



## Las prescripciones metodológicas en el *Fedón*: El método hipotético, la refutación y el conocimiento técnico relativo a los argumentos. Atravesar la erística con el recurso a los *logoi*

### *The Methodological Prescriptions in the Phaedo: the Hypothetical Method, Refutation, and proper Knowledge concerning Arguments. Navigating Eristic through Recourse to the Logoi*

Miguel Alejandro Herszenbaun

Universidad Pedagógica Nacional (UNPE, Argentina) / Universidad de Buenos Aires (UBA, Argentina) / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina)

mhszen@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-6396-5200>

Recibido 06/2025 – Aceptado 07/2025

**Resumen:** En el presente trabajo me propongo analizar las prescripciones metodológicas del *Fedón* de Platón. Sostengo que el método allí expuesto no se agota en la famosa “segunda navegación”, sino que este pasaje debe leerse en conjunto con otros dos pasajes clave (85c-85e y 89d-91c). Estos pasajes permiten comprender el método hipotético como una práctica compleja que integra tanto el ejercicio de la refutación como el recurso a ciertos criterios de racionalidad compartida (conocimiento técnico relativo a los argumentos). La refutación y estos criterios de racionalidad se integran en el método hipotético explicando por qué Platón establece ciertos límites a la refutación, especialmente frente a la amenaza de la erística. A fin de ofrecer una visión integradora del método hipotético, propondré integrar todas las descripciones metodológicas que aparecen en el *Fedón* como también atender a la ejemplificación que el propio Sócrates ofrece de su ejercicio.

**Palabras claves:** Platón, *Fedón*, Método hipotético, Refutación, Argumentación.

**Abstract:** In this paper, I aim to analyze the methodological prescriptions found in Plato's *Phaedo*. I argue that the method presented there is not limited to the famous “second voyage,” but that this passage must be read in conjunction with two other key sections (85c–85e and 89d–91c). These passages allow us to understand the hypothetical method as a complex practice that integrates both the exercise of refutation and the use of certain shared rational standards (i.e., proper knowledge concerning arguments). Refutation and these rational standards are integrated into the hypothetical method, helping to explain why Plato imposes certain limits on refutation —especially in response to the threat of eristic argumentation. In order to offer an integrative view of the hypothetical method, I propose to bring together all the methodological descriptions found in the *Phaedo*, as well as the example Socrates himself provides through its application.

**Keywords:** Plato, *Phaedo*, Hypothetical Method, Refutation, Argumentation.

## 1. Introducción: variaciones del método en la obra de Platón<sup>1</sup>

La cuestión del método en la obra de Platón no es un asunto sencillo. Esta obra es vasta y parece haber en ella una gran variación en cuanto a doctrinas y abordajes. En congruencia, el establecimiento de un método (o métodos) platónico a lo largo de esta obra cambiante se ha relacionado con la pregunta por su desarrollo. En pocas palabras, a la hora de establecer el método platónico se ha vuelto necesario interpretar cómo se articulan entre sí las obras de distintos períodos. Esto ha conducido a los intérpretes a dos estrategias de lectura contrapuestas, a saber, el enfoque evolucionista y el enfoque integrador o unitarista.

El enfoque evolucionista es el sostenido por Richard Robinson (1941) y Julius Stenzel (1940). Según este enfoque, las obras de Platón deben ser clasificadas en tres períodos: temprano, medio y tardío. La obra platónica mostraría una evolución a través de estos períodos tanto en lo que respecta a sus doctrinas filosóficas (por ejemplo, la doctrina de las ideas y la inmortalidad del alma), como en lo que compete a sus métodos y objetivos. En el caso de la obra temprana, Platón persigue definiciones por medio del *elenchos*. Aquí Sócrates no es presentado sosteniendo explícitamente la teoría de las ideas, sino indagando definiciones en torno a cuestiones éticas, buscando el sentido de formas particulares. El método aplicado es el de la refutación. Sócrates interroga a su interlocutor y termina por revelar que quien parece saber, en verdad, no sabe. La obra del período medio utiliza el método de hipótesis y sostiene la teoría de las ideas, así como la inmortalidad del alma. A este período corresponderían obras tales como *Fedón*, *República*, *Banquete* y *Fedro* (*Menón* y *Gorgias* son considerados obras de transición entre el período temprano y el maduro). Finalmente, la obra tardía se caracteriza por revisar y criticar la teoría de las ideas y presenta un método predominante, el método de división y reunión (presente en *El Sofista* y *Parménides*).<sup>2</sup>

En oposición a este tipo de abordaje, la bibliografía contemporánea suele ofrecer un tratamiento integrador de la obra de Platón. Según el abordaje integrador o unitarista sostenido por autores como Larsen et al. (2022), Baltzly (1996), Vallejo Campos (2020), Mesch (2022) y Ionescu (2022), entre otros, se entiende que deben leerse de manera conjunta las obras platónicas de distintos períodos. Esto corresponde tanto a la comprensión de las doctrinas filosóficas como a la cuestión metodológica. Concretamente, respecto de este último punto, esta corriente interpretativa propone la hipótesis de que Platón utiliza un único método filosófico, a saber, la dialéctica, que cuenta con diversos procedimientos que se integran entre sí. Así, la refutación o *elenchos*, el método hipotético y el método de división-reunión se integran y operan de manera conjunta en lugar de reemplazarse unos a otros.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Agradecemos a la Dra. G. Marcos por su atenta lectura y sus valiosos comentarios.

<sup>2</sup> Según Robinson (1941:65), los diálogos medios presentan una progresiva desaparición del *elenchos*. A su vez, el autor entiende que en estos diálogos encontramos una "metodología" pero no un "método"; en otras palabras, estas obras ofrecen explícitamente una teoría del método, pero no ejemplifican su uso (contra esto, véase Benson 2006 —sobre lo que volveremos más adelante—). Con respecto al sentido que Platón da al término "dialéctica", Robinson explica que concluye por convertirse en una expresión que remite a cualquier método que a nuestro filósofo parezca oportuno. En línea con esta idea, Robinson sostiene que la descripción de la dialéctica que encontramos en *República* y *Fedón* no concuerda con lo que se dice de ella en *Fedro*, *Sofista*, *Político* y *Filebo* (Robinson, 1941:73–74). En sus propias palabras: "The fact is that the word 'dialectic' had a strong tendency in Plato to mean 'the ideal method, whatever that may be'. In so far as it was thus merely an honorific title, Plato applied it at every stage of his life to whatever seemed to him at the moment the most hopeful procedure. [...] This usage, combined with the fact that Plato did at one time considerably change his conception of the best method, has the result that the meaning of word 'dialectic' undergoes a substantial alteration in the course of the dialogues. Thus in the *Phaedo* the 'resort to discussion', which is equivalent to dialectic, is identified with the hypothetical method. [...] In the *Republic*, on the other hand, dialectic is supposed to consist solely of whatever that 'upward path' is which is there offered as superseding the hypothetical method of mathematics. [...] Roughly speaking, the keyword for the middle dialogues is 'hypothesis'; [...]. The later keyword, 'division', appears in *Phaedrus*, *Sophist*, *Statesman*, *Philebus*. Besides these conceptions of hypothesis and division, which belonged to Plato's idea of dialectic for parts of its life only, there are others which belonged to it throughout" (Robinson, 1941:74). En síntesis, Robinson no solo sostiene que la obra de Platón presenta cambios en el método aplicado, sino que obras de igual período tienen caracterizaciones diferentes del mismo método que, por su parte, no encuentran aplicación efectiva en la obra en cuestión.

<sup>3</sup> Por ejemplo, en este sentido, Baltzly (1996:153–157) ha sostenido que el procedimiento de división y reunión utilizado en *El Sofista* (obra del período tardío) se correspondería con una exploración profunda de ciertas hipótesis por medio del método hipotético (el método llegaría a principios no hipotéticos explorando y refutando hipótesis). Así, la reunión en clases y división en subclases que se propone en el período tardío se correspondería con un planteo de hipótesis (de acuerdo con el método hipotético) que son sometidas a un intenso proceso refutatorio. Esto supondría la integración de *elenchos*, método hipotético y método de reunión y división. En congruencia con esto, Vallejo Campos (2020:137–138, 144–148) sostiene que las prácticas argumentativas de *Parménides* y *Teeteto* (obras del período tardío) se corresponden con el programa metodológico descrito en *República* y *Fedón* (período medio). En todas estas obras (que ya no serían, según la clasificación habitual, del período temprano) sigue cumpliendo una función metodológica fundamental la refutación (*elenchos*). Esto evidencia que el procedimiento metodológico que supuestamente es utilizado únicamente en la obra del período temprano sigue estando presente en obras posteriores. Mesch (2022:175–176) sostiene que Platón recurre a una combinación de métodos. En línea con esto, Ionescu (2022:116, 120 y ss.) entiende que el método de división y el *elenchos* se integran y que la dialéctica platónica abarca los diversos métodos. Todo esto indica que

En el presente trabajo, nos ocuparemos exclusivamente de las prescripciones metodológicas presentadas en el *Fedón*. Sostendremos como hipótesis que el método presentado en el *Fedón* no se encuentra descrito únicamente en el famoso pasaje de la “segunda navegación” de Sócrates, sino que este pasaje debe ser complementado con otras dos prescripciones metodológicas presentadas en los pasajes 85c-85e y 89d-91c. A su vez, sostenemos que Sócrates ejemplifica en el propio *Fedón* el método allí descrito y, por tanto, debemos interpretar la descripción del método a la luz de dicha ejemplificación. Así, proponemos hacer una interpretación de conjunto de todas las prescripciones metodológicas ofrecidas por Platón en el *Fedón* y a la luz de su efectiva implementación. Sostendremos que estas diversas prescripciones metodológicas son complementarias y conforman un único método, el método hipotético.<sup>4</sup> Por otra parte, la interpretación conjunta y armónica de estos pasajes dejará ver el papel fundamental de la refutación en el método hipotético, como también cierta regulación o morigeración suya. Esto permitirá hacer compatibles dos aspectos o procedimientos aparentemente contrapuestos del método, a saber, la exigencia de extremar los esfuerzos refutatorios y el requerimiento de suspender los intentos de refutación en cierto momento del método. Mostraremos que Platón establece ciertas pautas de racionalidad y discursividad y que estas pautas son las que dan coto al erístico y al misólogo, compatibilizan los procedimientos metodológicos aparentemente contrapuestos antes mencionados y brindan las bases del método hipotético al habilitar lo que Platón llama el “recurso a los enunciados” y “las explicaciones humanas”.

## 2. Las prescripciones metodológicas en el *Fedón*

El *Fedón* es una obra que combina una dimensión ética y una dimensión metafísica. Sócrates encarcelado espera la muerte y debate con sus discípulos sobre la conveniencia o inconveniencia de morir. Para poder resolver esta inquietud, se discutirá una cuestión metafísica, a saber, la existencia del alma y su inmortalidad. A lo largo del texto, Sócrates se ocupará de brindar los argumentos a favor de la inmortalidad del alma y responder a las objeciones que plantean sus discípulos, Simias y Cebes. La dificultad a la hora de dar una respuesta concluyente a esta cuestión metafísica conducirá a Sócrates a presentar su método de indagación filosófica. En esta sección, me propongo estudiar las prescripciones metodológicas que ofrece el *Fedón*, así como su posible implementación y ejemplificación en el propio texto, todo esto con el fin de brindar una caracterización completa del método hipotético tal como aparece en esta obra.

Comencemos por identificar y contextualizar los pasajes donde el *Fedón* ofrece prescripciones metodológicas explícitas. Estos pasajes, en su orden textual, son:

- 1) Las prescripciones metodológicas descriptas por Simias (85c-85e).
- 2) El tratamiento de la ingenuidad, la misología y la antilógica (89d-91c).
- 3) La presentación del método hipotético en boca de Sócrates (99d-101e).

Como es sabido, el pasaje metodológico central del *Fedón* es el (3), la famosa descripción de Sócrates de su “segunda navegación” a la hora de buscar la verdadera causa de la generación, existencia y corrupción de las cosas. Pero, sostendré que, para comprender plenamente el método hipotético, debemos también tener en cuenta estos otros pasajes mencionados donde se advierte que el método hipotético debe complementarse con un *reglado* ejercicio de la refutación. En este sentido, el propio ejercicio argumental desarrollado en el *Fedón* da un muy buen ejemplo de esto.

Como hemos dicho, el pasaje central es el (3). Será conveniente, entonces, comenzar por este y, luego, a partir de esto, echar luz sobre las prescripciones metodológicas previas.

Comencemos entonces por la presentación del método hipotético hecha por el propio Sócrates. Como sabemos, Sócrates esboza una serie de argumentos a favor de la inmortalidad del alma y escucha las objeciones que Simias y Cebes, sus discípulos, le presentan. Luego de responder a la objeción de Simias (i.e., la concepción del

---

la dialéctica platónica es una combinación de procedimientos y que no hay en su obra un sucesivo reemplazo de métodos sino una integración y complementación de procedimientos.

<sup>4</sup> Como aquí no estudiaremos la noción de “dialéctica” en las obras platónicas, no nos pronunciaremos sobre la compatibilidad o vinculación entre este método hipotético y la dialéctica platónica. En todo caso, nos sentimos inclinados a favor de la interpretación unitaria.

alma como armonía), Sócrates se propone responder la objeción de Cebes (i.e., la posibilidad de que el alma – luego de reiteradas reencarnaciones– se descomponga junto con su último cuerpo). La cuestión es que la objeción de Cebes exige, por parte de Sócrates, retomar la cuestión más general sobre la causa de la generación y corrupción de las cosas. Para poder ofrecer esta respuesta, Sócrates nos cuenta su itinerario filosófico y termina por presentarnos el método hipotético.

Al buscar la causa de la generación, existencia y corrupción de las cosas, Sócrates recurrió inicialmente a los filósofos naturalistas. Estos filósofos brindaban explicaciones mecánicas para dar cuenta del origen de las cosas, pero esto no satisfizo a Sócrates. En pocas palabras, el argumento de Sócrates es que la posición naturalista conduce a incongruencias. Cuando intentamos demostrar que la causa de una propiedad en un objeto está dada por un elemento físico, terminamos por identificar este mismo elemento físico como la causa de tal propiedad y su contraria. Así, por ejemplo, la “cabeza” sería la causa de que Sócrates sea grande y pequeño. De igual manera, al recurrir a estas explicaciones terminamos por identificar causas contrapuestas para la misma propiedad o efecto. Por ejemplo, tanto la adición como la división son causas de la dualidad.

Sócrates se dispone, entonces, a buscar otro tipo de explicación. Como nos explica Vigo en *Fedón* (Platón, 2015:135, 162), se trata de una explicación teleológica compatibilista, es decir, compatible con la explicación mecánica dada por los filósofos físicos o naturalistas. Pero la diferencia de la posición de Sócrates es que la causa final es la explicación originaria, la verdadera causa, mientras que la causa eficiente se limita a ser una condición necesaria sin la cual la causa no podría ser causa.

Esta explicación que busca Sócrates es la teoría de las ideas. La causa de la grandeza de Sócrates se encontraría en su participación en la idea de lo grande en sí. Pero la teoría de las ideas es una hipótesis —como podremos constatar más adelante— y, por tanto, exige que Sócrates presente su método hipotético (pasaje 3).

El método hipotético es presentado como una “segunda navegación”. Esto se debe entender, según Vigo (Platón, 2015:249), como un segundo mejor intento.<sup>5</sup> Comencemos con una presentación provisional del pasaje, sobre la que luego haremos mayores precisiones. Sócrates alega que se intentó conocer las cosas de manera directa, pero no se pudo y que, tal como sucede cuando queremos contemplar el sol directamente corremos el riesgo de quedarnos ciegos, no nos queda más opción que contemplarlo a través de imágenes o reflejos suyos. En este caso, se trata de recurrir a enunciados (*logoi*) en vez de a las cosas mismas (ya veremos de qué se trata cuando hablamos de tales ‘cosas mismas’). Sin embargo, Sócrates nos aclara que el examinar las cosas en los enunciados no supone examinarlas en imágenes en mayor medida que el examinarlas en los hechos mismos.

En este complejo pasaje pareciera que podemos diferenciar al menos cuatro elementos que se ven articulados: las cosas, los hechos, las imágenes y los enunciados. Una lectura inicial podría entender que Sócrates busca conocer la constitución de las cosas físicas. En favor de esta lectura, cabe indicar que el texto hace referencia explícita a la percepción. Esto indicaría que Sócrates, antes de emprender su segunda navegación, procuró conocer las cosas físicas a través de percepciones sensoriales. Con lo cual, se entendería que lo que Sócrates busca saber es la naturaleza real de las cosas físicas. Por supuesto, en cierto sentido, Sócrates busca saber esto; pero no *solo esto*. Por mi parte, sostengo que provisoriamente debemos leer este pasaje sin hacer presuposiciones metafísicas sobre el estatuto ontológico de lo real. Debe entenderse que lo que Sócrates quiere conocer es “cómo son las cosas mismas”, esto es, cómo es la verdad, cómo es lo que es (entendiéndose por tal “real” lo que eventualmente resulte descubrirse como tal). Podemos imaginar, entonces, que Sócrates formula inicialmente esta inquietud sin hacer suposiciones metafísicas y, así, o bien comienza su indagación desde el punto de vista ingenuo y naturalista (como el de aquellos precursores suyos que él ulteriormente rechaza –los físicos–) asumiendo sin más que lo real son *cosas físicas*, o bien que utiliza una terminología lo suficientemente amplia para referirse a lo real (siendo que sólo a lo largo de la investigación se descubrirá la naturaleza de aquello *real*). En cualquiera de estos casos, se puede conceder a Sócrates que comience por caracterizar provisionalmente *aquello que es* o *aquello real* como *cosas*. Pero al contraponer este conocimiento de las *cosas* a un conocimiento distorsivo equiparable al conocimiento por imágenes o reflejos, queda en claro que lo que Sócrates quiere conocer es lo que es tal como es, diferenciándolo claramente de aquello que se conoce únicamente por los sentidos. De esta manera, puede abandonarse la suposición de que Sócrates se esté refiriendo ingenuamente sólo a las cosas físicas (o esté suponiendo sin más que lo

---

<sup>5</sup> García Gual explica que se trata de un tipo de navegación forzada, con remos, a falta de vientos propicios. Este tipo de expedición sería más esforzada, pero a la vez más segura (Platón, 2010:668, nota 97).

que es son las cosas físicas).<sup>6</sup> En este contexto, se nos aclara que dirigirse a las cosas físicas que se conocen por medio de los sentidos para responder a esta pregunta ontológica no es más seguro que recurrir a los enunciados o conceptos. Esto permite que la indagación se haga a través de la ponderación de enunciados y, por tanto, a través de la argumentación.<sup>7</sup>

Entonces, ¿cómo se hace esta ponderación de enunciados? Hagamos una caracterización inicial o provisional del procedimiento (100a):<sup>8</sup>

- a) Poner como base la explicación que se juzgue más fuerte.
- b) Asumir como verdadero lo que concuerde con esta explicación basal.
- c) Asumir como no verdadero lo que no concuerde con ella.

Comenzamos con la explicación que resulte más fuerte y aceptamos o rechazamos otras posiciones en función de su concordancia o discordancia con esta explicación basal.

Sócrates da un ejemplo de esto, precisamente, recurriendo a las ideas.<sup>9</sup> Para ser exacto, Sócrates no habla de ideas aquí, pero habla de lo bello mismo o en sí y de todas aquellas propiedades que responderían a la estructura gramatical *lo X mismo o lo X en sí*. Es decir, Sócrates se refiere a cierto tipo de entidad que posee una determinada propiedad X por sí mismo. Sócrates dice que recurrirá a los ejemplos ya estudiados de este tipo de entidad. A la luz de la argumentación que se sucede, debe entenderse que Sócrates presentará los argumentos a favor de este tipo de entidad como causa de que las cosas tengan cierta propiedad y en contra de otro tipo de explicación. En virtud de estos argumentos, nuestro filósofo le propone a su interlocutor la hipótesis de la existencia de las ideas y le solicita que se le conceda su existencia (“si me concedes y admites que estas cosas existen, espero poder mostrarte la causa a partir de ellas, y descubrir que el alma es inmortal”, *Fedón* 100b). A partir de esta hipótesis, Sócrates se propone explicar cuál es la verdadera causa de las cosas y, finalmente, la inmortalidad del alma. Cabe pensar que la existencia de ideas sea una hipótesis porque Sócrates solicita a su interlocutor que se le conceda.<sup>10</sup> Como veremos, hay congruencia entre lo que Sócrates hace y el método que describe. Al dar argumentos a favor de la existencia de las ideas, cabe entender que Sócrates se propone mostrar por qué ésta es la hipótesis más fuerte (tal como el método exige).

---

<sup>6</sup> Agradecemos el comentario de G. Marcos, quien nos indica que, en esta sección previa a la introducción de la teoría de las ideas, posiblemente *to on/ta onta* deba entenderse, en efecto, en un sentido amplio, como el conjunto de las cosas que son, incluyendo aquellas a las que accedemos mediante los sentidos. Ya en la “línea dividida” de *República*, en cambio, encontraremos que *to on* designa exclusivamente lo que es realmente, aquello de naturaleza inteligible, ya no la cosa sensible, a la que se le rehúsa el título de *on*.

<sup>7</sup> Bedu-Addo (1979:113–114) entiende que no se trata de una indagación sobre las cosas físicas de la experiencia cotidiana. La contraposición que encontramos en este pasaje entre hechos y cosas indica, según él, una posición metafísica presupuesta. Por otra parte, aclara el autor que Platón sabe que los físicos también recurren a *logoi*; la crítica de Platón se dirigirá, entonces, a que éstos no asumen el carácter hipotético de sus *logoi*. Uno puede entender, entonces, a partir de la posición de Bedu-Addo, que el error de los físicos radica en creer que hay una realidad directamente observable y una correspondencia directa entre ésta y los enunciados de sus teorías.

<sup>8</sup> Realizamos esta caracterización inicial o provisional del método, que irá completándose y complejizándose progresivamente. Los elementos que permitirán completarla provienen, o bien de otros pasajes del *Fedón* que brindan indicaciones metodológicas, o bien del ejemplo que Sócrates da sobre cómo aplicar el método.

<sup>9</sup> En *Fedón* 100a-b, Sócrates termina de dar esta caracterización inicial del método y Cebes dice no comprender del todo bien lo dicho. Sócrates le señala que no está diciendo nada nuevo y afirma “voy a comenzar [...] por mostrarte el tipo de causa del que me he ocupado, y retorno nuevamente a aquellos [ejemplos] tan famosos y parto de ellos, dando por sentado que existe algo bello [...]. Si me lo concedes y admites que estas cosas existen, espero poder mostrarte la causa a partir de ellas, y descubrir [así] que el alma es inmortal”. Sócrates parece, entonces, proponerle a Cebes brindar un ejemplo del método recién caracterizado. Los pasos que sintetiza son: ver los argumentos a favor de lo bello en sí, lo bueno en sí, lo grande, etc.; a partir de ahí, sostener la hipótesis de la existencia de las ideas y, con su ayuda, demostrar la causa de las cosas y la inmortalidad del alma. Esto se corresponde con la descripción inicial del método. En congruencia con esto, Benson (2006:94) entiende que pasajes como 107b muestran que, en efecto, Sócrates utilizó el método hipotético en el *Fedón*. En dicho pasaje, Sócrates indica a sus discípulos examinar más hondamente su hipótesis y seguir las consecuencias de su argumentación (en concordancia con los procedimientos que hacen al método hipotético). En mi opinión, estos pasajes prueban suficientemente que Sócrates usa en *Fedón* el método hipotético. Véase nota al pie N.º 13.

<sup>10</sup> G. Marcos nos recuerda que el texto griego alude explícitamente a una hipótesis, toda vez que en *Fedón* 100b leemos en el original griego “*hypothémenos einai ti kalon*” —lo que Vigo traduce “dando por sentado que existe algo bello”.

Profundicemos un poco más en la caracterización del método, avanzando a los pasajes 101d-e. Brindando una imagen de conjunto, Vigo (Platón, 2015:137) sintetiza los pasos del método hipotético de la siguiente manera:<sup>11</sup> adoptar la hipótesis más fuerte que se tenga; asumir como verdadero lo que parezca concordar (*symphoneîn*) con esta hipótesis y como no verdadero lo que no; evaluar la hipótesis viendo si las consecuencias que se derivan de ella son concordantes o discordantes (*diaphoneîn*) entre sí; finalmente, si se requiere dar cuenta de la hipótesis, apelar a una hipótesis de orden superior o “más alta”, de la cual la primera pueda derivarse. El procedimiento debe ascender hasta algo suficiente que ya no se somete a discusión y de lo cual lo demás se derive.<sup>12</sup>

Si bien esta caracterización del método hipotético es correcta, es, a mi criterio, incompleta. Un aspecto fundamental del método es, en mi opinión, la refutación de las explicaciones alternativas. Veamos conjuntamente lo que Sócrates dice sobre el método y lo que él hace,<sup>13</sup> luego de presentada la segunda navegación socrática (100d-101e):<sup>14</sup>

- i. Una vez adoptada la hipótesis más fuerte, se indica que se debe rechazar explicaciones alternativas (en este caso, explicaciones alternativas de la causa de la belleza de las cosas).
- ii. Sócrates describe tentativamente algunas maneras en las que las ideas se podrían vincular con las cosas o ser su causa.
- iii. Sócrates introduce argumentos que desautorizan otras explicaciones de la causa de las cosas (por ejemplo, se rechaza que algo sea grande o pequeño por la cabeza). Algunos de estos argumentos habían sido ya desarrollados (i.e., la unidad y dualidad), otros, simplemente insinuados o mencionados (i.e., la cabeza y la grandeza) y aparecerán en los pasajes subsiguientes.<sup>15</sup>
- iv. Rechazadas estas otras explicaciones, Sócrates nos indica que debemos asirnos a nuestra propia explicación. Y que se responderá a otros y a uno mismo de manera segura únicamente desde esta explicación.

---

<sup>11</sup> Benson (2006:91) sostiene que las obras de la etapa media de Platón, a saber, *Menón*, *Fedón* y *República*, presentan distintas facetas de un mismo método, el método hipotético. Si se reconstruye el método de manera íntegra a partir de estas tres obras, éste constaría de dos procesos: (1) identificar una hipótesis y sacar conclusiones a partir de ella y (2) justificar o verificar dicha hipótesis (Benson, 2006:85, 90). En el *Fedón* en particular, se especifica este segundo proceso, en el cual se incluye (2a) el ponderar si las consecuencias de la hipótesis son consistentes con otras creencias o información y (2b) el aplicar el método hipotético a la hipótesis misma, identificando hipótesis superiores hasta hallar algo suficiente. Aunque Benson presenta una posición en parte superadora a la de Vigo en tanto atiende al efectivo uso del método en el propio *Fedón*, tanto su descripción del método como la de Vigo adolecen de un mismo problema, a saber, no completar la caracterización del método recurriendo a ulteriores prescripciones metodológicas dadas en el propio *Fedón* y con la efectiva aplicación del método por parte de Sócrates.

Si bien cabe pensar que la aplicación del método en el *Fedón* debe decidirse comparando el desarrollo del *Fedón* con un esquema o descripción del método, lo cierto es que este esquema, a su vez, debe ser completado con las otras prescripciones metodológicas que aparecen en esta obra y con el ejemplo de uso del método que ofrece Sócrates, ejemplo que permite ver cómo se integran la descripción esquemática del método y estas prescripciones metodológicas ulteriores. Tomando todo esto de manera conjunta podrá tenerse una descripción más completa y articulada del método hipotético.

<sup>12</sup> Vigo (Platón, 2015:156–157) explica que esto suficiente se correspondería, en *República* 510b, 511b, con un principio anhipotético (*anypôthetos archê*), “un principio autosustentando” no derivable de una ulterior suposición, que debe identificarse con la idea de Bien.

<sup>13</sup> Mientras Robinson (1941:65) sostiene que los textos del período medio abundan en descripciones del método, pero que no hay en ellos una efectiva aplicación del método descrito, Benson (2006:92–96) sostiene que en *Menón*, *Fedón* y *República* hay un uso del método hipotético (o de alguna de sus facetas o procedimientos). En el caso del *Fedón*, se establece una hipótesis y se ponderan sus consecuencias. En virtud de esto, es pertinente estudiar *cómo argumenta Sócrates* para completar nuestra comprensión del método (tratado explícitamente por Sócrates sólo de manera esquemática).

<sup>14</sup> Lo cierto es que el ejemplo de aplicación del método hipotético no termina en 101e, sino que continúa en la subsiguiente demostración de la inmortalidad del alma (como ponderación de las consecuencias de la hipótesis más fuerte). En pasajes subsiguientes (por ejemplo, 102b-103c), Sócrates desarrolla de forma explícita y más clara los argumentos a favor de las ideas y en contra de las explicaciones mecanicistas que están esbozados o insinuados en pasajes anteriores. Se trata de un desarrollo de los argumentos que atestiguan que la hipótesis de la idea es la más fuerte. Se trata, por tanto, de una ejemplificación de un procedimiento del método.

<sup>15</sup> Véase nota anterior.

- v. Así, manteniéndonos firmemente en nuestra suposición básica, no se admitirá cuestionamientos a ella hasta ponderar si las consecuencias que se siguen de ella son concordantes o discordantes entre sí.
- vi. Finalmente, para dar cuenta de esta suposición básica, se procede siguiendo el mismo procedimiento anterior: se busca la mejor suposición básica de orden superior y se asciende hasta encontrar algo suficiente, sin “embrollar las cosas” como los que se dedican a contradecir y sin ponerse a discutir sobre este punto de partida.
- vii. De este punto suficiente deben seguirse las hipótesis antes utilizadas.

Bien, aquí tenemos una síntesis no solo de lo que Sócrates *dice*, sino también de lo que Sócrates *hace*. Vemos algunas diferencias. Vigo nos brindó el esquema de lo que Sócrates dice: adoptar una hipótesis, derivar consecuencias, ponderar su concordancia o discordancia, etc.

¿Pero cómo procedió Sócrates? Debe recordarse que el mismo Sócrates les indica a sus interlocutores que les explicará el método dándoles un ejemplo; con lo cual, el ejemplo debe servirnos a nosotros también para comprender mejor el método.<sup>16</sup> Sócrates estableció una hipótesis o suposición básica, aquella que resultara más fuerte. ¿Pero qué determina la fortaleza de esta hipótesis? Precisamente, todos los argumentos contra las hipótesis alternativas: la imposibilidad de los físicos o filósofos naturalistas de dar cuenta de la generación, existencia y corrupción de las cosas (o sus propiedades) a partir de sus explicaciones mecanicistas. A partir de esta hipótesis, derivamos consecuencias y brindamos explicaciones de aquello que queremos explicar (esto es lo que se presenta en los pasajes 102b-106e). Al mismo tiempo, volvemos a introducir los argumentos contra las explicaciones alternativas y provisionalmente no damos razones a quienes cuestionen nuestra hipótesis o suposición básica, al menos no hasta ponderar si las consecuencias que se siguen de esta explicación son congruentes entre sí. Al momento de rendir cuentas de esta hipótesis, procedemos de igual manera, a saber, ascendemos a una nueva hipótesis de orden superior a partir de la cual la hipótesis anterior pueda ser derivada. El ascenso debe hacerse hasta llegar a un primer elemento en sí mismo incommovible. Lamentablemente, Sócrates no ejemplifica estos últimos pasos (el ascenso a una hipótesis superior y hasta un primer elemento).<sup>17</sup>

Como vemos, la descripción de Vigo es correcta pero incompleta. Al momento de explicar con un ejemplo los procedimientos que forman parte del método hipotético, hay una significativa referencia a la refutación. Sócrates se ocupa aquí y en los pasajes subsiguientes ya indicados de presentar argumentos sólidos contra las explicaciones causales alternativas. Esto es, entiendo, una clara muestra de que el método hipotético se complementa con el *elenchos* y una explicación de la procedencia de la fuerza de la suposición básica más fuerte. Su fuerza proviene del resultado de la lucha argumental contra hipótesis alternativas. Esto es lo que la hace la explicación más fuerte. El haber tolerado los embistes de quienes sostienen hipótesis adversas, así como haber podido presentar argumentos refutatorios contra estas últimas.

Ahora bien, es llamativo que, al menos en dos ocasiones en estos pasajes, Sócrates indica que *no debemos responder a las objeciones de nuestros adversarios*. Sócrates dice (101d) que a quien cuestione la suposición básica, lo mandaríamos de paseo, al menos hasta poder evaluar la concordancia de sus consecuencias lógicas y que (101e), al buscar el punto de partida (aquello suficiente de lo que se derivan las hipótesis inferiores), no nos pondríamos a debatir como aquellos que buscan discutir y embrollar las cosas. Señalo que esto es llamativo porque se supone que la fortaleza de la hipótesis está, como ya expliqué, en poder soportar los intentos refutatorios y haber salido

<sup>16</sup> Véase *ut supra* nota al pie N.º 6.

<sup>17</sup> Quizá por esto el argumento termina con la confesión de Simias y Sócrates de sentirse insatisfechos: “[Simias]: tampoco yo sé todavía en qué aspecto desconfío [...] Me veo forzado a conservar en mí todavía cierta desconfianza respecto de lo que se dijo. —No solo en eso tiene razón, Simias —replicó Sócrates—, sino también respecto de nuestras primeras suposiciones básicas; aunque les resulten confiables, de todos modos deberán examinarlas más claramente. Y si las analizan de modo suficiente, según creo yo, podrán seguir el argumento hasta el último extremo hasta el cual pueda seguirlo un ser humano. Y si este mismo [examen] resulta claro, ya no buscarán nada ulterior”. Para nuestro interés, este pasaje muestra dos cosas: (1) que la ejemplificación brindada del método no logró transitar su parte ascendente, es decir, el ascenso a hipótesis superiores y hasta aquello suficiente (de lo contrario, no se podría dudar de la hipótesis utilizada); (2) que una vez derivadas las consecuencias de las hipótesis, puede reintroducirse el ejercicio del *elenchos*. Sobre este punto volveremos más adelante.

victoriosa de esta pugna entre hipótesis. ¿Cuál es el motivo por el cual Sócrates recomendaría no enredarse en discusiones?

Veamos si los pasajes (1) 85c-85e y (2) 89d-91c pueden brindarnos alguna ayuda. Sigamos el orden textual y comencemos por el pasaje (1). La peculiaridad de este pasaje es que es una presentación hecha en boca de Simias de un método muy similar a la segunda navegación de Sócrates, incluso en la terminología “náutica” que se utiliza. Además, parece tratarse de un método emparentado también con el *elenchos*, la práctica refutatoria de Sócrates. Esto sugiere que Simias ya conoce el procedimiento que Sócrates explicará más adelante, es decir, que esta no es la primera vez que los discípulos escuchan a Sócrates explicar el método. En congruencia con esto y dado el acuerdo que muestra Sócrates a las palabras de Simias, debemos atribuir estas mismas palabras al propio Sócrates.

El pasaje en cuestión se introduce luego de que Sócrates sostenga la afinidad entre las ideas y el alma. Luego de esto, Sócrates nota que sus interlocutores se encuentran dudosos y él mismo admite que la cuestión no está saldada: “[el argumento] deja todavía mucho espacio para sospechas y réplicas, al menos, si se tiene la intención de someterlo a examen suficiente”. Pues bien, entonces, queda claro que la cuestión es realizar tal *examen suficiente*. Así, insta Sócrates a que Cebes y Simias formulen sus dudas y objeciones. Luego de esto, llegamos al pasaje (1) en el que Simias sostiene:

llegar a saber con certeza sobre este tipo de asuntos en esta vida presente es algo, o bien imposible, o bien difícilísimo. Pero, a su vez, no intentar refutar de todos los modos [posibles] lo que se dijo al respecto, sin desistir antes de quedar exhausto de examinarlo por todos los costados, [me parece] que es cosa de hombre sin coraje. Pues en esta materia lo que hay que lograr es una de estas [dos] cosas: aprender [de alguien] o descubrir [uno mismo] cómo son [las cosas], o bien, si ello es imposible, asumir al menos, la mejor y más difícil de refutar de las explicaciones humanas [al respecto], y, montado sobre ella como sobre una balsa, arriesgarse a navegar a través de la vida, si es que uno no puede hacer la travesía de modo más seguro y menos riesgoso, sobre el sostén más firme de alguna palabra divina (*Fedón*, 85c-d).

Simias admite que la cuestión es difícil (si no imposible) de resolver y que, a falta de una palabra divina que nos auxilie, debemos proceder buscando la mejor explicación humana y la más difícil de refutar y asirnos a ella como si se tratara de una balsa. Con esta balsa, nos aventuraremos a navegar. Para establecer que se trata de la mejor explicación humana y la más difícil de refutar, ésta ha de atravesar y superar nuestro mejor intento de refutación. En otras palabras, para acercarnos lo más humanamente posible a la verdad vamos a esforzarnos al máximo en nuestros intentos de refutación. Si una explicación sobrepasa estos intentos, será entonces la posición que debe adoptarse.

En primer lugar, es evidente, por un lado, el acuerdo entre Sócrates y Simias y, por otro lado, la congruencia entre la descripción que hace Simias y el proceder argumental de Sócrates. Es decir, por una parte, Sócrates no objeta nada a Simias, lo que debe entenderse como una concesión a esta prescripción metodológica. Por otra parte, aquí y en otros pasajes (84c, 91c, 107b) Sócrates insta a sus discípulos a extremar los esfuerzos refutatorios presentando dudas y objeciones (en clara congruencia con la prescripción metodológica que propone Simias), a fin de alcanzar juntos la verdad (posible para los humanos). En otras palabras, el texto muestra a Sócrates dando directivas congruentes con el procedimiento que Simias describe.

En segundo lugar, cabe señalar las similitudes y diferencias que habría con la “segunda navegación” de Sócrates. Más allá de la semejanza en la terminología “náutica”, las descripciones de los procedimientos son bastante similares: en un caso, se trata de la explicación humana más fuerte, superadora de todas las refutaciones, que hace las veces de una balsa, única opción con la cual navegar de forma segura. En el otro caso, se trata, precisamente, de una segunda *navegación*, donde se acoge la hipótesis o suposición básica más fuerte. Es decir, ambas prescripciones metodológicas indican adoptar la explicación o hipótesis más fuerte como el único recurso para avanzar de forma segura en nuestra investigación. La diferencia radica en que Simias subraya los extremos esfuerzos refutatorios: Se debe “intentar refutar de todos los modos [posibles]” lo dicho y “quedar exhausto de examinarlo por todos los costados”. Sócrates, en cambio, como hemos señalado más arriba, indica dos oportunidades en las que suspendemos –aunque más no sea de manera provisoria– los intentos de refutación (sobre el sentido de esto, volveremos más adelante).

Por otra parte, estas dos prescripciones metodológicas tienen otra similitud, a saber, la relación, de un lado, entre explicación humana y palabra divina y, del otro lado, entre el sol, las imágenes (o reflejos) y los enunciados (o conceptos). El pasaje de Simias indica que, a falta de una palabra divina (entiéndase, una explicación o

revelación divina), debemos valernos de la mejor explicación humana y ésta será la que resulte más fuerte como resultado del embate refutatorio. En la “segunda navegación”, Sócrates nos indica que, en el intento de conocer las cosas tal como son, ha desistido de mirar directamente al sol y en consecuencia ha decidido valerse de alguna superficie que permita verlo en su imagen o reflejo (cuyo lugar ocuparán los enunciados). Puede establecerse una equivalencia entre estas figuras poéticas: de un lado, la palabra divina y el sol (que hace las veces de lo más alto y trascendente), del otro, la explicación humana, las imágenes o reflejos y los enunciados (*logoi*).

Entonces, vemos, en efecto, que la prescripción metodológica de Simias concuerda con las indicaciones de Sócrates, tanto en el lenguaje poético utilizado, en los símiles a los que se recurre y en la indicación metodológica concreta que se da (a excepción de lo ya dicho sobre los límites de la refutación en pasajes 101d-e). Todo esto indica que la prescripción metodológica que ofrece Simias es un elemento complementario del método descrito por Sócrates, no un método alternativo ni un procedimiento descartado. Si aceptamos esto, debe concluirse que *el procedimiento refutatorio es un aspecto fundamental del método hipotético*.

Ahora bien, en mi opinión, el procedimiento refutatorio que establece Sócrates estará morigerado o regulado por las prescripciones metodológicas que hallamos en el pasaje 2 (89d-91c), aquel dedicado a la ingenuidad, la misología y la antilógica. Es decir, esta última indicación metodológica va a determinar *cómo* debe hacerse este esfuerzo refutatorio y, posiblemente, permita compatibilizar los dos pasajes (1) y (3) antes considerados. Veamos el pasaje (2) (89d-91c).

En este pasaje, Sócrates reflexiona sobre aquellos que razonan o argumentan sin conocimiento técnico relativo a los argumentos (“τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης”).<sup>18</sup> Sócrates compara estas personas a quienes desconocen los asuntos humanos y, en consecuencia, se equivocan al juzgar el carácter humano. Fruto de este error, estos últimos terminan por convertirse en misántropos. Al no poder diferenciar entre quienes tienen buenas y malas intenciones, el ser humano se vuelve en extremo suspicaz y cae en la misantropía. Lo mismo le sucede a quien carece del conocimiento técnico relativo a los argumentos. Habiendo confiado ingenuamente en un argumento sólo para finalmente darse cuenta de que había cometido un error o había sido engañado con una falacia, el ser humano se vuelve un misólogo, es decir, alguien que odia los razonamientos y que no cree que algo seguro pueda alcanzarse por medio suyo. Así, todos los razonamientos son, a sus ojos, dudosos, pasibles de refutación y no alcanzan verdad alguna. Por esta descripción, podemos entender que se trata de una suerte de escepticismo referido, por lo menos, al conocimiento discursivo. El misólogo, en lugar de imputarse a sí mismo la culpa (i.e., a su impericia), decide atribuírsela a los razonamientos y, así, desconfía de ellos.

Sócrates introduce junto a esta figura del misólogo otras dos figuras interesantes, a saber, la erística y la antilógica. El texto no usa el término *erística*, pero cabe entender que de esto se trata aquí. Junto a la figura de quien odia los razonamientos, se menciona a quienes debaten buscando la victoria a cualquier precio. Esto debe entenderse como una referencia a la erística. Tal como lo explica Kerferd (1984:59-67), la erística consiste en la búsqueda de la victoria en el debate, esto es, la convicción de los interlocutores. Se trata esencialmente, según Kerferd, de una actitud. En mi opinión, Sócrates delimita muy claramente la diferencia entre la erística y su posición al decir que lo que él buscará no es la convicción en otros, sino la convicción *en sí mismo* (junto con estos otros). Esto es una diferencia fundamental, puesto que el erístico, al no importarle la verdad, puede recurrir a cualquier recurso argumental (falaz o no) que lo acerque a su fin. En cambio, Sócrates, aunque a los ojos de algunos puede parecer un erístico, no acepta este procedimiento metodológico.<sup>19</sup> La argumentación debe ser convincente ante otros, pero también ante sí mismo. Con lo cual, queda excluida la posibilidad de recurrir conscientemente a falacias: uno no puede convencerse a *sí mismo* con un argumento que sabe *falaz*. A su vez, el rol de los otros, de los interlocutores, es clave, ya que estos hacen las veces de vigilantes para que no cometamos un error o falacia involuntaria.

Por último, aparece la figura de la antilógica. Sócrates no da mayores indicaciones sobre en qué punto se asemejan o difieren antilógica, misología y erística. Sin embargo, en Kerferd encontramos una explicación plausible. Mientras la erística se caracteriza por esta vocación de vencer en el debate a cualquier precio, la antilógica es un procedimiento argumental concreto que no tiene, en sí mismo, un valor axiológico. Es decir, la antilógica es el procedimiento de ofrecer argumentos contrapuestos, refutatorios; incluso, se trata también de derivar consecuencias contradictorias a partir de una premisa o hipótesis (podría tratarse de una reducción al absurdo). Es

---

<sup>18</sup> Harold North Fowler traduce “proper knowledge concerning arguments”.

<sup>19</sup> Marcos (2015:15-17) argumenta que en *Menón* vemos cómo algunos (en este caso, el joven Menón) ven a Sócrates como un erístico. Según su interpretación, Sócrates queda eximido de esta acusación, mostrando que su posición no es la que llevó a la aporía que enreda e inmoviliza a Menón.

decir, es parte del arsenal habitual de la lógica y la retórica. Por tanto, no es un procedimiento que en sí mismo deba ser impugnado, mucho menos habida cuenta de que el propio Sócrates utiliza estos procedimientos lógico–metodológicos. Esto significa que la antilógica no queda impugnada en sí misma, sino que queda impugnada cuando es utilizada por el erístico o como único camino a la verdad.<sup>20</sup>

De esta manera, en este pasaje distinguimos tres figuras: el misólogo, que es un producto de la ingenuidad y falta de conocimiento técnico relativo a los argumentos; el erístico, quien, al contrario, parece ser un experto en la argumentación, pero que desprecia de o se desinteresa por la verdad; y finalmente, la antilógica, que no es otra cosa que un procedimiento que en sí mismo carece de un valor axiológico determinado y, por tanto, puede ser usado de una manera válida o inválida (aunque es, en sí mismo, insuficiente).

¿Qué aporte metodológico hace este extenso pasaje? En mi opinión, este pasaje nos da indicaciones sobre *cómo proceder en el momento de la refutación e indica que hay pautas de racionalidad presupuestas*.

Primero, el pasaje indica que hay un conocimiento técnico relativo a los argumentos. Quienes carecen de este conocimiento técnico serán víctimas de la argumentación falaz y se volverán misólogos. Del otro lado, quienes resulten expertos en esta técnica, pero carezcan de escrúpulos devendrán erísticos. Esto quiere decir que el conocimiento técnico relativo a los argumentos es un prerrequisito del método, pero que aún debe complementarse con algo más.

Segundo, este requisito debe complementarse con la convicción propia. Para estar seguros de no incurrir nosotros mismos en la erística o sofística, no debemos conformarnos con la convicción que provocamos en nuestros interlocutores. Debemos estar convencidos nosotros mismos; nuestro argumento debe convencernos a nosotros mismos (pero no sólo a nosotros mismos). Esto quiere decir, como ya hemos indicado, que no debemos valernos conscientemente de argumentos falaces, haciendo un abuso de nuestro conocimiento técnico relativo a los argumentos. Si se tratara únicamente de convencer a otros, podríamos recurrir consciente o inconscientemente a falacias. Pero tratándose de provocar nuestra propia convicción, es un contrasentido recurrir a sabiendas a una falacia. Por otra parte, la escucha atenta de nuestros interlocutores y sus oportunas intervenciones advertirían si cometemos un error o falacia.

De esta manera, este pasaje *establece requisitos racionales para la argumentación y la refutación*. Se trata del conocimiento técnico relativo a los argumentos y la convicción propia y de otros. Esto deja en evidencia que el método hipotético se sostiene sobre criterios de racionalidad compartidos y presupuestos. Esto es, por una parte, una respuesta a la misología y al escepticismo, pero también un alegato a favor del abordaje metodológico a través de enunciados en el pasaje de la “segunda navegación”. En otras palabras, *al establecer un conocimiento técnico sobre la argumentación y criterios de racionalidad compartidos, Sócrates sienta las bases para recurrir a una indagación de la verdad a través de los enunciados (logoi) (es decir, a través de la argumentación)*. Por un lado, desarticula la desconfianza del misólogo/escéptico —explicando que se origina en su falta de pericia—; por el otro, se desembaraza del asedio del erístico y obtura la utilización de esta figura como un procedimiento filosófico legítimo.

En este sentido, este pasaje nos brinda una pauta sobre cómo conducir las refutaciones. Las refutaciones son, según la explicación de Simias, fundamentales a la hora de establecer la hipótesis más fuerte. Pero, al mismo tiempo, podríamos decir, según la descripción del método hipotético en la segunda navegación, las refutaciones no son oportunas en todo momento, ni deben hacerse con un espíritu beligerante erístico. En el pasaje contra la misología, la erística y la antilógica, Sócrates indica a sus interlocutores que deben resistir con todos los argumentos que tengan y precaverse de no ser engañados por Sócrates (ni permitir que Sócrates se engañe a sí mismo). En congruencia con el pasaje de Simias, se indica que el procedimiento debe extremar el esfuerzo refutatorio. Pero esto tiene un límite.

Por un lado, este esfuerzo refutatorio se topa con la convicción honesta de quien argumenta (esto excluye el recurrir voluntariamente a falacias). Además, no cabe poner en duda la racionalidad misma ni el conocimiento técnico relativo a los argumentos. En congruencia con la explicación que da Sócrates de la misología, no parece aceptable intentar refutaciones que se sostengan en la impugnación de la racionalidad misma. Nos encontramos

---

<sup>20</sup> Kerferd explica que a Platón le desagradaba la antilógica, pues conducía a que los filósofos fueran confundidos con erísticos y sofistas. De todas formas, la antilógica es un procedimiento que, en sí mismo, no está impugnado por Platón y puede ser utilizado dialécticamente (es decir, legítimamente). Los problemas de la antilógica son que admite un uso erístico y que no es suficiente como camino a la verdad. La antilógica no es, entonces, ni buena ni mala en sí misma (es, en todo caso, insuficiente). Para Kerferd, vendría a ocupar un lugar intermedio entre la erística y la dialéctica, siendo que esta última supone, según Kerferd, un compromiso con la teoría de las ideas (algo que no sucede en la antilógica).

dentro de los límites de la racionalidad (la explicación humana) y no aceptamos a quienes pretendan objetar las reglas de este campo de batalla. Por último, contamos con la vigilancia atenta de los interlocutores (evitando la falacia involuntaria). El pasaje establece al conocimiento técnico relativo a argumentos, la racionalidad compartida, la convicción propia y de otros como requisitos para la evaluación y regulación de la refutación (y de la argumentación en general). Así, vemos que el pasaje de Simias se complementa con estas nuevas indicaciones metodológicas.

A su vez, este pasaje sirve como mediador entre los máximos esfuerzos en la refutación exigidos por Simias y la suspensión provisional de la refutación establecida por Sócrates en la “segunda navegación”. Por una parte, debemos esforzarnos en la refutación (según las pautas racionales y lógicas establecidas). Por otra parte, cabe la posibilidad de que la refutación no sea oportuna en todo momento. Recordemos que podemos estar siendo asediados por un erístico. La amenaza de la erística está presente y no sabemos si nuestro interlocutor acepta nuestra propuesta metodológica ni nuestros criterios de racionalidad. En otras palabras, no sabemos si quien introduce objeciones y contraargumentos lo hace de manera honesta o deshonesto, falaz, etc. Cabe la posibilidad de que, en el medio de nuestro desarrollo argumental, en el que intentamos desarrollar las consecuencias lógicas de nuestra hipótesis más fuerte, nuestro adversario introduzca argumentos falaces, etc., exigiendo así de nuestra parte un esfuerzo argumental descomunal que nos desvía de nuestra meta y no nos brinda ningún beneficio.

Como la amenaza del erístico está presente constantemente, el método hipotético de la “segunda navegación” parece establecer una prescripción metodológica oportuna: suspendemos provisionalmente las refutaciones, por lo menos hasta que hayamos evaluado si la hipótesis (que ya ha sobrepasado evaluaciones previas) pasa el examen lógico de no caer en una reducción al absurdo.<sup>21</sup> Aquí vemos, en efecto, que la antilógica no queda excluida del método hipotético. Lo mismo ocurre en la búsqueda de aquello suficiente (que haría las veces de un principio). Sócrates nos exime de responder los posibles ataques erísticos. En mi opinión, esto no es violatorio del requisito de Simias (extremar la refutación). La más extrema refutación debe realizarse para establecer la hipótesis más fuerte. Luego, habida cuenta del posible asedio del erístico, podemos pasar a la construcción inferencial del sistema de enunciados que se siguen de esta hipótesis y al basamento de ella en otras hipótesis (que a su vez hayan superado sus respectivos intentos refutatorios) y, en última instancia, en algo considerado “suficiente”. Esto no significa que, después de haber elaborado esta construcción de enunciados, estemos eximidos de brindar nuevamente razones y dar respuesta a los posibles intentos de refutación (erísticos o no). En efecto, en 107b, Sócrates muestra una posición semejante a esto que decimos: finalizado su argumento a favor de la inmortalidad del alma basado en la hipótesis de la existencia de las ideas, es decir, luego de ejemplificar cómo usar el método hipotético, Sócrates instruye a sus discípulos a que sigan examinando la cuestión y a analizarla suficientemente.

En mi opinión, el pasaje (2) indica, por un lado, parámetros de racionalidad que establecen un límite o al menos una guía a los intentos refutatorios, así como una base sobre la que sostener el método hipotético y la elaboración racional de un sistema de enunciados (a saber, una racionalidad que no cabe impugnar). Por otro lado, el pasaje (2) permite compatibilizar los pasajes (1) y (3), en tanto muestra que la extrema refutación debe seguir pautas racionales y no debe caer en la erística. Más aun, habida cuenta de la amenaza de la erística, es razonable que el método establezca alguna suerte de reparo o protección contra su posible asedio, haciendo así sensato que durante la elaboración del edificio de enunciados se nos exima de responder las objeciones (potencialmente erísticas) de nuestros adversarios.

En conclusión, la consideración de estos tres pasajes junto con la ejemplificación brindada por Sócrates conduce a describir el método hipotético de esta manera:

---

<sup>21</sup> Según Vigo, esta indicación de evitar las refutaciones viene a establecer una contraposición entre el método hipotético y el método de Protágoras empleado por sofistas y erísticos. Dice Vigo (Platón, 2015:255): “Lo que está en juego es simplemente la diferencia entre el tipo de examen crítico que se orienta a partir del ideal de la búsqueda de la verdad, por un lado, y el tipo de discusión meramente dialéctica que tiene por fin encontrar un argumento opuesto para cada argumento que se ofrezca, por el otro. La mezcla de argumentos y niveles de consideración alude, con toda probabilidad, a la carencia de un adecuado método de investigación, orientado al hallazgo de la verdad”. Según Vigo, entonces, la exclusión de considerar refutaciones en este particular momento del método tiene que ver con contraponer un método a un abordaje rapsódico. En mi opinión, la necesidad de excluir momentánea o provisionalmente la consideración de refutaciones tiene que ver con un resguardo metodológico frente al posible asedio del erístico, quien, sin lugar a dudas, puede intervenir con argumentos desarticulados y rapsódicos.

- Presupuesto metodológico: el conocimiento técnico relativo a los argumentos y cierto criterio de racionalidad compartida.
- Primer paso: proceder a refutar las diversas explicaciones (guiados por nuestra propia convicción, la de otros y de acuerdo con el conocimiento técnico relativo a los argumentos).
- Segundo paso: adoptar la hipótesis o explicación más fuerte (aquella que haya resistido los embates refutatorios).
- Tercer paso: derivar inferencias y conclusiones a partir de la hipótesis más fuerte.

Prescripción complementaria: no atender a refutaciones posibles.

Aquí, provisionalmente no discutimos objeciones, porque de hacerlo, podríamos estar retrocediendo en el método y quedar encerrados en un bucle argumental, producto de la intervención no racional del erístico que no busca la verdad ni le importa ajustarse a las pautas de racionalidad que hemos adoptado. Para evitar ese riesgo, y dado que nuestra hipótesis ya superó cierto testeo refutatorio, en lugar de detenernos en responder tales objeciones, avanzamos hacia las conclusiones. Evaluamos si estas conclusiones son concordantes o no entre sí. Aquí vemos que el uso de la antilógica no es, en sí mismo, objetable.

- Cuarto paso: si la hipótesis superó la evaluación de sus conclusiones, debemos buscar una hipótesis superior de la cual ella pueda ser derivada. La hipótesis superior debe ser también la más fuerte que se pueda encontrar (según las pautas y procedimientos antes indicados, es decir, nuevamente, se trata de una hipótesis que haya superado los intentos de refutación).

Prescripción complementaria: no atender a refutaciones posibles.

- Quinto paso: se repite el ascenso hasta llegar a algo suficiente (un punto inicial sobre el que no se pueda dudar o que no requiera ulterior fundamentación) y desde lo cual pueda deducirse todas las hipótesis inferiores.

Prescripción complementaria: no atender a refutaciones posibles.<sup>22</sup>

### 3. Conclusiones

En el presente trabajo, hemos mostrado que el *Fedón* da más prescripciones metodológicas de las que habitualmente se considera. La descripción del método no se encuentra únicamente en el famoso pasaje de la “segunda navegación”, sino que el *Fedón* ofrece al menos dos pasajes más que brindan indicaciones metodológicas, a saber, los pasajes 85c-85e y 89d-91c. Estos pasajes indican, respectivamente, el mandato de esforzarse al máximo la refutación y dirigir la refutación según ciertas pautas. Estos pasajes no sólo se muestran compatibles con el método hipotético presentado en la “segunda navegación”, sino, más aún, lo complementan.

El método hipotético, tal como es ejemplificado por el propio Sócrates, se muestra íntimamente vinculado a la refutación. Pero, paradójicamente, las indicaciones que Sócrates da al describir este método en su “segunda navegación” excluyen explícitamente ponderar refutaciones y otras hipótesis, a la vez que remite a aceptar sólo la hipótesis más fuerte. Al leer de manera conjunta todos los pasajes metodológicos del *Fedón*, reconocemos el lugar fundamental de la refutación en el establecimiento de la hipótesis más fuerte, a la vez que identificamos pautas

---

<sup>22</sup> Sócrates indica que no se discutirá este primer elemento suficiente: aquí cabe entender que, o bien no se lo discute porque es certero aunque indemostrable (y, por tanto, no tiene sentido discutirlo, puesto que no se podría brindar una argumentación directa a su favor), o bien no se lo discute *provisionalmente*, hasta que no hayamos cumplido con todos los pasos del método, es decir, hasta tener estructurada nuestra explicación completa (desde el punto suficiente, pasando por las sucesivas hipótesis inferiores, hasta sus conclusiones y lo que se quiera explicar a partir de tales hipótesis). Tal vez, ya habiendo completado los pasos del método, cabría argumentar de alguna forma (sin que se trate estrictamente de una *demonstración*) a favor del punto suficiente inicial. Por ejemplo, podría alegarse a favor del punto suficiente indicando las consecuencias absurdas de negarlo o mostrando su congruencia con otras creencias de los hablantes, o volviendo sobre las refutaciones de las posiciones alternativas.

seguras para su ejercicio. Y así, entendiendo el peligro de la erística, comprendemos por qué debe suspenderse el procedimiento refutatorio de manera provisoria en ciertos momentos del método.

Por último, cabe indicar que el desarrollo argumental del propio *Fedón* resulta concordante con las prescripciones metodológicas esbozadas en él. Sócrates quiere resolver una cuestión metafísica. Para eso, comienza por tolerar múltiples embates refutatorios, hasta llegar a un punto en que debe postular una hipótesis explicativa. Esta hipótesis se muestra como la mejor al mostrar que las hipótesis alternativas caen ante argumentos refutatorios. Dado que todo esto ha provocado la suficiente convicción en Sócrates y sus interlocutores, saca conclusiones a partir de esta hipótesis y termina por demostrar con ella la inmortalidad del alma, que era la cuestión difícilísima que se quería saldar. Lamentablemente, Sócrates sólo sugiere que aquello en pos de lo que todo existe es lo mejor, pero no nos da mayores indicaciones de cuál sería aquel primer principio inmovible desde el cual pueden derivarse las hipótesis (presumiblemente, el bien, abordado en *República*). De todas maneras, una lectura integradora de todas las prescripciones metodológicas encontradas en el *Fedón* en conjunto con la ejemplificación que el propio Sócrates da aquí nos brinda una idea suficiente del método hipotético.

## Referencias bibliográficas

- Baltzly, D. C. (1996). To an unhypothetical first principle in Plato's Republic. *History of Philosophy Quarterly*, 13(2), 149–165.
- Bedu-Addo, J. (1979). The role of the hypothetical method in the Phaedo. *Phronesis*, 24(2), 111–132.
- Benson, H. H. (2006). Plato's method of dialectic. En H. H. Benson (Ed.), *A companion to Plato* (pp. 85–99). Blackwell Publishing.
- Ionescu, C. (2022). Elenchus and the method of division in the Sophist. En J. K. Larsen, V. V. Haraldsen y J. Vlasits (Eds.), *New perspectives on Platonic dialectic: A philosophy of inquiry* (pp. 116–133). Routledge.
- Kerferd, G. B. (1984). *The sophistic movement*. Cambridge University Press.
- Larsen, J. K., Haraldsen, V. V. y Vlasits, J. (2022). Introduction. En J. K. Larsen, V. V. Haraldsen y J. Vlasits (Eds.), *New perspectives on Platonic dialectic: A philosophy of inquiry* (pp. 1–24). Routledge.
- Marcos, G. (2015). Filosofía y erística según Platón y Aristóteles: Acerca de la distinción entre estar genuinamente problematizado y hablar por el gusto de hablar. *Argos: Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos*, 38(1), 9–31.
- Mesch, W. (2022). Between variety and unity: How to deal with Plato's dialectic. En J. K. Larsen, V. V. Haraldsen y J. Vlasits (Eds.), *New perspectives on Platonic dialectic: A philosophy of inquiry* (pp. 169–191). Routledge.
- Plato. (2005). *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus* (H. N. Fowler, Trans.). Harvard University Press.
- Platón. (2010). *Fedón* (C. García Gual, Trad.). Gredos.
- Platón. (2014). *República*. Gredos.
- Platón. (2015). *Fedón* (A. Vigo, Trad.). Colihue.
- Robinson, R. (1941). *Plato's earlier dialectic*. Cornell University Press.
- Stenzel, J. (1940). *Plato's method of dialectic*. Clarendon Press.
- Vallejo Campos, A. (2020). La intuición, el programa dialéctico de la República y su práctica en el Parménides y en el Teeteto. *Plato Journal: The Journal of the International Plato Society*, 20, 137–150.