

Cástor Narváete

# Origen y fases de la teoría platónica de la “ousia” y la “idea”

(Hasta el diálogo *La República*)

“European philosophy is founded upon Plato's dialogues, which in their methods are mainly an endeavour to elicit philosophic categories from a dialectic discussion of the meanings of language taken in combination with shrewd observation of the actions of man and of the forces of nature”

ALFRED NORTH WHITEHEAD. *Philosophic method*

## PREFACIO

PLATÓN y Jenofonte coinciden en destacar la pregunta por el τί ἔστι entre los momentos de la actividad filosófica de Sócrates. Con la diferencia de que este punto crucial de la investigación socrática apenas es aludido por Jenofonte, aunque enérgicamente, y, por el contrario, queda reiterada y progresivamente planteado por Platón. Que la pregunta por el “qué es”, como principio de todo saber legítimo (y de la filosofía, por tanto) está también en el origen histórico de la teoría platónica de las ideas, es de sobra sabido. En este trabajo se pretende seguir la vía por la que el pensamiento de Platón transcurre desde la pregunta socrática hasta la formulación de la teoría metafísica. El punto de partida de la investigación se encontrará en la búsqueda del sentido de la pregunta por el τί ἔστι. En ella coinciden el momento capital de uno de los métodos filosóficos históricamente más influyentes y la génesis (o una de las instancias concomitantes) de la teoría metafísica más original y problemática. El presente trabajo tiende a poner de manifiesto en sus nexos esenciales la teoría y el método.

Por otra parte, el problema de la “esencia” (al que la pregunta conduce) ha sido uno de los temas vitales de la filosofía de todos los tiempos, ya sea en Metafísica (en relación con el problema de la existencia y el ser), en Teoría del conocimiento (determinación de la estructura “a priori” de todo conocimiento posible), en Lógica (con las teorías del concepto, el juicio y la definición) y, desde estas disciplinas puede decirse que está presente en todo el ámbito de la filosofía. Confirmándolo para el presente está el hecho de haberse desarrollado con pujanza en la filosofía contemporánea un método destinado a la captación de esencias (la Fenomenología), propuesto como la ciencia fundamental de la filosofía. El tema sollevado por Sócrates es, sin lugar a dudas, uno de los más

imperiosos del pensamiento humano en esa su búsqueda de principios primeros.

Tal búsqueda no es de las que se complacen en radicar exclusivamente en un terreno metódico. No lo es en su intención originaria ni vista desde la perspectiva que abre la pregunta socrática. Para el presente lo confirma los esfuerzos realizados por los más eminentes fenomenólogos del momento, que pretenden aplicar el método a la constitución de la Metafísica, sea en la forma de una meta-antropología (M. Scheler), de una ontología de la existencia que revele el sentido de la pregunta por el ser (M. Heidegger) o de una ontología en la línea de la tradición (N. Hartmann). Estos esfuerzos convienen en la necesidad de reconstituir la Metafísica a partir de enfoques más amplios y originarios.

La Ontología tradicional encuentra su primera formulación doctrinal en Platón. No es del caso, por obvio, anotar sus influencias o su valor. Importa, en cambio, encarar el hecho de su enorme importancia unido a su difícil y siempre problemático acceso. A decir verdad, la metafísica de Platón no puede identificarse definitivamente como Ontología; la meditación sobre el ser que la siempre tarada de insuficiencia en su filosofía, y al fin trascendida. Con Aristóteles comienza la Ontología en sentido estricto como investigación sobre τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ'αυτὸ. No obstante, la Metafísica occidental depende fundamentalmente de Platón y el tema propuesto en este trabajo no tiene otro intento que tomar un nuevo contacto con lo originario.

La interpretación dada aquí no se encuentra comprometida con ninguna teoría filosófica dada (neoplatonismo, kantismo o fenomenología, por ejemplo). Creemos que todo propósito de repensar una doctrina ha de hacerse persiguiendo la intención de su autor al margen de una doctrina preconcebida. La ambición de objetividad, por desprestigiada que se encuentre en nuestro tiempo y sean cuales fueren los límites de su posible cumplimiento, es lo que guía a este estudio. Objetividad no es copia, ni el intento de alcanzarla supone una servil entrega al hecho; por el contrario, la filosofía entera es un proyecto de creación en la objetividad. Requiere del más difícil coajuste entre el pensamiento y el ente que, en este trabajo, no se limita a los datos textuales; procura también tener presente en conjunto, los factores que abonan la situación histórica desde la que la teoría surge y todo lo relativo a la constitución espiritual del filósofo.

Este estudio ha sido concebido en dos etapas. Una tendrá como tema la búsqueda del sentido, el análisis de las implicaciones y las primeras proyecciones ontológicas de la pregunta por el τί ἔστι en los diálogos

socráticos de Platón; más concretamente, en el *Lakhes*, *Eutifrón* e *Hípias Mayor*, que son los que nos plantean expresamente los temas, y tiende a esclarecer la función que la pregunta socrática pudo haber desempeñado en el pensamiento de Platón. La segunda etapa recorrerá los distintos pasos en el enriquecimiento de la teoría y su paulatina formulación; responde, en lo esencial, al propósito de aclarar, descubrir las conexiones y dar una interpretación de los principales aspectos de la teoría. Los diálogos extractados son *Cratilo*, *Banquete*, *Fedro*, *Fedón* y *República*. Entre ambos grupos se encuentra el *Menón*. Desde el tema que nos ocupa constituye una recapitulación y ampliación de lo anterior (es decir, de lo visto en el *Lakhes*, *Eutifrón* e *Hípias*), a la vez que con la teoría de la reminiscencia se pone de manifiesto la aporía fundamental del método platónico. Esta teoría es una de las claves del platonismo y su interpretación da su vez la clave de la intelección de esta filosofía.

El método puesto en práctica consiste en traducir del texto griego y comentar los trozos relevantes en conexión con los temas en estudio, poniéndonos de este modo en el más directo contacto posible con las fuentes, y recurrir a los trabajos filosóficos que tienen un destacado valor para la comprensión de los textos. La bibliografía quedará, así, señalada marginalmente en el momento oportuno, siempre en conexión con el tema en estudio. Dado el tema de esta investigación, de tan reconocida importancia histórica, no es posible evitar la insistencia en problemas y datos apuntados ya por eminentes investigadores. No es esto lo que debe preocuparnos, sino el enfoque dado en general a los problemas y el esfuerzo por tratarlos adecuadamente desde nuestra perspectiva. Tampoco creemos necesario insistir en las dificultades e insuficiencias de nuestro estudio. Lo proponemos como una introducción a la filosofía platónica.

#### *Texto I. Lakhes.*

(189 d) —*Sócrates*. Pues bien, lo que nos propusimos hace un momento examinar, es decir, quiénes han sido nuestros maestros en tales enseñanzas (παιδείας) o a quienes hemos hecho mejores, tal vez puédlase no deficientemente comprobar (ἐξετάζειν) tales cosas en nosotros mismos. Pero creo que esta otra investigación conduce a lo mismo y que hasta sería más adecuada desde el principio (ἐξ ἀρχῆς); pues si ocurre que sabemos (επιστάμενοι) acerca de alguna cosa *lo que* (ὅ τι) al estar presente hace mejor aquella cosa en la que está presente y somos capaces de hacer que esto se encuentre en aquélla, es evidente (δῆλον) que sabe-

mos esto mismo acerca de lo cual podríamos llegar a ser mejores consejeros, y acerca de cómo adquirirlo más fácilmente y mejor. Pero tal vez no comprendéis lo que digo; pues bien, comprenderéis mejor con este ejemplo.

Si nos acontece saber que la presencia de la vista en los ojos hace mejores aquellos ojos en los que está presente y tenemos la capacidad de hacer que esté presente en los ojos, es evidente que sabemos, entonces, lo que la vista misma es (*αὐτὴν ὃ τι ποτ' ἔστιν*) y que podríamos estar en condiciones de dar consejo sobre el modo más fácil y mejor de obtenerla. Pues si no lo supiéramos, es decir, lo que es la vista y lo que es la audición, en vano daríamos consejos dignos de estimación ni seríamos médicos, ya sea de los ojos o de los oídos, en lo que se refiere al modo mejor de poseer el oído y la vista.

*Lakhes* — Dices verdad.

*Sócrates* — Pues bien, Lakhes, ¿no hemos sido convocados ahora a esta deliberación para buscar de qué modo se harían mejores las almas de nuestros hijos con la presencia de una virtud (*ἀρετή*)?

*Lakhes* — Por cierto.

*Sócrates* — Luego, ¿hay que comenzar por saber lo que la virtud es? Pues si en manera alguna sabemos lo que viene a ser la virtud, ¿de qué modo podríamos dar un consejo cualquiera sobre la mejor manera de adquirirla?

*Lakhes* — Me parece que de ningún modo.

*Sócrates* — Declaramos, entonces, Lakhes, que sabemos lo que es la virtud misma (*εἰδέναι αὐτὸ ὃ τι ἔστιν*).

*Lakhes* — Lo afirmamos, en verdad.

*Sócrates* — Puesto que lo sabemos, podríamos decir, por cierto, lo que es.

*Lakhes* — ¿Cómo no?

*Sócrates* — No apuntemos tan bruscamente a la virtud como totalidad, tal vez sea demasiada tarea, sino que veamos, en primer término, a propósito de algunas de sus partes, si tenemos un conocimiento suficiente y, probablemente, la investigación nos será más fácil.

*Lakhes* — Haremos como tú quieras, Sócrates.

*Sócrates* — ¿Cuál de las partes de la virtud escogeremos? ¿No es evidente que aquélla a la que parece tender el aprendizaje con armas? Opina la mayoría que es la valentía, ¿no es así?

*Lakhes* — Muy cierto, así se opina.

*Sócrates* — Tratemos de decir por consiguiente, Lakhes, qué es, en primer lugar, la valentía. Examinaremos a continuación de qué manera

podría hacerse presente en los jóvenes, en la medida que se pueda hacer presente por virtud de los ejercicios y los estudios. Pero prueba decir lo que propongo: ¿qué es la valentía?

*Lakhes* — ¡Por Zeus!, Sócrates, no es difícil decirlo.

191 e). *Sócrates* — Qué hay en cada uno de estos dos grupos, he aquí lo que indagamos. Ensayá, pues, decir de nuevo qué es, en primer lugar, la valentía, lo que es lo mismo (ταὐτὸν ἐστίν) en todos los casos. ¿O no comprendes lo que digo?

192 b). *Sócrates* — Trata también tú, Lakhes, de decir asimismo sobre la valentía, qué potencia idéntica es esa que se encuentra igualmente en el placer y en el dolor y en to lo lo que hemos recién enumerado y que ha sido llamado después valentía.

*Lakhes* — Me parece, en verdad, que es una cierta firmeza de alma, si es que debemos pronunciarnos sobre su naturaleza (πεφυκότος) en todos los casos.

193 d). *Sócrates* — ¿Consideras tú que estamos razonando bien?

*Lakhes* — ¡Por Zeus!, desde luego que no, Sócrates.

*Sócrates* — De modo que según tu propia expresión, no hemos armonizado tú y yo en la manera dórica, Lakhes; pues nuestras acciones no van al unísono con nuestras palabras. En cuanto a la acción, alguien podría decir, según parece, que participamos de la valentía; en tanto que, respecto del discurso, me parece que si nos oyeran discutir, no podrían decirlo.

194 b). *Lakhes* — Me parece que entiendo (νοεῖν) lo que es la valentía, pero no sé en qué forma se me e capa, de tal mo lo que no la alcanzó con "la palabra" (τῷ λόγῳ) a aprehender, ni puedo decir lo que es.

*Sócrates* — No obstante, amigo, al buen cazador le es preciso perseverar y no cejar.

194 c). *Nicias* — Hace tiempo que me parece, Sócrates, que no definís (ὀριζέσθαι) bien la valentía . . .

1.—Sentido de la pregunta por el τι' ἐστίν.

1. La exigencia de un punto de partida aparece como condición necesaria de la tarea filosófica, percatada desde los imperativos del método. A la vez, es condición para la búsqueda de un punto de partida, que el fin haya quedado de algún modo propuesto. El método, reflexivamente encarado tiene, por consiguiente, un fin previsto y suele convertirse en problema por la elección o descubrimiento del principio, que ha de cumplir con la función de punto de partida.

Es necesario distinguir cuidadosamente entre principio metódico y principio de una filosofía, incluso por referencia a un pensamiento en que ambos aspectos tienden a fundirse. No toda investigación sobre el método se halla ante el problema de determinar el principio metódico; podría estar dado. El tema de una investigación metódica es siempre el medio (dirección, normativa, procedimientos) para alcanzar un fin. El fin, sea cual fuere la concepción de este fin, ha de ser, de todos modos, el incentivo de todo método. Puede no quedar concebido como objeto exhaustivamente "determinado"; podría ser una presunción o un objetivo, la realización de una tarea, por ejemplo, o la confirmación de una creencia, etc.

Si todo método se encuentra, necesariamente, tendiendo hacia algún fin, el método no es originario en filosofía. Lo será la tensión hacia el fin, ya sea considerado bajo los supuestos que lo proponen o la dirección impresa por el pensamiento hacia él. Pero en cuanto el método es filosófico posee un raro condicionamiento: se convierte en problemático por la elección o descubrimiento del principio. La constatación de que el principio pre-determina el curso ulterior de la investigación y puede afectar dialécticamente a los fines mismos, hace el problema del método especialmente grave.

Es, por tanto, necesario anotar que todo principio se halla proyectivamente conectado con el fin y que es éste el que, intencionalmente, rige la investigación. Puede ocurrir que el filósofo no advierta las premociones de su pensamiento y que actúe desde un conjunto de exigencias no contempladas en su tensión teleológica. La clara conciencia, por el contrario, de esta situación, destaca en los socráticos Platón y Aristóteles, en quienes el fin (entendido como τέλος y ἔνεκα) es "causa" (αἰτία), y queda contemplado bajo temple axiológico en la idea de ἀγαθόν.

La exigencia de método es tardía en el conocimiento. Si se da al concepto de método su más amplia acepción, puede decirse que acompaña al pensamiento filosófico desde sus orígenes. Algunos aforismos de Heráclito y versos de Parménides revelan la preocupación por suministrar normas que sirvan de puntos de referencia a una meditación responsable. La preocupación persistente e incesante por el método se encuentra por primera vez en la historia de la filosofía con Sócrates.

La tarea filosófica no queda totalmente determinada por el método; a lo sumo, es el método lo que pretenderá regir el discurso y, eventualmente, sentar las condiciones a que debe someterse la meditación desde el punto de partida. El hecho de que la filosofía griega naciera careciera de una acuciosa exigencia de método, podría ser desde varios puntos

de vista interpretado: como autenticidad filosófica y originariedad pura y sin trabas o como incompletud y falta de madurez, entre otras. Este tema no va a ser considerado en este trabajo.

Nos interesa, en cambio, estudiar el denso laborar filosófico y el siempre inquietante resultado originado por la exigencia de método en una de las más grandes filosofías de la Antigüedad, es decir, en un tiempo y una cultura en que la filosofía tenía sus raíces vivas y poderosas. La exigencia de método va unida siempre a una ingente estimación del *λόγος*, lo que une entre sí a las diferentes partes del discurso y justifica sus postulados y conclusiones ante criterios. Ahora bien, parecería que con el papel predominante concedido al “logos” en filosofía coincidiera un conflicto entre las instancias metafísicas y la exigencia de un desarrollo doctrinal acabado. El “logos” —se diría— no sólo parece impotente para apresar el ser en su plenitud; introduce además, desde el comienzo, coordenadas que habrían de falsear su temple y la perspectiva desde la que ha de encararse.

El problema central desde el punto de vista del método en conexión con la metafísica será el de determinar el alcance de la función del “logos” en la comprensión del ser. Su importancia en el pensamiento de Platón es innegable.

2. La exigencia de método se debe, principalmente, al incidir de la investigación en una situación aporética. No es del caso señalar aquí las proyecciones que este tema pueda tener en la filosofía vista desde su historia (en determinadas circunstancias históricas). Nuestra tarea está concretamente referida al diálogo platónico *Laches*. ¿Cuál es en este caso la aporía?

La pregunta por el “τί ἔστι” toma su significación en este diálogo en oposición a otro método seguido en la discusión, el de constatación empírica. Es de interés esclarecer los motivos que la aporía pone de manifiesto en la dilucidación del sentido de la pregunta socrática. La pregunta por “lo que es”, es uno de los momentos del método. No es el único en Sócrates, ni el primero. Con anterioridad se han dado varios pasos metódicos que quedan integrados en una “situación dialógica” permanente y omnicomprendiva, es decir, que aparece desde el comienzo de la actividad filosófica de Sócrates y transcurre durante todo el tiempo, envolviendo la acción socrática y los diferentes “recursos” metódicos e impregnándolos de sentido.

La búsqueda del “qué es” está precedida por los siguientes pasos: 1) Un proyecto en común en el que la situación dialógica tiene su origen. El proyecto nace en un acto deliberativo (*συμβουλή*). 2) El pro-

yecto tiende, desde un designio reflexivo (διάνοια), a la obtención de la παιδεία, la formación del hombre. La "paideia", en principio, es ἐπιμέλεια, cuidado vigilante, y tiene un fin: alcanzar la ἀριστεία. 3) Surge el problema de elegir, entre las disciplinas al alcance, aquélla que ha de conducir al fin propuesto. Es el momento de la elección del μάθημα.

4) El momento de la δόξα, el parecer o juicio basado en la opinión. Destaca una oposición entre tesis, lo que lleva la deliberación a, 5) una situación aporética y surge la necesidad de enjuiciamiento (διάκρισις).

6) Por último, se hace presente la exigencia de ἐπιστήμη, "saber".

En la búsqueda del "tí esti" comienza lo que podríamos llamar el aspecto "epistémico" del método socrático, es decir, el intento por convertir la investigación en conocimiento riguroso. Pero esa búsqueda obedece a supuestos y debe ser considerada como una fase en el proceso de la investigación. La exigencia de "episteme" se destaca en el diálogo en inmediata relación con la exigencia de discriminación o enjuiciamiento. La "episteme" será la condición que debe cumplir una buena "crítica". Y esta necesidad de "crítica" se ha hecho presente por la diversidad y oposición entre las opiniones. La enunciación de dos tesis contrapuestas (Nicias y Lakhes) ha constituido el motivo de la exigencia de rigor que se cumple en la obtención de "episteme". Y ésta se presenta con una doble exclusión: 1) que juzgar consista en adherir una de las tesis, y 2) que la que obtenga el fallo de la mayoría sea la que deba aceptarse.

Que una buena discriminación (entre opiniones) requiera del conocimiento en la forma de "episteme", es algo que se hace evidente desde el momento en que la insuficiencia del criterio ingenuo (es decir, optar por una de las tesis y que la mayoría decida) queda denunciado. Ahora bien, en qué consista este atenerse a la "ciencia" y cuáles sean las condiciones que deba cumplir una elección por "ciencia" es lo que va a constituir el problema.

La primera investigación del diálogo comienza por destacar la preeminencia del entendido (τεχνικός, el que posee la τέχνη) en la deliberación o consejo reflexivo sobre la elección de un μάθημα. La "episteme" queda enfocada en relación con el que posee la τέχνη, y se ponen las condiciones con que debe cumplir un buen entendido, es decir, de aquél que posee el dominio de una disciplina digna de estudio o dedicación. Las condiciones se exponen como preparación para decidir quién entre los presentes, si alguno, las reúne.

La investigación incide en un terreno "empírico" y no sale de él. Pues no se pregunta por la forma de conocimiento que constituye la

“tekhne”, sino por las condiciones que debe reunir un buen “tekhnikós”. El examen de estas condiciones no permite afirmar que se cumpla con la exigencia de un saber riguroso; por el contrario, tratándose de la descripción por ἐμπειρία de las características de un buen entendido, no se rebasa los casos singulares ni lo particular. Entre “empeiria”, “tekhne” y “episteme”, los griegos no tuvieron, desde el comienzo, una distinción metódica rigurosa. Sin embargo, los términos presentes en los primeros diálogos de Platón que han de constituir los grados del conocimiento en la filosofía aristotélica. Derivan de raíces diferentes.

La palabra ἐμπειρία, de raíz común con πόρος y πορίζω (paso y abrir el paso), se encuentra emparentada con ἀπορία, que significa “atolladero” o, haciendo uso de un galicismo muy adecuado, “impase”. Πείρω, significa “atravesar” o “pasar”, y ἐμπίρω, “fijar”. La función de la “empeiria” es, precisamente, la de fijar en la forma de un poder o facultad adquirida, alguna suerte de actividad. Significa tanto como “habilidad”, y Aristóteles (fiel en lo general a la terminología platónica del conocimiento) la caracteriza dinámicamente como un “poder” (δύναμις) alcanzado (ἀποτελέω) por los muchos recuerdos. Lo que tiene de rudo la expresión “alcanzar un poder” facilita la comprensión de la “empeiria”. En ella se alcanza una primera unificación del ejercicio ciego de la percepción (αἴσθησις) y se encuentra un primer grado del conocimiento.

En los primeros diálogos de Platón no encontramos una elaboración terminológica afinada. La exigencia socrática de “empeiria” (presente en este diálogo, *Lysis* y otros) se asemeja al concepto vulgar de “experiencia”, extendido entre nosotros como “hombre de experiencia”. En un diálogo no muy alejado, probablemente del *Lakhes* (*Gorgias*), se alude a la experiencia y su función en el conocimiento. Es, según el sofista Polo, la que hace que nuestra existencia avance κατὰ τέχνην, es decir, de acuerdo y en posesión de la “tekhne” (448 c-d).

Este es, justamente, el caso en nuestro diálogo. La caída en una aporía ha llevado a Sócrates a exigir una deliberación fundada en la “episteme”. Y para alcanzar esta deliberación se ha solicitado el consejo del “tekhnikós”. Pero ya al comienzo de la discusión Sócrates ha puesto brevemente de relieve la importancia de la “empeiria” en la deliberación. La aporía queda anulada potencialmente y el camino abierto ante esta condición de “tekhne”. La “tekhne” es, desde este punto de vista, una forma superior de “empeiria”: nace del constatar diferentes objetos, hechos, circunstancias, en unidad respecto de un hecho que se repite. Es decir, tomamos conciencia de ciertos datos y los fijamos por referencia

unívoca a algún hecho. La reunión de los datos se realiza en el acto de constatar y la relación entre los datos se fija como conocimiento. El resultado será la capacidad de realizar o producir un efecto, capacidad que constituye un vestigio de "saber", puesto que agrupa hechos diversos bajo una sola constatación; pero débil, en cuanto no se remonta de los casos particulares hasta lo universal. En función de este concepto de "empeiría" nos encontramos con una "tekhne" debilitada o, mejor, con un concepto impreciso de "tekhne".

Τεχνικός era, para el griego del tiempo de Sócrates, el que *sabe hacer* algo competentemente. La presencia, no definida pero patente, de los objetos en función de los cuales se realiza la "tekhne", irán caracterizando su ámbito de ejercicio y la naturaleza de su alcance en la forma de "saber". "Tekhnikós" era el que se ocupaba de curar enfermedades con eficacia, el que sabía dirigir la construcción de un edificio o educar bien a los jóvenes. Hay la noción de un saber de rango superior, no sólo por los objetos a los que se refiere, sino por el conocimiento ya adquirido y la naturaleza de ese conocimiento, que ha de poner en práctica quien lo posea. De este modo, ἡ τέχνη irá diferenciándose, y en este diálogo platónico nos encontramos con los elementos de esta diferenciación ante el problema planteado por Sócrates de la deliberación por el "saber". Concebida con mayor precisión la "tekhne" como conocimiento riguroso, se distingue de la "empeiría" y tiende a concebirse como "episteme". Caracteriza a la "tekhne" el poder explicar o dar razón (λόγος) de la "naturaleza" (φύσις) de las cosas y conocer su "causa" (αἰτία; *Gorgias*, 465 a). La empeiría es ἄλογος.

La exigencia de "tekhne", de conocimiento en la realización de una tarea, puede conducir a un examen personal de los complicados en una situación deliberativa, a la búsqueda del "técnico", y esta es la dirección, de primer intento, del pensamiento socrático. Pero esta vía, si bien dará a Sócrates pie para insistir en la responsabilidad personal de todo conocimiento (el compromiso personal de todo saber arraigado), y en los riesgos de un saber aparente, deja a la exigencia de un conocimiento riguroso sin cumplimiento objetivo. Porque el resultado óptimo a que puede llegar el conocimiento de los casos singulares es una forma que generaliza *constatando*, pero sin certeza de validez fuera de la parcial constatación de lo dado en la circunstancia particular del que "experimenta". Y aun si llegaran a cubrirse todos los casos posibles, estarán encuadrados en el pasado y en el presente, pero abiertos a la posibilidad de incumplimiento en el futuro. Hay una entrega al comportamiento mismo de los objetos y no un dominio de su ámbito por medio de un

conocimiento que permita prever incondicionalmente su comportamiento. Este es, precisamente, el ideal de saber que apunta en Sócrates: saber como *dominio omnitemporal*, y a su conquista será dirigido el conocimiento en la forma de "episteme".

El significado socrático de ἡ ἐπιστήμη parece haber sido elaborado en principio dentro de la escuela pitagórica. El verbo ἐπίστημι o ἐφίστημι significó, en los primeros testimonios literarios de los griegos, "sobreponerse", aparecer "firmemente puesto sobre algo"; de este sentido derivó "prescribir" y "ordenar" (por estar al frente de un ejército, por ejemplo). "Episteme" deriva del participio ἐπιστάμενος, el que es capaz de prescribir y ordenar (y, en cuanto tal, diestro para algo). Al ser capaz de prescribir, el hombre se sobrepone a los demás, es entendido o sabedor de ciertas cosas. Pero, además, "episteme", a través de la idea de prescribir, significa "detener" (ordenar hacer alto) y "establecer", por ejemplo, una ley. Ahora bien, un descubrimiento (y el saber consiguiente) es una suerte de detención mental en una cierta imagen o relación; el saber, en su más alta eficacia e efectúa por una suspensión o retención de un objeto ante el entendimiento. De ahí la idea de "teorizar" o contemplar, que nunca abandonó a la forma griega de ciencia. Las ideas de prescripción y estabilidad de lo conocido abonan la carga semántica del concepto de "episteme".

Mas esto no basta. Como siempre ocurre, la fidelidad a determinados objetos irá precisando la función de los vocablos. La creciente madurez de la ciencia griega, en especial la matemática, suministra criterios que ordenan en una dignidad creciente el conocimiento. Asistimos a una distinción entre "tekhne" y "episteme", que el lenguaje vulgar tendía a confundir. En Aristóteles está ya francamente diferenciado lo que todavía en Platón permanece ambiguo; la "tekhne" es en éste la forma en la que la "episteme" se muestra (en la producción de algo). Conviene retener, no obstante, que ya en los primeros diálogos se origina una problemática en la que se gestan y tienden a asentarse, a partir de criterios, los distintos dominios del conocimiento. El concepto de ἐπιστήμη en estos griegos, entraña el más riguroso sentido de ciencia.

Las condiciones de un buen conocedor de la formación y plasmación del ánimo y carácter del hombre o, con el término más directo, del "alma", se pueden enunciar en un juicio de valor: "Sólo aquel educador que se haya educado con buenos maestros o, en su defecto, que tenga numerosas buenas obras, es un buen educador". No puede negarse que el juicio pretenda convertirse en la garantía de una buena elección y, además, que contenga una pretensión de universalidad. Su tra-

ducción en un juicio universal normativo sería: "Todo educador ha de cumplir con tales condiciones", sobreentendiendo que las condiciones consideradas lo son de un *buen educador*. Pero puede discutirse si se cumple con las condiciones de validez del juicio. El problema está en verificar (fuera ya del origen de tal juicio y de sus fundamentos axiológicos) si las condiciones son suficientes. Es en este punto donde fracasa, a nuestro juicio, teóricamente la búsqueda.

En la situación en que el diálogo se realiza, no se trata de enunciar un juicio de valor, sino de encontrar un buen perito. Ahora bien, se advierten dos aspectos reveladores: 1) que las condiciones no han sido plenamente fundadas, y 2) que se muestran como insuficientes. Nos encontramos en una situación "empírica" (la del que enjuicia y discrimina desle estos criterios), en la cual el juicio de valor se convierte en una norma sustentada en un acto de confianza. Así, asistimos a algunas vacilaciones: no basta el criterio de haber tenido buenos maestros (se puede ser un buen maestro sin haberlos tenido); en tal caso habrá que mostrar obras, pero no una, sino muchas... Es de notar que esta exigencia de cantidad nace de la imposibilidad de rebasar el dominio de "constatación empírica". Y que tendría lugar en un acto de confianza.

La confianza puede aparecer como valor de un saber cuando no se puede obtener la certeza. La confianza es la disposición que surge ante alguna forma de ignorancia; revela falta de seguridad. Nace de la perentoreidad de algo por realizar cuando no se posee el dominio pleno de la situación. El pensamiento de Sócrates hay que ubicarlo, en esta fase, ante la exigencia de seguridad. Pero supongamos ahora que las condiciones se cumplen: el educador ha tenido buenos maestros; el diálogo nos advierte que esta condición no es suficiente. En cuanto a la segunda (las numerosas obras buenas), suministra un criterio abierto e impreciso que recarga los requerimientos sin que logre afianzar la garantía absoluta de una buena elección.

El que posee la "tekhne" posee un saber fundado (no se nos dice en qué está fundado en general), pero el que tiene que reconocer al "tekhnikós" en educación, no tiene necesariamente tal saber y, en el caso de la situación descrita en el Lakhes, el reconocimiento del perito en educación se funda en la "empeiría"; ahora bien, un juicio fundado en la "empeiría" carece de fundamentos absolutos. La conciencia de esta limitación, por la que se alcanza en el mejor de los casos un conocimiento de valor probabilatorio, lleva a Sócrates, al parecer, a modificar el curso del método. Podemos insistir sumariamente en las razo-

nes por las que no se cumple la exigencia de “episteme” (que es el punto de referencia sobre el que gira toda esta deliberación dirigida por Sócrates): 1) la investigación, tal como ha sido emprendida en un comienzo, lleva a sustentar nuestra elección del entendido (que es quien ha de dar el criterio que sirva en la elección del tipo de educación) en un acto de confianza; 2) se introduce un criterio cuantitativo y probabilista, en lugar de un conocimiento riguroso, y 3) no se llega a determinar fundadamente las condiciones necesarias y suficientes con las que ha de cumplir el buen educador.

3. Estamos en los comienzos metódicos de la pregunta socrática por el τί ἔστι, en aquella reflexión, al menos, en la que el sentido de la pregunta se hace más patente. Lo que sigue a este primer comentario será ordenado en respuesta a estos dos interrogantes: A) qué justifica esta pregunta, y B) cómo se justifica esta pregunta.

La pregunta por el “sentido” tendrá, según esto, dos momentos. Con el primero se responderá *qué es lo que se hace presente* y pone a las disquisiciones anteriores en la dirección impresa por la problemática hacia los fines contemplados desde su inicio. Con el segundo indicaremos *sobre qué fundamentos* la pregunta por el “τί esti” se convierte en el punto de partida del método socrático en su fase epistémica. El nuevo giro de la investigación tiene, según esto, dos aspectos: uno cardinal, por el que la pregunta se abre y dirige hacia una perspectiva varia, y otro *fundamental*, que sustenta su razón de ser y su íntima consistencia. Desde este doble ámbito el concepto de “sentido” queda definido concretamente.

A. Ante todo — (189 d) — se trata: 1) de un examen en el que se pone a los dialogantes personalmente a prueba (en la forma de constatar un orden sacándolo del comportamiento, ἐξετάζειν); 2) este examen nos remite al principio (ἀρχή); es, por tanto, cuestión previa y punto de partida de una investigación bien ordenada (y bien ordenada significa, en función del término griego, preconformada y regida desde su natural origen); 3) tiene su centro de referencia en el “saber” (ἐπίστασθαι), conocimiento de que se dispone con certeza y que permite sobreponerse a lo singular y prescribir el comportamiento de los objetos; 4) este saber recae sobre un objeto (poder o facultad, en este caso), *lo que* (ὅ τι), 5) encontrándose presente en algún ente (cosa, órgano, persona), 6) lo hace mejor (βέλτιον ποιεῖ); 7) se hace presente un juicio hipotético sobre la capacidad de conseguir que tal objeto esté en el ente, 8) en el caso de una respuesta afirmativa, se posee la evidencia (δῆλον), 9) de que se conoce tal objeto, y

10) puede saber el modo de una más fácil y mejor obtención. El conocimiento, en la forma de *ἐπιστήμη*, es lo que permite obtener la presencia de tal objeto, lo cual capacita, a su vez, para dar consejo.

¿En qué se ha modificado el curso de la investigación socrática? No en cuanto se inicia un examen, ni en la exigencia de saber como condición previa al dar consejo, ni en cuanto el saber ha de tener la finalidad de producir un efecto; es decir, no en los puntos 1, 3, 7, 9 ni 10. Pero sí en los demás. ¿Y a qué nos remiten principalmente estos últimos? A una cuestión de *principio*, al saber de algo, *lo que*, haciéndose presente o manifestándose, mejora al ente en que se presenta y *cuyo saber capacita* para procurar tal efecto y muestra *con evidencia* que se le conoce. Los puntos de la anterior investigación se conservan, aunque quedan trocados sus sentidos. Así, el examen personal no es para saber si se poseen las condiciones anteriormente apuntadas del buen educador; se añade una nueva condición esencial: el saber de aquello que hay que afianzar en los educandos. La pregunta está dirigida nuevamente a los que deliberan y se remite a la *ἀρετή* como poder o virtualidad anímica, a cuya obtención tiende la educación toda, pero el examen no es ahora *de facto*, sino que se pone como objeto el conocimiento de la "virtualidad" misma, siendo este objeto (el conocimiento), condición previa para obtenerla. No se prescinde de la exigencia de "realización" extrínseca al sujeto, pero se afirma que toda "tekhne" dedicada a obtener la "areté", deberá estar fundada en su conocimiento. De este modo queda la "tekhne" justificada en su actividad por un fundamento cognoscitivo y no meramente constatada en el "tekhnikós". Y se añade a su obtención dos notas que constituyen los fines de todo buen método: la facilidad de alcanzar lo propuesto y el óptimo resultado.

La investigación, en suma, ha logrado un cuadro metódico que conserva las exigencias principales del enfoque primitivo, pero supera las posibilidades de la vía anterior y sus resultados, por lo menos en dos aspectos fundamentales: 1) en cuanto suministra un *punto de partida*; 2) en cuanto garantiza la *evidencia* en el conocimiento de lo buscado. La cuestión de principio nos remite a un saber *lo que* se hace presente en una cosa mejorándola. Y este saber del *qué*, permitirá saber la mejor y más fácil manera de obtener la finalidad.

Dijimos al comienzo que la investigación se emprende a la vista de una finalidad; esta finalidad se estructura en dominios que revelan un paulatino ingreso en profundidad hacia lo que se busca. Este ingreso en profundidad debe entenderse en el sentido de una dilucidación pro-

gresiva del "objeto". Así, la primera finalidad era educar a los jóvenes de modo tal que se hicieran óptimos; para alcanzar este "fin" era necesario elegir un "máthema" (éste se convierte en fin de una deliberación); en tercer lugar, era necesario tener presente que tal elección se hacía en vista del "alma" de los educandos y de algo que en ella había de surgir. El término griego usado es *ἐνεκα* (en vista o en gracia de), es decir, lo que se tiene ante la mirada como entidad en función de la cual cobra sentido toda la acción.

Los fines se van estructurando en un triple estrato que no suscita discusión ni duda en cuanto a "objetos" por obtener: 1) un ideal educacional, *ἡ ἀριστεία*, debidamente configurada por la época —en verdad indecisamente— en el tipo humano del *καλοσκότατος*, y sobre todo, por la concepción especial de Sócrates; 2) una exigencia de dedicación al estudio que lleva a la necesidad de elegir una disciplina adecuada para conseguir el tipo humano propuesto, y 3) el objetivo, realización concreta de todo este esfuerzo, que consistirá en la obtención para el alma de la "areté" (capacidad que pertenece al hombre en cuanto hombre, y no en cuanto se ejercita en una función especial, y constituye su "estar espiritualmente en forma" de un modo eminente).

La discusión va acusando una falta de la conciencia clara del fin primordial. Así, la "aristeia" es un vago ideal de la *paideia* tradicional, que se ha debilitado a mediados del siglo V; el *καλός κότατος* no tiene un modelo determinado; no hay convergencia espiritual respecto de la naturaleza de la "areté" y, correlativamente, vacila la concepción de la "paideia". El intento de dirigir la educación hacia el ejercicio con armas parece revelar un vacilante impulso para reconquistar el primitivo ideal de areté guerrera. La tarea de Sócrates va a consistir, precisamente, en determinar aquel fin, en vista del cual todo lo demás adquiere sentido: la obtención de la "areté" para el alma. Según la concepción socrático-platónica, el alma es el ser del hombre y sólo a partir del conocimiento de su naturaleza se hace posible la educación.

Considerado desde la tarea a realizar, el fin es alcanzar la "areté", el medio el "máthema". Falta determinar el principio. Ahora bien, alcanzar el fin, sólo se realiza en la "praxis" y nada más que en ella. En la teoría sólo se alcanza un "saber" acerca del fin. El método, por su parte, ni alcanza el fin ni la teoría; sólo hace posible esta última. *El método sirve a la teoría y la teoría a la praxis*. Desde aquí puede verse el equívoco a que puede conducir el término "objeto". Desde el punto de vista de la praxis, el objeto es "objetivo": alcanzar la areté; desde la teoría, el objeto es "tema": el conocimiento de la areté; desde el mé-

todo será determinar la vía, a partir de la cual es posible una teoría de la areté. Desde este punto de vista, el método para la praxis es el *máthema* y esto explica la ambigüedad en la concepción del fin, ya sea ante el conocimiento o ante la acción.

El estudio tiene, en cierto sentido, su fin en sí mismo, como se sugiere en el diálogo al afirmar que "es menester aprender mientras vivamos", nacido de un natural deseo y de su correspondiente satisfacción, pero en la filosofía socrática aparece siempre en función de otra cosa. Una disciplina de estudio se destaca como medio para alcanzar un fin. Hay un paso de otro diálogo atribuido a Platón, Alcibíades, en que se da pie a una concepción aristotélica del saber como fin en sí. Dícese: "¿podemos decir que hay algo más divino en el alma que aquello en torno a lo cual es el saber y el meditar (εἰδέναι καὶ φρόνειν)?" — 133 c. Convertido ese saber y meditar en praxis, no es necesario ponerle un fin trascendente. Pero es característico de la dirección del diálogo que nos ocupa, que el medio no pueda quedar determinado hasta no conocer el principio. Así, fin y objeto (obtención de la "aristeía" y la "areté" denotada) se destacan ante la mirada previamente al descubrimiento del principio y del medio, y éste, el medio, depende de la fijación del punto de partida.

Hay la posibilidad de concebir el método, desde un punto de vista genuinamente socrático, con mayor amplitud de la que consideramos aquí. El método en Sócrates es un conjunto de prescripciones de alcance existencial y no sólo intelectual, que tienden a alcanzar un estilo de vida y un saber de salvación. Concebido en su aspecto epistémico, su finalidad no debe confundirse con la finalidad de una realización. No es la finalidad de un método filosófico alcanzar el "bien" en la forma de la "areté" (aunque todo método tienda necesariamente hacia algún bien), sino poner las condiciones de un pensamiento correcto. Hacerlo, implica juzgar por el conocimiento y la ciencia. El verdadero método socrático será un "*máthema*" y su fin consistirá en afianzar y poner a disposición (ἔξεις), por medio de la reflexión y el entendimiento, la areté en sus diversas formas. Visto desde las exigencias del "logos" y "nous" tiene un momento intelectualista, en virtud del cual pretende sentar las condiciones de un correcto razonar. A este aspecto llamamos epistémico, porque pretende sentar las condiciones necesarias y suficientes de una "episteme" en sentido estricto.

En el diálogo que nos ocupa, los distintos pasos del método socrático deberán llevar la investigación a decidir si una determinada disciplina puede alcanzar el fin propuesto, es decir, ser el medio adecuado

a la realización del fin (o, en su defecto, cuál entre los disponibles sería apto). Esto será posible tan sólo si se sabe qué es lo que permitirá deliberar competentemente. Ahora bien, algo es coincidente entre realización y método: lo que en la praxis se trata de obtener y, en la teoría de conocer. *El método asienta su principio en la apertura de la perspectiva desde la que es posible una intelección del objeto.*

Método y teoría coinciden, a su vez, por referencia al principio. Ante el método, el principio es el marco formal del saber, válido para todo contenido. Ante la teoría, el principio es lo que hace posible una intelección del contenido. El método se origina como medio o camino de dilucidación. Este dilucidar o hacer luz es lo que se consigue en la evidencia, que es el modo metafórico de aludir a la presencia del objeto que ha de verse ante la mirada del entendimiento con claridad y precisión. Al preguntarse por el conocimiento del objeto, se pone de manifiesto que éste no se patentiza abiertamente, de inmediato, ante el entendimiento. El método debe desplegarse, por tanto, a partir de una exigencia de exactitud y evidencia.

Es menester preguntarse por *lo que es* aquello que se busca. El *principio del saber consistirá en determinar "qué es" aquello sobre lo que se indaga*. El método pone de manifiesto esta necesidad y se aplicará a la tarea de dar cima a una teoría. La pregunta por el τί ἔστι intenta cumplir con estas dos condiciones: constituye el punto de partida del examen en su orden propio y la respuesta adecuada nos dará el saber correspondiente; conduce a la evidencia del objeto, condición para una aplicación práctica. En la filosofía socrática, aquello sobre lo que se indaga es aquello cuya realización se busca. La filosofía socrática, repetimos, es una teoría para una "praxis".

B. ¿Cuál es el nuevo viraje de la investigación? No se dirige, como se ha visto, a determinar quiénes están en posesión del conocimiento como "tekhne", bajo el criterio de la posesión de ciertos datos extrínsecos al "tekhnikós", que sólo por empiria pueden constatarse, sino a aquello mismo que se pretende obtener, preguntando por su conocimiento, el cual es condición de principio para procurar un bien. El principio, proyectado hacia la tekhme, es decir, visto desde la perspectiva que la ποίησις abre al requerir un saber en una especial forma de "máthema", es el conocimiento mismo. El conocimiento de eso por lo que se pregunta, bajo el supuesto de que implica la capacidad de hacer que surja o nazca la "areté" en el alma y, a la inversa, que no es posible afianzarla en los educandos si no se sabe *qué* es ella, es condición necesaria y suficiente de nuestro conocimiento del buen educador.

El acento cae, como es bien visible, sobre la condición primera o de principio. En la intención de la pregunta socrática hácese presente una exigencia de rigor teórico ante la realización de una tarea (o praxis), que no se debe separar en la concepción de la filosofía socrática, pero que es conveniente abstraer y poner por separado en el curso de la investigación.

En la respuesta correcta a la pregunta, se encuentra el principio mismo de la ciencia y de la posibilidad de realización; es lo que pone de relieve el texto al declarar que, el saber *lo que es* la vista y el oído y sólo este saber permitirá aconsejar sobre el modo mejor y más fácil de obtenerlos y ser médico del oído y la vista. A lo que hay que añadir la concepción de la ciencia en Sócrates como el conocimiento de "lo mismo" (τὸ ταυτόν), en lo que sucederá, está sucediendo y sucedió (199 a). "Episteme" es el conocimiento que permite prever el comportamiento de las mismas cosas en el futuro, porque el dominio de su objeto no se ejerce sobre una esfera temporal dada, pasado o presente, sino sobre todo tiempo y lugar sin excepción. El proponerse este dominio omnitemporal del objeto es lo que lleva a preguntar por el "ὄτι ἔστι", o, dicho de otro modo, *el conocimiento de lo que es tal o cual ente es el seguro cimiento de una ciencia infalible.*

La respuesta a la pregunta dará, si es correcta, la garantía de universalidad en el conocimiento. Es "lo universal" lo que se busca en la pregunta, es decir, τὸ καθόλου, lo uno totalizador y siempre idéntico, que se extiende a una pluralidad de sujetos de predicación. Esta pregunta se ha producido por un viraje desde las cosas y hechos hacia lo que constituye el principio de su conocimiento. No se dirige a casos singulares ni a una multiplicidad (ya sea de entes que poseen aquello por lo que se pregunta, ya sea de especies que se constituyen bajo su género), sino a lo que es idéntico (τὸ ταυτόν) en todos los casos. El mundo de la multiplicidad casual, de la singularidad sensible y de la pluralidad específica quedan reducidos a ocasiones o casos del darse el "qué" en cuestión; en efecto, preguntar por lo que algo es, no equivale a preguntar por una multiplicidad, sino por la unidad que subtiende un número indeterminado de casos; no es preguntar por ningún objeto sensible, puesto que todo objeto de esta índole existe en el tiempo y no es siempre "lo mismo"; no significa preguntar por sus especies, porque éstas, en cuanto especies, son homogéneas, es decir, tienen el mismo género, que es al que va dirigida la pregunta.

Fiel a la dirección antropológica de la filosofía de su maestro, Platón no se remite en sus meditaciones a un mundo de cualidades sensibles,

sino excepcionalmente. Las cosas sensibles y sus cualidades (objetos de la realidad "física") no constituyen el incentivo de este filosofar. En esta filosofía no hay una tendencia subjetiva, como podría erróneamente pensarse. La diferencia es de objeto ante la mirada, de perspectiva y elección y no constituye el reemplazo de una intención objetivista por su contraria. La filosofía se ocupará preferentemente de entes que no dejan de tener estructura objetual por hallarse entre las "disposiciones" humanas. Estos entes se han de presentar carentes de mudanza, en posesión de mismidad. La mismidad es la primera nota de eso, a lo que la pregunta apunta. Y eso que es lo mismo, está o lo hay, ἔστι, en todos los casos, siendo, al parecer, lo que se sobrepone al caso y está, a la vez, de algún modo, en él y en todos.

El desenfoque de la investigación desde las cosas de la realidad sensible hacia la realidad humana obedece a un triple imperativo: 1) a una sobrevaloración de lo humano ante la naturaleza exterior (como se señala en el Fedro); 2) a la exigencia metódica de un previo conocimiento de lo humano, puesto que la especulación cosmológica obedece, en definitiva, a un interés de este orden (*Memorables*, de Jenofonte), y 3) a la pretensión de fundar un conocimiento más riguroso en el examen de lo que se ofrece con inmediatez a la experiencia personal (aspecto que se registrará en el Cármenes).

La vocación humanista del pensamiento socrático puede conducir a equívoco si se dice que significa un desplazamiento desde la investigación de la "naturaleza" hacia el hombre. El vocablo griego que suele traducirse por naturaleza es φύσις, que significa "acto de crecer, engendrarse, surgir". La primitiva especulación jónica buscaba reemplazar las *genealogías* o explicaciones sobre la génesis de todo, incluso dioses y hombres, por las *fysiologías* o investigaciones de *lo originario*, el principio de la generación de todo lo que es. *Lo que es* queda de este modo concebido como lo que surge. Y lo que surge, surge desde algo, el principio (ἀρχή). El concepto de fysis no sólo connotaba el acto de surgir, sino lo que, como principio, era causa oculta de toda manifestación. "Fysis" significaba "propiedad" capaz de producir determinados efectos; es depositaria de un poder o fuerza (*vis*) presente en sus manifestaciones. El concepto comprendía así una triple proyección: Se buscaba: 1) el principio de todas las cosas; 2) el substrato desde el que las cosas surgían y en el que se fundamentan, y 3) el proceso por el que se manifiesta el despliegue de las formas, la dinámica en que se encuentran trabadas.

El pensamiento socrático significa, más que un renuncio a determi-

nadas esferas de la φύσις, un desplazamiento metódico hacia lo más originario, el mundo humano. El mundo humano no carece de "fysis"; es también parte de ese surgir universal arraigado en algún principio. Ese principio lo es de la "naturaleza humana" (φύσις ἀνθρώπου) y ésta se constituye, como dijimos, en objeto que ofrece con mayores garantías la posibilidad de un conocimiento cierto. Esto explica su preeminencia sobre todo objeto distinto. Explica por qué la "fysis" humana ha de ser el objeto sobre el que ha de aplicarse la ciencia. Esta dedicación al conocimiento previo y preferente del mundo humano no excluirá el ulterior conocimiento de lo extrahumano: constituye, en cambio, su principio metódico. Este parece haber sido el sentido del pensamiento socrático (*Apología*, de Platón).

Una primera vertiente brota de esta consideración metódica, que lleva a la filosofía socrático-platónica a preguntarse por el τί (traducido frecuentemente por "naturaleza" desde Platón, con antecedentes pitagóricos), y una segunda solidaria: el "ser" propio de este "qué", el ἔστι. Suele admitirse como probable que la investigación socrática se detuvo en la primera fase, suposición que habremos de discutir, y es frecuente la afirmación de que el pensamiento platónico se forjó alrededor de la segunda. La respuesta a la primera lleva la indagación al planteo del tema lógico de la definición (ὀρίζεσθαι); la respuesta a la segunda se sumerge en la Ontología. Como una de las intenciones más acusadas del presente trabajo consiste en escudriñar la tensión en que ambos momentos se encuentran trabados, vamos a dejar el tema simplemente señalado. Retengamos al paso que la tarea de determinar el τί queda contemplado como un definir o trazar los límites, los confines de aquello por lo que se pregunta. Responder a esta pregunta implica definir. Será necesario recortar la ἀρετή o la ἀνδρεία en un perfil claro, de tal modo presente, que sea bien visible o "evidente" ante el entendimiento. Saber significa, desde esta perspectiva, delimitar.

Hay otro aspecto en que la interrogación deja al descubierto una aporía. En primer lugar, desde un punto de vista que podríase llamar existencial. El no poder definir una "virtud" que se posee (la valentía, por ejemplo), constituye un incumplimiento de la armonía entre λόγος y ἔργον, armonía que es condición de la verdadera hombría (ἀνδρεία significa, a la vez, valentía y hombría). Es decir, la ignorancia es un impedimento de realización integral (tema socrático por excelencia, pero con poderosas raíces en la tradición filosófica desde los pitagóricos) y, por consiguiente, el conocimiento, condición de su posibilidad. En segundo lugar, la aporía se agudiza desde que observamos que

tanto Sócrates como Lakhes son valientes, aunque no sepan, al parecer, lo que la valentía es. La situación aporética queda bien afianzada cuando el interlocutor de Sócrates declara "entender" (νοεῖν), lo que no alcanza a significar claramente en el "logos" o por medio de él bajo la forma de una definición. La función del "logos" es "explicativa", en el sentido de que comunica y despliega, a la vez que manifiesta (a semejanza de cuando hablamos en castellano, de manifestar por decir), *lo que se trata de aprehender*; el "nous" tiene otra función: intuye el objeto que ha de ser expresado o descrito por el "logos". El "nous" se antepone en el conocimiento y constituye la posibilidad del logos.

El desconocimiento de aquello a lo que la interrogación apunta no implica la no participación, pero el conocimiento implica la posesión del seguro camino para obtenerla (si no se la posee) y para alcanzar finalmente una participación integral. Hasta entonces *el hombre está como intimamente dividido entre un ser algo que en él está y un ignorar qué es ello*. Es una ambigua pertenencia y desposeimiento que constituye el estigma de una insolidaridad consigo mismo. En la obtención de una armonía entre "logos" y "ergon" (lo que se dice y cómo se obra), que es una forma de correspondencia, se da la verdadera realización existencial. La importancia dada a este "decir" o significar (logos) indica que el conocimiento no es un mero trámite hacia la praxis; constituye un componente de ella. En la doctrina socrática no hay verdadera realización sin el conocimiento, ni es posible un conocimiento perfecto sin realización. Además, la destacada intervención del "logos" pone de manifiesto la importancia dada por Sócrates a la comunicación interhumana; el logos alcanza su eficacia en el "diálogos", situación desde la que la filosofía socrática surge y que constituye el principio de la acción metódica. El método queda en este punto trascendiendo a la "episteme", pero será ésta y sólo ésta la que permita al hombre alcanzar su liberación, ya sea como tal o en la forma de un saber aplicado o práctico. La ignorancia en el "logos" de lo que el "nous" posee en la forma de un contacto o percepción mental inmediata, explica, desde la perspectiva de la ἀνθρωπίνη σοφία socrática y su concepción del saber como liberación, la función que en esta filosofía tiene la máxima tradicional, γνῶθι σαυτόν, "conócete a ti mismo"; es el objeto de la "sofía".

En el pensamiento socrático no hay una tajante distinción entre "tekhné" y "episteme", así como tampoco entre "poiesis" y "ergon", como la hay, en cambio, en Aristóteles, distinción a la que Platón dará pie. El filósofo será, en el Platón de la madurez, "el que ama contem-

plar la verdad", φιλοθέαμον τὴν ἀλήθειαν y adhiere a *lo que es en sí*, τὸ ὄν αὐτό. La filosofía será, concebida desde su lado epistémico, una perseverante actividad en la aprehensión de entes, cuyo desconocimiento impide la realización de la existencia a un nivel humano cabal. Este depender del conocimiento de las esencias nuestra realidad humana, les concede una dignidad ejemplar. La investigación filosófica podrá interpretarse desde distintos enfoques, desde el imperativo del conocimiento puro o desde el reconocimiento de su impacto en la realidad, pero no podrá renunciar a ellas. En su adecuada expresión, es decir, libre de violencias anarquizantes y a plena conciencia de su cometido, la ciencia, ἐπιστήμη, está estrechamente vinculada a la "ética" (la "praxis" en su adecuada expresión humana), como lo que se sabe de un buen saber a lo que se realiza en un bien obrar, siendo la filosofía ante este doble plano la línea en que se unen en una trayectoria común como forma de vida\*.

\* Prefacio y primer capítulo de su Tesis de Licenciatura en Filosofía. (N. de la R.).