

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN  
ESCUELA DE LETRAS  
DPTO. DE LENGUAS Y LITERATURAS CLÁSICAS.

DIGITALIZADO  
<http://tesis.ula.ve>

TEORÍA DE LA DEFINICIÓN EN EL HIPIAS  
MAYOR DE PLATÓN

bdigital.ula.ve

(MEMORIA DE GRADO PARA OPTAR A LA LICENCIATURA EN  
LETRAS, MENCIÓN LENGUAS Y LITERATURAS CLÁSICAS)

Tutor: Dr. Francisco Bravo

Bach. Simón Noriega-Olmos

MÉRIDA MARZO DE 1998

bdigital.ula.ve

Depósito de ley: lf 2371998100301

AL ARQ. CARLOS OLMOS OSORIO

IN MEMORIAM.

bdigital.ula.ve

te sequor (...), inque tuis nunc  
ficta pedum pono pressis vestigia signis,  
non ita certandi cupidus quam propter amorem  
quod te imitari aveo; quid enim contendat hirundo  
cycnis, aut quidnam tremulis facere artibus haedi  
cosimile in cursu possint et fortis equis vis?  
tu, pater, es rerum inventor, tu patria nobis  
suppeditas praecepta, tuisque ex, inclute, chartis,  
floriferis ut apes in saltibus omnia libant,  
omnia nos itidem depascimur aurea dicta,

nam simul ac ratio tua coepit vociferari  
naturam rerum, divina mente coorta,  
diffugiant animi terrores, moenia mundi  
discedunt, totum video per inane geri res.  
TITUS LUCRETIUS CARUS, III, 3-17.

TEORÍA DE LA DEFINICIÓN EN EL HIPIAS MAYOR DE PLATÓN.

	pag.
INDICE	i
ABREVIATURAS	iv
RECONOCIMIENTOS	vi
INTRODUCCIÓN	viii

I

1.	LUGAR DEL HIPIAS MAYOR EN LA OBRA DE PLATÓN	1
1.1.	UBICACIÓN DEL HIPIAS MAYOR ENTRE LOS DIÁLOGOS DE PLATÓN	1
1.2.	LA PROBLEMÁTICA SOCRÁTICA.	4
2.	EL GENERADOR DE LA DEFINICIÓN: LA PREGUNTA ¿QUÉ ES X?	11
2.1.	LA PREGUNTA SOCRÁTICA	11
2.2.	PRIORIDAD DE LA PREGUNTA: ¿QUÉ ES X?	13
2.3.	APRIORISMO DE LA PREGUNTA: ¿QUÉ ES X?	15
2.4.	VAGUEDAD Y PECULIARIDADES DE LA PREGUNTA ¿QUÉ ES X?	18
3.	PROPÓSITOS DE LA DEFINICIÓN	22
3.1.	PROPOSITO SEMANTICO	24
3.2.	PROPÓSITO ÉTICO	26
3.3.	PROPÓSITO EPISTEMOLÓGICO	28

4.	EL DEFINIENDUM.	32
4.A.	EL DEFINIENDUM COMO DETERMINANTE DE LA DEFINICIÓN	32
4.B.	DENOMINACIONES Y CARACTERÍSTICAS DEL DEFINIENDUM	38
4.B.1.	EL DEFINIENDUM COMO ΟΥΣΙΑ	39
4.B.2.	EL DEFINIENDUM COMO ΦΥΣΙΣ	47
4.B.3.	EL DEFINIENDUM COMO ΕΙΔΟΣ	52
4.B.4.	EL DEFINIENDUM COMO ΤΟ ΑΥΤΟ	63
5.	EL DEFINIENS	73
5.1.	EL MÉTODO DEFINICIONAL	73
5.1.A.	ETAPA CATÁRTICA O ELÉNTICA	76
5.1.B.	ΕΠΑΓΩΓΗ O ETAPA INDAGATORIA	78
5.2.	DESARROLLO DEL MÉTODO DEFINICIONAL SOCRÁTICO EN EL HIPIAS MAYOR	82
5.3.	¿QUÉ TIPO DE DEFINIENS SUPONEN LAS REFUTACIONES DE SÓCRATES EN EL HIPIAS MAYOR?	83

## II

1.	EL PREDICADO DEFINICIONAL, CONTENIDO Y FORMA	91
1.A.	CONTENIDO DEL PREDICADO DEFINICIONAL U ONTOLOGÍA DE LA DEFINICIÓN	91
1.A.1.	CONDICIONES ONTOLÓGICAS DE LA DEFINICIÓN	92
1.B.	FORMA DEL PREDICADO DEFINICIONAL O LOGICA DE LA DEFINICION	94
1.B.1.	EL CONECTIVO DE LA PROPOSICIÓN DEFINICIONAL	96
1.B.2.	CARACTERÍSTICAS DE LA PROPOSICIÓN DEFINICIONAL	100

2.	CARACTERÍSTICAS EPISTEMOLÓGICAS Y STATUS EPISTEMOLÓGICO DE LA DEFINICIÓN	102
2.1.	LUGAR DE LA INTUICIÓN EN EL PROCESO DEFINICIONAL	102
2.2.	LA DEFINICIÓN COMO CONOCIMIENTO NO INTUITIVO SINO DISCURSIVO	106
2.3.	LIMITACIONES ANALÍTICAS DEL MÉTODO DEFINICIONAL	112
2.4.	DEFINICIÓN Y DEMOSTRACIÓN	114
2.4.A.	¿ES LA DEFINICIÓN PREMISA DE UNA DEMOSTRACIÓN?	117
2.4.B.	¿ES LA DEFINICIÓN CONCLUSIÓN DE UNA DEMOSTRACIÓN?	118
2.5.	STATUS EPISTEMOLÓGICO DE LA DEFINICIÓN	119
	a) UNIVERSALIDAD	121
	b) NECESIDAD	121
	c) CERTEZA	122
	CONCLUSIÓN	124
	BIBLIOGRAFÍA	127

## ABREVIATURAS.

\* La obra *Teoría Platónica de la Definición*, del Dr. Francisco Bravo, Tutor de este trabajo, será citada como: TPD.

\*\* Las abreviaturas empleadas son las mismas utilizadas en el *Oxford Classical Dictionary*. Aquí sólo presentamos las más frecuentes en este trabajo.

Platón.

Alc.	Alcibíades.	Symp.	Simposio.
Ap.	Apología.	Soph.	Sofista.
Chrm.	Cármides.	Tht.	Teéteto.
Cra.	Cratilo.	Ti.	Timeo.
Cri.	Critón.		
Euthiphr.	Eutifrón.	Aristóteles.	
Grg.	Gorgias.		
Hip. Mi.	Hipias Menor.	An. Post.	Segundos Analíticos.
Hip. Maj.	Hipias Mayor.	An. Pr.	Primeros Analíticos.
Lach.	Laques.	Cat.	Categorías.
Leg.	Leyes.	De An.	De Anima.
Men.	Menón.	Int.	De Interpretatione.
Phdr.	Fedro.	Metaph.	Metafísica.
Phlb.	Filebo.	Ph.	Física.

Prt. Protágoras. Top. Tópicos  
Resp. República.

\*\*\* Las traducciones son del autor, excepto cuando se señale lo contrario.

bdigital.ula.ve



## RECONOCIMIENTOS.

Estoy en deuda con el Departamento de **Lenguas y Literatura Clásica** de la **Universidad de los Andes**, pilar fundamental de mi formación humanística, especialmente con la **Prof. Esther Paglialunga**, a quien debo los conocimientos del griego que he utilizado en la elaboración de este trabajo, así como la aptitud filológica y el amor a los textos que intento reflejar en mis páginas. Ella, más que mi profesora, ha sido mi nodriza académica.

Parte de estos reconocimientos van también al **Prof. Mariano Nava**, para quien trabajé como asistente de investigación en su proyecto de **Filosofía Política de la Estoa Antigua** y quien ha sido, ya antes de mi ingreso a la **Universidad de los Andes**, un ejemplo de disciplina, seriedad y amistad académica, amistad fundamentada en nuestro interés común por la Filosofía antigua, y todas las lecturas de Platón, Lucrecio, Homero, Sófocles, Virgilio y Horacio, por las que me ha guiado.

Mis reflexiones e ideas sobre Platón deben mucho al **Dr. Francisco Bravo**, Tutor de este proyecto. Mi trabajo aplica

los parámetros para el estudio de la definición en Platón, desarrollados en su **Teoría Platónica de la Definición**, en un diálogo en particular: el **Hippias Mayor**. Sin el soporte metodológico y filosófico que me ha brindado el **Dr. Bravo**, esta investigación habría resultado en muy poco, o nada.

Debo agradecer a mi Tutor su paciencia, prestancia y atención, todo el tiempo que me ha dedicado, aclarándome ideas a veces harto evidentes, leyendo y cuestionando mis escritos.

Agradezco su paciencia y comprensión, porque comencé este trabajo como un advenedizo en la Filosofía, y aún lo sigo siendo; pero con el compromiso y las herramientas para dejar de serlo. Gracias a su ayuda he alcanzado un camino de investigación, que ha de extenderse durante todo el curso de mi vida académica.

Por último, quiero dejar claro que los errores y malas interpretaciones que este trabajo pueda contener son de mi responsabilidad, producto de mi inmadurez en estos estudios, y me excuso, pues al fin y al cabo, como dice Sócrates al final del **Hippias Mayor**: **χαλεπὰ τὰ καλά**.

## INTRODUCCIÓN.

Este estudio intenta releer el **Hippias Mayor** de Platón a partir del problema de la definición. Los diálogos tempranos de Platón, por lo general, tienen, entre otros, un propósito específico y definido: establecer **definiciones**.

La búsqueda de definiciones ha sido vinculada con el proceder filosófico del Sócrates histórico, cuya intención, al hacer Filosofía, observa el Estagirita (**Metaph. I,6,987b4**), era formular definiciones.

No obstante, a pesar de su afanada y dilatada insistencia en el logro de definiciones, los diálogos tempranos, entre los que figura el **Hippias Mayor**, no nos ofrecen una reflexión abierta y teórica acerca de la definición, aunque en ellos se practique un método definicional y haya una ontología y una lógica de la definición, esto es: la visión de una realidad que posibilita la definición, y criterios que distinguen definiciones correctas e incorrectas.

Nuestro objetivo es hacer explícito qué se considera, en el **Hippias Mayor**, una definición, qué se define, cómo (o bajo

qué criterios) se define, y cómo se fundamenta ontológica, lógica y epistemológicamente esa definición.

Comenzamos remontándonos a las raíces mismas de la Filosofía socrática, al problema ético-epistemológico de la virtud-ciencia, que vinculamos al problema de lo bello en el **Hippias Mayor**.

Estudiando la cuestión socrática veremos qué estimula la búsqueda de definiciones, cuál es el motor de la definición, en el **Hippias Mayor** y los diálogos de Platón. Que, como veremos, es la forma de pregunta '¿Qué es X?', o la pregunta socrática por excelencia, que se formula como **τί ἐστὶ τοῦτο τὸ καλόν** o **τί ἐστὶ αὐτὸ τὸ καλόν**.

Veremos cuál es el sentido de esta pregunta y cuál es su intención, qué propósitos tiene en mente el Sócrates del **Hippias Mayor** al plantearla y tratar de resolverla. La intención definicional nos indicará, luego, a qué tipo de definición se intenta llegar, y cuál es la naturaleza, las características y la realidad del objeto de la definición.

Determinar cuál es el objeto de la pregunta es, también, el objeto de la pregunta especifica el tipo de definición que está en juego, a saber: el **lingüístico** o el **real**.

## 1. LUGAR DEL HIPIAS MAYOR EN LA OBRA DE PLATÓN.

### 1.1. UBICACIÓN DEL HIPIAS MAYOR ENTRE LOS DIÁLOGOS DE PLATÓN.

Los estudios estilométricos<sup>1</sup>, aceptando la imposibilidad de ordenar cronológicamente uno a uno los diálogos de Platón, sin o con estrecho margen de error, han aportado una clasificación en tres grupos que es hoy día aceptada por el consenso general de la mayoría de los

---

<sup>1</sup> Muchas son las clasificaciones de los diálogos platónicos que se han intentado desde la antigüedad por medio de muy variados y distintos métodos, sin embargo, el método estilométrico es el único que ha propuesto una clasificación cronológica que puede ser considerada objetiva y científica.

Una exposición general de las clasificaciones que se han hecho desde la antigüedad a la actualidad la da Gomez Robledo, *Platón*, México, F.C.E., 1974, pp. 62-90.

El método de clasificación cronológica llamado 'estilométrico' consiste en observar las variaciones estilísticas del autor: uso de los adverbios, las partículas, las conjunciones, el vocabulario, etc. Se parte de que las obras con características similares corresponden a un mismo período, y de que un autor, en el transcurso de su vida, amplía constantemente su vocabulario con nuevas palabras y nuevas acepciones. Por medio de cálculos estadísticos puede determinarse el ritmo del crecimiento del vocabulario de un autor, y, a partir del porcentaje de casos *ἀνάξ* (casos que se dan por primera vez en una obra), puede saberse el lugar de una obra específica dentro del *corpus* literario del autor.

Para una completa descripción del método estilométrico, su historia, sus fines y sus resultados, remito a: Brandwood, "Stilometry and Chronology", in: *The Cambridge Companion to Plato*, Richard Kraut (ed.), Cambridge/ Newyork, Cambridge University Press, 1992, p. 90; así como a otras obras del mismo Brandwood: *A Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, 1990; y *A Word Index to Plato*, Leeds, S. W. Maney, 1979.

estudiosos. Estos tres grupos son:

- i) Diálogos Tempranos,
- ii) Medios,
- iii) Tardíos<sup>2</sup>.

La clasificación estilométrica, de naturaleza estadística, ha resultado satisfactoria y convincente por haber demostrado que, si bien estos tres grupos conforman un único y continuo desarrollo literario y filosófico, difieren entre sí, no sólo estilísticamente, sino también filosófica y metodológicamente, constituyendo tres fases distintas del pensamiento de Platón.

Los diálogos tempranos, que en lo concerniente a la forma y el estilo son breves (salvo **Gorgias** y **Protágoras**), aporéticos y de tono

---

<sup>2</sup> La disposición de los diálogos en estos tres grupos podría ser:

i) Diálogos tempranos: **Apología**, **Critón**, **Hippias Menor**, **Alcibiades I**, **Protágoras**, **Eutifrón**, **Lisis**, **Cármides**, **Laques**, **Hippias Mayor**, **Ión**, **Menexeno**, **Gorgias**, **República I**.

ii) Diálogos Medios: **Menón**, **Eutidemo**, **Cratilo**, **República II-X**, **Fedón**, **Simposio**, **Fedro**, **Teeteto** y **Parménides**.

iii) Diálogos Tardíos: **Sofista**, **Político**, **Filebo**, **Timeo**, **Crítias**, **Leyes**, **Cartas**.

Téngase en cuenta que esta clasificación atiende a los grupos, sería imposible determinar el orden cronológico de los diálogos uno a uno, pues toda clasificación de este tipo no puede tener otro fundamento más que conjeturas.

En cuanto a la ubicación del **Hippias Mayor**, Paul Woodruff, **Hippias Maior**, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1982, p. 93, lo ubica holgadamente después del **Eutifrón** y antes del **Fedón**: "The Hippias Maior has the marks of a relatively early dialogue, but it foreshadows Plato's more metaphysical middle period and has rightly been called transitorial". Más adelante Woodruff dice estar de acuerdo con la clasificación estilométrica de L. Brandwood, quien lo ubica después del **Eutifrón** y antes de la **República**.

jocoso e irónico, son, en lo concierne al contenido, de carácter profundamente ético. Su tema usual es el de la Ἄρετή o las Ἄρεται (σωφροσύνη, ἀνδρεία, ὀσιότης, δικαιοσύνη, σοφία).

Eutifrón, Laques, Cármides y Lisis, tratan, respectivamente, de la piedad, la valentía, la temperancia y la amistad. En Alcibiádes se estudia la mismísima naturaleza del hombre, en Critón el deber. En Gorgias (cuyo tema central es la retórica) se discute acerca de la virtud<sup>3</sup>, mientras nuestro diálogo, el Hippias Mayor, inquiera lo que es τὸ καλόν, lo bello, término cuya extensión semántica en griego no se limita a lo estético, sino que entra en lo ético, confundiéndose y haciéndose intercambiable con ἀγαθός<sup>4</sup>.

Este marcado interés ético de los diálogos tempranos concuerda con lo que los testimonios de Aristóteles (Metaph. A.6.987b1 ss. y M.4.1078b30) consideran fue el pensamiento de Sócrates<sup>5</sup>, de la misma

<sup>3</sup> En Gorgias se habla de la justicia en relación con la felicidad, pero Calicles de alguna manera intrduce la problemática de la virtud, al sostener que la virtud y la felicidad se encuentran en el ejercicio de la voluntad individual de quien es capaz.

<sup>4</sup> Al punto que la lengua sintiera necesario unir ambos términos en una crisis: καλοκάγαθία. Más aún, καλόν tiene por antónimo a αἰσχρός, adjetivo derivado del verbo αἰσχύνομαι, avergonzarse; por tanto, su sentido es más ético que físico y estético. Y a su vez, κακόν, antónimo de ἀγαθόν, es alternativamente, también, antónimo de καλόν.

<sup>5</sup> Respecto al valor socrático de los Diálogos Tempranos véase: Terry Penner, "Socrates and the Early Dialogues". in: The Cambridge Companion to Plato, Richard Kraut (ed.), Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1992, pp. 121-169. También: Charles H. Kahn, "Did Plato Write Socratic Dialogues?", The Classical Quarterly, vol. XXXI, nº2, 1981, pp. 305-320, cuyas ideas no compartimos del todo, sobre todo por su rechazo del Hippias Mayor como diálogo platónico, que podemos refutar a partir de Woodruff, op. cit., pp. 93-103.

manera que ciertas peculiaridades, consideradas platónicas por Aristóteles<sup>6</sup>, comienzan a manifestarse a partir de los diálogos medios. Diálogos considerados de transición, porque, aún teniendo una predominante base socrática, gestan lo que será en los diálogos tardíos una filosofía netamente platónica.

De acuerdo a estos testimonios, y pensando en la influencia y relación histórica entre el maestro Sócrates y su pupilo Platón, podemos hablar de:

- i) Diálogos Tempranos o Socráticos,
- ii) Medios o de Transición,
- iii) Tardíos o Platónicos, o de la

Madurez.

El diálogo que nos ocupa es un diálogo temprano y socrático. Sócrático, como veremos más adelante, por su método y su contenido: lo bello, un concepto que aunque no es explícitamente ético, está emparentado con la problemática ética de Sócrates.

## 1.2. LA PROBLEMÁTICA SOCRÁTICA.

La investigación socrática se ocupa de problemas éticos. Sin embargo, aún no sabemos qué motiva e impulsa esta investigación, ni tampoco bajo qué condiciones se realiza, lo cual puede aclararse estudiando detenidamente los testimonios socráticos de Aristóteles y

---

<sup>6</sup> La trascendencia o separación de las formas (a partir de Cra. 439c ss.) (cf. *Metaph.* 1078b30), la concepción heraclitea del flujo (que se supone llegó a Platón a través de su primer maestro, Cratilo) y las doctrinas matemáticas de corte pitagórico (*Metaph.* I.6.987b21-988a1, 985b29 ss., 1078b21 ss.).



En *Metafísica* A.6.9871 ss., M.4.1078b17-30 y M.9, 1086b2-7, el Estagirita nos dice que: i) Sócrates se dedicó a los problemas éticos ii) buscando en ellos lo universal (τὸ καθόλου), que iii) al ocuparse de cuestiones éticas "fue el primero<sup>7</sup> en reflexionar acerca de la definición" y en intentar iv) definir de manera universal. De esto se desprende, de acuerdo a Aristóteles, que Sócrates v) buscaba esencias, vi) razonaba inductivamente<sup>8</sup> e vii) intentaba hacer silogismos.

Este interés por la definición, la búsqueda de esencias y la noción de los universales, constatable en los diálogos socráticos, hace pensar en algo más que en ἠθικὰ πράγματα. La reflexión ética socrática debió necesariamente estar fundamentada en sólidas bases ontológicas,

---

<sup>7</sup> "fue el primero en reflexionar" debe leerse quizás como 'fue el primero en reflexionar sistemáticamente', pues el mismo Aristóteles dice, en *Metaph.* A.6.987a2 y M.4.1078b19, que los pitagóricos hicieron definiciones, y que Demócrito dió definiciones de calor y frío.

<sup>8</sup> Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid, Gredos, 1988, vol. III, p. 405, hace notar que Aristóteles se asombra y lamenta que los principios de la ciencia, el razonamiento inductivo y la definición universal, hayan sido desarrollados por primera vez, por Sócrates, en investigaciones concernientes a ἠθικὰ πράγματα, cuando, como dice el Estagirita en *Eth. Nic.* 1179a35: οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς πρακτοῖς τέλος το θεωρῆσαι ἕκαστα καὶ γνῶναι, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πράττειν αὐτά· οὐδὲ δὴ περὶ ἀρετῆς ἰκανὸν τὸ εἰδέναι, ἀλλ' ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρατέον, ἢ εἰ πως ἄλλως ἀγαθοὶ γινόμεθα;

"En lo práctico el fin no es contemplar y saber cada cosa en particular, sino más bien hacer las cosas. En lo que respecta a la virtud, no es suficiente saber, sino que es necesario poseerla y practicarla, pues ¿de qué otra manera podríamos llegar a ser buenos?".

El ámbito de la ética es el de las acciones, lo práctico, donde poco serviría una absoluta rigurosidad científica.

A pesar de lo dicho por Aristóteles, creo, deberíamos recordar que Sócrates, antes de cambiarse a la ética, se dedicó a cuestiones físicas. Todo hace pensar que transportó el método científico al mundo de las acciones y los valores, a pesar de que reniega de las ciencias físicas (*Phd.* 95d1)

lógicas y epistemológicas, para conjugar dentro del terreno práctico de la ética la búsqueda de esencias y de universales, para lo cual sirve la práctica de la definición.

Efectivamente, examinando los testimonios, podemos ver que la investigación socrática implica algo más que ética. Sócrates vincula las virtudes con predicados cognoscitivos. En **E.N.**, VI, 13, 1144b28 (cf. 1144b19 ss., 1216b3) se nos dice que Sócrates consideraba las virtudes como razón (**λόγος**), y según nos dice Jenofonte (**Mem.** III, IX,5) también sabiduría: "Sócrates dijo que la justicia y todas las otras virtudes eran sabiduría (**σοφία**)".

Pero, por sobre todo, la virtud en general, así como cada una de las virtudes, es **ἐπιστήμη**: "Sócrates pensaba que la virtud era conocimiento" (**E.E.**, 1246b33), y en **Laques** 194e11 tenemos que: "la valentía es el conocimiento de lo que debe temerse y osarse en la guerra y cualquier situación", y más adelante (195a4) **ἀνδρείας** es de nuevo **σοφία**.

De acuerdo a los diálogos tempranos justicia, temperancia, piedad y todas las otras virtudes, constituyen una sola 'virtud' (cf. **Prot.** 339c6-d1 y 349b1, ss.), son partes de un todo que es la 'Virtud' (cf. **Prot.** 327 y 349b1, ss.). Todas las virtudes son reducibles a una única virtud, y por tanto a un único conocimiento.

Tal concepción de la virtud y la ética tiene toda una serie de consecuencias de valor i) ético y de carácter ii) epistemológico, iii) ontológico y iv) lógico.

i) Desde el punto de vista ético, la unidad de las virtudes resulta en a) un férreo determinismo: Si la virtud es ciencia, conocimiento, saber, debe ser causa necesaria y suficiente de ser

virtuoso: quien conoce lo justo debe ser justo sin poder ser injusto, y quien es justo no puede hacer otra cosa que lo justo (cf. **Gorgias** 460b6 ss.).

Esto significa que b) ser bueno implica ser sabio, como ser malo implica ser ignorante (**Laques** d1-2 y **Eutidemo** 281e3-5). c) Ser bueno o malo de manera absoluta, porque, de acuerdo a esta unidad de las virtudes: quien tiene una virtud las tiene todas, y quien carece de una carece de todas.

De esta manera el valiente es de manera necesaria y suficiente justo, temperado, piadoso, etc, esto es: totalmente bueno (**Gorg.** 507b8-e3 y ss.).

d) La maldad, por su parte, es 'no conocimiento': ignorancia. Si el sabio es de manera necesaria y suficiente completamente bueno, el ignorante es de la misma manera malo. Pero, como ignorante, es malo sin saberlo y hace el mal involuntariamente. De lo que se concluye que nadie desea hacer el mal, y quien hace el mal lo hace involuntariamente (**Gorg.** 509e5.).

ii) Como ya dijimos, desde el punto de vista epistemológico, las virtudes son concebidas de manera intelectual, como conocimiento. Pero como un único conocimiento, ya que iii) ontológicamente todas son modalidades de una única virtud, de una virtud esencial que da a todas su carácter de virtud.

iv) Desde el punto de vista lógico la esencia de la virtud se expresa como un término universal, al dar su carácter a las virtudes particulares (que comparten con la virtud en general su característica esencial y se diferencian de ella por características accidentales) las

constituye en una clase o especie.

Podemos decir, entonces, que la investigación socrática, más allá de ser ética, es también epistemológica y supone tanto una ontología como una lógica. Esto explica el interés socrático expuesto en **Metaph.** 1078b23-24 y 28-29: Sócrates buscaba esencias, la esencia de la virtud, e intentaba seguir el procedimiento silogístico; a partir de lo cual puede atribuírsele, de acuerdo a Aristóteles, el descubrimiento de los universales y el razonamiento inductivo.

De acuerdo a esto el proceso para llegar al conocimiento de la virtud consiste en extraer la virtud universal de las virtudes particulares, yendo inductivamente de lo particular a lo universal (**Metaph.** 1078b28).

La búsqueda de la esencia es lo que Aristóteles en **Metaph.** 1078b24-25 considera el principio o fundamento para hacer ciencia y silogismos (**ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἔστι**). La proposición que expresa la esencia es la base de la deducción y la generación de nuevos conocimientos, y el medio para descubrir la esencia y hacerla conocimiento (meta y fin de la filosofía y del método socrático) es pura y simplemente la definición, que Sócrates aspira encontrar por medio de la inducción.

En el terreno de la ética, puede explicarse, quizás, como un intento por aclarar y determinar la extensión de términos y conceptos éticos (como lo son virtud, temperancia, justicia, valor y

piedad).

Tales términos - esgrimidos a diestra y siniestra por los griegos del siglo V y IV en discursos políticos, judiciales, y la conversación diaria - eran utilizados de manera equívoca y arbitraria, según la conveniencia propia de grupos políticos, abogados y particulares.

A ello ha de agregarse también la influencia del pensamiento sofista, que predicaba la relatividad de la verdad y los valores morales, declarando que las normas (τὰ νόμιμα), el derecho, la ley, el orden (νόμος), y todos los valores y conceptos éticos, no eran otra cosa que convención humana, por tanto temporales, variables, relativos, condicionados por la opinión de los hombres, la cual está, a su vez, determinada por la utilidad, el provecho personal y las condiciones que pueden ser aprovechadas en un momento determinado (la oportunidad u ocasión: καιρός).

Para Sócrates, hombre de un auténtico sentido religioso y racionalista por convicción<sup>9</sup>, la ambigüedad y la relatividad de los conceptos éticos no podía traer otra cosa que un caos moral y epistemológico, donde los valores sociales fueran condenados a ser dilapidados por los valores personales, favoreciendo la anarquía y la imposición del derecho del más fuerte.

Sócrates intentó solventar este problema sintetizando todas las virtudes en una sola y única Ἄρετή, una Ἄρετή verdadera, unívoca, no relativa sino universal. Quería "(...) asentar esa areté sobre bases firmes y universalmente válidas, alejada de toda concesión y todo relativismo"<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Respecto a esta anfibología: Sócrates religioso/moral y científico/racional, cf.: Rodolfo Mondolfo, *Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 1996, p. 34 ss.

<sup>10</sup> Rodríguez Adrados, *La Democracia Ateniense*, Madrid, Alianza Editorial, 1975, p. 386.

Con ese objetivo Sócrates se preguntaba a sí mismo, a sus compatriotas y a los extranjeros, ¿qué es la virtud?, ¿qué es la justicia, la valentía o la temperancia?, interesado en saber cuál es 'la virtud inmutable y universal' subyacente a todas las virtudes. Pregunta cuya respuesta es obviamente una definición, pues la respuesta a una pregunta '¿Qué es?' es, en el sentido más estricto del término, una definición<sup>11</sup>.

Pero ¿qué clase, tipo o forma de definición se persigue en el **Hippias Mayor** de Platón, un diálogo temprano y socrático?. Ese es el primer problema que se propone aclarar este trabajo.

bdigital.ula.ve

---

<sup>11</sup> Crisipo consideraba la definición una respuesta (*ἀπόδοσις*) a la pregunta '¿qué es ...?', cf. Diog. Laert. L,VII,1,60.

Las respuestas a las preguntas 'quién', 'cómo', 'por qué', no son definicionales. no preguntan por lo que la cosa 'es', no tienen carácter ontológico, sino genético, preguntan quién realiza la cosa, cómo o por qué se genera.

Sin embargo, como veremos en la segunda parte de este trabajo, tratándose de acontecimientos y artefactos, las respuestas a las preguntas 'cómo' y 'por qué' son definiciones.

## 2. EL GENERADOR DE LA DEFINICIÓN: LA PREGUNTA ¿QUÉ ES X?

### 2.1. LA PREGUNTA SOCRÁTICA.

Hemos dicho que, desde el punto de vista epistemológico, el interés central de los diálogos socráticos es el logro de una definición. De hecho, al menos cinco de estos diálogos - **Laques**, **Cármides**, **Lisis**, **Eutifrón**<sup>12</sup>, y en especial el **Hippias Mayor**, pueden considerarse estrictamente definicionales. Sin embargo, aún no sabemos, a ciencia cierta, cómo se genera el proceso definicional, ni qué agente impulsa la búsqueda de definiciones en el **Hippias Mayor**.

La búsqueda de definiciones nace como un intento por esclarecer una dificultad, resolver un problema o establecer un conocimiento, por tanto, su primer antecedente es una incógnita.

El motor de la definición, como el de toda investigación y toda Filosofía, es una pregunta.

Así sucede en el **Hippias Mayor** y en los diálogos socráticos, donde a cada paso podemos encontrar, usando la terminología de Robinson<sup>13</sup>, dos tipos de preguntas Socráticas: 'preguntas primarias' y 'preguntas secundarias'.

---

<sup>12</sup> Cf.: Charles H. Kahn, "Did Plato Write Socratic Dialogues", *Classical Quarterly*, XXXI, vol. 2, p.306, nota nº2.

<sup>13</sup> Robinson R., "Socratic Definición", Vlastos G. (ed.), *The Philosophy of Socrates*, New York, Doubleday, 1971, p. 110.

Las 'preguntas secundarias' son oblicuas al problema socrático del diálogo y preguntan, como nos muestra Francisco Bravo<sup>14</sup>, ¿cuál es? (τί ἐστὶ;), ¿cómo es? (ποῖον ἐστὶ;), ¿cómo se da? (ὅπη ἔχει;), ¿cómo se origina? (πῶς γίγνεται;), ¿de qué modo se realiza? (πῶς εὐπράττειν;).

Las 'preguntas secundarias' son utilizadas por Sócrates para dilucidar 'preguntas primarias', o bien como preámbulo a la 'pregunta primaria', como sucede en *Protágoras*, donde la pregunta '¿cómo se llega a ser virtuoso?', conduce a la pregunta '¿qué es la virtud?'. En *Menón* (diálogo medio), la pregunta '¿puede enseñarse la virtud?', exige se responda primero ¿qué es la virtud?. Y de manera similar, en *Laques*, '¿cómo se llega a ser valiente?' desemboca en '¿qué es la valentía?'.

Las preguntas primarias son, en cambio, aquéllas que van al corazón del problema socrático. Algunas de ellas son: ἼΑλλὰ τί σοι δοκεῖ ἡ ῥητορικὴ εἶναι; (Gorg.462b10), τί ποτ' ἐστὶν αὐτό, ἡ ἀρετή; (Prot.360e8) ὁ ποτ' ἐστὶν ἀρετή; (Laq.190b8), τί φησ εἶναι τὸ ὄσιον καὶ τί τὸ ἀνόσιον; (Euthphr. 5d7) etc.

En el *Hippias Mayor* este tipo de preguntas no sólo son muy frecuentes, sino que la insistencia en ellas es mucho más tenaz que en otros diálogos tempranos: τί ἐστὶ τὸ καλόν; (286d1, 286d6), αὐτὸ τὸ καλόν, ὅτι ἐστὶ; (286d8, 289c3), τί ἐστὶ τοῦτο τὸ καλόν; (287d4), ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν; (287b7, 295a2), καλλὸς ὅτι ἐστὶ; (292d4, 293c6). Son preguntas que obedecen todas a una misma forma, y que pueden reducirse, como todas las preguntas primarias de Platón, al esquema: ¿Qué es X?.

<sup>14</sup> Bravo, F., *Teoría Platónica de la Definición*, Caracas, U.C.V, 1985, p. 65. Que citaremos como: TPD.



## 2.2. PRIORIDAD DE LA PREGUNTA: ¿QUÉ ES X?.

Entre los diálogos tempranos el **Hippias Mayor** resalta, no sólo por su insistencia en la pregunta ¿Qué es X?, sino también por su marcada diferenciación entre las 'preguntas secundarias' y la 'pregunta primaria'.

'Las preguntas secundarias', como ya dijimos, son oblicuas al problema central, son de carácter extensivo, preguntan por una clase de cosas, así como por los atributos y características que denotan a los objetos de esa clase.

'La pregunta primaria', por su parte, busca la intensión<sup>15</sup> de su 'X'. Inquiere por qué los objetos que agrupa la extensión de su 'X' constituyen una clase, busca la condición necesaria y suficiente para que esa serie de objetos constituyan una clase.

Es por esto que en el **Hippias Mayor** se diferencia la pregunta extensiva **τί ἐστὶ καλόν;** (286d2), ¿qué es bello? o ¿qué cosa cualquiera es bella?, de las preguntas intensivas **αὐτὸ τὸ καλὸν ὅτι ἐστὶ;** (286d8) ¿qué es lo bello mismo, **τί ἐστὶ τοῦτο τὸ καλόν;** (287d3) ¿que es esto, lo bello?, **ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν** (287d6) ¿qué es lo bello?. Como sucede, no de manera tan acentuada, en **Gorgias** (448e6), donde se establece la diferencia entre 'τίς' ('cuál', 'quién') y 'τί' ('qué', 'de qué

<sup>15</sup> "La intensión indica por qué se aplica un término a un conjunto de objetos; el conjunto de objetos al cual es aplicable constituye su extensión". Morris Cohen y Ernest Nagel, **Introducción a la Lógica y al Método Científico**, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979, vol. I, p. 45.

clase'). Y también en Eutifrón, cuando al preguntarse: **ποῖον τί τὸ εὐσεβὲς φῆς εἶναι** se aclara que antes es necesario saber la intensión, esto es: **αὐτὸ δε αὐτῷ ὁμοῖον καὶ ἔχον μίαν τίνα ἰδέαν** (5c9, ss.).

En Protágoras (361a-d) es necesario saber **τί ποτ' ἔστι αὐτό, ἢ ἀρετή;** (360e8) antes de saber si **ἀρετή** es o no es enseñable (**δίδακτον**), el mismo problema planteado en Menón, y que es explícito en Hippias Mayor 304d8-e3:

**Καίτοι πῶς σὺ εἶσει (...) ἢ λόγον ὅστις καλῶς κατεστήσατο ἢ μή, ἢ ἄλλην πράξιν ἠντινοῦν, τὸ καλὸν ἀγνοῶν; καὶ ὅποτε οὕτω διάκεισαι, οἶει σοι κρεῖττον εἶναι ζῆν μᾶλλον ἢ τεθνάναι;**

¿Y cómo sabrías (...) si alguien ha compuesto o no un discurso o cualquier otra cosa de manera hermosa, si desconoces lo bello?, ¿y si es así, qué crees sería mejor: morir o vivir?

De acuerdo a ésto el conocimiento de la intensión de X, (esto es, del 'τί', de la οὐσία) es anterior al conocimiento de la extensión (τὰ ποῖα, πάθη) conformada por los distintos casos de X asociables a las preguntas secundarias **ποῖον, πῶς, τίς** (cuál).

La antítesis **τί, οὐσία / ποῖα, πάθη**<sup>16</sup> obviamente es comparable a la antítesis aristotélica **οὐσία / συμβεβηκός**<sup>17</sup>, esencia-accidente, en la que los accidentes son aquéllo que pertenece a X de manera fortuita, no

<sup>16</sup> **ποῖα**: entendido como los particulares que responde a la pregunta **τί ἐστι**;

<sup>17</sup> La similitud no es casual, las categorías o predicados de la οὐσία responden a las preguntas **ποῖον, πῶσον, ποῶς τι ποιεῖν ποῦ, πότε, ἐνεῖν, νεῖστα**. Preguntas que podríamos llamar 'secundarias', extensivas, frente a **ὅτι ἐστι**, o la οὐσία, que es la respuesta a la 'pregunta primaria' ¿Qué es X?. Sin embargo, es necesario advertir que en Platón οὐσία tiene el significado de 'ser invariable y eterno', no el de la primera categoría de Aristóteles (cf.: Elders L., *Aristotle's Theory of the One*, Assen, Van Gorcum & COMP., 1961, p.25).

necesaria, sin ser parte de su esencia, que es aquéllo que constituye a X en un X.

La prioridad epistemológica de la '**pregunta primaria**' ¿Qué es X?, ante las preguntas secundarias, es absolutamente justificada si la entendemos como la anterioridad lógica de la intensión sobre la extensión. Si la intensión contiene la cualidad común a toda la extensión<sup>18</sup>, la cualidad que explica el por qué ciertos objetos conforman una clase, lógicamente se sigue que es necesario conocer la cualidad característica de la clase, antes de poder decir qué objetos pertenecen a esa clase<sup>19</sup>.

El problema es que sólo tenemos a nuestro alcance la extensión, cosas consideradas bellas. Por ello Sócrates se ve obligado a dar por sentado la intensión, **αὐτὸ τὸ καλόν**, y procede de manera inductiva. Parte de los múltiples y variados casos que conforman la extensión, intentando encontrar en ellos un carácter común: la intensión.

### 2.3. APRIORISMO DE LA PREGUNTA ¿QUÉ ES X?.

El Sócrates del **Hippias Mayor** y de los diálogos tempranos parece plantear la '**pregunta primaria**', ¿Qué es X? o ¿qué es lo bello?, de manera apriorística, partiendo de la convicción de que si existen cosas consideradas y llamadas bellas, obvia, necesaria e indiscutiblemente, debe existir lo bello mismo (**αὐτὸ τὸ καλόν** 286d8):

<sup>18</sup> Lach. 191e10-11: τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις ταῦτόν ἐστιν .

Men. 74b1: μίαν ἀρετὴν λαβεῖν κατὰ πάντων.

Euthphr. 5d3: αὐτὸ δὲ αὐτῷ ὁμοῖον καὶ ἔχον μίαν τίνα ἰδέαν. γ 6d10: ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἐστιν.

<sup>19</sup> Cf.: Morris Cohen y Ernest Nagel, op. cit, vol. I, pp. 44-48.

Πόθεν δέ μοι σύ (...); ὦ Σώκρατες, οἴσθα ὅποια καλὰ καὶ αἰσχρά; ἐπεὶ φέρε, ἔχοις ἂν εἰπεῖν τί ἐστὶ τὸ καλόν. (286c8).

¿Cómo me sabes tú (...), oh Sócrates, qué cosas son bellas y qué feas?. ¿Podrías acaso decirme qué es lo bello?

En el *Hippias Mayor* la existencia de lo bello mismo es introducida sin ningún tipo de cuestionamiento. Sócrates simplemente asume que lo bello existe, y su interlocutor lo aprueba siguiendo la disquisición tal como Sócrates la plantea.

Que no se cuestione la existencia del objeto de la investigación puede parecernos extraño a nosotros, acostumbrados, de manera cartesiana, a comenzar las investigaciones dudando, trayendo a la luz los presupuestos, fundamentando los juicios de existencia, cuestionando si el objeto que nos ocupa realmente existe, o si el problema que encaramos es realmente un problema o un pseudoproblema.

El cuestionamiento de la existencia del objeto de la investigación ha sido considerado la primera regla del método científico desde la revolución cartesiana, pero, sin ir tan lejos, ya el Estagirita lo pensaba así. De acuerdo a *An. Post.*, B,1,89b29-35, la pregunta por la existencia, **εἰ ἐστὶ** es anterior a la pregunta por la esencia y todas las otras preguntas:

οἶον εἰ ἐστὶν ἢ μὴ ἐστὶν κένταυρος ἢ θεός· τὸ δ' εἰ ἐστὶν ἢ μὴ ἀπλῶς λέγω (...) γνόντες δὲ ὅτι ἐστὶ, τί ἐστὶ ζητοῦμεν.

(...) por ejemplo, si nos preguntamos si existe o no existe un centauro o un dios, digo de manera absoluta que la cosa existe o que no existe (...) y una vez se sabe que existe, se indaga qué es.

Ahora bien, que el Sócrates del *Hippias Mayor*, al plantear el problema de lo bello, no le dé la importancia ni le dedique el espacio que Aristóteles o un filósofo moderno le dedicarían a la formulación de un juicio de existencia, no significa que olvide la pregunta *εἴ ἐστι*. De hecho, en el mismo *Hippias Mayor*, dos párrafos después de haberse planteado la pregunta *τί ἐστὶν τὸ καλόν* (286d1), se dice:

ταῦτα πάντα ἃ φῆς καλὰ εἶναι, εἴ τί ἐστὶν αὐτὸ τὸ καλόν, ταῦτ' ἂν εἴη καλά (288a9).

todas estas cosas que dices son bellas, si existe lo bello mismo, pueden ser bellas.

y luego continúa aclarando, *ἐγὼ δὲ δὴ ἐρῶ ὅτι εἴ παρθένος καλῆ καλόν* (como lo puede ser cualquier otra cosa que entre dentro de la extensión de *τὸ καλόν*), *ἐστὶ δι' ὃ ταῦτ' ἂν εἴ καλά*<sup>20</sup>.

La pregunta *εἴ ἐστι* es efectivamente planteada, aunque quede relegada a un segundo plano y sea obscurecida por la pregunta *τί ἐστι*.

La razón de este opacamiento de la problemática existencial y de la convicción socrática de que la existencia de las cosas *καλά* justifica necesaria, suficiente e incuestionablemente, la existencia de una esencia común a ellas (*αὐτὸ τὸ καλόν*), creo, debe de ser consecuencia de dos axiomas de origen socrático:

i) En primer lugar, la idea de que la esencia es una realidad

<sup>20</sup> Como en *Chrm.* 168a10: *εἴ ἄρα καὶ ἐστὶν; μηδὲν γὰρ πῶ δισχυρίζομεθα ὡς οὐκ ἐστὶν, ἀλλ' εἴ ἐστὶν ἔτι σκοπῶμεν.*

ontológica obvia, evidente y real, una cosa. Tal como Ritter nos dice a propósito del *Hippias Mayor*: „Offenbar müsse doch das Shöne eine Realität sein (ὄν τί), die allen einzelnen Dingen“<sup>21</sup>.

ii) En segundo lugar, la idea de que la esencia es el elemento primordial no sólo de la ontología socrática y temprana de Platón, sino también de su ética y epistemología. Es precisamente la esencia de la virtud lo que se debe conocer para ser bueno, de manera que la esencia *αὐτὸ τὸ καλόν* no sólo es ontológicamente anterior a *τὰ καλά*, sino que además, epistemológicamente, el conocimiento de esta esencia es anterior al conocimiento de *τὰ καλά*.

#### 2.4. VAGUEDAD Y PECULIARIDADES DE LA PREGUNTA ¿QUÉ ES X?.

Aunque ya nos hemos aproximado al objeto de la pregunta ¿Qué es X?, formándonos cierta idea de su trasfondo, debemos, sin embargo, observar que esta pregunta es por sí misma ambigua y vaga.

La forma de pregunta ¿Qué es X? es para Robinson<sup>22</sup> la más vaga de todas las formas de pregunta, "it is the vaguest of all forms of question, except an inarticulated grunt", pues su carencia de especificidad deja abierta la posibilidad de dar cualquier respuesta.

La forma de pregunta ¿Qué es X? no determina qué tipo de información es requerida, expresa más bien "a general desire to be given any useful information about x of any sort"<sup>23</sup>. y hace pensar que el enunciador de

<sup>21</sup> Ritter C., *Platon*, München, Beck, 1910, vol. I, p. 359.

<sup>22</sup> Robinson R., *Definition*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 190.

<sup>23</sup> Robinson R., *Definition*, p. 190.

la pregunta no sabe nada en absoluto de la cosa X en cuestión, y que intenta buscar respuesta a sus interrogantes, sin ni siquiera saber, a ciencia cierta, qué pregunta se propone responder<sup>24</sup>.

El núcleo de la pregunta '¿Qué es X?', que es también el núcleo de su ambigüedad y vaguedad, es el pronombre interrogativo neutro **τί**. Pronombre que, según su función en la frase sea la de sujeto, o bien la de predicado, puede tener dos sentidos distintos:

En función de sujeto **τί** quiere decir '¿qué?', en el sentido de ¿cuál (entre muchas cosas)?. En función predicativa quiere decir '¿qué?' en el sentido de '¿qué cosa?'. En el primer caso se pregunta por un sujeto, y se traduce por 'quién' (si se trata de una persona) o 'qué', en el sentido de cuál, (si se trata de un objeto o cosa). En el segundo caso se pregunta por un predicado, se pregunta si algo puede afirmarse de un sujeto y "se traduce por 'qué', en el sentido de 'qué cosa', como cuando preguntamos 'qué es Pedro', refiriéndonos a su oficio"<sup>25</sup>. En ambos casos no se especifica qué tipo de entidad debe referir la respuesta, un concepto, una palabra o una cosa.

Por esto la pregunta es ambigua, vaga, y da pie a que se responda no sólo señalando cualquier cosa, sino también enunciando cualquier tipo de información extensiva del tipo: ¿cómo es X?.

Todo esto explica que a Hippias, al contestar a la pregunta **τί ἐστὶ τὸ καλόν**, se le pasen por la cabeza cosas tan distintas y diversas

---

<sup>24</sup>Cf. Moore G.E., *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1929, p. vii: "the difficulties and disagreements (...) are mainly due to a very simple cause: namely to the attempt to answer questions, without first discovering precisely what question it is which you desire to answer".

<sup>25</sup> TPD., p. 71. Todo el análisis contenido en este párrafo sigue dicho texto.

como: **παρθένος καλὴ καλόν** (287e), **χρῦσος** (289e), **τὸ πρέπον** (290c), etc.

En este sentido no podemos negar -como dice Robinson- que la pregunta 'Qué es X?' es la más vaga de las preguntas, y que no expresa sino vacío e incertidumbre.

Sin embargo, tal vaguedad puede ponerse en duda dentro del contexto del **Hippias Mayor** y los diálogos de Platón.

En el **Hippias Mayor** hay un tratamiento especial de esta pregunta, una clara intención de esclarecerla. Hippias entiende la pregunta siempre de manera equivocada, y Sócrates se esfuerza por aclararla replanteándola y modificándola. Es así como **τί ἐστὶ τὸ καλόν**; pasa a ser sucesivamente: **αὐτὸ τὸ καλόν ὅτι ἐστὶ**; (286d8), **τί ἐστὶ τοῦτο τὸ καλόν** (287d3), **ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν** (287d6), especificándose que el **τί** de la pregunta es un predicado, y que se pregunta ¿qué cosa es lo bello?, ¿qué cosa es eso que es lo bello mismo?, ¿cuáles son las características esenciales de lo bello?. Sócrates hace explícito que la respuesta buscada no es equívoca, sino unívoca, no solo tiene bien determinado el sujeto de su investigación, sino también lo que busca acerca de ese sujeto: **αὐτὸ τὸ καλόν**,<sup>26</sup> "lo bello independientemente de

<sup>26</sup> **αὐτό** fue utilizado por Aristóteles en este mismo sentido, para señalar una sustancia (**οὐσία**) de manera aislada, independientemente de sus relaciones con sus especies. Cf. Abbagnano N., *Diccionario de Filosofía*, México, F.C.E., p. 407; y *Metaph. Z*, 14, 1039b9-16:

κατ' ἄλλο λέγεται, εἰ δὲ μή, ἐξ ἐκείνου ἐστὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ γένος αὐτοῦ ἐκεῖνο, καὶ ἐπὶ ἰδέαι ἅπαντα ἐξ ὧν ὁ ἄνθρωπος οὐκοῦν οὐκ ἄλλου μὲν ἰδέα ἐστὶ ἄλλου δ' οὐσία [ἀδύνατον γάρ]- αὐτὸ ἄρα ζῷον ἐν ἕκαστον ἐστὶ τῶν ἐν τοῖς ζῴοις.



su relacione con otros objetos'.

Hemos intentado extirpar la vaguedad de la pregunta ¿Qué es X?, pero aún no hemos esclarecido la X de esta pregunta, el objeto de la definición, o **definiendum**.

Esto se aclarará más adelante, al hablar del contexto de la pregunta, las denominaciones del **definiendum**, la intención de la definición, y el método definicional.

Adelantemos ahora que el contexto de la pregunta está determinado por las dos grandes suposiciones socráticas que hemos mencionado: i) La prioridad de X, y ii) la convicción de que la existencia de cosas bellas presupone infaliblemente la existencia de 'lo bello mismo', una esencia de lo bello entendida como una cosa objetiva<sup>27</sup>.

bdigital.ula.ve

---

incluso, un mismo animal será una multiplicidad, porque el animal que se encuentra en cada especie de animal es sustancia de esa especie, de hecho cada especie recibe su nombre no de otra cosa que a partir del animal (si recibiera su nombre a partir de otra cosa, entonces 'hombre' se derivaría de otra cosa y esa otra cosa sería su género). Luego, todos los elementos de que está compuesto el hombre serán ideas. Pero es imposible que aquello que es idea de una cosa sea sustancia de otra. Así el animal que está presente en cada especie de animal, será el animal en sí.

Sigo en esta traducción la versión de Reale G., Aristotele, *Metafisica*, Milano, Rusconi, 1993.

<sup>27</sup> A partir de estos presupuestos se desarrolla toda la metodología de acuerdo a la cual el Sócrates del *Hippias Mayor* da instrucciones a su interlocutor, lo refuta, le ofrece ejemplos y le expone definiciones paradigmáticas (cf.: *Hip. Maj.* 294b2, y también *Men.* 75b-77c, *Th.* 147d-148e.).

### 3. PROPÓSITOS DE LA DEFINICIÓN.

La pregunta ¿Qué es X?, y el mero hecho de proponerse construir y enunciar una definición, supone la necesidad de resolver una dificultad.

La aspiración a la definición no surge espontáneamente de la nada, presupone un propósito y un objeto. En el **Hippias Mayor** se intenta juzgar qué cosas son bellas y qué feas y para ello es antes necesario saber qué es lo bello.

Lo que intenta definirse, **definiendum**, se intenta definir con la intención de resolver cierta dificultad o problema, hay siempre un propósito detrás de una definición. Los propósitos preceden a la definición, son distintos de la definición, y distintos del **definiendum**, entorno al cual gira la definición.

Es necesario subrayar que aquello que se define (el objeto o **definiendum**), y aquello en vista de lo cual se define (el propósito de la definición), son cosas distintas, pues esta diferencia puede pasar fácilmente desapercibida.

Efectivamente, como hace notar el profesor Francisco Bravo en su **Teoría Platónica de la Definición**<sup>28</sup>, Robinson<sup>29</sup> parece descuidar esta diferencia. Su terminología la descuida al decir que "'definición nominal' es el nombre de un propósito, el propósito de explicar el

---

<sup>28</sup> TPD., p. 89.

<sup>29</sup> Robinson R., **Definition**, Oxford, Clarendon Press, 1972, p.15.

significado de una palabra, mientras que 'definición ostensiva' es el nombre de un método, el método que se vale de la acción de mostrar o de la presentación física ( del **definiendum**)"<sup>30</sup>.

Estaremos de acuerdo, siguiendo a Francisco Bravo, en que la definición ostensiva es llamada así en virtud de su método, pero no podemos aceptar que se diga que la **definición nominal**, al igual que la **real**, lleven su nombre en virtud de un propósito, ya que los términos **Real** y **Nominal** designan, en realidad, dos tipos de objetos o **definienda**.

Los propósitos, como explica el mismo Robinson antes de caer en la mencionada confusión<sup>31</sup>, son aquello que la definición trata de hacer, aquello para lo cual se define.

Esta distinción es de suma importancia, pues mientras los propósitos pueden ser 'extra definicionales'<sup>32</sup> e incluso extra-lógicos<sup>33</sup>, el **definiendum** es intradefinicional, y está condicionado por la naturaleza, el método, la lógica y la ontología propia de la definición. La definición incide en su objeto de manera inmediata, lo condiciona, los propósitos, por su parte, inciden en el objeto de manera mediata, decidiendo qué objeto debe ser definido, o bien, señalando desde qué punto de vista el **definiendum** debe ser definido<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> El error es común, Morris Cohen y Ernest Nagel, op. cit., vol. II, p.43, hablan de definición **nominal** y **real** bajo el título de "Propósitos y Naturaleza de la Definición".

<sup>31</sup> Robinson, *Definition*, p. 15.

<sup>32</sup> *TPD.*, p. 89.

<sup>33</sup> Morris Cohen y Ernest Nagel, op. cit., vol.II, p. 57.

<sup>34</sup>"Qué características de un sujeto se tomarán como definición depende de consideraciones extralógicas", Morris Cohen y Ernest Nagel, op. cit., vol.II, p.

Ahora, ¿qué se propone el Sócrates del *Hippias Mayor* al intentar definir lo bello?

### 3.1. PROPÓSITO SEMÁNTICO<sup>35</sup>.

La forma como es planteado el problema definicional en 286a8-d1 puede hacer pensar que el propósito de la definición es de carácter semántico, aclaratorio, extensional.

La expresión: ὦ Σώκρατες, οἴσθα ὅποια καλὰ καὶ αἰσχρά, "sabes qué cosas son bellas y qué cosas feas", sin duda parece buscar una delimitación de la extensión de los adjetivos **καλόν** y **αἰσχρόν**.

De manera también extensional sucede en *Eutifrón*, donde se pregunta

---

57.

Al insinuar aquí la posibilidad de definir un objeto desde distintos puntos de vista, como si consideráramos que son posibles distintas definiciones de un mismo objeto, hablamos a partir de la lógica moderna, para la cual la distinción entre propiedad y esencia es, en general, relativa, y absoluta sólo respecto a un sistema particular dado.

Para los antiguos, Aristóteles y especialmente Platón (que aspira a una virtud y una esencia universal unívoca y absoluta), la distinción esencia-propiedad es absoluta. Para ellos cada objeto tiene una sola y única esencia.

El propósito de la definición no incide directamente en el **definiendum** (i.e. queremos saber qué cosas son bellas y qué feas, por tanto, es necesario definir lo bello, independientemente de que nuestro interés sea semántico o ético). La definición, por su parte, dependiendo de su naturaleza (nominal, real, conceptual), determina ontológicamente al **definiendum**.

<sup>35</sup> La siguiente clasificación en propósitos semántico, ético y epistemológico, es tomada de la *TPD.*, pp. 90 y ss.

si el término **ὄσιον** puede ser atribuido a la acción que ejecuta Eutifrón al llevar a juicio a su propio padre bajo el cargo de homicidio: **ἀλλά μοι εἶπες ὅτι τοῦτο τυγχάνει ὄσιον ὃν ὁ σὺ νῦν ποιεῖς, φόνου ἐπεξιωντῶ πατρί** (6d2). Se puede encontrar un propósito semántico también en *Lisis*, diálogo que intenta determinar a quiénes debe atribuirse el adjetivo **φίλος** y el término **φιλία** (cf. 212a8).

Pero, como ya hemos explicado en la sección 2.1., en el *Hippias Mayor*, al diferenciarse la pregunta **τί ἐστὶ καλόν;** de la pregunta **ὅτι ἐστὶ καλόν;** (287d6-7; d12-13), se intenta hacer explícito que las 'preguntas primarias' de Sócrates no son de carácter extensivo. Lo cual excluye tanto una enumeración de aquellas cosas que pueden ser consideradas y calificadas de bellas (287e-88c)<sup>36</sup>, como una definición semántica o lingüística, tipo diccionario, que especifique e indique a qué objetos puede atribuirse un determinado término.

Efectivamente, en el ya citado 'enunciado del problema' (286d1, ss.) se dice **ὅποια καλὰ καὶ αἰσχροῦ**, sin embargo, inmediatamente después, el texto continua: **ἐπεὶ φέρε, ἔχοις ἂν εἰπεῖν τί ἐστὶ τὸ καλόν;** llevándose el interés de la investigación no a la extensión, sino a la intensión del término **τὸ καλόν**, planteamiento que es seguido in extenso por el largo esfuerzo que Sócrates aplica a convencer a Hippias de que la pregunta no es **τί ἐστὶ καλόν;**, sino **ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν;**<sup>37</sup>.

Por otra parte, debe notarse que este pasaje (286d1: **οἴσθα ὅποια καλὰ καὶ αἰσχροῦ; ἐπεὶ φέρε, ἔχοις ἂν εἰπεῖν τί ἐστὶ τὸ καλόν;**)

<sup>37</sup> Análogamente en *Eutifrón* Sócrates quiere saber si la acción de Eutifrón es **ὄσιον** o **ἀνόσιον**, e inmediatamente parece surgir (aunque no de manera tan explícita y resuelta como en el *Hippias Mayor*) otro propósito, cuando se dice: **μὴ ἰδέα τά τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὄσια ὄσια** (6d11).

lleva implícito el presupuesto socrático, de acuerdo al cual, no se puede conocer la extensión antes de conocer la intensión.

Todo esto nos obliga a considerar que el principal propósito definicional de Sócrates es el intensional, no el semántico y extensional.

El propósito semántico o extensional, si bien existe, es posterior al intensional: para saber qué cosas son consideradas bellas es antes necesario saber qué es lo bello. Sin embargo, se comienza con una problemática semántica, tratando de aclarar el término **καλόν** se entra en la aporía que establece la discusión desarrollada en el diálogo. Además, no puede negarse que este tipo de comienzo da vivacidad y verosimilitud dramática al diálogo, generando el problema de manera espontánea y mostrando que ambos interlocutores intentan llegar a un acuerdo en cuanto a lo que el término estudiado refiere.

### 3.2. PROPÓSITO ÉTICO.

El pasaje que hemos venido estudiando, visto dentro de su contexto (286c-d, cf. 304d-e), me parece, contiene otros propósitos. Sócrates nos refiere:

Recientemente, al censurar ciertas cosas por feas (**αἰσχρά**) y elogiar otras por bellas (**καλά**), fui puesto en un grave aprieto por cierto hombre que de manera insolente me preguntó: "Cómo sabes, oh Sócrates, qué cosas son bellas y qué cosas son feas?, ¿Es que acaso puedes decirme qué es lo bello?".

Este extraño personaje, introducido a manera de ardid, y que no es otra persona que el mismo Sócrates (298b10-c1), se propone juzgar y evaluar qué cosas son bellas y qué cosas feas (**ἐν λόγοις τισὶ τὰ μὲν**

φεύγοντα ὡς αἰσχρά, τὰ δ' ἐπαινοῦντα ὡς καλά, 286c6-7).

Que el propósito de la definición parezca aquí de carácter ético no ha de extrañarnos sabiendo que el pensamiento socrático se caracteriza por el tratamiento de cuestiones éticas y que su investigación tiene un fin práctico: conducir a los hombres hacia lo justo, la virtud y lo bello, a fin de preservar sus almas y hacerlos más felices<sup>38</sup>.

No obstante, el propósito definicional ético, al igual que el propósito semántico, no llena el requisito socrático que exige se defina la intensión del término: la esencia.

Si el propósito definicional, en el *Hippias Mayor*, fuera sólo ético, la definición no se dirigiría a lo que el *definiendum* 'es',

---

<sup>38</sup>Esto explica por qué en los diálogos tempranos los definienda más importantes (τὸ καλόν, ἡ ἀρετή y cada una de las virtudes particulares), que son de carácter ético, son considerados ωφέλιμον, χρήσιμον, πρόπον, ἀγαθόν, σύμφερον, λυσιτελές. Así lo reflejan algunos pasajes del *Hippias Mayor*, donde τὸ καλόν es progresivamente considerado πρόπον (293c-294e), χρήσιμον (295b-296d), ωφέλιμον (296e-297d), e incluso ἡδονή (297e-303d). Cf.: Irwin Terence, *Plato's Moral Theory, The Early and Middle Dialogues*, Oxford, Clarendon Press, 1979, pp. 39 y 51.

Esta concepción utilitaria o teleológica de lo bello, lo bueno y las virtudes es atestiguada en *Los Memorabilia* de Jenofonte (*Mem.*, III, 9, 4; III, 8, 5; III, 8, 1-7; IV, 6, 8-9), así como en el *Simposio* del mismo autor, cuyo concurso de belleza entre Sócrates y Critóbulo (*Symp.* V.) es comparable a lo acontecido en *Hippias Mayor* 295c (cf. Gutrie, *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid, Gredos, 1988, vol. III, pp. 369-372 y 438-442). Ejemplos de este teleologismo ético en los diálogos tempranos son: *Resp.* 336c-d; 339b; *Lach.* 192c5-7; *Prt.* 210a5-6; 259b. *Men.* 97d-e; 97e1-2.

El Teleologismo puede explicarse a partir de la noción de acuerdo a la cual la esencia (lo que la cosa es) y la función (aquello para lo que la cosa es) son equivalentes (cf. Gutrie, op. cit., vol. III, pp. 441-442.). De acuerdo a esto no se puede saber lo que una lanzadera es, sin antes comprender la labor del tejedor y lo que intenta hacer.

ni se expresaría en un lenguaje descriptivo y científico<sup>39</sup>, pues una definición puramente ética ha de enunciar aquello que el **definiendum** 'debería ser' desde el punto de vista de quien realiza la definición, expresaría aquello que esa persona desea fuese el **definiendum**, enunciaría un juicio de valor y se expresaría, por tanto, en un lenguaje evaluativo.

En un sentido puramente ético la definición socrática sería una búsqueda de ideales, y su propósito vendría a ser: persuadir a otras personas a que adopten esos ideales<sup>40</sup>. Las definiciones de este tipo son llamadas **persuasivas**<sup>41</sup>, y se caracterizan por ser ajenas a la esencia, al 'ser'.

No cabe duda de que la investigación socrática tiene intenciones éticas, curar la ignorancia, pero tal cura sólo es posible por medio del conocimiento de una virtud y una belleza no relativa, sino universal y objetiva. Por ello la definición buscada por Sócrates es real.

### 3.3. PROPÓSITO EPISTEMOLÓGICO.

En 286c8-d2 el 'extraño personaje' pregunta: " a) ¿cómo sabes, oh Sócrates, qué cosas son bellas y qué cosas son feas?, b) ¿es que acaso puedes decirme qué es lo bello?".

Quien pregunta esto, sin duda, debe tener la convicción de que un conocimiento previo de b) **τί ἔστι τὸ καλόν και τί το αἰσχρόν** es necesario para distinguir a) qué cosas son bellas y qué cosas son feas,

<sup>39</sup> Cf.: TPD., p. 92.

<sup>40</sup> Cf.: Robinson, *Definition*, pp. 65-66.

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*, p. 168.



y poder luego elogiar las cosas bellas, y censurar las feas.

En este sentido lo que se propondría con la definición de τὸ καλόν sería la adquisición de un conocimiento intensional (ὅτι ἔστι τὸ καλόν) que permitiría acceder al conocimiento de la extensión (τί ἔστι καλόν, esto es, τὰ καλά).

Todo esto para poder determinar a qué objetos puede atribuirse certeramente el término καλόν y poder enunciar juicios correctos y válidos que censuren las cosas feas y elogien las bellas, buenas, justas y virtuosas. O bien, para determinar las características del definiendum, como en Menón, donde se define la virtud para saber si es o no es enseñable.

El propósito que tratamos en este caso es epistemológico: la definición se propone alcanzar un conocimiento intensivo primario que sirva de premisa para acceder a otros conocimientos extensivos secundarios.

En conformidad con esto la definición dada en el Hippias Mayor, como modelo de la que debería ser la definición de τὸ καλόν, es presentada como una premisa<sup>42</sup>, además de ser expresada en un lenguaje descriptivo:

ἡμεῖς μὲν γὰρ που ἐκεῖνο ἐζητοῦμεν, ᾧ πάντα τὰ καλὰ πράγματα καλὰ ἔστιν - ὥσπερ ᾧ πάντα τὰ μεγάλα ἔστιν μεγάλα, τῷ ὑπέρεχοντι· τοῦτῳ γὰρ πάντα μεγάλα ἔστί, καὶ εἰ μὴ φαίνεται, ὑπέρεχη δέ, ἀνάγκη αὐτοῖς μεγάλοις εἶναι - (294a8,

buscábamos aquello por lo que todas las cosas bellas son bellas, igual que aquello por lo que todas las cosas grandes son grandes: lo que excede. Por él todas las cosas grandes son grandes, incluso aunque no lo parezcan, si exceden es necesario

<sup>42</sup> Esto será tratado detenidamente en la segunda parte de este trabajo.

que sean grandes.

Se busca la cualidad por la que todo lo grande es grande (podemos decir τὸ μέγα) lo que es ser μέγα, independientemente de parecerlo - φαίνεται - o no, con el fin de reconocer πάντα τὰ μεγάλα.

Muy a pesar de Robinson, quien considera las definiciones de Platón éticas, persuasivas y evaluativas<sup>43</sup>, la definición en el *Hippias Mayor*, y en la obra de Platón en general<sup>44</sup>, tiene un carácter epistemológico<sup>45</sup>.

Sin embargo, no debemos olvidar que el principal propósito y fin de la Filosofía y la definición socrática es ético: el cuidado del alma y la perfección del ser humano.

Tampoco debemos subestimar el propósito semántico extensivo, que metodológicamente es anterior a la búsqueda de la intensión (no así epistemológicamente: es necesario conocer la intensión del término antes de conocer su extensión). Las indagaciones extensivas llevan directamente a la indagación intensiva, y no meramente porque la

<sup>43</sup> Ibid., p.169.

<sup>44</sup> TPD., p.93.

<sup>45</sup> Ejemplos de este tipo de definición en los diálogos tempranos pueden ser:

Lach. 192a10: εἶποίμ' ἂν αὐτῷ ὅτι τὴν ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ πολλὰ διαπραττομένην δίστασιν πανταχόθεν ἐπινοεῖ καλῶς καὶ περὶ φωνῶν καὶ περὶ δοσίου καὶ περὶ τῶν ἄλλων πάντα.

Lach. 198b8: δέος γὰρ εἶναι προσδοκίαν μέλλοντος κακοῦ.

Prt. 358d6: προσδοκίαν τινὰ λέγω κακοῦ τοῦτο, εἴτε φόβον εἴτε δέος καλεῖτε.

Prt. 360d4-5: Ἡ σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν, ἐναντία οὔσα τῇ τούτων ἀμαθία.

indagación extensiva conduzca a la aporía que obliga a Sócrates a buscar la intensión de los términos, sino porque el método socrático, que es inductivo, implica un tránsito de la extensión a la intensión: reúne distintos casos particulares de cosas bellas para conseguir por inducción la esencia de lo bello.

Los tres propósitos, el ético, el semántico y el epistemológico, están fuertemente emparentados. El propósito ético engloba toda la investigación socrática, y el semántico conduce a la búsqueda de la intensión, cuyo conocimiento permite a Sócrates distinguir lo bello de lo feo, con lo que aspira a beneficiar a los hombres.

bdigital.ula.ve

## 4. EL DEFINIENDUM.

## 4.A. EL DEFINIENDUM COMO DETERMINANTE DE LA DEFINICIÓN.

Nos preguntamos ahora ¿qué clase de entidad se intenta definir en el **Hippias Mayor** de Platón?, qué es el X de la pregunta ¿Qué es X?, a qué clase de **definiendum** se intenta llegar, cuáles son las características de ese **definiendum**, qué refiere **αὐτὸ τὸ καλόν**?

De antemano es necesario asentar que no podemos dudar de la existencia de un **definiendum**, pues el mero hecho que se intente definir implica ya la presuposición de su existencia, presupone que existe algo por definir y definible.

Nuestra investigación acerca de la definición exige que busquemos ese **definiendum**. Determinando la naturaleza y las características del **definiendum** determinaremos a qué clase de definición se intenta llegar. El **definiendum** condiciona la definición, en tanto que es lo formulado en ella.

Tres cosas pueden ser objeto de una definición<sup>46</sup>: palabras, cosas y conceptos. Conforme una definición se refiera a una de estas clases de entidades es llamada i) **Nominal**, ii) **Real** o iii) **Conceptual**<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Robinson, *Definition*, p.7, ss.

<sup>47</sup> La definición **conceptual** no es muy frecuentemente incluida en la clasificación

i) Las definiciones **Nominales** refieren o expresan **nomina**, nombres, palabras, símbolos en general. De acuerdo a Robinson<sup>48</sup> las hay de dos tipos:

a) **Palabra-Palabra.**

b) **Palabra-Cosa.**

a) Las definiciones del tipo **Palabra-Palabra** relacionan dos símbolos o palabras<sup>49</sup> que refieren un mismo objeto. Se dan para expresar sinonimias, ej.: 'Fraguar' es 'Forjar', traducir palabras de una lengua a otra (traducir signos de un código a otro)<sup>50</sup>, ej.: Fräulein es Mademoiselle en frances, o en expresiones como '1+1' = '2'. Podemos ver que esta definición **Palabra-Palabra** no es más que una sustitución de símbolos, dada cuando dos o más expresiones metalingüísticas, o significantes de un mismo objeto, son presentadas.

b) Las definiciones del tipo **Palabra-Cosa** "correlacionan una palabra con una cosa"<sup>51</sup>, refieren una cosa. Robinson subdivide este tipo de definición en:

b.1) **Definiciones Estipulativas.**

b.2) **Definiciones Léxicas.**

de las definiciones por su objeto (que suele limitarse a la definición real y nominal) y fue introducida por Kant (cf.: Robinson, op. cit., p. 9). La definición conceptual, para Robinson, es una de las formas de definición que ha sido considerada real (Ibid., p. 108). Veremos que en nuestro diálogo el objeto de la definición es una cosa, que la definición es real, pero que hay un concepto, o imagen mental, de esa cosa, tal como lo revelan las denominaciones del definiendum: οὐσία, φύσις, εἶδος, αὐτό.

<sup>48</sup> Robinson, Definition, p. 15 y ss.

<sup>49</sup> Ibid., p. 17.

<sup>50</sup> Wittgenstein, L., Tractatus Logico-Filosoficus, Madrid, Alianza Editorial, 1987, 3.343.

<sup>51</sup> Robinson, Definition, p. 17.

b.1) Las **Definiciones Estipulativas** consisten en la asignación deliberada y arbitraria de un signo o palabra a un objeto<sup>52</sup>. Sirven para establecer una convención, y su forma típica es: entiéndase X por Y, o bien, sea  $X = Y$ . Ej.: Sea A el conjunto  $\langle 1,2,3,4 \rangle$ , entonces,  $A = \text{Df.} \langle 1,2,3,4 \rangle$ .

La atribución de nombres, tal como lo hizo Adán con los seres de la creación (para usar un ejemplo de Robinson), son definiciones estipulativas.

b.2) Las **Definiciones Léxicas**, al contrario de las estipulativas, tienen carácter informativo, expresan el significado que un símbolo o palabra tienen para un cierto número de personas en cierto momento y en un determinado lugar<sup>53</sup>. Explican bajo qué convención es utilizado un símbolo, este es, precisamente, el tipo de definición que encontramos en los diccionarios.

Pero ¿qué clase de entidad se intenta definir en el **Hipias Mayor?**, y luego ¿cuál tipo de definición corresponde a su **definiendum?**.

Robinson asegura que "When the notion of definition was invented by Socrates and Plato only real definition was thought of. That is, it was always **res** or things that required definition, never **nomina**, words or concepts"<sup>54</sup>.

Sin duda, para Platón, las definiciones más importantes fueron las reales. Pero la aseveración de Robinson no es del todo cierta.

Como va hemos visto, el propósito o interés definicional

---

<sup>52</sup> Ibid. p. 60.

<sup>53</sup> Ibid. p. 35.

<sup>54</sup> Robinson, **Definition**, p. 149.

epistemológico (3.3) (que exige una definición real) es precedido por un propósito definicional semántico, que se propone determinar la extensión, usos, diferencias y similitudes de los términos, palabras o **nomina** tratados en el diálogo, intentando enunciar definiciones semánticas o lingüísticas.

Francisco Bravo, en su TPD<sup>55</sup>, habla de la "no indiferencia de Platón ante el sentido de las palabras", no indiferencia cuyo origen está en Pródico, quien la transmitió a Sócrates, pasando, luego, a Platón. Esta preocupación por las palabras era considerada de vital importancia, por cuanto la desatención a su significado<sup>56</sup> podría hacer errar cualquier investigación.

Creo podemos decir que en el **Hippias Mayor** ambos propósitos, el semántico y el epistemológico (real), se hallan presentes en los interlocutores del diálogo: Hippias (τί ἐστὶ καλόν) y Sócrates (ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν), que están en desacuerdo en razón de que cada uno tiene en mente un tipo distinto de definición, Hippias el **nominal**, Sócrates el **real**.

He aquí las definiciones propuestas por Hippias:

i) παρθένος καλὴ καλόν (288a10).

ii) τὸ καλόν οὐδὲν ἄλλο ἢ χρύσος (289e3).

iii) κάλλιστον εἶναι ἀνδρὶ, πλουτοῦντι, ὑγιαίνοντι, τιμωμένῳ ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων, ἀφικομένῳ εἰς γῆρα, τοῦς αὐτοῦ γόνεας τελευτήσαντας καλῶς περιστέλλαντι, ὑπὸ τῶν αὐτοῦ ἐγγόνων καλῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς ταφῆναι. (291d9-e2). Todas son de carácter nominal.

Son totalmente arbitrarias (definiciones **etipulativas**: i, ii), o

<sup>55</sup> TPD., p. 96 ss.

<sup>56</sup> Id., pp. 28-31

bien expresan el significado que tiene **τὸ καλόν** para un cierto número de personas, en un momento determinado (s.IV) y en un lugar determinado (Atenas), explican una convención (definiciones léxicas: iii, y puede considerarse que i y ii también lo son, según el gusto de las personas). Por ello estas definiciones son refutadas como relativas y circunstanciales (cf.: parte I, sección 5.3.).

Las definiciones propuestas por Sócrates:

iv) **τὸ πρέπον**. (293e).

v) **τό χρήσιμον**. (295c).

vi) **τό ὠφέλιμον**. (296e).

son definiciones de carácter **real**, porque intentan determinar la característica esencial de una cosa: **τὸ καλόν**. Y son, además, refutadas como algo (una cosa) distinto al **definiendum** (cf.: parte I, sección 5.3.).

bdigital.ula.ve

Aunque Hippias pretenda darle a sus definiciones carácter universal, declarando de manera sofística y retórica que se trata de **ὃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ** (288a3), **τοῖνυν αἰεὶ καὶ παντὶ καὶ πανταχοῦ** (291d9), la verdad es que no se trata de otra cosa que de una opinión, de lo que cierto número de personas, en un determinado lugar y tiempo, consideran **καλόν**, por ello sus enunciados son de carácter relativo y circunstancial.

El **τί ἐστὶ** de Hippias requiere simplemente un **definiens** cualquiera de **καλόν** concebido de acuerdo a las consideraciones de la gente. Sócrates en cambio al preguntar **αὐτὸ τὸ καλόν ὅτι ἐστὶ** o **τί ἐστὶ τοῦτο τὸ καλόν**, se refiere a un sustantivo, **τὸ καλόν**, algo específico y definido, concreto, una cosa **τοῦτο, ὅτι**. Una cosa que además es también **αὐτό**, esto es, opuesta y diferenciada de todas las demás cosas



y que requiere un **definiens** específico.

**Tò καλόν** es aquí algo con existencia propia, independiente, una realidad, una *res*, y su definición, por tanto, debe ser llamada **Real**.

Por otra parte, de acuerdo al propósito epistemológico (cf.: I parte, sección 3.3), el **definiens** que exprese **Tò καλόν** ha de funcionar como premisa del conocimiento de las cosas **καλά**, y para esto debe antes constituir una proposición (cf.: parte II, sección 2.4.A)

A este respecto cada tipo de definición nominal presentaría una dificultad:

i) Las definiciones del tipo **Palabra-Palabra**, por ser una mera sustitución de símbolos, no revelan nada acerca del **definiendum**, excepto que el **definiendum** X es sinónimo de Y.

Si desconocemos el significado de la palabra 'Trumaján' y se nos dice que es 'Intérprete', tal definición expresará un significado siempre y cuando conozcamos de antemano la palabra Intérprete, de lo contrario la definición será vana y no podremos verificar si es verdadera o falsa. Y si es el caso que podemos verificarla, poco importa, pues la relación entre el símbolo y lo simbolizado es accidental.

Robinson considera esta definición de tan poco valor que ni siquiera la trata en su libro: "I do not discuss Word-Word definition; and I agree with the 'realist' that its importance is very slight"<sup>57</sup>.

ii) La **definición estipulativa**, en tanto arbitraria, es una resolución, no puede afirmarse ni negarse, por tanto, no es ni verdadera ni falsa. En palabras de Robinson esta definición es una

---

<sup>57</sup> Robinson, *Definition*, p.19.

propuesta antes que una proposición"<sup>58</sup>.

iii) La **definición léxica**, al contrario de la estipulativa, puede tener carácter proposicional: afirma lo que ciertas personas, en cierto tiempo y en un determinado lugar, entienden por un símbolo o palabra, de modo que puede ser verdadera o falsa según se ajuste o no al **definiendum** que pretende expresar.

Sin embargo, la **definición léxica** ofrece un grave problema, y este es el mero hecho de que su **definiendum** es un nombre, una palabra, que no es otra cosa que un símbolo o signo. El símbolo es por su propia naturaleza arbitrario, pues la relación entre el significante (la imagen representativa) y lo significado (el objeto) es convencional y accidental.

La **definición léxica** se limita a un número determinado de personas, a cierto lugar y a un determinado tiempo. No es universal, sino particular, cosa que no satisface las aspiraciones definicionales de Platón, quien, al igual que su maestro, se propone alcanzar un conocimiento universal, inmutable e invariable de τὸ καλόν, la virtud, etc, un conocimiento que sólo puede ofrecer la definición real por su objetividad.

#### 4.B. DENOMINACIONES Y CARACTERÍSTICAS DEL DEFINIENDUM.

Hemos probado que el **definiendum** buscado por Sócrates en el **Hippias Mayor** es real, algo con existencia propia, no un símbolo o palabra. Hemos llegado a la nada satisfactoria y muy vaga conclusión de que el **definiendum** que nos concierne es una 'cosa', algo que en

---

<sup>58</sup> Ibid., p.63.

palabras de Robinson<sup>59</sup> "means anything whatever, ocurrent or nonocurrent, selfconsistent or selfcontradictory, so far it is the meaning of some word".

Por ello ahora nos preguntamos: ¿Qué 'cosa' intenta definir Sócrates en el *Hippias Mayor*?, ¿qué es lo que busca en **τὸ καλόν**?

La respuesta a estas dos preguntas sólo puede encontrarse dentro del diálogo, donde Sócrates nos delinea y presenta al **definiendum** fragmentariamente, en distintas aproximaciones, desde distintos puntos de vista, y bajo distintas denominaciones, a partir de las cuales creo posible reconstruir una noción completa y concreta de ese único y específico **definiendum** que Sócrates tiene en mente.

Las denominaciones que Sócrates da a su **definiendum** son cuatro, y corresponden a lo que espera determinar.

- i) **οὐσία** (301b6,8; 301e4; 302c5).
- ii) **φύσις** (293e2-5)
- iii) **εἶδος** (289d4, 298b4).
- iv) **αὐτόν** (286d8,288a9, 289c3,289d2, 292c9, 293e4, 300a9).

#### 4.B.1. EL DEFINIENDUM COMO ΟΥΣΙΑ.

**Ουσία** (301b6,8; 301e4; 302c5) es un término formado a partir del participio femenino del verbo **εἶναι**, **οὔσα**, por medio del sufijo formante **-ια**. Sufijo que, como puede verse en sustantivos del tipo **φιλία**, **σοφία** y **εὐνοια**, señala una cualidad y tiene un acentuado rasgo de abstracción.

---

<sup>59</sup> Ibid., p. 31.

Son muchas las acepciones que puede tener el término **οὐσία**, sin embargo, todas giran en torno a dos ejes de significación muy definidos:

a) En el primero de estos ejes la palabra es entendida como 'sustancia propia', en el sentido de propiedad, fortuna, hacienda y bienes (cf. **Resp.** 551b). Dentro de este eje de significación, **οὐσία**, en virtud del carácter abstracto que le confiere el sufijo **-ια**, es entendida de manera general y en contraposición a términos más específicos como **κτῆματα** (bienes, inmuebles) y **χρήματα** ('cosa útil', dinero)<sup>60</sup>.

b) El segundo eje de significación, más complejo que el anterior, y precisamente el que nos incumbe, es el filosófico.

De acuerdo al **Liddel and Scott Greek-English Lexicon**<sup>61</sup>, son posibles cinco acepciones filosóficas del término **οὐσία** rastreables en Platón:

- 1) Ser estable o realidad inmutable (**Tim.** 29c, **Soph.** 232c, **Leg.** 966e).
- 2) Esencia (**Eutphr.** 11a).
- 3) Naturaleza verdadera de lo que es miembro de una clase (**Phd.** 65d, 92d; **Resp.** 500b, **Phdr.** 245e).
- 4) La posesión de una determinada naturaleza (**Resp.** 509b).
- 5) Lo concreto, lo primariamente real, un substrato. Acepción empleada por el Extranjero del **Sofista** (246a) al criticar a los

<sup>60</sup> Camarero A., **Vocabulario Elemental de la Cultura Clásica Griega**, Bahía Blanca, Argentina, 1975, p. 23.

<sup>61</sup> **Liddel and Scott, Greek-English Lexicon**, Oxford, Clarendon Press, 1940, p.1274.

'materialistas'. Puede entenderse como la naturaleza verdadera de lo que es miembro de una clase (cf.:3).

Esta presentación, que a primera vista puede parecernos dispersa, se hace congruente con tan sólo recordar el emparentamiento del término con εἶναι, que nos lleva a comprender las distintas acepciones filosóficas de οὐσία como distintas modalidades de εἶναι.

A partir de esto creo que las acepciones 1,2,3,4,5 pueden reducirse a tres, considerando que 5 es integrable a 3 y éste es asimilable a 1, por cuanto 'la naturaleza verdadera de aquello que es miembro de una clase' debe, necesariamente, ser un 'ser o realidad inmutable'.

Ahora, siguiendo al Profesor Francisco Bravo<sup>62</sup>, podemos decir que οὐσία puede denotar tres grados distintos de εἶναι:

- 1) Ser primero o sustancia. Lo que en la terminología aristotélica es propiamente οὐσία (Metaph. Δ,8. Cf. Plt. Resp. 509b, 523a).
- 2) Esencia, aquéllo que una cosa es, aquella característica que pertenece a un objeto y no puede dejar de pertenecerle sin que deje de ser lo que es, en contraposición a otras características que sí pueden dejar de pertenecerle, ποῖα, πάθη, συμβεβηκότα. Lo que Aristóteles llama τὸ τί ἦν εἶναι, quiddidad, la respuesta a la pregunta τί ἐστὶ y lo enunciado en la definición real (Metaph. Z,4, 1030a6 ss., An. Post. II, 3, 90b30). Cf Eutiph. 11a.
- 3) Realidad, la manera de ser de una cosa, su ser particular, su existencia. Para Aristóteles ὄν (Metaph. Δ,7), cf. Resp. 523e1.

¿Cuál de estas acepciones corresponde a la οὐσία del Hippias Mayor?.

---

<sup>62</sup> TPD., p.106.

En el Hippias Mayor οὐσία sale a relucir en 301b6,8:

Ἀλλὰ γὰρ δὴ σύ, ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς οὐδ' ἐκεῖνοι οἷς σὺ εἴωθας διαλέγεσθαι, κρουετέ δε ἀπολαμβάνοντες τὸ καλόν καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν τοῖς λόγοις κατατέμνοντες. διὰ ταῦτα οὕτω μεγάλα ὑμᾶς λανθάνει καὶ διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα. καὶ νῦν τοσοῦτον σε λέληθεν, ὥστε οἶει εἶναι τι ἢ πάθος ἢ οὐσίαν, ἢ περὶ μὲν ἀμφοτέρα ταῦτα ἔστιν ἅμα, περὶ δὲ ἑκάτερον οὐ, ἢ αὖ περὶ μὲν ἑκάτερον, περὶ δὲ ἀμφοτέρα οὐ. οὕτως ἀλογίστως καὶ ἀσκέπτως καὶ εὐήθως καὶ ἀδιανοήτως διάκεισθε (301b-c).

Pero tu, oh Sócrates, no examinas las cosas en su totalidad, ni tampoco aquellos con quienes sueles discutir, vosotros, en vuestros discursos, acometeis contra lo bello y las entidades, separándolas y cortándolas. Por ello no percibís la magnitud y continuidad de la esencia tal como es a través de los particulares<sup>63</sup>. Ahora se te

<sup>63</sup> μεγάλα ὑμᾶς λανθάνει καὶ διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα. καὶ νῦν τοσοῦτον σε λέληθεν, ὥστε οἶει εἶναι τι ἢ πάθος ἢ οὐσίαν (301b6-8).

διανεκῆ ha sido considerado una forma doria de διηνεκῆς, ἔς, juzgándose que en este pasaje Platón imita el lenguaje de Hippias, o el vocabulario de la doctrina de Hippias (Woodruff: Op. cit., p.85.). El vocabulario de este pasaje bien podría ser imitado de Hippias, es inusitado en el resto de la obra de Platón, sin embargo διανεκῆς, ἔς, es la forma ática de acuerdo a Woodruff (Op. cit., p.85.), y dórica-ática de acuerdo al Liddell and Scott Greek-English Lexicon, y διανεκῆς, ἔς la forma jónica.

πεφυκότα: el perfecto de φύω puede significar ser por naturaleza, en participio puede significar: ser tal como se es por naturaleza, ser tal como se es. Puede tener, también, sentido adverbial: naturalmente

διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας refiere, según creo, la continuidad de la permanencia de la esencia a través de todos los particulares de una clase, pues gracias a esa permanencia los particulares (σώματα) conforman un continuo (διανεκῆ), que es una unidad (Metaph. Δ,6,1016a1), pero no como una mera unión de cosas, sino más bien como la unidad que constituye una función matemática. σώματα πεφυκότα siguiendo el contexto (ὑμᾶς λανθάνει y lo que sigue en 301b8-c2) podría traducirse: los cuerpos tal como son por naturaleza, pero son tal como son por naturaleza en virtud de la οὐσία, que es, precisamente, lo que se

oculta esto, al punto que crees que hay un accidente o una esencia que pertenece a ambos a la vez y no a cada uno, o que pertenece a uno y no a ambos. Cuán irracional, irreflexivo, tonto e incensato te encuentras.

En este pasaje, *διανεκῆ σώματα*<sup>64</sup> *τῆς οὐσίας πεφυκότα, οὐσία*<sup>65</sup>

'esconde' (*λανθάνει*) tras los cuerpos. Por ello he traducido:

"no percibes la magnitud y continuidad de la esencia tal como es a través de los particulares"

Mientras Woodruff (Op. cit., p. 26) traduce:

"you don't realize how great they are -naturally continuous bodies of being"

Fowler en Loeb Classical Library, Plato IV, nº167, p. 409:

"you fail to observe that embodiments of reality are by nature so great and undivided".

Y A. Croiset, en Budé:

"C'est pour cela que les grandes réalités continues des essences vous échappent.

<sup>64</sup> Para Woodruff, op. cit., p. 85, *σῶμα* no tiene aquí el significado que tiene en *Soph.* 247b-c: *ἀλλὰ τὴν φυχὴν δοκεῖν σφίσι σῶμα τι κεκτῆσθαι*, donde se habla de un *σῶμα ἀορατόν* (247b3-4). Estamos de acuerdo en esto, *σῶμα* puede traducirse, en este caso, por objeto, cosa, los particulares que son palpables, visibles, las cosas bellas particulares.

<sup>65</sup> Woodruff, op. cit., p. 85, que dice seguir a Dies, "Autour de Platon", *Essais de Critique et d'histoire*, París, Beauchesne, 1927, p. 200, considera que *οὐσία* ("being") aquí "is no more than a nominalization of the copula". Esto quiere decir que *οὐσία* es una conversión del ser predicativo en nombre.

En mi opinión creo podemos ir más allá del simple "no more" de Woodruff: el ser copulativo, o el ser que se da al predicar algo de una cosa, expresa la pertenencia de un 'X' a un 'Y', pero ¿de acuerdo a qué tipo de predicación, inherencia o pertinencia?.

Tal como lo ve Aristóteles (*An. Pr.* I,8,29b29) son posibles dos tipos de

refiere el ser 'permanente' que tienen individual y colectivamente los objetos de una misma clase<sup>66</sup>:

εἰ ἀμφοτέρω δίκαιοί ἐσμεν, οὐ καὶ ἑκάτερος ἡμῶν εἶη ἂν (...);  
(300e9).

si ambos somos justos, ¿no lo sería, entonces, cada uno de nosotros (...)?

No cabe duda que τὸ καλόν debe ser aquello que hace que las cosas bellas sean bellas individual y colectivamente, pero ¿qué posibilita esto?:

(...) ὅτι ἢ δια τῆς ὀφείας καὶ ἀκοῆς ἡδονὴ οὐ τούτῳ εἶεν καλαῖ, ὅτι τυγχάνοιεν ἑκάτερα μὲν αὐτῶν εἶναι πεπονηῖα, ἀμφοτέρω δὲ μή, ἢ ἀμφοτέρω μὲν, ἑκάτερω δὲ μή, ἀλλ' ἐκείνῳ ᾧ

inherencia o pertenencia: Επειδὴ δ' ἕτερον ἐστὶν ὑπάρχειν τε καὶ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν (πολλὰ γὰρ ὑπάρχει μὲν, οὐ μόντοι ἐξ ἀνάγκης· τὰ δ' οὐτ' ἐξ ἀνάγκης οὐδ' ὑπάρχει ὅλως, ἐνδέχεται δ' ὑπάρχειν). La pertenencia puede ser necesaria, como al decir 'Sócrates es humano', o accidental, como al decir 'Coriso es músico, blanco, etc.' (Metaph. Δ,7.).

La pertenencia es accidental cuando se predica de los modos del ser, las categorías. Es necesaria cuando se predica de la sustancia y se expresa el τι, la esencia, que es el tipo de predicación que concierne a la definición real (Metaph. Ζ,4; An. Post. 83a24, ss.).

<sup>66</sup>Esto nos lo corrobora otro diálogo temprano, Protágoras (349b1-9):

σοφία καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης, πότερον ταῦτα, πέντε ὄντα ὀνόματα, ἐπὶ ἐνὶ πράγματι ἐστίν, ἢ ἑκάστῳ τῶν ὀνομασθέντων ἑκάστον, οὐκ ὄν οἷον τὸ ἕτερον αὐτῶν τὸ ἕτερον;

la sabiduría, la temperancia, la valentía, la justicia y la santidad, son cinco nombres distintos de una misma cosa, o por el contrario hay algo propio que subyace a cada uno de estos nombres, una esencia, de manera que cada uno de ellos tenga una propiedad propia y distinta de la de los demás.



ἀμφότεραι τε καὶ ἑκατέρα, διότι συνεχῶρεις ἀμφότερας τε αὐτὰς εἶναι καλὰς καὶ ἑκατέραν. τούτου δὴ ἕνεκα τῆ οὐσία τῆ ἐπ' ἀμφότερα ἐπομένη ᾧμην, εἶπερ ἀμφότερα ἔστι καλὰ, ταύτη δεῖν αὐτὰ καλὰ εἶναι, τῆ δὲ κατὰ τὰ ἕτερα ἀπολειπομένη μή (302b-c).

Decía (...) que los placeres por medio del oído y la vista no podían ser bellos por lo que cada una de estas cosas experimenta y no experimentan ambas, o que ambas experimentan y no cada una, sino por aquello que ambas y cada una son, pues tu estabas de acuerdo en que ambos y cada uno eran bellos. Por ello pensé que deben ser bellos por la esencia que acompaña a ambos, no por lo que cada uno carece.

τούτῳ εἶεν καλαί, ἐκείνῳ ᾧ, ἕνεκα τῆ οὐσία, nos dice que la οὐσία es aquello 'por lo que', o 'por medio de lo que' las cosas bellas son bellas individual y colectivamente. En la οὐσία hay una noción de causa que al comienzo del diálogo es expresada con el dativo instrumental ᾧ: ᾧ πάντα τὰ καλὰ πράγματα καλᾶ ἔστιν (294b1), y la expresión δι' ὃ: δι' ὃ ταῦτ' ἄν εἴη καλὰ (288a10).

ᾧ y δι' ὃ nos afirman que la οὐσία es τὸ αὐτὸ ὃ ποιεῖ αὐτὰς καλὰς εἶναι (300a9), que de acuerdo a 296e8 es una causa: Τὸ ποιοῦν δέ γ' ἔστιν οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ αἴτιον.

De esto se desprende: a) que si a las cosas bellas se les sustrae (cf. ἀπολειπομένη) la οὐσία (τὸ καλόν) dejan de ser lo que son (καλὰ), b) de modo que la οὐσία es una cualidad que pertenece a, 'acontece' en, y experimentan (cf. τυγχάνοιεν y πεπονθυῖα) las cosas de manera necesaria.

La οὐσία de lo bello es la realidad subyacente a todas las cosas bellas. Subyace en cuanto que es la cualidad que hace a las cosas bellas ser bellas individualmente y colectivamente.

Ἄυτο τὸ καλόν en tanto οὐσία, en el Hippias Mayor, es la

cualidad que pertenece a las cosas bellas y no puede dejar de pertenecerles, el por qué de lo bello, que, como en *Eutifrón* 11a, se diferencia y contrapone a las cualidades que eventualmente pueden tener las cosas de manera accidental: *πάθη*<sup>67</sup>. La *οὐσία* es lo que es (*τί ποτε ὄν*, 11b1), de acuerdo a *Cratilo* 386e1, lo que permanece (*οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι*).

Es necesario hacer notar que *οὐσία*, como realidad subyacente a los particulares (*σώματα πεφυκότα*) y común a todos ellos (*τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων*) es la intensión del término *καλόν*, y como tal, in abstracto, la respuesta a la pregunta ¿Qué es X? o *τί ἐστι τὸ καλόν*. Esto se puede apreciar mejor en *Eutifrón* 11a7-8 (*ἐπωτώμενος τὸ ὄσιον ὅτι ποτ' ἐστίν, τὴν μὲν οὐσίαν μοι αὐτοῦ οὐ βούλεσθαι δηλῶσαι*) y en *Menón* 72b1-2 (*εἰ μου ερομένου μελίτης περὶ ουσίας ὅτι ποτ' ἐστίν*). El objeto de la definición es la esencia de lo bello<sup>68</sup>, la definición es, por tanto, la expresión y formulación de la esencia.

<sup>67</sup> Nótese que en el *Hippias Mayor*, *πάθος* es lo mismo que en *Eutifrón* 11a, lo contrario de *οὐσία*.

En 302b *Hippias* reprocha a Sócrates no poder distinguir si la cualidad que investiga es un accidente o una esencia: *καὶ νῦν τοσοῦτον σε λέληθεν, ὥστε οἶει εἶναι τι ἢ πάθος ἢ οὐσίαν* 301b7-8.

Observese que en el *Hippias Mayor*, a partir de 300b4, las cosas pueden experimentar (*πεπονθάσιν*) la *οὐσία*. Mientras en *Eutifrón* la noción semántica del verbo *πάσχειν* parece más vinculada a los accidentes. 'πέπονθε' señala la experimentación de una cualidad accidental (cf: 11a6-b1).

<sup>68</sup> Esto será una constante en Platón, al punto que en *Fedro* 237c3 la esencia es lo que escapa a la mayoría de los hombres y es por tanto lo que debe buscarse y

Podemos concluir que **αὐτὸ τὸ καλόν** entendido como **οὐσία**, en el **Hippias Mayor** de Platón, es una 'esencia', el **τὸ τί ἦν εἶναι** de Aristóteles, la respuesta a la pregunta **τί ἐστι** y el contenido de la definición, además de ser aquello por lo que las cosas son lo que son: una causa formal.

#### 4.B.2. EL DEFINIENDUM COMO ΦΥΣΙΣ.

La noción de causa que hemos encontrado en el **definiendum** al estudiar su denominación como **οὐσία** y como aquéllo por lo que (**ᾧ, δι' ὃ**) las cosas bellas son bellas, nos conduce a otra denominación dada a **αὐτὸ τὸ καλόν** en el **Hippias Mayor**: **φύσις**:

**αὐτὸ δὴ τοῦτο τὸ πρέπον καὶ τὴν φύσιν αὐτοῦ τοῦ πρέποντος  
σκοπεῖ εἰ τοῦτο τυγχάνει ὄν τὸ καλόν** (293e4-5).

examina lo apropiado mismo y la naturaleza de lo apropiado para ver si esto resulta ser lo bello.

**φύσις**: (\*>phu: crecer, hacerse, producirse) es un sustantivo formado del sufijo **-σις**<sup>69</sup>, que indica acción, el "accomplissement (effectué) d'un devenir"<sup>70</sup>. Por tanto, **φύσις** es "nature en tant qu'elle est

---

definirse, 237d, es el objeto del conocimiento. Luego, en las Leyes 896a3, que son el cenit de la filosofía Platónica, hay una completa correlación entre esencia y enunciado definicional (cf.: TPD. P.105).

<sup>69</sup> Jaeger W., *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, México, F.C.E., 1992, p. 199.

<sup>70</sup> Chantraine P., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris, Editions Klincksieck, 1984, vol. II, p. 1234.

réalisée avec toutes ses propriétés"<sup>71</sup>.

**φύσις**, 'naturaleza' en tanto principio de acción y generación, puede entenderse como<sup>72</sup>:

1) Cosmos:

a) El mundo creado, el cosmos, como en **Prot.** 315c5, donde, casualmente, el término sale a relucir a propósito de Hippias.

b) A partir de lo anterior **φύσις** puede significar el orden o armonía inherente al cosmos y la naturaleza, el orden o armonía inherente a cualquier cosa o individuo natural, llegándose a entender como salud (**ὑγίεια**), no sólo corporal, sino también del alma (**ψυχή**) y del estado (**πόλις**) concebido como elemento natural, significando, en este último caso, justicia (**δικαιοσύνη**) (**Resp.**444a-e).

c) Luego **φύσις** puede referir lo que se da de forma natural en oposición a lo convencional (**νόμος**) (cf. **Prot.** 337d).

2) Origen: **φύσις** es también origen (**ἀρχή**), origen natural o bien origen como sustancia primordial y esencial (e.j. los átomos de Demócrito).

a) Como origen natural es aquello a partir de lo que se da un proceso de generación, la acción de generar, hacer, crear: **γένεσις**, el acto o hecho de la generación (**Metaph.** Δ,4,1014b16), la naturaleza como poder generador de la vida de los seres naturales (**Metaph.** Δ,4,1014b19).

b) Como esencia, es realidad esencial, sustancia.

3) Puede ser el resultado de un proceso generativo. El crecimiento y

---

<sup>71</sup>Ibid.

<sup>72</sup>En esta enumeración seguimos a: Liddel and Scott, **Greek-English Lexicon** y Chantraine P., **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque**.

el desarrollo patente en la forma o constitución de un ser natural es llamado, igualmente, **φύσις** (Arist. *Part. Anim.*, Plat. *Resp.*525c2).

4) En cuarto lugar **φύσις** puede entenderse también como la disposición natural de una cosa, su carácter (*Rep.*410e1), o bien como la disposición general de un grupo de cosas, tipo, clase, especie, género (*Resp.*429d6).

**φύσις**, origen de un proceso generativo primordial y esencial, funciona como el principio a partir del cual y por el cual las cosas llegan a ser y son lo que son. En este sentido **φύσις** puede entenderse como causa eficiente (*Ph.* 199b3 y *Metaph.*Δ,2,1013a30-33).

Respecto a una cosa en particular **φύσις** puede ser sustancia, lo particular de cada cosa y que no puede pertenecer a ninguna otra (*Metaph.* Δ,4,1050a13,ss., *Metaph.*Z,13, 1038b10).

Respecto a una pluralidad de cosas distintas entre sí que tienen un mismo origen y obedecen a un mismo principio (*Leg.*445c4-5) **φύσις** es la cualidad que origina y constituye una clase de objetos, en otras palabras, el principio por el cual los objetos de una clase conforman tal clase y son lo que son<sup>73</sup>. Según esto **φύσις** es lo mismo que esencia, la **οὐσία** de nuestra diálogo, cosa que nos explica por qué **φύσις** puede ser asociada a la definición y la Forma<sup>74</sup> (**εἶδος**).

En el *Hippias Mayor*, de acuerdo a (293e2-5),

<sup>73</sup> "Physis es, en otras palabras, no sólo el sustrato común de todas las cosas que cambian, engendrándolas, permaneciendo a través de sus variaciones y unificando su multiplicidad, sino también las mismas cosas que cambian, consideradas en su proceso de cambio".Bravo F., "La Antítesis Sofística Nómos-Physis", *Apuntes Filosóficos*, Caracas, U.C.V., nº4, 1993, p.110.

<sup>74</sup> Arist., *Ph.*, 1,193a28-31: (...) ἡ φύσις λέγεται (...) ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον.

(...) ἔφαμεν τὸν χρῦσον οἷς μὲν πρέπει καλὸν εἶναι, οἷς δὲ μή, οὐ, καὶ τὰ ἄλλα πάντα οἷς ἂν τοῦτο προσῆ· αὐτὸ δὲ τοῦτο τὸ πρέπον καὶ τὴν φύσιν αὐτοῦ τοῦ πρέποντος σκοπεῖ εἰ τοῦτο τυγχάνει ὄν τὸ καλόν.

decíamos que el oro, para lo que es apropiado, es bello, y para lo que no es apropiado no es bello, y que todas las otras cosas a las que esto se agrega son bellas. Examina, entonces, lo apropiado mismo y la naturaleza de lo apropiado para ver si esto resulta ser lo bello.

**φύσις** es aquello por lo que algo es **πρέπον**, lo que genera las cosas **πρέποντα**, aquello que hace que las cosas **πρέποντα** sean **πρέποντα** a pesar de que éstas, como particulares, son distintas unas de otras. De modo que **αὐτὸ τὸ καλόν** en tanto **φύσις** es la cualidad que hace que todas las cosas bellas sean bellas, un origen o causa esencial que da a las cosas que origina su carácter individual y las integra en una clase<sup>75</sup>.

**Αὐτὸ τὸ καλόν**, como **φύσις**, da a entender casi lo mismo que **αὐτὸ τὸ καλόν** como **οὐσία**, sólo que acentúa más el aspecto de origen, principio generador de todas las cosas bellas, generador de la cualidad de lo bello y la disposición peculiar de las cosas bellas.

La definición de lo bello intenta determinar y enunciar la cualidad por la que las cosas bellas son bellas no sólo individualmente, sino también colectivamente, como clase, enuncia la realidad esencial de las cosas bellas, la naturaleza propia de **αὐτὸ τὸ καλόν**<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> Debe agregarse que el término **φύσις** no es tan frecuente en los diálogos tempranos como en los medios y tardíos, en los cuales se da, muy frecuentemente, como sinónimo de **ἰδέα**. Esto se explica por la tendencia del término a referir la

## 4.B.3. EL DEFINIENDUM COMO ΕΙΔΟΣ.

En 289d2-5 y 298b2-4 tenemos que **αὐτὸ τὸ καλόν** debe entenderse como un **εἶδος**. ¿Qué quiere decir **εἶδος**, en el **Hippias Mayor** de Platón, cuando es utilizado como una denominación del **definiendum**?, eso es lo que intentaremos responder, pero no sin antes remontarnos al contenido semántico de la palabra.

**Εἶδος** e **ἰδέα**<sup>77</sup> (\* >weid>eidein:ver) señala primeramente lo que se ve, la apariencia externa de un objeto, su forma y su figura, aunque ya en los presocráticos sugiere una aproximación a los objetos, no por su apariencia externa, sino por su inteligibilidad interna.<sup>78</sup>

Homero, frecuentemente, al hablar de la figura humana, emplea el sustantivo **εἶδος** en acusativo de relación y en combinación con adjetivos como **ἀριστος**, **κακός**, **ἀγῆτος**, etc<sup>79</sup>. Este frecuente uso de

---

cualidad de la clase, cf.: **Phd.** 103b5; **Resp.** 395b5, 597b6, 612a4; **Prm.** 132d2, 158d2, e7.

Pero también refiere la esencia, **Resp.** 476b6-7 y **Soph.** 257d11-12. y la naturaleza propia del **definiendum** **Soph.** 264e4 (**τὴν οἰκείαν φύσιν**).

<sup>77</sup> **εἶδος** e **ἰδέα** son sinónimos, cf.: Wilamowitz, **Platon, Beilagen und Textcritic**, Berlin, Weidmannsche, 1962, pp. 248-249; y Tucídides, II, 50 y II, 51, donde se hace un mismo uso de **εἶδος** e **ἰδέα** respectivamente.

Términos intercambiables como **εἶδος** e **ἰδέα** son también **δύναμις** y **φύσις**. Wilamowitz, op. cit.: "Perifrastisch wie **εἶδος** und **ἰδέα** treten ebensogut **δύναμις** und **φύσις** auf". Como ejemplo de esta sinonimia da Wilamowitz **Pol.** 307b.

<sup>78</sup> Camarero A., op. cit., p. 88.

<sup>79</sup> Il. 3, 39: **εἶδος ἀριστε**.

Il. 5. 785: **Ἀργεῖοι (...) εἶδος ἀγῆτοί**.

εἶδος, asociado a la figura humana, indicando el efecto de lo percibido, estimuló la fructífera formación de adjetivos compuestos<sup>80</sup> del tipo εὐειδῆς<sup>81</sup>.

Εἶδος, en tanto que indica el contorno de los objetos, su forma, puede tener un significado comparable al de σχῆμα (forma, figura exterior), sustantivo predicable también de la figura y la apariencia externa de los cuerpos humanos.

Sin embargo σχῆμα, al contrario de εἶδος, tiende a expresar meramente la manera en que una cosa se presenta en su exterioridad, razón por la cual en plural pueda traducirse por 'gestos', y una expresión como σχῆμα στολῆς signifique 'moda'.

Εἶδος, al contrario, designa la forma exterior de las cosas como aquéllo que las hace inteligibles, es un término abstracto que, al ser empleado en lenguajes técnicos, hizo interno su significado para señalar la inteligibilidad interna de las cosas<sup>82</sup>.

En este último sentido εἶδος puede considerarse como una naturaleza esencial (φύσις, οὐσία): aquella cualidad esencial, o determinación interna, que constituye las cosas<sup>83</sup>.

Sin embargo, la importancia del término en el campo de la definición no está en el hecho que designe el carácter esencial de un objeto, sino en que puede denotar, también, un carácter esencial y general común a varios y distintos objetos, tal como puede apreciarse en

<sup>80</sup> Chantraine P., op. cit., vol. I, pp. 316-317.

<sup>81</sup> Cf.: Crit. 44b1: Εδόκει τίς μοι γυνή προσελθοῦσα καλή καὶ εὐειδῆς.

<sup>82</sup> "Ya en la interpretación de términos presocráticos al respecto se sugiere la aproximación a las cosas más por una especie de inteligibilidad interna que por la apariencia externa". Camarero A., **Vocabulario Elemental de la Cultura Clásica Griega**, p. 22.

<sup>83</sup> Gutrie, **Historia de la Filosofía Griega**, vol. III, p. 409. Es en este sentido que Tucídides emplea los términos εἶδος e ἰδέα en II 50 y 51.



Herodoto I, 94,3, donde se habla de "juegos de dados, tabas y pelota" que tienen un solo y único εἶδος.

De allí que, a partir de su sentido de carácter esencial general, pasara a significar, en el lenguaje filosófico, no sólo forma y naturaleza esencial, sino carácter general<sup>84</sup>, clase<sup>85</sup>, especie<sup>86</sup>, género<sup>87</sup>.

De esta manera, considerando que la definición es la limitación y aprehensión del carácter esencial y general común de un grupo de objetos, podemos comprender que el εἶδος sea entendido como naturaleza esencial, que es a) carácter general, b) clase, c) especie, o d) género, y está, por ello directamente comprometido con la práctica definicional<sup>88</sup>.

En el Hippias Mayor encontramos el término εἶδος en dos pasajes<sup>89</sup>,

<sup>84</sup> TPD., p.108.

Ritter C., Platon, München, Beck 1923, vol. II, p. 290: „Für diese objectiven Realitäten (e.j.: el cuadrado perfecto que subyace a todos los cuadrados) führt nur Platon das Wort "Idee" ein, das eigentlich Form oder Gestalt bedeutet, dann aber auch Klasse, Gattung“.

<sup>85</sup> Isoc., 15, 280, cf. D. 24. 192.: πᾶν τὸ τῶν πιστέων εἶδος.

<sup>86</sup> metaph. 1057b5-7: καὶ εἰ μὲν γένος ἔσται οὕτως ὥστ' εἶναι πρότερον τι τῶν ἐναντίων, αἱ διαφοραὶ πρότεροι ἐναντία ἔσονται αἱ ποιήσουςαι τὰ ἐναντία εἶδη ὥς γένος.

<sup>87</sup> resp. 596a6-8: εἶδος γὰρ πού τι ἐν ἑκάστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ, οἷς ταῦτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.

<sup>88</sup> TPD., p.109.

<sup>89</sup> El término ιδέα aparece también en el Hippias Mayor (297b6), pero con el sentido de clase, tipo.:

Εἰ ἄρα τὸ καλὸν ἔστι αἴτιον ἀγαθοῦ, γίγνοντ' ἂν ὑπὸ τοῦ καλοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ διὰ ταῦτα, ὥς ἔοικε, σπουδάζομεν καὶ τὴν φρόνησιν καὶ τὰλλα πάντα τὰ καλά,

298b2 y 289d2-5:

a) εἴτι δὲ καὶ δοκεῖ σοι αὐτὸ τὸ καλόν, ᾧ καὶ τ' ἄλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν τῷ προσγένηται ἐκείνο τὸ εἶδος, τοῦτ' εἶναι παρθένος ἢ ἵππος ἢ λύρα; (289d2-5).

aún crees que lo bello mismo, por lo que todas las cosas son adornadas y parecen bellas una vez que se les agrega esa forma, es una muchacha, una yegua o una lira.

b) τὰ ἐπιτηδεύματα τὰ καλὰ καὶ τοὺς νόμους, ᾧ Ἰππία, δι' ἀκοῆς ἢ δι' ὄψεως φήσομεν ἡδέα ὄντα καλὰ εἶναι, ἢ ἄλλο τι εἶδος ἔχειν. (298b2-4).

decimos, oh Hipias, que las costumbres y leyes bellas son bellas por medio de la vista o por medio del oído, o acaso tienen alguna otra forma.

En este pasaje αὐτὸ τὸ καλόν es a), un εἶδος, una sola y única cosa, b) aquello por lo que (ᾧ) las cosas bellas son bellas (κοσμεῖται, φαίνεται<sup>90</sup>), c) aquello que tienen (ἔχειν) las cosas bellas y que las hace bellas.

Αὐτὸ τὸ καλόν, en tanto εἶδος, se comporta como la esencia y determinación que constituye las cosas bellas en cosas bellas, es una causa formal<sup>91</sup>. En términos aristotélicos αὐτὸ τὸ καλόν, como εἶδος, es el λόγος de las cosas καλὰ (cf. *Metaph.* Δ, 2, 1013a26, ss.),

---

ὅτι τὸ ἔργον αὐτῷ καὶ τὸ ἔκγονον σπουδαστόν ἐστι, τὸ ἀγαθόν, καὶ κινδυνεύει ἐξ ὧν εὐρίσκομεν ἐν πατρός τινας ἰδέα εἶναι τὸ καλὸν τοῦ ἀγαθοῦ (297b1-7).

Si lo bello es causa de lo bueno, lo bueno se produce a partir de lo bello. Por ello, según parece, nos esforzamos por tener inteligencia y todas las cosas que son bellas, ya que el producto y vástago (de lo bello), lo bueno, es merecedor de una educación. De otro modo se sugiere que lo bello es causa de lo bueno y de lo sabio.

<sup>90</sup> En el transcurso del diálogo se probará que no se trata de parecer φαίνεσθαι, sino de ser εἶναι.

<sup>91</sup> En *Euthphr.* 6d10 ss. quizás se exprese esto de manera más explícita: ἐκείνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἐστίν· ἐφήσα γὰρ που μᾶ ἰδέα τὰ τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια.

aquello que todas las cosas bellas tienen (ἔχειν) y poseen en común.

El sentido causal y general del εἶδος no nos aleja mucho de lo que hemos expuesto acerca de φύσις y οὐσία, sin embargo no debemos perder de vista que εἶδος, en tanto lo que se ve, la apariencia externa, debe entenderse como la Forma única (αὐτό) que encontramos en la pluralidad de las cosas bellas particulares. Una forma interna que se encuentra en cada una de estas cosas<sup>92</sup>, haciéndolas a todas inteligibles, así como constituyéndolas en una clase, a pesar de ser, en tanto particulares, distintas unas de otras.

Εἶδος es, en el Hippias Mayor, en los diálogos tempranos, y en el Menón, la esencia y naturaleza común a todas las cosas bellas, el carácter general gracias al cual estas constituyen una clase<sup>93</sup>. La

<sup>92</sup> Cf.: Euthphr. 5d3-5: ἔχον μίαν τιναῖ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πάν ὅτιπερ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι.

<sup>93</sup> TPD., p. 109: "Creo que su significado mínimo (eidos e idea), en los diálogos tempranos y en el Menón es el de "carácter general", que también se da en República, el Fedro, el Filebo y el Timeo. Es este carácter el que constituye la esencia o naturaleza de una cosa y el que al repetirse idénticamente en todas las cosas individuales (actos de piedad, colores, almas, ciencias, placeres, etc), hace que éstas se comporten como partes de un solo todo"

En Euthphr. donde el εἶδος es la característica por la cual todas las acciones piadosas son piadosas (Cf.: TPD., p. 111.). E igual en Men:

ἄλλη μὲν ἀνδρὸς δοκεῖ σοι εἶναι ὑγίεια, ἄλλη δε γυναικός· ἢ ταύτων πανταχοῦ εἶδος ἔστιν, ἕανπερ ὑγίεια ἦ, ἕαντε ἐν ἀνδρὶ ἕαντε ἐν ἄλλῳ ὁπωῦν ἦ (Men. 72d7-10).

crees que una es la salud del hombre y otra la de la mujer, o es la misma forma en todos los casos, siempre y cuando sea salud, no importe que esté en el hombre o en cualquier otra cosa.

Luego:

Ουκοῦν καὶ μέγεθος καὶ ἰσχύς· ἕανπερ ἰσχυρὰ γυνὴ ἦ, τῷ αὐτῷ εἶδει καὶ τῇ

forma de lo bello es lo bello único que encontramos en la pluralidad de todas las cosas bellas, el carácter general común a todas las cosas bellas, gracias al cual son bellas.

Como carácter común a todas las cosas bellas, el εἶδος debe ser considerado, desde el punto de vista ontológico, una esencia, y desde el punto de vista lógico, un universal<sup>94</sup>, pues es un carácter general único que constituye y reúne a todos sus casos dentro de una misma y homogénea extensión.

Tenemos, pues, que la definición de lo bello se propone enunciar un universal. Nuestro **definiendum** es un universal: el carácter general de todas las cosas bellas y gracias al cual se puede decir que todas ellas son bellas. Esto coincide con el testimonio aristotélico (*Metaph.*, 1078b28-29) de acuerdo al cual el objetivo de las definiciones socráticas eran los universales.

Aunque este significado de carácter general persiste en el *Hippias Mayor*, y en los diálogos tempranos, medios y tardíos, debemos aclarar que el εἶδος del *Menón* comienza a diferenciarse del εἶδος de los diálogos tempranos.

---

αὐτῇ ἰσχύι ἰσχύρα ἔσται; τὸ γὰρ τῇ αὐτῇ τοῦτο λέγω οὐδὲν διαφέρει πρὸς τὸ ἰσχύς εἶναι ἢ ἰσχύς, ἕαντε ἐν ἀνδρὶ ἢ ἕαντε ἐν γυναικί. (72e4-8).

Igual la estatura y la fuerza: si una mujer es fuerte, lo será por la misma forma y la misma fuerza, pues con este 'por lo misma' quiero decir que la fuerza, este en un hombre o en una mujer, en nada se diferencia en cuanto fuerza.

<sup>94</sup> Bravo F., "La Teoría de la Definición en el Menón", *Revista Venezolana de Filosofía*, Caracas, U.S.B., nº16, p. 15.: "Lo mismo que en la época más temprana, especialmente en el *Eutifrón* y en el *Hippias II*, la relación entre *eidos* y los miembros de su clase se concibe en el *Menón*, tan sólo como la que existe entre lo universal y lo particular" .

Mientras en el *Hippias Mayor* el εἶδος es el carácter general de todas las cosas bellas, que incluye dentro de su extensión muchachas, yeguas, liras, ollas, monos, dioses (287e-289d), oro, marfil, piedra (289d-291d), etc, en *Menón*, al buscarse la cualidad constitutiva de la clase y el carácter general, de la misma manera que en *Eutifrón* y el *Hippias Mayor*, el εἶδος de la ἀρετή, que es el εἶδος de todas las virtudes, llega a ser concebido como una μία ἀρετή (72a8;74a9,b2), una virtud única, más allá de ser el carácter general constante en toda la clase<sup>95</sup> y la esencia es la clase misma en su totalidad κατὰ ὅλου (77a-b; 74b-c,d7)<sup>96</sup>. En *Menón* es explícito un sentido de especie o género que, en los diálogos tempranos, permanece implícito<sup>97</sup>.

Ahora bien, ¿cuál es la extensión de esta clase en el *Hippias Mayor*?, ¿es una clase específica o una clase genérica?.

Antes de contestar esta pregunta debe advertirse que Platón no llega (aunque casi lo hace en diálogos tardíos como *Sofista* 267d5-6 y *Parménides* 129c2<sup>98</sup>) a emplear una terminología que distinga las

<sup>95</sup> Men.74a9: διὰ πάντων τούτων (ἀνδρείας, σωφροσύνης, σοφίας, μεγαλοπρέπειας, κ.τ.α. (Cf.: 74a4-6) ἔστιν .

Euthphr.: ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν (5d3-4).

En *Menón* todas las abejas, a pesar de ser cada una de ellas un individuo distinto, conforman un único εἶδος (72c1-4), gracias al que cada una es lo que es. Figuras distintas, la redondez (στρογγυλότης, 74b5), lo recto (τὸ εὐθύ, 74c9) y lo plano (ἐπίπεδον, 76a) son todas figuras (σχῆμα, 76a5 y ss.), una sola y única cosa. El εἶδος, en *Menón*, es la clase, mientras en el *Hippias Mayor* no deja de ser la forma salida de la clase, o el carácter que constituye a los particulares en una clase.

<sup>96</sup> TPD., p.110.

<sup>97</sup> Como veremos al tratar el definiendum como AYT0 en el apartado 4.B.4.

<sup>98</sup> TPD., p.110.

nociones de género y especie de la misma manera como lo hizo Aristóteles.

Como observa Cornford, Platón ni siquiera se propuso marcar tal distinción en su terminología:

"Platón evita una terminología rígida y utiliza indistintamente 'Forma' (εἶδος, ἰδέα) y 'género' (γένος) por género y especie semejante. Su único término distintivo para especie es 'parte' (μέρος, μόριον)"<sup>99</sup>.

Un ejemplo de este escaso rigor terminológico lo encontramos en el *Hippias Mayor*, cuando se habla de τὸ τῶν παρθένων γένος θεῶν γένει ἂν τις συμβάλλῃ (289a9-b1). Muchachas y dioses no son comparables como géneros, sino mortales y dioses.

No obstante, para hablar de género y especie, es necesario plantear, más que una noción de clase (noción común al género y la especie), una división entre clase (como totalidad de la extensión) y subclase (como una extensión englobada por una extensión más amplia).

Esta noción puede encontrarse, de manera explícita, en *Menón*, donde se hace diferencia entre la 'virtud' como totalidad (ὅλη ἀρετή), y la justicia como parte (μόριον) de la 'virtud' total (79a3-4, b1-2, b6-c3, d6-8). Igual en la definición de figura en términos geométricos<sup>100</sup>: κατὰ γὰρ παντὸς σχήματος τοῦτο λεγῶ, εἰς ὃ τὸ στερεὸν περαίνει, τοῦτ' εἶναι σχῆμα (76a5-6). Donde περαίνειν, πέρας,

<sup>99</sup> Cornford F.M., *La teoría Platónica del Conocimiento*, Barcelona-Buenos Aires, Ediciones Paidós, 1983, p.173.

<sup>100</sup> Bravo F., *Teoría de la Definición en el Menón*, p. 30: "Estos indicios y la marcada oposición de *holon* y *morion*, que antes hemos analizado, permite pensar que en el *Menón* se encuentra el embrión de la definición por género y diferencia específica tan explícita en el *Sofista* y que tanta importancia ha de alcanzar en Aristóteles".

puede ser considerado el término más general, o género, y **στερεόν** la diferencia específica<sup>101</sup>.

En el **Hippias Mayor** tal noción de género no es muy clara **τὸ καλόν** abarca todas las cosas **καλά**, sean estas dioses, muchachas, yeguas, lirras, ollas, lo apropiado y todas las cosas apropiadas en general, etc. Lo bello reúne dentro de su clase todas las cosas dispares que participan de la cualidad **belleza**.

Sin embargo, teniendo en cuenta que el género es: i) El carácter general predominante y distintivo de toda una extensión o clase; ii) La cualidad inmutable de la extensión, en torno a la que se agrupan las cualidades no esenciales que determinan a los particulares (**Metaph. Δ**, 28, 1024a36-b4 y 1025a30-34), esto es, aquello que se predica de acuerdo a la esencia de muchos que difieren específicamente (**Top.** 102a31). iii) Lo que intenta aprehender la definición (**Metaph. Δ**, 1024b4-6), debemos concluir que el **εἶδος** buscado en el **Hippias Mayor**, como en **Menón**, es un género: la cualidad común a la clase y la extensión de todas las cosas bellas. Aunque quizás, por la carencia de una terminología específica y unívoca en Platón, deberíamos hablar de la cualidad general o universal dentro de la clase.

Este **εἶδος**, que es también el **definiendum** buscado en **Eutifrón**, y en otros diálogos tempranos o socráticos: **Protágoras**, **Laques**, **Eutidemo**, **Gorgias**, y que es considerado la forma única y cualitativa de todas las virtudes, nos hace concluir que la definición busca el género o el universal, y que es, por tanto, de carácter universal.

Por otra parte, debemos agregar que el **εἶδος** del **Hippias Mayor**, los

---

<sup>101</sup> *Ib.*, p. 29.

diálogos tempranos y el **Menón**, debe diferenciarse del **εἶδος** de Fedón 74a, ss., **República** 478a-480a, 504e-518b, **Fedro** 249a,ss., 265c,ss., 270d, 273d-e y **Simposio** 211a5-b5.

En estos últimos diálogos el **εἶδος** es modificado para dar solución a la exigencia planteada en **Cratilo** 439c-440e, de acuerdo a la cual lo cognoscible debe ser invariable e inmutable, lo universal, no los particulares que cambian y son variables.

En virtud de esta premisa, como nos dice Aristóteles en **Metafísica** 987b4-11, Platón separó los universales socráticos de los particulares, convirtiéndolos en las realidades trascendentales que el mismo pone, luego, en tela de juicio en **Parménides** 130a-134e.

Al contrario, el **εἶδος** o universal<sup>102</sup> del **Hippias Mayor** y los diálogos tempranos (según lo atestigua el vocabulario) es socrático y por tanto inmanente<sup>103</sup>.

De acuerdo a la tabla-elenco de Ross<sup>104</sup> el **Hippias Mayor** carece de las expresiones que, en los diálogos medios y tardíos, marcan la trascendentalidad, y abunda en expresiones inmanentistas como:

- a) **ἔχειν** (298b4, 300a9)
- b) **παραγίγνεσθαι** (293e11-a3), **παρεῖναι** (294c4-6).
- c) **προσγίγνεσθαι** (289d2-5, 289d6-9, 289e5, 292d1-6).
- d) **ἐπέιναι** (300a10), **ἐπιγίγνεσθαι** (303a3-6)<sup>105</sup>.

<sup>102</sup> Que seguirá siendo universal y conservará su significado mínimo de 'carácter general' a través de toda la obra de Platón. Cf. TPD., p.109.

<sup>103</sup> Cf.: *Metaph.* 1078b30-31: ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὔτε τοὺς ὀρισμούς.

<sup>104</sup> Ross D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951, pp. 228-229.

<sup>105</sup> Woodruff compara 303a3-6: ὅτι ἦν που ἡμῖν τὰ μὲν οὕτως ἐπιγιγνώμενα ἑκάστοις, εἴπερ ἀμφοτέροις ἐπιγίγνοιτο, καὶ ἑκατέρῳ, καὶ εἴπερ ἑκατέρῳ, καὶ ἀμφοτέροις, ἅπαντα ὅσα σὺ διήλθες. con Fedón 100d4-6: ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιῶ



Juan Nuño, defendiendo una opinión contraria, encuentra en expresiones de los diálogos tempranos, tales como **αὐτὸ τὸ καλόν, ὃ ἔστι, τί ἔστι, τὸ ὄν**, lenguaje insinuante de la trascendencia o lo que él considera "una de las manifestaciones del platonismo auténtico que permite separar su doctrina, en este punto, de la de Sócrates"<sup>106</sup>.

Sin embargo Grube<sup>107</sup>, respecto al mismo lenguaje, y haciendo alusión a diálogos tempranos como **Lisis 219d, Eutifrón 5d, 6d e Hippias Mayor 288a**, aclara que si bien este lenguaje puede evocar en nuestras mentes la teoría de las formas, en los diálogos, parece expresar simplemente "una característica común a diversas cosas particulares a las que se aplica un mismo predicado; cualidades comunes que son consideradas no como **dotadas de existencia trascendente**, sino como algo inmanente a las cosas particulares"<sup>108</sup> un universal in

---

**αὐτὸ καλὸν ἢ ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη**, que traduce: "nothing else makes (a fine thing) fine but the fine I mentioned, whether by its presence or its participation or in whatever way or however it is added", y se pregunta ¿cuál de los dos pasajes inspira al otro?, haciendo alusión a la confrontación en torno a la autenticidad del **Hippias Mayor**.

Según nos dice Woodruff, Tarrant (**The Hippias Major Attributed to Plato**, Cambridge, Cambridge University Press, 1928.) opina que el **Hippias** se inspira en el **Fedón** y supone que ambos pasajes hacen alusión a la teoría de las formas. Soreth (**Der Platonische Dialog Hippias Maior** (Zemata, 6.), München, Beck, 1953, pp.23-28.), por su parte, se inclina por la autenticidad de diálogo. Mientras para Woodruff estos dos pasajes representan una misma idea que puede sostenerse independientemente de la teoría de las formas expuesta en los diálogos medios. De acuerdo a Woodruff el **Fedón** alude al **Hippias** y el **Hippias** expone una práctica socrática.

<sup>106</sup>Nuño Juan, **El Pensamiento de Platón**, Caracas, U.C.V., 1953, pp.75-76.

<sup>107</sup> Grube, **El Pensamiento de Platón**, Madrid, Gredos, 1973, pp.30-31.

<sup>108</sup> Ib., p. 31. El autor remite a Wilamowitz, **Platon**, I, p. 208; II, pp 78-79 y Ritter, **Platon**, I, p. 570.

re.

Creo, al igual que Grube, que este vocabulario alude a una realidad que, en los diálogos tempranos, es immanente y, a partir de los medios, trascendente. Esto explica por qué se mantiene, a lo largo de toda la obra de Platón, independientemente de la inmanencia y la trascendencia, de la misma manera que la mismísima inmanencia persiste junto a la trascendencia (cf. **παρουσία** en **Fedón** 100d). Podemos concluir, con palabras de Reale<sup>109</sup>, que:

"Il primo aspetto delle idee che Platone rivela è proprio quello dell'immanenza. I primi dialoghi presentano, in fatti, l'aspetto dell'idea come ciò che permane identico nelle cose, come ciò che fa sì che ciascuna cosa sia ciò che è e non altro, ciò che fissa le cose nella loro natura e le rende, di conseguenza, intelligibili. Successivamente Platone, specie a partire dal **Fedro**, dove mette a tema la sua 'Seconda Navigazione' e gli esiti ad esse connessi, sviluppa, oltre al motivo dell'immanenza, il motivo che, nella maniera più corretta, della trascendenza".

El **definiendum**, en tanto **εἶδος**, es en el **Hippias Mayor** la cualidad que permanece (de manera immanente) idéntica en todas las cosas bellas, haciendo que estas sean bellas y no feas (o cualquier otra cosa), constituyéndolas en la clase de las cosas bellas.

---

<sup>109</sup> Reale G., op. cit., pp. 191.