

## 4.B.4. EL DEFINIENDUM COMO TO AYTO.

El pronombre **αὐτό**, referido al **definiendum**, lo encontramos en las expresiones **αὐτό τὸ καλόν, τὸ καλὸν αὐτό** y **τὸ αὐτὸ ὃ** (286d8, 288a9, 289c3, 289d2, 292c9, 293e4, 300a9).

A primera vista **αὐτό** pareciera decirnos que la definición debe aprehender el **definiendum in se**, solo, sin relación a otra cosa u objeto, es decir, la intensión de la clase de las cosas bellas.

Sin embargo, una revisión de pasajes como 286d8 (en relación con 286c8-d2), 288a8-11, 300a9-b2, nos permite apreciar que **αὐτό** refiere características y peculiaridades del **definiendum** respecto a sí mismo y respecto a su clase.

En 286d8/286c8-d2, para conocer una pluralidad de cosas **καλά** es necesario conocer previamente **τὸ καλόν**, pero **τὸ καλόν** como **αὐτό**, una cualidad única y diferente de la pluralidad de sus casos en cuanto que es **αὐτό**.

En 288a8-11 las cosas **καλά** deben su existencia a **τὸ καλόν** en cuanto **αὐτό**: ταῦτα πάντα ἃ φησὶ καλὰ εἶναι, εἰ τί ἐστὶν αὐτὸ τὸ καλόν, ταῦτα ἂν εἶη καλά.

Y en 300a9-b2 la condición de ser **αὐτό** es lo que permite a) que **τὸ καλόν** haga **καλά** a todas las cosas **καλά**: τὸ αὐτὸ ὃ ποιεῖ αὐτὰς καλὰς εἶναι, b) y que haya una cualidad común (**τὸ κοινὸν τοῦτο**) de todas las cosas bellas en conjunto y en particular: ὃ καὶ ἀμφοτέραις αὐταῖς ἐπέστι κοινὴ καὶ ἑκάτερα ἴδια .

**Αὐτό** significa mismo, y el **definiendum**, más que algo **in se**, independientemente de su relación con otros objetos, debe entenderse como algo predicado de sí mismo: lo bello mismo, lo bello idéntico a sí

mismo, esto es, **autoidéntico**<sup>110</sup>. La relación del definiendum consigo mismo es de identidad antes que de mismidad<sup>111</sup>.

Conforme a Aristóteles la identidad (**ταυτότης**) es esencialmente una unidad (**ἐνότης**)<sup>112</sup>. Si consideramos que nuestro **definiendum** es una autoidentidad, debemos, entonces, considerarlo y tratarlo como una unidad<sup>113</sup>. Pero ¿qué tipo de identidad y unidad?

La identidad (**Metaph. Δ,9** y **Top. I,7.**), al igual que la unidad (**Metaph. Δ,6**), es de dos clases:

La identidad puede ser a) accidental y b) Universal o esencial, que es i) numérica (**Metaph. 1018a6**), ii) específica, iii) y genérica.

La unidad, por su parte, también puede ser a) accidental y b) esencial. Se habla de unidad universal i) en el caso de un continuo, ii) en el caso de la unidad específica iii) y genérica (la unidad del universal), iv) y puede decirse también que dos cosas conforman una unidad cuando la definición (**λόγος**) que expresa la esencia de una es indivisible de la definición que expresa la esencia de la otra.

La identidad y la unidad accidental ocurren al predicarse de una

<sup>110</sup> **TPD.**, p. 121.

<sup>111</sup> **Αὐτό** no marca una mismidad, sino una identidad, dos cosas completamente distintas, como observa Aristóteles en **Ph. III,3,202b13-16**, al decir que el camino de Tebas a Atenas y de Atenas a Tebas es el mismo, más no idéntico, pues las cosas son absolutamente idénticas sólo respecto a lo que realmente son, sólo si no son dos cosas (cf. **TPD.**, p. 120).

**Αὐτό** en es sentido de idéntico puede encontrarse a través de toda la obra de Platon, cf.: **Eutpn. 5d2**; **Lacn. 191e10-11**; **Grg.520a6**; **Men. 75a4-5**; **Resp. 500c3**, tiene un tratamiento especial en **Soph. 254d14, ss.**; **Phlb. 19b6**; **Leg. 797b1-2**.

<sup>112</sup> **Metaph. Δ, 9, 1018a7**: **φανερὸν ὅτι ἡ ταυτότης ἐνότης τίς ἐστι.**

<sup>113</sup> Esto es explícito en **Men. 72c7**: **ἐν γὰρ τι εἶδος ταύτων.** Y en **Euthph. 5d3-4**: **μίαν τινὰ ἰδέαν**; y **6d11**: **μία ἰδέα.**

misma y única sustancia atributos accidentales, como en enunciados del tipo Coriso es músico, blanco, justo, etc (Metaph. Δ,9,1017b27-1018a4; Δ,6, 1015b35, ss.). Esta no es más que una identidad y una unidad nominal.

La identidad numérica se da en lo uno numérico (principio esencial de lo uno)<sup>114</sup>, y cuando varias cosas comparten una única materia (ἕλη) por especie o número, o cuando comparten una única sustancia (οὐσία). Se trata de la unidad del ser de una multiplicidad, o de una cosa considerada múltiple, como cuando decimos que una cosa es idéntica a sí misma, caso en que consideramos esa cosa como si se tratara de dos cosas (1018a5-9).

La unidad como continuo, no es solamente la de varios objetos que se encuentran en contacto, sino la unidad de aquello que tiene por naturaleza un único movimiento que no puede ser otro y que es indivisible (1016a1, ss).

La unidad definicional la encontramos al definir, por ejemplo, lo que crece y disminuye, pues la noción de la esencia de lo que crece es inseparable de la noción de lo que disminuye (1016a32, ss).

Por último, entre la identidad y la unidad constituidas por la cualidad específica (εἶδει), y la identidad y la unidad constituidas por la cualidad genérica (γένει) no hay gran diferencia, el principio de la identidad-unidad específica y genérica es el mismo<sup>115</sup>, a saber, un principio de clase; la diferencia está en la extensión.

Nuestro definiendum al ser autoidéntico es también uno numéricamente. Luego, en conformidad con Metaph. 1016b35-1017a2,

<sup>114</sup> Metaph. 1016b18 ss.

<sup>115</sup> TPD., p. 121.

podemos decir que esta unidad numérica, 'que está en (ἐπέστι), tienen (ἔχουσιν), y comparten todas las cosas bellas (κοινόν) (cf.:300a9-10)' implica unidad específica, la cual, a su vez, implica unidad genérica, la unidad propia de los universales, los cuales, como la característica o determinación de una serie de cosas distintas, unifican una pluralidad bajo un mismo rasgo.

Recordando que el **definiendum** no sólo es algo que permanece en cada una de las cosas bellas y en la totalidad de las cosas bellas, sino que es, además, aquello que hace que las cosas bellas sean bellas (288a9), podemos comprender que la autoidentidad hace posible la permanencia del **definiendum** en todas las cosas bellas como οὐσία y φύσις. Al mantenerse autoidéntico en las cosas bellas, le transmite a cada una su carácter, "pero ya no en el sentido de idéntico, sino de mismo"<sup>116</sup>, haciendo que cada una de las cosas bellas sea bella y constituyéndolas en una clase o en un todo.

¿Qué tipo de todo?. De las formas de 'todo' (ὅλον) que describe Aristóteles en su **Metafísica** (Δ,26)<sup>117</sup> la que nos atañe es la del

<sup>116</sup> TPD., p. 120

<sup>117</sup> Para Aristóteles todo es uno de los sentidos de τὸ καθόλου y se dice en tres sentidos (*Metaph.* Δ,26, 1023b26-1024a1):

a) Aquello a lo cual no le falta ninguna de las partes del todo que constituye por naturaleza (1023b26-27).

b) Aquello que contiene sus contenidos de manera que éstos constituyen una unidad. Unidad que puede darse en dos formas:

b.1) Unidad como lo uno en cada uno de los elementos de una clase y que, de esta manera, abarca todo los elementos. Esta es la unidad del universal y del género.

b.2) Unidad como resultado de la reunión o agrupación de una serie de partes, unidad como continuidad.

'todo' que contiene sus elementos de manera que éstos constituyan una unidad. Y tal unidad ocurre cuando, dada una serie de elementos, hay un carácter autoidéntico, que permanece en cada uno de ellos, abarcándolos a todos juntos.

Esta es la unidad de las clases, especies, géneros y, más que como un todo (una simple reunión de elementos) debe entenderse como integridad y totalidad: una serie de elementos homogenizados bajo un mismo carácter o cualidad.

La clase, especie o género, es, por tanto, una integridad y totalidad (pues es una e idéntica) en virtud de la autoidentidad del **definiendum**, que hace posible su permanencia (como carácter general o universal) en cada una de las cosas **καλά**.

Este proceso, visto desde otra perspectiva, a partir de la identidad y la unidad que surgen de la totalidad conformada por cada uno de los particulares (muchachas, dioses, yeguas, etc.), nos permite comprender cómo el **definiendum**, en tanto carácter general o universal, es una forma única producto de la totalidad: un **εἶδος**.

En nuestro diálogo, cosas tan diversas como una muchacha, dioses, una yegua, el oro, una lira, una cuchara, lo apropiado, lo útil y lo provechoso son unificadas bajo un mismo carácter, **τὸ καλόν**, constituyendo una homogenidad y una totalidad a partir de una misma cualidad que es considerada una identidad: **αὐτὸ τὸ καλόν**.

La autoidentidad que implica la invariabilidad, inmutabilidad y permanencia del **definiendum** en sus particulares, implica también su cognoscibilidad<sup>118</sup> y definibilidad.

---

c) Unidad como aquello que tiene principio, medio y fin.

<sup>118</sup> Cf.: Cra., 439a usque ad finem, y Metaph. 1016b20: ἀρχὴ οὖν τοῦ γνωστοῦ περὶ ἐκάστων τὸ ἐν.

La autoidentidad hace posible que el **definiendum** sea cognoscible como el **εἶδος** que la definición pretende alcanzar, de manera inductiva, al intentar unificar o homogenizar los particulares bajo un solo carácter, el carácter general o universal de todas las cosas bellas (**αὐτό τὸ καλόν**), la totalidad o el género.

El conocimiento de los particulares, de acuerdo a 286c8-d2, es posterior al conocimiento del **εἶδος**. Sin embargo, si los particulares, al contrario del **εἶδος**, son contingentes y están sujetos al cambio, ha de concluirse que no son cognoscibles.

Definir es, en fin, buscar la unidad genérica de las cosas bellas, de los distintos casos del **definiendum**, **αὐτό τὸ καλόν**, y tal es el esfuerzo que se realiza en el **Hippias Mayor** al buscar lo uno-idéntico (**αὐτό τὸ καλόν**) que hace bellas cosas tan diversas como una muchacha, una yegua, un mono, una diosa (287e-289d), el oro, el marfil, una piedra (289d-291d), vivir cierto tipo de vida y enterrar de cierta manera a los padres (291d-293c), lo apropiado, una olla de oro o de barro (293c-294e), lo útil (295a-296d), lo beneficioso (296d-297d), y el placer por medio de la vista y el oído (297d-303d)<sup>119</sup>.

¿Cuál es la relación entre el todo y sus partes? Éste es un problema que se plantea de manera interesante en **Protágoras** 329c-

<sup>119</sup> De la misma manera que en **Euthphr.** 6e1 se busca una **μία ἰδέα διὰ πάντων**, y en **Men.** una **μία ἀρετή** también **διὰ πάντων** 74a9, **ταῦτόν ἐπὶ πάντων** 75a6, **ἐν γε τι εἶδος ταῦτόν ἅπασαι ἔχουσιν** 72c6, **μίαν ἀρετὴν λαβεῖν κατὰ πάντων** 74b2. El Sócrates del **Menón** aspira a definir la virtud **καθ' ὅλου**, expresión que parece ser el origen del **καθ' ὅλου** aristotélico (TPD., p.122).

Esta búsqueda de la unidad, en **Menón**, se desarrolla paralelamente al rechazo de los intentos definicionales de Menón, quien intenta definir sin superar la pluralidad de las virtudes particulares: **εἰς πολλὰ** 74d4, **σμῆνος** 72a7 ss.

330b, donde se analiza cómo las virtudes constituyen una unidad : a) bien de manera cuantitativa, como las partes del rostro, boca, nariz, ojos, orejas, elementos distintos entre sí que constituyen un todo, b) o bien de manera cualitativa, cómo las partes de un lingote de oro, que no se diferencian en nada las unas respecto a las otras y todas respecto al todo, excepto en el tamaño.

Protágoras se inclina por la primera forma de unidad, pero Sócrates arguye que las virtudes deben ser todas iguales cualitativamente, que el *εἶδος* es autoidéntico respecto a sí mismo y el mismo respecto a las partes.

Esta cuestión no se resuelve en *Protágoras*, pero vuelve a plantearse en *Hippias Mayor* 300d5-c2 y 302b3, pasaje que, se considera, alude a la problemática de la participación que más tarde se discutiría, in extenso, en *Parménides* (131a, ss.)<sup>120</sup>.

En el *Hippias Mayor*, aunque el planteamiento es distinto, encontramos también dos posturas: a) Sócrates e Hippias pueden ser uno individual y colectivamente: si Hippias y Sócrates son justos, cada uno de manera individual, son justos, también, los dos juntos, de manera colectiva (301a ss.). b) Pero también pueden ser, cada uno, uno individualmente, sin serlo colectivamente, de la misma manera que, cada

---

<sup>120</sup> Bravo Francisco, "La Teoría de la Definición en el Menón", *Revista Venezolana de Filosofía*, Caracas, U.S.B., 1982, n° 16, p.20.

uno, es uno individualmente y, colectivamente, dos (302a)<sup>121</sup>.

La unidad defendida por Sócrates es la primera (a), las cosas bellas y su clase, o género, existen gracias a una **οὐσία** (cf.301e4) que pertenece a cada uno de los elementos, tanto como al todo de los elementos, que es la clase o género (298d-303d). De modo que las partes o elementos tienen entre ellas, y respecto a la clase, una 'relación esencial'.

De acuerdo a esto último el proceso definicional no es sólo la búsqueda de una unidad meramente numérica, sino de una unidad esencial, presente en todos los miembros de la clase. Se busca la cualidad única y una (o el conjunto esencial de rasgos único y uno) presente e invariable en todas las cosas bellas.

---

<sup>121</sup> Por este tipo de unidad, el placer por medio de la vista y el oído, para Sócrates, no es uno, vista y oído no comparten la misma esencia, y las cosas bellas, todas, comparten la misma esencia.

(Lease, Pv.o Placer por medio de la vista y el oído; Pv Placer por medio de la visata; Po Placer por medio del oído; k τὸ καλόν; : es; ´ negación).

Si Pv.o ha de ajustarse a la exigencia socrática, de que lo bello es lo que hace que las cosas **καλά** sean **καλά** individual y colectivamente, entonces debería darse Pv.o:k colectivamente, así como Pv:k y Po:k individualmente. La cualidad común de Pv y Po es P, de modo que Pv y Po sólo pueden ser k colectiva e individualmente en virtud de su cualidad común P, lo cual no es posible, pues los

Por otra parte v y o son distintos el uno del otro (si Pv:k entonces Po:k´, y si Po:k entonces v:k´), de modo que Pv.o podría ser k colectivamente, a partir de la unión o.v, pero nunca Pv y Po ambos individualmente.



Así se confirma en 301b2-c3, donde Sócrates obliga a Hippias a contradecirse y a tomar su postura: Hippias acusa a Sócrates de fragmentar la cualidad conformada por el todo (ἀπολαμβάνοντες τὸ καλὸν καὶ ἑκάστον τῶν ὄντων ἐν τοῖς λόγοις κατέμνοντες), de intentar definir sin aprehender el todo, la cualidad genérica (τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς):

μεγάλα ὑμᾶς λανθάνει καὶ διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα. καὶ νῦν τοσοῦτον σε λέληθεν, ὥστε οἶει εἶναι τι ἢ πάθος ἢ οὐσίαν (301b6-8).<sup>122</sup>

Por último, no debemos pasar por alto una muy importante peculiaridad de la relación entre lo bello mismo y su clase. En 302a8-9 dice Sócrates:

Μῶν οὖν, ὅτι ἀμφοτέρω ἀρτίοι, τούτου ἕνεκα καὶ ἑκατέρω ἀρτίος ἡμῶν ἐστίν;

¿Acaso los dos somos pares porque cada uno es par?

Algo absurdo, ambos son pares y no porque cada uno es impar, pero en el caso de las cosas bellas, aunque no se explicita esto en el diálogo, debe aclararse que sí podemos tomar como válida tal aseveración, 'todas las cosas bellas son bellas porque cada una de ellas es bella', porque comparten un mismo carácter. En virtud de esta recíproca implicación simultáneamente, como εἶδος y como οὐσία.

<sup>122</sup> La traducción de este texto la dimos ya en la nota 61.

En conclusión, la definición del **Hippias Mayor** intenta extraer la unidad cualitativa común a todas las cosas bellas<sup>123</sup>, aquéllo que, al permanecer autoidentico a través de todas las cosas bellas, hace que éstas sean bellas, que sean lo mismo, y conformen una clase, una unidad cualitativa o genérica.

bdigital.ula.ve

---

<sup>123</sup> Esto es mucho más obvio en **Men.** 72c6: ἐν γέ τι εἶδος ταῦτόν (de las virtudes). cf., también: **Lach.** 191e10-11: τὸ ὄν ἐν πᾶσι τούτοις τ' αὐτόν ἐστίν γ **Men.** 75a4-5.

## 5. EL DEFINIENS.

### 5.1. EL MÉTODO DEFINICIONAL.

Después de haber esclarecido qué tipo de definición busca el Sócrates del *Hippias Mayor*, nos queda preguntarnos cómo pretende encontrar lo que busca, cómo pretende aprehender el **definiendum**, cómo intenta definir. Debemos especificar cuál es la praxis definicional que se supone ha de producir y garantizar una definición correcta y válida, y qué criterios definicionales previenen a Sócrates de caer en el error, permitiéndole corregirse a sí mismo y a su interlocutor.

Preguntémonos, ahora, por el método definicional del *Hippias Mayor*, y por lo que debe ser el resultado de tal método: el **definiens**.

El método definicional empleado en el *Hippias Mayor*, como en el resto de los diálogos tempranos vinculados a la definición, es el **Método Socrático**. Método que se desarrolla en contraste con el Método Sofístico<sup>124</sup>, esgrimido, dentro de los mismos diálogos platónicos, por figuras como Hippias, Gorgias, Protágoras, Eutifrón, etc, y que consiste en a) la enunciación y enumeración de casos accidentales del **definiendum** (*Hip.Maj.* 287e2-288a, *Eutiph.* 5d-e y *Men.* 71e-72a) b) que son simplemente enumerados y descritos, de la misma manera que Gorgias califica sucesivamente los **κόσμοι** particulares en su *Encomio*

---

<sup>124</sup> TPD., p. 148.

a Helena<sup>125</sup>, sin llegar a una definición general o universal que integre todos los casos particulares.

Sofistas como Gorgias proceden a definir de la manera que les parece más apropiada a los fines que se proponen en cada oportunidad, Platón, en cambio, a pesar de que intenta definir las cosas más diversas, tiene siempre un único fin: lo Universal, al cual se corresponde un método también universal<sup>126</sup>, válido *περὶ πάντος* (Men. 74b4), para todos los casos definicionales.

Como es de esperarse, el método definicional tiene comienzo a partir de la misma duda (*ἀπορία*), o interrogante, expresada por la pregunta socrática que hemos reducido a la fórmula ¿Qué es X?, y que hemos dicho es el principio y motor del proceso definicional:

Ahora respóndeme a una breve pregunta concerniente a esto, oportunamente me has hecho recordar algo: poco ha que cierto fulano, oh estimado amigo, al reprochar yo lo feo y elogiar lo bello de unos discursos, me puso en una situación de aporía, pues muy enfadado me preguntó: "¿cómo sabes tú, oh Sócrates, qué cosas son bellas y qué cosas son feas? ¿es que acaso podrías decirme qué es lo bello? (286c3-d2)

Esta duda o situación de aporía (*εἰς ἀπορίαν με κατέβαλεν*) se intenta resolver por medio de un procedimiento que Sócrates explica en el mismo *Hippias Mayor*:

Por Hera, oh Hippias, dices bien, si nuestra intención es subyugar a este hombre. Ahora, si no te molesto, me haré pasar por él y refutaré lo que digas al responderme, para que así me ejercites más, pues yo tengo ya cierta experiencia en refutar. Si tú estás de acuerdo deseo

<sup>125</sup> TPD., p. 149.

<sup>126</sup> Bravo F., *Introducción a la Filosofía de Platón*, Caracas, Eduven, 1990, p. 60.

refutarte para aprender de manera más sólida. (287a2-7).

La investigación se ejecuta por medio de preguntas y respuestas que son, sucesivamente, refutadas con el objetivo de lograr una solución a la duda que las partes<sup>127</sup> se han propuesto solucionar.

Podríamos decir, incluso, que la duda planteada por la pregunta ¿Qué es X? es una duda metódica, pues: dudar es ser consciente de que no se sabe nada (Ap. 21d3-7), un estado de incertidumbre<sup>128</sup> que produce vergüenza (Hip. Maj. 298b7-9, 304d4-8), y cuya única salida o enmienda es, obviamente, la búsqueda del conocimiento del que se carece.

No obstante, lo que hace relevante la duda socrática, desde el punto de vista metodológico, es el hecho de que ella, y la investigación que conlleva, son para Sócrates un imperativo categórico (Ap. 29c-30b),

<sup>127</sup> En este punto el diálogo socrático se diferencia notablemente del discurso sofista. Los sofistas solían dar exhibiciones, ἐπίδειξεις (Hip. Maj. 282c, Axiochus. 366c) públicas o privadas, discursos (Hip. Maj. 286b, Eryxias. 397c) y lecturas (Eryxias. 397c), que generalmente eran de carácter unidireccional, a excepción de algunas ἐπίδειξεις donde se permitía al público participar haciendo cualquier tipo y variedad de preguntas.

El discurso sofista, al contrario del diálogo platónico, no busca el acuerdo de las partes (c.f. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1941, p. 16) para el sofista el discurso era un arma utilizada con el fin de imponer ideas, opiniones, ganar procesos judiciales, disputas políticas, votos e incluso concursos artísticos, su carácter era

<sup>128</sup> Incertidumbre y curiosidad, así lo ve Robinson quizás inspirado en las primeras líneas de la *Metaph.*, *Plato's Earlier Dialectic*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1941, p. 12.

sin cuyo ejercicio la vida no tendría sentido (Ap. 37a) y hasta se incurriría en una falta de índole religiosa (Ap. 23b).

A partir de esta última propiedad religiosa, Sócrates concibe la duda como el primer paso de un proceso de purificación (καθάρσις) que se ejecuta y desarrolla por medio de la refutación.

Podemos ver ya cómo debe desarrollarse el método socrático, que consta de dos etapas: a) La primera, una fase que a nivel de la λέξις<sup>129</sup>, o la retórica, puede ser considerada προτρεπτική<sup>130</sup>, pero que dianoéticamente, y como parte de la metodología, corresponde a la duda y la catarsis socrática. b) Luego, una segunda etapa más compleja que corresponde a la crítica y al intento por solucionar el problema.

#### 5.1.A. ETAPA CATÁRTICA O ELÉNTICA.

Como hemos dicho, el proceso definicional socrático tiene inicio en el planteamiento de un problema que se establece por medio de una pregunta del tipo ¿Qué es X?. Sócrates insta a su interlocutor a responder a tal pregunta, induciéndolo a dar respuestas y enunciar proposiciones que él mismo demuestra son falsas, planteando otras

---

<sup>129</sup> Los estudios retóricos han distinguido distintos niveles en los diálogos platónicos:

- 1) El del argumento y el desarrollo dramático.
- 2) El del estilo o dicción (λέξις).
- 3) El del aspecto moral (ἦθος).

Cf.: Murphy James J. (ed.), *Sinopsis Histórica de la Retórica Clásica*, Madrid, Gredos, 1992, p. 30.

<sup>130</sup> Jaeger, *Paideia*, México, F.C.E., 1992, p. 414.

preguntas que, a pesar de desprenderse de las respuestas dadas, entran en contradicción con ellas, o bien, por medio de contraejemplos que revelan incongruencias al no ser cubiertos por las respuestas<sup>131</sup>.

Este procedimiento, común a la mayoría de los diálogos socráticos (Gorg., Prot., Resp. I, Eutph., Lach., Charm., Lys., Hip. Maj., Hip. Min., y Men.), tiene por nombre **elencos** (ἐλεγχος) o refutación, y su objetivo es demostrar que el interlocutor carece del conocimiento necesario para reponder a la pregunta planteada (sin que ello implique la indagación del "por qué" de los errores definicionales<sup>132</sup>), con ello se provoca una duda que conducirá a la purificación de la ignorancia y a un verdadero proceso definicional, con el cual no sólo se espera alcanzar un conocimiento, sino también (como consecuencia necesaria y suficiente de ese conocimiento) un cambio de conducta.

bdigital.ula.ve

---

<sup>131</sup> C.f.: TPD., p. 150.

<sup>132</sup> "Elenchus is thus a method of teaching, of instilling intellectual knowledge in other persons. It does not, however, actually increase knowledge, but only prepares the ground for it." Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1941, p. 12.

"The following objection may be made to the method of elenchus: it only tells you that you are wrong, and does not also tell you why." *Ib.*, p.17.

be false to an opinion that happens to be true. (...) The aim of the elenchus is to wake men out of their dogmatic slumbers into genuine intellectual curiosity." *Ib.*, p. 17-18.

## 5.1.B. ΕΠΑΓΩΓΗ Ο ΕΤΑΡΑ INDAGATORIA.

La etapa indagatoria comprende tres operaciones propiamente definicionales:

1) En primer lugar, recurriendo a la observación de casos empíricos, se reúnen varios ejemplos del objeto que se intenta definir<sup>133</sup> y que las dos partes están de acuerdo en considerar casos del **definiendum**.

2) Esos casos son examinados con el fin de encontrar la cualidad común, general o universal a todos ellos.

3) Si eventualmente se logra llevar a cabo esta segunda etapa, se enuncia entonces la cualidad general común a todos los ejemplos, el **definiendum**, construyéndose un **definiens** y realizándose la definición, como llega a hacerse en **Men.** 76a4-7 y 76d5-6 con las definiciones de figura y color .

Intentar alcanzar una característica común, única y general, a partir de distintos casos o ejemplos particulares, es intentar un tránsito de lo particular a lo universal que, apoyándonos en la

---

<sup>133</sup> En el **Hip.** Maj: lo apropiado, cierto tipo de vida, lo provechoso, el placer por medio de la vista y el oído, placer provechoso. En **Men.:** distintos ejemplos de salud 72d, figura 74a, virtud 71b, 74a.



terminología aristotélica (**Top.**, I, 12, 105a13,ss.)<sup>134</sup>, podríamos llamar **ἐπαγωγή** o inducción.

Los razonamientos inductivos son harto frecuentes en los diálogos tempranos de Platón, conforman una de las características socráticas distintivas<sup>135</sup> y son un instrumento no sólo utilizado para inferir universales a partir de particulares (**Ap.** 27b-d, **Prot.** 332c-d), sino también para llegar a otros ejemplos particulares justificando su

---

<sup>134</sup> Es interesante observar como el ejemplo de inducción presentado por el Estaguirita en **Top.** I, 12, 105a13, ss., puede pasar por un típico ejemplo de inducción socrática, como por ejemplo **Gorg.** 474d3-9. La forma del razonamiento inductivo, que recuerda a la del silogismo, es la misma en ambos pasajes.

<sup>135</sup> Recuérdese **Metaph.** 1078b27-30, pasaje que no debe entenderse literalmente, pues, como dice Ross, "Aristóteles no puede querer decir que Sócrates había sido la primera persona en utilizar argumentos inductivos o en dar definiciones generales, sino que fue el primero en reconocer su importancia y en utilizar sistemáticamente lo primeros para conseguir las últimas", cf. Guthrie, Op. cit., p.401.

Aristóteles fue quien teorizó, por primera vez (aunque Platón casi llega a hacerlo en **Polit.** 278a.), acerca de la inducción, dándole el nombre de **ἐπαγωγή** a partir del verbo **ἐπαγεῖν, ἐπάγεσθαι**, traer, cuyos significados metafóricos más comunes son el de guiar (**Resp.** 532c5) y el de traer a colación un ejemplo o un testimonio o citar (**Plat.:** **Crat.** 420d2, **Resp.** 364c6; **Arist.:** **An. Pr.** 673a15, **Metaph.** 995a8).

En estos casos **ἐπαγεῖν - ἐπάγεσθαι** tiene como complemento lo que se cita, mientras que en la acepción del término acuñada por Aristóteles, inducción, la construcción sintáctica del verbo es distinta: se lleva a alguien (alguien es los universales (**An. Post.** 71a21, 24, 81b5, **Metaph.** 989a33, también **Plat., Polit.** 278a5, y cf. Ross, **Aristóteles**, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1957, p. 64.)).

empleo (Hip. Mai. 284a-b)<sup>136</sup>. Sin embargo, su fin propio es siempre la abstracción de universales a partir de particulares. Fin que, por ser raramente alcanzado, nos hace cuestionar la efectividad de la práctica de la inducción como instrumento definicional en los diálogos tempranos.

Respecto a esta problemática, Francico Bravo observa<sup>137</sup> que Sócrates subordina la inducción al elenco, dando a entender que el fin definicional de la inducción es restringido por el fin refutativo del elenco, de lo cual resultan definiciones cuyo propósito no es enunciar un **definiens** de carácter universal sino refutar y destruir otras definiciones. Esto puede apreciarse en **Charm.** 167b-169c, donde la falsedad de la definición de **σωφροσύνη** de Crítias es inducida por medio de contraejemplos.

De acuerdo a ésto el propósito fundamental de la inducción, en los diálogos tempranos, es refutativo: demostrar, con contraejemplos, que

<sup>136</sup> El concepto de epagogé que manejamos al hablar del **Hippias Mayor** y los Diálogos Tempranos es más amplio que el definido por Aristóteles en **Top.** I, 12a y está directamente inspirado en Robinson, **Plato's Earlier Dialectic**, Ithaca, New York, 1941, pp. 35-36, quien considera como epagogé cuatro operaciones:

- 1) Inferencia directa de un caso a partir de otro caso, c.f.: **Hip. Maj.** 284a-b. p. 35.
  - 2) Inferencia de un caso a partir de un caso o varios casos, esto es, inferencia de una proposición coordinada a partir de una proposición o varias proposiciones, c.f.: **Ap.** 27b.
  - 3) Inferencia de un proposición superordinada a partir de varias proposiciones, de varios casos a un universal, c.f.: **Prot.** 332c.
- 4) Combinación de la inferencia de varios casos a un caso con la inferencia de casos a un universal, resultando en un recorrido inferencial de varios casos a un universal y de ese universal a otro caso, c.f.: **Eutph.** 10. p.36.

<sup>137</sup> **TPD.**, p.154.

los proposiciones (ejemplos, definiciones y logros definicionales) propuestas no son lo que se procura definir.

No se intenta propiamente aprehender la cualidad general o el universal de una clase, sino los accidentes que pueden acompañar a ese universal. Se trata de llegar a los universales por medio de un camino impreciso y poco práctico: por descarte de lo que no es universal<sup>138</sup>.

A esta dificultad metodológica se agrega otro obsáculo: de acuerdo a la prioridad del conocimiento definicional, no tiene sentido enumerar los ejemplos y los casos particulares que requiere el ejercicio de la inducción, si la verdad de éstos no puede ser probada hasta que se establezca la definición (Hip. Mai. 277ec-283c). Se trata de una suerte de *petitio principii*: para inducir, camino imprescindible para definir, es necesario partir de casos particulares; pero para determinar si esos casos son adecuados o no, es necesario haber ya definido e inducido.

Esta falacia puede, sin embargo, ser resuelta distinguiendo entre conocimiento predefinicional y conocimiento postdefinicional, esto es: entre conocimiento común, o *δόξα*, y conocimiento científico demostrable, o *ἐπιστήμη*, tal cual se hace de manera explícita en los diálogos medios y tardíos (Men. 97a, ss., Resp. 477-478, Tim. 29,

---

<sup>138</sup> Esta misma impresión parece tenerla Robinson al decir: "Passages occur where the use is purely negative, where the thing in question is simply clarified by saying what is not an instance of it." *Plato's Earlier Dialectic*, Ithaca, New York, 1941, p. 46.

Si consideramos que la inducción es un instrumento de razonamiento razonable, por cuanto que una inducción absolutamente válida supondría todos los casos particulares posibles, el uso que se le da en los diálogos tempranos la hace aún menos válida.

Teet 190a-c, Fil. 59a).

## 5.2. DESARROLLO DEL MÉTODO DEFINICIONAL SOCRÁTICO EN EL HIPIAS MAYOR.

El *Hippias Mayor* se abre con un preámbulo de carácter propiamente protréptico (281a1-286c3) e inusual en Platón por su prolongación, pues, aunque a partir de 283c1 puede comenzarse a apreciar estructuras de razonamiento elénticas (283e9, ss.; 284b5, ss.), el proceso definicional, y la investigación propia del diálogo, no comienzan sino a partir de 286c4.

Podemos decir que el *Hippias Mayor* es un diálogo fácil de seguir, en virtud de que es fácil diferenciar en él hasta qué punto son sus intenciones catárticas y a partir de cuál son indagatorias<sup>139</sup>. En 286d1 Sócrates plantea un problema (ἀπορία, cf. 286c5): es necesario saber qué es lo bello mismo (αὐτὸ τὸ καλὸν ὅτι ἐστὶ; 286e1) para juzgar qué cosas son bellas y qué cosas feas (ὅποια καλὰ καὶ αἰσχροῦ 286d1).

Sócrates no sabe qué es lo bello, lo ignora, por ello se disgusta consigo mismo (ἐμαυτῷ τε ὠργίζομεν καὶ ὠνείδιζον 286d4) y se dispone a aprender recurriendo a Hippias, un hombre considerado sabio.

Deseando no ser nunca jamás refutado (286e2), Sócrates pide a Hippias le dé una respuesta irrefutable. Hippias le da tres respuestas: (1) una bella muchacha es lo bello (287e4), (2) lo bello no es

<sup>139</sup> En el *Hippias Mayor*, como en *Eutifrón*, pueden diferenciarse, de manera bastante clara, dos secciones que corresponden a las etapas catártica e indagatoria del método socrático. En el *Hippias Mayor* la primera va de 286c4 a 291e y la segunda de 291e a 304e. En *Eutifrón* la etapa catártica va de 2a a 11b, y la propiamente indagatoria de 11e a 16a, y hasta puede decirse que hay un breve interludio entre ambas: 11b-e.

otra cosa que el oro (289e3), (3) ser un hombre rico, sano, estimado por todos los griegos, que al llegar a la vejez y una vez muertos sus padres da a estos un bello funeral y es luego enterrado bella y dignamente por sus hijos (291d10-e2), que Sócrates refuta consecutivamente en razón de que su criterio de irefutabilidad, como veremos, es distinto al de Hippias, para quien lo irrefutable es lo que la mayoría de las personas piensan (ὃ γὰρ πάντες δοκεῖ 288a3).

Sócrates, presunto confundido, pone a Hippias en situación de aporía y, en vista de los recurrentes fallos de este último, toma las riendas de la investigación dando inicio a la etapa indagatoria del diálogo, 293c8-304e9, en la cual él mismo propone cuatro definiciones: (1) lo bello es lo útil (295c3), (2) lo provechoso (296e2), (3) el placer por medio de la vista y el oído (297e6-7), (4) y el placer provechoso (303e9).

Ninguna de estas definiciones resulta correcta, todas son refutadas por Sócrates, quien, con su crítica, especifica qué errores comete Hippias y qué condiciones debería reunir una definición verdadera y apropiada.

A partir de estas condiciones definicionales, presupuestas por Sócrates al refutar, determinaremos las características del **definiens**.

### 5.3. ¿QUÉ TIPO DEFINIENS SUPONEN LAS REFUTACIONES DE SÓCRATES EN EL HIPIAS MAYOR?

El **definiens** al **definiendum αὐτὸ τὸ καλόν** que anteriormente hemos identificado como una **res**, una esencia, una forma genérica inmanente que determina ontológicamente a los particulares que engloba, y que al

ser compartida por toda una clase de elementos puede ser considerada, desde el punto de vista lógico, un universal. Un universal a cuyo conocimiento se llega a partir del conocimiento precientífico de los particulares.

Por su parte, la refutación (a partir de criterios definicionales fundamentados en una noción específica de lo que debe ser la proposición definicional) se propone criticar todo **definiens** que exprese de manera inadecuada o falsa lo que es **αὐτὸ τὸ καλόν**.

Los criterios definicionales que Sócrates tiene en mente son los condicionantes y las restricciones que delimitan y constituyen la proposición definicional, por ello el estudio de tales criterios implica una reconstrucción del **definiens**.

A) Las tres respuestas de Hippias (1) una bella muchacha es lo bello (287e4), (2) lo bello es el oro (289e3), (3) lo bello es ser un hombre rico, sano, estimado por todos los griegos, que al llegar a la vejez y una vez muertos sus padres da a estos un bello funeral y es luego enterrado bella y dignamente por sus hijos (291d10-e2), comportan un único error definicional, sin embargo, vale la pena observar algunos errores particulares a cada una de ellas:

1) **παρθένος καλὴ καλόν**, adolece de dos errores definicionales.

a) **Αὐτὸ τὸ καλόν** es una causa formal, aquéllo por lo que las cosas bellas son bellas, y debe ser expresado como una causa formal. Es absurdo decir que todas las cosas bellas (entre ellas, cosas como la sabiduría y las leyes) son bellas por causa de una 'bella muchacha' (288a8-11), y lo mismo para otras cosas particulares, una yegua

(288b8-9), una lira (288c6), o una olla (288c10-11). Este definiens no refleja las características de αὐτό τὸ καλόν, no presenta ni la οὐσία, ni la φύσις, ni el εἶδος de τὸ καλόν.

b) En segundo lugar una muchacha, una yegua, una lira y una olla, son cosas bellas de manera circunstancial: καλὸν μὲν καὶ τοῦτο τὸ σκεῦός ἐστι καλῶς εἰργασμένον, ἀλλὰ τὸ ὅλον τοῦτο οὐκ ἐστι ἀξιὸν κρίνειν ὡς ὄν, καλὸν πρὸς ἵππον τε καὶ παρθένον καὶ τᾶλλα πάντα τὰ καλά (288e6-9). "El más bello de los monos es feo si se le compara con el género humano", dice Sócrates supuestamente citando a Heráclito, para luego afirmar que la más bella de las ollas es fea si se la compara con la clase de las muchachas (289a3-5), y la más bella de las muchachas es fea si se la compara con el género de los dioses (289b6-7).

(2) χρύσος. a) Hippias intenta ser fiel al sentido de causa, y estatuye que todas las cosas, una muchacha, una yegua, una lira, etc. son embellecidas por el oro. A lo que Sócrates arguye que si así fuera Fidias habría ignorado qué era lo bello, pues hizo los ojos, el rostro, los pies y las manos de su Atenea en Marfil (290b5, ss.). Hippias dice entonces que lo bello es el marfil, y Sócrates simplemente responde que Fidias hizo la pupila de Atenea en piedra.

Este segundo intento definicional da como resultado otro enunciado relativo, que Hippias intenta enmendar precisando que estos materiales son bellos cuando son empleados apropiadamente. Sin embargo, la conveniencia es también algo relativo, depende de la situación: una cuchara de oro es inapropiada a la hora de hacer un guiso, no así una

de madera de higo, que aromatiza lo que se cocina y no rompe la olla arruinado el guiso. No obstante el oro podría ser apropiado en otra situación, como inapropiada la madera de higo.

(3) lo bello es ser un hombre rico, sano, estimado por todos los griegos, que al llegar a la vejez, y una vez muertos sus padres, da a estos un bello funeral y es luego enterrado bella y dignamente por sus hijos. No más oír este enunciado Sócrates se siente capaz de refutarlo sin dar rodeo alguno: "¿No crees que quien cantase un ditirambo tan desafinado y ajeno a lo que se le ha solicitado merece con justicia una buena paliza? (292c6-8)". a) Sin duda Sócrates quiere decir que este **definiens** está mal formulado, pues contiene elementos supérfluos que lo hacen obscuro y es, además, como los anteriores, b) de carácter relativo, pues para Aquiles y su abuelo Éaco, así como para Heracles, Tántalo, Dárdano, Zeto, Pélope y todos los semidioses y dioses, no sería bello ser enterrado después que sus padres.

(4) Sócrates interviene, la ignorancia de Hippias ha quedado en claro, se ha cumplido la etapa catártica y él debe ahora proponer las respuestas. Retoma lo apropiado (**τὸ πρέπον**) bajo el mismo enunciado que en 289d2-5, considerando lo bello como aquéllo que embellece y hace parecer bellas a las cosas a que es agregado.

Esta vez se hace notar que si lo apropiado es lo que hace parecer bello, no es más que una farsa de lo bello (294a6-b2). Podría 'hacer ser' y 'hacer parecer' bello, simultáneamente, sólo si 'parecer bello' y 'ser bello' fueran cualidades inseparables que se implicaran mutuamente, pero, como no es así, debe aceptarse que son cosas distintas y que pueden ocurrir independientemente la una de la otra (294c8-d6).



**Τὸ πρέπον** resulta ser lo que hace parecer bello, y se concluye que no es lo bello (294e5-6).

(5) Luego Sócrates, a partir de un caso particular, "los ojos son bellos por su capacidad y utilidad para ver (295c4-6)", infiere que todas las cosas (el cuerpo, la yegua, gallos, codornices, profesiones, carros, barcos, etc.) son bellas por ser aptas y útiles para algo: lo bello es lo útil, **τὸ χρήσιμον** (295e9-10).

Sin embargo, Sócrates mismo observa que este **definiens** es demasiado amplio, incluye algo distinto a lo bello. Lo útil es la capacidad para realizar algo, independientemente de que lo realizado sea bueno o malo, bello o feo; y si algo tiene un mal fin, todo lo que es útil para su realización es malo o feo.

(6) La definición anterior puede restringirse, como lo hace Sócrates, alegando que lo bello es lo útil y la capacidad para realizar algo bueno (296d8-e1), esto es, lo provechoso, **τὸ ὠφέλιμον**.

No obstante, hay un grave error en este enunciado: si lo bello es aquéllo que produce lo bueno (296e7), debe considerarse que lo bello es una causa (**τὸ αἴτιον** 296e8-9)<sup>140</sup> y lo bueno su efecto (**τὸ γιγνόμενον** 297a5-7).

---

<sup>140</sup> El ejemplo utilizado por Sócrates para explicar la diferencia entre la causa y el efecto: "el padre es distinto del hijo", es el mismo utilizado por Aristóteles para ejemplificar la causa eficiente (**Metaph.** 1013a31, ss.). Por otra parte, todo este tratamiento (296d4-297d9) es una *reductio ad absurdum*, a partir de la definición "lo bello es aquello que produce lo bueno", esto es, "lo provechoso", se deriva una conclusión inaceptable: "lo bueno y lo bello son la misma cosa".

Causa y efecto son dos cosas completamente distintas, se comete el error de confundir la causa con su efecto y de enunciar como lo bello algo que le es distinto.

(7) Sócrates propone entonces otra definición: el placer por medio del oído y la vista es lo bello, **τὸ καλὸν ἐστὶ τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ δι' ὄψεως ἡδύς** (295e5-7).

Aquí los **placeres** por medio de la **vista** y el **oído** son separados de todos los demás placeres por no ser estos últimos bellos (el beber, comer, el placer sexual) (299b3-4 Y 299d2-6). De esto se desprende que los **placeres** por medio de la **vista** y el **oído** deben ser bellos por darse por medio de los sentidos de la **vista** y el **oído**.

Sin embargo se presenta un problema (300a y ss.): ciertamente estos **placeres** deben ser bellos en virtud de darse por medio de la **vista** y el **oído**, pero, si es así, no pueden ser bellos cada uno individualmente, pues al ser **vista** y **oído** cualidades distintas, sólo uno podría ser bello, dando como consecuencia que, si el placer por medio de la **vista** es bello en virtud de darse por medio de la **vista**, el placer por medio del **oído** no podría ser bello en virtud de darse por medio del **oído**, y viceversa (299e2-300a4).

Los **placeres** por medio de la **vista** y el **oído** pueden ser bellos, los dos, sólo colectivamente, y Sócrates exige que sean bellos colectiva e individualmente, de la misma manera que él e Hipias pueden ser justos, cada uno, de manera individual y ambos colectivamente.

Lo que aquí se pide es que el **definiens** exprese una esencia, una cualidad por la que las cosas bellas son bellas individual y colectivamente.

(8) Finalmente, retomando la respuesta anterior desde el principio, Sócrates opina que los placeres por medio de la vista y el

oído habían sido separados de los demás placeres por tener algo en común: ser los placeres más inofensivos y mejores (303e4-5), placeres que resultan buenos o provechosos (**ὠφέλιμοι**). Lo bello es, entonces, el placer provechoso (303e6-9).

Se comete el mismo error que en la respuesta (6). El placer provechoso es el placer que produce lo bueno, se define la causa por el efecto, siendo la causa y el efecto cosas distintas.

I En lo que a la forma se refiere, podemos tan sólo decir que el **definiens** no debe contener elementos superfluos que lo hagan confuso y vago ( 3.a: 291d9-e2 y 291c6-8).

II Respecto a las condiciones ontológicas que debe satisfacer, puede decirse que el **definiens** debe expresar del **definiendum** **αὐτὸ τὸ καλόν**:

(α) La esencia (1.a; 4; 7): indicando la causa formal de lo bello (290d, 292d, 294b, 296e); es decir, aquéllo por lo cual es bello, su ser, y no su apariencia (294a).

III Expresar la esencia implica que el predicado definicional debe ser, desde el punto de vista lógico, (α) universal, y predicarse de todo lo definido, de toda cosa bella (289d, 291d, 292d,e, 294c), debe ser **omni definito**.

Estas condiciones explican por qué la enunciación de ejemplos hecha por Hipias (1: 287e4, 288b8-9, 288c6, 288c10-11; 2: 289e3; 3: 291d10-e2) y que es típica de los sofistas, jamás puede resultar en un **definiens** verdadero. Enunciar ejemplos es enunciar particulares que

no expresan lo bello en su totalidad, sino de manera relativa y fraccionada (cf. 301b1-8).

(β) Pero no sólo puede cometerse el error de fraccionar el **definiendum**, expresándolo menos extenso de lo que es, el **definiens** puede también sobrepasar la extensión de **αὐτό τὸ καλόν** (5: 296b3-d7; 6: 296e7-297c4), incluyendo en el predicado definicional algo que **αὐτό τὸ καλόν** no es: el **definiens** no sólo debe ser **omni definito**, sino también **soili definito**, enunciando sólo lo que **αὐτό τὸ καλόν** es.

(γ) Al ser **omni et soili definito** el **definiens** es coextensivo a **αὐτό τὸ καλόν**, **definiens** y **definiendum** participan necesariamente de lo mismo (297a, 303e). Puede decirse que la relación entre el **definiens** y el **definiendum** es de identidad, y que, en el **Hippias Mayor**, no se ha alcanzado un **definiens** adecuado, porque se considera que **definiens et definiendum idem sunt**.

## 1. EL PREDICADO DEFINICIONAL, CONTENIDO Y FORMA.

### 1.A. CONTENIDO DEL PREDICADO DEFINICIONAL U ONTOLOGÍA DE LA DEFINICIÓN.

Hemos visto que la praxis definicional del *Hippias Mayor* (1) intenta enunciar el *τί ἐστί* de *αὐτό τὸ καλόν*, *definiendum* concebido como una *res* cuya ontología es especificada mediante los conceptos de *οὐσία*, *εἶδος*, *φύσις* y *αὐτό*. 2) Y que tal enunciación, constituida en tanto *definiens*, debe expresar el *τί ἐστί* de *αὐτό τὸ καλόν* de manera verdadera y correcta, atendiendo a criterios o reglas definicionales que pueden cumplirse siguiendo un método definicional de carácter universal (*οὔτοσὶ ἔχει ἐπὶ πάντος*, *Men.* 74b3-4).

Los puntos hasta ahora analizados nos permiten hablar de una ontología<sup>141</sup> y más en general, de una teoría<sup>142</sup> de la definición, sin embargo, tan sólo hemos estudiado cada uno de los elementos de la

<sup>141</sup> "Por ontología de la definición entiendo la concepción de la realidad que hace posible el desarrollo teórico y el ejercicio efectivo de este modo del conocimiento, particularmente presente en la filosofía platónica" Bravo F., *La Ontología de la Definición en el Político de Platón, Apuntes Filosóficos*, Caracas, n.º 3, 1994, p. 17.

<sup>142</sup> Por teoría de la definición entiéndase las condiciones ontológicas, lógicas y epistemológicas que hacen posible el desarrollo de una forma de definición específica.

definición (**definiendum** y **definiens**) de manera aislada, y no la definición propiamente dicha que es la síntesis de esos elementos.

La definición es la atribución de un predicado esencial a un sujeto, un predicado que al enunciar la esencia (la propiedad 'X' que sólo puede predicarse de tal sujeto) de **αὐτὸ τὸ καλόν**, debe enunciar también el carácter general uno e idéntico común a todas las cosas bellas. De acuerdo a esto, si deseamos continuar nuestro estudio, debemos preguntarnos: ¿qué hace posible, en el **Hippias Mayor**, un predicado esencial de lo bello?, ¿qué características de **αὐτὸ τὸ καλόν** hacen posible un **definiens**?, en otras palabras: ¿cuáles son las condiciones ontológicas de la definición?

#### 1.A.1. CONDICIONES ONTOLÓGICAS DE LA DEFINICIÓN.

**τὸ καλόν** es ante todo una autoidentidad, y por tanto una unidad que existe en sí y por sí (**καθ' αὐτό**), en virtud de su propia sustancia y no por otra cosa.

La autoidentidad hace de **αὐτὸ τὸ καλόν** un **εἶδος**, o carácter general, que permanece invariable a través de todas las cosas **καλά**, un sustrato o **φύσις**, que se comporta como **οὐσία** al darle a todas las cosas bellas particulares su carácter de bellas. De esta manera **αὐτὸ τὸ καλόν** desde el punto de vista ontológico hace de la pluralidad de las cosas bellas una misma identidad que las constituye a todas en un todo único y homogéneo, o totalidad: el género de las cosas bellas.

Hay obviamente cierta continuidad entre el todo y sus elementos, entre los particulares y su principio ontológico y lógico, por ello **αὐτό τὸ καλόν** es simultáneamente una **οὐσία** y un **εἶδος**.

La autoidentidad y unidad de **αὐτό τὸ καλόν**, hacen que su carácter ontológico permanezca invariable a través de la accidentalidad de las cosas bellas particulares, de esta manera es posible, no sólo la existencia de estas últimas, sino también su conocimiento. El **εἶδος**, o universal, es aprehensible gracias a su permanencia e invariabilidad.

La definición de **αὐτό τὸ καλόν** es, entonces, posible gracias a una unidad de la multiplicidad, a la permanencia del carácter general, que hace de la pluralidad de los particulares una única clase o género. Por ello, la definición de **αὐτό τὸ καλόν**, puede ser vista como la unificación de la multiplicidad de las cosas bellas particulares en la unidad de una forma genérica, que es inmanente y lógicamente extraíble de ellas.

## 1.B. FORMA DEL PREDICADO DEFINICIONAL O LÓGICA DE LA DEFINICIÓN.

Desde el punto de vista ontológico el **definiens** debe expresar al **definiendum** **αὐτο τὸ καλόν, οὐσία** y **εἶδος** de las cosas bellas. Ahora, desde el punto de vista lógico ¿cómo debe expresarse **αὐτο τὸ καλόν?**, ¿cuáles son las características lógicas de la definición?

En el **Hippias Mayor** se intenta llegar a un enunciado verdadero de **αὐτο τὸ καλόν**, y todas las definiciones propuestas son rechazadas por ser enunciados falsos<sup>143</sup>. Las definiciones son concebidas como enunciados que pueden ser verdaderos o falsos, y la definición de **αὐτο τὸ καλόν** como un enunciado que debe ser verdadero y que, además, en virtud de la prioridad de la pregunta '¿Qué es X?', ha de fungir como premisa para llegar al conocimiento de las cosas bellas particulares.

Las definiciones del **Hippias Mayor** son proposiciones<sup>144</sup>, y la definición de **αὐτο τὸ καλόν** debe ser no sólo una proposición verdadera, sino también una premisa<sup>145</sup>.

---

<sup>143</sup> "The search for definitions in Plato's dialogues is represented as a search for certain kind of true statement, and when proposed definitions are rejected it  
p. 5.

<sup>144</sup> Para Aristóteles la proposición es un **λόγος** ( una voz significativa: **λόγος δὲ ἐστὶ φωνὴ σημαντική**. Int. 16b26) que se distingue por afirmar o negar algo



Toda proposición, por su parte, es una síntesis de dos elementos (aquéllo de lo que se afirma algo, o sujeto **S.**, y lo que se afirma de ese **S.**, o predicado **P.**) establecida por la cópula, la cual es, siempre una forma del verbo 'ser'.

¿Qué relación establece la cópula entre el **S.** y el **P.** de nuestra proposición definicional?, es lo que ahora intentaremos responder.

---

(ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς [λόγος], ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀλεθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει. Int. 17a2-3). La definición es tratada en el corpus Aristotélico como proposición, sin embargo en A. Pst. 72 a8-24 niega que lo sea: "La definición es una 'tesis': el aritmético establece (τιθῆται) que ser una unidad es ser cuantitativamente indivisible, lo cual no es una 'hipótesis', pues definir lo que una unidad es, no es lo mismo que afirmar su existencia" (para esta traducción he tenido en cuenta la versión de G.R.G. Mure, *Categoriae. De Interp. Anal.Pr. Anal.Post. Topica. De Soph. Elenchis*, Edit. D. Ross, Oxford University Press, 1955).

Una opinión similar la comparten Whitehead y Russell (*Principia Mathematica*, Cambridge University Press, 1927, ed. 2, v. I, p. 77) y los lógicos modernos en general (cf.: Robinson, *Definition*, p. 5), considerando que no es un enunciado, sino una orden, no una proposición, sino un propósito.

Nosotros debemos tener en cuenta que Platón tiene una noción distinta de la definición, propia, y característica de la Filosofía antigua. Para Platón la definición debe enunciar una entidad objetiva, real, por ello su enunciado puede tener valor veritativo, según acierte o no en enunciar su objeto.

<sup>145</sup> "Tanto premisas como conclusiones son proposiciones; y, para los fines de la lógica, puede definirse una proposición como algo de lo que es posible afirmar que es verdadero o falso". Cohen y Nagel, op. cit., V. I, p. 41.

## 1.B.1. EL CONECTIVO DE LA PROPOSICION DEFINICIONAL.

Todas las definiciones que hemos encontrado en el **Hippias Mayor** de Platón tienen un **εἶναι**<sup>146</sup>, si no explícito, implícito, conforme a las estructuras y construcciones del griego clásico<sup>147</sup>. El problema está en que el verbo ser o **εἶναι** tiene varios sentidos.

- 
- <sup>146</sup> 1) παρθένος καλὴ καλόν [εστίν] (287e4).  
 2) τὸ καλὸν οὐδὲν ἄλλο ἢ χρυσός [εστίν] (289e3).  
 3) κάλλιστον εἶναι ἀνδρὶ, πλουτοῦντι, ὑγιαίνοντι, τιμωμένῳ ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων, ἀφικομένῳ εἰς γῆρας, τοὺς αὐτοῦ γονέας τελευτήσαντας καλῶς περιστέλλαντι, ὑπὸ τῶν αὐτοῦ ἐκγόνων καλῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς ταφῆναι (291d10-e2).  
 4) τοῦτο γὰρ δὴ ἔστω ἡμῖν καλόν, ὃ ἂν χρήσιμον ᾖ (295c3).  
 5) [τὸ καλὸν ὠφέλιμον ἔστιν] (296e1-2).  
 6) ὃ [ἡδονή] ἂν διὰ τῆς ἀκοῆς καὶ τῆς ὄψεως, τοῦτον φαῖμεν εἶναι καλόν (297e6-7).  
 7) λέγετε δὴ τὸ καλὸν εἶναι, ἡδονὴν ὠφέλιμον; (303e8-9).  
 8) πάντα τὰ μεγάλα ἐστὶ μεγάλα, τῷ ὑπερέχοντι (294b2), que podría ser: τὸ μέγα μέγα τὸ ὑπερέχον ἐστίν.

Algunas de estas definiciones no tienen forma proposicional, pero son fácilmente transformables.

<sup>147</sup> En griego clásico la cópula del predicado nominal, el verbo **εἶναι**, puede omitirse, debido a que la tensión bipolar producida por la concordancia sujeto-predicado nominal resulta en la independencia del verbo copulativo (cf.: Agraños, **Nueva Sintaxis del Griego Antiguo**, Madrid, Gredos, 1992, p. 57, ss.). En realidad la cópula es innecesaria, la concordancia sujeto-predicado nominal, con sus explicitaciones morfológicas, hace obvias las nociones que expresa la cópula.

Platón llegó a percibir las ambigüedades del verbo ser, y distinguió, como los modernos<sup>148</sup>, varios sentidos de él<sup>149</sup>. Nosotros, por razones de simplicidad, claridad y explicitud, recurriremos a la lógica moderna, específicamente a Frege<sup>150</sup>, para analizar la cópula de la proposición definicional buscada en el **Hippias Mayor**.

Según Frege la cópula, o 'es' proposicional, puede tener dos sentidos: 1) En un primer sentido puede decirse:

---

<sup>148</sup> TPD. p. 262. Robinson (*Plato's Earlier Dialectic*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1941, p. 2), piensa que atribuir a Platón la distinción de los sentidos de la cópula es una **mal interpretación por abstracción**. Considera que lo dicho en el **Sofista** simplemente sugiere a la mente moderna la noción más abstracta de la cópula.

<sup>149</sup> *Soph.* 251b8, ss. y 255e11-256a8, cf. TPD. p. 260.

<sup>150</sup> Russell (*The Principles of Mathematics*, London, G. Allen and Unwin Ltd., 1950, pp. 64 y ss.) por su parte distingue cuatro sentidos de la cópula:

- 1) Sentido **copulativo** o **predicativo**, de acuerdo al cual el **P.** participa del **S.** de manera general. El 'ser' funciona como un simple signo verbal de predicación que pone en relación dos cosas.
- 2) Sentido **existencial**, en este caso el **P.** participa de un modo de ser del **S.**
- 3) Sentido de **identidad**, el **P.** participa de lo mismo que el **S.** y es parte esencial del predicado. La identidad es la relación de una cosa consigo misma.
- 4) **Inclusión de clases**. Es una relación de identidad entre dos clases  $\alpha$  y  $\beta$ . Se da cuando todos los elementos de la clase  $\alpha$  pertenecen a la clase  $\beta$ , pero no necesariamente a la inversa. Aquí la identidad es transitiva, pero no simétrica.

Sin embargo, seguiremos en nuestro estudio a Frege, **Funktion, Begriff, Bedeutung**, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1969, p.67-69. Ésta es una recopilación de artículos e incluye **Über Begriff und Gegenstand**.

"El lucero de la mañana es un planeta".

Proposición donde el sintagma "El lucero de la mañana" se comporta como un nombre propio que señala una cosa u objeto (Gegenstand), y "planeta" como una palabra que expresa un concepto (Begriffswort).

En este caso el objeto 'lucero de la mañana' cae bajo el concepto enunciado por el predicado gramatical („etwas unter einen Begriff falle, und das grammatische Prädikat bedeutet dabei diesen Begriff").

2) Ahora bien, si decimos:

"El lucero de la mañana es Venus",

se nos presenta una situación completamente distinta. Tanto "El lucero de la mañana", como "Venus" funcionan como nombres propios, nombres propios que además refieren un mismo objeto (zwei Eigennamen (...) für den selbe Gegenstand).

Si comparáramos esta proposición lingüística con una proposición aritmética, veríamos que el 'es' proposicional funciona como signo de igualdad o identidad '=', signo que en las ecuaciones marca una reversibilidad de los elementos.

"El lucero de la mañana" y "Venus" son intercambiables, y el 'es' proposicional marca una tautología. Lo que quiere decir que "El lucero de la mañana" y "Venus" son términos iguales (gleich), en el sentido de que "El lucero de la mañana" es lo mismo que "Venus", idéntico a (identisch mit) "Venus": es "Venus" y no otra cosa que "Venus", de manera tal que la negación de la proposición significaría que "El lucero de la mañana" es cualquier otra cosa excepto "Venus".

"El lucero de la mañana" y "Venus" constituyen ambos un único concepto bajo el cual cae un único objeto, por ello el S. de la proposición es parte esencial del P. (wesentlicher Teil des Prädikats). Debería incluso decirse que "Venus" no es un predicado, de hecho no predica nada del sujeto, es el mismo sujeto<sup>151</sup>, mientras que el 'es' proposicional no es simplemente una copula, pues no une dos cosas distintas.

Esta peculiaridad la nota, en la proposición definicional platónica, Cornford, al observar que no es una proposición de S. y P., en virtud de que el S. y el P. son en ella equivalentes<sup>152</sup>.

Creo que este último sentido del 'es' proposicional de Frege se adapta al 'ἐστίν' de la proposición definicional buscada en el *Hippias Mayor*.

Si dijimos<sup>153</sup> que el definiens de la definición del *Hippias Mayor* debe ser 1) *omni et soli definito*, 2) coextensivo al definiendum, y 3) que definiens y definiendum deben participar de lo mismo (297a, 303e), es claro que el definiens debe ser lo mismo que αὐτο τὸ καλόν y no otra cosa que αὐτο τὸ καλόν, que son ambos equivalentes, idénticos e intercambiables. No cabe duda de que el sentido de nuestra cópula es el de *Identidad*, no el predicativo.

---

Aunque Venus pueda funcionar como predicado y concepto en alguna otra proposición, en este caso señala sin duda un objeto.

<sup>152</sup> Op. cit., p. 254.

<sup>153</sup> Al final de la sección 5.3. de este trabajo.

Por otra parte, el sentido copulativo o predicativo, así como el existencial señalado por Russell, sólo podrían generar definiciones parciales o demasiado extensas, que es precisamente lo que la práctica definicional del **Hippias Mayor** intenta evitar con su crítica y sus exigencias definicionales.

Así mismo, la simple participación de **αὐτό τὸ καλόν** por parte del **definiens**, sea globalmente, o de uno de sus modos de ser, expresaría a **αὐτό τὸ καλόν** de manera circunstancial, sin hacer posible un **definiens omni et soli definito**.

#### 1.B.2. CARACTERÍSTICAS DE LA PROPOSICIÓN DEFINICIONAL<sup>154</sup>.

La cópula **εἶναι** marca, pues, una relación de identidad entre **αὐτό τὸ καλόν** y el **P.** que lo enuncia, ahora bien: ¿cómo condiciona la identidad a nuestra proposición definicional?

Hemos podido ver que, en el caso de nuestra proposición, el **P.** está contenido en el **S.** y es parte esencial de él. Por ello 1) todas las condiciones del **P.** están contenidas en el **S.** **αὐτό τὸ καλόν**, y 2) el **P.** es constreñido por el **S.** según el principio de contradicción: el **P.** es **αὐτό τὸ καλόν** y no otra cosa que **αὐτό τὸ καλόν**, expresa la **οὐσία** que es **αὐτό τὸ καλόν** de manera necesaria y universal, pues se trata de la **οὐσία** de todas las cosas bellas.

<sup>154</sup> El análisis que se expone en este apartado sigue a Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Intr. IV y V.

En este sentido nuestra proposición definicional es de carácter universal y analítico. Sin embargo no podemos decir que sea una proposición propiamente analítica como "X=X" o "un hombre alto es un hombre".

La proposición paradigmática que hemos reconstruido, "todas las cosas grandes son aquellas que exceden" (cf.: 294b2) tiene, efectivamente, un P. unido a un S. de manera necesaria (o apodíctica, como diría Kant) y es en esto de carácter analítico. Sin embargo el P. no parece extraído, por mero análisis, del S., pues introduce un nuevo concepto, el concepto de 'excedencia', que supone un salto intuitivo.

Todos los ejemplos definicionales del *Hippias Mayor* introducen nuevos conceptos en sus predicados (παρθένος, χρυσός, [πλοῦτος, υγιής, τιμομένος (...)] εἶναι, τὸ πρέπον, τὸ χρήσιμον, τὸ ὠφέλιμον, τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ δι' ὄψεως ἡδύς), y en esto parecen ir bien, pues siempre lo que se critica, como hemos visto, es que la relación entre αὐτὸ τὸ καλόν y su P. no sea necesaria o universal.

En lo que concierne a la estructura lógica, la proposición definicional que se aspira enunciar en el *Hippias Mayor* debe ser, en lenguaje Kantiano, un juicio sintético a priori.

## 2. CARACTERÍSTICAS EPISTEMOLÓGICAS Y ESTATUS EPISTEMOLÓGICO DE LA DEFINICIÓN.

### 2.1. LUGAR DE LA INTUICIÓN EN EL PROCESO DEFINICIONAL.

Si nuestra proposición definicional es **sintética a priori**, debe, epistemológicamente, suponer, al menos parcialmente, en cuanto a **priori**, un conocimiento independiente de la experiencia y la percepción, un conocimiento intuitivo y puramente conceptual<sup>155</sup>.

---

<sup>155</sup> La intuición es una representación mental directa de un objeto, cf.: TPD. p. 300. Para T. Irwin (*Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 63) no puede negarse que la investigación socrática incluye indagaciones conceptuales y verdades analíticas, sin embargo la definición Socrática no analiza un concepto y no implica verdades analíticas, pues no es una investigación conceptual. Una investigación puramente conceptual no puede tener implicaciones morales. Irwing considera que un análisis del concepto sería insuficiente para Sócrates, pues la verdad analítica de una virtud no diría que esa virtud es beneficiosa.

No cabe duda de que la investigación socrática es de interés primordialmente ético, y que sus fines son también éticos y prácticos, sin embargo, podrían objetarse las conclusiones de Irwing, observando que la postura de Sócrates es intelectual. Sócrates tiene en mente un fin práctico: hacer mejores a los hombres, pero para llegar a ese fin es antes necesario descubrir un universal, y por tanto estudiar conceptos y llegar a verdades analíticas. Creo que Irwin subestima el valor intelectual de la investigación socrática, y con ello oscurece su alcance lógico y ontológico.



Οὐσία, φύσις y εἶδος, en el *Hippias Mayor*, son conceptos e intuiciones, representaciones directas de una misma realidad: αὐτό τὸ καλόν. En 286d1-2 se da a entender que si existen cosas bellas debe, entonces, existir lo bello mismo, una οὐσία, φύσις y εἶδος de lo bello, y ello es suficiente para que Sócrates tenga criterios con que rechazar y criticar las definiciones que se propongan a través del diálogo<sup>156</sup>.

Sin embargo, el hecho que Sócrates dé a entender que 'si existen cosas bellas debe, entonces, existir lo bello mismo', no significa que dé especial importancia a la experiencia, todo lo contrario. El (304d5-8) percibir tales o cuales cosas como bellas no nos permite decir que realmente sean bellas, pues para tener un conocimiento certero de qué cosas son bellas, es antes necesario saber qué es αὐτό τὸ καλόν, una

---

Por otra parte, es cierto que una verdad analítica no diría que lo bello es beneficioso, enunciaría solamente lo que lo bello es y sólo lo que lo bello puede ser, pero esto no impide que esa verdad analítica pueda ser considerada, o predicada, como beneficiosa, placentera, etc. Debe aclararse que el Sócrates de los diálogos platónicos no considera que lo bello es beneficioso en el sentido de identidad de la cópula, eso se prueba en el *Hippias Mayor* (296d4-297d9). El Sócrates de los diálogos platónicos no incurre en lo que Moore llamó la falacia naturalista, aunque no cabe duda de que lo bello es considerado beneficioso en sentido predicativo.

En la intención de Sócrates y Platón, la definición de los diálogos tempranos y medios, es, ciertamente, algo más que un concepto. Así lo indica el hecho que ambos filósofos hayan excogitado, antes del *Sofista*, no sólo ciertos métodos analíticos, sino incluso algunas reglas de la definición" TPD., p.300.

representación mental ajena al mundo sensible. La actitud de Sócrates es, sin duda, intelectual y antisensista, pues considera que el conocimiento propiamente dicho no es el conocimiento de las cosas bellas particulares, sensibles, sino el conocimiento de lo bello universal.

Que de a entender que 'si existen cosas bellas debe existir lo bello mismo' se desprende de su método, el cual procede de manera inductiva, intentando extraer de las cosas bellas lo bello universal.

En los diálogos platónicos no hay una teorización explícita de la intuición hasta **República VI**, obra donde el rechazo platónico del valor epistemológico de la **αἴσθησις** es más rotundo<sup>157</sup>. Sin embargo ya antes de la **República**, en **Menón**, un obra de transición entre los diálogos tempranos y medios, más cercana al **Hippias Mayor**, hay ya una noción concreta de la intuición<sup>158</sup>.

De acuerdo a Sócrates, en **Menón**, el alma del hombre es inmortal, ha nacido varias veces y ha visto las cosas de aquí (la tierra), del

---

<sup>157</sup> En la **República** la **νόησις**, facultad cuyo objeto es la **οὐσία** (**νόησις περὶ οὐσίαν** 334a3), es responsable tanto de la inteligencia intuitiva (**νοῦς**, cf.: 511d5), como de la inteligencia discursiva o dialéctica (**διάνοια**, cf.: 511b4), las cuales están en el ámbito de la **ἐπιστήμη** (cf. **Resp.** 511c-d). La **νόησις** está involucrada tanto en la percepción intuitiva de la **οὐσία**, como en su enunciación discursiva en la definición.

<sup>158</sup> Noción que da solución a la paradoja de Menon: "(...) no le es posible al hombre buscar lo que conoce ni lo que no conoce. No podría buscar lo que conoce, pues ya lo conoce y no le es necesario buscarlo. Ni tampoco lo que no conoce, pues no sabe qué se propone buscar" (80e2-5).

Hades, todas las cosas, y no hay nada que no tenga aprendido (81c5-7). Todo hombre, por ello, tiene acceso al conocimiento de las cosas (οὐδενὸς ἤττων ἀκριβῶς ἐπιστήσεται περὶ τούτων 85c11-d1) en sí mismo (ἐν αὐτῷ 85d6), y a partir de sí mismo (ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ 85d4) por medio de preguntas que él mismo (85d3-4) u otro le haga repetidas veces y de distintas maneras (85c9-11).

Por estas características el conocimiento, en **Menón**, es considerado un recuerdo (ἀνάμνησις 81d4-5) y es ubicado en el alma (ἐν τῇ ψυχῇ 86b2) como una imagen mental o concepto.

En **Menón**, al definir la virtud, se aspira lograr un conocimiento certero que revele si la virtud es o no es enseñable. ¿Cómo es posible llegar a conocer algo que se desconoce?, lo es, en virtud de que, como seres humanos, tenemos opiniones verdaderas, esto es, contacto directo con imagenes mentales (recuerdos, conceptos) de objetos como la virtud y lo bello.

Tal concepto aprehendido por intuición es, sin duda, en **Menón**, el εἶδος de la virtud (72c7,d8,e5), equivale a la οὐσία objeto de νόησις en la **República** (334a3), al εἶδος o ἰδέα del **Eutifrón** (5d4,6d11,e3)<sup>159</sup>, y también a la οὐσία, φύσις, εἶδος del **Hippias Mayor**.

Podría objetarse que esta teoría de la ἀνάμνησις es un desarrollo posterior<sup>160</sup> al **Hippias Mayor** y al **Eutifrón**, pero no cabe duda que es

<sup>159</sup> TPD., p. 296.

<sup>160</sup> La doctrina de la inmortalidad, de inspiración órfico-pitagórica, es netamente platónica en su aspecto filosófico, y es desarrollada de manera más

el esclarecimiento de una noción implícita en los diálogos tempranos, donde, como hemos visto, "los personajes proceden por saltos intuitivos, como si sólo se tratara de reavivar una noción innata de piedad, valentía, temperancia,"<sup>161</sup> y lo bello.

## 2.2. LA DEFINICIÓN COMO CONOCIMIENTO NO INTUITIVO, SINO DISCURSIVO.

Sin embargo, el conocimiento intuitivo de **αὐτό τὸ καλόν** no parece ser suficiente en el **Hippias Mayor**<sup>162</sup>, de otra manera: ¿para qué definir?. Además, es bastante explícito en 286c8-d2 que, para saber qué cosas son bellas, lo necesario no es tener un conocimiento intuitivo de **αὐτό τὸ καλόν**, conocimiento que Sócrates ya posee, sino 'decir' qué es lo bello (**ἔχοις ἂν εἰπεῖν τί ἐστὶ τὸ καλόν**), dar una definición.

---

detallada en Fedón 73-78, en conexión con la doctrina de las formas, de acuerdo a la cual los sensibles se asemejan a sus formas y no alcanzan el grado ontológico de ellas, que se encuentran separadas de ellos y son aprehensibles por medio de la rememoración, comparando y asociando lo percibido y lo recordado.

Debe aclararse, en primer lugar, que en el **Hippias Mayor** no hay ninguna teoría de la rememoración, sólo una intuición, que en el **Menón** comienza a explicarse recurriendo al recuerdo. En segundo lugar, que las formas, en el **Hippias Mayor**, son concebidas de manera socrática, inmanentes a los objetos sensibles.

<sup>161</sup> TPD., p. 296.

<sup>162</sup> La noción de intuición que se tiene en el **Hippias Mayor** no es intelectual, como lo será en **Resp.** 510-511. Al contrario, desde el punto de vista de la **República**, lo cual explica que sea comparable a **δόξα**.

En la **República** la intuición (**νόησις**), que es el más alto grado del conocimiento, es un acto de **διάνοια**, y por tanto, un conocimiento discursivo.

Intuición y definición son dos cosas completamente distintas y suponen dos tipos totalmente diferentes de conocimiento. La intuición, que es estrictamente una representación directa de un objeto, un concepto<sup>163</sup>, es simple, individual, inarticulada y ocurre sin ayuda o intermediario alguno<sup>164</sup>. La definición, al contrario, no es un concepto, sino una función de **διάνοια**, un discurso<sup>165</sup>.

La definición presupone un tránsito del conocimiento intuitivo al conocimiento discursivo, que es, en el **Hippias Mayor**, y en el resto de la obra de Platón, el conocimiento propiamente científico.

La intuición de **αὐτὸ τὸ καλόν**, que Sócrates tiene al principio de nuestro diálogo, puede considerarse como una opinión (**δόξα**), como la opinión verdadera (cf.: **ἀληθεῖς δόξαι** 86a7) o correcta (cf.: **ὀρθὴν δόξαν** 97b5) del **Menón**, que es un conocimiento verdadero, pero no un conocimiento científico (**ἐπιστήμη**). Un conocimiento comparable a conocer un camino por mera referencia, mientras el conocimiento científico equivale a conocer ese mismo camino por experiencia propia (**Men.** 97b1-3).

<sup>163</sup> "a definition is not, strictly speaking, merely a **concept**", Le Blond, op. cit., p. 64.

<sup>164</sup> "por acumulación de imágenes [Post. An. II 19], o por acción del inconsciente intelectual [De An. III 5]; forma conceptos universales al observar las esencias de las cosas despojadas de sus características individuales" Le Blond, Aristotle on Definition, in **Articles on Aristotle**, Eds. J. Barmes, M Schofield, R. Sorebji, London and Liverpool, Duckworth, 1979, p. 73.

Ambos conocimientos tienen un mismo objeto<sup>166</sup>, su diferencia radica en "la firmeza de sus resultados"<sup>167</sup>. La **ἐπιστήμη**, una vez adquirida, se tiene por siempre, la **δόξα** puede tenerse ahora y más tarde no tenerse (**Men.** 97c6-8), puede salir corriendo y escaparse (**Men.** 97d9-10) del alma humana (**Men.** 98a2) y, para que permanezca, debe ser atada (**Men.** 97d10). La firmeza o estabilidad hace de la **ἐπιστήμη** un conocimiento certero<sup>168</sup>, un saber, mientras la **δόξα** es un creer (**Men.** 97b5-7) que sólo puede ser verosímil.

Por otra parte, mientras la **δόξα**, o intuición, es simple, la definición es un discurso, un **λόγος**, y como tal es un compuesto de partes (**Metaph.** VII 10, 1034b20-21: **Ἐπεὶ δὲ ὁ ὀρισμὸς λόγος ἐστὶ, πᾶς δὲ λόγος μέρη ἔχει**)<sup>169</sup>. Por ello, considerar como Sócrates, que **αὐτὸ τὸ καλόν** es definible, es considerar *ipso facto* que es divisible y analizable.

---

<sup>165</sup> Le Blond, op. cit., p. 64.

<sup>166</sup> Esto es válido para el *Hippias Mayor*, los diálogos tempranos y el *Menón*, donde la diferencia entre **δόξα** y **ἐπιστήμη** es sólo de grado, sin embargo la ontología platónica del *Fedón* conducirá a un nuevo desarrollo que en *República* determinará que la diferencia no sea sólo de grado, sino también de la naturaleza del objeto, el mundo del objeto de la intuición será el sensible, el de la ciencia el trascendente e inteligible (**Rep.** resp. 476b1-2).

<sup>167</sup> **TPD.** p. 274.

<sup>168</sup> Cf.: **Ti.** 29b5-c3; **Phil.** 59b4-8.

<sup>169</sup> Cf.: Le Blond, Op. cit., p. 65.

Aunque no se trata de cualquier tipo de análisis. De alguna manera todas las definiciones rechazadas en el **Hippias Mayor** analizan distintos aspectos de lo bello. El análisis que Sócrates tiene en mente, al buscar el τί ἐστι de αὐτό τὸ καλόν, es un análisis que desconpone la esencia de lo bello en sus partes constitutivas, con el fin de explicar por qué esas partes constituyen una sola cosa, pues la definición, como considera Aristóteles, trata de una unidad (**Metaph.** 1045a12-13: ὁ δ' ὀρισμὸς λόγος ἐστὶν εἷς)<sup>170</sup>, y no es la enunciación de una multiplicidad de partes, sino la enunciación de una multiplicidad unificada.

Explicar por qué las partes de la esencia constituyen una unidad es, en palabras de Aristóteles, explicar la causa de la unidad (**Metaph.** 1045a8: τί αἴτιον τοῦ ἐν εἶναι), o el αἰτίας λόγισμος, el razonamiento causal del **Menón** (98a3-4), que es, en ese diálogo, el instrumento con que se ata (convierte en ἐπιστήμη) la δόξα.

En el **Hippias Mayor**, la definición socrática de αὐτό τὸ καλόν, al enunciar el τί ἐστι, la οὐσία, la φύσις, el εἶδος que se encuentra en todas las cosas bellas, nos explica aquello por lo que (ὥ, δι' ὃ) las cosas bellas son bellas, que es también la razón por la que sólo αὐτό τὸ καλόν puede ser αὐτό τὸ καλόν<sup>171</sup>.

<sup>170</sup> Le Blond, Op. cit., p. 66.

<sup>171</sup> Esto es lo que diferencia el saber del creer, en nuestro caso la episteme de la doxa, cf.: **A. Post.** I, 2, 71b9, ss.

Se intenta analizar una forma o *εἶδος*, pero no una forma correlativa a la materia, como en el caso aristotélico<sup>172</sup>, sino la forma constitutiva de todas las cosas bellas<sup>173</sup>.

Respecto a la causa intrínseca que explica lo que *αὐτὸ τὸ καλόν* es, y por qué no puede ser de otra manera, el *αἰτίας λόγισμος* del *Menón* nos revela que no se trata propiamente de una causa, sino más bien de una necesidad racional, una 'razón'.

---

<sup>172</sup> Aristóteles considera que existen tres tipos de análisis:

- a) Análisis de materia y forma, que separa materia y forma para aprehender su unidad necesaria (*Metaph.* 1035a1, 1043a8, ss., 1043b31). Esta es una modalidad de análisis apta para las sustancias (*Metph.* 1030a21-30), pero no las sustancias naturales, sino para los objetos o artefactos producto de la destreza humana (una casa), pues los artefactos tienen una materia prefigurada y definible, mientras en el caso de los objetos naturales la forma determina directamente la materia primera (Le Blond, *Op. cit.*, p.70), que es totalmente indeterminada (*Metaph.* 1029a20).
- b) Análisis de causa y efecto, que separa la causa y el efecto, señalando la relación necesaria (*A. Post.* II, 8, 93a30, ss.; II, 10), y es un tipo de análisis adecuado a eventos, como el eclipse o el trueno.

En estos dos casos se analiza la naturaleza intrínseca del objeto, explicándose por qué y cómo se constituye en lo que es, o por qué sucede (Le Blond, *Op. cit.*, p. 69).

- c) Análisis por género y diferencia (*Top.* IV *passim*; *A. Pr.* II, 13, que consiste en conjugar el elemento que un objeto 'X' tiene en común con otros objetos, con la característica particular e individual de ese objeto 'X'. De acuerdo a Le Blond (*Op. cit.*, p. 67), este tipo de análisis no es invención aristotélica y tiene sus antecedentes en la definición socrática y el método platónico de la división.



Y no puede tratarse propiamente de una 'causa', porque, como hace notar F. Bravo<sup>174</sup>, la cuestión ¿Qué es X? pregunta por un contenido esencial, es de carácter estrictamente ontológico y, si fuera de carácter causal, preguntaría **τίνι τρόπῳ παραγίγνεται** (Men. 70a3-4), de qué manera se produce, pregunta de carácter genético y del tipo **ὅποῖον**<sup>175</sup>.

Esto es bastante palmario en el **Hippias Mayor**. Al no aceptarse que lo bello sea el oro o el marfil, materiales que pueden embellecer las cosas a que son agregados (289d7-290c6), es claro que no se busca explicar por qué tales o cuales cosas son bellas, sino qué constituye a lo bello mismo como lo bello, en un constitutivo formal<sup>176</sup>, cuál es la esencia de lo bello, por la que (**ὧ, δι' ὅ**) luego las cosas bellas, o particulares, son bellas .

Ha de agregarse que Aristóteles limita el análisis de tipo causal (análisis de **causa** y **efecto**) a los eventos, que explica por qué acontecen las cosas; y el de **materia** y **forma** a los artefactos, que explica cómo estos se constituyen. Ambos tipos de análisis son de carácter genético y no adecuados para definir esencias, lo que las cosas son.

---

<sup>173</sup> TPD., p. 305.

<sup>174</sup> TPD., p. 305.

<sup>175</sup> Nótese que mientras en **Menón** se habla de **αἰτίας λόγισμος**, la expresión en **Fedón** 76b6, 101d7 y República 510c7 es **διδόναι λόγον**.

<sup>176</sup> Cf.: Fed. 102a10-b2.

## 2.3. LIMITACIONES ANALÍTICAS DEL MÉTODO DEFINICIONAL.

Cabe ahora preguntar si realmente se realiza en el **Hippias Mayor** el análisis necesario para constituir una definición, o si se llega a realizar tal análisis.

A decir verdad en el **Hippias Mayor** no se realiza análisis alguno, jamás se descompone al definiendum **αὐτὸ τὸ καλόν**, y ni siquiera se le intenta descomponer, pues el método definicional socrático no contempla el análisis.

Hay una gran limitación metodológica<sup>177</sup> que Platón más tarde llegaría a criticar en el **Parménides** (135c9-d1): "Oh Sócrates [y esto incluye al Platón de los diálogos tempranos], has intentado definir lo bello, lo justo, lo bueno y cada una de las ideas prematuramente, sin haberte antes ejercitado".

Se trata de una limitación metodológica con bases ontológicas. En el **Hippias Mayor** Sócrates se esfuerza por definir **αὐτὸ τὸ καλόν**, aquello por lo que las cosas bellas son bellas, que es considerado, de manera restrictiva, una unidad. De manera restrictiva, porque la autoidentidad y la unidad que ésta implica hacen que Sócrates se preocupase exclusivamente por la intensión o cualidad genérica.

Aunque parezca contradictorio el **Hippias Mayor** no parece concebir la definición como un enunciado que formula una identidad caracterizada

---

<sup>177</sup> "Los métodos que dominan en el primer período, a saber, epagôgê y elenchós, no son de facto, o no pueden ser de jure métodos adecuados de análisis". TPD., p. 300.

tanto por la distinción de sus partes, como por su unidad intelegible<sup>178</sup>, pues se insiste sólo en extraer el carácter único subyacente a la pluralidad de las cosas bellas.

En concordancia con esta perspectiva ontológica, la etapa propiamente definicional del método socrático, la **ἐπαγωγή** o inducción (además de que su función definicional es restringida y limitada al estar sometida al elenco) es de por sí insuficiente para definir.

No cabe duda que la inducción es un requisito de toda praxis definicional<sup>179</sup>, ella extrae, como bien lo espera Sócrates, el elemento común a las diferentes manifestaciones de la cosa que se intenta definir: 'lo mismo', **τὸ αὐτό**, o **ταυτό** (cf.: *A. Post.* II, 13, 97b7, ss.). Pero ello, por si solo, no conduce a una definición, en primer lugar porque la inducción extrae un sólo elemento, y en segundo lugar porque al estar muy cercana a la intuición<sup>180</sup> no expresa la necesidad interna de la esencia<sup>181</sup>, que, como hemos dicho, constituye el conocimiento propiamente científico.

Una metodología adecuada de la definición, que colme sus exigencias analíticas, no se alcanzará hasta el *Fedro* (265d, ss.), donde además de la inducción, cumplida por la **συναγωγή**, se ejercerá la **διαίρεσις** o división.

Esta última operación es ejemplificada luego en el *Sofista* (218d-221c) con la definición del 'pescador de caña', donde, una vez alcanzado el género del **definiendum**, la inducción es complementada

<sup>178</sup> TPD., p.302.

<sup>179</sup> Le Blond, Op. cit., p. 74.

<sup>180</sup> Le Blond, Op. cit., p. 63.

<sup>181</sup> Le Blond, Op. cit., p. 68, nota 21, cf.: *A. Post.* II, 19, 100a14, ss.

por medio de preguntas del tipo '¿es el **definiendum** x, z, y, o no?', con lo cual se alcanza la especie ínfima (una definición por género y diferencia) en un descenso que muestra no sólo todas las diferencias, sino que también ordena a estas últimas en jerarquía.

Esta nueva metodología, no cabe duda, presupone una ontología distinta a la del **Hippias Mayor**. Ontología que es declarada en el **Parménides**, al decirse que la idea no es un **ἓν**, sino una infinita multiplicidad (**ἄπειρα τὸ πλῆθος**, 132b2): una totalidad que abarca y contiene toda una pluralidad.

Para analizar es necesario comprender que el género está constituido por una pluralidad, cosa que aún no se tiene clara en el **Hippias Mayor**.

#### 2.4. DEFINICIÓN Y DEMOSTRACIÓN.

Continuando con la caracterización epistemológica del conocimiento contenido en la definición de **αὐτὸ τὸ καλόν**, debemos preguntarnos: ¿cuál es la relación de nuestra definición con la demostración?. Interrogante que ha de resolverse contestando a otras dos preguntas: a) ¿conduce la definición a otros conocimientos?, o ¿es la definición premisa de una demostración? y, b) ¿es la definición producto de una demostración?, o ¿es la definición conclusión de una demostración? (cf.: **A. Post. I**, 8, 75b31-32.).

Sin embargo, no podemos aventurarnos a responder a estas preguntas sin antes salvar una primera dificultad: la demostración ha sido siempre asociada al silogismo en virtud de que Aristóteles, primero en

definirla, la considera un silogismo<sup>182</sup>, y esto induce a pensar que si no hay silogismos en los diálogos tempranos de Platón no puede haber tampoco una noción de la demostración.

Para Aristóteles (**Tópica A, I, 100a25-30**) la demostración (**απόδειξις**) ocurre cuando las premisas de un razonamiento (**συλλογισμός**) son verdaderas y primarias, o cuando nuestro conocimiento de esas premisas parte de premisas verdaderas y primarias. En **Los Analíticos Segundos (I, 2, 71b18-23)** especifica que la demostración es un silogismo científico (aquél que conocemos por sí mismo con tan sólo poseerlo), que parte de premisas verdaderas, primarias, inmediatas, mejor conocidas, anteriores y que son causa de su conclusión.

En los diálogos tempranos de Platón no cabe duda que hay silogismos, incluso puede decirse que son harto frecuentes y que los hay de muchos tipos: "Puede reconocerse aquí un sorites, allí un dilema, acá un argumento por eliminación o silogismo alternativo, allá un silogismo hipotético, más allá un silogismo categórico, en el sentido de Barbara o en una de sus otras formas. Para muchos otros de ellos no hay nombres conocidos; y si tratáramos de dárselos probablemente necesitaríamos docenas"<sup>183</sup>.

---

<sup>182</sup> "The thesis that all proofs are syllogistic in form occurs constantly and explicitly in Aristotle"; "it should be clear that in Aristotle's view the syllogism is the only medium of proof", Günther Patzig, **Aristotle's Theory of the Syllogism**, Dordrecht-Holland, Reidel Publishing Company, 1963, pp. 132 y 133.

<sup>183</sup> Robinson, **Plato's Earlier Dialectic**, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1941, pp. 23-24.

El silogismo (en el sentido amplio del término, que es el aristotélico<sup>184</sup>), al igual que la inducción, es un argumento dialéctico, un argumento que procede a partir premisas admitidas por la otra parte, sin requerimiento de un conocimiento previo<sup>185</sup>.

A partir de esto puede decirse que todo elenco Socrático es un argumento dialéctico<sup>186</sup>, y ello explica por qué encontramos tantos silogismos en los diálogos. El empleo de silogismos no presupone una teorización metódica y consciente acerca de ellos. El silogismo, comprendido como argumento dialéctico, es una forma de razonamiento que hemos utilizado desde siempre.

En Platón, como hace notar Robinson<sup>187</sup>, la cantidad de argumentos dialécticos es sobrepasada por la cantidad de falacias y artimañas que Aristóteles describe en sus **Topica** y **Sophistici Elenchi**. Falacias que son lo suficientemente abundantes en Platón como para que Alejandro de Afrodisias, al comentar e ilustrar con ejemplos las dos mencionadas obras de Aristóteles<sup>188</sup>, haya recurrido a los diálogos platónicos.

Si hay en Platón formas de razonamiento silogístico sin una teorización y conciencia plena del silogismo, ¿por qué no habría de

---

<sup>184</sup> " Silogismo es todo argumento en el que a partir de proposiciones ya asumidas resulta necesariamente en virtud de las propociones asumidas otra proposición distinta". **Top.** I, 1, 100a25.

<sup>185</sup> Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, pp. 21-22.

<sup>186</sup> *Ib.*, p. 22.

<sup>187</sup> *Ib.*, p. 23.

<sup>188</sup> *Ib.*, p. 23.

haber también una noción, o al menos un ejercicio, de la demostración?<sup>189</sup>.

#### 2.4.A. ¿ES LA DEFINICIÓN PREMISA DE UNA DEMOSTRACIÓN?

La respuesta a esta pregunta ya la hemos adelantado en el transcurso de este trabajo, y es bastante explícita en el **Hippias Mayor**, incluso podría pensarse que el planteamiento mismo de la pregunta, tal como lo hemos hecho, puede ser cuestionado, pues para Platón la definición de **αὐτό τὸ καλόν** es la única premisa que conduce al conocimiento de las cosas bellas.

Esto puede verse, tanto al comienzo, como al final del diálogo. Al principio, cuando el personaje introducido por Sócrates pregunta:

¿Cómo me sabes tú (...), oh Sócrates, qué cosas son bellas y qué feas?.  
¿Podrías acaso decirme qué es lo bello? (286c8-d2).

Y al final, cuando Sócrates, lamentándose de no haber alcanzado un resultado positivo, se declara impotente ante cualquier futura refutación:

"(...) de manera que cuando vuelva a casa, me escuche decir estas cosas, y me pregunte si no me avergüenzo de osar discutir acerca de las actividades bellas, cuando es obvio, al refutarme, que ni siquiera sé qué es lo bello mismo." (304d4-8).

La prioridad de la pregunta ¿Qué es X?, al hacer del conocimiento de la intensión del término **αὐτό τὸ καλόν** anterior a su extensión,

---

<sup>189</sup> En Platón llega a haber una teorización de la demostración, pero ello no ocurre sino hasta **Resp.** 510b-511d.

determina que la definición de lo bello sea premisa de todo conocimiento ulterior acerca de las cosas bellas. Por ello puede decirse que la definición es un conocimiento primario.

#### 2.4.B. ¿ES LA DEFINICIÓN CONCLUSIÓN DE UNA DEMOSTRACIÓN?

Esta pregunta exige un análisis más detenido. Aristoteles declara en los **Segundos Analíticos** que las definiciones deben ser probadas (II, 8, ss.), y en **Física** III, 1-2 y **Ética a Nicómaco** I, 1 llega a definiciones de movimiento y felicidad por medio de procesos demostrativos. Sin embargo, simultáneamente, parece sostener lo contrario<sup>190</sup> (**A. Post.** II, 3-8).

Esto tiene una explicación, en ambos casos Aristóteles se refiere a distintos tipos de definición.

En el primero se refiere a las definiciones de acontecimientos, que se alcanzan por medio del análisis de **causa y efecto**.

Los acontecimientos tienen una causa exterior a ellos mismos y definirlos consiste en explicar por qué se dan o suceden, por ello su definición tiene la forma de una demostración, es propiamente el resultado de esa demostración, una conclusión, o, como lo concibe Le Blond, una prueba arreglada para que conforme un completo y único enunciado<sup>191</sup>.

Con las definiciones de esencias las cosas marchan de manera distinta. Mientras los eventos se definen en relación a otra sustancia (la causa, cf.: **Metaph.** VII, 4, 130a21), las esencias no pueden

<sup>190</sup> Cf. Le Blond, op. cit. p.73.



definirse recurriendo a algo extraño y distinto a ellas. Aristóteles las define por medio de un procedimiento que no es de carácter demostrativo ni causal, sino clasificatorio<sup>192</sup>: el análisis de las especies por medio de las diferencias.

La definición del **Hippias Mayor**, según hemos estudiado, no enuncia por qué causa las cosas bellas son bellas. Enuncia una esencia, explica la razón de la esencia, y debería darse como un análisis de **αὐτὸ τὸ καλόν** en tanto forma constitutiva de las cosas bellas. Por ello tampoco es demostrable, requiere más bien una mostración<sup>193</sup>, que se realizará, como hemos dicho, a partir del **Fedro**, con la **διαίρεσις**: "mediante el análisis del género y las diferencias"<sup>194</sup>.

## 2.5. STATUS EPISTEMOLÓGICO DE LA DEFINICIÓN.

El status epistemológico de la definición de **αὐτὸ τὸ καλόν** es determinado por la prioridad de la pregunta ¿Qué es X? o **τί ἐστὶ αὐτὸ τὸ καλόν**, de acuerdo a la cual sólo puede haber conocimiento si hay definición.

La definición, como elemento discursivo que transforma la **δόξα**, o creencia, en saber, o **ἐπιστήμη**, es una condición necesaria del

---

<sup>191</sup> Ib. p. 70.

<sup>192</sup> Cf. Ib., p. 68.

<sup>193</sup> **TPD.**, p. 315.

<sup>194</sup> Ib., p. 315.

conocimiento: sólo puede haber conocimiento si hay definición, si hay una enunciación discursiva de la esencia.

Sin embargo, no se trata sólo de una condición necesaria, sino también suficiente. El conocimiento en sentido estricto (ἐπιστήμη) es posible por medio de la definición y sólo gracias a la definición, que es por sí misma, y sólo ella, conocimiento en sentido estricto<sup>195</sup>. Por ello, sólo puede decirse que se conoce (de manera científica) αὐτὸ τὸ καλόν y las cosas bellas cuando se tiene una definición de lo bello (304d5-8).

Pero ¿qué hace al conocimiento definicional y discursivo superior al mero conocimiento intuitivo o δόξα?. La δόξα es inestable, y esto explica por qué, en el *Hippias Mayor*, no puede constituirse un criterio absolutamente seguro y confiable para juzgar qué cosas son bellas y qué feas sin antes haber realizado una definición (286c8-d2). Hay, en el conocimiento definicional, ciertas peculiaridades o características que lo hacen estable, permanente y seguro, y por tanto absolutamente confiable.

Esas características son su a) universalidad, b) necesidad y c) certeza.

---

<sup>195</sup> Esta sobrevaloración del discurso no debe extrañarnos, es característica de los diálogos tempranos y del *Menón* (con el αἰτίας λογισμός). En *Górgias* (465a2-7 y 500e5-501b1) la τέχνη, al no implicar un λόγος no es conocimiento, véase también *Protágoras* 336b1-d3. Más tarde, en la tercera definición de ἐπιστήμη del *Teéteto*, ésto será puesto en duda.

a) **Universalidad:**

La definición se relaciona con la universalidad en dos aspectos, en primer lugar, su objeto, **αὐτό τὸ καλόν**, como **εἶδος** autoidéntico y uno que permanece invariable a través de las cosas bellas constituyéndolas en una clase, es un universal.

En segundo lugar, la proposición definicional es ella misma universal. Al ser un **definiens omni et soli definito** define, no sólo al universal que es **αὐτό τὸ καλόν**, sino también a todas las cosas bellas, constituyéndolas en una unidad definicional.

Gracias a esta universalidad la definición es premisa de todo conocimiento de las cosas bellas y concerniente a ellas<sup>196</sup>.

b) **Necesidad.**

A partir de la prioridad de la pregunta ¿Qué es X? puede verse también que la definición debe constituir un conocimiento necesario, pues **τί ἐστὶ τοῦτο τὸ καλόν** sólo tiene una respuesta posible, y hay incluso criterios y reglas definicionales que pretenden conducir a un determinado y único predicado definicional.

La necesidad se encuentra en la proposición o juicio **sintético a priori** que es la definición. Tratándose de un juicio sintético a priori en el que el concepto del **P.** se da fuera de la esfera del concepto del **S.**, el vínculo **S.-P.** debe darse por síntesis. **S.** y **P.**

---

<sup>196</sup> Recordemos que en **Protágoras** (361a-d) es necesario saber **τί ποτ' ἐστὶν 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.

constituyen una unidad, y la constituyen en virtud de la necesidad que los une.

De acuerdo a Aristóteles (*A. Post.* I, 6, 74b5-12) un **P.** se vincula a un **S.** de manera necesaria si le pertenece en sí mismo (**καθ' αὐτό**), si ambos comparten la misma esencia.

Cuando ello ocurre el **P.** pertenece esencialmente al **S.**, ya que explica su esencia, hace inteligible la razón de su ser, dice lo que el **S.** es, sólo lo que el **S.** es, y por tanto todo lo que el **S.** no puede no ser.

Así sucede en la definición paradigmática de nuestro diálogo "**todas las cosas grandes son aquellas que exceden**" (cf.: 294b2). El **P.** pertenece esencialmente al **S.** porque no puede haber grandeza sin exceso, el **S.** no puede existir sin el **P.**, así como el **P.** no puede existir sin el **S.**, pues no puede haber exceso sin grandeza.

De esta misma manera el predicado de **αὐτό τὸ καλόν** no debería poder existir sin **αὐτό τὸ καλόν**, de la misma manera que **αὐτό τὸ καλόν** no debería poder existir sin su predicado, sin su esencia. La proposición definicional es necesaria, y su conocimiento no puede ser falso, sino necesariamente verdadero.

### c) Certeza.

Como podemos ver, el conocimiento que la definición pretende dar de **αὐτό τὸ καλόν**, en virtud de la necesidad que une al **S.** y el **P.** de la proposición definicional, no puede ser falso. La definición, tal como es concebida aquí, no puede no ser certera, y por ello su conocimiento es absoluto e infalible.

La definición de **αὐτὸ τὸ καλόν** no sólo es un conocimiento en sentido estricto (**ἐπιστήμη**), es, además, un principio epistemológico<sup>197</sup>, en tanto que es indemostrable (pues se trata de la definición de una esencia), necesaria, y premisa de todo conocimiento (o demostración) ulterior acerca de las cosas bellas.

El Platón del **Hippias Mayor** coincide con Aristóteles, en que la definición es el punto de partida de todo conocimiento científico y filosófico (cf.: **Top.** VII, 3, 153a9), y en que, como principio, la debe ser necesaria (**A. Post.** I, 2, 72a 32).

bdigital.ula.ve

---

<sup>197</sup> Un primer principio formal, puesto que no debe olvidarse que hay una intuición previa a la definición.

## CONCLUSIÓN.

La definición de τὸ καλόν buscada en el *Hippias Mayor* se da como respuesta a una pregunta socrática del tipo ¿Qué es X?, τί ἐστὶ καλόν, que exige como respuesta la intensión del término τὸ καλόν.

En el *Hippias Mayor* se insiste arduamente en diferenciar la pregunta τί ἐστὶ καλόν, en el sentido extensivo de '¿qué cosa es bella', de la pregunta τί ἐστὶ τὸ καλόν o 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) en sentido intensivo.

No puede decirse que haya un rechazo de las preguntas extensivas. Las preguntas extensivas de alguna u otra manera conducen a avances en la investigación, incluso hacen posible la etapa propedeútica de ésta. Sin embargo, las preguntas extensivas guardan un segundo lugar, en sentido epistemológico, respecto a la pregunta intensiva.

En el *Hippias Mayor* no puede juzgarse qué cosas son bellas y qué cosas feas (ἐν λόγοις τισὶ τὰ μὲν φέγοντα ὡς αἰσχροῦ, τὰ δ' ἐπαινοῦντα ὡς καλά, 286c6-7, ὅποια καλά καὶ αἰσχροῦ 286d1) sin antes saber qué es lo bello mismo (αὐτὸ τὸ καλόν ὅτι ἐστὶ; 286e1), ya que la pregunta intensiva exige un predicado que explique las características esenciales de lo bello, y se contesta enunciando la esencia, dando la

razón por la que tales o cuales características conforman una unidad reconocida como lo bello en todas las cosas bellas.

De esta manera, en el **Hippias Mayor**, el conocimiento de la esencia y de lo que permanece en las cosas bellas, la sustancia, es anterior al conocimiento de qué cosas son bellas, anterior a todo conocimiento de las cosas bellas.

El conocimiento de la esencia que el Sócrates del **Hippias Mayor** tiene en mente es de carácter discursivo, en 286d1-2 exige se diga qué es lo bello (**ἔχουσιν ἂν εἰπεῖν τί ἐστὶ τὸ καλόν**), y el esfuerzo de todo el diálogo se dirige a construir un enunciado de la esencia o forma de lo bello.

La primera vía de acceso al conocimiento de lo bello, y de cualquier otra cosa, es su definición. He allí la importancia epistemológica de la definición, que además es el conocimiento **stricto sensu**, en virtud de que sólo ella, gracias a su carácter discursivo, puede analizar la esencia y explicar por qué sus elementos constituyen una unidad invariable y permanente reconocible en todas las cosas bellas.

Sólo la definición puede aislar ese carácter reconocible en todas las cosas bellas, expresándolo en un enunciado i) **universal**, predicable de todas las cosas bellas, ii) **necesario**, que participa de la esencia de lo bello, al decir lo que lo bello es, eso que sólo lo bello es, dejando por tanto explícito todo lo que lo bello no puede no ser, y iii) **certero**, que no puede ser falso, pues en razón de la

necesidad que une el predicado definicional a lo bello, lo bello y su predicado son esencialmente lo mismo.

La dificultad está en que la limitación analítica del **Hippias Mayor** no permite llegar a tal definición de lo bello. Se trata de una limitación analítica consecuencia de limitaciones metodológicas con base ontológica.

Se busca lo bello, αὐτό τὸ καλόν, como la cualidad genérica de todas las cosas bellas, sin comprender que el género contiene toda una pluralidad analizable. A esto se agrega el hecho de que la etapa propiamente definicional, la Ἐπαγωγή, es limitada a fines elénticos o refutativos, y es por si misma insuficiente para definir, pues tan sólo extrae la cualidad genérica. No hay en el **Hippias Mayor** un instrumento de análisis definicional, para ello deberá desarrollarse otra ontología y esperarse hasta el **Fedro**.



**BIBLIOGRAFIA.****FUENTES.**

**Platón:**

**Platonis Opera**, Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxi, Ioannes Burnet, tomi I II III IV V, Oxoni et Tipographeo Clarendoniano, Twetieth Impression, 1992.

**Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias**, Translated by H.N. Fowler, Cambridge, Massachusetts/London, Loeb Classical Library, 1992.

**Critón**, Edición, Traducción y Notas, con Estudio Preliminar por María Rico Gomez, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

**Fedro**, a cura de Giovanni Reale, Milano, Rusconi Libri, 1993.

**Menón**, Estudio Crítico, Traducción y Notas por Antonio Ruiz de Elvira, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

**Parmenide**, a cura de Maurizio Migliori e Claudio Moreschini, Milano, Rusconi Libri, 1994.

**Repubblica**, introduzione di Francesco Adorno, Traduzione di Francesco Gabrieli, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1990.

**Sofista**, Edición del Texto con Aparato Crítico, Traducción, Prólogo y Notas por Antonio Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

**Teeteto**, Edición, Prólogo, Traducción y Notas de Manuel Balasch, Introducción General de Antonio Alegre Gorri, Madrid, Anthropos, 1990.

**Timeo**, a cura de Giovanni Reale, Milano, Rusconi Libri, 1994.

**Aristóteles:**

**Analytica Priora et Posteriora**, Recensit Brevique Adnotatione Critica Instruxit W.D. Ross, Praefatione et Appendice Auxit L. Minio-Paluello, Oxoni et Tipographeo Clarendoniano, 1980.

**Categoriae et Liber de Interpretatione**, Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit L. Minio-Paluello, Oxoni et Tipographeo Clarendoniano, 1989.

**De Anima**, Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit W.D. Ross, Oxoni et Tipographeo Clarendoniano, 1989.

**Etica Nicomachea**, Introduzione, Traduzione e Commento di Marcello Zanatta, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1986.

*Metaphisya*, Recognovit Brevisque Adnotatione Critica Instruxit Jaeger W., Oxoni et Tipographeo Clarendoniano, 1962.

*Metafisica*, a cura de Giovanni Reale, Milano, Rusconi Libri, 1993.

*Physics*, Translated by P.H. Wicksteed and F.M. Cornford, , Cambridge, Massachusetts/London, England, Loeb Classical Library, 1980.

*Topica et Sophistici Elenci*, Recensit Brevisque Adnotatione Critica Instruxit W.D. Ross, , Oxoni et Tipographeo Clarendoniano, 1991.

#### CRÍTICA.

Abbagnano N., *Diccionario de Filosofía*, México, F.C.E., 1994.

Ayer J. Alfred, *Lenguaje Verdad y Lógica*, Barcelona, Orbis S.A., 1984.

Blond le J.M., *Aristotle on Definition*, (eds.) Barmes J., Schofield M., Sorebji R., *Articles on Aristotle*, London and Liverpool, Duckworth, vol. 3, 1979, pp. 63-79.

Brandwood, "Stilometry and Chronology", in: **The Cambridge Companion to Plato**, Richard Kraut (ed.), Cambridge/ New York, Cambridge University Press, 1992, pp. 90-120.

**A Chronology of Plato's Dialogues**, Cambridge, 1990; y **A Word Index to Plato**, Leeds, S. W. Maney, 1979.

Bravo F., "La Teoría de la Definición en el Menón", **Revista Venezolana de Filosofía**, Caracas, U.S.B., nº16, 1982, p. 15-51.

**Teoría Platónica de la Definición**, Caracas, U.C.V., 1985.

**Introducción a la Filosofía de Platón**, Caracas, Eduven, 1990.

**Ética y Razón**, Caracas, Monte Avila Editores, 1992.

"El Dominio de la Ética en Aristóteles", **Apuntes Filosóficos**, Caracas, U.C.V., nº1, 1992.

"Quién es y Qué Enseña el 'Trasimaco' de la República", **Apuntes Filosóficos**, Caracas, U.C.V., nº2, 1992, pp. 15-48.

"La Antítesis Sofística Nómos-Physis", **Apuntes Filosóficos**, Caracas, U.C.V., nº4, 1993, pp.103-134.

"La Ontología de la Definición en el Político de Platón", **Apuntes Filosóficos**, Caracas, U.C.V., nº5, 1994, pp. 17-36

"Reading the Statesman", Proceedings of the III Symposium Platonicum, Christopher J. Rowe (Ed.), 1992.

"El Hedonismo de Sócrates", **Apuntes Filosóficos**, Caracas, U.C.V., nº6, 1994.

"La Naturaleza del Placer en la Filosofía de Platón", **Apuntes Filosóficos**, Caracas, U.C.V., nº7-8, 1995, pp. 41-60.

"Le Bien, Est-Il Indefinable? Le Point de Vue d'Aristote dans sa Critique contre l'Idée Platonicienne du Bien, a propos des Principia Ethica de G.E.R. Moore", **Les Etudes Philosophiques**, nº3, 1994.

Bunge Mario, **La Investigación Científica**, Barcelona, Ariel, 1989.

Cohen M., Socrates on the Definition of Piety: Euthyphro 10A-11B, in **The Philosophy of Socrates**, (ed.) Vlastos G., New York, Doubleday, 1971, pp. 158-176.

Camarero A., **Vocabulario Elemental de la Cultura Clásica Griega**, Bahía Blanca, Argentina, 1975, p. 23.

Copi I. M., **Lógica Simbólica**, México, CECSA, 1995.

Conford F. M., **La teoría Platónica del Conocimiento**, Barcelona-Buenos Aires, Ediciones Paidós, 1983.

Chantraine P., **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque**, Paris, Editions Klincksieck, 1984, vol. I y II.

Elders L., **Aristotle's Theory of the One**, Assen, Van Gorcum & COMP., 1961.

Fine Gail, Inquiry in the Meno n: **The Cambridge Companion to Plato**, Richard Kraut (ed.), Cambridge/ New York, Cambridge University Press, 1992, pp. 170-226.

Frege, **Funktion, Begriff, Bedeutung**, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1969, p.67-69. Incluye **Über Begriff und Gegenstand**.

Gomez Robledo, **Platón**, México, F.C.E., 1974.

Grube, **El Pensamiento de Platón**, Madrid, Gredos, 1973, pp.30-31.

Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid, Gredos, 1988, vol. III y IV.

Hamlyn D. W., Aristotle on Predication, *Phronesis*, vol. VI, n°2, 1961, pp. 110-126.

Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, México, F.C.E., 1981.

Hessen J., *Tratado de Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, tomos I y II, 1957.

Irwin T., *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

Jaeger W., *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, México, F.C.E., 1992.

Kahn Charles H., Did Plato Write Socratic Dialogues?, *Classical Quarterly*, XXXI, n°2, 1981, pp. 305-320.

Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Morente G. M. (Trad.), México, Editora Nacional, 1973.

Klosko G., Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogues, *Classical Quarterly*, XXXIII, n°2, 1983, pp. 363-374.

Krämer, Platón y los fundamentos de la Metafísica, Caracas, Monte Avila Editores, 1996.

Liddel and Scott, Greek-English Lexicon, Oxford, Clarendon Press, 1940.

Lyons John, Structural Semantics, an Analysis of Part of the vocabulary of Plato, Oxford, Basil Blackwell, 1972.

Malcolm, J., 'On the Place of the Hippias Major in the development of Plato's Thought', Archiv für Geschichte der Philosophie, 1968, pp. 189-195.

Moore G.E., Principia Ethica, Cambridge, Cambridge University Press, 1929.

Morris Cohen y Ernest Nagel, Introducción a la Lógica y al Método Científico, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979, vol. I y II.

Nakiinikian G., Elencic Definitions, in The Philosophy of Socrates, (ed.) Vlastos G., New York, Doubleday, 1971, pp. 125-157.

Nuño Juan, El Pensamiento de Platón, Caracas, U.C.V., 1953, pp.75-76.

Oehler Klaus, Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985.

**Oxford Classical Dictionari**, Oxford, Clarendon Press, 1978.

Patzig Günther, **Aristotle's Theory of the Syllogism**, Dordrecht-Holland, D. Reidel Publishing Company, 1968.

**Paulys Realencyclpädie der Classichen Altertumswissenschaft**, München, Alfred Druckenmüller Verlag, 1972.

Quine Willard van Orman, **Desde un Punto de Vista Lógico**, Barcelona, Orbis S.A., 1984

Reale, **Per Una Nuova Interpretazione di Platone**, Milano, Vita e Pensiero, 1991,

Ritter C., **Platon**, München, Beck, 1910, vol. I und II,

Robinson R., **Definition**, Oxford, Clarendon Press, 1972.

**Plato's Earlier Dialectic**, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1941.

Socratic Definition, in **The Philosophy of Socrates**, (ed.) Vlastos G., New York, Doubleday, 1971, pp. 111-124.

Elenchus, in **The Philosophy of Socrates**, (ed.) Vlastos G., New York, Doubleday, 1971, pp. 78-93.

Elenchus: Direct and Indirect, in **The Philosophy of Socrates**, (ed.) Vlastos G., New York, Doubleday, 1971, pp. 94-109.

Rodríguez Adrados, **La Democracia Ateniense**, Madrid, Alianza Editorial, 1975.



**Nueva Sintaxis del Griego Antiguo**, Madrid,

Gredos, 1992.

Ross D., **Plato's Theory of Ideas**, Oxford, Clarendon Press, 1951.

**Aristóteles**, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1957.

**Russell Principia Mathematica**, Cambridge University Press, 1927.

**The Principles of Mathematics**, London, G. Allen and Unwin  
Idd., 1950.

Schaerer R., **La Question Platonicienne**, Neuchatel, Secrétariat de  
l'Université, 1038.

Terry Penner, "Socrates and the Early Dialogues", in: **The Cambridge  
Companion to Plato**, Richard Kraut (ed.), Cambridge, Newyork,  
Cambridge University Press, 1992, pp. 121-169.

Wallace, **Causality and Scientific Explanation**, Ann Arbor, The  
University of Michigan Press, vol. I, 1960.

Wilamowitz, **Platon**, Beilugen und Textkritic, Berlin, Weidmannsche,  
1962.

Wittgenstein, **Tractatus Logico-Filosoficus**, Madrid, Alianza  
Editorial, 1987.

Woodruff Paul, **Plato, Hippias Major**, Translated with Comentary  
and Essay, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1982.