

Fernando Quintana Bravo
Universidad de Chile
Dpto. Estudios Humanísticos

SOCRATES Y ARISTOFANES: EL TEMA DEL ANÁLISIS EN EL DISCURSO MORAL*

El debate en torno a un perfil histórico y uno filosófico de Sócrates, dista bastante de haber llegado a un término aceptable; la carencia de textos emanados de él mismo, dejan entregado dicho debate a la búsqueda de los datos o antecedentes en los textos de otros, como los de Platón, Aristóteles, Jenofonte, para no indicar la abundante difusión entre los estoicos, como Epícteto, y esto conduce a complejas cuestiones de tipo hermenéuticas. Acaso el extenso y acucioso estudio de V. de Magalhães-Vilhena, *Le Problème de Socrate*, que se propuso dilucidar la cuestión del Sócrates histórico y el Sócrates platónico, sea una muestra elocuente del tipo de debate e indagación, en el que el manejo de las fuentes históricas y las cuestiones nocionales de la comprensión histórica de la filosofía, se entrecruzan para formar un tejido apretado en el que todavía caben otros añadidos¹. Nuestro propósito no es rebuscar tanto en esa

* El presente trabajo está formado en verdad por una serie de notas que han surgido con motivo de una investigación más amplia en torno al pensamiento griego clásico sobre "tó dikaion". Los discursos de Calicles en el Diálogo *Gorgias* y de Trasímaco en *República I* han obtenido toda suerte de atenciones y preocupaciones, como no podía ser menos tratándose de la tesis de que *tó dikaion* es lo que se ajusta al que tiene más fuerza; pero esto que puede pasar como muestra ejemplar de la retórica sofista, no puede impedir que se considere este otro aspecto señalado por Platón en *República II*, 358 a y sgts., en el sentido de que dicha tesis anida y encuentra aceptación en el decir popular y por lo mismo se inscribe en ciertas formas de la tradición cultural

en que se organiza el diálogo. De ahí que la urgencia del examen crítico de esas formas tradicionales no sólo queda justificada, sino desencadena reacciones variadas. En las *Nubes* Aristófanes ofrece burlescamente el retrato de un Sócrates que se ocupa de dilucidar el sentido de *tó dikaion*, lo "justo", según un método de análisis que en definitiva es un peligroso juego de palabras que amenaza y perturba la tradición constituida; por eso, el pleito surgido desde las profundidades subterráneas del "frontisterio" socrático en contra de la tradición, siendo un mal entendido, habrá de terminar violentamente.

¹ V. de Magalhães-Vilhena, *Le Problème de Socrate*, que lleva como subtítulo *Le Socrate historique y le Socrate de*

rica trama, sino más bien destacar que si Sócrates aparece asociado con un momento del filosofar, uno de cuyos rasgos es el manejo que se le reconoce de un tipo de *análisis* en el ámbito de las nociones morales, el esclarecimiento de éste tiene que considerar como importante la oposición que nos plantea a la posibilidad de ese análisis el retrato burlesco forjado por Aristófanes. La comedia, aparte el elemento lúdico, comparte con la tragedia la elevación a un rango universal de ciertos caracteres humanos, en este caso, más que la persona del filósofo Sócrates, es puesto en escena un modo de filosofar.

Lo anterior no significa en modo alguno desconocer la necesidad de considerar los múltiples aspectos de aquel debate. Pero la empresa de reconstruir el Sócrates verdadero tiene que pasar por los múltiples ecos y testimonios tan varios esparcidos en textos de épocas y autores distintos. Ciertamente Platón no fue una suerte de Arriano, que así como éste recogió las lecciones orales de Epicteto en la forma de 'diatribas', haya podido reflejar en sus Diálogos los desarrollos efectivos del pensamiento de Sócrates. Sí, en cambio, encontramos una zona de encuentro en el Sócrates "dialogante", en el Sócrates que infatigablemente va tras un saber acerca de la virtud, y que pregunta y no se satisface con esta o aquella respuesta y pregunta otra vez, exige aclaraciones, a ratos se mofa de sus interlocutores, propone problemas y pide soluciones, va y viene sosteniendo esos "diálogos" sobre temas preferentemente morales. Este estilo coloquial no es, por cierto, un modo social atractivo literariamente. Obedece a razones más profundas, que tienen que ver con un designio

Platon, ilustrativo del propósito que le anima (P.U.F., 1952). En la extensísima introducción (págs. 7 a 124), en que intenta fijar el estado actual del debate en torno a la realidad histórica de Sócrates, termina por descartar, con buenas razones, las posiciones extremas de Burnet y Taylor, por un lado, y las de Diels, Shorey, Friedländer y Gigon entre otros, por otro lado, y escribe: "La hipótesis de la historicidad del socratismo platónico debe ser descartada al mismo tiempo que aquella que rechaza toda pretensión a saber lo que

fue históricamente Sócrates. Son, parece, dos hipótesis que definen un estado superado. No hay testimonios privilegiados, en el sentido que nos restituyan al Sócrates *real*, sino que hay un Sócrates *más verdadero* por relación al cual todos los otros se ordenan y gracias al cual solamente la posibilidad de un Sócrates "histórico" tiene sentido" (p. 124). De este modo, para este autor, el Sócrates platónico resulta ser el más verdadero por virtud del principio selectivo dominante en la investigación histórica.

metodológico, y es este aspecto el que nos interesa de manera primordial. Por aquí hay que encontrar, entonces, la vinculación del Sócrates “dialogante” con la burla de Aristófanes, que no es el necio afán de hacer risa a costa de una persona, sino el atisbo de ciertos extravíos y peligros en esa dialógica. No se trata, por otra parte, de reditar los confusos orígenes del escepticismo que coincidiendo en parte con el intelectualismo socrático —en la vinculación de la areté y el saber— desde Aristipo y los cínicos, pasa por el pirronismo hasta llegar a Sexto Empírico, en que devaluado el mundo de los sentidos, el proyecto es buscar en la razón los conceptos morales, por lo que conviene el rescate de la antigua dialéctica, o si se quiere esa analítica de conceptos².

A partir de los estudios de Hegel sobre Sócrates, en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* (t. II, págs. 39 a 100, de la edic. de Fondo Cultura Económica), se ha introducido en la comprensión de Sócrates el principio organizativo de la historia del pensamiento griego, que adscribe a éste el mérito de haber introducido la *ética*, como disciplina filosófica, encargada de dar cuenta de la moralidad convivida y practicada, aunque no consciente, en la polis, y ello por contraste con una “filosofía natural” anterior. Esto, por lo demás, estaba anticipado por Aristóteles, quien en su *Metafísica*, M 4, 1078 b, sitúa a Sócrates precisamente indagando sobre temas morales, haciendo ver que la ocupación anterior, la de los “physiologoi”, era en torno al *arché* (el agua, los ‘elementos’, etc.), pero sin constituirse una reflexión metódica sobre la moralidad. Sócrates es, sin duda, una de las grandes figuras, en su época y en todos los tiempos. Lo que Hegel ve en Sócrates es que la conciencia extrae desde

² Véase, por ejemplo, el estudio de V. Brochard, *Los Escépticos Griegos* (Losada, Buenos Aires, 1945), especialmente los Libros III y IV, sobre el “escepticismo dialéctico” y el “escepticismo empírico”, respectivamente (págs. 277 a 475). Este autor se mueve, en realidad, en el terreno cultivado por la modernidad y en el fondo trata de hacerse cargo del problema de la ‘suspensión del juicio en materia moral’. En la tradición escéptica, descartados los sentidos y los meros conceptos de la razón como aptos para dar solución a los pro-

blemas morales concretos, quedaría una difusa y problemática zona de conceptos de rango especial, que serían las ideas morales, las que por su índole especulativa, quedarían en tela de juicio. Sus defensores serían los dogmáticos y la duda escéptica su contrapartida natural. La oposición se resuelve, de modo clásico, mostrando que los escépticos al impugnar la dogmática, incurren en el mismo tipo de dogmatismo que cuestionan. (v. en *op. cit.*, Conclusión, págs. 475 a 519).

ella misma lo verdadero y tiene que ir a buscarlo en ella y sólo en ella. Este es, pues, un "principio de libertad subjetivo": el ser humano debe preocuparse sólo de una cosa, saber cuál es su naturaleza moral, para poder obrar así lo mejor. La moralidad pública deviene ética si la conciencia moral la certifica. Esa moralidad pública, piensa Hegel, consiste en una moralidad general, sin que revista la forma de una convicción del individuo en su conciencia aislada; de este modo, la ley o el Derecho vigente, como expresiones de esa moralidad, existen en su mera vigencia, sin un cuestionamiento de sus fundamentos, y por lo mismo, como algo último con lo cual la conciencia se satisface, ateniéndose a él. Pero la conciencia indaga y se pregunta el fundamento de esa moralidad y trata de encontrarlo desde sí misma; los preceptos tales como no mentir, no robar, no matar o dañar a nadie viven en esa moralidad, pero la conciencia, desde la cual tiene que surgir la decisión moral, hace vacilar el carácter de generalidad de esos preceptos, al captar cómo esos mismos principios se aplican de modo contradictorio en casos o situaciones particulares, por ejemplo, bien a los amigos y mal a los enemigos, con lo que vacila el edificio de la moralidad convivida y aceptada. Esto explica que Sócrates no enseña nada, en realidad, sino enseña a darse cuenta que no se sabe nada. De ahí el peculiar método y la ironía socrática, que precisamente buscan hacer vacilar la fe en nuestras convicciones morales generales.

Que este método tiene que ver con la dialéctica lo vio, y no podía ser de otro modo, el propio Hegel, cuyo estudio está dirigido a develar el sentido de esta dialéctica de Sócrates. Su reparo es que esta dialéctica es subjetiva y, en último término, de alcances más restringidos de los que podrían pensarse. Existe, sin embargo, el riesgo de extraviarse en una cierta idealidad, haciendo de la ironía un principio general, ("la ironía general del mundo", en la terminología hegeliana). El método socrático presenta, en efecto, una primera fase, si se quiere, destructiva, pues induce al interlocutor a poner en tela de juicio sus convicciones, creencias, opiniones y saberes, empujándolo a buscar dentro de sí mismo. En un sentido restringido hay un factor verdadero en este procedimiento, en el sentido de que tiende a dar un desenvolvimiento y plena conciencia de nociones que generalmente se mantienen en un nivel abstracto, sin representación concreta o aplicación a situaciones particulares. Revela su utilidad en eso. Pero otra cosa es pensarla como un principio general; si lo que importa es el decisionismo, la persona individual, la ironía en sentido general, conjugada con aquélla, en el fondo se traduce en la posi-

bilidad de jugar con todo, de tomar en broma cualquier cosa y eso, claro está, termina en una broma universal, de quien se cree por encima de la moralidad reinante.

Aún cuando nuestro propósito no es ahondar en la meditación hegeliana, ni entrar a debatir el problema de la dialéctica, interesa si tener presente que en esa línea de reflexiones es Aristófanes quien ofrecería, a la postre, el desenlace de la dialéctica subjetiva de Sócrates, empujándola hasta sus últimas consecuencias³.

Lo que nos atañe es ubicarnos en un punto en el que sea posible mostrar cómo el análisis empleado por Sócrates queda expuesto a dificultades que, en líneas generales, quedan delineadas en la representación cómica de Aristófanes. Esto supone ubicarnos ante un Sócrates "textual" a la manera de *dramatis persona* en los Diálogos Socrático-platónicos.

En la obra platónica es fácil reconocer que hasta *República* aproximadamente, esto es hasta *Menón* y *Fedón*, se empuja incesantemente el desenvolvimiento de una noción de "dialéctica" (*dialéghezai*) que se fusiona con la de diálogo mismo y cuyo rasgo distintivo es la *refutación* o *elenchus*. Cuando se habla de diálogo socrático o refutativo se alude, entonces, a aquella forma muy particular de conducir un coloquio.

El estudio de la dialéctica platónica comprende, en realidad, tres partes, que corresponden a las tres formas en que esta dialéctica se desarrolla. La primera es la dialéctica refutativa o elénquica y es la que se diseña en los hábiles diálogos socráticos, en la obra inicial de Platón, hasta *República* aproximadamente. Una segunda parte, que es la dialéctica hipotética (o método de análisis por hipótesis), que se encuentra por primera vez en *Menón* 86d a 87c, en *Fedón* 92a, 100a y 101a, y en *República* 509d y sgtes. (la potencia dialéctica y el paso a lo no-hipotético, *anhypotheton*, que describe este último diálogo). La tercera parte es la dialéctica dierética, que se encuentra especialmente en el Diálogo *Sofista*, y

³ El texto de las *Lecciones, op. cit.*, es como sigue: "Toda la exageración que podríamos achacar a Aristófanes es el llevar esta dialéctica a sus últimas consecuencias, por absurdas y amargas que ellas sean; no puede decirse, sin embargo, que esta pintura aristofánica incurra en ninguna injusticia para con Sócrates. Lejos de ello, debemos admirar incluso la profundidad de Aristó-

fanes al ver el lado negativo de la dialéctica socrática y destacarlo —a su modo claro está— con tan enérgicos colores. No cabe duda que, según el método socrático, las decisiones incumben siempre al sujeto, vienen como centro la conciencia (moral) del hombre; cuando esta conciencia sea mala, por fuerza tendrá que repetirse la historia de Strepsades" (p. 82).

alude en general al método de división o diéresis descrito allí. Estas tres partes se articulan entre sí para formar un todo, como fases de un mismo proceso. Entenderlo así significa comprender la “potencia dialéctica” de que nos habla Platón (*dynamis dialektiké*) y conferirle un rol en las conexiones entre la lógica y la ontología, en una especie de sustrato agatológico, en que surge la idea de bien.

Cuando hablamos del diálogo socrático apuntamos a aquella forma refutativa y parcialmente a aquella forma hipotética. Corresponde a Platón el mérito de haber forjado una dialéctica que más allá de las cuestiones metodológicas se interesa por los fundamentos ontológicos. Que aquí no sea posible establecer el límite preciso y firme entre Sócrates y Platón es asunto que ha ocupado largamente la atención de los estudiosos del pensamiento griego y dilucidarlo implica la reconstrucción del Sócrates real, lo que no parece haberse obtenido con claridad. Pero sí puede ganarse una mejor comprensión de las dificultades y riesgos de la refutativa socrática si acudimos a Aristófanes y vemos aquí, no como suele verse a menudo, una burla cruel y antagonismos personales, sino un cuestionamiento de la analítica socrática, en cuanto método adecuado en la esfera moral. Por eso hablaremos de la dialógica socrática, para referirnos al tipo de refutativa empleada por Sócrates y el bosquejo del método “constructivo” que sugiere.

I. LA DIALÓGICA SOCRÁTICA.

De entre los Diálogos de Platón, el que mejor describe la dialógica socrática es el pasaje de *Menón*, 75c-d. (Este Diálogo bien puede pensarse como un intento de trabajar el tema de la definición. De 70a a 80d se trata propiamente de la definición; en 80e y 81a se introduce la famosa aporía de cómo investigar lo que no se sabe; en 81b se introduce la llamada doctrina de la reminiscencia y una aplicación de la misma se extiende hasta 87b; en 87b-c se introduce el método de análisis geométrico o método hipotético, del que se hacen aplicaciones desde 87d hasta 90b en la areté; desde 90c hasta 94c diálogo con Anytos sobre la enseñabilidad de la areté; desde 95a hasta 96e examen refutativo para concluir que la areté no es enseñable; y desde 96d hasta el final, 100b, introducción de la doctrina de las “opiniones verdaderas” (*doxai alethai*) para explicar que la areté es una de ellas. No se encuentra en este Diálogo todavía un tratamiento de la *idea*; en cambio se introducen las nociones de ‘unidad y pluralidad’ (*én kai pollá*) y ‘unidad

y totalidad' (*én katá pantós*). Con arreglo a la unidad y pluralidad el intento definitorio de virtud recorre ambos términos: primero, la pluralidad (el enjambre de abejas), definición por enumeración, en seguida, la unidad, pero lo que la pregunta *qué es (ti poti éstin)* exige la unidad de la pluralidad o también, la unidad en la totalidad, antecedente inmediato del 'universal' o *katholou*. Entre medio se muestran otras posibilidades definitorias válidas, como la definición por propiedad concomitante, en el caso del color y figura. Saber algo es, por lo menos hasta aquí, definirlo y, por tanto, un tipo de análisis. El problema que se plantea a continuación es cómo indagar sobre algo que no sabemos, es decir, de que carecemos su definición. Sólo quedándonos en el tema de la definición, además del problema recién planteado, surge también el de establecer hasta qué punto y en qué sentido son definibles nociones tales como las de areté, asunto que queda pendiente). El texto de *Menón* aludido más arriba es como sigue:

"MEN. Que según tu *razonamiento (logos)*, figura es lo que acompaña siempre al color. Sea. Pero si alguien dijera no conocer el color, e igualmente *aporetizara* sobre la figura, ¿qué crees que podrías haber respondido?

"SOC. Por mi parte, algo verdadero. Si el que es preguntado fuera una especie de sofista, erístico y competidor, le diría que "por mi parte, está ya dicho; pero si no hablo correctamente, tu *operación (érgon)* será tomar el *razonamiento* y refutar". Pero, si ahora, como tú y yo que somos amigos, queremos dialogar el uno con el otro, se debe responder de un modo *más gentil y dialéctico*. Y lo más *dialéctico* no es tal vez responder únicamente con verdad, sino por medio de aquello que el que pregunta conceda saber de antemano"⁴.

De acuerdo al texto, según el carácter del interlocutor, tenemos un diálogo meramente refutativo, si aquél es un sofista, erístico o competidor, o bien, un diálogo *más dialéctico*, si este interlocutor es amigo.

Los sofistas fueron históricamente los padres de la retórica, de la cual disponemos varias caracterizaciones. La retórica es por sobre todo una *téchne*, que pone en acción potencialidades dirigidas a provocar la persuasión. Una de las piezas maestras de la retórica antigua es el "Elogio de Helena", de que es autor el sofista Gorgias (Recopilación Diels-

⁴ Utilizamos la edición crítica de B. S. Bluck, Cambridge University Press,

1961. Los subrayados son nuestros.

Kranz, B 11)⁵. Pero lo que interesa es que la persuasión o *pístis* es un objetivo de la retórica, y lo obtiene mediante diversos recursos o mecanismos ampliamente difundidos en la Antigüedad. La devaluación de la retórica provocada en la modernidad, nos hace hoy día mirar con indiferencia esta atractiva *téchne*, no obstante que es tan importante para comprender el mundo griego. Los mecanismos para provocar la persuasión son variados y depende del tema, del carácter del interlocutor, de las circunstancias generales, en suma, la retórica es una empresa compleja, que reúne un formidable caudal de elementos ordenados a un objetivo. Aquí como en ninguna otra parte percibimos la importancia de la "situación del sujeto hablante". El estado de 'persuasión' obviamente no proviene del empleo de cualquier recurso oratorio, sino de formas muy hábiles de argumentaciones que hacen plausible o verosímil dicho estado; en cierta forma, es una demostración aparente (un tipo de *apodixis*) que por lo mismo cumple con exigencias objetivas de validez, las que por lo general son las formas lógicas con que se revisten las argumentaciones. Los argumentos retóricos, entonces, presentan un aspecto formal y otro de contenido. En cuanto a lo primero, todas formas de razonamientos, inferencias (silogismos, conversiones, etc.), e incluso falacias; en cuanto a su contenido, la calidad de las premisas o afirmaciones con que trabaja son a lo más meras posibilidades verosímiles, no demostradas y por tanto, de verdad espuria⁶.

⁵ Aquí encontramos frases como éstas: (Párrafo XI) "La persuasión que brinda el discurso por medio de imágenes son incontables; pues si cada cual tuviese recuerdo del pasado, conocimiento del presente y anticipación de lo futuro, el poder del discurso no sería tan enorme. Pero, como ocurre, puesto que los hombres no pueden recordar el pasado ni observar el presente ni predecir lo porvenir, el engaño es fácil; de modo que la mayoría de los seres humanos ofrece la opinión como consejo del alma". Se respira aquí una atmósfera de franco cinismo, en que la falta de un conocimiento cierto hace propicio el embaucamiento me-

dante el discurso oratorio.

⁶ Aparte de estos aspectos formales, la retórica pone en uso el manejo de una amplia gama de paradigmas, metáforas y tópicos, con los cuales tienden a provocar en el fondo una doble persuasión: la de que el orador personalmente está en posesión de la verdad y revestido de virtudes que le hagan intachable y la de que lo que él sostiene es verdad. Para esto pone en movimiento los resortes emocionales, según los casos, y también el empleo de máximas y proverbios, esas formas de sabiduría popular condensadas en enunciados breves. Hay asimismo toda una estilística, tonos e inflexiones. En suma, la retó-

La afición de los griegos por la retórica apenas merecería ser mencionada si no fuera por esa devaluación precipitada en que solemos ponerla, no obstante que forma parte de las formas del discurso. Lo que el texto citado nos dice es que el diálogo refutativo, aquel con un interlocutor sofista, erístico y competidor, tiene mucho que ver con la retórica, tanto que se confunden en muchos respectos. ¿De qué manera, en efecto, podría 'refutar' un sofista, sino mediante el empleo generoso de aquella *téchne* que lo caracteriza? Y eso es lo que sale aquí en esta forma dialógica refutativa. En cambio, si el interlocutor es un 'amigo', el diálogo es más dialéctico, no es que pase a serlo ahora, ya lo era en la otra forma. El rasgo que caracteriza a esta otra forma dialógica, entre "amigos" es responder no tanto con verdad, sino mediante aquello que el que pregunta concede saber de antemano. Acá, en realidad, deberíamos hablar de un "querer decir lo mismo", que es el término que emplea el propio Platón en muchos Diálogos cuando quiere marcar la diferencia con el diálogo refutativo. El verbo es *homologeín*, que entendemos como ha quedado dicho: querer decir lo mismo. Si se tuviese ya un saber acerca de aquello sobre que recayó la refutación, no sería posible expresarse de ese modo, esto es no sería posible mantener el diálogo, carecería de sentido; luego, la búsqueda de saber, presupone ese *homologeín*. (No nos satisface la traducción corriente del término por "estar de acuerdo", o "concordar". El asunto es aún más radical: se trata de poner de manifiesto la condición de los interlocutores, que no sabiendo, quieren saber, y ello presupone lo que hemos indicado, un querer decir lo mismo; las palabras, así, indican nociones, si se quiere, públicas, que ambos comparten, pero cuyo significado está cuestionado). El *homologeín* marca entonces el punto de separación de la retórica, o al menos, el intento de dejarla. El *érgon* humano, en ambos casos, se vuelca en direcciones distintas. En la refutación asistimos, como se nos dice en las primeras líneas de *Hippias Menor*, 363a-d, al ejercicio de la "diatriba filosófica", que en su sentido más originario expresa polémica, el poder de resistencia y combate frente al adversario, que en estricto rigor ha de terminar con la derrota del contrincante.

rica resulta ser una *téchne* exquisitamente humana, que usa y abusa de la credulidad de las gentes y se sitúa cabalmente en los puntos óptimos de las

creencias arraigadas, de aquellas convicciones más preciadas, que pocos o nadie osaría poner en duda.

El examen de algún ejemplo refutativo simple podrá ilustrar mejor la línea que se sigue. El caso lo tomamos de *República I*, 338c-d, respecto a la afirmación de Trasímaco de que lo justo es lo que ajusta al que tiene más fuerza, a lo cual Sócrates le plantea la clásica pregunta de corte refutativo: después de declarar que entender con precisión lo que se quiere decir con eso, agrega: “Dices que lo justo es lo que ajusta al que tiene más fuerza. ¿Qué quieres decir con esto, Trasímaco?, pues no parece que quieras decir algo semejante a esto: que si Polidamante, el campeón de las fiestas pancreáticas, es más fuerte que nosotros y le conviene al cuerpo la carne de vacuno, este alimento que le conviene es también conveniente y justo para nosotros, que somos más débiles que él”. Aquí se plantean diversas cuestiones. Desde luego, la afirmación de Trasímaco, por su generalidad y abstracción, hace procedente la observación tendiente a concretizar su sentido a un caso, incluido en ella, puesto que define *tó dikhaion* comparativamente, el más fuerte por respecto al más débil. Como lo conveniente o ajuste mismo queda en un nivel de abstracción, el mismo comparativo autoriza de inmediato poner en juego dichos términos comparados. Y para esto se utiliza el alimento, la carne de vacuno; como ésta, al menos por consenso general no discutido, “conviene” también a los más débiles, resulta por lo menos forzoso volver a precisar el sentido amplio y abstracto inicial, para no caer en la consecuencia inadmisibles en ese consenso general de que lo “conveniente” al más fuerte termine por dejar sin comer a los otros respecto de los cuales cobra positividad como más fuerte. Y claro está, dado el arraigo de que el más débil también requiera de ingerir ese alimento, sin cuestionarse esta parte, se invierte el rol y a quien formuló su afirmación tan general, debe volver sobre ella y precisarla. De este modo, la afirmación inicial, ante la posibilidad de pugna con esta conveniencia alimenticia sin distinciones, debe reformularse o precisarse en su alcance. Aquí Sócrates ha hecho uso del paradigmatismo.

Este procedimiento, en verdad, hace uso del juego de la contradictoriedad y del examen hipotético deductivo, que a partir de una afirmación cualquiera, deriva consecuencias de ella, con vistas a provocar una posición insostenible frente a un caso o dimensión posible que surja desde ella. Esto, no resulta tan novedoso, si atendemos a la larga tradición que venía ya desde los célebres análisis de las paradojas del movimiento de Zenón de Elea.

Suele mirarse con reticencia el juicio aristotélico sobre los pensadores que le precedieron; sin embargo, representa un intento válido y

apreciable para organizar la historia de la filosofía en torno a nociones, principios o problemas que den cuenta de su decurso y movimiento. Es lo que sugiere en el importante pasaje de la *Metafísica*, M 4, 1078b 25, en que nos pone en guardia, de modo general, frente a la anterior 'dialéctica' y afirma que no era fuerte a la época de Sócrates, como para cumplirse en el examen de afirmaciones contradictorias sin considerar la esencia. Es decir, para él el problema radica en la índole misma de las afirmaciones y el modo como someterlas a una auténtica *apodixis* formal y material. Por eso, aún cuando se mantenga aparentemente el revestimiento y acatamiento de las reglas formales de construcción de argumentos —como en el caso citado más arriba, las reglas de la definición, la equivocidad de los términos, el carácter abstracto y por tanto imposibles de referir a situaciones prácticas o concretas, etc.—, lo cierto es que se corre el riesgo de confundirse con el tipo de argumentación retórica porque, en definitiva, la objeción planteada, deja indeterminada la cuestión, esto es, si con ella se logra establecer, por ejemplo, que lo justo es lo que conviene al más débil, al refutarse su contradictoria, etc.

El principio organizativo que ofrece Aristóteles —que por lo demás coincide con el que tiene Platón en su *Parménides*, 127e, cuando describe a Sócrates examinando los famosos *logoi* de Zenón de Elea, de si "uno es, entonces...", etc.—, es el de la antilogización de una afirmación en la forma de si "A es, entonces se siguen B o C consecuencias, y así sucesivamente", de tal modo que en la derivación de éstas consecuencias surge en algún momento una oposición a otra afirmación que independientemente tengamos por cierta (en sentido verdadero, o simplemente porque es admitida). De aquí se sigue la prueba indirecta de la afirmación o premisa contradictoria de la que se refuta. De manera directa, es un procedimiento fácil y expedito para derivar consecuencias hasta llegar a un punto en que podamos enlazarla con otra afirmación que es conocidamente inadmisibile o está fuera de toda duda.

Este procedimiento fue utilizado ampliamente especialmente en los círculos matemáticos de la Antigüedad y sucesivamente perfeccionado llega hasta los *Elementos de Euclides*.

El pensamiento central aristotélico es el de que este procedimiento si no se sostiene en una vinculación fundada de la contradictoriedad con la ontología, puede ser útil, pero de una utilidad secundaria. Su idea es que la Analítica propiamente tal desarrolla el campo de las

definiciones, los axiomas y los conceptos fundamentales de las distintas disciplinas, y por referencia a ellos toda afirmación o problema tiene que ser referido; otra cosa distinta pasa con lo que él llama Dialéctica, que formalmente emplea muchos de los recursos de la analítica, pero que por la índole de las premisas con que trabaja, no puede superarlas en su condición, por lo que cualquiera cosa que se concluya a partir de ellas participa del mismo carácter, y esto, claro está, la inclina más a la retórica que a la analítica, tal cual él la entiende⁷.

Esta exposición aristotélica tiene el mérito de haber llamado la atención sobre la cuestión lógica implicada en la refutación, pues, en efecto, nos manejamos con relaciones de contrariedad, de contradictoriedad, tenemos que manejar el término negado, es decir, hay que darle un tratamiento lógico suficiente al problema de la negación.

La dificultad que enfrenta, entonces, el análisis refutativo es el de separarse convenientemente de la retórica. Que la refutación exhiba un carácter artificioso, en que se manejan argumentos para obtener consecuencias no sostenibles, fue algo que el mismo Platón advirtió claramente, antes que Aristóteles. Si el desenlace propio de la refutación es la aporía, esa misma situación de imposibilidad o problema y al mismo tiempo condición del sujeto cognoscente, en ella surge el movimiento hacia fases positivas de la dialéctica platónica, que con la anámnesis y las ideas, confieren organicidad a las fases de la dialéctica. (Cuando Platón en *Sofista*, 257b, nos dice "...cuando digamos *no-ente*... no diremos algo contrario de ente, sino únicamente distinto", y en *República*, 478c-d, al introducir la *doxa*, la sitúa como "intermedio" entre conocer e ignorancia, cuyos correlatos son, respectivamente, ente y no-ente, está preparando las bases para una solución ontológica al problema de la dialéctica; notable resulta asimismo el parricidio del "padre" Parménides, en el mismo *Sofista*, 241d, cometido en defensa pro-

⁷ Esta analítica aristotélica se enlaza con más propiedad con el sistema euclideo, en cuanto en éste se establecen las definiciones, los axiomas, las proposiciones fundamentales, a partir de las cuales todo el resto se demuestra. De este modo, cualquiera proposición en geometría (teoremas, lemas, y aún los postulados), analíticamente hablando, se *reducen* a aquellas definicio-

nes o axiomas fundamentales en los que encuentran su demostración. Esta noción de análisis ha pasado a ser la dominante, y en ella se ha nutrido en gran parte la actual filosofía analítica anglosajona. Sea como fuere, la analítica aristotélica tiene el indudable mérito de conjugar la *diánoia* con la *nóesis*, asignándole un rol a cada cual.

pia, para romper la polaridad trazada en el Camino de la Verdad del Poema de Parménides)⁸. Resulta, sin embargo, curioso constatar que la mejor defensa de la retórica resulta a la postre el intento de inscribir el método refutativo en la dialéctica. Es que, a fin de cuentas, todo viene a parar en lo que flota y se esparce a lo largo de los Diálogos platónicos, y es la comprensión que la filosofía ha de alcanzar de sí misma distintamente de la retórica, y para ello, la necesita. La filosofía, necesita de la sofística, es un antagonista cuya presencia la fortalece como tal filosofía.

Se ha dicho más atrás que el desenlace propio de la refutación es la aporía. (Aporía significa imposibilidad, obstáculo, callejón sin salida, para decirlo en términos vulgares; pero dinámicamente, esa imposibilidad es el obstáculo que surge en una marcha, que nos vuelve sobre nosotros mismos). El siguiente texto de *Menón*, 84a-d es ilustrativo para la idea de que aporía, que tiene un valor cognoscitivo y metodológico, tiene también importancia ética. En el conocido ejemplo de la indagación sobre objetos geométricos que Sócrates practica con un sirviente de Menón, se trata de sostener que aporía es un bien para quien la padece, doctrina que tenemos que pensarla como eminentemente socrática:

“SOC. ¿Te das cuenta, otra vez, Menón, hacia dónde es a lo que se

⁸ Richard Róbinson, *Plato's Earlier Dialectics*, Oxford, 1962, págs. 7 y sgts. plantea que la refutación —inscrita en la dialéctica platónica—, en sentido amplio, es el examen que se realiza en una persona respecto a un juicio o afirmación suyas, planteándole preguntas o cuestiones que mueven a más afirmaciones, en la esperanza que ellas determinen el significado y el valor de verdad de la primera afirmación. Así entendida, la dialéctica refutativa se reduce al estudio de los mecanismos formales de prueba indirecta, como la reducción al absurdo, por ejemplo. De lo que se trata, a su juicio —imbuído como está, de la analiticidad aristotélica— es que tanto los argumentos directos como indirectos son demostrati-

vos. Los argumentos son: 1) indirectos, cuando se deduce la falsedad de la tesis, esto es, se muestra que la tesis envuelve una contradicción, como en el caso de la reducción al absurdo; 2) también por vía indirecta se establece una tesis cuando se deduce la falsedad de la contradictoria de ella, esto es, se muestra que la contradicción es falsa, porque envuelve una contradicción. De aquí se sigue la refutación directa y el establecimiento de una tesis por modo directo en cualquiera forma no indirecta. Para el estudioso de la lógica tiene especial importancia esta perspectiva, especialmente en los llamados dilemas o argumentos hipotéticos negativos (paradojas del movimiento de Zenón, y en general, las paradojas).

- encamina ahora al recordar? Primero, él no sabía cuál es la línea de la figura de ocho pies, pero entonces él creía saberlo y respondía con seguridad, como si supiese, y no tenía conciencia de estar en aporía, pero ahora ya tiene conciencia de estar en aporía, y así como él no sabe, tampoco cree saber.
- “MEN. Dices algo verdadero.
- “SOC. ¿No está, entonces, mejor sobre el *asunto* (*prágma*) que no sabía?
- “MEN. Me parece que sí.
- “SOC. Entonces, al hacerle caer en aporía y entumecer como el pez torpedo, ¿lo hemos dañado?
- “MEN. No, ciertamente.
- “SOC. Hemos hecho algo, efectivamente, *con vistas a una operación* (*proúrgon*), para que pueda *descubrir* (*exeurein*) de cualquier modo que fuere, pues ahora podrá él investigar con gusto no sabiendo, mientras que antes fácilmente había creído delante de muchos, y muchas veces, que hablaba bien acerca de que la figura doble debe tener el lado doble de longitud.
- “MEN. Parece, en efecto.
- “SOC. ¿Crees, entonces, que él hubiera podido mediante artificio (*epikeirézai*) tratar de investigar o aprender lo que creía saber no sabiéndolo, antes de que cayera en aporía, tomando conciencia de no saber, y tuviera deseos de saber?
- “MEN. No me parece, Sócrates.
- “SOC. ¿Se ha enriquecido, entonces, habiendo sido entumecido?
- “MEN. Parece que sí.
- “SOC. Examina, pues lo que podrá encontrar investigando conmigo a partir de esta aporía, sin que nada yo le enseñe sino que le pregunte...”

En el texto se enfatiza la distinción entre el creer saber y esa conciencia muy especial del que ahora nada sabe. Esta condición de *agnoia* es evaluada como positiva moralmente, ahí surge el temple y la decisión personal de emprender la marcha hacia el conocimiento. Se encuentra, entonces, mejor por una etapa anterior de vida ahora en el *prágma*, esto es, en aquello sobre lo cual tiene que operar a futuro. Por eso la refutación, que se ha encaminado ineluctablemente hacia la aporía, es un producir algo en la conciencia del interrogado “con vistas a una operación” (con vistas a un *ergon*), que es la suya propia, la que tiene ahora que desplegar. Su propio *ergon* puede entrar ahora en actividad. Des-

vanecido ese mundo en el que confiaba, que le daba seguridad, surge el *ergon* humano y en el desastre la nota optimista. El "sólo sé que nada sé" se hace ya posible, en el sentido de que el no saber es posible, no de modo absoluto, sino relativo al problema y *pragma* presentados, circunscrito por la situación o contexto en que han surgido. En el fondo es la posibilidad de la experiencia del error, como paso necesario al saber, entendido como búsqueda de saber. El preguntar socrático no es, pues, tanto una exigencia a un saber constituido y pleno sobre lo preguntado, sino una exigencia a una actitud personal, a una disposición auténtica a saber, a desembarazarse de las "falsas opiniones" en las que creía y no había cuestionado. Esto supone que se diseñe un método adecuado, para "descubrir" lo que antes creía saber y ahora no sabe, mediante artificio, esto es, mediante el impulso inventivo, a que alude el tema verbal *epikeirézai*; es, en suma, el artificio humano para salir de la aporía. La aporía se encuentra en un punto de encuentro de tensiones opuestas. Por un lado no se puede vivir auténticamente en aporía, pero por otro, hay que vivir con ella, sólo que conscientemente.

El primer aspecto del análisis socrático, que en su preguntar pone en tela de juicio las nociones corrientes, aquellas que las gentes manejan cotidianamente y que aceptan sin cuestionarlas, culmina en la aporía misma, en el cuestionamiento de las bases de esas nociones y moralidad aceptadas. En este sentido, su carácter oficial y público, en lo corriente y común, tórnase ahora privado, si se quiere, secreto y aún misterioso. El preguntar socrático no exige el saber que alguien tenga, sino el saber que hay que poder tener, y en ello se constituye la existencia humana misma, en búsqueda, proyecto sostenido desde la decisión personal. Cobra así sentido el "conócete a ti mismo" en la humana dimensión y queda inserto en la vida misma, en su raíz trágica. La vida humana se arma en la trama del *ergon* humano, de la aporía, de la búsqueda de saber, del bien humano, de la areté⁹.

La búsqueda del saber que no se tiene, sostenida por la decisión personal que brota del *ethos*, tiene que ser dirigida metódicamente. Esto

⁹ Conf. H.— G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik Phänomenologischen Interpretationen zum Philebos*, Felix Meiner, Hamburg, 1968, pág. 41: "Al ser del hombre pertenece que se comprenda en su areté, esto es que se comprenda a partir de sus posibilidades, que

él es a partir de lo que puede ser. La pregunta socrática, de qué sea la areté (o de una determinada areté) está, por tanto, acompañada de un concepto previo de areté que es común tanto para el que pregunta como para el que es preguntado".

queda aludido por ese impulso inventor. El examen o análisis de nociones morales en los casos particulares a que se aplican, muestran el efecto correctivo de este tipo de análisis; ahora nos enfrentamos a otra determinación metódica y que corresponde a lo que se llama el "análisis de los géometras" o método hipotético. El diálogo socrático, pasada la refutación, queda dominado por el *homologeîn*, por el querer decir lo mismo, y esto se expresa y construye en esos artificios inventivos. No resulta posible adscribir a Sócrates la elaboración completa de este método, que Platón lo habría de llevar al ámbito de las ideas, conjugándolo primero con la anámnesis. Lo que sí parece aceptable es que este tipo de análisis por hipótesis descansa en una base amplia de ideas, que provienen de antigua data, remontándose hasta los pitagóricos y sus demostraciones geométricas. Esta base común de ideas permitió forjar toda esa refutativa o modos indirectos, que fueron fértiles en las demostraciones indirectas, como la reducción al absurdo; el método hipotético también se informa de las mismas ideas, aunque en una dirección distinta. Y esto es así porque quien emplea un método indirecto de prueba, en el fondo reconoce el carácter provisorio de aquello que trata de probar, es decir, asume una afirmación, y en esto radica la hipotética a que se ha hecho referencia.

La parte central del texto de *Menón*, 86d, es como sigue (habla Sócrates): "Quiero decir por hipótesis, al modo como los géometras examinan algo muchas veces, después que se les pregunta, por ejemplo, sobre una figura, si tal triángulo se puede inscribir en un círculo dado, a lo que dirán que no sé si es posible algo así; sin embargo, teniendo en vistas la operación, creo tener una hipótesis para un asunto como ese..." De este modo, al aplicarla a la virtud, de la que no se sabe ni qué ni cómo es, se propone proseguir la indagación formulando hipótesis tales como "si la virtud es tal cosa, entonces será enseñable", y buscar en el análisis de consecuencias algún elemento que permita asociarla con algo conocido o indubitable o aceptable.

El preguntar socrático ha rematado en la primera fase del análisis en las dificultades de las nociones de la moralidad aceptada. Quien es interrogado acerca de *tó dikaion* o la justicia tiene que poder decir y ser capaz de decir qué son, tiene que poder dar cuenta de esas nociones, de por qué actúa como lo hace. Es, entonces, una exigencia que recae sobre sí mismo. Como lo indica Gadamer, que los seres humanos se dejan estar y no indagan en las nociones de la moralidad que viven y se satisfacen con un saber aparente de ellas, que precisamente los des-

vincula de ellas en su propia existencia humana, este es el descubrimiento capital de Sócrates: la pregunta socrática, entonces, busca que se rinda cuentas del compromiso vital y ante la pregunta todos tienen que poder responder. Si se tiene por correcto o justo tal o cual ley o acto particular, se tiene que poder justificar eso.

Ahora bien, en sentido estricto 'análisis' significa una "solución hacia atrás", y el problema estriba en saber cuál es en último término aquello en lo cual remata el análisis. Platón en *República*, 511b-c da una respuesta, cual es la de que mediante la potencia dialéctica y haciendo uso de las hipótesis como tales hipótesis, es decir, como peldaños y trampolines, nos remontamos a lo no hipotético (*anhypotheton*), y aquí se abre el mundo de las ideas y aún más la idea de Bien. En el caso de Sócrates podemos tan sólo señalar abstractamente el principio general del bien, para no confundirnos totalmente con Platón, pero esto deja abierta la cuestión de la conexión de la analítica socrática con dicho principio del bien¹⁰.

¹⁰ Thomas Heat, en sus *Euclid's Elements*, Dover Publications, págs. 136 y sgts., presenta un estudio amplio sobre las operaciones de análisis y síntesis, que fueron incorporadas en los *Elementos* y reconocen antecedentes antiguos. Cita dos textos, uno de Proclus y otro de Pappus, siendo más completo e interesante este último, llamado "Los tesoros del Análisis" (s. III d. C.). El texto de Proclus se limita a señalar que "todos los argumentos matemáticos o bien proceden de los primeros principios o bien conducen a ellos". Más rico y completo es el texto de Pappus, que nos dice que "en el análisis asumimos lo que es buscado como si fuera ya dado, e inquirimos qué es aquello desde lo cual esto resulta, y nuevamente cuál es su antecedente causa del último, y así sucesivamente hasta que retrocediendo sobre nuestros pasos llegamos a algo ya conocido o que pertenece a la clase de los primeros principios;

y a tal método llamamos análisis, como siendo una solución hacia atrás. Pero en la síntesis, el proceso inverso, tomamos como ya dado eso a lo que se había llegado al final en el análisis y mediante la ordenación en su orden natural como consecuencias lo que antes eran antecedentes y sucesivamente conectándolos uno con otro, llegamos finalmente a la construcción de lo que era buscado, y a esto llamamos síntesis". Esto supone una reciprocidad de ambas operaciones, lo cual no siempre es posible. Lo que interesa de estas definiciones es que en el análisis se da por resuelto el problema, es decir, se asume una solución como si fuera la correcta; esto significa suponer que todas las condiciones que requiere el problema se cumplen, para lo cual, hay que emplear un método de transformación a condiciones que estemos en condiciones de satisfacer. La demostración propiamente ocurre en el proceso de

Es en este punto donde dejamos algunas notas breves sobre el significado de la crítica de Aristófanes.

II. LA ANALÍTICA SOCRÁTICA EN ARISTÓFANES

Si en Sócrates la analítica del discurso moral persigue salir al paso de la sofística y de ciertas formas de la tradición, mostrándola en su plena negatividad, la imagen burlesca de Aristófanes tiende a poner en tela de juicio toda la empresa socrática, en la falta de necesidad de la conexión entre el análisis y el principio del bien. El método de análisis queda cuestionado en su base.

Tragedia y comedia reconocen en común la trama dramática, aparte el elemento lúdico que opera en esta última; pero en la tragedia la universalidad humana se encarna en personajes, mientras que en la comedia es en elementos generalmente alegóricos (hyponoicos), despojados muchas veces de toda referencia personal, como en las *Nubes* los dos *Logoi*, el justo y el injusto. Por esto, a ratos la individualidad del personaje satirizado se desvanece, para quedarnos sólo con la representación de una idea.

En las *Nubes* el rústico y anciano Strepsíades, forzado por el dispendio de su cónyuge e hijo a múltiples deudas, enfrenta la amenaza cierta de sus acreedores, y llevado del decir popular, acude al "frontisterio" de Sócrates, ese lugar de 'sabios espíritus pensantes' (reflectorio se propone traducir por Merry), donde enseñan el Logos fuerte y el Logos débil, armas codiciadas para eludir a los acreedores. Quiere aprender las argucias y tretas de tribunales que le permitan eludir el pago, incluso negar la existencia de los plazos y la deuda misma. Busca, entonces, elementos retóricos de persuasión que dejen a sus acreedores impagos y confundidos, en la imposibilidad de que le cobren nada. En el lugar encuentra a Sócrates en la conocida y grotesca imagen de la canasta suspendida entre las nubes, estudiando los astros, envuelto en pensamientos sutiles y vaporosos. Alegoría terrible ésta que más que sátira personal forma la atmósfera adecuada respecto al filosofar que se lleva al escenario.

síntesis, así como su constructividad o posibilidad. Este método, en líneas generales subsiste hasta Newton, que lo recuerda expresamente en su *Optica*, y a él se atiene Hume en su intento de llevar la metodología experimental a la

filosofía moral. Como se advierte, el empleo de métodos matemáticos en el orden moral, es de tanta antigüedad, y en el *Menón* de Platón encontramos uno de esos antiguos intentos.

Expuestos sus motivos, Sócrates, el regente aparente de ambos Logoi, el fuerte o justo y el débil o injusto, accede a su preparación (635 adelante). Y aquí surgen algunas notas críticas al Sócrates platónico: Sócrates señala que como primer paso es forzoso que Strepsíades aprenda a manejar las palabras en un léxico y gramática rudimentarios. Así, prontamente sucede el equívoco sobre la palabra *métron*, que Sócrates entiende referido a los géneros poéticos, y el otro a las unidades de medida; en seguida, el problema de formación de los masculinos y femeninos. Esto persigue volcarse sobre sí mismo, y como lo señala el Corifeo graciosamente, si se cae en aporía, hay que dejar que ocurra otro "pensamiento" (*noéma phrenós*) (v. 700-705). En el verso 740 el propio Sócrates insiste en que hay que tomar cada "asunto" (*pragma*) y desmenuzarlo en secciones pequeñas y el volcar sobre ellas el "pensar" (*phron-tizei*).

La caricatura revela la ruptura entre el dominio del lenguaje y ese ensimismamiento aparentemente promisorio de fértiles recursos.

Fracasada la enseñanza, atribuida a torpeza y ancianidad del cliente, se retira Strepsíades y deja a su hijo, y se retira también Sócrates dejando a los dos Logoi, quienes ingresan a escena, insultándose soezmente y provocándose. El Logos justo encarna la legalidad vigente, respetable y aceptada por los ciudadanos honestos, el Logos injusto, la actitud contraria a las leyes estatuidas, por tanto, el fraude y el delito. La oposición entre ambos no es la de lo nuevo contra lo antiguo, sino la de una moralidad vigente y una actitud 'inmoral', cualificada desde aquélla. El Logos injusto defiende las "nuevas ideas", es decir, la analítica disolvente, el Logos justo, en cambio, las antiguas, la buena tradición que encarnan la moralidad y el Derecho vigente. La oposición cobra una dimensión viva, ilustrada en Strepsíades: la legalidad vigente amenaza caer imperturbable sobre el afligido deudor. Es la legalidad que se respeta y bajo la cual aquél contrajo deudas y sus acreedores pueden exigirle el pago. Las "nuevas ideas" del Logos injusto alientan no la rebeldía fundada éticamente, sino simplemente el fraude, la disolución de ese orden imperante. Esto es lo que tuvo en su cabeza Strepsíades al acudir al "frontisterio": el propósito de fraude. De 955 a 1020 se extiende el Logos justo en la defensa de "lo justo" establecido, seguido inmediatamente por una suerte de 'refutación' por parte del Logos injusto, quien termina por hacer que abandone impotente el primero, con sabor a derrota, y se queda solo para enseñar al joven Phidippide el "antilogismo de lo justo". El drama concluye tristemente con la sublevación del joven respecto

de su padre y la posterior reacción de éste al prender fuego al "frontisterio".

Con toda la arbitrariedad que pueda tener el curso dramático, al menos quedan nítidos los elementos universalizados de la comedia. Estamos frente a un tipo, a una empresa filosófica, cuya posibilidad y resultados son enjuiciados. Si el Sócrates platónico pone tanto empeño contra la sofística y esas formas tradicionales en que vive, provocando el debilitamiento de las bases en que se asienta la vida de la polis, por su método y fundamento ético, acá, en cambio, Sócrates aparece en una posición imposible. La analítica puede, es cierto, hacer perder las convicciones, aún en su forma de juego de palabras, pero, fuera de esto, el principio ético del bien, si existiese, sería inaccesible. Nos quedamos, entonces, con una pura retórica, que alentaría toda suerte de aventuras de conciencias morales individuales libradas a sus propios impulsos, sin coto ni trabas en su medio social. Y así Sócrates resulta ser el peor de los sofistas.

Platón consideraba como algo no aconsejable la alegoría (*hypónoia*) en la paidea, por requerir de una hermenéutica y de un ejercicio, sin los cuales, por inadvertencia, podía mal entenderse. La comedia aristofánica está llena de elementos alegóricos, su lectura, entonces, requiere de una interpretación cuidadosa, para hacer justicia a tan noble obra. Es una comedia de los malos entendidos.

Dejando muchas cosas apenas bosquejadas, para concluir este trabajo, digamos de manera general que el problema que representa el Sócrates aristofánico en el fondo es el problema de la filosofía en su conexión con la retórica. Platón, hemos dicho antes, en su empeño contra la sofística, siguiendo en esto a Sócrates, tenía necesariamente que oponerse a ella en lo de retórica que había ahí, pero, al mismo tiempo, resulta sosteniéndola a ella. El drama aristofánico nos quiere decir, a fin de cuentas, que si tal empeño filosófico hay que llevarlo a su extremo final, es forzoso examinar la vinculación de la filosofía con la retórica, de modo profundo. En la comedia distintos principios contradictorios coexisten en definitiva, sin que puedan reducirse a unidad, y el problema, para la filosofía es cómo y en qué grado puede proponerse su reducción, sin que se reproduzcan a otro nivel. En suma, la comedia, así entendida, debería resultar saludable para la filosofía y el filósofo.