

LUCIANO SILVA

✓ SÓCRATES FALAZ?

✓ LA BARBA DEL SOFISTA



Sócrates falaz? / La barba del sofista

© Luciano Silva

© Departamento de Publicaciones FHCE
publicaciones@fhuce.edu.uy

Impresión: Delia Correa y Oscar Río

Diseño de logo y portada: Wilson Javier Cardozo

LUCIANO SILVA

✓ SÓCRATES FALAZ?

✓ LA BARBA DEL SOFISTA

Índice:

+ “*Sócrates falaz?*”, pp. 3-17.

I. Presentación, p. 3.

II. La falacia “socrática”, pp. 3-6.

III. Un modelo de la falacia socrática, pp. 6-9.

IV. La discusión exegética en torno a la falacia socrática, pp. 9-14.

V. Sócrates y el principio de ignorancia, pp. 14-17.

Bibliografía, pp. 17.

+ “*La barba del sofista*”, pp. 18-28.

I. Introducción, p. 18.

II. “La barba de Platón”, pp. 18-21.

III. La paradoja de *Sofista*, pp. 21-24.

IV. Lo común a las paradojas y lo diferente, pp. 24-28.

Bibliografía, p. 28.

“Sócrates falaz?”

I. Presentación.

En este trabajo se entrelazan dos líneas de desarrollo de diversa naturaleza.

En una de ellas, de naturaleza expositiva, presentamos lo que se conoce como la falacia “socrática”, falacia que P. T. Geach aisló en el ensayo “*Plato's Euthyphro: An Analysis and Commentary*”¹, y también presentamos algunas tesis de Geach sobre la falacia y una discusión actual por estas motivada. Esta línea de desarrollo ocupa las secciones II y IV.

A su vez, en la segunda línea de desarrollo, de naturaleza propositiva, por una parte llevamos adelante la construcción de un “modelo” de la falacia socrática (“modelo” en un sentido que luego explicaremos) y representamos en este una porción de la discusión aludida en torno a la falacia; y por otra, desocultamos, a partir del modelo, un posicionamiento alternativo en la discusión aludida e intentamos convencer de que hay fundamento en *Menón* 81a-82b para tal posicionamiento. Esta línea de desarrollo ocupa las secciones III, IV (hacia el final) y V.

II. La falacia “socrática”.

En “*Plato's Euthyphro: An Analysis and Commentary*” - Geach [1966] en adelante -, en el marco del estudio del *Eutifrón* y los “early definitional dialogues” de Platón - Edd² en adelante -, P. T. Geach aisló la falacia “socrática”. Caracterizó la falacia socrática como asumir las siguientes proposiciones (a) y (b):

(a) “If you know that you are correctly predicating a given term 'T' you must 'know what it is to be a T', in the sense of being able to give a general criterion for a thing's being T.” (Geach [1966]), p. 25) - “Si tú conoces que estás predicando correctamente un término dado 'T' tú debes 'saber qué es ser un T', en el sentido de ser capaz de dar un criterio general para que algo sea T.” -³

(b) “It is no use to try and arrive at the meaning of 'T' by giving examples of things that are T.” (Geach [1966], p. 25) - “No tiene sentido intentar llegar al significado de 'T' dando ejemplos de cosas que son T.” -

1 Este trabajo apareció por primera vez en 1966 en el número 50 de la revista *The Monist* y después en 2005 en la compilación *Plato's Euthyphro, Apology and Crito: Critical Essays* de Ramtaka Kamtekar (Ed.).

2 Edd comprende todos los diálogos socráticos (obra *de juventud* de Platón) en los que Sócrates plantea un problema de tipo definicional “Qué es P?” y luego se consideran y evalúan definiciones de P, siendo P, como regla general, o bien una virtud o bien la virtud misma. David Wolfsdorf en “*Socrates's Pursuit of Definitions*” - Wolfsdorf [2003] en adelante - coloca en Edd a los siguientes diálogos: *Cármides*, *Laques*, *Lisis*, *Eutifrón*, *Hipias mayor*, *Menón* y el libro I de *República*. Nosotros, por lo menos por ahora, seguimos la clasificación de Wolfsdorf porque este es una autoridad actual sobre el tema.

3 Las traducciones del inglés son mías.

En el uso de Geach comprometerse con (a) y (b) es una falacia en un sentido claramente no-standard de “falacia”: es una falacia, sostiene Geach, porque si uno acepta (a) y (b), entonces uno tiene dos creencias falsas.⁴

A su vez, Geach fundamenta su pensamiento de que (a) y (b) constituyen, tomados conjuntamente, un punto de vista *incorrecto* en que, contrariamente a (a), conocemos muchas cosas sin ser capaces de definir los términos en que expresamos tales conocimientos - “we know heaps of things without being able to define the terms in which we express our knowledge” (Geach [1966], p. 25) -, y contrariamente a (b), en que, en ocasiones un conjunto de ejemplos es más útil (para acceder al significado) que una definición - “a set of examples may in a given case be more useful than a formal definition” (Geach [1966], p. 25) -.

Una tesis relevante de Geach [1966] es que Sócrates en Edd comete la falacia socrática. De ahí que esta sea, justamente, la falacia “socrática”. *La estrategia de Geach para sostener que Sócrates en Edd comete la falacia socrática es, por una parte, dar evidencia textual que, al parecer, sostiene que Sócrates en Edd acepta (a) (Geach señala en particular Eutifrón 4a-6d en Geach [1966], p. 24)*⁵, y por otra, sostener que (a) implica (b). La estrategia de Geach es *cabal*: mientras que hace sentido atribuir (a) a Sócrates sobre la base de evidencia textual (por ejemplo, *Eutifrón* 4a-6d, *Menón* 71b-c, etc.), atribuirle (b) sólo hace sentido sobre la base de *inferir* (b) de otra u otras tesis que Sócrates acepte.

En la literatura sobre el tema la tesis (a) vino a ser llamada “el Principio de prioridad de la definición” - “the Priority of Definition Principle”, por ejemplo, en “*Plato and the Socratic Fallacy*” de W. J. Prior - Prior [1998] en adelante -, y también “el Principio de la prioridad epistémica del conocimiento definicional sobre el conocimiento no-definicional pertinente” - “the Epistemological Priority of Definitional Knowledge for pertinent Non-Definitional Knowledge Principle”, por ejemplo, en Wolfsdorf [2003] -. Se llamó a (a) “el principio de prioridad de la definición” y “el principio de prioridad epistémica del conocimiento definicional sobre el conocimiento no-definicional pertinente” porque, de acuerdo a (a), conocer la definición del predicado es condición de conocer, para *cualquier* predicación concreta del término, que la predicación es correcta.⁶ La interpretación de (a) que recogemos es expresada en el enunciado (a’):

(a’) Para cualquier sujeto *x*, para cualquier predicado “*P*”, para cualquier objeto *y*, si *x* conoce que *x* predica “*P*” de *y* conforme al significado de “*P*”, entonces *x* conoce el significado de “*P*”.

Por supuesto, (a’) no es la traducción castellana “exacta” de (a) en Geach [1966] - lo cual no implica que la interpretación de (a) como (a’) sea incorrecta -. La traducción exacta de (a) es: *si tú sabes que estás predicando correctamente un término dado “T” tú debes saber qué es ser un T, en el sentido de*

4 Es cierto que Geach usa “falacia” de una forma no-standard, *especialmente para el paladar filosófico*, pero conviene no exagerar la magnitud de la “extravagancia” ya que en *Oxford Advanced Learner's Dictionary* encontramos que “fallacy” tiene la acepción “mistaken belief”.

5 La evidencia textual en *Eutifrón* 4a-6d que Geach recoge para atribuir (a) a Sócrates consiste en que Sócrates cree que Eutifrón tiene que saber qué es la piedad puesto que tiene pretensión de conocer que una determinada acción suya (de Eutifrón) fue pía - de acuerdo con la piedad -. Que *Eutifrón* 4a-6d sirva para el uso que le quiere dar Geach - fundamentar que Sócrates acepta (a) - es seriamente discutible.

6 La justificación típica para la exigencia de que uno debe poder definir los términos en que expresa el conocimiento si es que tiene conocimiento, esto es, para la tesis general que fundamenta a la tesis (a), se apoya en que si uno no pudiera explicar (en el exigente sentido de “definir”) los términos en que expresa lo que pretende conocer, entonces uno mismo no sabría ni *comprendería* qué pretende conocer, y si uno no sabe ni comprende qué pretende conocer entonces uno no lo conoce.

ser capaz de dar un criterio general de que una cosa sea un T.

Al interpretar (a) en (a') asumimos: primero, que “predicar un predicado correctamente” en el uso de Geach es interpretable como “predicar el predicado conforme a su significado”; segundo, que “ser capaz de dar un criterio general de que una cosa sea un T” en el uso de Geach es interpretable como “conocer el significado de un predicado 'T'”; y tercero, que en (a) refiere a un predicado cualquiera cuando dice “a given term 'T'”, a un sujeto cualquiera cuando dice “you” y a un objeto cualquiera cuando habla de predicar correctamente el predicado.

En adelante trataremos como equivalentes a (a) y (a'). Nos parece que no es *problemática* la interpretación de (a) como (a') siempre y cuando no se haga una interpretación conceptualmente abusiva de los términos en (a'); en este trabajo tenemos cuidado de no hacer una interpretación conceptualmente abusiva de los términos en (a').⁷

Por otra parte, la interpretación de (b) que tomamos es expresada en el enunciado (b'):

(b') Para cualquier sujeto x , para cualquier predicado “ P ”, para cualquier objeto y , si x investiga el significado de “ P ”, entonces es *injustificado* que x asuma, cuando investiga el significado de “ P ”, que x predica “ P ” de y conforme al significado de “ P ”.

(b'), como es obvio, tampoco corresponde a la traducción castellana “exacta” de (b) - lo cual, otra vez, no implica que la interpretación de (b) como (b') sea incorrecta -. La traducción exacta de (b) es: *no tiene sentido* - “no tiene sentido” en un sentido práctico - *tratar de llegar al significado de “T” dando ejemplos de cosas que son T.*

Ahora bien, de acuerdo a la discusión de la falacia socrática lo que está en juego con la atribución de (b) a Sócrates es que si lo admite, entonces tiene que aceptar que, en la circunstancia de investigar el significado de un predicado, no es un movimiento *válido* desde el punto de vista epistémico⁸ el asumir que de cierta cosa el predicado se predica correctamente.⁹

La reconstrucción de (b) en (b') genera el mismo compromiso a quien la asume que el que genera (b) de acuerdo a la discusión de la falacia socrática. Por eso consideramos que (b') es una interpretación adecuada de (b). En adelante trataremos como equivalentes a (b) y (b').

La prohibición epistémica de la asunción de ejemplos de predicación correcta en la investigación del significado del predicado que (b) plantea y (b') refleja conjuga, en este contexto, dos *aspectos diferenciables*: esta significa tanto que es no válido considerar ejemplos de predicación correcta para *evaluar críticamente* (confirmar, falsear) hipótesis acerca del significado del predicado como que es no válido responder a la pregunta por el significado del predicado mediante un conjunto de presuntos ejemplos o “paradigmas” de predicación correcta. Que (b) conjuga estos dos aspectos queda claro en el hecho de que (b) declara que *toda* apelación a supuestos ejemplos de predicación correcta es *no válida*

⁷ Por otro lado, *esta* interpretación de (a) tiene la virtud de “homogeneizar” vocabulario con la tesis (b) - por la ocurrencia de la noción de “significado” -, tesis que según Geach *se sigue* de (a).

⁸ Que asumir que de esto o aquello se predica correctamente el predicado sea *epistémicamente no válido* en la investigación del significado del predicado quiere decir que, en todo resultado en que la investigación *dependa* de la consideración de ejemplos de predicación correcta, esta queda invalidada epistémicamente hablando, es decir, sin derecho a reclamar el status de “conocimiento” para su resultado.

⁹ Un contexto, que respalda esta lectura de “lo que está en juego” con la atribución de (b) y, por ende, a la reconstrucción de (b) en (b'), es este en Prior [1998], p. 110: “Still, it seems intuitively obvious that the quest for general criteria is immeasurably aided by the use of examples, so let us ask how the prohibition of the use of examples is supposed to follow from (a)” “Sin embargo, parece intuitivamente obvio que la búsqueda de un criterio general es inmediblemente ayudada por el uso de ejemplos, así que permitásenos preguntar cómo la prohibición del uso de ejemplos supuestamente se sigue de (a).”

en la investigación del significado del predicado.

Es por el primer *aspecto contenido* en (b), a saber, la prohibición del uso de ejemplos para *evaluar críticamente* hipótesis sobre el significado del predicado, que no se puede atribuir (b) a Sócrates sobre la base de evidencia textual y si solamente vía inferencia de otras cosas que acepte: en ningún diálogo queda claro que Sócrates rechace los ejemplos para evaluar críticamente hipótesis de definición, más bien todo lo contrario, queda claro que los acepta para *ese* uso - el problema entonces sería si actúa *coherentemente* al hacer tal cosa -. Si (b) contuviera solamente el segundo aspecto, a saber, el rechazo a las definiciones por ejemplos, (b) podría atribuirse a Sócrates sobre la base de evidencia textual sin problema alguno porque Sócrates en numerosos diálogos (*Teetetos*, *Menón*, *Eutifrón*, etc.) rechaza definiciones por ejemplos.

Ahora podemos declarar el sentido preciso que damos a la falacia socrática: el que comete la falacia socrática piensa, en virtud de que acepta (a'), que conocer el significado del predicado es condición de conocer que dada una cosa uno predica el predicado correctamente o conforme al significado, y en virtud de que acepta (b'), que es injustificado - epistémicamente no válido - suponer que de esto o aquello se predica correctamente el predicado cuando investigamos cuál es el significado del predicado.

III. Un modelo de la falacia socrática.

Cuando explicamos la estrategia con la cual Geach atribuye (b) a Sócrates dijimos que Geach sostiene que (a) *implica* (b).

Ahora bien, es cierto que (a) implica (b)? O sea, es verdad que el que admita (a) por eso mismo queda obligado a admitir (b) so pena de incoherencia lógica? No, no es verdad que el que admita (a) deba admitir (b) si es coherente. Es decir, es falso que (a) implique (b).

Ahora argumentemos que (a) *no* implica (b):

Imaginemos la circunstancia de que alguien, digamos el Sr. Pérez, sostenga que en el contexto de investigación del significado de un predicado “P” la asunción justificada de que de una cosa y se predica “P” conforme al significado de “P” se identifica con *creer* que de y se predica “P” conforme al significado de “P”.

Así las cosas, el Sr. Pérez afirmaría (b)?

No, el Sr. Pérez *rechazaría* (b), porque (b) dice que en el contexto de investigación del significado de un predicado “P” es injustificada *toda* asunción de que de un objeto se predica “P” conforme a su significado, mientras que el Sr. Pérez cree que en el contexto de investigación del significado de “P” es justificada toda asunción de que de un objeto se predica “P” correctamente *si hay creencia en que del objeto “P” se predica correctamente.*

Luego, si el Sr. Pérez sostiene que en el contexto de investigación del significado de un predicado “P” la asunción justificada de que de una cosa y se predica “P” conforme al significado de “P” se identifica con *creer* que de y se predica “P” conforme al significado de “P”, entonces rechaza (b).

Por otra parte, si (b) se sigue de (a) y el Sr. Pérez es *coherente* en sus creencias, entonces el Sr. Pérez *tiene* que rechazar (a) - pues él niega (b) -.

Imaginemos ahora que el Sr. Pérez es coherente en sus creencias. Luego, si (b) se sigue de (a), entonces el Sr. Pérez rechaza (a) y tiene razones para hacerlo - de la misma forma que las tiene para rechazar (b)

-.

Ahora bien, tiene *razones* el Sr. Pérez para rechazar (a) en virtud de que sostiene que en el contexto de investigación del significado de un predicado “P” la asunción justificada de que de una cosa y se predica “P” conforme al significado de “P” se identifica con *creer* que de y se predica “P” conforme al significado de “P”?

Nuestra opinión es que, sobre la base de lo que conocemos de las creencias del Sr. Pérez *no se puede decidir* si él rechaza (a). Porqué Pérez tendría que rechazar (a), o sea, la prioridad del conocimiento definicional en relación al conocimiento de la predicación correcta? Es innegable que no surge ninguna razón evidente a partir de las creencias conocidas. Ahora bien, si sobre la base de lo que conocemos de las creencias del Sr. Pérez *no se puede decidir* si rechaza (a), entonces (a) no implica (b). Por tanto, (a) no implica (b).

En consecuencia, Geach se equivoca al pensar que (a) implica (b) y al pensar que Sócrates comete la falacia socrática en el supuesto de que admite (a). Es decir, fracasa la estrategia de Geach para sostener que Sócrates comete la falacia socrática.

No obstante, nosotros aceptamos la idea de *inspiración geachiana* de que si Sócrates admite (a) y (b), ello, al menos en parte, es consecuencia de que Sócrates admita la tesis (a) - porque no tiene sentido la idea de que a Sócrates se le atribuya (b) *por evidencia textual* -.

Pero negamos que si Sócrates admite (a) y (b), *ello sea consecuencia de la sola aceptación de (a)* - porque (a) no implica (b) -. Nosotros, en vez, sostenemos que si Sócrates en Edd admite (a) y (b), ello es *consecuencia directa* de la admisión de (a) *más otros supuestos aparte de (a) y (b)*. Obviamente, estos supuestos deberán ser, en conjunto, de tal tipo que en conjunción con (a) impliquen (b), porque sólo de esa forma que Sócrates admita (a) *más tales supuestos* tiene como consecuencia que Sócrates admita (a) y (b).

Consignientemente, hemos de “modelar” la falacia socrática como la admisión de (a) más esos supuestos, porque si Sócrates admitiera (a) y estos supuestos, entonces él admitiría (a) y (b) y cometería la falacia socrática.

El sentido de “modelar” la falacia socrática en términos de la aceptación de (a) más otros supuestos que en conjunción con (a) impliquen (b) radica, por un lado, en que solamente hace sentido *discutir* si Sócrates admite (b) en términos de si él acepta o no un conjunto de tesis tales que, en conjunción, impliquen (b) - pues ello como vimos no se puede discutir sobre la base de la evidencia textual -, y por otro, en que tiene *interés* discutir si Sócrates admitía (b) como criterio metodológico respecto de las investigaciones definicionales.

Geach procuró, en efecto, proveer un “modelo” de la falacia que posibilite discutir si Sócrates acepta (b) en términos de si acepta otras cosas que impliquen (b) cuando caracterizó la falacia como aceptar (a) y (b) - porque él pensaba que (a) implica (b) -, pero, como vimos, fracasó en su intento - justamente porque (a) no implica (b) -.

En otras palabras, tiene sentido modelar la falacia socrática en términos de la aceptación de (a) más otros supuestos que en conjunción con (a) impliquen (b) porque sobre la sola base del *concepto* geachiano de la falacia - admitir (a) y (b) - no se puede discutir si Sócrates comete la falacia socrática ya que (a) no implica (b) y no se puede discutir si Sócrates admite (b) sino sobre la base de si se infiere de alguna otra tesis que Sócrates acepte.

La corrección de un modelo de la falacia socrática - y que sea en efecto un modelo de la falacia socrática - depende de que la aceptación de (a) y los otros supuestos que el modelo incluye determine que se admita (a) y (b), y por tanto se cometa la falacia socrática. Para que ello ocurra los supuestos incluidos junto con (a) en el modelo tienen que, en conjunción con (a), implicar (b).

De este modo, por *modelo de la falacia socrática* entendemos la reconstrucción de una forma determinada en que alguien puede verse conducido a cometer la falacia socrática - admitir (a) y (b) -:

un modelo de la falacia socrática es, en nuestro uso de “modelo”, todo grupo de creencias que determine, por la vía de las implicaciones lógicas de las creencias en cuestión, el cometer la falacia socrática para todo aquel que lo tenga.

Los supuestos que hemos de incluir en nuestro modelo de la falacia socrática, aparte de (a), son el Principio del ejemplo válido (Pev) y el “Principio de ignorancia” (Pi).

El principio del ejemplo válido, tesis que *identifica* en el contexto de investigación del significado de un predicado “P” a la asunción justificada de que de una cosa y se predica “P” conforme al significado de “P” con *conocer* que de y se predica “P” conforme al significado de “P” puede formularse así:

(Pev) Para cualquier sujeto x , para cualquier predicado “P”, para cualquier objeto y , es justificado que x asuma, cuando investiga el significado de “P”, que x predica “P” de y conforme al significado de “P”, si y sólo si x conoce que x predica “P” de y conforme al significado de “P”.

A su vez, el principio de ignorancia, que viene a afirmar que quien investiga el significado de un predicado lo ignora, puede enunciarse así:

(Pi) Para cualquier sujeto x , para cualquier predicado “P”, para cualquier objeto y , si x investiga el significado de “P”, entonces x no conoce el significado de “P”.

La conjunción de (a'), Pev y Pi, efectivamente, implica (b): quien admita, por aceptar Pi, que el que investiga el significado del predicado necesariamente lo ignora, y por aceptar (a'), que el que no conoce la definición del predicado no conoce ninguna predicación correcta del mismo, debe admitir que quien investiga la definición del predicado no conoce ninguna predicación correcta del mismo. Y si, además, este, por admitir Pev admite que en la investigación del significado del predicado la asunción justificada de una predicación concreta del predicado es lo mismo que conocer que la predicación es correcta, entonces debe aceptar (b'), esto es, que en la investigación del significado del predicado es epistémicamente no válido hacer una asunción con respecto a la predicación correcta del predicado.

El modelo de la falacia socrática que proponemos, entonces, consiste en la admisión de (a'), Pev y Pi. *Este modelo representa o captura una de las formas en que alguien puede desembocar en cometer la falacia socrática porque el que admita (a'), Pev y Pi, tendrá que cometer la falacia socrática.* Por eso mismo, este modelo provee un marco en el cual se puede *discutir* si Sócrates comete la falacia socrática: si Sócrates admite las tesis en el modelo, entonces comete la falacia socrática, y si no las admite, él no comete la falacia socrática *al menos relativamente al modelo*, o sea, en relación a la forma de cometer la falacia socrática que el modelo retrata.

Por otra parte, consideramos, primero, que *este* modelo caracteriza el marco *tácito* de creencias sobre el fondo del cual Sócrates cometería la falacia socrática si la cometiera, segundo, que Geach *atribuye implícitamente* Pi y Pev a Sócrates cuando creyendo que Sócrates admite (a) le atribuye (b), y tercero, que el modelo caracteriza el fondo sobre el cual se discute en la literatura si Sócrates comete la falacia socrática¹⁰ - en el sentido de que los que afirman que la comete le atribuirían (a'), Pi y Pev y que los que niegan que la cometa afirmarían, para al menos una tesis en el modelo, que no se atribuye a Sócrates -.

¹⁰ Como veremos más tarde Prior, por ejemplo, sostiene que Sócrates no comete la falacia porque rechazaría lo que nosotros llamamos Pev, principio del ejemplo válido.

Corroborar si estas impresiones son atinadas lo dejamos para un trabajo posterior.

Por último, sostenemos que este modelo es además exegéticamente *interesante* porque, como veremos hacia el final del trabajo, a través de él se conecta el problema de si Sócrates comete la falacia socrática con la problematización platónica del conocimiento en *Menón* (la paradoja del investigador de *Menón*, la Teoría de la Reminiscencia, etc.) y en *Teetetos* (el problema del error, la distinción entre *tener* conocimiento y *poseer* conocimiento, etc.).

IV. La discusión exegética en torno a la falacia socrática.

Geach [1966] causó, sobre la falacia socrática, dos líneas de discusión principales en la bibliografía. Una línea de discusión, de naturaleza exegética, concierne a si la falacia socrática compromete a Sócrates en los diálogos socráticos definicionales. La otra discusión, de naturaleza filosófica, concierne a si es falso (a) y si es errado (b).

Nosotros nos enfocaremos en la discusión exegética: empecemos por un panorama general.

La falacia socrática, en la discusión exegética, es discutida en un enunciado alternativo - aunque tratado como equivalente - de (a) y (b).

Como vimos, en el enunciado que (a) y (b) tenían en Geach [1966] aparecían envueltas las nociones de “predicado”, de “significado” y de “predicación correcta”. La ocurrencia de estas nociones justifica que pensemos a (a) y (b) en Geach [1966] como tesis “lingüísticas”, es decir, como tesis tocantes al uso del lenguaje.

Ahora bien, en la discusión exegética en torno a la falacia socrática (a) y (b) son enunciadas en términos “ontológicos” más que “lingüísticos”. De esta forma, la tesis (a) aparece enunciada en términos *ontológicos*, por ejemplo, en “Does Socrates commit the Socratic Fallacy?” de John Beversluis - Beversluis [1987] -, en Wolfsdorf [2003] y en Prior [1998], en los siguientes términos: en Beversluis [1987]: “If you do not know the definition of F, you cannot know that anything is an F” (pp. 211-212) - “Si tú no conoces la definición de F, tú no puedes saber que algo sea un F”; en Wolfsdorf [2003]: “If one does not know what F is, then one cannot know, for any x, whether x is an instance of F” (p. 308) - “Si uno no conoce qué es F, entonces uno no puede saber, para cualquier x, si x es una instancia de F”; en Prior [1998]: “If you do not know the definition of F, you cannot know that anything is an F” (p. 100) - “Si tú no conoces la definición de F, tú no puedes saber que algo sea un F”.

De acuerdo a la pauta de la versión “ontológica” de (a) en la bibliografía (Prior [1998], Wolfsdorf [2003], Beversluis [1987]), entonces en español la expresión “ontológica” de (a) y (a') bien puede ser:

(a'') Para cualquier sujeto x , para cualquier *universal* P , para cualquier objeto y , si x no conoce la definición de P , entonces x no conoce que y es un P .

Lo que viene a decir (a'') es que para conocer que una cosa *ejemplifica* a un universal es condición conocer la definición del universal.¹¹

Como se observa, en (a'') la noción de “definición de - el universal - P ” sustituye a la noción “significado del predicado ' P '” en (a) y (a'), y la noción de “ y es un P ” en (a'') sustituye a la noción “' P ' se predica correctamente de y ” en (a) y (a'). Es en virtud de esas sustituciones y de la cuantificación sobre universales - en vez de sobre predicados del lenguaje - que (a'') es la expresión “ontológica” - y no “lingüística” - de (a) y (a'). Ambas versiones de (a), la lingüística y la ontológica, son supuestas

¹¹ La definición de un universal UI cualquiera es aquello mediante lo cual se responde correctamente a la pregunta “Qué es un UI ?”.

equivalentes en la discusión: en la misma, lo que vale para una, a saber, si es aceptada o no por Sócrates en los Edd, determina lo mismo para la otra.¹²

Por supuesto, atribuir (a'') al Sócrates de los Edd supone que Sócrates allí maneja alguna versión del realismo en la disputa de los universales. Ahora bien, hay pasajes de los Edd que testimonian *que Sócrates es realista de los universales* pues, por ejemplo, en *Laques* Sócrates acepta que el valor es un “común denominador” de todas las cosas valientes¹³, en *Eutifrón* sostiene lo mismo en relación a la piedad y la impiedad¹⁴, en *Menón* 73d dice que la virtud “es una cosa única a través de todos los casos”, etc.

Así como a (a) y (a') corresponde, en la discusión exegética, una versión “ontológica” en (a''), a (b) y (b') se las debe concebir, en relación a la discusión exegética, como la expresión en términos “lingüísticos” de una tesis que en términos “ontológicos” es:

(b'') Para cualquier sujeto x , para cualquier universal P , para cualquier objeto y , si x investiga la definición de P , entonces es injustificado que x asuma, cuando investiga la definición de P , que y es un P .

Lo que dice (b'') es que el investigador de la definición del universal no tiene permitido, *epistémicamente*, asumir que esto o aquello ejemplifica al universal.¹⁵

Así, la falacia socrática es, en la discusión contemporánea, acerca de si el personaje Sócrates de los Edd la comete entendida como sostener (b'') & (a'').¹⁶

Pasemos ahora a la parte “agonística” de la discusión, a la polémica misma.

En la discusión exegética se han dado respuestas que podemos separar, en virtud de rasgos comunes, en tres grupos o “familias”:

a) Una primera familia de respuestas la caracteriza la respuesta de Geach en Geach [1966], a esta familia la llamaremos “la familia Geach”. Todas las respuestas de esta familia sostienen que Sócrates admite (a''), que (a'') implica (b''), y sobre esos supuestos infieren que Sócrates admite (b'').

b) Una segunda familia de respuestas son las respuestas de la familia de la de Prior [1998]. Según Prior, Sócrates en Edd sostiene (a''), pero (b'') *no se le atribuye*. A esta familia la llamaremos “la familia Prior”. A la familia Prior pertenece la respuesta contenida en Wolfsdorf [2003].

12 Es intuitivamente atractivo pensar que la tesis de que Sócrates, en los Edd, admite (a) y (a') sólo hace sentido sobre la base de que tomemos a (a) y (a') en el sentido de (a''). Porque Sócrates, textualmente hablando, no buscaba en los Edd los significados de los predicados y sí definiciones de universales.

13 En *Laques* 191e: “Sócrates: (...) De nuevo, pues, intenta definir primero el valor: qué es lo idéntico en todos los casos.”

14 En *Eutifrón* 5d: “Sócrates: (...) Es que lo pío en sí mismo no es una sola cosa en sí en toda acción, y, por su parte lo impío no es todo lo contrario de lo pío, pero igual a sí mismo, y tiene un solo carácter conforme a la impiedad, todo lo que vaya a ser impío?”

15 De nuevo, ocurre que si (b) y (b') tienen sentido de ser atribuidas a Sócrates de Edd, tienen que ser entendidas en el sentido de (b'') porque Sócrates, textualmente hablando, no alude nunca a significados o predicados pero sí a esencias.

16 En la medida que en la discusión exegética (a) y (b) son tratadas como equivalentes con (a'') y (b'') respectivamente, nosotros trataremos como equivalentes a (a), (a') y (a'') y a (b), (b') y (b'').

c) La tercera familia de respuestas señala que a Sócrates en Edd no puede atribuírsele (a"), sino sólo principios "más débiles" que (a") que no implican (b"). Consiguientemente, las respuestas de esta familia plantean que Sócrates ni admite (a") ni admite (b"). A esta familia pertenecen, por ejemplo, Gerasimos Santas en "The Socratic Fallacy", y la respuesta en Beversluis [1987]; a esta familia la llamaremos "la familia Santas".

Las respuestas agrupadas en la familia Santas, en opinión de W. J. Prior, van en una dirección incorrecta. De acuerdo a William J. Prior en Prior [1998] el argumento que primero aportó a refutar las respuestas de esta familia es uno de Hugh Benson en "The Priority of Definition and the Socratic Elenchus" - Benson [1990] -. Para Benson la *mejor explicación* para el hecho de que Sócrates acepte los principios "más débiles" que citan Santas & flia es, en realidad, que Sócrates acepta (a"). Prior acepta este argumento.

Otro argumento que según Prior aporta al descrédito de las respuestas de la familia Santas es uno de su autoría en Prior [1998]. El argumento consta de dos pasos: el primero consiste en especificar la interpretación de (a") en que la atribuirá a Sócrates, y el segundo consiste en rastrear en Edd elementos que fundamenten la atribución de (a") así entendido. Vayamos al primer paso.

Prior entiende que el sentido en que (a") se atribuye a Sócrates en Edd es aproximadamente este: si x tiene conocimiento en el sentido de *epistème* de que esto es un ejemplo de P, entonces x debe conocer qué es P.

En el *segundo* paso, Prior remite a *Menón* 97e-98a donde Platón escribió lo siguiente:

"Sócrates: (...) Con respecto a las opiniones verdaderas. Pues las opiniones verdaderas, el tiempo que permanecen, son algo bello y a todas las cosas las hacen buenas. Pero no quieren permanecer mucho tiempo, sino que se escapan del alma del hombre; de manera que, hasta que uno las ata con una reflexión de su fundamento, no son muy dignas. Y eso, compañero Menón, es la reminiscencia, según estuvimos de acuerdo anteriormente. Y bien, una vez que están atadas, primero se vuelven conocimientos, y luego duraderas. Es por eso que el conocimiento tiene más valor que la opinión correcta, y el conocimiento difiere de la opinión correcta en la atadura."

Prior entiende que en este pasaje Platón pone en boca de Sócrates, entre otras cosas, aquello que pertenece al conocimiento - entendido como *epistème* - y lo diferencia de la mera opinión verdadera: el que tiene conocimiento acerca de algo además tiene conocimiento del "fundamento" de ello, mientras que quien sólo tiene opinión verdadera, no.¹⁷

Sobre la base de estos dos pasos William J. Prior concluye que (a") entendido como "si x tiene *epistème* de que esto es un ejemplo de P, entonces x debe conocer qué es P." vale para los Edd en *Menón*, en virtud de que en *Menón* vale que el que tiene conocimiento - *epistème* - de que algo es P además tiene conocimiento del "fundamento" de que esa cosa sea P, y de que qué es P es parte del "fundamento" de que esto sea P.

¹⁷ Podríamos decir que es en *Menón* y no en *Teetetos* donde Platón primero *se acerca* a la definición de conocimiento como *creencia verdadera y justificada* pues la "reflexión de fundamento" con la que el que sabe tiene "atada" a su alma a la opinión verdadera es algo *de la especie* de la justificación. Aunque *no exactamente es justificación la reflexión de fundamento*, pues esta última es una noción más exigente y restrictiva que la de justificación: no toda justificación cuenta como reflexión de fundamento. A su vez, también puede defenderse que en *Teetetos* Platón *no* propone la definición de conocimiento como *creencia verdadera y justificada* cuando introduce la definición de conocimiento como opinión verdadera acompañada de explicación (*lógos*), ya que es patente que el *lógos* del que se habla en ese contexto no coincide con lo que normalmente se entiende por *justificación*.

Los dos argumentos vistos, el de Benson y el de Prior, al parecer refutan las respuestas asociadas en la familia Santas.¹⁸

En consecuencia, podemos decir que, efectivamente, Sócrates admite (a'') en Edd, y que toda respuesta agrupada en la familia Santas es falsa. Entonces, ahora la discusión se acota a las familias Geach y Prior. Como dejamos ver antes, la diferencia entre estas es que, según la familia Geach, Sócrates admite (a'') y (b'') en los Edd, mientras que, según la familia Prior, Sócrates admite sólo (a'').

Dirijámonos a la argumentación *clave* de Prior contra Geach a favor de la tesis de que Sócrates *no* admite (b'').

La estrategia de Geach para atribuir (b) a Sócrates se apoyaba, como vimos, en la suposición de que (a) implica (b) y en que Sócrates admitía (a). Prior, por supuesto, sostiene que (b'') no se sigue de (a''). El argumento (en Prior [1998], pp. 109-112) para sostener que Sócrates *no* admite (b'') es el siguiente:

Si Sócrates admitiera (a'') y ello tuviera como *consecuencia* que tiene que admitir (b''), entonces, *además* de admitir (a''), Sócrates sostiene que para que podamos, cuando investigamos la definición de la propiedad, asumir *justificadamente* que cierta cosa es un ejemplo de la propiedad, tenemos que *conocer* que la cosa es un ejemplo de la propiedad.

Ahora bien, el *proceder* de Sócrates en la búsqueda de definiciones indica que él *no* exige conocer que la cosa sea ejemplo de la propiedad para admitirla como tal en la investigación de la definición, sino que indica más bien que Sócrates pone por condición algo *más débil*, a saber, que sea *plausible* que la cosa sea un ejemplo de la propiedad.

Por lo tanto, Sócrates *no* admite que para que podamos, cuando investigamos la definición de la propiedad, asumir justificadamente que cierta cosa es un ejemplo de la propiedad, tenemos que conocer que la cosa es ejemplo de la propiedad. Por tanto, si bien Sócrates admite (a''), (b'') no puede serle atribuida.

Los supuestos del argumento de Prior son:

1. Si Sócrates admitiera (a'') y ello tuviera como consecuencia que tiene que admitir (b''), entonces, además de admitir (a''), Sócrates tiene que sostener que para que podamos, cuando investigamos la definición de la propiedad, asumir justificadamente que cierta cosa es un ejemplo de la propiedad, tenemos que *conocer* que la cosa es un ejemplo de la propiedad. (supuesto explícito)
2. A partir del proceder de Sócrates en la búsqueda de definiciones podemos *determinar* qué condiciones Sócrates pone a la admisión justificada de cosas como ejemplos de la propiedad. (supuesto implícito)
3. El proceder de Sócrates en la cacería de definiciones *no* indica que Sócrates sostenga que para que podamos, cuando buscamos la definición de la propiedad, tomar algo como un ejemplo de la

¹⁸ A estos argumentos puede agregarse un tercero, tan o más efectivo que el de Prior. Este argumento señala que Sócrates admite en *Menón* un principio más fuerte que (a) que implica (a): el principio de que para conocer a una cosa en sus aspectos extradefinicionales (“cómo es”) hay que conocerla en sus aspectos definicionales (“qué es”). Esta tesis más fuerte está a la base de la paradoja del investigador del *Menón*.

Como se ve, este principio más fuerte que (a) que aparece en *Menón* traza una prioridad *absoluta* de los problemas definicionales en relación a los problemas no definicionales: un problema no definicional (por ejemplo: Es la *areté* causa de la *eudaimonía*?) sólo puede ser resuelto, según este principio, una vez resueltos los problemas definicionales pertinentes (siguiendo el ejemplo: Qué es la *areté*?, Qué es ser causa?, Qué es la *eudaimonía*?). Tal vez sea este principio más fuerte el trasfondo conceptual que explique que Sócrates centre su interés en problemas definicionales.

propiedad y a la vez actuar en regla epistémicamente, tenemos que *conocer* que la cosa es ejemplo de la propiedad, sino que indica que él sostiene una condición más débil, a saber, que un ejemplo es epistémicamente aceptable en la investigación de la definición cuando es *plausible* que el ejemplo sea verdadero. (supuesto explícito)

Ahora bien, contra este argumento de Prior dirigido a refutar que Sócrates admite (b'') es obligatorio objetar que si en la discusión exegética también está en discusión si Sócrates en la cacería de definiciones en Edd actuó *coherentemente* con sus concepciones metodológicas, lo cual es así - ya que si estamos discutiendo cuáles son los criterios metodológicos de Sócrates, entonces está indefinido si él fue coherente o no con ellos -, entonces debemos reconocer que, en la discusión de si Sócrates incurrió en la falacia socrática en los Edd, no es legítimo asumir el supuesto 2 que hace Prior, porque este supuesto implica que Sócrates *sí* procedía coherentemente con sus concepciones metodológicas en Edd, pues eso está también en discusión: cómo podríamos creer que se pueden determinar los criterios de Sócrates a partir de su proceder sin creer que él es coherente con ellos en su proceder? Sólo si sostenemos que alguien es coherente con sus criterios podemos sostener *inteligiblemente* que a partir de la praxis de este pueden conocerse sus criterios.

En consecuencia, la argumentación de Prior, porque se sostiene en un supuesto que implica que Sócrates era coherente, en la investigación de la definición, con sus criterios metodológicos - el supuesto 2 -, *no* refuta el punto de vista de Geach: es un argumento invalidado por las reglas que derivan de la naturaleza misma de la discusión.

Hasta aquí el panorama de la discusión exegética: el balance es que la visión correcta está, muy probablemente, entre la familia Geach y la familia Prior, y que tanto la estrategia de defensa de Geach para su punto de vista, a saber, atribuir (a) a Sócrates y sostener que (a) implica (b), como la argumentación de Prior contra Geach fracasan para sus cometidos respectivos: la primera porque (b) no se sigue de (a) y la segunda porque, como mostramos, incluye una asunción no válida en la discusión, el supuesto 2.

Ahora pasemos al asunto de representar la discusión en el modelo.

Una virtud que tiene el modelo de la falacia socrática como aceptar (a'')¹⁹, Pi y Pev, es que ajustes mediante puede representar la posición de Prior con respecto a si Sócrates admite (b''). Los ajustes que hay que hacer al modelo consisten en elaborar versiones en términos “ontológicos” del principio de ignorancia (Pi) y del principio del ejemplo válido (Pev).

Nosotros habíamos dicho que (a) y (a'), y (b) y (b') eran equivalentes, en la discusión que nos ocupa, a (a'') y (b'') respectivamente, y que (a'') y (b'') eran las versiones *ontológicas* de (a') y (b') porque, en (a'') y (b''), se cuantifica sobre universales - y no sobre predicados del lenguaje -, se habla de definiciones de universales - y no de significados de predicados -, y se habla de que un singular instancia un universal - y no de que el singular verifique el predicado -. A las versiones “ontológicas” de Pi y Pev se les aplicara la misma razón para ser llamadas “ontológicas” y serán construidas siguiendo la regla de esas razones sobre la base de los enunciados Pi y Pev respectivamente.

De esta manera, la versión ontológica de Pi será:

(Pi') Para cualquier sujeto x , para cualquier universal P , para cualquier objeto y , si x investiga la definición de P , entonces x no conoce la definición de P .

¹⁹ Inicialmente habíamos caracterizado el modelo como la aceptación de (a'), Pi y Pev. Ahora lo caracterizamos como la admisión de (a''), Pi y Pev porque, *en este contexto de la discusión exegética*, (a) = (a') = (a''). Lo mismo ocurre con (b), a saber, (b) = (b') = (b'').

Y por otra parte la versión ontológica de Pev será:

(Pev') Para cualquier sujeto x , para cualquier universal P , para cualquier objeto y , es justificado que x asuma, cuando investiga la definición de P , que y es un ejemplo de P , si y sólo si x conoce que y es un ejemplo de P .

Con los ajustes, el modelo de la falacia socrática resulta ser la aceptación de $\{(a''), Pi' \text{ y } Pev'\}$ - ya que (a'') , Pi' y Pev' implican (b'') -. En el modelo ajustado puede representarse la posición de Prior de la siguiente forma: en opinión de Prior Sócrates no comete la falacia socrática porque rechaza Pev' , el principio del ejemplo válido. Para Prior Sócrates no demanda conocer que la cosa es ejemplo del universal para que sea válido considerarla en la investigación de la definición del mismo, sino solamente que sea plausible que sea un ejemplo del universal.

Hasta aquí el tema de representar la discusión exegética en nuestro modelo de la falacia socrática, ahora pasemos a considerar implicancias del mismo para las posibles alternativas en la discusión exegética. *En concreto, lo que queremos señalar es que si modelamos cometer la falacia socrática como sostener (a'') , Pi' y Pev' - ya que implican (b'') , etc. -, y esto es correcto, entonces hay otra posibilidad de que Sócrates eluda la falacia socrática relativamente al modelo²⁰: que el principio de ignorancia (Pi') sea rechazado por Sócrates. En consecuencia, si pudiéramos descubrir razones en Edd para sostener que el principio de ignorancia es rechazado por Sócrates, entonces, por un lado, nuestro modelo tendría una “confirmación” adicional en cuanto a su capacidad de representar a la falacia socrática y a la discusión exegética - la posición de Prior como vimos puede representarse en él -, y por otro, la posición alternativa que el modelo por su cuenta muestra podría ser correcta.²¹*

V. Sócrates y el principio de ignorancia.

Nosotros pensamos que la Teoría de la Reminiscencia de Menón, diálogo que David Wolfsdorf sitúa en Edd, permite pensar que Sócrates al menos no siempre en Edd comete la falacia socrática relativamente al modelo porque, con esa teoría, Sócrates puede rechazar el principio de ignorancia.

La Teoría de la Reminiscencia se introduce en *Menón* en el marco del intento de desarticulación de otra paradoja del conocimiento, la paradoja “del investigador”: no se puede investigar - ni, por ende, aprender - ni lo que se sabe ni lo que no se sabe, lo que se sabe porque como se lo sabe no hay nada que investigar, y lo que no se sabe porque como no se lo conoce no se sabría qué investigar.

Los contenidos de la teoría en *Menón* se hallan fundamentalmente en 81a -82b.²² La tesis de la Teoría

²⁰ Que *Sócrates eluda la falacia socrática relativamente al modelo* quiere decir que Sócrates no admite todas las tesis en el modelo ((a'') , Pi' y Pev'), y que por tanto, no comete la falacia en la manera que el modelo “captura”, y a la inversa, que *Sócrates cometa la falacia socrática relativamente al modelo* quiere decir que Sócrates admite todas las tesis contenidas en el modelo ((a'') , Pi' y Pev') y que por lo tanto comete la falacia socrática en la manera que el modelo “aisla”.

²¹ Las “confirmaciones” del modelo que señalamos (la capacidad del modelo para representar la discusión exegética y sugerir posicionamientos fundables en ella) refuerzan las ideas de que Geach atribuye implícitamente Pi' y Pev' a Sócrates cuando sostiene que Sócrates, a raíz de admitir (a), admite (b), y de que el modelo es el trasfondo implícito de la discusión exegética.

²² Otro pasaje de *Menón* relevante para el tema de la Reminiscencia en *Menón* es 85c-86b. Este segundo pasaje se ubica después del episodio de Sócrates y el esclavo y está conectado, en la obra, sustancialmente con este: la idea es que en 85c-86b se “prueba” la Reminiscencia a partir de la evidencia “salida a la luz” en el interrogatorio socrático al esclavo.

Cabe observar que en 85c-86b, en relación al pasaje anterior 81a-82b, Platón *no agrega información* en cuanto a lo que es la Reminiscencia. Por eso decimos que la Reminiscencia en *Menón* está fundamentalmente en 81a-82b.

de la Reminiscencia en la versión de *Menón* que interesa para mostrar que apoyado en la Reminiscencia Sócrates rechazaría el principio de ignorancia es la optimista tesis de “la omnisciencia del alma” (Toa):

(Toa) Dada la inmortalidad del alma no hay nada que ella no haya aprendido.²³

Cómo la Teoría de la Reminiscencia podría permitirle a Sócrates evadir la falacia socrática relativamente al modelo?

Para entender cómo la Teoría de la Reminiscencia puede permitirle a Sócrates eludir la falacia socrática relativamente al modelo debemos considerar que la tesis de la omnisciencia del alma implica, para Platón en *Menón*, que siempre que alguien investiga algo ocurre que ya lo sabe - pues lo aprendió antes -, y que si *parece* que no lo sabe ocurre solamente que no lo “recuerda”.²⁴

Esta consecuencia de la tesis de la omnisciencia del alma es la clave para que Sócrates eluda la falacia socrática relativamente al modelo: si es verdad que Sócrates piensa que siempre que alguien investiga algo, el que investiga ya lo sabe - y solamente no lo recuerda -, entonces él aceptaría de buen grado que cuando alguien investiga la definición del universal, el que investiga ya la conoce, y en ese caso, *Sócrates habría rechazado el principio de ignorancia.*

Entonces, cuando Sócrates abraza la Teoría de la Reminiscencia tiene recursos conceptuales, la tesis de la omnisciencia del alma, para eludir la falacia socrática relativamente al modelo a través del rechazo del principio de ignorancia. Y, en consecuencia, a Sócrates por lo menos en Menón puede no serle imputada la falacia “socrática” relativamente al modelo.

Para terminar este escrito queremos mostrar que puede hacerse una *reformulación razonable* de la falacia socrática y de nuestro modelo según la cual la Teoría de la Reminiscencia no inmuniza a Sócrates respecto de cometerla *relativamente al modelo.*

En consecuencia, para nosotros hay tres tareas por delante: primero, dar la “reformulación” aludida, segundo, hacer evidente que frente a esta reformulación la Teoría de la Reminiscencia no brinda escapatoria a la falacia *relativamente al modelo*, y tercero, defender que es correcto considerar a esta reformulación como una *reformulación de* la falacia socrática.

La reformulación aludida del modelo y la falacia resulta de sustituir “conoce” por “recuerda” - “recuerda” en el sentido de “tiene presente el recuerdo” - en i) el antecedente de (a’), y en ii) el consecuente de Pi’. A las tesis (a’’) y Pi’ así modificadas las referiremos con las expresiones (a’’’) y Pi’’ respectivamente.

De esta forma, la reformulación aludida del modelo, que lleva implícita la reformulación de la falacia misma, consiste en que, de acuerdo a ella, comete la falacia socrática todo el que asuma:

(a’’’) Para cualquier sujeto x , para cualquier universal P , para cualquier objeto y , si x no *recuerda* la definición de P , entonces x no conoce que y es un P .

&

(Pi’’) Para cualquier sujeto x , para cualquier universal P , para cualquier objeto y , si x investiga la definición de P , entonces x no *recuerda* la definición de P .

&

²³ *Menón* 81c: “Sócrates: (...) Entonces puesto que el alma, por ser inmortal y por haber nacido muchas veces, ha visto todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido.”

²⁴ *Menón* 81c-d: “Sócrates: (...) De modo que no es para nada asombroso que (el alma) sea capaz de recordar, ya sea sobre la virtud o sobre lo demás, lo que ya anteriormente sabía.”

(Pev') Para cualquier sujeto x , para cualquier universal P , para cualquier objeto y , es justificado que x asuma, cuando investiga la definición de P , que y es un ejemplo de P , si y sólo si x conoce que y es un ejemplo de P .

Porque ello, por supuesto, obliga a admitir:

(b'') Para cualquier sujeto x , para cualquier universal P , para cualquier objeto y , si x investiga la definición de P , entonces es injustificado que x asuma, cuando investiga la definición de P , que y es un P .

Entonces, la reformulación del modelo que planteamos - que lleva anidada la reformulación de la falacia - la presenta como asumir los elementos del conjunto $\{(a'''), (Pi''), (Pev')\}$ donde los elementos del conjunto implican (b'').

Cómo es que Sócrates con la Teoría de la Reminiscencia *no* queda inmune, relativamente al modelo, de la falacia así reformulada?

Antes la Reminiscencia *rescataba* a Sócrates de cometer la falacia socrática relativamente al modelo porque su adhesión a la misma implicaba que Sócrates rechazaba Pi' . La reformulación del modelo que planteamos modifica Pi' de modo tal que Sócrates no puede ya rechazarlo apoyado en la Reminiscencia: el enunciado resultante de la modificación de Pi' , o sea, Pi'' , es lógicamente compatible con la Reminiscencia, y por ello la Reminiscencia no da escapatoria a la falacia reformulada relativamente al modelo. Pi'' dice que el investigador *no tiene presente* el recuerdo de la definición cuando la investiga. Ahora bien, está afuera del *alcance* de la Teoría de la Reminiscencia establecer que el alma *tenga siempre presentes* los recuerdos pues este alcance sólo establece que el alma los *guarda*. Entonces, la Reminiscencia no permite a Sócrates *rechazar* Pi'' y Sócrates no es inmune a la falacia socrática así reformulada relativamente al modelo por abrazarla.

Ahora nos queda por defender que la reformulación que damos de la falacia socrática es efectivamente una *reformulación de* la falacia socrática. La reformulación *de la falacia* consistía en sustituir “conoce” por “recuerda” en el antecedente de (a'').

Nosotros consideramos que si es verosímil atribuir a Platón el reconocer algún sentido de “conocer” según el cual conocer algo es tener presente el recuerdo de ello, entonces la reformulación de la falacia socrática que damos sería una reformulación válida y razonable porque recogería a una interpretación que Platón admitiría para “conocer”.

El caso es que podemos razonablemente pensar que Platón admite un sentido de “conocer” que equipara conocer y *tener presente un recuerdo*: este sentido está ligado a la noción de *tener un conocimiento* que Platón presenta en *Teetetos*.

En *Teetetos* 197a-199c encontramos situado *el pasaje de la analogía de la pajarera*. Allí, Platón para echar luz sobre el problema de cómo se genera el error en nuestras creencias hace la distinción entre *tener un conocimiento* (ἐπιστήμης ἔξις)²⁵ y *poseer un conocimiento* (ἐπιστήμης κτήσις)²⁶. La distinción entre *poseer* y *tener un conocimiento* consiste en que quien *posee* un conocimiento lo tiene “guardado” en su alma, en la memoria, mientras que quien *tiene* un conocimiento *recuerda* el conocimiento que

25 “ἐπιστήμης” (epistémēs) = “del conocimiento”, “ἔξις” (jéxis) = “tenencia”. “ἐπιστήμης” es el genitivo singular de “ἐπιστήμη”. “ἔξις” es el nominativo singular de “ἔξις”.

26 “ἐπιστήμης” (epistémēs) = “del conocimiento”, “κτήσις” (ktésis) = “propiedad”. “κτήσις” es el nominativo singular de “κτήσις”.

posee.²⁷ De este modo, *tener* el conocimiento implica *poseerlo* pero no al revés.²⁸

Entonces, como vemos, hay para Platón un sentido de “conocer” en el cual conocer es tener *presente* el recuerdo, y otro en el cual “conocer” es tener guardado el recuerdo en la memoria.

Ahora bien, como razonablemente podemos creer que hay para Platón un sentido de “conocer” en el cual conocer es tener presente el recuerdo - tener el conocimiento -, entonces la reformulación de la falacia socrática que planteamos es válida, ella, en efecto, es una reformulación de la falacia socrática. Por lo tanto, puede hacerse una reformulación razonable de la falacia socrática - versión en la cual “conocer la definición del universal” se entiende como tener el conocimiento de la definición del universal - para la que Sócrates no queda inmunizado, relativamente al modelo, por la Teoría de la Reminiscencia.²⁹

Bibliografía

- Beverlysluis, John, “Does Socrates commit the Socratic Fallacy?”, en: *American Philosophical Quarterly* 24, (1987), 211-223.
- Benson, Hugh , “The Priority of Definition and the Socratic Elenchus”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8 (1990), 19-65.
- Burnyeat, M. F. “Examples in Epistemology: Socrates, Theaetetus, and G.E. Moore”, en: *Philosophy*, Vol. 52, No. 202 (Oct. 1977), pp. 381-398.
- Crombie, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, Tomo I y II, Madrid: Alianza, 1979.
- Geach, Peter T. , “Plato's Euthyphro: An Analysis and Commentary” en: Kamtekar, Rachana (Ed.), *Plato's Euthyphro, Apology, and Crito: Critical Essays*, Oxford: Rowman and Littlefield, 2005, pp. 23-34.
- Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega* Tomo III, Madrid: Editorial Gredos, 2003.
- Guthrie, *Los filósofos griegos*, México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Mondolfo, R., *Sócrates*, Buenos Aires: Editorial Eudeba, 1960.
- Mondolfo, R., *El Pensamiento Antiguo*, Buenos Aires: Editorial Losada, 1964.
- Santas, Gerasimos, “The Socratic Fallacy”, en: *Journal of the History of Philosophy* 10, (1972), 127-141.
- Platón, *Diálogos*, Tomos I, II y III, Madrid: Edit. Gredos, 2000.
- Prior, William J. , “Plato and the Socratic Fallacy”, en: *Phronesis*, Vol. 43, No. 2 (May 1998), pp. 97-113.
- Taylor, Alfred E., *El pensamiento de Sócrates*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Vlastos, Gregory, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, New York: Cornell University Press, 1991.
- Vlastos, G. , “The Socratic Elenchus”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 11, (1983).
- Wolfsdorf, David , “Socrates's Pursuit of Definitions”, en: *Phronesis*, Vol. 48, No. 4, (2003), 271-312.
- Wolfsdorf, David , “The Socratic Fallacy and the Epistemological Priority of Definitional Knowledge”, en: *Apeiron*, Volume 37, Issue 1, (2004), pp. 35-68.
- Wolfsdorf, David, “Socrates's Avowals of Knowledge”, en: *Phronesis*, Vol. 49, No. 2 (2004), 75-142.
- Zeller, Edward, *Sócrates y los sofistas*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1955.

27 Es para ilustrar esta distinción que aparece en el diálogo la analogía de la pajarera: quien *posee* un conocimiento en su alma es análogo a aquel que en su pajarera tiene encerrado un pájaro y quien *tiene* un conocimiento es análogo a aquel que *agarra* un pájaro de su pajarera.

28 Esta distinción parece una distinción entre *conocimiento actual* y *conocimiento latente*: el que *posee* un conocimiento tiene latente a ese conocimiento, mientras que el que lo *tiene* tiene “en acto” a su conocimiento. Otra diferencia entre *tener* un conocimiento y *poseerlo* es que, una vez adquirido el conocimiento el estado de *poseerlo* es *permanente* siempre que no se nos borre de la memoria mientras que el estado de *tenerlo* no es permanente sino ocasional e inconstante.

29 Algo parecido puede ser que ocurra con la respuesta de Platón a la paradoja del investigador de *Menón* a través de la Teoría de la Reminiscencia: hay una reformulación de la paradoja en la que se interpreta conocer como *tener* un conocimiento para la cual la Reminiscencia es ineficaz como réplica.

“La Barba del Sofista”

I. Introducción.

En este escrito el objetivo es, por una parte, tratar de hacer convincente la hipótesis de que la famosa paradoja de la opinión falsa del diálogo platónico *Sofista* y el argumento “de la barba de Platón” desarrollado en el artículo “*Acerca de lo que hay*” por W.O. Quine son, hasta cierto punto, la misma paradoja, y por otra, acercarnos a aislar el alcance de la identidad parcial entre estas paradojas.³⁰

II. El argumento “de la barba de Platón”.

La paradoja de la barba de Platón, paradoja a la que llamaremos “BP” en adelante (por “barba de Platón”), aparece en “*Acerca de lo que hay*” a propósito del “problema ontológico”.³¹ Quine señala que un rasgo “curioso” del problema ontológico es su simplicidad: “puede formularse en dos monosílabos castellanos - “Qué hay?” - y puede además responderse a él con una sola palabra - “Todo” - y todo el mundo admitirá que la respuesta es verdadera” (Quine [1953], p. 25). De todas formas, la simplicidad de la cuestión es solamente superficial porque en la respuesta “queda margen para discrepancias en casos concretos” (Quine [1953], p. 25).

La paradoja de la barba de Platón ocurre precisamente al nivel de los “casos concretos” que la respuesta unánime al problema ontológico deja irresueltos. Supóngase que uno de estos casos concretos - que se discute si existe - es la Nada, y que un filósofo, Mc x, defiende que “La Nada existe” es

30 El trabajo del filósofo normalmente consiste en idear una respuesta convincente - y es de desear que sea más convincente que las ya conocidas - a problemas “conceptuales” sobre, por ejemplo, el conocimiento, el lenguaje, el ser (la “sustancia”), la mente, el tiempo, la naturaleza de la legalidad natural, etc.

En la elaboración de esas respuestas muchas veces tienen lugar “estrategias de conexión de problemas” por las cuales el filósofo vincula el problema inicial con un segundo problema para, por ejemplo, procurar luego atacar el problema inicial a través de atacar el segundo - en el caso ideal el segundo problema ya tiene respuesta satisfactoria -. Así ocurre cuando, por ejemplo, “reducimos” el problema de la existencia de libertad al problema del determinismo, y en general cuando hacemos lo que se conoce como “reducir un problema (a otro)”.

Otro modo de “conectar” problemas es ejemplificado, mostrado, en este trabajo. Tal modo consiste en trazar similitudes formales y conceptuales relevantes entre los problemas. La eventual ganancia de *esta* forma de conectar problemas en la caza de la respuesta a un problema filosófico radica en que usando como “puente” las similitudes trazadas entre problemas tal vez podemos “proyectar” una solución o una estrategia de solución que tiene éxito con un problema en nuestra estrategia de solución del otro. De hecho, la *conexión* formal y material entre la paradoja del *Sofista* y la paradoja de la barba de Platón que haremos el esfuerzo de aislar aquí es tal que puede officiar de “puente” por vía del cual es viable, dentro de cierto margen, proyectar - con los ajustes *inevitables* - estrategias de solución aplicables a una paradoja para la empresa de pergeñar una estrategia de solución para la otra. Algo que tiene cierto interés y que queda para un eventual trabajo futuro es mostrar que la solución quineana al problema de la barba de Platón - aplicar el análisis russelliano de las descripciones definidas a los nombres - y la solución platónica a la paradoja de *Sofista* - la para entonces innovadora idea de que el enunciado no necesita decir un ente para tener significado sino que alcanza con que los nombres y verbos en él denoten - tienen paralelismos sustanciales que resultan de que abordan de manera estructuralmente semejante a problemas (paradojas) estructuralmente semejantes.

31 “*Acerca de lo que hay*” es un artículo reunido en *Desde un punto de vista lógico* de W.O. Quine, libro que fue publicado por primera vez, en inglés, en 1953, con el título *From a logical point of view*.

verdad, y que otro, Quine, defiende que “La Nada no existe” es verdad. En este escenario BP es un argumento de Mc x a favor de su tesis cuya estrategia es tratar de mostrar que la posición de Quine, afirmar que “La Nada no existe” es verdad, no puede ser llevada adelante *coherentemente*.

BP aparece desarrollada en el siguiente pasaje de “*Acerca de lo que hay*”:

“Tomemos, por ejemplo, el caso Pegaso. Si no *hubiera* tal Pegaso, arguye Mc x, no estaríamos hablando de nada cuando usamos la palabra; por tanto, sería un sinsentido incluso decir: “Pegaso no es”. Y pensando que eso muestra que la negación de Pegaso no puede ser mantenida coherentemente, Mc x concluye que Pegaso es.” (Quine [1953], p. 26)

Informalmente podemos reconstruir el razonamiento BP de esta manera: si Quine defiende que “La Nada no existe” es verdad, entonces Quine debe sostener que la Nada no existe y que el enunciado “La Nada no existe” es significativo. Ahora bien, si la Nada no existe, entonces el nombre “La Nada” no significa nada; y si “La Nada” no significa nada, entonces “La Nada no existe” tampoco tiene significado. Luego, si Quine sostiene “La Nada no existe”, entonces él debe aceptar que “La Nada no existe” tiene significado y que “La Nada no existe” no tiene significado. Por lo tanto, Quine no puede afirmar *coherentemente* que “La Nada no existe” es verdad. Luego, “La Nada existe” tiene que ser verdad.

Como se observa el argumento es en tres “momentos”: primero, se explicitan ciertas obligaciones, por así decirlo, *inmediatas* que nacen de afirmar “La Nada no existe”: admitir que la Nada no existe y admitir que “La Nada no existe” tiene significado; segundo, se desarrollan implicancias de la tesis de que la Nada no existe; tercero, se concluye que si creemos “La Nada no existe” somos incoherentes pues si creemos ello tenemos que aceptar la contradicción de que “La Nada no existe” tiene y no tiene significado.

Podríamos decir que el “núcleo” del argumento BP está en lo que caracterizamos como su *segundo momento*: en este se desarrolla que la proposición “La Nada no existe” implica la proposición “El enunciado “La Nada no existe” no tiene significado”, y esto sobre la base de dos supuestos: primero, que si la Nada no existe, entonces la expresión “La Nada” no significa nada; y segundo, que si “La Nada” no significa nada, entonces el enunciado “La Nada no existe” no tiene significado.

El “núcleo” de BP coincide con esta inferencia:

1. Si la Nada no existe, entonces “La Nada” no significa nada.
2. Si “La Nada” no significa nada, entonces “La Nada no existe” no tiene significado.
3. Luego: Si la Nada no existe, entonces “La Nada no existe” no tiene significado.

Llamemos BP' a la inferencia que captura el núcleo de BP. La premisa 1 de BP' normalmente se entiende que plantea que el significado de “La Nada” es la Nada misma; a su vez, la premisa 2 de BP' plantea que la significatividad de “La Nada no existe” depende del dato de la significatividad del *sujeto gramatical*, la expresión “La Nada”; y de ambas premisas se concluye que no es posible *decir* que la Nada no existe excepto cuando es falso.

El argumento de la barba de Platón es para Quine un mecanismo clásico en la Historia de la Filosofía por el cual más de una vez algún filósofo ha intentado “superpoblar” la Ontología, esto es, concluir que existen cosas que es inverosímil que existan. Es así que Quine escribe, con su humor de siempre, “la tal barba (se refiere al argumento de la barba de Platón) ha probado históricamente su vigor, mellando más de una vez el filo de la navaja de Occam” (Quine [1953], p. 26).

La relevancia de “Acerca de lo que hay” es al menos en parte deudora de que en este trabajo Quine hace la novedad de neutralizar el argumento de la barba de Platón a través de la “extensión” a los nombres del análisis russelliano de las descripciones definidas: si los nombres, al igual que las descripciones definidas no necesitan denotar para significar y aportar significado a las oraciones en que ocurren entonces la barba de Platón no funciona porque no es cierto que si la Nada no existe, entonces “La Nada” no significa nada.

Nuestro problema ahora, para el desarrollo de los fines de este trabajo, es dar con otra versión de BP', pero equivalente a ella. Esta otra versión de BP', argumento que llamamos BP'', es el argumento al que nos referíamos con la frase “la paradoja de la barba de Platón” cuando en la introducción dijimos que intentaríamos poner de manifiesto que la paradoja de la barba de Platón y la paradoja de *Sofista* eran hasta cierto punto el mismo argumento. BP'', al igual que BP', porque no es más que otra forma de escribir BP', sería el “núcleo” del argumento de la barba de Platón.

El camino para construir BP'' consiste en identificar ciertos enunciados que expresan lo mismo que las premisas y la conclusión de BP' aunque de un modo superficialmente distinto: estos enunciados serán las “líneas” componentes del argumento BP''; construiremos BP'' sobre la base de sustituir en BP' enunciados equivalentes por enunciados equivalentes.

Procedamos a introducir BP'', el objeto del cual dijimos, por una parte, que es parcialmente idéntico a la paradoja de *Sofista* y, por otra, que es una paráfrasis de BP', a través de las equivalencias entre enunciados que hacen a la sustancia de la identidad entre los argumentos:

a) El enunciado “Si hay un x tal que “La Nada” nombra a x , entonces “La Nada existe” es verdad.” será la primera premisa de BP''. A la premisa 1 de BP', “Si la Nada no existe, entonces “La Nada” no significa nada.” la tomamos como lógicamente equivalente al enunciado “Si hay un x tal que “La Nada” nombra a x , entonces “La Nada existe” es verdad.”, porque, *intuitivamente* hablando (dejando de lado formalidades vanas), el uno es “conversa” del otro.³²

b) El enunciado “Si “La Nada existe” tiene significado, entonces hay un x tal que “La Nada” nombra a x .” será la segunda premisa de BP''. A la premisa 2 de BP', “Si “La Nada” no significa nada, entonces “La Nada no existe” no tiene significado.” la tomamos como lógicamente equivalente al enunciado “Si “La Nada existe” tiene significado, entonces hay un x tal que “La Nada” nombra a x .” por la combinación de dos razones: primero, porque la premisa 2 de BP' es la conversa del enunciado “Si “La Nada no existe” tiene significado, entonces “la Nada” nombra a algo”, y segundo, porque las condiciones de significatividad de un enunciado y su negación *son las mismas*. Estas dos razones *determinan* que “Si “La Nada existe” tiene significado, entonces hay un x tal que “La Nada” nombra a x .” y “Si “La Nada” no significa nada, entonces “La Nada no existe” no tiene significado.” se impliquen mutuamente (y sean lógicamente idénticos).

c) El enunciado “Si “La Nada existe” tiene significado, entonces “La Nada existe” es verdad.” es la

³² La conversa de un enunciado condicional “si p , entonces q ” es el enunciado condicional “si no- q , entonces no- p ”. Un enunciado condicional y su conversa son enunciados lógicamente equivalentes.

conclusión de BP". A la conclusión de BP', "Si la Nada no existe, entonces "La Nada no existe" no tiene significado.", la tomamos como lógicamente equivalente al enunciado "Si "La Nada existe" tiene significado, entonces "La Nada existe" es verdad." por la combinación de dos razones: en primer lugar, porque la conclusión de BP' es la conversa del enunciado "Si "La Nada no existe" tiene significado, entonces la Nada existe" y este segundo enunciado es, intuitivamente hablando, equivalente al enunciado "Si "La Nada no existe" tiene significado, entonces "La Nada existe" es verdad", y en segundo lugar, porque las condiciones de significatividad de un enunciado y su negación *son las mismas*. Estas dos razones determinan que las conclusiones de BP' y BP" se impliquen mutuamente (y sean lógicamente equivalentes).

Dadas las equivalencias anteriores, el argumento BP' es equivalente al siguiente argumento, BP", que resulta de sustituir en BP' enunciados por enunciados siguiendo las equivalencias trazadas. BP" entonces es:

1. Si hay un x tal que "La Nada" nombra a x , entonces "La Nada existe" es verdad.
2. Si "La Nada existe" tiene significado, entonces hay un x tal que "La Nada" nombra a x .
3. Luego: Si "La Nada existe" tiene significado, entonces "La Nada existe" es verdad.

La palabra "La Nada" en BP" - y también en el argumento de la barba de Platón original de Quine y en BP' - hace las veces de cualquier nombre individual y de cualquier "descripción definida", porque estos argumentos son, en realidad, generales.³³ Porque "La Nada" en BP" hace las veces de cualquier nombre individual y de cualquier "descripción definida" ocurre que todos los argumentos que resultan de sustituir "La Nada" por cualquier otro nombre o descripción definida en BP" son tantas otras *instancias* de BP". En la medida que en BP" la expresión "La Nada" está en representación de todos los nombres y las descripciones definidas entonces en última instancia BP" es el siguiente argumento general:

1. Para todo enunciado de existencia afirmativo " P ", si hay un x tal que el nombre - o la descripción definida - ocurrente en " P " nombra a x , entonces " P " es verdadero.
2. Para todo enunciado de existencia afirmativo " P ", si " P " tiene significado, entonces hay un x tal que el nombre - o la descripción definida - ocurrente en " P " nombra a x .
3. Luego: para todo enunciado de existencia afirmativo " P ", si " P " tiene significado, entonces " P " es verdadero.

En este argumento, la premisa 1 y 2 corresponden a las premisas 1 y 2 de BP" respectivamente, y la conclusión es la conclusión de BP", porque, como dijimos, en BP" "La Nada" está en representación de todos los nombres y descripciones definidas.

III. La paradoja de *Sofista*.

Si atendemos a la ficción del dialogo *Sofista* el problema principal allí es definir qué es un sofista. En el marco de este problema, en el curso del diálogo, se facturan varias definiciones del sofista, seis

³³ Es decir, "La Nada" en BP" hace las veces de todas las expresiones de la especie de "Aquiles" y de la especie de "El rey de Francia".

en total si no contamos la que se refiere al “sofista de noble estirpe” pues esta última probablemente se refiere a otra cosa que al sofista - en concreto al parecer se refiere al “filósofo” al estilo de Sócrates -.

La paradoja del *Sofista* viene a colación de la sexta definición del sofista ensayada en el diálogo, y es presentada *como un argumento al servicio de que el sofista refute a la sexta definición*. La sexta definición de sofista es conocida como la del “sofista como mago, ilusionista, hacedor de prodigios”. El contenido de la sexta definición implica, para el sofista, que él mediante el manejo del discurso, según una supuesta técnica propia de la palabra, hace el “prodigio” de que las falsedades que dice parezcan verdades al público asistente. Es por esta implicancia que la sexta definición define al sofista como mago, ilusionista, hacedor de prodigios, etc.

Mediante la paradoja de *Sofista* el sofista podría *refutar* esta definición en la medida de que en la paradoja se concluye que no es posible decir falsedad: si sólo se puede decir verdad, entonces el sofista sólo dice verdad, y por consiguiente, él no hace el “prodigio” de que las falsedades parezcan verdades. En “*Plato's Sophist on false statements*” de Michael Frede, obra que es parte de *Cambridge Companions to Plato*, encontramos la siguiente formulación de la paradoja:

“For a statement, in order to be a statement at all, has to manage to say something, that is, there has to be something that gets said by it. But both in ordinary Greek and in the language of Greek philosophers a false statement is one that says what is not. Yet what is not does not seem to be something that is there to get said. Hence it would seem that there is nothing that gets said by a false statement. But in this case it fails to be a statement.”³⁴ (Frede [2006], p. 397)

A la formulación de Frede podemos ponerla en estos términos:

1. Si “Teetetos vuela” es un enunciado, entonces hay un x tal que “Teetetos vuela” dice x .
2. Si “Teetetos vuela” es un enunciado falso, entonces no hay un x tal que “Teetetos vuela” dice x .
3. Luego: Si “Teetetos vuela” es un enunciado falso, entonces “Teetetos vuela” no es un enunciado.

Obviamente, en la reconstrucción, “Teetetos vuela” hace las veces de cualquier enunciado. En la medida de que, en la reconstrucción, “Teetetos vuela” hace las veces de cualquier enunciado podemos poner la formulación de la paradoja de Michael Frede en la reconstrucción de arriba porque: la premisa 1 de la reconstrucción sería una paráfrasis de “For a statement, in order to be a statement at all, has to manage to say something, that is, there has to be something that gets said by it.” en la formulación de Frede; y porque la premisa 2 de la reconstrucción sería una paráfrasis de “a false statement is one that says what is not. Yet what is not does not seem to be something that is there to get said. Hence it would seem that there is nothing that gets said by a false statement.” en el texto de Frede; y porque la conclusión de la reconstrucción sería una paráfrasis de “But in this case it fails to be a statement.” en el texto de Michael Frede.

Llamemos “PS” (por “paradoja del *Sofista*”) a nuestra reconstrucción de la fórmula de Frede de la paradoja de *Sofista*. Si PS es una reconstrucción correcta, entonces los supuestos de la paradoja son que

³⁴ “Un enunciado, para ser un enunciado, debe decir algo, esto es, tiene que haber algo que sea dicho por él. Pero tanto en Griego común como en el lenguaje de los filósofos griegos un enunciado falso es uno que dice lo que no es. Sin embargo, lo que no es no parece ser algo que está allí para ser dicho. Por eso parecería que no hay nada que pueda ser dicho por un enunciado falso. Pero en ese caso el enunciado falso no sería un enunciado.” Traducción: el autor de “La barba del sofista”.

al enunciado tiene que corresponderle un ente tal que el enunciado lo “dice”, y que al enunciado falso no le corresponde ningún ente tal que el enunciado lo diga.³⁵ La conclusión es que el enunciado nunca es falso.

Si quisiéramos poner al argumento PS en términos más de un argumento “a nuestro estilo” podríamos sustituir el predicado “es un enunciado” por el predicado “tiene significado”, y esto ocurriría, al menos para algunos de nuestros contemporáneos usos, dejando intacto el significado, porque nosotros diríamos que un enunciado significativo es un enunciado y que todo enunciado (“verdaderamente” enunciado) tiene significado. Aparte es sensato pensar que esa sustitución no afecta el espíritu de la paradoja del *Sofista*.

Si en PS hacemos la sustitución de los predicados señalados entonces resulta el siguiente argumento PS', que es una reescritura de PS:

1. Si “Teetetos vuela” tiene significado, entonces hay un x tal que “Teetetos vuela” dice x .
2. Si “Teetetos vuela” es un enunciado falso, entonces no hay un x tal que “Teetetos vuela” dice x .
3. Luego: Si “Teetetos vuela” es un enunciado falso, entonces “Teetetos vuela” no tiene significado.

De este modo, de acuerdo a PS' la paradoja de *Sofista* plantearía en su conclusión una restricción a la *significatividad* de los enunciados: los verdaderos y los significativos configuran el mismo conjunto. *Y esto a raíz de que en ella se concibe el significar de los enunciados en términos de “decir un ente” y la falsedad del enunciado en términos de que el enunciado (falso) no dice un ente: tales concepciones de la significatividad y de la falsedad de los enunciados excluyen que la significatividad y la falsedad puedan darse en el mismo enunciado.*

Retomemos PS'. Si se observa, la premisa 2 de PS' es equivalente al enunciado “Si hay un x tal que “Teetetos vuela” dice x , entonces “Teetetos vuela” es un enunciado verdadero” porque si “Teetetos vuela” es falso cuando no hay nada que diga, entonces cuando dice algo es verdadero, y a la inversa, si cuando dice algo es verdadero, entonces es falso cuando no dice algo. Por otro lado, la conclusión de PS' es equivalente al enunciado “Si “Teetetos vuela” tiene significado, entonces “Teetetos vuela” es verdadero” porque si cuando el enunciado es falso no tiene significado, entonces cuando tiene significado es verdadero, y a la inversa, si cuando el enunciado tiene significado es verdadero, entonces si es falso no tiene significado.

Dadas estas equivalencias, la de la premisa 2 de PS' con “Si hay un x tal que “Teetetos vuela” dice x , entonces “Teetetos vuela” es un enunciado verdadero”, y la de la conclusión de PS' con “Si “Teetetos vuela” tiene significado, entonces “Teetetos vuela” es verdadero”, entonces es correcto que PS' y, por transitividad de la identidad, la paradoja de *Sofista*, puede ser reconstruida en el siguiente argumento, al que llamamos PS'':

³⁵ De estos supuestos participan todas las concepciones que plantean que el significar del enunciado es *representar* una cosa, y que a su vez plantean una explicación correspondentista de la verdad. Por ejemplo, la concepción del primer Wittgenstein en *Tractatus logico-philosophicus*. Al parecer, Wittgenstein en esa obra supera la paradoja resultante, que más acá o más allá es justamente la paradoja del *Sofista*, independizando el tener significado de el tener tal o cual valor de verdad *vía* explicar que el tener significado del enunciado es representar un estado de cosas, siendo los estados de cosas *posibilidades de combinación de los objetos que como tales posibilidades de combinación de los objetos existen independientemente de lo que sea el caso.*

1. Si “Teetetos vuela” tiene significado, entonces hay un x tal que “Teetetos vuela” dice x .
2. Si hay un x tal que “Teetetos vuela” dice x , entonces “Teetetos vuela” es verdadero.
3. Luego: si “Teetetos vuela” tiene significado, entonces “Teetetos vuela” es verdadero.

En PS", por supuesto, el enunciado “Teetetos vuela” hace las veces de cualquier enunciado. *En virtud de que “Teetetos vuela” hace las veces de cualquier enunciado ocurre que PS" es un argumento tal que a) su conclusión es que un enunciado, cualquiera sea, no puede a la vez tener significado y no ser verdadero; y tal que b) factura la conclusión sobre la base de que, tal como en contexto se piensan estas cosas, el dato de las condiciones de significatividad del enunciado implica el dato de sus “condiciones de verdad”, y esto porque las condiciones de una y otra cosa son lo mismo: que haya un x tal que el enunciado diga x . Es decir, si en PS" “Teetetos vuela” hace las veces de cualquier enunciado entonces, en última instancia, PS" es este argumento:*

1. Para cualquier enunciado “ P ”, si “ P ” tiene significado, entonces hay un x tal que “ P ” dice x .
2. Para cualquier enunciado “ P ”, si hay un x tal que “ P ” dice x , entonces “ P ” es verdadero.
3. Luego: para todo enunciado “ P ”, si “ P ” tiene significado, entonces “ P ” es verdadero.

En este argumento, la premisa 1 corresponde a la premisa 1 de PS", la premisa 2 a la premisa 2 de PS", y la conclusión a la conclusión de PS", ya que en PS", como dijimos, “Teetetos vuela” está en representación de todos los enunciados.

La solución de Platón a esta paradoja en Sofista se basa, en lo fundamental, en el rechazo de la idea de que el enunciado significativo debe, él mismo como un todo, decir una cosa, un ente. Para Platón al enunciado como un todo no tiene porqué corresponderle nada para ser significativo. Platón, en cambio, sostiene hacia el final del diálogo que la significatividad del enunciado solamente requiere que las partes de este que cumplen una función semántica en el enunciado tengan significado. Por ejemplo, Platón exigiría al enunciado “Teetetos vuela”, para ser significativo, que el ónoma (nombre) “Teetetos” denote una cosa y que el rhéma (verbo) denote una acción: si estas dos condiciones son el caso, entonces “Teetetos vuela”, aunque falso, es significativo.

Cuando en la introducción de este escrito dijimos que nuestro objetivo era mostrar que la paradoja del *Sofista* y el argumento de la barba de Platón eran hasta cierto punto el mismo argumento, nos referíamos a la paradoja del Sofista tal como quedó representada en PS" y a la barba de Platón en el sentido del argumento que llamamos BP"; recordemos que BP" es una reconstrucción del “núcleo” o “corazón” del argumento de la barba de Platón (por lo cual tiene una rol destacado, central, en el funcionamiento y el éxito o fracaso del argumento de la barba de Platón).

IV. Lo común a las paradojas y lo diferente.

Nuestra tesis principal es que BP" y PS" son, hasta cierto punto, el mismo argumento, con lo cual queremos decir que hay paralelismos que afectan *globalmente* a las paradojas y causan que hasta cierto punto sean el mismo argumento. En rigor, nuestra tesis es que ambos argumentos instancian un mismo esquema de argumento que *incorpora tanto rasgos formales como materiales a todo argumento que lo*

instancie.³⁶

Qué tienen en común las paradojas?

Repasemos en qué consiste el argumento BP"; la conclusión de BP" es: para todo enunciado de existencia afirmativo "*P*", si "*P*" tiene significado, entonces "*P*" es verdadero. Y la premisa 1 es: para todo enunciado de existencia afirmativo "*P*", si hay un *x* tal que el nombre - o la descripción definida - en "*P*" nombra a *x*, entonces "*P*" es verdadero. Y la premisa 2 es: para todo enunciado de existencia afirmativo "*P*", si "*P*" tiene significado, entonces hay un *x* tal que el nombre - o la descripción definida contenida - en "*P*" nombra a *x*.

Repasemos ahora en qué consiste el argumento PS"; la conclusión de PS" es: para todo enunciado "*P*", si "*P*" tiene significado, entonces "*P*" es verdadero. Y la premisa 1 es: para cualquier enunciado "*P*", si "*P*" tiene significado, entonces hay un *x* tal que "*P*" dice *x*. Y la premisa 2 es: para cualquier enunciado "*P*", si hay un *x* tal que "*P*" dice *x*, entonces "*P*" es verdadero.

Qué semejanzas muestran BP" y PS"?

Es notorio que hay semejanzas de distinto *tipo* entre las paradojas: semejanzas que conciernen a niveles distintos - semejanzas *entre los argumentos* y semejanzas *entre los enunciados* -, y también semejanzas de distinto tipo en cuanto que algunas conciernen a la *forma* o estructura lógica, y otras conciernen a la *materia* o información - de las paradojas y los enunciados que las componen -.

En primer lugar, es notorio que *todos* los enunciados en ambas paradojas tienen rasgos formales en común.

En segundo lugar, se observa que ambas *paradojas* instancian, como argumentos, una misma *estructura lógica o meramente formal*.

En tercer lugar, observamos que entre las conclusiones de las paradojas hay semejanzas *formales* y *materiales* adicionales relevantes.

En cuarto lugar, es notorio que la premisa 1 de BP" y la premisa 2 de PS" ostentan semejanzas formales y materiales adicionales relevantes, y que a su vez lo mismo ocurre entre las premisas 2 y 1 de BP" y PS" respectivamente.

Comencemos a explicitar las semejanzas según el orden que pusimos arriba.

En primer lugar tenemos que explicitar las semejanzas formales comunes a todos los enunciados de ambas paradojas.

Si se observa, en todos los enunciados de las dos paradojas hay un cuantificador universal que cuantifica sobre un conjunto de enunciados: en los enunciados que componen BP" el cuantificador cuantifica sobre el conjunto de los enunciados existenciales afirmativos, y en PS" sobre el conjunto de todos los enunciados; simbolicemos "para todo '*P*'" a este cuantificador universal que aparece tanto en todos los enunciados de BP" como en todos los enunciados de PS" - aunque cuantificando sobre conjuntos distintos de enunciados en BP" y PS" -.

Por otra parte, se observa que en todos los enunciados de las paradojas el cuantificador sobre el conjunto de enunciados "para todo '*P*'" es "exterior" en los enunciados en el sentido de que estos enunciados tienen la estructura lógica "para todo '*P*', *A*(*P*)".

³⁶ Por "esquema de argumento" entendemos una estructura formal de argumento que, en nuestro sentido, no tiene porqué ser meramente *formal*, y entonces puede también en algunos casos incorporar *aspectos de contenido*, y que determina una clase de argumentos como la clase de los que la instancian o tienen esa estructura.

Por último, una tercera semejanza entre todos los enunciados de ambas paradojas es que todos ellos son enunciados condicionales y que en todos ellos tanto en el consecuente como en el antecedente está contenida la variable - el esquema de variable para ser más precisos - " P ".

Así, las semejanzas entre *todos* los enunciados de ambas paradojas radican en que todos instancian la estructura "para todo ' P ', si $A(P)$, entonces $B(P)$.", estructura en la cual "para todo ' P '" es el cuantificador sobre el conjunto de enunciados, donde "si..., entonces ..." es el condicional material y donde " $A(P)$ " y " $B(P)$ " hacen de - esquemas de - fórmulas abiertas que contienen la variable - el esquema de variable - " P ".

En segundo lugar tenemos que explicitar la estructura formal común a ambas paradojas.

Nosotros dijimos que en ambas paradojas todos los enunciados tenían en común una cierta estructura "para todo ' P ', si $A(P)$, entonces $B(P)$ ". Bien, la estructura lógica o estructura *meramente formal* común a los argumentos es la siguiente:

1. Para todo " P ", si $R(P)$, entonces $X(P)$.
2. Para todo " P ", si $X(P)$, entonces $Y(P)$.
3. Luego: Para todo " P ", si $R(P)$, entonces $Y(P)$.

En esta estructura lógica la línea 3 corresponde a las conclusiones de ambos argumentos, la línea 1 corresponde a las premisas 2 y 1 de BP" y PS" respectivamente, y la línea 2 corresponde a las premisas 1 y 2 de BP" y PS" respectivamente.

Las líneas que componen la estructura que ambos argumentos instancian no son enunciados sino "esquemas de enunciado", pues por ejemplo los signos " $X(P)$ ", " $Y(P)$ " y " $R(P)$ " no tienen significado, pero hacen "como si" fueran fórmulas abiertas. La comunidad de esta forma lógica a las paradojas resulta de que, en ellas, directamente de las premisas se obtiene la conclusión por la aplicación de la regla de inferencia *Transitividad del Condicional material*.

En tercer lugar tenemos que explicitar las semejanzas adicionales entre las conclusiones de BP" y PS".

En la conclusión de BP" y en la conclusión de PS" el predicado en el antecedente en una y en la otra, y el predicado en el consecuente en una y en la otra es el mismo predicado: en los antecedentes de la conclusión de BP" y de la conclusión de PS" el predicado es "tiene significado", y en los consecuentes de la conclusión de BP" y de la conclusión de PS" el predicado es "es verdadero". Por consiguiente, las semejanzas formales y materiales de la conclusión de BP" y la de PS" consisten en que ambos instancian la siguiente estructura formal-material: para todo " P ", si " P " tiene significado, entonces " P " es verdadero.

En cuarto lugar tenemos que explicitar las semejanzas adicionales entre pares de premisas de BP" y de PS".

Nosotros dijimos que en la estructura lógica común a ambas paradojas que expusimos arriba, la línea 1, el esquema de enunciado "para todo ' P ', si $R(P)$, entonces $X(P)$." era instanciada por las premisas 2 y 1 de BP" y PS" respectivamente.

La premisa 2 de BP" es "para todo enunciado de existencia afirmativo ' P ', si ' P ' tiene significado, entonces hay un y tal que el nombre contenido en ' P ' refiere a y ", y la premisa 1 de PS" es "para todo enunciado ' P ', si ' P ' tiene significado, entonces hay un y tal que ' P ' dice y ". El rasgo común a las

premisas 2 y 1 de BP" y PS" respectivamente es, primero, que en los antecedentes de ambas tenemos la expresión “*P* tiene significado”, y segundo que en los consecuentes de ambas se señala que una cierta parte del enunciado “*P*” está en una cierta “relación semántica” - “decir”, “nombrar a” son relaciones a las que llamamos “relaciones semánticas” cuando toman por relatas a un signo y a un ente extralingüístico - con un ente; en el caso de la premisa 2 de BP" la parte del enunciado “*P*” es el nombre - o la descripción definida - ocurrente en el enunciado de existencia afirmativo y la relación semántica es “nombrar a” o “referir a”, y en el caso de la premisa 2 de PS" la parte de “*P*” es el enunciado “*P*” mismo y la relación semántica es “decir”. De esta manera, lo que ambas premisas 2 y 1 de BP" y PS" tienen en común es que instancian la estructura “para todo '*P*', si '*P*' tiene significado, entonces hay un *y* tal que parte de '*P*' está en RS con *y*.” donde “hay un *y*” es el cuantificador existencial normal, donde “RS” - que es una abreviatura de “relación semántica” - está por o remite a “nombrar a” en BP" y “dice” en PS", y donde “parte de '*P*'” es una *expresión funcional* que remite al nombre en el enunciado existencial afirmativo cuando la paradoja es BP", y al enunciado todo cuando la paradoja es PS".

Por otro lado, nosotros dijimos que la línea 2 de la estructura lógica común a ambos argumentos BP" y PS" correspondía a las premisas 1 y 2 de BP" y PS" respectivamente.

Basándonos en lo hecho arriba sobre lo común a las conclusiones y premisas 2 y 1 de BP" y PS" respectivamente, y en la línea 2 de la estructura lógica común a ambos argumentos, podemos decir que las semejanzas formales y materiales de las premisas 1 y 2 de BP" y PS" respectivamente radican en el hecho de que instancian la siguiente estructura de enunciado: “para todo '*P*', si hay un *y* tal que parte de '*P*' está en RS con *y*, entonces '*P*' es verdadero”.

De este modo, lo que las paradojas BP" y PS" tienen en común, en total, es que instancian la siguiente estructura formal-material, a la que llamamos “la barba del sofista” (pues como estructura es común a “la barba de Platón” y a la paradoja de *Sofista*):

1. Para todo “*P*”, si “*P*” tiene significado, entonces hay un *y* tal que parte de “*P*” está en RS con *y*.
2. Para todo “*P*”, si hay un *y* tal que parte de “*P*” está en RS con *y*, entonces “*P*” es verdadero.
3. Luego: Para todo “*P*”, si “*P*” tiene significado, entonces “*P*” es verdadero.

En esta última estructura la línea 1 es instanciada por las premisas 2 y 1 de BP" y PS" respectivamente, la línea 2 es instanciada por las premisas 1 y 2 de BP" y PS" respectivamente, y la línea 3 por las conclusiones de BP" y PS". Cabe señalar que las líneas en esta estructura no son enunciados (ni fórmulas abiertas) sino *esquemas de enunciado*. A su vez, esta estructura lógica, como se desprende del modo en que llegamos a ella, nos aproxima con *precisión* al alcance de la identidad parcial entre ambos argumentos; más aún la estructura *muestra* el alcance de la identidad en lo que tiene de determinado y lo que deja indeterminado: lo que tiene de determinado corresponde a rasgos comunes de los argumentos, y lo indeterminado a aspectos en los cuales ellos divergen.

Lo común a ambas paradojas, dicho coloquialmente, es que ambas concluyen para todos los miembros de un cierto conjunto C de enunciados, sean los enunciados de este conjunto “los enunciados-C”, que si estos tienen significado, entonces son verdaderos, y esto sobre la base de, por un lado, requerir, para la significatividad de todo enunciado-C, que cierta parte del enunciado-C esté en cierta “relación semántica” con un ente, y por otro, de suponer que si la parte del enunciado-C está en la relación

semántica con el ente, entonces están dadas las condiciones de verdad del enunciado-C. A su vez, los argumentos divergen, fundamentalmente, en lo tocante al conjunto de enunciados sobre el que se cuantifica, en cuanto a la “relación semántica” del caso y en cuanto a la “parte del enunciado” que debe estar en la relación semántica con el ente si el enunciado tiene significado.

Bibliografía:

Frede, Michael, “*Plato's Sophist on false statements*”, en: *The cambridge Companion to Plato*, Cambridge Companions Online, Cambridge University Press, 2006.

Platón, *Sofista*, en: *Diálogos*, Tomo V, Gredos, Madrid, 2000.

Quine, W.O., “*Acerca de lo que hay*”, en: *Desde un punto de vista lógico*, Trad. de M. Sacristán, Orbis, Buenos Aires, 1984.

El objetivo de la colección *Avances de Investigación* es fortalecer la difusión del rico y valioso trabajo de investigación realizado en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE). Asimismo procura estimular la discusión y el intercambio a partir de estos *pre-prints*, preservando la posibilidad de su publicación posterior, en revistas especializadas o en otros formatos y soportes.

La colección incluye no solo versiones finales e informes completos sino –como lo sugiere su propia denominación– avances parciales de procesos de investigación, incipientes o no.

Las versiones de *Avances de Investigación* están disponibles simultáneamente en soportes impreso y digital, pudiendo accederse a estas últimas a través del sitio web de FHCE.

La colección, continuadora de las ediciones de *Papeles de trabajo* y *Colección de estudiantes*, consiste en una serie de pre-publicaciones que integra (ahora en una única serie) trabajos seleccionados a partir de llamados específicos abiertos a estudiantes, egresados y docentes de la FHCE.

Departamento de Publicaciones
Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Educación

