u ocupación para los jóvenes (179e). En esa búsqueda, un consultor anónimo

les ha recomendado a los padres un cierto aprendizaje, *i. e.* el “aprender a luchar con armas (μαθεῖν ἐν ὅπλοις μάχεσθαι)” (179e), y los ha instado a contemplar la exhibición de un individuo, Estesileo, “luchando en armas (μαχόμενον ἐν ὅπλοις)” (178a). Como Lisímaco y Melesias son conscientes de que algunos se burlan de las exhibiciones de este tipo (178a), buscan la opinión de un consejero más autorizado, opinión que encuentran en Laques y Nicias. En virtud de su trayectoria, estos dos experimentados generales son considerados por los padres como hombres “dignos de crédito (ἀξίων πιστεῦεσθαι)” (181b) en los asuntos relativos al combate y a la guerra. Sin embargo, los amigos se llevarán una decepción cuando descubran que los militares no son de la misma opinión, respecto de si este “aprender a luchar con armas” conducirá a sus hijos a hacerse virtuosos o no. En estas circunstancias, Sócrates¹⁶ propone decidir a cuál de los dos generales han de hacer caso los padres, sobre si sus hijos deben perseguir el aprendizaje que exhibe Estesileo, por medio de la discusión conjunta con Laques y Nicias de “qué es la valentía (τί ἐστὶν ἀνδρεία)” (190e), pues esta es la parte de la virtud que se refiere al combate y a la guerra (190c).

En el último párrafo hemos hecho un resumen del *Laques* hasta 190e. En lo que resta de esta sección, nos detendremos en algunos detalles que nos permitirán

¹⁶ Sócrates no ha sido convocado por Lisímaco y Melesias a la exhibición, sin embargo, parece encontrarse casualmente en el lugar y es integrado por Laques en la conversación (180c).

resaltar la excepcionalidad de la situación en la que se encuentran los personajes, en comparación con la historia reciente de Atenas.

2.2.1. Conversación en tiempos de guerra

El encuentro entre los personajes transcurre en plena guerra del Peloponeso. La escena inicial del diálogo remite a este proceso sin precedentes para los atenienses.¹⁷ Laques y Nicias participaron en varias batallas durante la guerra y fueron signatarios de la Paz de Nicias en el año 421 a. C. El primero cayó en Mantinea en el 418 a. C. Además, Laques alude a la batalla de Delio en el 424 a. C., en la que peleó junto a Sócrates y que tuvo un vergonzoso desenlace para los atenienses (181b).¹⁸ En este contexto no es raro que Lisímaco y Melesias, en el afán por preparar a sus hijos para que sobresalgan entre los demás como han sobresalido los abuelos de estos jóvenes,¹⁹ consideren para sus hijos el aprendizaje de un cierto entrenamiento militar.

¹⁷ Al respecto, podemos evocar la obertura de *Historia de la guerra del Peloponeso*, de Tucídides: “Tucídides de Atenas escribió la historia de la guerra entre los peloponesios y los atenienses relatando cómo se desarrollaron sus hostilidades, y se puso a ello tan pronto como se declaró, porque pensaba que iba a ser importante y más memorable que las anteriores.”

¹⁸ En virtud de estos antecedentes se suele fijar la fecha dramática del diálogo entre el 424 y el 418 a. C. (Hardy 65).

¹⁹ Lisímaco es hijo de Aristides, apodado “el justo”, un destacado político y general ateniense, mientras que Melesias es hijo de Tucídides, líder del partido aristócrata y rival de Pericles (Domínguez y Giménez 48). Lisímaco se avergüenza en el diálogo de que, en comparación con sus padres, él y su amigo no han logrado “muchas y bellas obras (πολλὰ καὶ καλὰ ἔργα)” (179c) y

2.2.2. Las armas de Estesileo

El término griego “ὄπλον”, con el que se caracteriza el tipo de entrenamiento que promociona Estesileo, puede designar tanto un arma cualquiera, incluso una herramienta, como el equipamiento específico del hoplita (Rodríguez). Como muestra Rodríguez 5-9, los discursos de Nicias y Laques, sobre si este tipo de entrenamiento conduciría o no a los jóvenes a hacerse virtuosos (181e-184c), revelan que las armas que exhibe Estesileo no son, ni cualquier tipo de arma, ni tampoco las armas tradicionales del hoplita. Por un lado, la referencia de Nicias en 182b, a que este aprendizaje muestra su mayor ventaja, “cuando se rompen filas y entonces hay que luchar *uno sólo contra uno sólo* [μόνον πρὸς μόνον, traducción modificada de Belén Cornejo]”, revela que no se trata del aprendizaje del manejo del ponderoso escudo del hoplita. Este último equipamiento mostraba su eficacia en formación con otros en la falange, pero era altamente inconveniente en la retirada cuando se rompían las filas o en la persecución de un enemigo aislado. Por otro lado, Laques cuenta un bochornoso episodio, donde Estesileo porta una especie de alabarda, que el general llama con el nombre de “δορυδρέπανον” (183d), y que describe como “un arma rara (διαφέρον)” [traducción de Belén Cornejo] y una

culpa por ello a sus progenitores, quienes se habrían despreocupado de sus hijos mientras se dedicaban a administrar “asuntos ajenos (τῶν ἄλλων πράγματα)” (179d).

“artimaña [σοφισμα]”.²⁰ Según Rodríguez 7, se trata de un arma cortante, característica de los πελτασταί tracios. Precisamente Nicias, partidario de que los jóvenes aprendan el tipo de lucha armada que promueve Estesileo, llevó mercenarios tracios a la batalla de Mende en el 423 a. C. Así, los discursos de ambos generales permiten asociar el equipamiento que porta Estesileo durante la exhibición con las armas de los peltastas tracios, cuyo auxilio se hizo frecuente e incluso indispensable a partir de la guerra del Peloponeso, restándole protagonismo al tradicional hoplita.

La disputa entre los generales sobre la exhibición de Estesileo, situada en tiempos de la guerra del Peloponeso, parece remitir a los comienzos de un proceso de profunda transformación en la manera en que los atenienses tenían de hacer la guerra y, en consecuencia, en la manera en que se relacionaban con su polis. Hasta finales del siglo V a. C., la falange de hoplitas estaba formada exclusivamente por ciudadanos de las polis que combatían para defender su ciudad. La guerra era para los griegos uno de los principales escenarios donde el ciudadano debía mostrar su valía ante los demás.²¹ Empero, en la medida en que se fue volviendo una

²⁰ Como señala Rodríguez 7, el término “δορυδρέπανον” es escaso y tardío. En suma, Laques revela, en su manera de referirse a la alabarda, que la considera un aparato completamente extravagante.

²¹ “Mas se creería también que el valiente no lo es ante la muerte en cualquier [situación]; por ejemplo, [ante la muerte] en el mar o a causa de enfermedades. ¿[Ante la muerte] en qué situaciones [se es valiente], entonces? ¿No será acaso en las más nobles? Tales son las que se dan en la guerra, esto es, en el peligro más grande y noble.” (*Ética Nicomaquea* 1115a25-30).

necesidad contratar mercenarios en la guerra, ¿qué quedaba para los hombres quienes, como los hijos de Lisímaco y Melesias, aspiraban al ideal del ciudadano excelente?, ¿deberían abandonar el pesado escudo del hoplita y aprender a luchar como los bárbaros?

2.2.3. Nuevas tendencias educativas

Cuando Lisímaco y Melesias acuden a Laques, el general entiende explícitamente que se le está pidiendo un consejo que apunta “a la educación de los jóvenes (ἐπὶ τὴν τῶν νεανίσκων παιδείαν)” (180b-c). Sin embargo, la tarea de elegir la educación de un joven no era sencilla para los miembros de la aristocracia atenienses entrado el siglo V a. C. En la polis, no había un currículum nacional de educación como lo conocemos hoy. La democracia ateniense, según indica Pritchard 113, “no concedía licencias a los maestros, ni determinaba los planes de estudio de sus clases, ni subvencionaba sus salarios.” Aunque existían ciertas leyes “sobre la crianza y la educación de los hijos (περὶ τὴν τοῦ γενομένου τροφήν τε καὶ παιδείαν)” (*Critón* 50d), aparentemente éstas regulaban cuestiones más bien rudimentarias para nuestros estándares actuales, como los horarios escolares, el tamaño de las clases, y la edad de los alumnos (Pritchard 2014). En estas circunstancias podía ser difícil para un padre decidir qué materias debían aprender sus hijos y con quiénes. Por supuesto, no es cierto que los padres no tuvieran

ninguna orientación al respecto. En la época se asumía que todo ciudadano debía aprender ciertas disciplinas para alcanzar la excelencia (ἀρετή), vista como el fin de toda tarea educativa (παιδεία). La gimnasia (γυμναστική), la música (μουσική), y las letras (γράμματα) constituían las tres disciplinas de la educación tradicional de los jóvenes varones en la Atenas clásica. Empero, para la segunda mitad del siglo V a. C. se produjo una gran expansión en lo que atenienses podían estudiar (Pritchard 112). En este periodo convive la educación tradicional de los jóvenes varones con las nuevas tendencias pedagógicas introducidas por los sofistas. En las *Nubes* de Aristófanes, estrenada en el 423 a. C., es decir, por el mismo periodo en que se suele ubicar la fecha dramática del *Laques*, se aprecia que algunos más conservadores miraban con recelo estas nuevas tendencias en educación, mientras que otros veían en la educación tradicional algo ya anticuado (985).²²

La exhibición de Estesileo en el *Laques* también puede ser asociada con las nuevas tendencias educativas del siglo V a. C. Ésta suele ser vista por los historiadores como una exhibición de ὀπλομαχία (Wheeler 1982), *i. e.* el arte de luchar con

²² En una célebre escena de las *Nubes* (885-1110), se enfrentan el argumento justo y el argumento injusto. En 935 el coro ordena, al argumento justo, que muestre “lo que los antepasados solían enseñar”, al argumento injusto, que muestre “la nueva educación (τὴν καινὴν παιδείου)”, para que el protagonista pueda juzgar a cuál acudir. En este contexto el argumento justo describe algunas prácticas asociadas al funcionamiento de la antigua educación (τὴν ἀρχαίαν παιδείαν). El argumento narra cómo el κίθαριστής y el παιδοτρίβης disciplinaban a sus pupilos, pero lamenta también que los jóvenes han abandonado las escuelas de lucha (παλαιστρα), y prefieren pasar su tiempo en las casas de baño, en el ágora y en los tribunales. El argumento injusto cuenta que, en estos lugares, los jóvenes se ejercitan en la lengua (ἐς τὴν γλῶτταν), con lo que se refiere a la oratoria (1055).

armas. Si bien las clases más populares de los sofistas eran las de oratoria, según Pritchard 112, estos intelectuales ofrecían lecciones en disciplinas que iban desde la astronomía y la cosmología hasta, por ejemplo, la *ὀπλομαχία*²³. Según Wheeler 224, los maestros de este arte (*ὀπλομάχοι*) eran itinerantes, y estuvieron activos en Atenas desde los tiempos de la guerra del Peloponeso hasta la institucionalización de su oficio como parte de la *ἐφηβεία* en la segunda mitad del siglo IV a. C. Los *ὀπλομάχοι* ofrecían a sus discípulos lecciones de tácticas militares, estrategia (*στρατηγικά*), y les enseñaban a luchar con distintos armamentos. Con estos antecedentes no parece ser casual que, justo el personaje que recomienda para los jóvenes el aprendizaje del tipo de lucha que promueve Estesileo, Nicias, se exprese de una manera que hace eco del lenguaje de los sofistas (Emlyn-Jones 127). Además, Nicias presenta este aprendizaje como parte de una serie de lecciones, que se siguen naturalmente para el pupilo una de la otra, y que va desde la lucha con armas, pasando por el combate en formación, hasta la estrategia (182b-c). Para Emlyn-Jones (*Ibid.*), esta serie constituye “an extended hierarchy of topics of sophistic instruction which form an 'education' for the aspiring youth of the hoplite and cavalry class.”

²³ Wheeler 224 se refiere a los maestros de *ὀπλομαχία* como “sofistas militares”.

2.2.4. Un caso excepcional dentro del diálogo

La asociación de la exhibición de Estesileo con mercenarios tracios, por un lado, y con las nuevas tendencias educativas de los sofistas, por otro, en tiempos de la guerra del Peloponeso, aporta contexto a la evaluación ambivalente de la que es objeto en el diálogo el tipo de lucha con armas que enseña el soldado.²⁴ La reconstrucción que hemos hecho a lo largo de esta sección, de las circunstancias históricas que envuelven a los personajes, permite señalar a Estesileo como un soldado atípico, en comparación con el tradicional hoplita, y como un extravagante παιδοτριβης. Así, la posibilidad de aprender el tipo de lucha que exhibe Estesileo, se presentaría a los miembros de la aristocracia como una novedad, despertando el entusiasmo de algunos y la suspicacia de otros, sobre si este aprendizaje puede formar parte de una preparación adecuada para una vida política exitosa. Esta situación plantea a Lisímaco y Melesias la necesidad de tomar una decisión con

²⁴ Una de las primeras cosas que Lisímico dice en el diálogo refiere a las burlas que despierta este tipo de lucha con armas (178a). Al mismo tiempo, el reporte de Lisímico sobre la persona que lo exhortó a asistir a la exhibición de Estesileo, da cuenta del entusiasmo de ésta sobre el tipo de lucha armada que enseña el soldado: “nos dijo que es bello para un muchacho el aprender a luchar armado. Y elogiaba a este luchador cuya exhibición presenciaron, y nos urgía a venir a verlo.” (179e). La evaluación ambivalente de la que es objeto la ὀπλομαχία se replica en los discursos de Laques y Nicias, donde los generales expresan su opinión sobre si este tipo de entrenamiento conduciría a los jóvenes a hacerse virtuosos o no (181e-184c). Nicias enumera múltiples beneficios de este entrenamiento para los jóvenes, mientras que Laques se refiere Estesileo en tono burlón: “Pues incluso este Estesileo aquí presente, a quienes ustedes vieron conmigo exhibiéndose ante una gran muchedumbre y diciendo maravillas de sí mismo, en otra oportunidad, yo mismo lo observé mejor, en una situación real, dando efectivamente una *exhibición* (ἐπιδεικνόμενον) [modificación de Belén Cornejo], aunque a pesar suyo.” (183d).

respecto a la formación de sus hijos en el tipo de lucha armada que exhibe Estesileo.

Como dijimos en la introducción (sección 1.1), por “un caso individual excepcional de aplicación de un concepto” entendemos una instancia individual, considerada como perteneciente al campo de aplicación de un cierto concepto, que por sus rasgos particulares se presenta como algo extraordinario en comparación con la gran mayoría de instancias individuales pertenecientes al campo de aplicación del mismo concepto. En el *Laques*, el campo de aplicación del concepto de la valentía, cuya definición los personajes buscan a partir de 190e, se restringe a personas individuales. Por supuesto, ninguno de los personajes se expresa de esta manera sobre el campo de aplicación del concepto de la valentía, sin embargo, ellos parten de la base de que la valentía es adquirida por personas individuales. En efecto, los interlocutores de Sócrates pretenden que *cada uno de sus hijos*, sc. cada uno de ellos como persona individual, sea valiente. Si bien los personajes también pretenden averiguar, si aprender cierto tipo de lucha con armas contribuirá a que “un hombre joven ($\nu\acute{\epsilon}\omega\ \acute{\alpha}\nu\delta\omicron\iota$)” (180a) *cualquiera* se vuelva virtuoso, Lisímaco plantea esta cuestión a los generales, invitándolos a contemplar la exhibición de un individuo, Estesileo, con respecto a quien cabe la pregunta de si, en la medida en que aprende y ostenta dicho tipo de lucha con armas, es digno o no

de ser llamado valiente. En consecuencia, puesto que el campo de aplicación del concepto de la valentía se restringe en el diálogo a personas individuales, cada uno de los personajes pertenece al campo de aplicación de este concepto.²⁵ Su aplicación a la mayoría de los presentes en el diálogo trivial, desde el punto de vista de los atenienses coetáneos a los mismos personajes. Laques y Nicias son dos generales de renombre, mientras que Sócrates merece el elogio de Laques por su destacada participación en la batalla de Delio (181b). Por otro lado, Lisímaco y Melesias resaltan por su mediocridad. En cambio, en comparación con el resto de los personajes, Estesileo aparece como un soldado que actúa fuera de lo común, en el contexto histórico relativo a la fecha dramática del diálogo, y por ello resulta controvertido para los griegos del siglo V a. C si este individuo es digno de ser

²⁵ Enskat 58 toma al *Laques* como ejemplo de “un determinado patrón metodológico básico”, que se puede apreciar en los diálogos de Platón, consistente en que el autor de una definición es idéntico con un ejemplo paradigmático del campo de aplicación de su definición: “El punto metódico de esta técnica de dirección escénica (*Regietechnik*) de Platón es claro: Puesto que la habilidad de un líder militar depende esencialmente también de su valentía, un líder militar que propone una definición de la valentía cae de súbito en el rol de un juez sobre su propia habilidad. En cuanto él habla directamente sobre la esencia (*das Wesen*) de la valentía, habla indirectamente sobre sí mismo y sobre el formato de su propia valentía. Y con ello se perfila también el patrón metódico que importa aquí: en todos estos casos, el autor de una definición es idéntico con un ejemplo paradigmático del campo de aplicación de su definición de trabajo o del concepto así definido, de modo que él realmente encarna y personifica esta definición o el concepto así definido. Evidentemente, este patrón puede siempre, pero sólo entonces, hacerse fructífero cuando se trata del análisis, definición y aplicación de conceptos, en los cuales está implicado esencialmente un componente personal, los que por tanto son conceptos de atributos personales como justamente son virtudes, habilidades (*Tüchtigkeiten*), destrezas (*Fertigkeiten*), rasgos del carácter, talentos, disposiciones, buenos desempeños (*Leistungen*), malos desempeños (*Fehlleistungen*) y semejantes.”

llamado valiente o no.²⁶ Por tanto, podemos decir que, en atención a las circunstancias de la situación concreta en que se encuentran los personajes, el instructor de armas de la exhibición constituye *un caso individual excepcional* de la aplicación del concepto de la valentía en comparación con el resto de las personas del diálogo.

2.3. En búsqueda de un experto

En las circunstancias históricas que envuelven a Lisímaco y Melesias, éstos tienen que *tomar una decisión*, en un futuro próximo, sobre si sus hijos deben aprender o no el tipo de lucha armada que exhibe Estesileo. Sin embargo, tanto Estesileo como el tipo de lucha que éste enseña son objeto de una evaluación ambivalente entre los personajes del diálogo, la que comprendemos a la luz de los antecedentes que aportamos en la sección pasada (2.2). En estas circunstancias, y debido a la importancia que Lisímaco y Melesias entienden que tiene la educación de los hijos, estos padres pretenden tomar una decisión orientándose, no por el consejo de cualquier persona que resulta tener una opinión sobre lo que deben hacer. En

²⁶ La distinción entre casos controvertidos y casos triviales de aplicación de un concepto es clave en la argumentación de Vlastos, en *Is the "Socratic fallacy" Socratic?*, en contra de la tesis de que Sócrates comete "la falacia socrática" en los diálogos socráticos. Nos referiremos a esta distinción en la sección 3.3, cuando examinemos la argumentación de Vlastos. En esta sección queremos sugerir que Estesileo constituye un caso controvertido de aplicación del concepto de la valentía, en atención a sus características excepcionales en el contexto histórico que envuelve a los personajes del diálogo.

efecto, al inicio del diálogo Lisímaco se refiere a quienes se burlan de las exhibiciones de *ὀπλομαχία* y a un consultor anónimo, quien les recomendó vehementemente ir a ver a Estesileo, pero ni la opinión de los unos ni la del otro convence a los padres respecto de qué decisión tomar. En cambio, Lisímaco y Melesias pretenden tomar una decisión orientándose por el consejo de los generales Laques y Nicias.

Los padres se llevarán una gran decepción cuando encuentren que los generales no son de la misma opinión sobre si aprender la *ὀπλομαχία* conduciría a un joven²⁷ a hacerse excelente. En este punto, Lisímaco trata de recurrir a Sócrates para que éste haga las veces de árbitro de la deliberación (184d). Sin embargo, el filósofo se niega a compartir su opinión sobre el asunto: “(...) ¿Pero por qué, Lisímaco? ¿Acaso vas a seguir la opinión de aquel de estos dos que la mayoría de nosotros apruebe? (...) ¿Y tú Melesias, acaso actuarías del siguiente modo? Si tuviera lugar una deliberación sobre qué entrenamiento debiese practicar tu hijo en el combate, ¿le harías caso a la mayoría de nosotros, o más bien a aquel que fue educado y entrenado por un buen maestro de gimnasia?” (184d-e).²⁸ En este punto Sócrates está haciendo explícito un supuesto de la situación comunicativa de pedirle consejo a otro (Hardy 71-72). El que pide un consejo a otro, sobre cómo

²⁷ En el sentido de cualquier varón joven.

²⁸ En la sección 4.2 interpretamos este argumento como un argumento *epáctico* (ἐπακτικός).

conseguir un cierto estado de cosas, reconoce que no sabe qué ha de hacer para conseguirlo, y ve, en la persona a la que acude, alguien que posee el conocimiento del que carece. En otras palabras, el que pide un consejo a otro, no busca guiarse por la opinión de la mayoría, sino por el *conocimiento*, que atribuye a la persona a la que acude, acerca de cómo conseguir el estado de cosas deseado. En consecuencia, Sócrates exhorta a Lisímiaco y Melesias a no guiarse por la opinión de la mayoría, sino a buscar entre los presentes al más experto (τεχνικώτατος) (185b) acerca del cuidado del alma de los jóvenes (185e), *i. e.* a quien posee el conocimiento relevante para aconsejar sobre la mejor manera en la que un joven puede volverse virtuoso.

En el *Laques*, Sócrates identifica el conocimiento que debe orientar a quien pretende aconsejar sobre la mejor manera en la que un joven puede llegar a ser virtuoso, con el conocimiento de qué es la virtud. Inicialmente (185e-186e), Sócrates propone averiguar quién es el más experto en el cuidado del alma, investigando qué maestros los generales han tenido sobre este asunto, o a quienes otros ellos han hecho mejores (βελτίους). Sin embargo, en 189d Sócrates sugiere perseguir una investigación (σκέψις), que él cree que conduce a lo mismo (εἰς τὰὐτὸν) y sería más fundamental (σχεδὸν δὲ τι καὶ μᾶλλον ἐξ ἀρχῆς εἶη ἄν). La investigación que iniciará conduce a lo mismo, es decir, a determinar quién de los presentes es el más experto en el cuidado del alma y, por tanto, los consejos de quién deberían

seguir los otros, sobre de si aprender la ὀπλομαχία conducirá a un joven a volverse virtuoso. A la vez, la investigación es más fundamental, pues pone en el centro el conocimiento que debe orientar al que aconseja sobre qué han de aprender los jóvenes para que sus almas lleguen a ser excelentes (ἀρίστας) (186a). Que la investigación sobre qué es la virtud pondrá en el centro el conocimiento, que debe orientar al consejero sobre la mejor manera en la que un joven puede volverse virtuoso, se aprecia en una serie de condicionales que Sócrates introduce para convencer a sus interlocutores de procedan con él a investigar qué es la virtud. El primer condicional introducido por Sócrates es el siguiente:

” Pues, si sabemos que cuando algo sobreviene a otra cosa la hace mejor, y además somos capaces de hacer que esto ocurra, resulta claro que conocemos aquel bien sobre el cual podemos aconsejar diciendo cómo obtenerlo del modo más fácil y mejor posible.” (189e)

En la última cita Sócrates expresa la siguiente idea, si se cumple la condición de la prótasis, entonces tenemos el conocimiento que nos hace consejeros sobre cómo adquirir un cierto bien, *i. e.* el conocimiento de aquel bien sobre el cual damos consejo acerca de la mejor manera de adquirirlo. Puesto que Sócrates detecta que sus interlocutores no entienden lo que quiere decir, aplica el último razonamiento a un caso particular:

“Quizá ustedes no entienden lo que quiero decir, pero de esta manera lo entenderán más fácilmente: si acaso sabemos que la visión que le sobreviene a los ojos los hace mejores, y además somos capaces de hacer que esto ocurra, resulta claro que conocemos entonces *qué es* la visión misma [énfasis de Belén Cornejo], sobre lo cual podemos aconsejar diciendo cómo obtenerla del modo más fácil y mejor posible.”

Este último condicional tiene la misma estructura del anterior, con un añadido. En la última cita, Sócrates expresa la idea de que, si se cumple la condición de la prótasis, entonces tenemos el conocimiento que nos hace consejeros sobre la mejor manera en la que los ojos pueden adquirir la visión, *i. e.* el conocimiento de qué es la visión. Finalmente, Sócrates aplica el este razonamiento al caso específico de la virtud:

“¿Entonces no es acaso necesario que nosotros sepamos qué es la virtud? Pues si no conociéramos en absoluto qué es en realidad la virtud, ¿de qué modo podríamos dar consejo a cualquiera sobre cómo obtenerla de la mejor manera posible?” (190b-c).

Es decir, si los personajes, en su rol de consejeros, no tuvieran idea sobre qué es la excelencia, entonces no podrían ser tomados en serio en su rol de consejeros, respecto de cuál es la mejor manera de adquirirla. Nuevamente se pone en el

centro el conocimiento que debe orientar al consejero. En los distintos condicionales, Sócrates introduce como de pasada que se trata del conocimiento de *qué es* aquello sobre lo que damos consejo respecto de la mejor manera de adquirirlo, de modo que sus interlocutores le conceden el punto fácilmente.²⁹

Puesto que sería una tarea mayor investigar sobre toda la virtud (περὶ ὅλης ἀρετῆς), los personajes acuerdan examinar, primero, si tienen un saber suficiente sobre una parte de la virtud (εἰ ἱκανῶς ἔχομεν πρὸς τὸ εἰδέναι). Así, dice Sócrates, “probablemente, para nosotros será más fácil la investigación” (190d). Dado que la investigación debe servir también para determinar a quién van a acudir como consejero sobre si los jóvenes deben perseguir o no el aprendizaje de la ὀπλομαχία, Sócrates propone que se investigue aquella parte de la virtud, a la que se aspira con el aprendizaje de este arte, esto es, la valentía.

En síntesis, cuando Lisímaco y Melesias acuden a Laques y Nicias, para que éstos generales los aconsejen sobre si aprender la ὀπλομαχία conducirá a sus hijos a volverse virtuosos, los padres buscan tomar una decisión orientándose por el conocimiento que ellos atribuyen a los generales. Sócrates identifica este último conocimiento, *i. e.* el conocimiento que debe orientar a quien pretende aconsejar

²⁹ En el Capítulo 4 interpretamos los condicionales que Sócrates introduce en *Laques* 180e-190b como un argumento *epáctico* (ἐπακτικός).

sobre la mejor manera en la que un joven puede llegar a ser valiente, con el conocimiento de qué es la valentía. En el resto de este capítulo haremos un esfuerzo por comprender por qué Sócrates identifica el conocimiento, que Lisímaco y Melusias, en el contexto comunicativo de pedirle consejo a otro sobre la mejor manera en la que sus hijos pueden volverse valientes, atribuyen a Laques y Nicias, con el conocimiento de qué es la valentía. En la próxima sección avanzaremos en la lectura del diálogo, y revisaremos el pasaje de *Laques* 190e-193c, donde Sócrates inicia la discusión conjunta con los generales de “qué es la valentía”. Como dijimos al comienzo de este capítulo, nuestro objetivo será mostrar que, el primer intento de Laques por decir qué es la valentía, yerra la pregunta del filósofo, pues carece de validez universal con respecto a todas las instancias individuales de aplicación del predicado “valiente”.

2.4. Ejemplos y definición en *Laques* 190e-191e

El pasaje³⁰ empieza de la siguiente manera: Sócrates le pregunta a Laques, “¿qué es la valentía?”, y éste le responde, “si alguien estuviera dispuesto a

³⁰ Este pasaje de *Laques* 190e-191e ha sido considerado por Vlastos como un *locus classicus* de la búsqueda de la definición de un concepto “mediante” ejemplos del mismo concepto (Socrates’ Disavowal of Knowledge 24). Beversluis 212 es todavía más radical, sobre el uso de ejemplos por parte de Sócrates en la investigación de definiciones, pues cree que, Sócrates, “endorses examples as the primary data from which the definition is to be extracted.” Nosotros reconocemos que Sócrates ofrece en el pasaje ejemplos de individuos valientes, pero nos parece que la descripción, buscar definiciones “mediante” ejemplos, es confusa a efectos de aclarar lo que está haciendo

defenderse de los enemigos, manteniéndose en su posición y sin escapar, ten por cierto que este sería valiente.” (190e). La respuesta del general contiene un ejemplo de la aplicación del predicado “ἀνδρεῖος”. Por “ejemplo” de la aplicación de un predicado entendemos, en el contexto de este pasaje, una instancia individual de aplicación de un predicado que cumple cierta función explicativa dentro de la conversación. Laques se sirve de un ejemplo, para explicarle a sus interlocutores qué entiende por “valiente”, cuando afirma que aprender la ὀπλομαχία no conducirá a los jóvenes a volverse valientes. El ejemplo que ofrece el general está tomado del uso habitual de la lengua griega y corresponde al uso de “ἀνδρεῖος” respecto del hoplita que mantenía su posición en la falange. Como hemos mencionado en la subsección 2.2.2, la pesada armadura del hoplita era idónea para combatir en formación con otros soldados, empero, cuando las filas se rompían, resultaba altamente inconveniente para luchar “uno sólo contra uno sólo”, de ahí que un hoplita incapaz de, como dice Laques, mantenerse en su posición, simplemente no servía para la batalla. Los interlocutores del general, gracias a que dominan la lengua griega y a su conocimiento previo del modo en que los ciudadanos atenienses solían combatir en la falange, pueden entender qué quiere decir aquel que llama “ἀνδρεῖος” a un hoplita, y en esta medida el ejemplo de Laques

Sócrates. Más bien, Sócrates se sirve de ejemplos para explicarle a Laques que él no ha respondido a su pregunta, qué es la valentía, sino que el general ha ofrecido meramente un ejemplo de la aplicación del predicado “valiente” a un grupo de individuos.

es efectivo para darles a entender qué quiere el general decir cuando afirma que aprender la ὀπλομαχία no conducirá a los jóvenes a volverse valientes.

En seguida, Sócrates se lamenta porque Laques respondió otra cosa, y no lo que el filósofo tenía en mente cuando hizo la pregunta. Para mostrarle al general por qué no ha respondido a su pregunta, Sócrates le hace ver que hay muchas otras instancias de aplicación de “ἀνδρεῖος”, donde el predicado se emplea con un significado distinto al que éste suele tener cuando se aplica al hoplita en la falange. Entre estas instancias se cuenta, “ἀνδρεῖος” dicho de los jinetes escitas, donde el término significa, “aquel que lucha contra los enemigos huyendo y no manteniéndose en su posición” (191a). Sin duda, ahí donde se trata de la lucha con caballos, y no con la armadura del hoplita, la circunstancia de mantenerse en su posición ya no resulta igualmente relevante a la hora de enjuiciar si el agente es valiente o cobarde. Pero los ejemplos que aduce Sócrates no sólo muestran que la respuesta de Laques contiene un ejemplo, entre muchos otros posibles, del uso de “ἀνδρεῖος”, sino que también muestran que el mismo predicado puede significar dos tipos de acción contrarios entre sí, *en su aplicación a los mismos individuos*. Sócrates señala que *los hoplitas* espartanos que lucharon en la batalla de Platea fueron “valientes”, en el mismo sentido que los jinetes escitas, *i. e.* por luchar huyendo y atacando (Laques 191c). Por tanto, el mismo predicado, “ἀνδρεῖος”, en su aplicación a los hoplitas, puede significar dos tipos de acción contrarios entre

sí, “luchar manteniéndose en su posición y no huir” y “luchar huyendo y atacando”, dependiendo del contexto en el que se encuentran estos individuos.

En el ejemplo inicial de “ἀνδρεῖος” ofrecido por Laques, el predicado tiene un uso unívoco respecto de un conjunto de individuos delimitado por un contexto específico (la falange de hoplitas en el siglo V a. C.). La univocidad del término respecto a los individuos es posible haciendo abstracción de innumerables diferencias que se aprecian entre ellos considerados en su situación concreta. Los ejemplos de “ἀνδρεῖος” que ofrece Sócrates muestran que, atendiendo a las circunstancias distintivas en las que se encuentran los individuos puede variar también el contexto que legitima el uso del predicado con el mismo significado respecto de ellos, con el resultado de que el predicado puede adquirir ahora múltiples significados en su uso respecto a los mismos individuos. En consecuencia, si bien es cierto que “ἀνδρεῖος” dicho de los hoplitas significa “defenderse de los enemigos, manteniéndose en su posición”, cuando atendemos a las circunstancias distintivas de la batalla de Platea frente a otras batallas, “ἀνδρεῖος”, dicho de la conducta de la infantería de los lacedemonios, significa “el que lucha contra los enemigos huyendo y no manteniéndose en su posición” (191a-191c). Este último ejemplo, del uso de “ἀνδρεῖος” dicho de la infantería de los Lacedemonios en Platea, introducido por Sócrates en el contexto de explicarle a Laques por qué no ha respondido a su pregunta, muestra que, en consideración de las circunstancias

contingentes en las que se encuentran los individuos en situaciones concretas, puede cambiar el contexto que legitima la aplicación de un predicado con cierto significado sobre un conjunto de individuos, con el resultado de que el predicado puede adquirir múltiples significados en su aplicación a los individuos, en atención a las diferencias de su situación concreta.

En contraposición a los múltiples ejemplos de “ἀνδρεῖος” en el lenguaje habitual, Sócrates busca averiguar de Laques, qué es la valentía “siendo lo mismo en todas estos <casos>” (191e, traducción de BC)³¹. De acuerdo con el análisis de los ejemplos de Sócrates que hemos hecho, el filósofo debería aspirar a entender el significado invariable de un cierto predicado, “ἀνδρεῖος”, frente a las contingencias de las situaciones concretas de los individuos, que posibilitan las múltiples instancias individuales de la aplicación del predicado con distintos significados. Según vimos recién, los ejemplos de Sócrates, del uso de “ἀνδρεῖος” en la lengua griega, muestran que un cambio en las circunstancias de los individuos en situaciones concretas puede hacer cambiar también el contexto que legitima la aplicación del predicado con un cierto significado a los individuos. De ahí que, ante la pregunta de si es legítimo o no aplicar “ἀνδρεῖος” con un cierto significado, por ejemplo, “luchar manteniéndose en su posición y no huir”, a un individuo, son

³¹ “ὄν ἐν πᾶσι τοῦτοις ταύτων” (191e).

relevantes las circunstancias contingentes de la situación en la que éste último se encuentra. En contraste con los ejemplos de “ἀνδρεῖος” en el pasaje, cuando Sócrates aclara que quiere averiguar qué es la valentía, “siendo lo mismo en todos estos”, la pregunta del filósofo debería apuntar a una estructura común a todas las instancias de aplicación del predicado, *cuya validez sea de algún modo independiente de las circunstancias contingentes de las situaciones de los individuos a los que se aplica*. En esta última medida decimos que la pregunta de Sócrates apunta a la identificación, en todas las instancias de aplicación de “ἀνδρεῖος”, de un componente invariable frente a las contingencias que posibilitan que haya multiplicidad de instancias de aplicación.³²

2.5. Obrar racionalmente

Si la pregunta de Sócrates por la definición del significado de “ἀνδρεῖος” en el *Laques*, apunta a identificar una estructura común a todas las instancias individuales de la aplicación del predicado, cuya validez sea de algún modo independiente de las circunstancias contingentes en las que se encuentran los individuos a los que se aplica “ἀνδρεῖος”, ¿entonces por qué en este diálogo se presenta la

³² Componente que, precisamente por ser invariable respecto de *todas* las instancias individuales de aplicación del predicado, ofrecería también una estructura anticipatoria sobre futuras instancias, o al menos eso parece sugerir la idea de que la valentía es un conocimiento de los males y de los bienes, no sólo de los que ocurren ahora y de los que han ocurrido, sino también de los males y bienes *futuros* (Laques 198d-199b).

búsqueda de dicha definición a la luz de una discusión, sobre si es legítimo o no aplicar “ἀνδρεῖος” a un caso individual excepcional, aplicación que sería dependiente de las condiciones situacionales contingentes del caso en cuestión?, ¿por qué simplemente los personajes no acuerdan entre sí algunos ejemplos de la aplicación de “ἀνδρεῖος” y se proponen encontrar una estructura común a todas las instancias de aplicación del predicado?, dicho de otro modo, ¿por qué el *Laques* no comienza simplemente a partir de 190e? Creemos que podemos responder a estas preguntas asumiendo nuestro supuesto interpretativo inicial, *i.e.* que Platón habría comprendido “la búsqueda de la definición de conceptos”, por primera vez a partir de la forma literaria de sus diálogos más tempranos.

Como señalamos en la sección 2.2.4, antes de discutir qué es la valentía, los interlocutores consideran esta virtud desde la pretensión de transmitirla a una persona individual. En las circunstancias históricas que envuelven a los personajes, éstos tienen que *tomar una decisión*, en un futuro próximo, sobre la formación de sus hijos en el tipo de lucha armada que exhibe Estesileo. Debido a la importancia que Lisímaco y Melesias atribuyen a la educación de sus hijos, éstos no quieren tomar cualquier decisión, sino que buscan tomar una decisión guiándose por el conocimiento que atribuyen a Laques y Nicias. Sócrates identifica el conocimiento, que debe orientar a quien pretende aconsejar sobre la mejor manera en la que un joven puede llegar a ser valiente, con el conocimiento de qué es la

valentía. Según nuestra interpretación en la sección pasada (2.4), el conocimiento de qué es la valentía, debería tener por objeto, una estructura común a todos los individuos valientes, cuya validez es de algún modo independiente de las condiciones situacionales contingentes que envuelven a estos individuos.

A nuestro modo de ver, Lisímaco y Melesias manifiestan, cuando acuden a los generales para invitarlos a que den su consejo, con el propósito de tomar una decisión sobre la formación de sus hijos en la *ὄπλομαχία*, la pretensión de obrar racionalmente. De acuerdo con Wieland, obrar racionalmente requiere para el agente tomar distancia de las condiciones situacionales contingentes en las que se ve envuelto:

“El obrar difícilmente puede satisfacer la pretensión de ser un obrar racional si no toma parte en la esfera de lo universal a través de la sujeción a una norma. La posibilidad de poner en juego tal esfera de lo universal por medio de una norma posibilita también que el agente gane distancia respecto de las situaciones en las que se encuentra. Cuando el obrar es referido a normas universalmente válidas o incluso determinado por ellas, entonces, por ello mismo, ya no queda más completamente inmerso en la situación individual en la que debe realizarse. Un obrar referido a normas universalmente válidas no se agota en el mero reaccionar a los estímulos operantes en la situación presente del caso. Por cierto, no hay un obrar

que no esté inserto en un marco de condiciones situacionales contingentes. Es siempre tal marco de condiciones el que determina en cada caso particular en qué medida hay necesidad de actuar. Pero tal inserción se hace más laxa en la medida en que el obrar se someta a una norma universalmente válida." (Wieland, Aporías de la razón práctica 22)

Sin duda, Platón nunca habla en el *Laques* de la pretensión de obrar racionalmente, sin embargo, creemos que él comprende y examina esta pretensión, a partir de la forma literaria del diálogo. Desde el punto de vista del desarrollo de los acontecimientos dentro de la obra, el *Laques* comienza por la presentación de una situación concreta sin precedentes en la historia reciente de Atenas, en la que los personajes *tienen* que tomar una decisión, sobre la formación de sus hijos en un cierto aprendizaje. La excepcionalidad de la situación que afecta a los personajes se aprecia, una vez que se repasan las circunstancias contingentes de la misma, como hemos hecho en la sección 2.2. Inicialmente, confrontados a la excepcionalidad de la coyuntura en la que se encuentran, Lisímaco y Melesias se ven completamente desorientados en cuanto a qué decisión han de tomar. Por ello, los padres acuden a Laques y Nicias, en la búsqueda de una guía para tomar una decisión. Si los padres se ven desorientados ante la excepcionalidad de la situación concreta en la que se encuentran, entonces la búsqueda de una guía para tomar una decisión los debería llevar a alcanzar un punto de vista sobre esa situación, desde el cual

ésta aparezca despojada de la excepcionalidad que tiene en comparación con las demás situaciones concretas relacionadas, y cuya vigencia³³ sobre la situación sea de algún modo independiente de las circunstancias contingentes que la señalan como algo excepcional. Si tenemos razón con respecto a que Lisímaco y Melesias, cuando buscan a alguien que los aconseje sobre la mejor manera en que un joven puede llegar a ser virtuoso, pretenden obrar racionalmente, entonces los amigos atribuyen a sus consejeros la posesión de un punto de vista como el que hemos descrito.

Sócrates argumenta que el conocimiento sobre qué es la valentía debe orientar a quien da su consejo sobre la mejor manera en la que un joven puede volverse valiente (189e-190a). Según el comentario que hicimos en la sección pasada (2.4), la pregunta del filósofo (qué es la valentía) apunta a la identificación de una estructura común a todas las instancias de aplicación de “ἀνδρείος”, que sea “lo mismo (ταυτόν)” en todas ellas, y cuya validez sea de algún modo independiente de las circunstancias contingentes que envuelven a los individuos pertenecientes al campo de aplicación del predicado. Así, el conocimiento de qué es la valentía coincidiría con el punto de vista que Lisímaco y Melesias atribuyen a los generales, en la espera de obtener de éstos una guía para tomar una decisión y obrar

³³ Es decir, la vigencia del punto de vista al que nos estamos refiriendo, que ofrecería para los personajes una guía para tomar una decisión concreta.

racionalmente. En consecuencia, según la interpretación que estamos ofreciendo, el giro que da Sócrates en la conversación, para incitar a Laques y Nicias a que intenten decir qué es la valentía, se sustenta en la comprensión profunda de la pretensión de obrar racionalmente que encarnan Lisímaco y Melesias al comienzo del diálogo, y de las condiciones que tendría que cumplir todo aquel conocimiento que pueda satisfacer esta pretensión.

Hoy en día nosotros vemos el requisito, impuesto por Sócrates a la respuesta adecuada a su pregunta (qué es la valentía) en el *Laques*, de ser válida universalmente con respecto a toda instancia de aplicación del predicado “valiente”, como una nota del concepto de una definición adecuada, sc. la validez universal del definiens frente a cada caso del definiendum. Cuando hacemos el esfuerzo de adoptar la perspectiva de un lector contemporáneo a Platón, dicho requisito también luce como una condición formal³⁴ que tiene que cumplir todo conocimiento que pueda satisfacer la pretensión de obrar racionalmente. Este conocimiento sería lo que los personajes buscarían en la discusión que actualmente se llama “la búsqueda de la definición” de la valentía. Esto no quiere decir que, la discusión de los personajes del *Laques*, sobre qué es la valentía, no pueda ser vista de ninguna manera como la búsqueda de la definición de un cierto concepto. Más bien,

³⁴ Se trata de una condición “formal”, en el sentido de que no es condición de la verdad del conocimiento, sino que meramente expresa su adecuación a la pretensión de obrar racionalmente que manifiestan los personajes al inicio del diálogo.

creemos que el esfuerzo que hemos hecho a lo largo de este capítulo, de leer el diálogo como un lector del siglo IV a. C., enriquece nuestra perspectiva respecto de lo que establecimos al inicio del trabajo, a saber, que el *Laques* es un diálogo de definición (cf. Sección 1.3), de una manera que permite conectar la búsqueda de la definición con la forma literaria de la obra.

CAPÍTULO 3: "LA FALACIA SOCRÁTICA"

3.1. Objetivos del Capítulo 3

En este capítulo pretendemos explicar en qué consiste *la* discusión sobre si Sócrates comete o no "la falacia socrática", que mencionamos en la introducción (sección 1.1), y exponer los errores que detectamos en esta discusión. Igualmente pretendemos mostrar que, tanto quienes sostienen la tesis de que Sócrates comete "la falacia socrática" como quienes argumentan en contra de dicha tesis, descuidan la forma literaria de los diálogos tempranos de Platón. En la sección **¡Error! No se encuentra el origen de la referencia.** documentamos distintas afirmaciones conocidas con el nombre de "la falacia socrática" y apuntamos a que todas comparten un mismo error, a saber, que no está definido el universo de discurso de estas afirmaciones.³⁵ Luego, en la sección **¡Error! No se encuentra el origen de la referencia.** examinamos la argumentación de Gregory Vlastos (*Socrates' Disavowal of Knowledge; Is the "Socratic fallacy" Socratic?*), quien rechaza la tesis de que

³⁵ A partir de ahora usaremos la expresión "la falacia socrática", o simplemente "la falacia", para referirnos a cualquiera de las distintas afirmaciones conocidas por ese nombre.

Sócrates comete “la falacia”, para exponer que el intérprete termina por caer en un error compartido con quienes defienden dicha tesis. Finalmente, en la sección 3.4 mostramos que tanto Vlastos como quienes sostienen que Sócrates comete “la falacia” comparten un cierto enfoque interpretativo.

3.2. Múltiples versiones de “la falacia socrática”

El término “la falacia socrática” fue acuñado por Peter Geach para referirse a un error, que sería cometido eminentemente, pero no exclusivamente, por Sócrates en los diálogos considerados “socráticos”.³⁶ Fuera de estos textos, Geach entiende que “la falacia socrática” es un error común en las disputas morales, sin embargo, señala a los diálogos socráticos como una fuente ejemplar de este error.³⁷

La acusación de una falacia que merecería el apellido de “socrática”, desató dentro de los estudios socráticos, en la segunda mitad del siglo pasado, la discusión en torno a si Sócrates comete o no “la falacia” en los diálogos tempranos.

³⁶ En la sección 3.4 de este capítulo volveremos sobre la conexión entre la discusión sobre “la falacia socrática” y la tesis de la existencia de un grupo de diálogos “socráticos” dentro del *Corpus Platonicum*.

³⁷ En la siguiente subsección (3.2.1) explicamos por qué Geach considera que “la falacia socrática” es un error.

Cuando en esta investigación hablamos de *la* discusión en torno a si Sócrates comete o no “la falacia”, nos referimos a la reacción ante el artículo de Geach de ciertos intérpretes, que adscriben al proyecto de los estudios socráticos, *i. e.* al análisis de la filosofía del Sócrates histórico, tal como ésta nos es transmitida en textos escritos por sus discípulos, especialmente por Platón, y por Aristóteles.³⁸ Como modelo del proyecto de los estudios socráticos tenemos, por supuesto, a Gregory Vlastos.

Desde la publicación del artículo de Geach se han discutido distintas afirmaciones con el nombre de “la falacia socrática”. Para Geach, “la falacia” consiste en dos suposiciones (assumptions), que él llama “(A)” y “(B)”, donde (A) implica (B): “(A)... if you know you are correctly predicating a given term 'T' you must "know what it is to be T," in the sense of being able to give a general criterion for a thing's being T; (B)... it is no use to try and arrive at the meaning of 'T' by giving examples of things that are T.” (371). Por otro lado, en *Socrates' Disavowal of Knowledge*, Vlastos identifica “la falacia” con dos proposiciones, que el intérprete también llama “(A)” y “(B)”, donde (A) implica (B): “(A) If one does not know what the F is, one cannot know if F is truly predicable of anything whatever, (...) (B) It is useless to

³⁸ Como se sabe, la circunstancia de que se estudie la filosofía de Sócrates a través de fuentes escritas por terceros se debe a que, hasta donde podemos saber, Sócrates no escribió nada.

try to discover what the F is by investigating examples of it." (23).³⁹ Tanto para Geach como para Vlastos (Socrates' Disavowal of Knowledge), "(A)" establece que el conocimiento de la definición del significado de un predicado cualquiera *P* es condición necesaria para aplicar correctamente el mismo predicado a cualquier cosa. La principal diferencia se encuentra en "(B)". De acuerdo con Geach, (A) implica que (B) es inútil buscar el significado de *P* dando ejemplos de cosas que son *P*, pues, a falta de la definición del significado de *P*, por la suposición (A), no podemos saber si los ejemplos de *P* son genuinos, porque no podemos saber cuándo estamos aplicando *P* correctamente. En cambio, para Vlastos (Socrates' Disavowal of Knowledge), (A) implica que (B) no es posible buscar la definición de *P* mediante ejemplos de cosas que son *P*.⁴⁰

En su segundo artículo donde Vlastos discute "la falacia socrática", *Is the "Socratic fallacy" Socratic?*, él identifica "la falacia" con una sola afirmación, coincidente con "(A)" en el artículo de Geach: "If you do not know what the F is, you will not know if you are predicating "F" correctly about anything whatever -you

³⁹ Para Vlastos, "descubrir qué es F", quiere decir, descubrir la definición de F, como queda de manifiesto cuando explica, enseguida, por qué es problemático sostener que Sócrates comete la falacia socrática en los diálogos tempranos: "no one would have found it [(B)] more embarrassing than would the Socrates of the elenctic dialogues, if he had thought it true: what he does in La. 190e-193c is a locus classicus of searching for a definition by means of examples. So this is the puzzle: how could Socrates have searched for definitions by that means if he accepted (A)?" (Socrates' Disavowal of Knowledge 23).

⁴⁰ Como veremos en la siguiente subsección (3.2.1), para Geach no es del todo coincidente, "buscar el significado" y "buscar la definición" de un predicado.

will not know if anything is F" (Is the "Socratic fallacy" Socratic? 69). Tanto desde la perspectiva de Vlastos (Socrates' Disavowal of Knowledge) como de Geach, no habría gran diferencia entre identificar "la falacia" con (A) o con la conjunción de (A) y (B), porque (A) se sigue de (B).

En tiempos más recientes, Benson (The Priority of Definition 137) formula "la falacia socrática" de la siguiente manera: "If A fails to know what F-ness is, then A fails to know anything about F-ness." Esta versión de "la falacia" contiene diferencias sustantivas con respecto a todas las versiones anteriores, pues, en ellas (A) se refería a la relación entre el conocimiento de la definición de un predicado cualquiera *P* y la recta aplicación de *P* a cualquier cosa, mientras que "la falacia" de Benson se refiere a la relación entre saber qué es *F-ness* y saber cualquier cosa sobre *F-ness*. De hecho, Benson ya ni siquiera habla de "la falacia socrática", sino de "el principio de la prioridad de la definición", aunque él mismo dice que esta última afirmación es conocida por el nombre de "la falacia socrática". Podemos ver la conexión que habría entre "el principio de la prioridad de la definición" y las otras afirmaciones que hemos visto con el nombre de "la falacia", cuando Benson dice que el llamado principio de la prioridad de la definición es una conjunción de dos afirmaciones: "(P) If A fails to know what F-ness is, then A fails to know, for any x, that x is F, and (D) If A fails to know what F-ness is, then A fails to know, for any G, that F-ness is G." (The Priority of Definition 138). Como se ve,

(P) corresponde a “la falacia socrática” de Vlastos (Is the "Socratic fallacy" Socratic?). Por otra parte, (D) corresponde a una segunda afirmación, que Vlastos asocia con “la falacia”, llamándola su "gemelo lógico" (*the logical twin*), y que presenta con el nombre de “la prioridad de la definición” (*the priority of definition*): “If you do not know what the F is, you will not know if you are predicating correctly anything about the F - you will not know anything about the F.” (Is the "Socratic fallacy" Socratic? 78).

Todas las afirmaciones que hemos visto hasta aquí con el nombre de “la falacia socrática” presentan un mismo problema, a saber, la falta de definición del universo de discurso del que se está hablando. Es decir, en ninguna versión de “la falacia socrática” se especifica el conjunto de objetos *T* o *F*, sobre los que un individuo puede saber o ignorar qué es *T* (*what it is to be T*) o *F* (*what the F is, what F-ness is*). Asimismo, no se ha delimitado el conjunto de objetos a los que se puede aplicar *T* o *F*, ya que “la falacia” refiere a la aplicación de *T*, *F* o *F-ness* a cualquier cosa *x*. En conclusión, consideramos que “la falacia” es absurda y que si realmente aspiramos a comprender los diálogos tempranos de Platón debemos preferir una interpretación que evite atribuir “la falacia” a Sócrates.

3.2.1. El trasfondo olvidado del artículo de Geach

El artículo de Geach, donde se acuña el término “la falacia socrática”, es un comentario al *Eutifrón*, pero al inicio del artículo, en el primerísimo párrafo, Geach revela que no está tan interesado en la interpretación del diálogo por sí mismo. La intención del autor con el comentario es doble. Por un lado, busca mostrar que algunos argumentos del diálogo llevan naturalmente a problemas espinosos de la filosofía moderna. Por otro, busca prevenir al lector contra algunas falacias y trucos comunes en las disputas morales. Las declaraciones de Geach al inicio del artículo anticipan el uso que hará del comentario del *Eutifrón* con respecto a la discusión de “la falacia socrática”. Geach considera que el *Eutifrón* es una fuente ejemplar de este error y utiliza el comentario del diálogo para discutir su naturaleza.

Más allá de si es correcto o no que Sócrates comete “la falacia socrática” en el *Eutifrón*, y no lo es, creemos que la exposición de Geach de “la falacia” revela una inquietud, que es valioso tener en cuenta en la interpretación de éste y otros diálogos tempranos y que fue olvidada en la discusión posterior, dentro de los estudios socráticos, sobre si Sócrates comete o no “la falacia”. Dicha inquietud asoma cuando Geach explica por qué la falacia socrática es un error: “Let us be clear that this is a fallacy, and nothing better. It has stimulated philosophical enquiry, but

still it is a fallacy. We know heaps of things without being able to define the terms in which we express our knowledge. Formal definitions are *only one way* [énfasis de Belén Cornejo] of elucidating terms; a set of examples may in a given case be more useful than a formal definition." (371). En esta última cita se ve claramente que, para Geach, ofrecer la definición del significado de un predicado es sólo una manera de elucidar su significado. Otra manera de elucidar el significado de un predicado consiste en ofrecer un set de ejemplos de su aplicación. En el fondo, Geach está familiarizado con la discusión de Wittgenstein sobre la imposibilidad de elucidar el significado de un predicado desprendido de su aplicación en el lenguaje natural (*Investigaciones Filosóficas*, sec. 75-80). A la luz de la inquietud de si es posible o no elucidar el significado de un predicado desligado de su aplicación en el lenguaje natural, se comprende mucho mejor la preocupación de Geach por "la falacia socrática", con independencia de si la comete Sócrates o cualquier otro. Como vimos al inicio de esta sección (3.2), para Geach, "la falacia socrática" tiene como consecuencia que, ahí donde se desconoce la definición de un predicado P , es inútil intentar llegar al significado de P , dando ejemplos de cosas que son P , dicho de otro modo, dar ejemplos de la aplicación de P ya no constituye *una manera* válida de elucidar el significado de un predicado, consecuencia muy difícil de aceptar para quien cuenta con la imposibilidad de elucidar el significado de un predicado abstraído de su aplicación en el lenguaje natural.

Cuando Vlastos (Socrates' Disavowal of Knowledge) entra en cancha a discutir si Sócrates comete o no "la falacia socrática" en los diálogos *eléncticos*⁴¹, pierde completamente de vista la inquietud en el trasfondo del artículo de Geach a la que nos hemos referido. Esto se aprecia en la reformulación de "la falacia" de Vlastos (Socrates' Disavowal of Knowledge). Como vimos al comienzo de la sección (3.2), para Vlastos "la falacia socrática" implica que no es posible buscar la definición del significado de *P* "mediante" ejemplos de cosas que son *P*, a diferencia de la versión de Geach, donde "la falacia" implica que es inútil buscar el significado de *P* dando ejemplos de cosas que son *P*. Dicho de otro modo, Vlastos destaca, no que "la falacia" tiene como consecuencia que ofrecer un set de ejemplos de la aplicación de un predicado ya no es una manera válida de elucidar su significado, sino que ya no es posible buscar la definición del significado de un predicado "mediante" ejemplos de su aplicación. Consecuentemente, Vlastos considera que atribuir a Sócrates "la falacia" en los diálogos *eléncticos* es un problema, pues en ellos Sócrates sí acepta de su interlocutor ejemplos de la aplicación de cierto predicado, cuya definición se busca, como genuinos ejemplos, "a partir de" los cuales el filósofo podría avanzar hacia el esclarecimiento de la definición

⁴¹ Para Vlastos (Is the "Socratic fallacy" Socratic?) los diálogos *eléncticos* son aquellos en los que Sócrates se sirve exclusivamente del elenchos como método de investigación filosófica. Según este criterio, los diálogos *eléncticos* son: *Apología*, *Cármides*, *Critón*, *Eutifrón*, *Gorgias*, *Hippias Menor*, *Ion*, *Laques*, *Protágoras*, *República I*. Para el intérprete, este grupo de diálogos corresponde también al primerísimo periodo de producción literaria de Platón.

del significado del predicado relevante.⁴² En efecto, en *Eutifrón* (6d), en el contexto de la discusión conjunta con Eutifrón sobre qué es lo pío [τὸ ὅσιον], Sócrates acepta ejemplos de acciones pías como ejemplos (6d). Empero, Geach tiene puesto el ojo, no tanto en si Sócrates acepta o no ejemplos de acciones pías como ejemplos, sino en el hecho de que Sócrates rechaza ejemplos de cosas pías como respuesta a la pregunta sobre qué es lo pío (6d-e). Asumiendo que la discusión sobre qué es lo pío en este diálogo constituye un intento por elucidar el significado de cierto predicado, y dado que Geach considera la imposibilidad de elucidar el significado de un predicado desligado de su aplicación en el lenguaje natural, se ve por qué le resulta llamativo que Sócrates rechace ejemplos de la aplicación de “pío” en un intento por elucidar el significado de este predicado.

La interpretación del *Laques* que ensayamos en el capítulo anterior, ofrece un modelo de interpretación, que puede ser replicado con el *Eutifrón* para avanzar en una respuesta al problema que detectó Geach en este último diálogo, a saber, por qué Sócrates rechaza ejemplos del uso del predicado “pío” como respuesta a la pregunta sobre qué es lo pío, cuestión que resulta problemática, como hemos apuntado a lo largo de esta subsección, desde la perspectiva de quien considera la imposibilidad de elucidar el significado de un predicado desprendido de su

⁴² En la sección 2.4 analizamos el pasaje de *Laques* 190e-191e, que para Vlastos (Socrates' Disavowal of Knowledge) constituye una fuente paradigmática del uso de ejemplos por parte de Sócrates en la búsqueda de una cierta definición.

uso en el lenguaje natural. En el *Eutifrón*, al igual que en el *Laques*, la búsqueda por la definición de un cierto concepto es precedida por un caso individual excepcional de aplicación del mismo concepto. El campo de aplicación del concepto de la piedad, del que se trata en el *Eutifrón*, corresponde a acciones individuales, y por tanto al campo de aplicación de este concepto pertenece la acción cometida por el personaje del título, que desata la controversia entre los personajes con respecto a si esta acción individual es pía o impía.⁴³ Eutifrón pretende en el diálogo ser capaz de enseñarle a Sócrates que ha obrado piadosamente (5a-c). Imitando la interpretación que ensayamos con el *Laques* en el capítulo anterior, podríamos establecer que la pretensión de Eutifrón exige la adopción de un punto de vista que sea válido universalmente con respecto a las condiciones situacionales contingentes de todas las acciones pías, por tanto, válido con independencia de las

⁴³ Eutifrón, mántico de oficio, acusa a su padre por el delito de homicidio (φόνος) (4a). El mismo mántico cuenta con lujo de detalle las circunstancias de lo ocurrido (4c-e). La víctima era un jornalero dependiente de Eutifrón. El hecho ocurrió mientras el hombre trabajaba para la familia del mántico en la isla de Naxos. Luego de emborracharse, el jornalero se enojó con un esclavo de la familia y lo mató. Por esta razón el padre de Eutifrón dejó a su víctima maniatada en un foso a la intemperie, mientras mandaba a averiguar con las autoridades en Atenas, qué debía hacer con el hombre. Eutifrón cuenta que a su padre no le importaba si el jornalero moría mientras volvía el emisario, que fue lo que finalmente ocurrió. En estas circunstancias, Eutifrón decide enjuiciar a su padre por el delito de homicidio, desatando la indignación de sus parientes, quienes lo acusan de estar cometiendo un acto impío (ἀνόσιον) (4e). En respuesta a la acusación de sus familiares, nuestro protagonista, apoyándose en su posición de mántico, se jacta de saber tan exactamente “cómo son las cosas divinas y los actos píos e impíos” (4e), que no teme estar cometiendo algo impío al acusar a su padre de homicidio. Como puede verse en este resumen, la acción de Eutifrón contra su padre desata en el diálogo la discusión en torno a si esta acción concreta es pía (ἴσιον) o impía, en otras palabras, en el diálogo se desata la discusión de si la aplicación de cierto predicado, “ἴσιον”, a una acción concreta, es legítima o no. En tal situación, Sócrates intenta encontrar una solución mediante la discusión conjunta con Eutifrón de qué es lo pío (τὸ ἴσιον).

condiciones situacionales contingentes de la acción que el mismo Eutifrón ha *realizado*. Cuando Sócrates incita entonces a Eutifrón, para que intente decir qué es lo pío, el filósofo busca comprobar si el mántico posee el conocimiento que podría dar satisfacción a la pretensión del protagonista de haber obrado racionalmente. Este conocimiento tendría que cumplir con la condición de ser válido universalmente y, por ello, este conocimiento no podría identificarse con el recto uso del predicado “pío”, pues la recta aplicación del predicado a acciones individuales depende de las condiciones situacionales contingentes que envuelven los agentes. Por supuesto, la solución que proponemos al problema atisbado por Geach debe ser desarrollada, empero, si está bien encaminada, muestra las ventajas del modelo de interpretación que hemos ensayado en este trabajo.

3.3. Gregory Vlastos contra “la falacia socrática”

Como vimos en la sección pasada (3.2), Vlastos (Is the "Socratic fallacy" Socratic? 69) llama “la falacia socrática” a la siguiente proposición (*proposition*): “If you do not know what the F is, you will not know if you are predicating “F” correctly about anything whatever -you will not know if anything is F”, es decir, Vlastos llama “la falacia socrática” a la idea de que, la posesión del conocimiento de la definición del significado de un predicado cualquiera *P* es una condición

necesaria que un individuo debe satisfacer para poder discernir si está aplicando correctamente *P* a cualquier cosa. Para defender que Sócrates no asume esta última proposición, Vlastos da luces sobre por qué considera errado sostener “la falacia socrática” con independencia de si Sócrates comete o no este error:

“I have italicized "anything" because there lies the sting: the unqualified universality of the claim. If all it were saying is that in the absence of a definition of the *F* there would be some reputed cases of it where we would be uncertain whether or not "*F*" is being correctly applied, the claim, though still a substantial one, would by no means be the outrageous one it presently is: it would not imply that, pending discovery of a Socratic definition, all cases of the application of the concept, even perfectly straightforward, unproblematic, ones, have been unsettled.” (Is the "Socratic fallacy" Socratic? 69-70).

Como se ve en la cita, aceptar “la falacia socrática” es un error, pues en la formulación de esta proposición no se ha distinguido entre casos controvertidos y casos triviales o ejemplos de la aplicación de *P*. Admitiendo esta última distinción, podría todavía tener sentido, la suposición de que el conocimiento de la definición del significado de *P* es algún tipo de requisito que un individuo debe satisfacer para poder discernir si está aplicando *P* correctamente o no a una instancia individual. La cuestión de por qué es un error “la falacia socrática”, tiene que ver con

comprender cómo el conocimiento de la definición del significado de *P* es algún tipo de requisito que un individuo debe satisfacer para discernir si está aplicando *P* correctamente o no.

Para Vlastos (Is the "Socratic fallacy" Socratic? 74) es problemático atribuir a Sócrates en diálogos *eléncticos* la suposición de "la falacia socrática", la cual implica que, a la espera de encontrar la definición del significado de *P*, todos los casos de la aplicación de *P* han quedado sin resolver, porque ello entra en contradicción con el hecho de que Sócrates, en contextos donde busca en conjunto con su interlocutor la definición del significado de cierto predicado, acepta de su interlocutor casos triviales o ejemplos de la aplicación del mismo predicado como genuinos ejemplos, a partir de los cuales el filósofo podría avanzar hacia el esclarecimiento de la definición en cuestión.⁴⁴ Este hecho, junto con el hecho de que en el *Eutifrón* se presenta una controversia entre los personajes, quienes discuten, si el mántico actúa piadosamente (ὄσιον) o no al acusar a su padre por el delito de homicidio, es decir, si es legítimo o no aplicar cierto predicado, "ὄσιον", a la acción individual de Eutifrón, permiten a Vlastos aplicar a los diálogos la solución citada más arriba para eliminar el error que conlleva aceptar "la falacia socrática". De acuerdo con Vlastos (Is the "Socratic fallacy" Socratic? 76-77), Sócrates, quien

⁴⁴ "when we scrutinize Socrates at work, we see him doing systematically what he would not be doing at all if he believed... [si hubiera creído en "la falacia socrática"]: working towards the definition of the F from examples of it." (Vlastos, Is the "Socratic fallacy" Socratic? 74).

efectivamente intenta encontrar una solución al problema de si la conducta de Eutifrón es pía [ἅσιον] o impía por la vía de definir el significado del predicado relevante, meramente sostiene, que en ausencia de la definición de “ἅσιον” habría algunos casos de presuntas acciones pías en los que estarían inciertos de si “ἅσιον” está siendo aplicado correctamente o no.⁴⁵ En consecuencia, en el contexto de la búsqueda conjunta con Eutifrón de la definición del significado de “ἅσιον”, Sócrates puede aceptar de su colocutor ejemplos de la aplicación de este predicado como genuinos ejemplos, a partir de los cuales el filósofo podría avanzar en el esclarecimiento de la definición del predicado relevante, sin tener que asumir por ello que Eutifrón conoce la definición del significado de “ἅσιον”.

La argumentación en *Is the “Socratic fallacy” socratic?*, en rechazo de que Sócrates comete “la falacia”, contiene un acierto y un error. El acierto consiste en la distinción, entre un caso controversial de la aplicación de un predicado y un caso trivial⁴⁶ de la aplicación del mismo predicado, como clave para comprender el carácter, asignado en el *Eutifrón* por Sócrates al conocimiento de la definición del

⁴⁵ “he [Socrates] voices the belief that if he were to find the thing he is looking for he would come into possession of a wonderful thing: a criterion for settling all those vexing disputes over controversial cases, like the one that sets the stage for Socrates' encounter with Euthyphro. A hired man on the paternal estate in Naxos kills, in a drunken fit, one of the slaves. The father ties up the killer hand and foot, lowers him into a ditch, and sends a messenger to the exegetes, asking for advice on what he ought to do; by the time the word comes back the hired man has died from hypothermia, dehydration, and lack of food. The father is clearly responsible for the man's death. Is Euthyphro acting piously in prosecuting his own father for killing a hired man who is himself a killer?” (Vlastos, *Is the “Socratic fallacy” Socratic?* 77).

⁴⁶ Que nosotros también llamamos ejemplo de la aplicación de un predicado.

significado de cierto predicado, de ser algún tipo de requisito que un individuo debe satisfacer para discernir si está aplicando rectamente o no el mismo predicado a un caso. El error aparece cuando Vlastos (Is the "Socratic fallacy" Socratic? 76), en vez de "la falacia" socrática, atribuye a Sócrates la suposición de la siguiente proposición: "If you do know what the F is, you will know if you are predicating "F" correctly about *anything whatever* [énfasis de Belén Cornejo] -you will know if anything is F."⁴⁷ Pero sostener la última proposición es un error exactamente por la misma razón que es un error sostener "la falacia socrática", a saber, por "la universalidad sin cualificación de la afirmación", de modo que Vlastos le atribuye a Sócrates una afirmación que padece el mismo problema que él rectamente señaló que tenía "la falacia socrática". En consecuencia, puesto que Vlastos atribuye a Sócrates la afirmación de "la proposición V", pierde con ello de nuevo de vista, lo que él mismo señalaba, a saber, que los personajes del *Eutifrón*, no discuten si es legítimo o no aplicar cierto predicado a cualquier cosa, sino que discuten si es legítimo o no aplicar cierto predicado a una acción concreta, hecha por una persona individual en un lugar y tiempo determinado, que por sus

⁴⁷ Llamaremos a esta proposición, en lo que resta del trabajo, "la proposición V". Como el mismo Vlastos indica, "la proposición V" establece una condición suficiente, a diferencia de "la falacia socrática" que establece una condición necesaria, para que un individuo pueda discernir si está aplicando correctamente un predicado cualquiera a cualquier cosa (Is the "Socratic fallacy" Socratic? 76). "La proposición V" es una interpretación de la siguiente declaración de Sócrates en *Eutifrón* 6e: "Enséñame entonces cuál es esa forma misma a fin de que, dirigiendo a ella la mirada y usándola como modelo pueda afirmar que tus actos y los de cualquier otro son píos si son como ella y que son impíos si no lo son." La traducción del *Eutifrón* es de Alfonso Gómez-Lobo.

peculiares características hace que ya no sea más trivial la cuestión de si se trata de una acción pía o impía.

Consideramos que el error de Vlastos (Is the "Socratic fallacy" Socratic?) no es ciego, sino que está motivado por cierto enfoque interpretativo que ve, en el autor del *Eutifrón* y los otros diálogos *eléncticos*, la intención de transmitir las doctrinas del Sócrates histórico. En la siguiente sección nos dedicaremos a exponer este enfoque interpretativo.

3.4. ¿Por qué una falacia “socrática”?

Geach acuñó la expresión “la falacia socrática”, pues consideraba que el *locus classicus* del error que nombró de esta manera son los diálogos llamados “socráticos”, *i. e.* aquellos en los que presuntamente Platón presenta menos visiones propias y más la figura y el pensamiento de su maestro Sócrates. Benson (The Priority of Definition) también asume la existencia de un grupo de diálogos “socráticos”, donde Sócrates se vería comprometido a aceptar el llamado principio de la prioridad de la definición (cf. sección 3.2). Cuando Vlastos (Is the "Socratic fallacy" Socratic?) argumenta que Sócrates no comete “la falacia”, revela igualmente su interés por separar un grupo “socrático” de diálogos. Para el intérprete, todos los pasajes que se han citado como prueba de que Sócrates comete “la falacia”,

proviene de diálogos de transición, *i. e.* donde Platón comenzaría a desarrollar más ideas propias y menos el pensamiento de su maestro Sócrates, pero manteniendo al personaje homónimo como portavoz en los diálogos. Esto explica el título del artículo de Vlastos, “Is the ‘Socratic fallacy’ Socratic?”, pues la respuesta del intérprete a la pregunta del título es que “la falacia socrática” no es socrática, sino platónica. El contraste entre diálogos donde Sócrates no comete “la falacia” y diálogos donde sí la comete le sirve a Vlastos para recalcar a su vez el contraste entre diálogos “socráticos” y diálogos de transición.

Nosotros vemos, detrás del interés que puede tener para los estudios socráticos asociar al Sócrates de los diálogos tempranos con “la falacia”, la pretensión de articular una teoría sobre el conocimiento de las definiciones atribuible al Sócrates histórico. Esto es muy claro en el caso de Benson (Socratic Wisdom. The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues) quien defiende que Sócrates asume en ciertos diálogos el principio de la prioridad de la definición, en un contexto donde busca descubrir la “teoría epistemológica” que subyacería a la preocupación socrática por las definiciones, tal como la atestigua Aristóteles.⁴⁸ Lamentablemente, Benson no aclara qué entiende por una “teoría epistemológica”. Sin embargo,

⁴⁸ Benson (Socratic Wisdom. The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues 6) cita el célebre pasaje de Metafísica 1078b27-30: “Dos son, pues, las cosas que cabría atribuir con justicia a Sócrates: los razonamientos *epácticos* y la definición de lo universal [δύο γὰρ ἔστιν ἃ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τοὺς τ' ἐπακτικούς λόγους καὶ τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου]” [Traducción de Belén Cornejo].

nosotros creemos que el principio de la prioridad de la definición pretende ser una teoría sobre el conocimiento de las definiciones, pues pretende ser una afirmación *universalmente válida*. Dicho más exactamente, el principio pretende ser una afirmación universalmente válida sobre la relación que habría entre el conocimiento de las definiciones y las condiciones que *todo* individuo debería satisfacer para discernir si aplica rectamente o no un predicado. Al asumir el principio, Sócrates podría explicarse por qué cada uno de sus interlocutores puede fallar en discernir si aplica legítimamente un predicado, a partir de la relación que habría entre el conocimiento de las definiciones con las condiciones que *todo* individuo debería satisfacer para discernir si aplica rectamente o no un predicado. Además, al asumir el principio, Sócrates podría poner a prueba sistemáticamente si cada uno de sus interlocutores posee las condiciones que *todo* individuo debería satisfacer para discernir si está aplica rectamente un predicado. No obstante, decimos que el principio de la prioridad de la definición *pretende* ser una teoría sobre el conocimiento de las definiciones, pero no lo es, pues su universalidad es vana, al no estar delimitado qué se entiende por “el conocimiento de *F-ness*” ni estar establecido a qué cosas se puede aplicar *F*. Por tanto, el principio tampoco tiene algún valor explicativo con respecto a la condición epistémica de las personas.

Creemos que, la pretensión de articular una teoría sobre el conocimiento de las definiciones atribuible al Sócrates histórico permea incluso en el caso de

Vlastos (Is the "Socratic fallacy" Socratic?), pese a que en su artículo de 1985 (Socrates' Disavowal of Knowledge) el intérprete insiste en que el personaje Sócrates de los diálogos *eléncticos* o "socráticos" no es un epistemólogo, tesis que retoma con fuerza en *Socrates contra Socrates*. Pese a la insistencia en que Sócrates no es un epistemólogo, Vlastos sostiene que el personaje de los diálogos *eléncticos* afirma la "proposición V" (cf. sección 3.3), *i. e.* la idea de que el conocimiento de la definición de un predicado es condición suficiente para que *todo* individuo pueda discernir si aplica rectamente el mismo predicado. Con ello, Vlastos atribuye a Sócrates en estos diálogos una idea, que tiene en común con el principio de la prioridad de la definición, la apariencia de ser una afirmación *universalmente válida*, sobre condiciones bajo las cuales todo individuo puede discernir si emplea rectamente o no un predicado. Además, al asumir la "proposición V", al igual que al asumir el principio de la prioridad de la definición, Sócrates podría poner a prueba sistemáticamente si cada uno de sus interlocutores está en condiciones de discernir si aplica rectamente o no un predicado.⁴⁹

⁴⁹ Vlastos sostiene que el autor del *Eutifrón* y los otros diálogos *eléncticos*, comenzó su carrera literaria con la intención de transmitir la filosofía del Sócrates histórico, donde "filosofía" aquí quiere decir: "the philosophy- the truths affirmed by Socrates, defended by his arguments, realized in his live, propositions which if true for Socrates are true for every human being." (Socrates contra Socrates in Plato 51). Bajo este último enfoque adquiere sentido la pregunta de si Sócrates acepta en los diálogos o una proposición, "la falacia socrática", u otra, "la proposición V".

Quienes sostienen que Sócrates afirma “la falacia socrática” o “la proposición V”, buscan interpretar algunos pasajes de los diálogos tempranos de Platón, considerando a estos textos como documentos o testimonios de una teoría del conocimiento de las definiciones atribuible al maestro de su autor. En dichos pasajes, Sócrates dirige la conversación con sus interlocutores, desde la discusión sobre si es legítimo o no aplicar un cierto predicado a un caso excepcional individual, hacia la búsqueda de la definición del significado del mismo predicado. Bajo el enfoque interpretativo que adoptan quienes discuten si Sócrates comete o no “la falacia socrática”, el filósofo asumiría una teoría del conocimiento que lo encaminaría a buscar definiciones *en general*. Es decir, bajo dicho enfoque, Sócrates no sólo estaría interesado en saber qué significa ser valiente o sensato, sino que estaría interesado en buscar la definición del significado de cualquier predicado, debido a la relación que el filósofo vería entre el conocimiento de las definiciones con las condiciones que todo individuo debería cumplir para discernir si está empleando rectamente un predicado. A continuación, vamos a precisar nuestro propio enfoque interpretativo sobre los pasajes, donde Sócrates dirige la conversación desde la discusión de un caso excepcional individual de la aplicación de un cierto predicado hacia la búsqueda de la definición del mismo predicado, a partir del contraste con el enfoque de quienes discuten si Sócrates comete o no “la falacia socrática”.

3.4.1. Contraste con nuestro propio enfoque interpretativo

Cuando decíamos en la introducción (sección 1.1) que Platón adquirió comprensión sobre “la búsqueda de definiciones”, por primera vez a partir de la forma literaria de sus primeros diálogos, no queremos decir con ello que Platón adquiere una teoría de la definición, que pudiera dar cuenta sistemáticamente de la tarea de definir conceptos con independencia de toda aplicación a cada intento particular por definir un cierto concepto. Más bien, nosotros leemos los diálogos como si asistiéramos al descubrimiento del conocimiento teórico mismo. Para explicar nuestro propio enfoque interpretativo, nos servimos a continuación del contraste con el enfoque de quienes discuten si Sócrates comete o no “la falacia socrática”.

Quienes discuten si Sócrates comete o no “la falacia” atribuyen al filósofo la perspectiva de quien trata de explicar un caso individual a partir de una teoría ya establecida. Desde esta última perspectiva, cada interlocutor de Sócrates sería un caso de una persona que emplea un predicado. Al asumir “la falacia socrática” o “la proposición V”, Sócrates podría poner a prueba sistemáticamente si cada uno de sus interlocutores cumple con las condiciones que debería satisfacer todo individuo para discernir si emplea correctamente o no un predicado. Además, al

asumir “la falacia” o “la proposición V”, Sócrates podría explicarse por qué cada uno de sus interlocutores falla o acierta en discernir si emplea rectamente un predicado. En cambio, desde nuestro propio enfoque interpretativo, le atribuimos a Sócrates la perspectiva de quien desenmascara en cada uno de sus interlocutores la aspiración a una forma de conocimiento, que nosotros de buena gana llamamos “teórico”, no meramente por su validez universal (cf. Sección 2.5), sino también por su origen como una justificación auténtica⁵⁰ de la vida humana. A lo largo de este capítulo hemos insistido en que los intérpretes que discuten si Sócrates comete o no “la falacia”, atribuyen a Sócrates una teoría del conocimiento de las definiciones, sin definir su universo de discurso. Pese a que “la falacia” tiene la apariencia de una teoría sobre el conocimiento de las definiciones, no es una teoría adecuada, pues no se ha delimitado el conjunto de las entidades de nuestra realidad sobre los que la teoría pretende ser verdadera. Podríamos decir que formular una teoría sin definir su universo de discurso es equivalente a formular una teoría completamente ajena a nuestro mundo. Quienes discuten si Sócrates comete o no

⁵⁰ Enskat considera al *Laques* como ejemplo de un determinado patrón metodológico, consistente en que el autor de una definición es idéntico con un ejemplo paradigmático del campo de aplicación de la definición propuesta. Según Enskat 61, Platón señala en el *Teeteto* que este patrón metodológico sólo puede hacerse fructífero, para el análisis de conceptos de atributos personales, como lo es el concepto del conocimiento, ahí donde el autor de la definición cumple con una “condición de autenticidad”, *i. e.* el autor de la definición de un concepto de un atributo personal debe él mismo (*selbst*) realizar o completar algo de manera auténtica. Decimos que el conocimiento que llamamos “teórico” se origina como una justificación *auténtica* de la vida humana, en el sentido de que esta forma de conocimiento puede satisfacer la pretensión que tiene una persona individual de obrar racionalmente, ahí donde la persona misma se empeña por adquirir y adquiere esta forma de conocimiento.

“la falacia”, atribuyen al filósofo una epistemología, completamente ajena a las consecuencias absurdas que se siguen de esta epistemología vista desde la perspectiva de nuestra vida. Así, Sócrates podría ir por Atenas predicando “la falacia socrática”, pese a que esta tiene como consecuencia que, a falta de la definición del significado de un predicado, no podemos distinguir entre un uso correcto y un uso incorrecto del mismo predicado, lo que se muestra absurdo desde el punto de vista del uso habitual del lenguaje.

En cambio, de acuerdo con la interpretación que perseguimos en el primer capítulo, para el autor de los diálogos la verdadera teoría luce muy distinta de “la falacia socrática”. La verdadera teoría es sólo aquella que surge como una justificación auténtica de la práctica humana. Por ello, podemos decir, los diálogos empiezan como empiezan, con el desacuerdo entre los personajes con respecto a qué ha de hacerse en una situación concreta, a partir de la cual se acude a la búsqueda una cierta forma de conocimiento, que nosotros llamamos “teórica”, en un intento por zanjar la cuestión. Así, la forma literaria de los diálogos es indiciaria para nosotros de un nivel de autocomprensión superior respecto de lo que se está realizando cuando se hace teoría. En los diálogos Platón puede discutir teorías a la vez que señala el sentido y las limitantes de la discusión en tanto constituye un intento por darle una justificación auténtica a la vida humana.

En el próximo y último capítulo profundizaremos en nuestra interpretación de un pasaje en el *Laques*, donde decimos que Sócrates dirige la conversación, desde la discusión de un caso excepcional individual de la aplicación de un predicado a la búsqueda de la definición del significado del mismo predicado, *sin asumir una teoría del conocimiento de las definiciones*. Lo haremos en un último intento por explicar que Platón, cuando adquiere comprensión sobre “la búsqueda de la definición” a partir de la forma literaria de los diálogos, no adquiere por ello una teoría de la definición.

CAPÍTULO 4: INTENTA DECIR QUÉ ES

4.1. Objetivos del Capítulo 4

En el capítulo anterior, vimos que, quienes discuten si Sócrates comete o no “la falacia socrática”, interpretan ciertos pasajes bajo la perspectiva de que Sócrates asumiría una teoría que lo motivaría a buscar definiciones en general, es decir, su aceptación motivaría a Sócrates a buscar la definición de cualquier predicado. En este capítulo ofrecemos una interpretación del *Laques* que excluye la perspectiva anterior. En otras palabras, la interpretación que vamos a ofrecer en las próximas secciones es incompatible con atribuir a Sócrates una teoría del conocimiento de las definiciones. En la primera sección (4.2) analizaremos un pasaje del *Laques*, que Benson (Socratic Wisdom. The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues) cita en favor de que Sócrates comete “la falacia”, donde el filósofo dirige la conversación hacia la investigación de qué es la valentía. En la segunda y última sección (**¡Error! No se encuentra el origen de la referencia.**) ofrecemos, como alternativa a la idea de que Sócrates asume en el *Laques* una teoría del

conocimiento de las definiciones, la idea de que Sócrates dirige la conversación con sus interlocutores hacia la investigación de qué es la valentía, en un intento por encontrar una solución a un caso excepcional individual de la aplicación del predicado “valiente”.

4.2. “ἐπακτικοὺς λόγους”

Benson (Socratic Wisdom. The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues 127) cita el siguiente pasaje del *Laques*: “¿Entonces no es acaso necesario que nosotros sepamos qué es la virtud? Pues si no conociéramos en absoluto qué es en realidad la virtud, ¿de qué modo podríamos dar consejo a cualquiera sobre cómo obtenerla de la mejor manera posible?” (190b-c).⁵¹ De acuerdo con Benson (*Ibid.*), en este pasaje Sócrates expresa que el conocimiento de la naturaleza de la virtud es anterior respecto del conocimiento de cómo se la puede alcanzar de mejor manera. Por ello, el intérprete reconoce que, en este pasaje, no se trata de la búsqueda de la definición *de cualquier cosa*, sino de la búsqueda de la definición de la virtud. Por esta misma razón, Sócrates no se vería comprometido a aceptar el principio de la prioridad de la definición, que como vimos establece la prioridad de la definición de *cualquier cosa*, cualquier *F-ness*, respecto del conocimiento de la recta

⁵¹ “ἄρ’ οὖν ἡμῖν τοῦτό γ’ ὑπάρχειν δεῖ, τὸ εἰδέναι ὅτι ποτ’ ἔστιν ἀρετὴ; εἰ γὰρ που μηδ’ ἀρετὴν εἰδεῖμεν τὸ παράπαν ὅτι ποτε τυγχάνει ὄν, τίν’ ἂν τρόπον τοῦτου σύμβουλοι γενοίμεθ’ ἂν ὄψοῦν, ὅπως ἂν αὐτὸ κάλλιστα κτήσαιο;” (*Laques* 190b-c)

aplicación de *F-ness*. Sin embargo, Benson 128 cree que, en la siguiente intervención, Sócrates estaría comprometido con la idea de que el conocimiento de la naturaleza de cualquier cosa es necesario para dar consejo sobre la mejor manera de adquirirla: “Pues si sabemos que cuando *algo* sobreviene a otra cosa la hace mejor, y además somos capaces de hacer que esto ocurra, resulta claro que conocemos aquel bien sobre el cual podemos aconsejar diciendo cómo obtenerlo del modo más fácil y mejor posible.” (*Laques* 189e).⁵² Hemos destacado el término “*algo*” en cursiva, pues pareciera que Benson ve en este término la referencia a cualquier cosa, con el resultado de que para Sócrates el condicional de este pasaje sería verdadero en cualquier caso (*in any case whatsoever*). Como vimos en el capítulo anterior, el principio de la prioridad de la definición tiene el problema de que no ha sido definido el universo de discurso de las variables de la fórmula. ¿Tiene el condicional expresado por Sócrates en el último pasaje el mismo problema? Es decir, ¿acaso Sócrates hace valer, respecto de *cualquier cosa*, que si conocemos qué es,

⁵² “εἰ γὰρ τυγχάνομεν ἐπιστάμενοι ὅτουοῦν περὶ ὅτι παραγενόμενόν τῳ βέλτιον ποιεῖ ἐκεῖνο ᾧ παρεγένετο, καὶ προσέτι οἷοί τε ἔσμεν αὐτὸ ποιεῖν παραγίγνεσθαι ἐκείνῳ, δῆλον ὅτι αὐτὸ γε ἴσμεν τοῦτο οὐ περὶ σύμβουλοι ἂν γενοίμεθα ὡς ἂν τις αὐτὸ ῥᾶστα καὶ ἄριστ’ ἂν κτήσαιοτο” (*Laques* 189e). En la sección 2.3 analizamos este mismo pasaje, bajo la perspectiva de que Sócrates hace explícito en él un supuesto de la situación comunicativa de la escena inicial del diálogo, en la que Lisímaco y Melesias acuden a Laques y Nicias para pedirles su consejo, sobre si aprender cierto tipo de lucha con armas hará que sus hijos se vuelvan virtuosos. Como vimos en la sección 2.3, Sócrates expresa una serie de condicionales, donde defiende que el conocimiento, que debe orientar al que pretende aconsejar sobre la mejor manera en la que un joven puede volverse virtuoso, es el conocimiento de qué es la valentía. En esta sección analizaremos los mismos condicionales, desde la perspectiva de la estructura del argumento que Sócrates articula.

entonces conocemos aquello sobre lo que damos consejo, cuando aconsejamos acerca de la mejor manera de adquirirlo?

Ciertamente, Sócrates mantiene que, con respecto a la vista y a la audición, si conocemos qué es, entonces conocemos aquello sobre lo que damos consejo:

“si acaso sabemos que la visión que le sobreviene a los ojos los hace mejores, y además somos capaces de hacer que esto ocurra, resulta claro que conocemos entonces qué es la visión misma, sobre lo cual podemos aconsejar diciendo cómo obtenerla del modo más fácil y mejor posible. Pues si no supiéramos esto, a saber, qué es la visión o qué es la audición, difícilmente seríamos consejeros dignos de aprecio y médicos de los ojos o de los oídos, que conocen los medios para obtener la audición o la visión de la mejor manera.” (*Laques* 190a-b).⁵³

Igualmente es cierto que Sócrates hace valer el condicional respecto de la virtud. ¿Pero acaso el condicional no es verdad respecto de otras cosas también?, ¿entonces de cuáles? La respuesta a ninguna de estas preguntas puede ser atribuída a Sócrates sobre la base de los pasajes del *Laques* que recién hemos citado. Pues, lo

⁵³ “εἰ τυγχάνομεν ἐπιστάμενοι ὅτι ὄψις παραγενομένη ὀφθαλμοῖς βελτίους ποιεῖ ἐκείνους οἷς παρεγένετο, καὶ προσέτι οἰοῖ τ’ ἐσμέν ποιεῖν αὐτὴν παραγίγνεσθαι ὄμμασι, δῆλον ὅτι ὄψιν γε ἴσμεν αὐτὴν ὅτι ποτ’ ἔστιν, ἥς περὶ σύμβουλοι ἂν γενοίμεθα ὡς ἂν τις αὐτὴν ῥᾶστα καὶ ἄριστα κτήσασατο. Εἰ γὰρ μὴδ’ αὐτὸ τοῦτο εἰδείμεν, ὅτι ποτ’ ἔστιν ὄψις ἢ ὅτι ἔστιν ἀκοή, σχολῆ ἂν σύμβουλοι γε ἄξιοι λόγου γενοίμεθα καὶ ἰατροὶ ἢ περὶ ὀφθαλμῶν ἢ περὶ ὠτῶν, ὄντινα τρόπον ἀκοὴν ἢ ὄψιν κάλλιστ’ ἂν κτήσασατο τις.” (*Laques* 190a-b).

que Sócrates dice en estos pasajes, es condición del problema de cuál es el universo de discurso del condicional en 189e, y, por tanto, no es solución a este problema. Es decir, si el condicional de 189e es verdadero, sólo respecto de la visión y la audición, o si vale respecto de otras cosas también, como la virtud, o si vale respecto de *cualquier cosa*, es un problema que nos podemos plantear una vez que hemos asumido que el condicional es verdadero respecto de *algunas cosas* (visión, audición, virtud). Según la evidencia textual con la que contamos, lo único que asume Sócrates, es que el condicional es verdadero respecto de la visión, la audición, y la virtud.

Lo que tenemos en estos pasajes es un argumento *epáctico* (ἐπακτικός) en el sentido que esto tiene realmente para Aristóteles (cf. *Metafísica* 1078b28). Es decir, no se trata de un argumento “inductivo”, en el sentido de la inferencia de un enunciado universal a partir de enunciados singulares. Más bien, se trata de la aplicación de un conocimiento general, que el interlocutor naturalmente tiene con respecto a ciertos casos particulares, a un caso especial (von Fritz 30). Aristóteles ofrece un ejemplo de este tipo de argumentos en *Tópicos* 105a14-16: “ἐπαγωγή es el camino desde los particulares a lo universal. Por ejemplo, si el piloto, que entiende <una cosa> es el mejor, y también el médico, <entonces> también por lo general (ὄλως) el que entiende cada cosa es el mejor” [Traducción de Belén

Cornejo].⁵⁴ Como hace ver von Fritz 28, este es un ejemplo de lo más curioso. Si la apódosis de este condicional significa que, el que entiende una cosa, puede hacerla mejor que el que no la entiende, entonces la oración es obvia, y no se necesitaría de un argumento para demostrar su verdad. Sin embargo, el ejemplo no debería ser tan extraño para quienes estamos familiarizados con la práctica de Sócrates (*Id.* 29), tal como ésta es representada en los diálogos de Platón.

En efecto, en los diálogos de Platón, en especial en aquellos considerados “socráticos”, encontramos que Sócrates establece con frecuencia comparaciones entre las artes (τέχναι) y la ética o la política. El objetivo de estos argumentos debe ser comprendido en el contexto comunicativo en el que aparecen.⁵⁵ Así, se aprecia que Sócrates no busca probar la verdad de un enunciado universal, lo que supone que la verdad del enunciado está puesta en duda. Más bien, Sócrates busca hacer patente para su interlocutor una conducta, que él ya tiene por adecuada con respecto a las artes en general, pero que descuida con respecto a la ética o a la política. Esto es muy claro en otro pasaje del *Laques*. Una vez que se ha vuelto evidente que Laques y Nicias, convocados en calidad de expertos sobre asuntos bélicos, no

⁵⁴ οἷον εἰ ἔστι κυβερνήτης ὁ ἐπιστάμενος κράτιστος, καὶ ἠνίοχος, καὶ ὅλως ἐστὶν ὁ ἐπιστάμενος περὶ ἕκαστον ἄριστος”. De acuerdo con el diccionario LSJ ὅλως puede tener el significado de “*speaking generally, in short*” (Liddell, Scott y Stuart “ὅλως” sec. III. 3). Es decir, la conclusión de la ἐπαγωγή se piensa como válida en la mayoría de los casos semejantes, sin pretender que será cierta en todos los casos.

⁵⁵ Lo mismo es válido con respecto al ejemplo de ἐπαγωγή en *Tópicos* 105a14-16.

son de la misma opinión sobre si aprender el arte de la *ὀπλομαχία* hará virtuosos a los jóvenes, Lisímaco se dirige a Sócrates para pedirle que vote por la opinión de alguno de los generales. Pero Sócrates se niega: “(...) ¿Acaso vas a seguir la opinión de aquel de estos dos que la mayoría de nosotros apruebe? (...) Si tuviera lugar una deliberación sobre qué entrenamiento debiese practicar tu hijo en el combate, ¿le harías caso a la mayoría de nosotros, o más bien a aquel que fue educado y entrenado por un buen maestro de gimnasia?” (*Laques* 184d-e). Es claro en este pasaje que Sócrates no busca meramente hacer patente para sus interlocutores una conducta que ellos ya tienen por adecuada sobre las artes (a saber, hacerle caso al experto en un asunto, y no a la mayoría, ahí donde se delibera sobre la preparación de los hijos en ese asunto). Sócrates también busca que sus interlocutores repliquen esta conducta sobre un asunto ético (la virtud).

El hecho de que el objetivo de este tipo de argumento no se agote en poner de manifiesto para el interlocutor un conocimiento general que él ya tiene, permite arrojar luz sobre el ejemplo de *ἐπαγωγή* en *Tópicos* 105a14-16. El objetivo del argumento no es meramente hacer patente para el interlocutor, que él sabe que, “en general el que entiende cada cosa es el mejor”. Si fuera así, el argumento no tendría mucho sentido, pues con respecto a los casos particulares considerados (el piloto, el médico), es obvia la validez general del último enunciado. Sin embargo, es precisamente la obviedad del enunciado, “en general el que entiende cada cosa

es el mejor”, lo que facilita su aplicación a un ámbito distinto que el de las artes, esto es, la ética o la política. Junto con ello, como señala von Fritz 31, la aplicación del último enunciado a un ámbito distinto tiene sentido precisamente porque la comparación entre los distintos casos particulares considerados no es completa.⁵⁶ Además de los casos triviales del piloto y el médico, sin duda se podrían añadir otros casos igualmente triviales (por mencionar otro ejemplo predilecto de Sócrates: los caballistas, οἱ ἵππικοὶ), respecto de los que es verdad que “el que entiende cada cosa es el mejor”. Sin embargo, dada la obviedad de este último enunciado, no parece ser necesario seguir mencionando otros casos, ni mucho menos *todos los casos*, sobre los que es verdadero, para hacer que el interlocutor reconozca su validez general. Así, en el contexto de la discusión con el interlocutor, no ha sido zanjado todavía qué otros casos se podrían seguir añadiendo en la comparación. Por esta misma razón es posible considerar la aplicación del enunciado, “el que entiende cada cosa es el mejor”, a un ámbito distinto que el de las artes. En conclusión, es la obviedad del enunciado en su formulación general, lo que hace absurdo mencionar la totalidad de los casos particulares respecto de los que es

⁵⁶ Von Fritz 1-22 discute con algunos lógicos contemporáneos suyos quienes han asumido que la única forma de inducción válida para Aristóteles es la inducción completa. Una inducción, en el sentido de la inferencia de un enunciado universal a partir de enunciados singulares, es completa, cuando han sido contabilizados todos los casos individuales respecto de los que es verdad el enunciado universal (*Id.* 11). Esta interpretación se basa en un ejemplo de silogismo *epagógico* (no de ἐπαγωγῆ) tomado *Analíticos Primeros* II 23.

verdadero. Pero, el hecho de que la comparación entre los distintos casos particulares no es completa, es lo que permite su aplicación a otros casos no triviales.

La discusión anterior nos permite aclarar el sentido de los pasajes citados por Benson (Socratic Wisdom. The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues 127-128). Primero, Sócrates introduce el condicional en su formulación general: "si sabemos que cuando algo sobreviene a otra cosa la hace mejor, y además somos capaces de hacer que esto ocurra, resulta claro que conocemos aquel bien sobre el cual podemos aconsejar diciendo cómo obtenerlo del modo más fácil y mejor posible." (189e). Luego, como prevé que su interlocutor no entiende lo que quiere decir, presenta dos casos (la visión y la audición), respecto de los que es verdad el condicional en su formulación general. El interlocutor acepta los casos, y Sócrates aplica a continuación el condicional al caso especial que están discutiendo. Puesto que Lisímaco y Melesias los han convocado a él y a su interlocutor a dar consejo sobre cómo los jóvenes pueden llegar a ser virtuosos, entonces les corresponde saber qué es la virtud (190b). Pues, si conocen qué es la virtud, entonces tienen el conocimiento que debe orientar sus consejos respecto de la mejor manera de adquirirla.

El último argumento o "truco dialéctico" (von Fritz 30) cumple con su objetivo una vez que el interlocutor ha aceptado la aplicación del condicional en su

formulación general al caso que se discute. Como vimos, esto es posible porque no han sido considerados todos los casos, sino algunos, respecto de los que el condicional es verdadero. En el contexto comunicativo del diálogo, el truco funciona sólo si se consideran algunos casos, incluyendo el caso sobre el que se discute, respecto de los que el condicional es válido. Sin duda, nosotros como lectores nos podemos seguir preguntando si acaso el condicional no es válido respecto de *otras* cosas también, que los personajes no consideran. Si bien es cierto que sólo es posible plantearse este problema, una vez que se ha asumido que el condicional es válido respecto de *algunas* cosas, encontrar una respuesta requiere ir más allá de los supuestos que han admitido los personajes, y que es necesario que ellos admitan, para que Sócrates pueda dirigir la conversación hacia la discusión de qué es la virtud. Por ello la respuesta a dicho problema no puede ser atribuida a Sócrates y a ningún personaje en el diálogo. Así, tampoco puede leerse en el condicional de *Laques* 189e un principio según el cual el conocimiento de la definición de *cualquier cosa* es necesario para dar consejo sobre la mejor manera de adquirirla. Pues, según el propio Benson (Socratic Wisdom. The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues 128), esto implica aceptar que el condicional del pasaje no sólo es verdadero respecto de la visión, la audición, y la virtud, sino también respecto de otras cosas, cualesquiera que estas sean. Como vimos, aceptar esto excede los objetivos del intercambio entre Sócrates y su interlocutor en los pasajes

que hemos revisado. Por tanto, una afirmación como el principio de la prioridad de la definición no puede ser atribuido al filósofo en los textos revisados.

Sin embargo, el hecho de que quede abierto para un lector del diálogo, si acaso el condicional de *Laques* 189e no sólo es válido respecto de la visión, la audición y la virtud, sino respecto de *otros* objetos también, deja abierta la posibilidad de extender la investigación de qué es la virtud a otros objetos también. En consecuencia, pese a que los personajes del *Laques* aceptan investigar la definición de cierto concepto, la búsqueda de definiciones podría extenderse a otros conceptos también.

4.3. “Pero intenta responder a lo que te pregunto”

En el pasaje de *Laques* 189d-190e, Sócrates dirige la conversación con sus interlocutores, desde la discusión sobre un caso excepcional individual de aplicación del predicado “valiente”, hacia la discusión de qué es la valentía. Hemos descartado que en este pasaje Sócrates asume “la falacia socrática”. En cambio, nosotros interpretamos el pasaje de la siguiente manera. Sócrates realiza un giro hacia la discusión de la definición del significado de un cierto predicado, en un intento por encontrar una solución a un caso de la aplicación del mismo predicado. En la interpretación que defendemos, Sócrates no necesita asumir una teoría que lo

motivaría a buscar definiciones en general para realizar este giro. Basta con que los interlocutores admitan ciertos supuestos,⁵⁷ que en el contexto harían razonable ver en la búsqueda de la definición del predicado relevante, un posible camino para encontrar una solución al caso que se presenta. Se trata de un camino *posible*, pues nada garantiza que van a tener éxito. Es decir, nada garantiza que van a encontrar la definición que buscan. De hecho, sabemos que nunca la encuentran. Si realmente Sócrates da un giro, hacia la discusión de la definición de cierto predicado, en *un intento* por dar una solución al caso que se presenta, entonces él no tiene que garantizar el éxito de esta discusión, para intentarlo.

Ahora bien, algunos asumen que, en el momento en que Sócrates realiza este giro en cada uno de los diálogos, él ya ha renunciado a encontrar definiciones en general. González 27 considera que el objetivo de la refutación socrática podría ser demostrarle al interlocutor la imposibilidad del conocimiento definicional en general y, de esta manera, demostrarle su ignorancia al que pretenda poseer este conocimiento. Sin embargo, si asumimos que este giro, hacia la discusión de la definición de cierto predicado, tiene el sentido de intentar solucionar un caso de la aplicación del mismo predicado, entonces Sócrates no requiere tener una reflexión sobre la posibilidad o imposibilidad del conocimiento definicional en

⁵⁷ Más adelante en esta sección veremos los supuestos que Sócrates acuerda con sus interlocutores en *Laques* 189d-190e.

general, para *intentar* encontrar una solución por este camino. Así como dijimos que nada garantiza que los personajes van a tener éxito siguiendo este camino, nada garantiza tampoco que van a fracasar, de lo contrario no tendría sentido el intento.

A veces se le exige mucho a Sócrates en los diálogos tempranos. Por un lado, quienes discuten si Sócrates comete o no “la falacia socrática”, parecen exigirle completa claridad sobre la causa del desacuerdo entre los personajes en la consideración de un caso. Por otro lado, interpretaciones como la que considera González 27, parecen exigirle a Sócrates completa claridad sobre los resultados de la investigación que está proponiendo. Pues, según esta interpretación, es seguro que no se tendrá éxito en la búsqueda de una definición. Ambas exigencias resultan de atribuir a Sócrates una teoría del conocimiento definicional. Creemos que lo que pasa en los diálogos es más simple, desde el punto de vista de que no exigimos a Sócrates tanta claridad sobre la condición epistémica de sus interlocutores ni sobre los resultados de la investigación que está proponiendo, para proponerla. En los pasajes, donde Sócrates da un giro hacia la discusión de una definición, nosotros vemos una tentativa, acordada por los personajes en el contexto, más que una consecuencia de una reflexión teórica.

En el pasaje de *Laques* 189d-190e, un primer supuesto que Sócrates acuerda con sus interlocutores es que la investigación sobre qué es la virtud pone en el centro el conocimiento que debe orientar al que aconseja sobre la mejor manera en la que los jóvenes pueden volverse virtuosos. En el Capítulo 2 estudiamos la razonabilidad de este supuesto en consideración de la forma literaria del diálogo. Un segundo supuesto, que Sócrates introduce en *Laques* 189d-190e, es que el conocimiento que tiene el consejero implica la capacidad de poder ser explicitado a través del lenguaje: “Pues bien, aquello que conocemos, también podríamos *decir* qué es” (190c).⁵⁸ La oración principal de la cita anterior contiene un verbo en optativo introducido por la partícula ἄν. Esto da a entender que la oración describe una acción que podría hipotéticamente ocurrir (van Emde Boas, Rijksbaron y Huitink sec. 34.13). Es decir, se supone que la acción podría ocurrir. Por ello, creemos que la oración en la cita es introducida por Sócrates como un supuesto, que permite avanzar en la conversación, hacia el intento por explicitar a través del lenguaje el conocimiento que los generales poseen (*decir* qué es...). Sin embargo, Sócrates no dice nada respecto de que, la explicitación de este conocimiento, debe adecuarse a la forma de una definición. Dicho de otro modo, una cosa es suponer que, quien da consejos sobre qué es la virtud, orientándose por su conocimiento respecto de qué es la virtud, es capaz de decir *de alguna manera* qué es (la virtud).

⁵⁸ “οὐκοῦν ὃ γε ἴσμεν, κὰν εἴποιμεν δήπου τί ἐστίν.”

Y otra es suponer que, este mismo consejero, debe ser capaz de articular su conocimiento en la forma de una definición. El último supuesto Sócrates no lo introduce explícitamente, sino que lo averiguamos una vez que ha comenzado la discusión de qué es la valentía. Es decir, una vez que la discusión de la pregunta ha comenzado, vemos que Sócrates usa ciertos estándares de adecuación para rechazar las respuestas de sus interlocutores.

Una vez que los personajes han concedido que pueden explicitar a través del lenguaje aquello que conocen, Sócrates apela a un recurso metodológico (190c). Puesto que sería una tarea mayor investigar sobre la excelencia toda (περὶ ὅλης ἀρετῆς), los personajes acuerdan examinar, primero, si tienen un saber suficiente sobre una parte de la excelencia (εἰ ἰκανῶς ἔχομεν πρὸς τὸ εἰδέναι). Así, dice Sócrates, “probablemente, para nosotros será más fácil la investigación” (190d). ¿Pero realmente se hará más fácil la investigación? Aquí no hay ningún principio sobre el orden necesario de las investigaciones. Como decíamos, nos parece que Sócrates introduce un recurso metódico, cuyo objetivo es suspender ciertas dificultades que aparecen en la resolución de una pregunta, de tal modo que se pueda avanzar con los fines de la investigación.

Laques acepta proceder como Sócrates quiera (190d). Dado que la investigación debe servir también para determinar a quién vamos a acudir como consejero

sobre si los jóvenes deben perseguir o no el aprendizaje de la *ὀπλομαχία*, Sócrates propone que se investigue aquella parte de la excelencia, a la que se aspira con el aprendizaje de este arte, esto es, la valentía. Con esta concesión Sócrates ya puede señalar el camino que va a tomar la investigación: “Por consiguiente, intentemos, Laques, *decir* en primer lugar qué es la valentía. Después de esto investigaremos también de qué modo les sobrevendría la valentía a los jóvenes en cuanto se da a partir de prácticas y enseñanzas. Pero intenta responder (*εἰπεῖν*) lo que pregunto: ¿qué es la valentía?” (190d-e). En otras palabras, asumiendo que podemos *decir* qué es eso que conocemos, y dado que afirmamos saber qué es la valentía, primero vamos a *intentar* (*ἐπιχειρήσωμεν*) decir qué es la valentía. Luego, investigaremos de qué manera los jóvenes pueden adquirirla, bajo la premisa de que ésta puede ser adquirida mediante una práctica o aprendizaje. De esta manera -los lectores podríamos complementar las palabras de Sócrates- vamos a dirimir quién de nosotros entiende mejor qué es la valentía: este será aquel que logre *decir* qué es, y a ese vamos a hacerle caso, respecto de cómo los jóvenes pueden adquirirla por medio de una práctica o aprendizaje.

Basándonos en la última exposición del texto, podemos identificar los siguientes supuestos, que Sócrates introduce para dar un giro en la conversación, hacia la búsqueda de la definición de la valentía. (i) El que aconseja respecto de la mejor manera de adquirir la virtud debe tener algún conocimiento sobre qué es la

virtud. (ii) El conocimiento de qué es la virtud implica la capacidad de decir qué es la virtud. (iii) El conocimiento de qué es la virtud implica la capacidad de ser articulado en la forma de una definición. Puesto que los personajes buscan a alguien que los aconseje sobre si el aprendizaje de la *ὀπλομαχία* hará virtuosos a los jóvenes, dados los supuestos (i), (ii) y (iii), es razonable que ellos sigan la opinión de quien, entre ellos, sea capaz de decir qué es la virtud, en el sentido de formular la definición de este concepto. De ahí que es razonable también que la conservación de un giro en esta dirección.

4.4. Evaluación de nuestra interpretación

Hemos mencionado que, quienes discuten si Sócrates comete o no “la falacia socrática”, le exigen mucho al filósofo en los diálogos como el *Laques*. De esta manera hemos intentado expresar nuestra disconformidad con la discusión en torno a “la falacia”, frente al hecho de que en *Laques* los personajes tienen un desacuerdo sobre si es legítimo o no aplicar cierto predicado normativo a un caso excepcional individual. Es con respecto a este hecho que la interpretación de los otros nos parece demasiado exigente con Sócrates. Pues, se le exige al filósofo, claridad sobre cuál es la causa del error, que produce el desacuerdo entre las partes en torno a un caso de la aplicación de cierto predicado. Según la interpretación de los otros,

la causa del error se identificaría con el desconocimiento de la definición del predicado relevante.

Por lo anterior, creemos que nuestra interpretación tiene ventajas frente a quienes discuten si Sócrates comete o no “la falacia socrática”. En nuestra interpretación de cada diálogo, el giro que da Sócrates hacia la discusión de una definición, es visto como un intento por dar solución a un caso. Para ello Sócrates no necesita claridad sobre la o las causas de los errores que se manifiestan en el desacuerdo entre las partes que disputan sobre el caso que se presenta. Es más, la propuesta de que se trata de un intento, frente a otros que se podrían perseguir, supone que no se tiene claridad sobre las causas de los errores que ahí se manifiestan. De lo contrario, uno tendría seguridad respecto de qué ha de hacerse para eliminar estos errores, a saber, eliminar sus causas. Por ejemplo, si creemos que los interlocutores se equivocan, y están en desacuerdo sobre un caso de la aplicación de cierto predicado, porque desconocen la definición del predicado relevante, entonces podemos asegurar que, si ellos conocieran la definición, los interlocutores dejarían de errar y se eliminaría el desacuerdo. Desde esta perspectiva, no hay lugar para otras maneras de dar solución al caso que se presenta.

Además, creemos que, desde nuestra interpretación, Sócrates se acerca más a la condición epistémica en la que se encuentra un ser humano cuando enfrenta

un problema, del tipo que se presenta en los diálogos. Cuando uno busca dar solución a un desacuerdo en torno a la aplicación de un predicado, uno no tiene que estar *seguro* de que va a encontrar una solución, con los métodos que se propone para resolverlo. Aun así, no por ello uno va a dejar de intentar perseguir estos métodos. Si los métodos que uno se propone son efectivos o no, uno sólo lo puede confirmar una vez que ha ensayado el camino. Visto así, nuestro enfoque de interpretación también ofrece las siguientes ventajas. En primer lugar, podemos darle sentido al hecho de que, los personajes de los diálogos, nunca encuentran la definición que se proponen. Desde nuestro enfoque, este es un resultado de la discusión, no un supuesto de ellas. Pues, para intentar encontrar una solución a un caso que se presenta, mediante la búsqueda de una definición, necesariamente uno no debe estar seguro de si tendrá éxito o no, resolviendo el caso de esta manera. El fracaso de los personajes hacia el final del diálogo es un resultado de la discusión, no un supuesto de ella. Así, no resultaría extraño que Sócrates dé un giro hacia una discusión que al final fracasa. En segundo lugar, creemos que nuestra interpretación de los pasajes que hemos examinado, es todavía más consecuente con Vlastos 1994b que el propio Vlastos. En efecto, en este célebre artículo, Vlastos argumenta que Sócrates hace un uso ambiguo de los términos con los que se refiere a su conocimiento. En un sentido, como conocimiento *cierto*, Sócrates niega que posee todo conocimiento en absoluto. En otro sentido, como

conocimiento falible, Sócrates afirma que sabe cosas, aunque se trate exclusivamente de verdades morales. Nuestra interpretación permite que Sócrates avance de la discusión de un caso hacia la discusión de una definición, sin estar para nada *cierto* de que por este medio encontrará una solución al primer problema. Sócrates efectivamente se parece aquí a una anguila, que confunde a los demás, pero estando él mismo confundido (*Menón* 80c-d). Aún así, en el enfoque de interpretación que defendemos, Sócrates aparece como alguien que exhorta a sus interlocutores a actuar con vigor, ahí donde no hay ninguna certeza, a buscarse una manera de resolver los problemas que se les presentan, y a perseguir valientemente el camino propuesto (cf. *Laques* 194a).

CAPÍTULO 5: CONCLUSIONES

Todo el trabajo anterior fue orientado por el siguiente principio: que la forma literaria de los diálogos de Platón es *de alguna/s manera/s* relevante para comprender las cuestiones filosóficas que en ellos son tratadas. Nos restringimos a investigar este principio en diálogos dedicados a la cuestión de la definición de conceptos, y donde el intento por definir un cierto concepto es precedido por un caso individual excepcional de aplicación del mismo concepto. En consecuencia, vimos que eran elegibles para la investigación diálogos tempranos o del primer periodo de producción de Platón, pues coincidentemente los personajes de algunos diálogos tempranos discuten si es legítimo o no aplicar un cierto predicado normativo a un caso individual excepcional y luego, en un intento por zanjar esta discusión, tratan de definir el significado del predicado relevante abstraído de toda instancia individual de aplicación (Wieland, *Platon und die Formen des Wissens* 128-129).

Al inicio de la investigación asumimos que los personajes de los diálogos elegibles para ser examinados debían preguntarse por la “definición” de un cierto concepto, en el sentido de lo que hoy se conoce como una definición explicativa

(cf. sección 1.3). Señalamos que esta última interpretación se apoya en el concepto moderno de una definición adecuada y en la distinción entre definiciones explícitas, estipulativas y descriptivas. Sin embargo, ni Platón ni los lectores contemporáneos a Platón podían estar familiarizados con el concepto moderno de una definición adecuada ni estar acostumbrados a distinguir entre definiciones. Por supuesto, nosotros valoramos los intentos por interpretar una obra clásica mediante la comparación con conceptos acuñados en una época posterior a la fecha de publicación de la obra. De hecho, asumimos al inicio de la investigación que los conceptos de definición adecuada y definición explicativa se dejan aplicar a algunos diálogos de Platón, de forma que se vuelva comprensible para nosotros hoy a qué apuntaría, por ejemplo, la pregunta de Sócrates en el *Laques* cuando incita a sus interlocutores a que intenten decir qué es la valentía. Empero, creemos que un historiador de la filosofía no debe perder de vista la distancia que habría entre la perspectiva de un lector contemporáneo a la fecha de la publicación de la obra y su propia perspectiva situada en cierto momento histórico. Por ello hemos hecho un esfuerzo por entender, qué sentido/s podría tener la expresión “diálogo de definición” para un lector contemporáneo a Platón que estuviera leyendo los mismos escritos que nosotros. Consideramos que nuestro esfuerzo es valioso para la investigación de Platón, desde el punto de vista de problematizar si es legítimo o no que llamemos a algunos diálogos “diálogos de definición”. Podemos decir,

a modo de conclusión de este trabajo, que es un problema si estamos justificados o no en llamar “diálogos de definición” a algunos escritos de Platón, pues los diálogos son obras complejas, que pueden ser tratadas bajo múltiples puntos de vista, y el sentido que pueda adquirir para un lector la expresión “diálogo de definición”, depende de su propia perspectiva y de sus prejuicios ante la lectura del diálogo.

Al inicio de la investigación asumimos que Platón adquirió comprensión sobre “la búsqueda de las definiciones”, por primera vez a partir de la forma literaria de sus diálogos más tempranos, donde el intento por definir un cierto concepto es precedido por un caso excepcional individual de aplicación del mismo concepto. Adoptando este supuesto intentamos atenernos al principio de interpretación que establece que la forma literaria de los diálogos de Platón es de alguna/manera/s relevante para comprender las cuestiones filosóficas que son tratadas en ellos. Uno de nuestros objetivos en este trabajo era explicar qué queremos decir cuando sostenemos que Platón adquirió comprensión sobre “la búsqueda de definiciones” por primera vez *a partir de* la forma literaria de sus diálogos más tempranos. Creemos que pudimos alcanzar de forma *medianamente exitosa* este objetivo, al seguir el desarrollo de los acontecimientos dentro del *Laques* con la actitud de un lector griego del siglo IV a. C., a quien la expresión “la búsqueda de las definiciones” no le dice nada todavía. El resultado de este ejercicio fue que, lo que

para nosotros puede ser visto como un intento por definir el concepto de la valentía, desde el punto de vista de un lector contemporáneo a Platón luce también como un intento por adquirir cierta forma de conocimiento que pudiera satisfacer la pretensión de obrar racionalmente, tal como esta pretensión es encarnada por los personajes del *Laques* al inicio del diálogo. En el trabajo nos hemos restringido a caracterizar dicha forma de conocimiento, sólo en atención a un aspecto del conocimiento de qué es la valentía, i. e. la validez universal del conocimiento de qué es la valentía con respecto a las condiciones situacionales contingentes de toda instancia individual de aplicación del predicado “valiente.”

Sin embargo, decimos que hemos podido explicar de forma *medianamente exitosa* nuestro supuesto de interpretación (que Platón adquirió comprensión de “la búsqueda de la definición de conceptos” por primera vez a partir de la forma literaria de sus primeros diálogos), pues vemos algunos puntos débiles en la metodología que hemos empleado para alcanzar nuestros objetivos de investigación. En primer lugar, nos parece que no estamos suficientemente informados sobre lo que Hardy ⁹⁹ llama “el concepto moderno de una definición adecuada”, lo que puede apreciarse en que prácticamente no comentamos la última cita de Hardy (cf. sección 1.3) y en la escasa bibliografía que citamos sobre las definiciones. Esta falta de información se traduce en un problema metódico para nosotros, pues nos propusimos examinar nuestro supuesto de interpretación sólo en diálogos donde

los personajes buscan la “definición” de cierto concepto, en el sentido de lo que hoy se conoce como una definición explicativa. De ahí que, una discusión más pormenorizada sobre el concepto moderno de una definición adecuada y sobre la distinción entre definiciones explicativas, estipulativas y descriptivas, así como sobre la posibilidad de aplicar estos conceptos a algunos escritos de Platón, era clave para garantizar que la selección de los diálogos para esta investigación no fuera arbitraria. Sobre estas materias, sólo estuvimos en condiciones, en esta tesis (cf. sección 1.3.1), de afirmar que una nota del concepto de una definición adecuada es que cada caso del definiendum debe caer bajo el definiens, y que Sócrates pone a prueba en el *Laques* si cada caso de la valentía es recogido por las respuestas que su interlocutor propone a la pregunta de qué es la valentía.

Un segundo punto débil de nuestra metodología tiene que ver con el segundo objetivo de investigación, *i. e.* mostrar la solidez de nuestro supuesto de interpretación de que Platón adquirió comprensión sobre “la búsqueda de las definiciones” a partir de la forma literaria de sus diálogos más tempranos. Para ello recurrimos a comparar nuestra propia interpretación con la de quienes discuten si Sócrates comete o no “la falacia socrática”. Pretendimos mostrar que, detrás de la discusión sobre si Sócrates comete o no “la falacia”, se esconde una mala comprensión de la teoría, y que nuestra propia interpretación de los diálogos se ajusta mejor a una idea adecuada sobre la teoría, pese que asumimos que Platón no se

compromete con una teoría sobre las definiciones, sino que su comprensión sobre “la búsqueda de las definiciones” está enraizada a la forma literaria de los diálogos. Tampoco ofrecimos una discusión pormenorizada sobre cómo sería una comprensión más adecuada de la teoría, ni sobre la diferencia que habría entre una “teoría” y una manera de comprender las definiciones que estuviera enraizada en la forma literaria de los escritos de Platón. Sobre estas materias, sólo estuvimos en condiciones de afirmar que una teoría adecuada debe definir su universo de discurso, y que la teoría pretende ser válida universalmente con respecto al conjunto de entidades que componen su universo de discurso. Igualmente, afirmamos que Platón no tiene una teoría de las definiciones en el *Laques*, porque los supuestos que Sócrates acuerda con sus interlocutores, para convencerlos que deben investigar qué es la valentía, no tienen pretensión de universalidad, sino que sólo son válidos por lo general (ὄλως), sin que esté claro si los supuestos acordados son ciertos en todos los casos (cf. sección 4.2).

No obstante lo anterior, consideramos que las últimas dos deficiencias metodológicas todavía pueden ser remediadas y que no indican necesariamente que es falso el supuesto de interpretación que adoptamos en esta investigación (que Platón adquirió comprensión sobre “la búsqueda de las definiciones” por primera vez a partir de la forma literaria de sus diálogos más tempranos). Todavía creemos que nuestro trabajo puede ser rescatado como un intento por problematizar

si estamos justificados cuando llamamos a algunos escritos de Platón “diálogos de definición”, y como un muy modesto aporte al esfuerzo de quienes, como Wieland, investigan la forma literaria de los escritos de Platón “en cuanto a si también ella, y no sólo su contenido, está al servicio de la representación (*Darstellung*) del pensamiento filosófico” (*Platon und die Formen des Wissens* 51).

BIBLIOGRAFÍA

- Anil Gupta, Mackereth Stephen. «Definitions.» *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta & Uri Nodelman. 2023. <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/definitions/>>.
- Aristófanes. *Aristophanes Comoediae*. Ed. F.W. Hall y W.M. Geldart. Vol. 2. Oxford: Oxford. Clarendon Press, 1907.
- Aristóteles. *Aristotelis Metaphysica*. Ed. W. Jaeger. Nueva York: Oxford University Press, 1957.
- . *Ética Nicomaquea*. Trad. Eduardo Sinnott. Buenos Aires: Colihue, 2000.
- Benson, Hugh. *Socratic Wisdom. The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*. Oxford University Press, 2000.
- Benson, Hugh. «The Priority of Definition.» John, Bussanich, Smith Nicholas y Contributors. *The Bloomsbury Companion to Socrates*. Bloomsbury, 2013.
- Beverluis, John. «Does Socrates Commit the Socratic Fallacy.» *American Philosophical Quarterly* 24.3 (1987): 211-223.
- Domínguez, Patricio y José Antonio Giménez. *Platón. Laques (Estudio preliminar, traducción y notas)*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2022.
- Emlyn-Jones, Chris. «Dramatic Structure and Cultural Context in Plato's Laches.» *The Classical Quarterly* 49 (1999): 123-128.
- Enskat, Rainer. «Authentisches Wissen.» Enskat, Rainer. *Authentisches Wissen. Prolegomena zur Erkenntnistheorie in praktischer Hinsicht*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. 48-98.
- Frege, Gottlob. «Sobre sentido y referencia.» Placencia, Alfonso Gómez-Lobo y Luis. *Escritos Lógico-Filosóficos*. Trad. Alfonso Gómez-Lobo y Luis Placencia. Buenos Aires: Colihue, 2017. 45-78.
- Fritz, Kurt von. *Die ἐπαγωγή bei Aristoteles*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1964.

- Geach, Peter. «Plato's "Euthyphro": An Anylisis and Commentary.» *The Monist* 50.3 (1966): 369-382.
- González, Francisco. *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston: Northwestern University Press, 1998.
- Hardy, Jörg. *Platon Werke. Laches (Übersetzung und Kommentar)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Klein, Jacob. *A commentary on Plato's Meno*. Chapel Hill: The Univ. of North Carolina Press, 1979. Archivo de internet. <<https://archive.org/details/commentaryonplat0000klei>>.
- Placencia, Luis. «Posibilidades y límites del análisis. A 60 años de "Is justified true belief knowledge?"» *Littera Scripta* 5 (2023): i-xii. <<https://www.litterascripta.cl/wp-content/uploads/2023/08/Placencia.pdf>>.
- Platón. *Eutifrón*. Trad. Alfonso Gómez-Lobo. Santiago de Chile: Universitaria, 1996.
- . *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford Clanderon Press, 1924.
- Pritchard, David. «Athens.» *A companion to Ancient Education*. Ed. W. M. Bloomer. Chichester: Wiley-Blackwell, 2014. 112-122.
- Rodríguez, Diego. «Platón frente a su historia.» Santiago de Chile, 17 de agosto de 2023. Presentación.
- Söder, Joachim. «Absolute und relative Chronologie. Fragen der Periodisierung.» *Platon Handbuch*. Ed. Jörn Müller, Joachim Söder Christoph Horn. Segunda Edición. Stuttgart: J. B. Metzler, 2020. 23-27.
- Thomson, Judith. «The Trolley Problem.» *The Yale Law Journal* 94 (1985): 1395-1415.
- Tuídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso Liros I y II*. Trad. Juan José Torres. Madrid: Gredos, 1990.
- van Emde Boas, Evert, y otros. *The Cambridge Grammar of Classical Greek* . Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

- Vlastos, Gregory. «Is the "Socratic fallacy" Socratic?» Vlastos, Gregory. *Socratic Studies*. Ed. Myles Burnyeat. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 67-86.
- Vlastos, Gregory. «Socrates contra Socrates in Plato.» Vlastos, Gregory. *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 45-80.
- . «Socrates' Disavowal of Knowledge.» *The Philosophical Quarterly* 35.138 (1985): 1-35.
- Wheeler, Everett L. «Hoplomachia and Greek Dances in Arms.» *Greek, Roman and Byzantine Studies* 23.3 (1982): 223-223.
<<https://grbs.library.duke.edu/index.php/grbs/article/view/6181>>.
- Wieland, Wolfgang. «Aporías de la razón práctica.» Wieland, Wolfgang. *La razón y su praxis*. Trad. Alejandro Vigo. Buenos Aires: Biblos, 1996. 15-50.
- . *Platon und die Formen des Wissens*. Segunda Edición. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Wittgenstein, Ludwig. «Investigaciones Filosóficas.» Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus, Investigaciones Filosóficas, Sobre la Certeza*. Trads. Alfonso García Suárez y Alfonso García Moulines. Madrid: Gredos, 2009. 155-634.