
ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

Usos de la refutación y postulación de principios no hipotéticos en *República VI-VII* y *Sofista*

The Uses of Refutation and the Postulation of Unhypothetical
Principles in *Republic VI-VII* and the *Sophist*

Lucas Álvarez^{i ii}

<https://orcid.org/0000-0001-7571-6941>

lucasmalvarez@gmail.com

ⁱ Universidad de Buenos Aires – Buenos Aires – Argentina.

ⁱⁱ CONICET – Buenos Aires – Argentina.

ÁLVAREZ, L. (2022). Usos de la refutación y postulación de principios no hipotéticos en *República VI-VII* y *Sofista*. *Archai* 32, e-03213.

Resumen: Siguiendo la propuesta de aquellos intérpretes que se ocupan de señalar continuidades en la metodología empleada por

Platón a lo largo de su obra, en este trabajo consideraremos al diálogo Sofista como un punto de confluencia de la refutación de cuño socrático y el método hipotético expuesto en República. Específicamente, intentaremos identificar en aquella obra tardía el punto culminante de dicho método, i.e. el principio no hipotético aludido por Sócrates. Asimismo, esa tarea nos conducirá a pensar, por un lado, en la relación entre Platón y su maestro y, por el otro, en el lugar que le cabe al diálogo Sofista y a su interlocutor principal, el Extranjero de Elea, en el proyecto filosófico de Platón.

Palabras clave: metodología, refutación, no-hipotético, *República*, *Sofista*

Abstract: Following the proposal of interpreters who deal with the continuity of Plato's methodology throughout his work, this paper will consider the Sophist dialogue as a convergence point for the Socratic refutation and for the hypothetical method displayed in Republic. Specifically, we will try to identify in this dialogue the highest point of the said method, i.e. the non-hypothetical principle mentioned by Socrates. In addition, this task will lead us to consider, on one hand, the relationship between Plato and his master and, on the other, the place the Sophist and his main interlocutor, the Eleatic Stranger, deserve within the framework of Plato's philosophical project.

Keywords: methodology, refutation, unhypothetical, *Republic*, *Sophist*.

Una imagen recurrente en los estudios sobre metodología platónica es aquella en la que se distingue por cada gran grupo de diálogos ordenados cronológicamente un procedimiento diferente (y, en cierta medida, desconectado del resto) que caracterizaría la labor del filósofo. Así, si en las obras tempranas ese procedimiento es la refutación socrática y en los diálogos medios el método hipotético, en los tardíos sería la reunión y la división.¹ No obstante, han surgido trabajos que ponen en cuestión esa imagen identificando ciertas

¹ Ejemplos clásicos de esa postura son los de Stenzel, 1931; y Robinson, 1953.

continuidades en la propuesta metodológica que se expone en los diálogos.² En ese sentido, hay autores que encuentran conexiones entre los procedimientos desarrollados por Sócrates en los diálogos tempranos y la propuesta de *República*, e incluso otros que conectan la refutación socrática y el método hipotético de *República* con las propuestas de los diálogos tardíos. En línea con estas últimas posturas, aquí nos referiremos al diálogo *Sofista* como un punto de confluencia de la refutación de cuño socrático y el método hipotético, y nos concentraremos en la posibilidad de identificar en esa obra platónica tardía el punto culminante de aquel método, hablamos, claro está, del principio no hipotético al que Sócrates alude en *República*. Asimismo, esas tareas nos conducirán a pensar, por un lado, en la relación entre Platón y su maestro y, por el otro, aunque conectado con lo anterior, en el lugar que le cabe al diálogo *Sofista* y a su interlocutor principal, el Extranjero de Elea, en el proyecto filosófico de Platón.

I.

En un artículo publicado a mediados de los noventa, Baltzly sostiene que, en *República*, cuando se habla de la dialéctica como el método que parte de hipótesis y asciende a un principio no hipotético para luego cancelar las hipótesis (VI 510b4-9, 511b3-c2 y VII 533c7-d1), Platón tiene en mente el mismo procedimiento que luego utiliza en algunos pasajes de *Parménides* (136b-143b) y de *Sofista* (251d-252e). Dejando de lado los detalles, Baltzly entiende que la estructura general de dicho procedimiento supone que un punto de partida no-hipotético, P, es establecido por medio de un argumento que demuestra que no-P se auto-refuta de un modo singular; a saber: si no-P fuera verdadera, ni ella ni nada podría decirse ni pensarse (Baltzly, 1996, p. 150-2; 1999, p. 173). Ahora bien, al ocuparse de *Sofista*, el mismo Baltzly solo presenta las hipótesis que el Extranjero introduce en relación con la posibilidad de la combinación, las

2 Considérese, entre otros, los trabajos de Baltzly (1996) y (1999), González (1998) y Bailey (2006).

refutaciones a las que son sometidas dos de esas hipótesis y, finalmente, se refiere de manera muy escueta al establecimiento de un principio no hipotético que sería la conclusión según la cual algunas cosas se combinan y otras no (Baltzly, 1996, p. 150-8). A nuestro juicio, es necesario estudiar con más detalle esa supuesta presencia de principios no hipotéticos en *República* y *Sofista*, pero, antes de ello, cabe considerar dos visiones contrapuestas a la de Baltzly que justamente cuestionan esa presencia fuera del diálogo *República*.

Bailey (2006) y Castagnoli (2010) cuestionan la postura de Baltzly, según se intentará mostrar, desde un enfoque cuestionable, en un caso, y con argumentos discutibles, en el otro caso. En efecto, por una parte, el planteo de Bailey peca, a nuestro entender, de dependencia de los planteos aristotélicos. El autor parte de la escasez de usos del término ἀνυπόθετος en los *corpora* platónico y aristotélico (dos en el primero [R. VI 510b7 y 511b6] y solo uno en el segundo [*Metaph.* 1005b14]) para colegir que el estagirita debió tener en mente el uso platónico cuando se sirvió del término y que, por ello, nosotros tenemos un acceso privilegiado al pensamiento de Platón vía el texto aristotélico. En su conclusión, Bailey supone que estos dos filósofos comparten la concepción sobre lo no hipotético,³ y partiendo de ella supone que es posible cuestionar intentos “astutos” como el de Baltzly de identificar, en el caso de Platón, principios no hipotéticos más allá del aludido en *República* (Bailey, 2006, p. 102-12). Por su parte, Castagnoli enumera una serie de puntos para echar por tierra esa misma identificación de principios no hipotéticos fuera de *República*, de los cuales nos interesan los siguientes cuatro dado que parecieran ser los definitorios en su argumentación. Según Castagnoli, i) en *República*, Platón se refiere a un solo principio no hipotético, mientras que Baltzly supone la

³ Partiendo de *Metaph.* 1005b11-16, Bailey (2006, p. 103-4) habla de tres rasgos del principio no hipotético que compartirían Platón y Aristóteles: i) “unhypothetical principles are such that error about them is impossible”, ii) “unhypothetical principles are necessarily the most intelligible principles” y iii) “unhypothetical principles are necessarily part of the equipment of anyone who grasps any of the things that are”.

existencia de varios principios, ii) en ese mismo diálogo, el principio parece ser el Bien, y eso no coincide con los principios que pretende señalar Baltzy, iii) en los pasajes que se alegan como exposiciones *par excellence* del método dialéctico (*Sph.* 249b6-c9 y *Sph.* 252b8-c9) no se observa el establecimiento de principios más allá de toda duda, y iv) el énfasis de esos pasajes está puesto sobre la debilidad y ridiculez de la posición refutada y no sobre el método dialéctico que supuestamente conduciría a establecer aquel principio no hipotético (Castagnoli, 2010, p. 231).⁴ Presentadas las posiciones de Baltzy y sus detractores es tiempo de recurrir a los textos platónicos con el objeto de estudiar la postulación de principios no hipotéticos.

II.

¿Qué sucede en *República*? Ateniéndonos a las referencias al ἀρχή que aparecen en dos segmentos de los libros VI y VII, ambos muy frecuentados por los intérpretes, podríamos comenzar por su primera aparición en el marco de la presentación de la sección inteligible de la línea. Sócrates presenta la división en dos partes de esa sección señalando que el alma, en la primera de ellas, usa como imágenes las cosas imitadas en la sección de lo sensible y por ello es obligada a indagar “a partir de hipótesis (ὑποθέσεων), marchando no hasta un principio (ἀρχήν) sino hacia una conclusión” (VI 510b5-6),⁵ mientras que en la segunda parte, “el alma avanza hasta un principio no hipotético (ἀρχήν ἀνυπόθετον), partiendo de un hipótesis (ὑποθέσεως) y sin recurrir a imágenes” (R. VI 510b6-7). A continuación, luego de presentar ejemplos a un Glaucón desorientado, Sócrates retoma lo dicho y sostiene que, en el segmento superior, el alma por medio de la dialéctica:

⁴ Téngase en cuenta que, en el trabajo de Castagnoli (2010), los puntos referidos son el primero, el segundo, el sexto y el séptimo respectivamente.

⁵ La traducción le corresponde a Eggers Lan, 1988. Hemos modificado únicamente la traducción de ὑπόθεσις, pues preferimos el término ‘hipótesis’ en vez de ‘supuesto’.

hace de las hipótesis no principios sino realmente hipótesis, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no hipotético, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Formas, a través de Formas y en dirección a Formas, hasta concluir en Formas. (R. VI 511b4-c2)

Estos pasajes representan un gran escollo para la interpretación de la epistemología y la metodología platónicas (Kahn, 1996, p. 303), pero para los propósitos de este trabajo vamos a evitar muchas de esas dificultades. Quisiéremos detenernos únicamente en ciertos rasgos adjudicados a las hipótesis y al principio con el fin de estudiar sus posibles ecos en *Sofista*.

Como se sabe, las diferencias entre las subsecciones de lo inteligible son, en primer lugar, la consideración de las hipótesis (y el acceso o no a un ἀνυπόθετος) y, en segundo lugar, la apelación o no a lo sensible.⁶ Aquí nos interesa, sobre todo, la primera diferencia. En ese sentido, el contraste parece consistir en lo siguiente: en la δίανοια, se toman las hipótesis como principios, como verdades que van de suyo, y se parte de ellas hacia una conclusión, mientras que la dialéctica toma las hipótesis por lo que ellas efectivamente son. La diferencia radica entonces en la capacidad de identificación que posee cada uno de esos procedimientos, *i.e.* en la capacidad de reconocer algo por lo que es, y no confundirlo con otra cosa.⁷ La incapacidad que sufre el que investiga hipotéticamente –cualquiera sea, pues el matemático es tan solo un ejemplo que ofrece Sócrates a Glaucón para que éste lo comprenda, y no debe pensarse en una identificación total entre δίανοια y matemática (Fine, 1990, p. 105;

⁶ Sobre esas dos diferencias véase, entre otros, Murphy, 1951, p. 168; Cross y Woosley, 1964, p. 205; Cooper, 1966, p. 65; Mueller, 1992, p. 184; y Kahn, 1996, p. 295.

⁷ Marcos (2020, p. 67-9) ve allí una referencia a la actitud de Sócrates cuya búsqueda de saber “reposa sobre la conciencia de la ignorancia y quien sabe que no sabe es el que recurre a hipótesis”.

Gonzalez, 1998, p. 234)– tiene consecuencias devastadoras, en la medida en que los sistemas que pudiera construir estarán siempre injustificados. No ocurre lo mismo en el caso del filósofo-dialéctico ya que este no deja ningún enunciado sin examinar y alcanza a conocer un genuino principio no hipotético (Cross y Woozley, 1964, p. 242-3).

¿En qué consiste específicamente una hipótesis y en qué un principio? Sócrates busca aclarar sus diferencias con el ejemplo traído del ámbito de las matemáticas que ofrece en medio de los pasajes citados (R. VI 510c-d). Allí, las hipótesis aparecen como puntos de partida de una investigación en la que, sin ser conocidas por los que investigan, se dan por sentadas, se asumen,⁸ suponiendo así que no debe darse de cuenta de ellas cuando, en realidad, sucede todo lo contrario. Lo cierto es que no son evidentes para todos y, por ello, deben ser demostradas, operación que los matemáticos no realizan dado su proceder axiomático. En ese sentido, si bien algunos intérpretes consideran que la diferencia entre la *διάνοια* y la dialéctica consiste en los movimientos descendentes y ascendentes que emprenden cada una respectivamente, Benson supone que sendos procedimientos son capaces de efectuar los dos movimientos. La diferencia, para este autor, radica más bien en que la dialéctica continúa ese proceso ascendente hacia hipótesis superiores que sirven de explicación de las primeras, mientras que la investigación dianoética puede iniciar un camino ascendente, pero en algún momento se detiene, tomando lo que sigue siendo una hipótesis como si ella no lo fuera (Benson, 2015, p. 247-9). En el marco de la *διάνοια*, las hipótesis son utilizadas como axiomas, mientras que, en el marco de la *νόησις*, el filósofo trata esas hipótesis como supuestos provisionales que podrán ser criticados, aclarados o, eventualmente, justificados (Kahn, 1996, p. 304).

⁸ Refiriéndose al tratamiento de las hipótesis en *Fedón*, Eggers (1993, p. 189, n. 210) afirma que una hipótesis “es algo que se toma como supuesto y que sirve de punto de partida para el pensamiento”.

En relación con el principio, antes del ejemplo de las matemáticas, Sócrates es bien claro al presentarlo por vez primera, afirmando que es ἀνυπόθετος (*R.* VI 510b7), *i.e.* no hipotético. Ello implicaría, dado lo dicho acerca de las hipótesis, que el ἀρχή, siendo conocido por los que están operando de forma dialéctica, no es algo que se asuma ni injustificada ni provisionalmente. Dicho ἀρχή resulta una piedra fundamental de todo (*R.* VI 511b7). Una de las lecturas, a nuestro juicio, más convincentes sobre el estatus del principio es la de Robinson, quien comparando los planteos de *República* y *Fedón*, en lo que al tratamiento de las hipótesis se refiere, acepta que si bien sendos planteos tienen puntos de contacto (en ambos la dialéctica postula temporalmente hipótesis con la esperanza de que ellas guíen hacia la ἐπιστήμη),⁹ lo cierto es que en *República* se da un paso más: se busca alcanzar una certeza absoluta, ya no se trata solo de un acuerdo entre los interlocutores,¹⁰ ya no se trata de una aproximación y mejora continuas, sino de tener ante sí una verdad incorregible. La dialéctica permitiría, en manos del filósofo, manipular hipótesis con el fin de alcanzar una verdad incorregible.

El término para hablar de esa verdad incorregible es ἀνυπόθετος,¹¹ y dado el contexto, Robinson supone que lo que Platón entiende por “no hipotético” debe ser algo a lo que no se le puede aplicar ni la provisionalidad ni la arbitrariedad de una hipótesis. Algo no hipotético es algo conocido y seguro de una vez y para siempre. Robinson reitera una y otra vez que se tergiversa el planteo platónico de *República* si no se tienen en cuenta los dos polos del trabajo dialéctico: el carácter tentativo del comienzo y la certeza final que se

⁹ Sobre las relaciones entre los planteos de *Fedón* y *República*, véase Mársico-Divenosa, 2003, p. 102; y Cross y Woosley, 1964, p. 249-52.

¹⁰ Véase Cross y Woosley (1964, p. 252), quienes afirman que en el caso de *República* “it is no longer a question simply of all parties agreeing to a proposition, but a matter of knowledge and certainty”.

¹¹ Téngase en cuenta que el término fue, aparentemente, acuñado por el propio Platón y solo utilizado dos veces en este contexto de *República*. Véase Repellini, 2003, p. 383.

puede alcanzar.¹² En el primer polo se trata de una hipótesis que solo debemos mantener tentativamente, en el segundo polo de una proposición de la que estamos plenamente justificados al considerar incorregible. Ahora bien, más allá de esa advertencia acerca de no tergiversar el planteo de Platón, el mismo Robinson sostiene que en ningún pasaje de ningún diálogo se presenta una proposición como ἀνυπόθετος. Considerando que, en *República*, Platón no dice explícitamente que el ἀνυπόθετος sea el Bien, la impresión general que dejan los diálogos – piensa Robinson – es que ninguna proposición enunciada en ellos debe tomarse como algo más que una hipótesis corregible.

Sócrates vuelve a referirse a un ἀρχή en el libro VII de *República*, donde sostiene, en primer lugar, que a diferencia del matemático que mantiene las hipótesis inamovibles por no poder dar cuenta de ellas, el dialéctico es “el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio (ἀρχὴν) mismo, a fin de consolidarse allí” (R. VII, 533c8-d1). En segundo lugar, precisa que ese dialéctico es aquel que debe poder “distinguir (διορίσασθαι) la Forma del Bien con la razón, abstrayéndola de las demás”, “atravesando por todas las refutaciones (ἐλέγχων) como en una batalla, inclinándose a refutar (ἐλέγχειν) no de acuerdo con una opinión sino con la realidad y marche en todas estas situaciones con un argumento infalible (ἀπτότι τῷ λόγῳ)” (R. VII 534b9-c3).¹³ Estos pasajes han llamado la atención de aquellos intérpretes que ven allí una evidente conexión con la refutación socrática, lo que hablaría de cierta continuidad en el tratamiento platónico del método filosófico,¹⁴ y sobre ello volveremos más adelante, pero lo que ahora nos interesa es el estatus del ἀρχή.

¹² Para Robinson (1953, p. 164) Platón entiende que las matemáticas son dogmáticas desde el principio e injustificadamente, mientras que la dialéctica es dogmática solo al final, y entonces está plenamente justificada en serlo.

¹³ Seguimos, en este último caso, la traducción de Divenosa-Mársico (2005), traduciendo sin embargo las apariciones de ἔλεγχος con el español ‘refutación’.

¹⁴ En relación con la conexión entre la refutación socrática y el método dialéctico presentado en *República* VII, véase Robinson, 1953, p. 180-4; Kahn, 1996, p. 296; y Reeve, 2001, p. 221. Benson (2015, p. 260) advierte que el uso del ἔλεγχος en los diálogos tempranos es esencialmente una prueba de consistencia de creencias y

Un autor como Benson es bastante crítico del carácter incorregible que le hemos adjudicado al ἀρχή ἀνυπόθετος. En efecto, piensa que si la comprensión de tal principio supusiera incorregibilidad o una intuición certera es difícil entender por qué requeriría más confirmación, lo que al parecer estaría implicando Sócrates cuando afirma que el dialéctico que ha comprendido el principio debe ser capaz de responder de forma exitosa todos los intentos de refutarlo (R. VII 534b9-c3) (Benson, 2015, p. 260).¹⁵ Aquí consideramos que si bien la intuición del principio pareciera suponer algún tipo de salto por parte del sujeto cognoscente al dejar de recurrir a procedimientos discursivos y alcanzar un momento de comprensión en el que capta directamente su objeto (aun cuando esos mismos procedimientos le han servido como propedéutica necesaria para el tratamiento de entidades abstractas),¹⁶ ello no agota el quehacer filosófico. Aquella intuición no debe ser entendida ni como un milagro repentino ni como una culminación absoluta de la labor, ella está preparada por la argumentación dialéctica y, al mismo tiempo, debe rendir cuentas de lo contemplado (Vallejo Campos, 2018, p. 198, 231-233). De hecho, esas operaciones, entrenamiento discursivo, contemplación y superación de las refutaciones, representan etapas necesarias del quehacer dialéctico. Y esa última etapa, esa en la que el dialéctico, post-intuición del ἀρχή ἀνυπόθετος, debe enfrentarse a las eventuales refutaciones de sus interlocutores, no implica necesariamente – como piensa Benson – que la comprensión del principio no sea incorregible. El dialéctico parece

ad hominem, mientras que el método de hipótesis no es *ad hominem*, este método busca probar algo diferente de las consistencias del interlocutor. Sobre las diversas metamorfosis que atraviesa la continuidad de la dialéctica platónica, véase Dixsaut, 2001.

¹⁵ Por su parte, Reeve (1988, p. 77) sostiene: “dialectic is unhypothetical, not because its empirically adequate first principle can be incorrigibly intuited (dialectic grants access to the good, not the other way around), but because it can be defended against all dialectical objection”.

¹⁶ Cross y Woosley (1964, p. 251-3) advierten que Platón dice poco acerca de ese punto en que el dialéctico alcanza el principio no hipotético, pero que presumiblemente el método hipotético es suplementado por una intuición. Véase, además, Boeri, 2017, p. 20.

poder alcanzar el principio no hipotético de manera certera y definitiva, pero aun así debe dar cuenta de él a sus interlocutores quienes pueden eventualmente intentar refutarlo.¹⁷ Operando así, aquel respeta la faceta dialógica del filosofar y su dimensión pedagógica presente desde los primeros diálogos platónicos. Ese parece ser el sentido de una capacidad que Sócrates y Glaucón le adjudican al dialéctico, hablamos del “dar razón y recibirla” (R. VII 531e4-5), pues, tal como sugiere Gonzalez, ello representa una forma en la que el conocimiento puede ser exhibido, una forma tal que implica la habilidad de explicarse a sí mismo y al resto, la capacidad de responder a preguntas específicas y enfrentar cuestionamientos (Gonzalez, 1998, p. 223-5).

Una última cuestión sobre el principio no hipotético que aparece en *República* es la de su posible identificación con la Forma del Bien. Frente a los puntos uno y dos de la crítica de Castagnoli podemos decir que no es del todo claro ni que el principio no hipotético sea solo uno ni tampoco que se identifique exclusivamente con el Bien. Con respecto al primer punto, seguimos la sugerencia de Vegetti para quien Platón no deja en claro si dicho principio es de forma unívoca el mismo más allá de todas las Formas o si existen varios que pueden ejercer de principio, de forma distributiva, en distintos ámbitos argumentativos y problemáticos, siendo esta segunda opción, según el autor, la más extendida a lo largo de los diálogos (Vegetti, 2003b, p. 205-6; Repellini, 2003, p. 385-7). En relación con la posible identificación del principio no hipotético que aparece en el contexto del símil de la Línea con la Forma del Bien, y a pesar de que muchos intérpretes supongan que dicha identificación es una cuestión obvia e incuestionable,¹⁸ aquí pensamos que otra lectura es posible. Es

¹⁷ Vegetti (2018, p. 903, n. 51) afirma que la actitud del dialéctico debe ser *difensiva-offensiva*.

¹⁸ Véase Robinson, 1953, p. 139; Reeve, 1988, p. 76; Baltzly, 1996, p. 164-65, n. 34; Denyer, 2007, p. 306; y Benson, 2015, p. 259-60, entre otros. Además, véase Cross y Woosley (1964, p. 242), aunque luego afirman que la Forma del Bien es “presumiblemente” el principio no hipotético. Annas (1981, p. 250) cuestiona la identificación, pero no la rechaza. Sostienen visiones contrarias a esa identificación Bedu-Addo, 1978, p. 124; y Sayre, 1995, p. 172-88.

innegable que la imagen de la Línea se introduce para explicar la similitud entre el sol y el Bien, pero lo cierto es que dicha Forma nunca se menciona explícitamente en ese contexto y que además, en los pasajes circundantes, Sócrates tampoco indica que el principio y el Bien sean lo mismo. Oponiéndose a esa identificación, un autor como Migliori advierte que no es incoherente pensar que el Bien no puede “estar” en la Línea porque esa Forma particularísima está más allá del ser y de la ἐπιστήμη, mientras que Sayre asegura que el Bien y el principio no hipotético no son idénticos porque sus roles no son intercambiables.¹⁹

Aquí pensamos que los dos extremos interpretativos, el de la diferencia radical y el de la identificación total, no respetan el texto y el contexto. Por un lado, resulta difícil pensar que Platón esté presentando un principio no hipotético –con todo lo que él implica– en un contexto donde lo que se busca es explicar qué es el Bien y que este no pueda ser entendido justamente como un tipo de ἀρχή ἀνυπόθετος. Pero, al mismo tiempo, no puede soslayarse el silencio de Platón. Si la discusión conduce a identificar el Bien con el ἀρχή ἀνυπόθετος, pero el texto nunca lo hace explícitamente, ese silencio debe significar algo. Podría pensarse que la identificación es demasiado evidente para remarcarla, pero en el marco didáctico que construye Sócrates para aclararle los términos a Glaucón no parece propicio un silencio cuando lo que se persigue es la mayor claridad y simpleza posible (de ahí el recurso a las imágenes). A nuestro juicio, con ese silencio, Platón podría estar sugiriendo que el método propio de la dialéctica puede aplicarse a otros campos donde existen otros principios. Así como en el caso de la δίανοια, donde la matemática representaba tan solo un ejemplo de ese tipo de procedimiento (que, en realidad, abarca mucho más que esa técnica), en el caso de la dialéctica, el camino ascendente que apunta al principio no hipotético

¹⁹ Véase Migliori, 2009, p. 217; y Sayre (1995, p. 173-5), para quien el papel epistemológico que juega el ἀρχή (implicaciones como las descritas en *R.* VI 511b-c) no puede ser ejecutado por el Bien, mientras que es difícil pensar que un principio como el no hipotético sea capaz de cumplir lo que se le adjudica el Bien en el símil del Sol.

no tiene por qué restringirse a la Forma del Bien. El método tiene aspiraciones más generales y aunque en esta discusión sobre la justicia, en la que consiste *República*, el Bien pueda ser entendido como el ἀρχή ἀνυπόθετος, en otras discusiones, otros pueden ser los principios. En definitiva, que el principio no hipotético no tenga por qué identificarse de forma excluyente con el Bien nos deja abierta la posibilidad de encontrar principios no hipotéticos fuera del diálogo *República* y más allá de la Forma del Bien, y a eso nos abocaremos a continuación.

¿Qué ocurre en *Sofista*? Habiendo aceptado ya que el Ser es un tercer género o Forma del que difieren tanto el Movimiento como el Reposo,²⁰ y que el Movimiento y el Reposo existen, pero el Ser ni se mueve ni está en reposo, surge el inconveniente de la conexión entre una cosa y sus eventuales atributos. El Extranjero advierte que dicha cuestión ha proporcionado gran entretenimiento a los jóvenes y los que aprenden tardíamente, quienes deniegan la posibilidad de que lo uno sea múltiple o lo múltiple sea uno (*Sph.* 251a-c).²¹ Con el fin de refutar esa posición, pero con un alcance general pues concierne a “todos los que alguna vez filosofaron” (*Sph.* 251c8),²² el personaje platónico presenta tres alternativas que surgen respecto de las relaciones (o de su ausencia) entre Ser, Reposo y Movimiento; a saber: i) nada se combina con nada, ii) todas las cosas se combinan con todas o iii) algunas cosas se combinan y otras no (*Sph.* 251d5-e1).²³ En resumen, ya que aquí no nos ocuparemos de ello, el Extranjero rechaza las dos primeras alternativas esgrimiendo los siguientes argumentos: contra (i), sostiene que la ausencia total de comunicación equivaldría a echar por tierra toda ontología, y por ende todo el discurso, lo que llevaría a la ruina de la filosofía (*Sph.*

²⁰ Entendemos que, en este diálogo, el término ‘género’ apunta a lo mismo que apunta el término ‘forma’ en otros diálogos de Platón, al respecto, véase Peck, 1962.

²¹ Sobre la identidad de los que aprenden tardíamente, cuestión de la que aquí no nos ocuparemos, véase Notomi, 1999, p. 231, n. 42; y Cordero, 2016, p. 160-3.

²² Seguimos en esta y en citas ss. la traducción de Cordero, 1988.

²³ Respecto de la terminología para referirse a la combinación, véase Marcos, 1993, p. 58-62; y Notomi, 1999, p. 232, n. 43.

251e-252d); contra (ii), esgrime que de ser verdadera, no habría propiedades definidas, pues todas las cosas sucumbirían en una en la más absoluta indiferenciación (*Sph.* 252d).²⁴

Luego de refutadas las dos primeras alternativas, en el siguiente pasaje se concluye el argumento:

EXTR. - Sólo (μόνον) queda, entonces, la tercera posibilidad.

TEET. - Sí.

EXTR. - Pues es necesario (ἀναγκαῖον), una (εἷς) de estas cosas: que todo pueda mezclarse, que nada pueda, o que algunas cosas puedan y otras no.

TEET. - ¿Y cómo no?

EXTR. - Y se descubrió (εὕρισκω) que las dos primeras alternativas eran imposibles (ἀδύνατος).

TEET. - Sí.

EXTR. - Entonces, todo el que desee responder correctamente (ὀρθῶς ἀποκρίνεσθαι), sostendrá la restante de las tres. (*Sph.* 252d12-e7)

Resulta absolutamente llamativo el desinterés de la mayoría de los intérpretes, quienes soslayan el pasaje que acabamos de citar,²⁵ volcando toda su atención o a los problemas relativos a las distinciones que estarían en el origen del problema planteado por los que aprenden tardíamente o a los paradigmas del alfabeto y la música

²⁴ Sobre esos argumentos, véase, entre otros, Palumbo, 1994, p. 106; Notomi, 1999, p. 232-3; Crivelli, 2012, p. 110-3; y Marcos, 2017, p. 148.

²⁵ Entre los intérpretes que soslayan el pasaje en cuestión, véase, por ejemplo, Cornford, 1935; Ackrill, 1957; Seligman, 1974; Guthrie, 1978; Bluck, 1975; Rosen, 1983; Notomi, 1999; Ambuel, 2007; Crivelli, 2012; Gill, 2012; y Hestir, 2016. Cabe destacar que Palumbo (1994, p. 107) al menos cita el pasaje y destaca algún término clave.

que aparece después.²⁶ A nuestro juicio ese desinterés es significativo, en la medida en que el pasaje en cuestión funciona como conclusión de todo el argumento sobre las tres alternativas iniciales, y además representa el puntapié inicial de la exposición metodológica del Extranjero sobre la dialéctica. Por esas razones, resulta necesario ver más de cerca este intercambio entre los interlocutores.

Ante todo, cabe señalar que el Extranjero había concluido el tratamiento de la segunda alternativa de manera tajante, afirmando que es “necesariamente la cosa más imposible de todas (ταῖς μεγίσταις ἀνάγκαις ἀδύνατον)” (*Sph.* 252d9-10) que el cambio esté en reposo y que el reposo cambie. El modo en que se carga las tintas sobre el estatus de esa hipótesis no hace más que preparar el terreno para la conclusión final. El uso del término ἀνάγκη (junto a μέγας) señala que de lo que aquí se trata es de una absoluta y férrea necesidad, la de la imposibilidad (ἀδύνατον) de que todas las cosas se combinen con todas. De la refutación de las dos primeras alternativas, de su absoluta imposibilidad, surge la necesidad de aferrarse a la única que queda en pie, lo que el Extranjero subraya con el término μόνος (*Sph.* 252d12): ‘solo’ nos queda una. Y solo nos queda una porque –como el Extranjero advierte inmediatamente, utilizando de nuevo ἀνάγκη– las alternativas son exhaustivas: “es necesario (ἀναγκαῖον) una de estas cosas” (*Sph.* 252e1): que todo se mezcle, que nada se mezcle o que algunas cosas puedan mezclarse y otras no puedan.²⁷ El rigor lógico, la absoluta necesidad, sigue guiando las decisiones de los interlocutores. Si las dos alternativas descartadas plantean situaciones imposibles y resultan falsas, dada la exhaustividad y por exclusión, la única hipótesis restante será necesariamente verdadera (Movia, 1991, p. 289; Sasso, 1991, p.

²⁶ Sobre los problemas que están en la raíz del planteo de los que aprenden tardíamente, un excelente y actualizado resumen de esa discusión se encuentra en Brown, 2011.

²⁷ Sobre la exhaustividad, véase Crivelli, 2012, p. 110.

146).²⁸ De este modo, tal como lo advierte Palumbo, Platón subraya la naturaleza dialéctica y necesaria de la argumentación, y lo hace a través de un argumento problemático, cuya solución es presentada como la única posible por exclusión, la tercera hipótesis debe admitirse por necesidad (Palumbo, 1994, p. 107, n. 32).

Superada la etapa en la que se descartan las alternativas falsas, la salida del argumento está despejada. Dado que “se descubrió que las dos primeras posibilidades eran imposibles”, la conclusión que saca el personaje platónico es que “todo el que desee responder correctamente (ὀρθῶς ἀποκρίνεσθαι), sostendrá la restante de las tres” (*Sph.* 252e6-7). La estrategia consiste en circunscribir el abanico de posibilidades y la acumulación de semas vinculados a la férrea necesidad lo consigue. Todo el pasaje concluye en este punto: de un lado, las posibilidades del hablar incorrecto, de este otro lado, el único que garantiza hablar de forma correcta. Pero, ¿qué intenta señalar el Extranjero con esa noción de ὀρθῶς?

Más allá de la aparición de ὀρθῶς a lo largo de todo el pasaje en el que los interlocutores buscan definir al sofista por medio de la división (y apelan al término para referirse a la eventual corrección de dichas divisiones) (*Sph.* 224a7, 227a1, 228b9, 230a10, 231d11), la misma noción es empleada en dos oportunidades en el marco de la discusión del no-ser absoluto. Allí se dice que “no es posible correctamente (ὀρθῶς) ni pronunciar, ni afirmar, ni pensar lo que no es – en sí y de por sí –” (*Sph.* 238c8), y luego que “si se quiere hablar con corrección (ὀρθῶς λέξει), es necesario no definirlo ni como uno, ni como múltiple, e incluso no llamarlo en absoluto” (*Sph.* 239a8-9). El contexto de estos pasajes es aquel en el que se exponen las serias dificultades concernientes al no-ser absoluto y el Extranjero intenta dejar en claro que si lo que se busca es hablar con corrección nada puede hacerse frente a aquel. Retomando el uso de ὀρθῶς en el pasaje que nos incumbe (*Sph.* 252e6-7), pero habiendo considerado su

²⁸ Véase Seligman (1974, p. 51) quien advierte que la alternativa que queda en pie “It wins by elimination but is not ‘necessarily true’”, aunque no explica por qué razón no es necesariamente verdadera. Rosen (1983, p. 248) habla de “necessary truth”.

aparición en la discusión sobre el no-ser absoluto, podríamos decir que, en el caso de las tres hipótesis sobre la combinación, Platón emula y redobra la apuesta de su maestro venerable y temible, ¿en qué sentido? Si Parménides había prohibido transitar el camino del no-ser, el Extranjero va más allá: no solo es imposible transitar ese camino (de hecho, ni siquiera es posible mencionarlo), sino que además no es posible transitar otros dos caminos: el de la mezcla de todo con todo y aquel de la ausencia de toda mezcla. El Extranjero advierte que nadie ose encaminarse por esas dos alternativas a riesgo de hablar incorrectamente. Si lo que se busca es responder con corrección, habrá que partir de la única alternativa posible: que algunas cosas se mezclan y otras no. En ese sentido, líneas después, Platón vuelve a utilizar el término $\acute{\omicron}\rho\theta\tilde{\omega}\varsigma$ para referirse al dialéctico que, mediante una gramática ontológica, será aquel capaz de “mostrar correctamente ($\acute{\omicron}\rho\theta\tilde{\omega}\varsigma$) qué géneros concuerdan con otros y cuáles no se aceptan entre sí” (*Sph.* 253b10-11). Hablar con corrección será entonces respetar, en el plano lingüístico, esas relaciones del plano ontológico.

En suma, el pasaje 252d12-e7 deja en claro, por un lado, la absoluta imposibilidad de dos de las alternativas planteadas y, por el otro, la imperiosa necesidad de adoptar, si lo que se quiere es hablar con corrección, la única que resta. El pasaje en cuestión representa la conclusión de toda la problemática sobre la combinación que había comenzado en 251d y, tal como anticipamos, al leerlo algunos autores reconocen conexiones tanto con la refutación socrática de los diálogos tempranos (aunque, en este caso, se trataría de una “refutación radical” o “refutación no estándar”)²⁹ como con las prescripciones que el mismo Sócrates ofrece en *República* (Baltzly, 1996; Castagnoli, 2010; Marcos, 2017, p. 143-148). En relación con estas últimas, el Extranjero y Teeteto identifican la única alternativa viable entre las tres expuestas de manera indirecta mediante la refutación de las otras dos, lo que se considera una aplicación de la

²⁹ Habla de “refutación radical” Spangenberg (2017) y de “refutación socrática no estándar” Zacks (2018, p. 14), quien entiende que la única refutación estrictamente socrática que se da en el diálogo es la de *puzzles* acerca del ser en 241c4-249d5.

prescripción socrática de “atravesar todas las refutaciones” (*R.* VII 534c1-2), y también, en algún sentido, como la aplicación de la cancelación de hipótesis referida por el mismo Sócrates. Coincidiendo con esas posturas, lo que aquí nos preguntamos es si tras esas refutaciones –que, como el Extranjero anticipa, parecieran “purificar” (*Sph.* 230d7) el camino– los interlocutores de *Sofista* arriban, o no, a la postulación de un principio no hipotético como el que Sócrates presenta en los contextos de los libros VI y VII de *República*.

Al estudiar los pasajes de *República* donde Sócrates se refiere al principio no hipotético, Robinson deduce que si bien una determinada manipulación de hipótesis pareciera dar como resultado un comienzo no hipotético, este tipo de manipulación no se practica o nunca llega a una conclusión exitosa en los diálogos (Robinson, 1953, p. 165). No obstante, a nuestro entender es posible identificar en *Sofista* un principio no hipotético, un principio que comparte con el propuesto por Sócrates no solo ciertos rasgos, sino también algunas prescripciones metodológicas y un mismo contexto procedimental. Es claro que los interlocutores de *Sofista* no utilizan los términos ἀρχή ἀνυπόθετος, pero esa ausencia no nos prohíbe hablar de un mismo espíritu que atraviesa sendos contextos dialógicos. Además, si bien pueden señalarse diferencias entre *República* y *Sofista*, lo cierto es que ellas pueden leerse como efecto de la distancia que existe entre una descripción técnica de la dialéctica como la que ofrece Sócrates en la primera obra y una puesta en práctica de la dialéctica como la que brinda el Extranjero en la otra obra (Gonzalez, 1998, p. 2).

Al modo del procedimiento dialéctico presentado en *República*, el Extranjero parte de hipótesis para intentar responder la cuestión propuesta (¿hay o no combinación?), y al inicio de la investigación todas las respuestas parecen viables, las alternativas se van asumiendo de forma provisional. Por el contrario, cuando solo queda una alternativa en pie, luego de la refutación de las dos primeras, nos encontramos en un terreno donde no hay espacio ni para la provisionalidad ni para la arbitrariedad. Siendo que i) las alternativas

propuestas cubrieron el campo de lo posible al ser excluyentes y ii) las primeras dos resultaron imposibles, entonces la restante no es elegida de manera arbitraria, sino necesariamente, y ya no resulta una posible respuesta, sino la única respuesta posible. Asimismo, del intercambio entre el Extranjero y Teeteto queda claro que esa alternativa vencedora es evidente para todos.³⁰ Es posible entonces parangonar esa alternativa que queda en pie en 252e7 con un principio no hipotético,³¹ dejando así en entredicho el punto tres de la crítica de Castagnoli a Baltzly según el cual no se establecen ese tipo de principios.³²

Un objetor podría cuestionar nuestra lectura advirtiéndole que, un poco más adelante, el Extranjero pareciera dejar abierta la discusión –y así admitir el carácter hipotético del resultado obtenido– al afirmar que alguien podría indicar “algo mejor que esto que acabamos de decir” (*Sph.* 259b8-9). No obstante, una lectura atenta del contexto de esa aseveración podría reafirmar nuestra interpretación. El personaje platónico desafía a que algún eventual “refutador nos convenza de que no hablamos correctamente” (259a2-3) acerca del no ser y acerca de los géneros que se mezclan mutuamente. Como puede notarse, el Extranjero retoma el rol de la refutación que, en *República*, Sócrates ya ubicaba como tarea posterior a la de distinguir el principio no hipotético. En ese sentido, en *Sofista* reaparece la naturaleza doble del filosofar que consiste en contemplar el principio y defenderlo en el juego dialógico. Si luego de contemplar la Forma del Bien, Sócrates sugiere que es necesario atravesar todas las batallas refutatorias que se presenten, del mismo modo, el Extranjero deja entrever que munido de sus principios el filósofo debe ser capaz de enfrentarse a todos los refutadores que busquen decir algo mejor (aunque, claro está, el Extranjero destrata a esos refutadores,

³⁰ Véase las respuestas de Teeteto en *Sph.* 252e-253a.

³¹ Sayre (1995, p. 178-9) sostiene que el principio no hipotético es el campo mismo de las relaciones entre las Formas, aquí pensamos, sin embargo, que el principio es, en verdad, el enunciado que mienta tales relaciones no irrestrictas.

³² Véase Castagnoli (2010, p. 231) quien, en realidad, restringe su lectura al pasaje 252b8-c9.

admitiendo que solo gustan de “zarandear los argumentos” [*Sph.* 259c1]).

La importancia que ostenta la Forma del Bien en *República* – como principio que posibilita el conocimiento y la verdad, como principio que otorga ser y realidad, en definitiva, como principio explicatorio de todo– podría equipararse con la respectiva jerarquía que adquiere en *Sofista* el principio según el cual existe una mezcla no irrestricta de cosas.³³ En efecto, el Extranjero advierte que sostener lo contrario del principio en cuestión, *i.e.* separar todo de todo, supondría “algo desproporcionado, completamente disonante y ajeno a la filosofía” (*Sph.* 259e1-2),³⁴ explicando luego que “la aniquilación más completa de todo tipo de discurso consiste en separar a cada cosa de las demás, pues el discurso se originó, para nosotros, por la combinación mutua de las Formas” (*Sph.* 259e4-6). Más allá de las dificultades y variadas lecturas que ha generado esa sentencia,³⁵ aquí solo queremos subrayar la importancia que adquiere, a medida que avanza el argumento, el principio defendido por el Extranjero. La combinación de Formas es un prerequisite no solo del discurso (dado que un enunciado que, en sí mismo es una combinación, depende a su vez de la comunicación de las Formas)³⁶ sino también de la filosofía toda (que descansa en los enunciados).³⁷ Pero además de ser el principio que sostiene el discurso y la filosofía, la combinación no irrestricta de Formas es un principio rector de todo lo que es, la más básica regla ontológica que se aplica a todo, a las

³³ Ese principio de combinación es reiterado varias veces a lo largo del diálogo, véase *Sph.* 254b7-8; 256b8-c3, 259e5-260b2; y 261d1-6.

³⁴ Sobre los términos ἄμυσοσος y ἀφιλόσοφος, y su vinculación, véase *Cra.* 406a.

³⁵ Al respecto, véase Noriega-Olmos (2012), quien ofrece un exhaustivo informe de las posiciones y, en este mismo volumen, Marcos (2022).

³⁶ Sobre las varias razones por las cuales puede afirmarse que el discurso depende de la combinación de las Formas, véase Fronterotta, 2007, p. 461, n. 259.

³⁷ Véase Peck (1962, p. 48) quien señala que la estructura sintáctica de la sentencia nos lleva a pensar en las Formas como precondition del discurso y Noriega-Olmos, 2012, p. 17-27. Hestir (2016, p. 1-17) afirma que la combinación de Formas representa la condición de base para el lenguaje y el pensamiento que, a su vez, son necesarias para el conocimiento y la dialéctica.

Formas y a los particulares, lo que recuerda la caracterización del ἀρχή en *República* justamente como principio de todo (R. VI 511b7). Recordemos además las consecuencias que se siguen de las tesis contrarias de aquella regla ontológica: si nada participara del Ser, nada existiría, si todo se combinara con todo, reinaría la más absoluta indiferenciación. Si el Bien remite a un límite extremo de lo inteligible (Migliori, 2009, p. 217), la combinación no irrestricta también lo hace a su modo: ella oficia como principio organizador del mapa de relaciones de todo el ámbito noético, de ella dependen el pensamiento, el discurso y, en último término, la filosofía.

Allende las conexiones que pueden establecerse entre los rasgos del principio no hipotético de *República* con el principio planteado en *Sofista*, lo cierto es que además existen dos prescripciones metodológicas que presenta Sócrates y cumple el Extranjero que refuerzan su paralelo (y que ponen en entredicho ahora el punto cuarto de la crítica de Castagnoli).³⁸ Hablamos del tratamiento exclusivo con Formas que se impone luego de asir el principio y de la división que debe aplicarse sobre esas mismas Formas. Hemos visto que Sócrates determina que, después de aferrarse al principio, el dialéctico desciende hasta la conclusión sin servirse de nada sensible sino “de Formas, a través de Formas y en dirección a Formas, hasta concluir en Formas” (R. 511c1-2), y en su segunda presentación del método en cuestión añade que a fin de consolidarse en el principio, ese mismo dialéctico debe poder “distinguir la Forma del Bien con la razón, abstrayéndola de las demás” (R. VII 534b9-c1). En el caso de *Sofista*, el Extranjero apela a esos mismos dos procedimientos, utilizando asimismo ante todo una metáfora del viaje que recuerda los términos usados en *República*.

Una vez afirmada la tercera hipótesis sobre la combinación, y luego de presentar el caso de la letras y los sonidos que también exhiben (como las Formas) relaciones ya sea de armonía ya sea de

³⁸ Véase Castagnoli (2010, p. 231) quien, recordemos, entiende que el énfasis de los pasajes de *Sofista* está puesto sobre la debilidad y ridiculez de la posición refutada y no sobre el método dialéctico que supuestamente conduciría a establecer el principio no hipotético.

discordancia (*Sph.* 252e-253b), el Extranjero da a entender que sería necesario que “se abriera paso (πορεύεσθαι) a través de los argumentos mediante una cierta ciencia” (*Sph.* 253b9) el dialéctico que quisiera mostrar “correctamente (ὀρθῶς) qué géneros concuerdan con otros y cuáles no se aceptan entre sí” (*Sph.* 253b10-11). Como bien ha señalado Cornford, esa metáfora de la ‘marcha’, del ‘camino’ (πορεύω), que emprende el dialéctico es la misma que utiliza Sócrates en los pasajes estudiados al hablar del alma que ‘avanza’ (πορευομένη, *R.* VI 510b6) hasta el principio no hipotético o de la dialéctica como el único método que “marcha (πορεύεται) cancelando hipótesis” (*R.* VII 533c8) (Cornford, 1935, p. 327). Volviendo a *Sofista*, y a los procedimientos anticipados en *República*, el personaje platónico presenta la figura del filósofo-dialéctico sosteniendo que este debe “dividir por géneros y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma” (*Sph.* 253d1-2). Según entendemos, en esa línea, el Extranjero intenta señalar que la ciencia dialéctica tiene como propósito el dividir, en el sentido de distinguir o separar una Forma de otra con el fin de identificar su particularidad y no confundirlas (Álvarez, 2016). Y esa operación condice con aquella propuesta por Sócrates de ‘distinguir’ (διορίσασθαι, *R.* VII 534b9) la Forma del Bien abstrayéndola de las demás para revelar así su diferencia, su especificidad, respecto de las otras Formas (Vegetti, 2003a, p. 422-3).³⁹

Asimismo, al poner en práctica el referido quehacer del filósofo, el Extranjero ejecuta la otra prescripción socrática. Junto a Teeteto, ofrecen un caso concreto de distinción e identificación de Formas, al probar, por ejemplo, que el Ser y lo Mismo no son una sola cosa, pero también al establecer las distinciones entre Formas que no se combinan de ningún modo entre sí (como Movimiento y Reposo) y Formas que se combinan con todas (como Ser y Diferencia) (*Sph.*

³⁹ Sin reparar en ese pasaje del libro VII, sino leyendo la propuesta de Sócrates de “dividir según las formas” que aparece en *Rep.* V 454a6, Sayre (2016) también llega a la conclusión que en *República* aparece tanto el método de las hipótesis como el de la división, central en diálogos tardíos.

255a-c).⁴⁰ Ahora bien, la puesta en evidencia de esas relaciones podría ser leída como el camino descendente que plantea Sócrates una vez asido el principio (*R.* VI 511b-c). De hecho, un autor como Vegetti entiende que ese movimiento supone las correctas relaciones de participación/predicación que consisten, por ejemplo, en decir que lo justo es bueno (Vegetti, 2003a, p. 424). En el caso de *Sofista*, tomando como punto de partida conocido y no hipotético aquel de la mezcla no irrestricta, los interlocutores evidencian todas las conclusiones que se siguen de él en el campo eidético de los géneros mayores. Incluso, para reforzar las coincidencias, cabe señalar que si Sócrates determina que el dialéctico marcha hacia “el principio mismo para llegar a conclusiones seguras (βεβαιώσῃται)” (*R.* VII 533d1),⁴¹ el Extranjero decreta que esos grandes géneros “son firmemente” (βεβαίως ἐστὶ, 258b10).

Una última cuestión que, a nuestro entender, une los contextos de *República* y *Sofista* en donde se presentan principios no hipotéticos es que, en ambos, Platón se encuentra perfilando la figura del filósofo, quien es el único capaz de alcanzar el conocimiento de esos principios mediante la dialéctica. En el contexto del primer diálogo, ocurre que los propios libros VI y VII operan como una justificación de la tercera ola que debe aclarar qué se entiende por filosofía y, específicamente, Sócrates presenta al filósofo iluminando su rol como dialéctico opuesto al de los técnicos que utilizan el método dianoético. Por su parte, en el contexto de *Sofista*, justo antes de la presentación de la labor dialéctica, el Extranjero pregunta a Teeteto si acaso “sin darnos cuenta [...] buscando al sofista, corremos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo” (*Sph.* 253c6-9), y al cerrar el pasaje afirma que es en ese lugar donde se encuentra al verdadero filósofo. Teniendo en cuenta lo anterior, no podemos coincidir con Castagnoli cuando, cuestionando a Baltzly, afirma que

⁴⁰ Gómez-Lobo (1977, p. 37-9) entiende que los campos de la gramática, la música y la dialéctica comparten el hecho de que sus objetos se dividen entre los que se combinan y los que no y que la capacidad en cada caso consiste en saber cuáles se ajustan y cuáles no.

⁴¹ La traducción le corresponde, en este caso, a Divenosa y Mársico, 2005.

los argumentos auto-refutatorios que despliega Platón no se utilizan para establecer verdades y falsedades acerca de lo real, sino que solo buscan silenciar oponentes (Castagnoli, 2010, p. 218 y 224). Lo cierto es que, en nuestra lectura de aquellos contextos, pudimos observar que las prácticas refutatorias preparan el terreno para referirse o postular principios no hipotéticos que resultan en grado sumo explicatorios de lo real y a los que solo puede acceder el filósofo (R. VII, 534b; Sph. 251d-252d.). En ese sentido, tampoco podemos coincidir con autores como Vegetti cuando entienden que Platón parece alejarse de la refutación socrática (Vegetti, 2003b, p. 216), pues a nuestro juicio lo que parece hacer Platón es más bien subsumir esa práctica de Sócrates y potenciarla con el fin de que su resultado no sea solo crítico sino productivo.

Eso último, la subsunción de la refutación de cuño socrático bajo un nuevo esquema, nos lleva a pensar en un modelo de filósofo-dialéctico que, alejado en un punto del paradigma socrático, es capaz de postular principios no hipotéticos, *i.e.* principios que se postulan más allá de toda duda. En ese sentido, el diálogo *República* podría estar anticipando el nuevo modelo, mientras que *Sofista* conllevaría ya una renovada postura didáctica en la que Platón admite que sí tiene cosas para decir, cosas que pueden entenderse como verdades incorregibles (Brown, 2011).⁴² Y esa nueva postura del Extranjero no solo se observa en la postulación de un principio como el de la combinación no irrestricta de las Formas, sino también en otras discusiones, como, por ejemplo, la que mantiene acerca del Ser. Como advierte Cordero, enfrentado a una cuestión de tan amplio alcance como la definición del ser –que signa toda la renovación ontológica de *Sofista* –, el Extranjero no vacila y ofrece una auténtica proclama difícil de encontrar en otro pasaje de la obra platónica:

⁴² A contramano de nuestra propuesta, Rowe (2007, p. 19, n. 56) cree que Platón sigue siendo siempre Sócrates, mientras que las “magisterial demonstrations of the method of collection and division” del Extranjero solo representan una dimensión muy pequeña del estilo platónico. Rowe añade que el Extranjero encarna la esencia misma del filósofo, pero con la excepción crucial de su postura magisterial, Platón, en ese caso, imagina cómo sería para el filósofo poseer al menos algo de esa autoridad que su Sócrates y él mismo siguen negando.

“propongo como definición para definir a los seres que no son sino δύναμις” (*Sph.* 247d8) (Cordero, 2016, p. 137). El Extranjero, mostrándose categórico y tajante, parece así dar el paso definitivo que lo aleja del Sócrates crítico y refutador.

III.

A continuación ofreceremos tres series de conclusiones. En primer lugar, hemos intentando contribuir con los estudios que señalan continuidades en la propuesta metodológica de Platón, en nuestro caso a través de la identificación de principios no hipotéticos en *República* y *Sofista*. En conjunto con la postulación de hipótesis y el uso de la refutación, en sendos contextos, Platón parece formular ese tipo de verdades incorregibles, de principios rectores de todo lo que es que se establecen más allá de toda duda. Podría hablarse entonces de una especie de *pack metodológico* que Platón es capaz de utilizar y desplegar de variadas formas según las necesidades específicas del escenario dramático y del marco argumentativo. En efecto, tal como hemos observado tanto Sócrates como el Extranjero despliegan, cada uno a su manera, entrenamientos discursivos, postulación de hipótesis, contemplación de principios, usos de la división y superación de las refutaciones.

En segundo lugar, evidenciamos que en los contextos donde Platón le hace formular a sus portavoces principios no hipotéticos en simultáneo los hace reflexionar sobre el estatus y rol del filósofo. Y la razón es sencilla: a esos principios solo puede acceder el filósofo tras entrenamiento y puesta en práctica de la dialéctica. Asimismo, observamos que esa reflexión sobre la figura del filósofo conlleva posicionamientos frente a sus maestros, pues Platón se muestra fiel a su legado, pero también superador. Fiel a Parménides cuando sostiene que el no ser no es un camino transitable, pero superador cuando afirma que ni siquiera puede mencionarse y que existe otro no ser, el relativo, que puede enunciarse. Fiel a Sócrates cuando recupera su práctica refutatoria, pero superador cuando entiende que esa refutación puede dar lugar a un saber positivo, no solo crítico y refutatorio.

En tercer lugar, conectado con lo anterior, señalamos que es el Extranjero de Elea, interlocutor principal del diálogo *Sofista*, el que viene a encarnar la novedad: saberes positivos sobre el ámbito eidético establecidos más allá de toda duda justamente frente a un Sócrates que se guarda como testigo silencioso a lo largo del diálogo. Quisiéramos concluir este trabajo señalando que el mismo Platón sugiere esa conexión entre Sócrates y el Extranjero en el diálogo *Parménides*, y no por azar a propósito del principio que establece el Extranjero sobre la combinación. Allí Sócrates advierte que si alguien “distinguiera y separara las Formas en sí y por sí” y mostrara que “ellas admiten en sí mismas mezclarse y discernirse, tal cosa sí que me admiraría y me colmaría de asombro (θαυμαστῶς)” (*Prm.* 129d6-e3). Como puede notarse, la importancia del principio que hemos identificado en *Sofista* es anticipada en modo demanda en el diálogo *Parménides* en la voz de un joven Sócrates que lo que busca es que alguien pueda demostrarle ese comportamiento de las Formas que el Extranjero prueba en *Sofista*. El trayecto intelectual de Platón queda signado entonces por ese camino que va del joven Sócrates deseoso de instruirse al Extranjero de Elea que colma ese deseo estableciendo verdades incorregibles sobre la mentada combinación de las Formas. Un trayecto que además comienza específicamente con la emoción disparadora del filosofar: el θαυμαστός.

Bibliografía

ACKRILL, J. (1957). Plato and the Copula: *Sophist* 251-259. *The Journal of Hellenic Studies* 77, p. 1-7.

ADAM, J. (1902). *The Republic of Plato*, 2 vols. Cambridge, Cambridge University Press.

ÁLVAREZ, L. (2016). La función propedéutica del sofista y la emergencia del filósofo. División, dialéctica y paradigmas en el diálogo *Sofista*. *Areté* 28, n. 2, p. 337-366.

AMBUEL, D. (2007). *Image and Paradigm in Plato's Sophist*. Las Vegas, Parmenides Publishing.

- ANNAS, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford, Clarendon Press.
- BAILEY, D. (2006). Plato and Aristotle on the Unhypothetical. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXX, p. 101-26.
- BALTZLY, D. (1996). 'To an Unhypothetical First Principle' in Plato's *Republic*. *History of Philosophy Quarterly* 13, p. 149-65.
- BALTZLY, D. (1999). Aristotle and Platonic Dialectic in *Metaphysics* IV 4. *Apeiron* 32, p. 171-202.
- BEDU-ADDO, J. (1978). Mathematics, Dialectic and the Good in the *Republic* VI-VII. *Platon* 30, p. 111-27.
- BENSON, H. (2015). *Clitophon's Challenge. Dialectic in Plato's Meno, Phaedo, and Republic*. Oxford, Oxford University Press.
- BLUCK, R. (1975). *Plato's Sophist*, Manchester, Manchester University Press.
- BOERI, M. (2017). Dialéctica, pensamiento 'intuitivo' y 'discursivo' en Platón. *Tópicos* 52, p. 11-42.
- BROWN, L. (2011). The *Sophist* on statements, predication, and falsehood. In: FINE, G. (ed.). *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford, OUP, p. 437-62.
- CASTAGNOLI, J. (2010). *Ancient Self-Refutation: The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press.
- COOPER, N. (1966). The Importance of *Dianoia* in Plato's Theory of Forms. *Classical Quarterly* 16, p. 65-69.
- CORDERO, N. (ed.) (1988): Platón. *El Sofista*. Madrid, Gredos.
- Cordero, N. (2016). *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- CORNFORD, F. (1935). *Plato's Theory of Knowledge*, London, Routledge & Kegan Paul (citamos según trad. esp. de CORDERO, N.; LIGATTO, M. [2007]. *La teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires, Paidós).

CRIVELLI, P. (2012). *Plato's Account of Falsehood: A Study of the Sophist*, Cambridge, Cambridge University Press.

CROSS, R.; WOZZLEY, A. (1964). *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, London, Macmillan.

DENYER, N. (2007). Sun and Line: The Role of the Good. In: FERRARI, G. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. New York, CUP, p. 284-309.

DIVENOSA, M.; MÁRSICO, C. (eds.) (2005). *Platón. República*. Buenos Aires, Losada.

DIXSAUT, M. (2001). *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin.

EGGERS LAN, C. (ed.) (1993). *Platón. Fedón*. Buenos Aires, Eudeba.

FINE, G. (1990). Knowledge and Belief in *Republic* V-VII. In: Everson, S. (ed.). *Epistemology*. Cambridge, CUP, p. 85-115.

FRONTEROTTA, F. (ed.) (2007). *Platone. Sofista*. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.

GILL, M. (2012). *Philosophos. Plato's Missing Dialogue*. Oxford, Oxford University Press.

GÓMEZ-LOBO, A. (1977). Plato's Description of Dialectic in the *Sophist* 253d1-e2. *Phronesis* 22, n. 1, p. 29-47.

GONZALEZ, F. (1998). *Dialectic and Dialogue. Plato's practice of Philosophical Inquiry*. Evanston, Northwestern University Press.

GUTHRIE, W. (1978). *A history of greek philosophy. Volume V. The later Plato and The Academy*. Cambridge, CUP (citamos según trad. esp. de: Medina González, A. [1992]. *Historia de la filosofía griega V. Platón. Segunda época y la Academia*. Madrid, Gredos).

HESTIR, B. (2016). *Plato on the Metaphysical Foundation of Meaning and Truth*. Cambridge, Cambridge University Press.

KAHN, C. (1996). *Plato and The Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.

MARCOS, G. (1993). *Symploké en el Sofista de Platón. Su posibilidad y alcance*. *Cuadernos de Filosofía* 39, p. 55-71.

- MARCOS, G. (2017). Lenguaje y ser en Platón. Sobre cómo refutar a un adversario radical. *Hypnos* 39, n. 2, p. 141-159.
- MARCOS, G. (2020). La crítica de Platón a los matemáticos que toman las hipótesis por principios (*República* VI-VII). Una interpretación a la luz de la metáfora del sueño. *Plato Journal* 20, p. 65-78.
- MARCOS, G. (2022). Dialectic and Refutation in Plato. On the Role of Refutation in the Search for Truth. *Archai* 32.
- MÁRSICO, C.; DIVENOSA, M. (2003). *Platón. Alegorías del sol, la línea y la caverna*. Buenos Aires, Losada.
- MIGLIORI, M. (2009). El esquema ontoepistemológico de la Línea. *Areté* XXI, n. 1, p. 197-219.
- MOVIA, G. (1991). *Apparenze, essere e verità. Comentario storico-filosofico al Sofista di Platone*. Milano, Vita e Pensiero.
- MUELLER, I. (1992). Mathematical Method and Philosophical Truth. In: KRAUT, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge, CUP, p. 170–99.
- MURPHY, N. (1951). *The Interpretation of Plato's Republic*. Oxford, Clarendon Press.
- NORIEGA-OLMOS, S. (2012). Plato's Sophist 259E4-6. *Journal of Ancient Philosophy* VI, n. 2, p. 1-35.
- NOTOMI, N. (1999). *The unity of Plato's Sophist*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PALUMBO, L. (1994). *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*. Napoli, Loffredo Editore.
- PECK, A. (1962). Plato's Sophist: The συμπλοκή τῶν εἰδῶν. *Phronesis* 7, n. 1, p. 46–66.
- REEVE, C. (1988). *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*. Princeton, Princeton University Press.
- REEVE, C. (2001). The Role of TEXNH in Plato's Conception of Philosophy. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Leiden, Brill, p. 207-22.

- REPELLINI, F. (2003). La linea e la caverna. In: VEGETTI, M. (ed.). *Platone. La Repubblica. Vol. V. Libro VI-VII*. Napoli, Bibliopolis, p. 355-404.
- ROBINSON, R. (1953). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford, Oxford University Press.
- ROSEN, S. (1983). *Plato's Sophist. The Dream of Original and Image*. Londres, New Haven.
- ROWE, C. (2007). *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SASSO, G. (1991). *L'essere e la differenza. Sul Sofista di Platone*. Bologna, Il Mulino
- SAYRE, K. (1995). *Plato's Literary Garden. How to read a platonic dialogue*. Indiana, Notre Dame Press.
- SAYRE, K. (2016). Dialectic in Plato's Late Dialogues. *Plato Journal* 16, p. 81-9.
- SELIGMAN, P. (1974). *Being and Not-Being. An Introduction to Plato's Sophist*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- SPANGENBERG, P. (2018). Antecedentes de algunos lineamientos de la estrategia de Aristóteles frente al negador del Principio de no Contradicción en el *Sofista* de Platón. *Elenchos* 38, p. 83-105.
- STENZEL, J. (1931). *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Stuttgart, Teubner.
- VALLEJO CAMPOS, Á. (2018). *Adonde nos lleve el lógos. Para leer la República de Platón*. Madrid, Trotta.
- VEGETTI, M. (2003a). Dialettica. In: VEGETTI, M. (ed.): *Platone. La Repubblica. Vol. V*. Napoli, Bibliopolis, p. 405-34.
- VEGETTI, M. (2003b). *Quindici lezioni su Platone*. Torino, Einaudi.
- VEGETTI, M. (ed.) (2018). *Platone. La Repubblica*. Milano, Bur.
- ZACKS, N. (2018). Socratic Elenchus in the *Sophist*. *Apeiron* 51, p. 1-20.
-

Sometido en 15/12/2021 y aprobado para publicación en 15/03/2022



Este es un artículo de acceso libre distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution, que permite uso irrestricto, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el trabajo original sea citado de manera apropiada.

¿Desea enviar un trabajo a la Revista *Archai*? Acceda a <http://www.scielo.br/archai> y conozca nuestras *Directrices para Autores*.
