

## METAMORFOSIS DE LA DIALÉCTICA: EL MÉTODO EXPUESTO EN *FEDRO* 265.C-266.C<sup>1</sup>

MONIQUE DIXSAUT<sup>2</sup>

### RESUMEN

Es imposible superponer exactamente dos textos de Platón concernientes a la dialéctica. Esta se metamorfosea, cambia de aspecto, no en razón de una evolución que conduciría a rectificaciones, ni debido a rupturas sucesivas, sino según la naturaleza del problema planteado y según la manera en que este se encuentra ubicado dentro de cada diálogo. Para justificar esta hipótesis, el artículo examina *Fedro* 265.c.8-266.c.1

- 
1. Publicamos en este número la primera parte de *Metamorfosis de la dialéctica: "El método expuesto en el Fedro (265.c-266.c)"*, texto que será seguido de "La ciencia dialéctica y la tarea del dialéctico (el *Sofista*)", los dos textos aparecieron en su primera versión francesa en la revista *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 102, Diciembre 2000, p. 9-43, posteriormente, en un versión ampliada, pasaron a formar parte del libro *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platón*, París, Vrin, 2001 (capítulo III, pp. 103-132 y capítulo IV, pp. 151-230) Agradecemos a la Profesora Dixsaut la autorización para publicar la traducción de estos capítulos. La presente versión castellana estuvo a cargo de Juan Fernando Mejía Mosquera, Profesor de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
  2. Monique Dixsaut es Profesora Emérita de Filosofía Antigua de la Universidad de París I.

**METAMORPHOSIS OF DIALECTICS: *PHAEDRUS*  
265.C-266.C. EXPOSITION OF METHOD**

MONIQUE DIXSAUT\*

ABSTRACT

It is impossible to fully match two texts by Plato about dialectics, it keeps metamorphosing, changing its aspect; not due to an evolution that may, in the end, lead to rectifications nor because of a series of breakups, but in accordance to the very nature of the problem that is stated and according to the way it is placed inside each one of Plato's Dialogues. This paper examines *Phaedrus* 265.c-266.c in order to justify this hypothesis.

---

\*Monique Dixsaut es Profesora Emérita de Filosofía Antigua de la Universidad de París I.

## INTRODUCCIÓN

EL SABER ES DIALÉCTICO para Platón. Ese rasgo esencial de su filosofía, que es inseparable de la representación que él se hace del pensamiento, de la hipótesis de las Formas y de su inteligibilidad, ha suscitado, en conjunto, oposiciones y críticas. La dialéctica ve rechazada por Aristóteles su posibilidad de ser una ciencia: al no hablar más que del lenguaje, la dialéctica, según él, no se ocupa más que de las opiniones y no de las cosas mismas. En Plotino, como en todos los neoplatónicos posteriores a él, ella no puede ser la forma del pensamiento inteligente, sino solamente la del alma que razona. Es asombroso constatar que las dos líneas más recientes de interpretación de Platón, retoman, cada una a su manera, este doble rechazo de la ciencia dialéctica. Todas las interpretaciones analíticas toman parte en una reescritura "apodíctica" de los textos, gratamente sorprendidas cuando pueden descubrir un silogismo, pero molestas la mayor parte del tiempo por las imprecisiones lógicas y los errores lógicos que creen descubrir de este modo. Los partidarios de las doctrinas no escritas son, si tal cosa fuera posible, aún más radicales. Porque los Diálogos y la clase de dialéctica que se encuentra en ellos no representan para estos más que la formulación exotérica que disimula una doctrina de los Principios en la que ni el saber ni la exposición resultarían ser dialécticos. Nuevos aristotélicos y nuevos neoplatónicos se disputan entonces un Platón que con seguridad han visto otros, y todos tienen en común el presentar la figura de un platonismo en el que la dialéctica está ausente o al menos se ha hecho más tratable, bien por que se la haya reducido a un simple procedimiento lógico, o bien por que se la haya convertido en una matemática ontologizada.

Me parece necesario y urgente reaccionar contra esta tendencia general, y hacerlo no por medio de una defensa del diálogo –de la forma dialogada que Platón le ha dado a su filosofía, lo cual frecuentemente ha tenido como resultado el reducir el diálogo a una conversación y una cooperación entre hombres de buena voluntad– sino retomando el problema de qué es lo que Platón entiende por dialéctica.

Pues lo que se entiende con ella supera o rebasa, en primer lugar, la modalidad interrogativa –una pregunta no puede formularse ni bajo la

forma de una afirmación ni bajo la de una negación- la diversidad de caminos tomados, y también la osadía, el desaliento y el júbilo de un pensamiento que no se apoya más que en su propia potencia. Empleo deliberadamente estos términos “sicológicos”, porque el intelecto aparte de un alma, repite en muchas ocasiones Platón, no se da. Quisiera, entonces, intentar aquí, re-platonizar a Platón, quien no era ni un lógico imperfecto, ni un teórico esotérico.

Es necesario reconocer que es imposible superponer exactamente dos textos de Platón sobre la dialéctica. Esta se metamorfosea, cambia de aspecto, me parece, no en razón de una evolución que conduciría a Platón a rectificaciones ni en virtud de rupturas sucesivas, sino de acuerdo con la naturaleza del problema planteado y según la manera en la que se encuentra ubicado en cada diálogo. Para justificar esta hipótesis, no examinaré aquí más que dos pasajes, uno del *Fedro* (265.c.8-266.c.1) y una parte del *Sofista* (253.d.5-e.2).

#### 1. EL MÉTODO EXPUESTO EN EL *FEDRO* (265.C-266.C)

*Este tipo de exégesis que arranca de su contexto las indicaciones metodológicas de los diálogos para transportarlas a cualquier tipo de espacio vacío donde se mueven en todas direcciones y toman los sentidos que se quiera. – El método y los procedimientos dialécticos no se aclaran más que por la aplicación que hacen los Diálogos.*

Victor Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne.*

EN ESTE ARTÍCULO Y EN EL próximo, me limitaré a dedicarme a un trabajo de Penélope, deshacer tanto como a hacer, intentar destejer toda un red de interpretaciones que pasan de texto en texto y que proyectan sobre ellos dificultades y obscuridades que sus autores atribuyen a Platón, sin soñar siquiera que ellos mismos pueden ser en gran medida responsables por ellas. Es verdad que la mayor parte de estas interpretaciones parecen tan naturales, tan evidentes, que a pesar de que uno se esfuerce por librarse de ellas, recae en ellas inadvertidamente. He partido de una simple constatación: Sobre los pasajes consagrados

al método dialéctico, desde el *Fedro* hasta el *Filebo*, pasando por el *Sofista* y el *Político*, los intérpretes afirman que no son claros, que sus términos son imprecisos y que la descripción que contienen de los distintos procedimientos es confusa. Por su parte los intérpretes tienen ideas claras: la dialéctica en los últimos diálogos un asunto de composición y división, por ende, de géneros y especies (y conduce también, eventualmente, a las realidades individuales sensibles comprendidas en dichas especies, pero sobre este punto las opiniones son divididas). Platón, por su parte, se empeña en hablar de lo mismo y de lo otro, de lo uno y lo múltiple, de semejanzas y diferencias. Hay que hacer coincidir los dos vocabularios y es allí donde empiezan las dificultades y que los claros presupuestos comienzan a engendrar una multitud de oscuridades –para comenzar con respecto del texto mismo y mucho más aún cuando se trata de comparar varios.

Se podría objetar que un pasaje bien conocido del *Fedro* afirma, por el contrario, la existencia de un método dialéctico aplicable universalmente e independiente de todo contexto. Cuando Sócrates declara su amor por las divisiones y las composiciones, afirma que se debe a que estas dos operaciones lo hacen “capaz de hablar y de pensar” (266 b 3-5) ¿No se los presenta así como los dos procedimientos generales que dirigen todo *logos* dialéctico?

Es allí donde se impone una referencia al contexto. Con el mismo derecho que la retórica, la dialéctica permite hablar pero, a diferencia de aquella, permite también pensar. Pensar es tener a la vista una unidad y una multiplicidad tanto como la relación natural que las une. Tener a la vista (*horan*), según Platón, es hacer (*dran*, el mismo verbo se vuelve a encontrar, a propósito del dialéctico, en el *Sofista* y en el *Filebo*<sup>3</sup>) la puesta en relación de lo uno y lo múltiple resulta de un cierto número de operaciones del dialéctico, operaciones orientadas por un propósito unificador:

He aquí Fedro de qué es de lo que estoy enamorado, de las divisiones y de las composiciones, con el fin de ser capaz de hablar y de pensar. Si

---

3. Cf. *Sofista*, 235 d 5; *Filebo*, 19 b 6, 25 b 2.

creo que he encontrado a alguno que sea capaz de dirigir su mirada hacia una unidad que sea una unidad la unidad natural de una multiplicidad<sup>4</sup>, “yo camino tras sus pasos y sigo sus huellas como si se tratase de un dios”. Precisamente a aquellos que son capaces de hacer eso, dios sabe si con razón, pero hasta ahora yo los llamo dialécticos. (*Fedro*, 266.b.3 to 266.c.1)

{ΣΩ.} Τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαίρεσεων Τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαίρεσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἶός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν· ἕω τέ τιν' ἄλλον ἠγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκῶθ' ὄρῶν, τοῦτον διώκω, κατόπισθε μετ' ἰχνιον ὥστε θεοῖος καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρῶν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικῶς. (266 b 3 - c 1)

Sócrates duda con respecto a la denominación (“dios sabe si yerro o tengo razón al llamarlos así”): ¿Ésta debe aplicarse a quienes han estudiado junto a Fedro o al lado de Lisias? ¿Resulta apropiada a este “arte de los discursos” que ha permitido a Trasímaco y otros llegar a ser sabios (*sophoi*)? Fedro duda, y tiene razón, pero de lo que en el fondo no está convencido en modo alguno es de que exista un nexo entre dialéctica y retórica. Sócrates acaba de definir el género (*eidos*) dialéctico pero a él le parece que “el género retórico todavía se nos escapa”. Por lo tanto, es precisamente la necesidad de una conexión entre dialéctica y retórica lo que Sócrates quiere establecer. Por ende, el discurso al cual da lugar esta unificación natural de una multiplicidad es el del *elogio y la censura* –tipo de discurso que parece provenir esencialmente del arte retórica. Aunque uno se encuentre en una situación discursiva que lo designe todo como retórica, se puede, según Sócrates, obrar como un dialéctico, pensar y no simplemente hablar. El

---

4. ¿Debe leerse “hacia una unidad y una multiplicidad naturales” (*pephukota*, dada por la edición aldina o *pehukoth'*, como corrige Burnet)? Yo prefiero leer *pephukos* (que aparece en los manuscritos B y T y en Estobeo) y entiendo, como Robin, a saber, que el dialéctico no dirige sus miradas hacia una unidad y hacia una multiplicidad, ambas naturales, sino hacia la unidad capaz de coronar una multiplicidad porque ella misma es la unidad natural. La multiplicidad resultante de una división según las articulaciones naturales es, en efecto, natural, pero es, me parece, hacia la unidad a dividir que el dialéctico debe dirigir sus miradas.

hecho de encontrarse en el caso eminentemente retórico del elogio y la censura no debe impedirle al filósofo reflexionar, pensar, dialectizar.

Merece el nombre de dialéctico aquel que, cualquiera que sea el contexto, el objeto y la finalidad del *logos*, se esfuerza por efectuar correctamente el entrelazamiento de lo uno y de lo múltiple. Si en todos los primeros diálogos el examen podía recaer en cierto momento en el problema de lo uno y de lo múltiple (en particular en lo concerniente a la virtud), este pasaje del *Fedro* es el primero en determinar explícitamente el trabajo del dialéctico como la búsqueda de la unidad de una multiplicidad. *Pensar* una unidad implica multiplicarla, es decir dividirla, *pensar* una multiplicidad es necesariamente conducirla a su unidad, no hay ninguna regla que aplicar, esta estructura indisociable de lo uno y de lo múltiple es la misma del *logos*:

Digamos entonces cómo es posible que llamemos cada vez una misma cosa con una pluralidad de nombres [...] y en todas estas apelaciones como en muchas otras, no es solamente “hombre” lo que afirmamos ser un hombre, sino también “bueno” y otros atributos en número ilimitado y para las otras cosas seguramente, sosteniendo el mismo discurso, postulamos cada una como siendo una e inversamente como siendo múltiple y utilizamos múltiples nombres para nombrarla. (*Sofista*, 251 a 8 – b 2)

Ἀλέγωμεν δὴ καθ' ὄντινά ποτε τρόπον πολλοῖς ὀνόμασι ταῦτον τοῦτο ἑκάστοτε προσαγορεύομεν. [...] ἐν οἷς πᾶσι καὶ ἑτέροις μυρίοις οὐ μόνον ἀνθρώπων αὐτὸν εἶναι φάμεν, ἀλλὰ καὶ ἀγαθὸν καὶ ἕτερα ἄπειρα, καὶ τᾶλλα δὴ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὕτως ἐν ἑκάστον ὑποθέμενοι πάλιν αὐτὸ πολλὰ καὶ πολλοῖς ὀνόμασι λέγομεν.

Declaramos, pienso yo, que esta identidad de lo uno y de lo múltiple operada por el discurso gira alrededor de cada cosa cada vez que decimos, tanto antes como ahora, y que esto no cesará jamás y no ha comenzado hoy, pero que, tal como me lo parece, es en nosotros una propiedad inmortal e inmarcesible de los discursos mismos. (*Filebo*, 15 d 4 - 8)

Φάμεν που ταῦτον ἐν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνόμενα περιτρέχειν πάντα καθ' ἑκάστον τῶν λεγομένων δεῖ, καὶ πάσαι καὶ νῦν. καὶ τοῦτο οὔτε μὴ παύσηταί ποτε οὔτε ἤρξατο νῦν,

ὅλλ' ἔστι τὸ τοιοῦτον, ὡς ἔμοι φαίνεται, τῶν λόγων αὐτῶν  
ὀθόνατόν τι καὶ ἀγῆρων πόθος ἐν ἡμῖν<sup>5</sup>

El entrelazamiento de lo uno y de lo múltiple es la estructura misma del discurso y funda dos usos igualmente posibles. El primero actúa para hacer surgir contradicciones incesantemente, sin cesar de denunciar esta multiplicidad impuesta por el discurso a una misma cosa, y postulando, a su vez, la alternativa: o bien toda identidad es ficticia, o bien no hay que hablar sino solamente designar. El segundo busca comprender cómo debe operarse el entrelazamiento. La distinción entre erística y dialéctica no tiende aquí solamente a la naturaleza pendenciera de la primera y pacífica de la segunda<sup>5</sup>: Ambas están enraizadas en la estructura misma del discurso, pero la primera no ve en la relación de lo uno con lo múltiple más que una relación meramente convencional mientras que la segunda plantea que existe una unidad natural correspondiente a cada multiplicidad. Si ésta es natural es porque se funda sobre la naturaleza misma de la cosa cuya unidad se afirma. Pensar esta naturaleza, hacerla inteligible, es descubrir la justa articulación de su unidad y de su multiplicidad. Cuando uno se contenta bien con lo uno o bien con lo otro se cae en la antilogía o en la matemática. La expresión “dar el logos” se explica plenamente: consiste en multiplicar si es la unidad lo que es dado, y en unificar si lo dado es la multiplicidad. Multiplicar es dividir, unificar es componer. ¿La dialéctica no es entonces más que un asunto de división y de composición? Lo sería si se tratara de componer y dividir siempre de la misma manera. Ahora bien, voy a intentar mostrar que este texto del *Fedro* prueba exactamente lo contrario.

## 2. EL CONTEXTO

UN PRIMER DISCURSO, el de Lisias, dice que un muchacho amado no debe ceder a quien le ama porque no sacará de ello ningún beneficio sino, al contrario, una cantidad de desventajas. Al ser Eros fuente de catástrofes, el joven debe ceder ante quien no le ama. En el momento de su primer discurso, Sócrates sostiene en apariencia la misma tesis que Lisias, para

---

5. Como en el *Menón* 75 c 8 –d 7, ver *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, cap. 1., p. 34-36



eso plantea una ficción totalmente novelesca, a saber: que el discurso es pronunciado por alguien que ama y hace parecer que no ama para mejor obtener los favores de aquel a quien ama. Este primer discurso es seguido por una palinodia; Sócrates se arrepiente de haber blasfemado y pronuncia un segundo discurso en el que hace el elogio de Eros, fuente de los más grandes beneficios, como lo son todas las demás formas de delirio divino. Por ende, Eros hace parte de los temas que se prestan a controversia, sobre los cuales estamos en desacuerdo con nosotros mismos y con los otros (263 c); él suscita opiniones contradictorias sobre su naturaleza y sobre su valor.

La descripción de las dos especies de procedimientos interviene al término de estos dos discursos. Ésta es presidida por la siguiente cuestión “he aquí, lo que debemos comprender, ¿cómo partiendo de allí ha podido pasar el discurso del vituperio al elogio?” (265.c.5-6). Poder vituperar y elogiar una misma cosa es de lo que los rétores se envanecen gracias a la perfección de una técnica completamente indiferente al objeto del discurso. Entonces Sócrates habría procedido como ellos ¿ha pasado del vituperio al elogio sin preocuparse de la naturaleza y, por lo tanto, del valor intrínseco de aquello de que habla?

Para mí es evidente, por la mayor parte de las cosas [que hemos dicho], que nosotros no hemos hecho otra cosa que jugar un juego; pero entre las cosas que una feliz fortuna (*ek tychès*) nos ha hecho formular, hay dos procedimientos de los que no carecería de interés adquirir técnicamente la capacidad. (265.c.8-d.1)

‘.]’ Εμοὶ μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῷ ὄντι παιδιᾶ πεπαῖσθαι· τούτων δὲ τινῶν ἐκ τύχης ῥηθέντων δυοῖν εἰδοῖν, εἰ αὐτοῖν τὴν δύναμιν τέχνη λαβεῖν δύναιτό τις, οὐκ ἄχαρι.

Una reflexión retrospectiva permite descubrir en aquello que no parecía provenir más que de una inspiración azarosa, ciertas reglas que los discursos precedentes han aplicado “inconscientemente”. Es de su aplicación “azarosa” que Sócrates saca, *a posteriori*, los dos movimientos del método. Estas reglas, una vez formuladas técnicamente podrán ser transmitidas, aprendidas y aplicadas.

No obstante ¿Han sido realmente aplicadas?

Los dos procedimientos técnicos extraídos por Sócrates nacen, según él, de su reflexión sobre los dos discursos que acaba de pronunciar, discursos que deben servir de ilustración del método enunciado. Ello no ha impedido a una cantidad de comentaristas negar que existe una relación: “El *Fedro* está lleno de indicaciones sobre el método; pero ¿hasta qué punto está él mismo escrito metódicamente? [...] Antes bien, este diálogo parece implicar que no debe haber mucho método en un diálogo, pues dice que un diálogo debe ser parcialmente juego”<sup>6</sup>. En el mismo sentido, Ch. Griswold escribe: “La teoría del método y la práctica del diálogo en el *Fedro* no casan [...] los discursos de Sócrates no procedieron en la forma caracterizada aquí”<sup>7</sup>. Luc Brisson, en una nota a este pasaje, ve la “descripción del doble método de composición y división que caracteriza la dialéctica” y afirma en su introducción que “es en el *Fedro* que se encuentra por primera vez la descripción de los dos procedimientos de composición y división que serán utilizados por Platón de manera sistemática en el *Político* y en el *Sofista*” pero no debe parecerle que el *Fedro* provea una buena ilustración de estos dos procedimientos, puesto que consagra las páginas siguientes a una división del *Sofista*.<sup>8</sup>

Si fuera verdadero que Platón no ha aplicado en el *Fedro* los procedimientos que pretende extraer, se habría dado lugar a una digresión metodológica, reflexión general aislada del contenido y del contexto del diálogo. Negarse a ver en los dos discursos de Sócrates la aplicación del método que enuncia me parece ser el índice de la lectura realmente perversa que este texto parece suscitar: se comienza por tomarlo por lo que no es, es decir, por el enunciado de un método universal. Se decide a continuación que Sócrates ha definido dos procedimientos, composición y división, que todo examen dialéctico o, en todo caso, toda exposición del método dialéctico no podrá más que retomar y aplicar. Por medio de lo que se es conducido

---

6. Ver ROBINSON, R., *Plato's earlier Dialectic*, Segunda edición, Oxford, 1953, p.66

7. GRISWOLD, Ch., *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale University Press, New Haven - Londres, 1986, p. 178-179

8. PLATÓN, *Phèdre*, Traducción inédita, Introducción y notas, París, GF-Flamarion, 1989, p. 53-55, cf. P.89 nota 356. Una excepción, sin embargo: WHITE, D.A., *Rhetoric and Reality in Plato's Phaedrus*, SUNY Press, Nueva York, 1992, p. 219

necesariamente a recusar el hecho de que los discursos hayan aplicado tal método, puesto que éste no existe más que en el espíritu de los comentadores.

### 3. COMPONER

En 265.c., Sócrates habla de “dos especies” *δυοῖν εἰδοῖν* o dos formas. Formas, o especies ¿de qué? De “cosas expresadas”, “formuladas” (*ρηθέντων*)—Aquí se trata, entonces, de dos maneras de hablar, cuando hablar toma la forma del elogio o del vituperio. Hay que, dice en primer lugar Sócrates,

conducir hacia una *idea* única, gracias a una visión de conjunto, los elementos diseminados en múltiples lugares, para llegar a volver manifiesto, al definir cada una, la cosa que se busca enseñar en cada caso. He aquí cómo hace un rato hemos procedido a propósito del amor: se ha definido lo que es, ya sea que se lo haya definido mal o bien, por lo menos ha sido claro y acorde consigo mismo, y es lo que ha permitido al discurso ser pronunciado. (*Fedro* 265 d 3 -6)

Ἐἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀριζόμενος δῆλον ποιῆ περὶ οὗ ἂν αἰεὶ διδάσκειν ἐθέλη. ὥσπερ τὰ νυνδὴ περὶ Ἐρωτοσὸς ἐστιν ὀρισθένει τὸ εὖ εἶτε κακῶς ἐλέχθη, τὸ γοῦν σαφές καὶ τὸ αὐτὸ αὐτῶ ὁμολογούμενον διὰ ταῦτα ἔσχεν εἰπεῖν ὁ λόγος.

Esta frase está, en opinión de todos, consagrada a la composición, aunque el término no haya sido pronunciado. Pero inmediatamente surgen dificultades: ¿qué sean estos elementos diseminados de modo múltiple que se trata de componer? ¿Se trata de percepciones sensibles, de objetos singulares o de Formas? ¿Qué quiere decir *πολλαχῆ*? ¿Cuál es el estatuto de la *ἰδέα*? ¿Debe la composición preceder siempre a la división?<sup>9</sup>

Antes de discutir estas cuestiones me parece que hay que proponer primero otra: ¿Por qué, con qué objeto, componer? Sobre este punto al menos, el texto responde claramente: para precisar de qué se habla. “Hacer manifiesto”, explicitar de lo que se habla, es definir el objeto

9. Todos estos problemas son planteados por GRISWOLD, *Op. Cit.*, p. 179-80

del discurso (el verbo “definir”, ὀρίζομενος, ὀρισθέν aparece dos veces en esta corta frase). Se reúne *para definir*. Cualquiera que sea la posición que adopte sobre otras cuestiones, el intérprete no deberá perder de vista esta finalidad. Se verá que este no es siempre el caso.

Sobre el primer problema –qué sean los elementos diseminados en todo lugar que hay que conducir a una idea única– dos interpretaciones se oponen. La una, la más comúnmente extendida, es que la composición reúne los géneros y las especies. Así, por ejemplo, Cornford: “La única descripción anterior del método<sup>10</sup> (*Fedro*, 265 d) nos dice que una división debe ir precedida de una reunión (συναγωγή) o visión de conjunto de términos (especies) “ampliamente dispersas” que deben ser llevadas bajo una sola Forma (genérica). El objeto de semejante examen de conjunto es intuir la Forma genérica que debe figurar a la cabeza de la división que va a seguir”<sup>11</sup>. Se puede observar la manera en que las “especies” y la “Forma genérica” aparecen primero discretamente entre paréntesis para que a continuación la visión del género a dividir llegue a ser la finalidad de toda composición. Algunas páginas más adelante, la formulación se vuelve más categórica:

La composición es una visión del conjunto de las formas específicas que a primera vista tienen algún derecho a pretender ser miembros del mismo género.

Se observa entonces que la respuesta es doble: la composición no reúne más que formas y estas formas son las especies de un género al que hay que reconducirlas, a saber la *idea* única.

En su edición del *Fedro*, Hackforth afirma por su parte que es probable que Sócrates prescriba “a la vez la clasificación de individuos bajo una forma o un género, y la subsunción de una forma de menor extensión bajo una forma de extensión más grande”<sup>12</sup>. En su “Additional

10. Se trata de la única descripción del método anterior al *Sofista*.

11. CORNFORD, F. M., *Plato's Theory of knowledge, the Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*, Routledge and Kegan Paul, Londres-Nueva York, 1937 p. 170 (traduzco la traducción de la autora NdT). Hay versión castellana (*La teoría platónica del conocimiento: Teeteto y el Sofista: traducción y comentario*, Paidós, Barcelona, 1982).

12. HACKFORTH, R., *Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1952, p. 132 n. 4 (seguimos la traducción de la autora NdT).

note on Collection”<sup>13</sup> Hackforth ha vuelto sobre la interpretación “comúnmente aceptada”, a saber que la composición es siempre composición de géneros o de especies, pero jamás de realidades sensibles individuales. Al referirse a las interpretaciones de Arnim (se trata de componer múltiples unidades singulares, *Einzelheiten*, en la unidad de un concepto, *Begriff*) y de Reader (reducir diversos fenómenos *Phänomene* a una unidad) Hackforth estima que nos encontramos ante la interpretación natural, y que Hermias tuvo razón al referir esta frase del Fedro a aquella de 249 b 7-c 1:

comprender, para un hombre, debe hacerse con acuerdo a aquello que se llama la Forma, al ir de una multiplicidad de sensaciones hacia una unidad que el razonamiento ha tomado en conjunto.

(δεῖ γὰρ ἀνθρωπῶν συνιέναι κατ’ εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἴδων αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον).

Sin embargo ¿Cómo continua la frase citada por Hermias? “y esta es una reminiscencia de las realidades que anteriormente nuestra alma ha visto...” (τοῦτο δ’ ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ’ εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῆ). Ahora bien, la composición no puede ser idéntica a la reminiscencia, esta no consiste en recordar la forma con ocasión de las percepciones sensibles, no es el paso de percibir a concebir que describe el *Fedón* pues dicho pasaje no tiene nada de una operación dialéctica. Pero la composición no es tampoco una inducción: si los elementos dispersos en todos los lugares del *Fedro* fueran cosas y experiencias sensibles, la *synagoge* sería la *epagoge*, la inducción socrática, y sobre este punto Cornford tiene perfectamente razón: “la composición no debe ser confundida con la colección socrática de sustancias individuales (ἐπαγωγῆ)”<sup>14</sup> La inducción socrática, la conjunción de ejemplos tomados de campos empíricos diferentes puede, en ciertos casos, ser un antecedente de la investigación y de la elaboración de la definición, pero es un antecedente pre-dialéctico, anterior al examen que conducirá o no a definir la realidad en cuestión. Ahora bien, en ese pasaje del

13. HACKFORTH, R., *Plato's examination of pleasure*, Cambridge University Press, Cambridge, 1945. (seguimos la traducción de la autora NdT).

14. CORNFORD, F. M., *Plato's Theory of knowledge, the Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*, p. 186.

*Fedro*, Sócrates dice que componer tiene por objeto definir qué es la cosa, y que es precisamente lo que se ha hecho a propósito del amor, lo ha definido. Para definir es, sin duda, necesario presuponer la unidad de aquello que se define y concederle un modo de existencia distinto de aquel de las cosas sensibles; pero la posición de una realidad única y no sensible no es suficiente para definirla, simplemente aporta un sentido a la investigación de la definición y la orienta. Definir a Eros no es reducir una diversidad de experiencias amorosas a una unidad para mostrar que todas participan de Eros y por lo tanto afirmar que todas ellas merecen ser llamadas eróticas.

¿Si los elementos dispersos no son realidades, fenómenos o experiencias sensibles, hay que concluir por tanto que se trata de especies de menor extensión a subsumir bajo un género único de extensión más grande? Una tal subsunción es más propia de la división, porque solo la división puede descubrir y poner una diferencia de extensión entre las formas. Si la composición subsume las especies bajo un género, no reúne correctamente más que si es solidaria de la división en que esas especies son el resultado. De lo contrario, se contenta con “adivinar”, como dice Cornford el género en que se halla la realidad que se trata de definir. Por otra parte, ésta es una de las razones por las cuales Hackforth ha juzgado preferible volver sobre su posición anterior y proponer finalmente dos especies de composición: una, antecedente, reúne las cosas sensibles, la otra subsume las especies bajo un género. La composición, sería entonces la inducción, más la operación estrictamente recíproca de aquella de la división. Nada en la descripción socrática del *primer* proceder permite justificar una u otra afirmación.

No parece haber, sobre este punto una solución satisfactoria. Cuando se trata el problema en sí, en general, se desemboca en el planteamiento de la siguiente dificultad: los elementos a componer son, o bien especies (Cornford, Stenzel), o bien realidades singulares sensibles (Arnim, Campbell, Reader) o, incluso, las dos (Hackforth). Pero los términos entre los cuales habría que elegir, es forzoso repetirlo, no encuentran ningún fundamento en la frase pronunciada por Sócrates.

Supongamos que en lugar de plantear la cuestión así, se tiene la idea aberrante de tomar a Sócrates al pie de la letra, según sus propias

palabras. Él afirma que es así como hace poco ha procedido al definir el amor. Así, cualquiera que sea la solución que se de a la alternativa, se está conducido a afirmar que tal no es el caso: él no ha comenzado por evocar una diversidad de experiencias amorosas por las cuales remontarse a la unidad, y además, para definir a Eros no ha subsumido sus especies bajo un género único (esto es lo que va a hacer en la réplica que sigue, no lo que ha hecho). Pero ¿cuando ha definido a Eros? “Respóndeme una vez más acaso ¿no he definido a Eros al comienzo de mi discurso? –Por Zeus, sí y de una manera insuperable” (263 d 2 - 3).

Dirijámonos pues al principio del discurso, es decir, al inicio del primer discurso. Sócrates comienza por plantear la exigencia de una definición: hay que ponerse de acuerdo sobre la esencia de la cosa antes de examinar los efectos (237 b 7 – d 3). La definición se efectúa entonces en tres tiempos:

- Primero que todo, es evidente para todos que Eros es una especie de apetito, de deseo (ὅτι μὲν οὖν δὴ ἐπιθυμία τις ὁ ἔρως, ὅπαντι δῆλον·) (237 d 3 - 4) ¿Pero cuál? ¿Cuál es la diferencia propia? El género en este caso no ha sido buscado o adivinado, ha sido aportado por la opinión común;

- Para determinar la diferencia propia de Eros hay que constatar que existen, en cada uno de nosotros dos principios que nos gobiernan y nos conducen (ὅτι ἡμῶν ἐν ἐκάστῳ δύο τινέ εἰσιν ἰδέα ἄρχοντε καὶ ἄγοντε,) el apetito innato de placeres, y la aspiración adquirida hacia lo mejor. Los dos principios están a veces de acuerdo, pero se da también el caso de que luchan entre sí por el dominio. Cuando el primero triunfa sobre el segundo hay desmesura (*hybris*)<sup>15</sup> y cuando es el segundo el que prevalece se da la moderación (*sophrosyne*) (237 d 4 - e 3).

---

15. La *hybris* no toma, al contrario de lo que afirma Hackforth (*Plato's Phaedrus*, p. 40), el lugar del género a dividir (el de la *epithymia*); ella resulta del triunfo del deseo irracional de placeres (238 a 1 - 2). Hackforth es seguido por WHITE, *Op. Cit.* P. 222 y por BERNARDOTE, S., *The Rhetoric of Morality and Philosophy, Plato's Gorgias and Phaedrus*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1991, p. 178 quienes hacen de la *hybris* una especie de la *paranoia* y omiten completamente la *epithymia*.

- La *hybris* es multiforme y las formas que toma son función de los objeto de los que el apetito desea obtener placer: el apetito excesivo del placer que se obtiene de la alimentación es glotonería, cuando se trata de la bebida ebriedad, etc., -y el apetito excesivo e incesante de los placeres que provienen de la belleza corporal se denomina eros. (238 a 1 - b 5).

La definición puede entonces ser enunciada: aquello que hay que llamar eros, es un apetito irracional que triunfa sobre la opinión orientada hacia lo correcto y se caracteriza por la *hybris*, y que tiene por objeto el placer que se obtiene de la belleza y que ve incrementada su fuerza por todos los deseos relacionados, amantes de las bellezas corporales, que contribuyen a asegurar su victoria (238.b.7-c.4). Para definir a eros, Sócrates ha tenido juntos su género (la *epithymia*), el tipo de fuerza irracional (*alogos*) que es la suya y que arrebatada en nosotros la desmesura (*hybris*), así como el tipo de fuerza que ella busca vencer (la *sophrosyne*) y, para terminar, su objeto, el placer que viene de la belleza corporal.

Son estos elementos dispersos que él ha sabido ver juntos y componer en una idea única, y es esta composición la que le ha permitido definirla. Estos elementos no están todos ligados por una relación de género y especie (de más o menos extensión). Definir Eros, no es entonces solamente enunciar el género, es también subrayar el aspecto dinámico, excesivo, hacer ver un deseo de anular toda moderación, e igualmente asignarle un objeto. Todos estos elementos se hayan diseminados, se encuentran en múltiples lugares (la *sophrosyne*, por ejemplo, no se encuentra en el mismo campo que la belleza sino en el de un análisis de las virtudes, el término "irracional" tiene un sentido tanto dentro del dominio matemático como en el lógico o en el psicológico, etc.), lugares a los que el dialéctico debe ver que hay que dirigirse para buscarlos. Dicho de otro modo, la definición formulada por Sócrates es sintética y no analítica, los elementos reunidos por él en la definición no están comprendidos en la idea a definir. Las relaciones establecidas entre los elementos no son ya solamente relaciones generales (como aquella que refiere el apetito al placer), sino que son relaciones pertinentes para la definición a enunciar.

La idea única no es necesariamente una Forma (*eidōs*). Como casi siempre, el término *idea* es empleado frecuentemente por Platón para



designar una realidad no sensible que, sin ser una Forma, posee su manera de ser y su unidad propias por lo que puede ser perfectamente definida. Así, se puede definir una potencia, una facultad (*dynamis*), según las reglas enunciadas en el libro V de la *República* (V, 477 b-c): una potencia no es una realidad sensible, y para definirla hay que determinar aquello a lo que se aplica y lo que efectúa. La vista, el oído, la ciencia, la opinión son ejemplos de *dynamis*. También se puede definir un proceso (*genesis*), como lo hace Sócrates para lo ilimitado (*apeiron*) en el *Filebo*. El empleo del término *idea* se justifica entonces primero porque el término tiene un registro más amplio que el de *eidos*, y en segundo lugar porque Eros es justamente una potencia, una fuerza (*rhomè*) y no una Forma inteligible. Es por eso que Sócrates ha seguido, para definirlo, las reglas enunciadas en la *República*: eros “se aplica” a los placeres que procura la belleza corporal, y él “trabaja” en anular todo aquello que en nosotros se le opone.

Desde esta perspectiva ¿cuál es la respuesta dada a la primera pregunta, y que se refiere a la naturaleza de los elementos múltiplemente diseminados? Estos serían *los elementos de la definición*, elementos que no son obtenidos por la división o por la simple subsunción de la idea bajo su género. Definir no se reduce para Platón a reducir la especie al género. Los elementos diseminados (*epithymia*, *sophrosyne*, *hybris*, *rhomè*, *hedonè*, *kallos*) son Formas –y en ello se retoma una de las dos interpretaciones tradicionales para las que componerlas no significa solamente ordenarlas según una relación jerárquica sino articularlas según relaciones de naturalezas diferentes: oposición dinámica y dominación alterna, o además pulsión hacia un objeto determinado–. Los términos introducidos en la definición así como la naturaleza de sus relaciones son evidentemente función de ese objeto particular que es eros.

Como se ha visto, esta comprensión del texto reposa en primer lugar sobre la finalidad que le asigna Sócrates a esta clase de composición: definir, eso que excluye toda referencia a las realidades sensibles. Pero ésta parte sobre todo de un principio inverso de aquel que guía las otras interpretaciones. Dado que componer, se dice, consiste en incluir las especies en especies más abarcentes o en géneros, y que Sócrates, al definir el amor, no ha hecho nada de eso, hay que concluir que Sócrates no ha aplicado la regla que él formula. Pero si, al contrario,

se cree a Sócrates al pie de la letra y se observa cómo ha procedido al definir a eros, no se encuentra ni procesos ni reminiscencia, ni movimiento de inducción, ni subsunción de especies en géneros, sino una definición en la que los elementos múltiples están claramente articulados según relaciones diferentes (la de género a especie no está entre ellas) y son reconducidos a la unidad de una *idea*, de una realidad no sensible que posee consistencia y unidad propias.

Tal vez Sócrates no formula el tipo de regla que sus comentadores anhelaban verlo enunciar, y la necesidad misma, para quien habla, de tener una visión de conjunto (συννοησῶντῶ) introduce ciertamente un factor aleatorio incompatible con la idea que se hacen del rigor de un método. Este factor "personal" no entra en juego solamente cuando se trata de sostener un discurso retórico, vale igualmente cuando se trata de un procedimiento rigurosamente dialéctico. La visión sinóptica propia del dialéctico hace, en efecto, parte del método: si se observa el empleo, al fin de cuentas bastante raro (21 ocurrencias), del adjetivo *dialektikos*, se constata que este se aplica con la misma frecuencia al dialéctico (11 veces) que al método (10 veces). Para hacer dialéctica, se necesita un verdadero dialéctico, es decir, como se afirma en la *República* y lo repite en el *Sofista*, un dialéctico filósofo. El dialéctico no decide solamente el método a emplear, él es también el único que puede aplicarlo adecuadamente y su justo discernimiento no proviene de ningún método (como diría Kant, hay reglas y hay aplicación de reglas, pero no hay reglas para la aplicación de reglas). Queda que la definición enunciada por Sócrates es suficientemente rigurosa aunque nosotros no vemos cómo ha llegado a ella.

Sócrates se pregunta si su definición ha sido bien formulada. Un segundo factor le puede conducir a plantearse esta cuestión: la elección del género en función de una evidencia común<sup>16</sup>. Es la frase siguiente la que va a aportar la respuesta, a saber que la definición ha sido bien formulada, pero no ha suministrado más que una definición parcial, que cubre sólo una especie del eros, su especie "izquierda". Pero supongamos que la formulación no ha sido buena: ella a pesar de todo

---

16. Ver el reproche que hace a los matemáticos en *República* VI, 510.c. por no dar razón de sus hipótesis por estimar que estas son evidentes a cada uno.

habría garantizado la claridad y la coherencia. Claridad y coherencia son cualidades que solamente se aplican a la forma del discurso y son independientes de la verdad de su contenido. Sócrates afirma que una buena o una mala definición pueden tener la misma función, producir los mismos efectos: permiten tener un discurso claro -porque aquellos que la poseen, al comenzar, definen de qué hablan- y coherente, porque aunque un discurso no vislumbre más que una parte de su objeto, o le falte el complemento, dicho discurso no va a contradecir su punto de partida.

¿De qué clase de discurso se trata? No de aquel que, dialécticamente, interroga y responde, sino del discurso retórico, que se desarrolla de acuerdo con aquello que -bien o mal- ha establecido como punto de partida y en el que la preocupación esencial es justamente que se desenvuelva de manera clara y coherente. Agatón, en el *Banquete*, comienza por enunciar la regla: “no existe más que un método correcto para todo elogio, sobre todo tema, y es que el discurso explique lo que parece ser el objeto del que habla y del que es causa” luego enuncia su plan: va a decir “qué es amor y luego cuales son sus beneficios” (*Banquete*, 195 a). Cuando se trata de la censura y del elogio, la definición puesta al inicio del discurso no puede ser una definición neutra y objetiva, ésta debe comportar un juicio de valor sobre aquello que define. Fuerza irracional y llena de desmesura, el eros del primer discurso es *malvado*, tiránico (para retomar la expresión de la *República*<sup>17</sup>). La naturaleza particular del discurso requiere entonces a la vez la posición inicial de la definición y el hecho de que contenga *un juicio de valor*: solamente se puede censurar legítimamente aquello de lo que se ha mostrado en una definición su carácter esencialmente malvado.

Este no es, evidentemente, el caso de todo discurso dialéctico, que por el contrario se presenta como una *investigación* de la definición, la cual llega, cuando llega, al término del examen dialéctico. El hecho de deber *comenzar* por formular una definición en lugar de emprender una pesquisa es una exigencia del discurso retórico del elogio y de la

---

17. Ver *República*, IX, 573.a. ss.

censura<sup>18</sup>. La regla enunciada por Sócrates no es entonces una regla válida para todo discurso dialéctico, es una regla formulada a propósito de una reflexión sobre esos discursos retóricos que son la censura y el elogio. La retórica no puede ser buena retórica sino a condición de conformarse a reglas que sólo el dialéctico puede determinar. *Pero de una reflexión dialéctica sobre los procedimientos de una buena retórica no pueden salir reglas únicamente dialécticas, menos aún reglas válidas para toda operación dialéctica.* El discurso retórico tiene como meta “enseñar”, esto es, exponer de manera convincente la concepción, verdadera o falsa, que su autor tiene de la realidad de la que habla<sup>19</sup>, no tiene por objeto buscar y examinar eso que dicha naturaleza es en verdad. Si es verdad que toda definición reúne elementos diseminados en múltiples lugares, la diferencia es que, para un discurso retórico, esta operación debe ser *inicial*, mientras que ella se efectúa *a lo largo de* una investigación dialéctica y, en el mejor de los casos, sólo reúne los elementos de una definición al final (puesto que es ésta la que concluye el discurso, de lo contrario éste queda en suspenso, y termina sin haber realmente concluido).

#### 4. DIVIDIR Y COMPONER

EN LA FRASE DE SÓCRATES consagrada a “la otra especie” de procedimiento, componer parece tomar una significación diferente ¿Cuál es la naturaleza de esta “segunda especie”?

---

18. Aunque algunas de nuestras conclusiones son diferentes, parto, con SANTA CRUZ, M. I., “Division et dialectique dans le *Phedre*”, en ROSSETTI, L. (Ed.), *Understanding the Phaedrus, Proceedings or the II Symposim Platonicum*, Akademie Verlag, Sankt Augustin, 1992, pp. 253-256, de tres principios de interpretación de este texto, que me parecen esenciales: (i) la importancia del contexto (“fundar una retórica filosófica”, p. 254) que implica volver a poner en cuestión la “reconciliación entre el método del *Fedro* y la división dicotómica del *Sofista* y del *Político*” (p. 255), (ii) la orientación de la frase de 265 d. hacia la definición (p. 253) y (iii) el hecho de que la dialéctica deba discernir una estructura inteligible “formada por un nudo de relaciones más complejas que aquellas que tienen lugar entre los géneros y las especies subordinadas” (p. 255)

19. “Pero tal vez Lisias, al comenzar su discurso sobre el amor nos ha obligado a tomar el Amor por aquella de esas realidades que él deseaba y es con relación a aquella que lo ha organizado todo el discurso que ha seguido” (*Fedro*, 263 d-e)

Ésta consiste en poder a la inversa recortar las especies según sus articulaciones naturales procurando no romper ninguna parte como lo haría un mal carnicero sacrificador. Por el contrario, hay que proceder como nuestros discursos de hace un rato, que han tomado el hecho de perder la razón como una sola forma (*eidos*) común, pero así como de un cuerpo único salen miembros naturalmente dobles y del mismo nombre, designados como izquierdos o derechos, así mismo nuestros dos discursos han considerado el hecho del desorden del espíritu (*paranoia*) como siendo en nosotros una forma (*eidos*) natural <única>. (265 e 1 – 266 b 3)

Τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ὀρθρα ἢ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χράμενον· ἀλλ' ὥσπερ ὄρτι τῷ λόγῳ τὸ μὲν ὄφρον τῆς διανοίας ἐν τι κοινῇ εἶδος ἐλαβέτην, ὥσπερ δὲ σώματος ἐξ ἑνὸς διπλᾶ καὶ ὁμώνυμα πέφυκε, σκαῖά, τὰ δὲ δεξιὰ κληθέντα, οὕτω καὶ τὸ τῆς παρανοίας ὡς <ἐν> ἐν ἡμῖν πεφυκὸς εἶδος ἡγησαμένῳ τῷ λόγῳ ...

El otro procedimiento consiste en recortar una Forma según sus articulaciones naturales, es decir, a recortarla en sus especies que son también formas. Pero Sócrates insiste primero en tomar “una sola Forma común”, sus dos discursos precedentes han considerado “una forma natural <única>”. Única (ἐν) es un ajuste de Heindorf, suscitado por la comparación con el cuerpo único del que salen pares de miembros; pero ¿Sócrates insiste de nuevo en el hecho de que la *paranoia*, otro nombre para “extravío del espíritu”, es una forma única, o en el hecho de que esta Forma “está naturalmente *en nosotros*”? La *paranoia* es como toda Forma una naturaleza única, pero nuestra naturaleza participa de esta naturaleza: nos es natural delirar, y el problema no es saber cómo podemos volvernos locos sino como podemos dejar de estarlo<sup>20</sup>. Lo que divide la división es entonces la unidad real de una Forma (*eidos*), la demencia, de la que eros, enfermedad humana o delirio divino, es una especie. La Forma en cuestión, aquí, no es más la de eros, sino la que corresponde a aquello que el pensamiento tiene de insensato, la *paranoia*, denominada *mania* algunas líneas más adelante.

20. He desarrollado este punto en “Le figure della mania nei Dialoghi di Platone”, en *Nella dispersione del vero. I filosofi: la ragione, la follia*, G Borrelli – F.C. Papparo, Nápoles, Filema, 1993, p. 19 -32

Los dos discursos, por una feliz coincidencia, han tomado la unidad genérica que permite integrar las dos especies contrarias de eros.

¿En qué momento han considerado los dos discursos el desorden del espíritu como una sola Forma común? Explícitamente jamás. La *mania* es ciertamente el tema del segundo discurso, pero no el del primero. Hackforth resalta que el término *mania* aparece dos veces en el primer discurso (241.a y 244.a), “sin embargo mas o menos casualmente”<sup>21</sup>. *Casualmente* es una traducción bastante buena de ἐκ τύχης, y Hackforth no hace más que reprochar a Sócrates lo que él mismo dice, a saber, que los dos discursos no han procedido técnicamente, y que sólo tras reflexionar sobre ellos se podrá pasar de la τύχη a la τέχνη. Cada discurso ha probado una visión de conjunto, porque cada uno ha establecido y determinado la unidad de su objeto, pero hace falta otro, un tercero para enunciar el género (*mania*, *paranoia*) capaz de englobar las dos especies opuestas de *eros*. Cada uno, en efecto, ha tomado una especie por el género, y se necesita la reflexión retrospectiva de Sócrates *sobre estos dos discursos tomados en conjunto* para comprender que las dos especies forman parte de un mismo género. Cada clase de *eros* nos hace perder la razón, pero de dos maneras diferentes: o bien cediendo a la desmesura humana del apetito, o bien al caer presa de una inspiración divina. La unidad conseguida por la consideración del conjunto de los dos discursos es entonces diferente de la unidad definida por el primero.

Si Sócrates puede re-componer la unidad genérica común a los dos discursos, es porque éstos han desmembrado a eros, pero lo han hecho correctamente. No se puede con seguridad observar en ellos la división formulada técnicamente; entre tanto, a pesar de todo, una división se ha operado en la medida en que cada uno de estos dos discursos ha tomado por objeto una especie diferente de eros y, por una feliz coincidencia, ha resultado justo, porque estas dos especies son especies reales. Sócrates puede entonces enunciar la regla de que una división correctamente operada es aquella que distingue las partes, pero no rompe ninguna, es decir las deja intactas de manera que les sea posible reconstituirse en una unidad. Para no obrar como el mal carnicero

---

21. HACKFORTH, R., *Plato's Phaedrus*, n.1 p. 133

sacrificador, hay que tener a la vista la unidad común y dividir de manera que se pueda reunificar. En efecto, el pasaje sobre la *diairèsis* ofrece muchas menos dificultades que aquél sobre la *synagôgè*, porque sin duda se trata aquí de especies y de géneros. La única dificultad es la que proviene de que, al rehusar tomar los dos discursos juntos, se reprocha una vez más a Sócrates por no haber hecho lo que dice que ha hecho.

El primer discurso, cortando la porción del costado izquierdo, y recortándolo nuevamente, no se ha detenido hasta haber descubierto en ello una clase de amor que ha llamado “de izquierda” y que ha censurado con toda razón. El segundo discurso, nos condujo del lado derecho de la locura y encontró a su turno una especie divina de amor, que ha tomado el mismo nombre de la otra, y presentándola ante nosotros, la ha elogiado como causa para nosotros de los más grandes bienes. (266 a 3-b 1)

(| ὁ μὲν τὸ ἐπὶ ὀριστερὰ τεμνόμενος μέρος, πάλιν τοῦτο τέμνων οὐκ ἐπανήκεν πρὶν ἐν αὐτοῖς ἐφευρᾶν ὀνομαζόμενον σκαιὸν τινα ἔρωτα ἐλοιδόρησεν μάλ' ἐν δικῇ, ὁ δ' εἰς τὰ ἐν δεξιᾷ τῆς μανίας ἀγαγὼν ἡμᾶς, ὁμώνυμον μὲν ἐκείνω, θεῖον δ' αὖ τινα ἔρωτα ἐφευρᾶν καὶ προτεινόμενος ἐπήνεσεν ὡς μεγίστων ἀτίων ἡμῖν ἀγαθῶν).

De la división efectuada (al azar por cada uno de los discursos), resulta una multiplicidad (una especie derecha y una izquierda de *eros*), que es reconducida a una unidad, la de *eros*, la cual nos es más que una especie de unidad más amplia, la *mania*. La unidad más amplia permite operar otras divisiones (la de la *mania* en enfermedades humanas y delirios divinos y, luego, la de la *mania* divina en cuatro especies de delirios). Pero si esta unidad es ella también el producto de una composición que congrega las dos especies, humana y divina, componer no designa la misma clase de operación descrita en la anterior réplica de Sócrates. Allí componer tenía por objeto definir y permitir la existencia de cada discurso. Componer tenía por objeto definir y permitir a cada discurso ser coherente. Componer las especies (aquí dos totalidades) en una Forma única es una operación simétrica a la de la división.

Esta clase de composición no tiene ninguna prioridad sobre la división, y no se puede hablar de otra cosa que de su circularidad y de

su complementariedad<sup>22</sup>. La prueba está en que al final del dialogo, es ahora la división la que precede a la composición:

falta haber denominado las naturalezas de aquellos que conformarán nuestro auditorio, si se es incapaz de dividir las realidades según las especies, y de recogerla en una sola idea que corresponde a la unidad de cada una... (273 d 7–e 3)

(| ὡς ἔδην μή τις τῶν τε ἀκουσομένων τὸς φύσεις διαριθμησῆται, καὶ κατ' εἶδη τε διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα καὶ μιᾷ ἰδέᾳ δυνατὸς ἦ καθ' ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν ...)

El pasaje más esclarecedor sobre esta cuestión, el que marca la perfecta circularidad de los dos movimientos, figura al final de *las Leyes* (XII, 963.a-964.a). El texto está consagrado a la unidad de la virtud. El ateniense reflexiona una última vez sobre este problema y constata que este nombre único, virtud, comprende realidades múltiples y también contrarias, pero, dice que, una vez que se muestre que un nombre único cubre unidades diferentes, habrá que componerlas nuevamente y de nuevo dividir las, y así sucesivamente...

Así pues, aunque seguramente éstas [la prudencia y el valor] difieren y son dos, tú lo acabas de recibir de mí por este razonamiento: pero que ellas sean una y misma cosas, tienes tú que devolvérmelo en pago; y reflexiona sobre la manera de decirme cómo lo que es cuatro puede también ser una cosa única ¡y mira bien que yo, cuando tú me hayas mostrado que es una, te haga ver cómo esa única es cuatro! (Leyes, XII, 964 a 1-5)

(Ἦι μὲν τοίνυν ἐστὸν διαφόρῳ καὶ δύο, σὺ παρ' ἐμοῦ ὁπεὶ ληφᾶς τῷ λόγῳ· ἦ δὲ ἓν καὶ ταῦτόν, σὺ πάλιν ὁπόδος ἐμοί. διανοοῦ δὲ ὡς ἑρῶν καὶ ὅπη τέτταρα ὄντα ἓν ἐστι, καὶ ἐμὲ δὲ ὀξίου, σοῦ δεῖξαντος ὡς ἓν, πάλιν ὅπη τέτταρα.)

Se entra en una circularidad de “mf” hacia “ti” y de “ti” a “mf”, seguramente, porque todo pensamiento es diálogo, pero en el curso de

22. Lo que subraya con justicia Hackforth en su “Additional Note” (p. 143); a fin de mostrar que la *composición* puede encontrar su lugar en el seno de una división, él cita *Sofista* 267.a-b. Pero según él, esta circularidad vale también para la *composición* propia de la definición, lo cual no me parece en absoluto el caso.



este diálogo, el que "recibe" lo múltiple debe reflexionar sobre la manera de "expresarlo" bajo una forma unificada, como aquel que recibe lo uno debe reflexionar sobre la manera de "expresarlo" de una forma múltiple. El ir y venir de la composición y de la división es constitutivo de la dialéctica, a condición de entender la composición como la congregación de especies eidéticas que constituyen realmente una Forma única. Al admitir que mis análisis precedentes son correctos, no se puede tomar la descripción de la primera clase de composición por una regla dialéctica universalmente válida. En compensación ¿lo que dice por su parte Sócrates sobre el procedimiento de división-composición no puede aplicarse a todo procedimiento dialéctico?

Haría falta para ello incluir en el texto por lo menos dos modificaciones, sustrayendo dos elementos:

En primer lugar, hay que hacer abstracción del hecho de que la división emprendida aquí tiene dos especies positiva y negativamente valoradas, lo que no es el caso en todo proceso de división.

En segundo lugar, habría que ignorar el hecho de que las dos especies engendradas por la división se ven, en el *Fedro*, definidas y determinadas *tan precisamente y tan prolongadamente* la una como la otra. Las dos especies de eros, la derecha y la izquierda, han sido cada una completamente analizadas en su naturaleza como en sus efectos. Ahora bien cuando el método de divisiones utilizado en un contexto no axiológico y no retórico, se deja a la izquierda, en la indeterminación, la especie que no es pertinente para la definición buscada. Que una especie entonces se encuentre a la "izquierda" no significa nada más, y ciertamente no que ella sea mala en sí misma.

#### CONCLUSIÓN

LA REFLEXIÓN DE SÓCRATES sobre los dos procedimientos se inscribe en el contexto de la diferencia entre retórica y la filosofía. La perspectiva general es mostrar que el elogio y la censura son formas de discurso que tienen necesidad, para justificarse, de apoyarse sobre una reflexión dialéctica que establecerá las reglas. Una reflexión sobre lo que estos dos discursos han efectuado al azar (pero como Sócrates es Sócrates, el azar es necesariamente una feliz coincidencia) permite a Sócrates

responder que él no ha elogiado y censurado la misma cosa sucesivamente, sino dos especies de eros, una de ellas mala y la otra buena. Sócrates ha sido capaz entonces de no tomar por la misma, dos especies que en efecto son diferentes y opuestas desde la relación de lo bueno y lo malo; él ha comprendido de sobra que la contrariedad entre dos especies no excluye su pertenencia al mismo género y, finalmente ha tomado la Forma verdadera dentro de la que eros, que comprende dos especies opuestas no es, él mismo, más que una especie.

Pero si ha podido hacerlo es porque él mismo es presa de eros: “De aquello, es seguro, Fedro, estoy por mi parte muy enamorado, de estas divisiones y de estas composiciones” (Τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἔραστής, ὦ Φαίδρε, τῶν διαίρέσεων καὶ συναγωγῶν) (266 b 3 - 4). Al término de una reflexión metodológica en la que eros ha sido el ejemplo, el eros de Sócrates entra en escena. Cuando se habla técnicamente de eros, no se hace más que retomar verdades que habían sido alcanzadas de otra manera: a través de la mitología, de la tradición, la medicina, la literatura, verdades que nos ofrecen los cinco primeros discursos del *Banquete*, y también el discurso de Lisias nos ha dicho algo de verdadero. El método no nos dice nada que no sepamos de otra manera sobre el amor, se contenta por coordinar o subordinar estas verdades dispersas. Pero el dialéctico es el único que sabe que ningún método es capaz de llegar a la verdad de cosa alguna si no es porque es animado por eros. Es por eso que la dialéctica no recusa la rectitud de la denominación corriente como lo hace, por ejemplo, con la Justicia o la Valentía: aquello que todos denominan “amor” o “deseo” es ciertamente amor, pero eros posee otra dimensión. Ya sea bueno o malo, tirano o filósofo, es el que posee la potencia de superar lo múltiple hacia lo uno, el que no se satisface con la multiplicidad (este es el sentido de la ascensión erótica del *Banquete*, 209 e - 210 e), y tampoco con la unidad. Hijo de Penia, eternamente insatisfecho, exige lo uno cuando se le da lo múltiple y lo múltiple cuando se le da lo uno, pues nada de lo que se da o se pone como tal puede ser verdaderamente comprendido. Esta irrupción del eros propio de Sócrates debería al menos hacer reflexionar sobre el hecho de que la dialéctica no es un “método” en el sentido en que entendemos esta palabra y que la imagen de una metodología dialéctica es una mala imagen porque la aparta de aquello de lo que es origen: el deseo de comprender, el eros del dialéctico.

Los dos procedimientos descritos prescriben efectivamente componer y dividir, por ende unificar y multiplicar, porque así procede todo *logos*. Pero aquí, la composición (entendida en sentido amplio como reunión de una multiplicidad en una unidad) *toma dos sentidos diferentes, según que posea una función retórica, es necesariamente inicial y tiene por objeto el enunciado de una definición, o según reúna aquello que la división divide.*

Este pasaje del *Fedro* procede entonces a un análisis complejo, del que ciertos trazos pueden valer para todo procedimiento dialéctico: el carácter sintético de la definición, la división según las articulaciones naturales, la circularidad de la composición y la división, -pero del que ciertos trazos son específicos y no se explican más que por la naturaleza retórica de el problema y del contexto: la necesidad de partir de una definición buena o mala, la valoración contraria de las especies a partir de las cuales se consigue la división, y la longitud del desarrollo al cual *cada una* da lugar.

Este texto no es, entonces, con respecto al el método dialéctico, el pasaje canónico que toda otra exposición que se enfrente a los Diálogos repetiría en lo esencial, incluso si aparentemente no lo repite. Pues esta presuposición, lo veremos, pesa gravemente sobre las interpretaciones de la descripción del trabajo del dialéctico en el *Sofista*.