

# Dialéctica y refutación en el *Sofista* de Platón

## Pilar Spangenberg

Universidad de Buenos Aires – CONICET

pspangenberg@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4789-8327>

## ABSTRACT

The dialectic exhibited in Plato's dialogues assumes different characters throughout the corpus. Nevertheless, it remains always linked to refutation. In this way, like dialectic, refutation assumes different characteristics. The aim of this work is to show how refutation takes a key role in the *Sophist*, even with unique features: far from facing an opponent of flesh and blood as in Socratic dialogues, the Eleatic Stranger faces hypotheses, and instead of examining consistence within the opponent's beliefs, he draws upon a radical mechanism that focuses in the conditions of possibility of the (opponent's) discourse.

Keywords: Dialectic in *Sophist* – ἔλεγχος – examination of opposites

[https://doi.org/10.14195/2183-4105\\_20\\_1](https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_1)

En un célebre pasaje de *Metafísica* XIII, Aristóteles establece una diferenciación entre la dialéctica practicada por Sócrates que apuntaría a establecer la esencia y otra, portadora de más fuerza o “vigor dialéctico” (διαλεκτική ἰσχὺς), que indaga los opuestos al margen de la esencia (1078 b 23-27). Se ha interpretado que este último tipo de dialéctica sería justamente la que defiende el personaje Parménides en el diálogo homónimo de Platón, aquella que indaga los opuestos para establecer el valor de verdad de cada una de las hipótesis opuestas para resolver una aporía.<sup>1</sup> El recorrido de las vías alternativas que abre la aporía, según intentaré mostrar, supone también el recurso al ἔλεγχος: tal es la metodología dialéctica puesta en práctica en un diálogo como el *Sofista*. Allí, lejos de identificarse con el método de la διαίρεσις, el ἔλεγχος constituye la herramienta principal en la búsqueda de la verdad y en la construcción de la ontología que en el diálogo se desarrolla.

Sobre la base de esta sugerencia de Aristóteles, indagaré en dos modelos de ἔλεγχος diferentes que ofrece el *corpus* de Platón. No es una novedad para nadie que la dialéctica exhibida en los diálogos de Platón, aun cuando siempre constituye el método del filósofo, asume en ellos diversas formas. En este sentido, al igual que la dialéctica, el ἔλεγχος nunca se pierde ni abandona, como consideran muchas lecturas, aunque sí adquiere características peculiares.<sup>2</sup> Aquí interesa mostrar cómo la prescripción de recorrer los caminos opuestos del *Parménides* se concreta en el *Sofista*, en el sentido que allí se examinan hipótesis opuestas en relación con diversas aporías planteadas. Y además que el método asumido a la hora de indagar en cada una de estas vías opuestas es justamente el ἔλεγχος, que en algunos casos permite dejar en pie una tesis por vía de la refutación de la contradictoria. Así, el ἔλεγχος se modifica no

sólo en cuanto a su objeto, sino también en su misma mecánica. Para exhibir los cambios contrastaré el modelo del ἔλεγχος del *Sofista*, que conllevaría rasgos esenciales de la dialéctica que se prescribe en el *Parménides*, con aquel que se exhibe en los diálogos socráticos.<sup>3</sup> Así, interesa especialmente mostrar no sólo la pervivencia de la dialéctica ligada al ἔλεγχος en estos diálogos, sino también importantes diferencias en lo que hace a su objetivo y a su función constructiva.

## ALGUNOS RASGOS DEL “ΕΛΕΓΧΟΣ DE LOS DIÁLOGOS TEMPRANOS

Si bien las peculiaridades en la concepción y en el empleo del ἔλεγχος de diálogo en diálogo (o de grupo en grupo) se podrían estudiar en una multiplicidad de aristas, focalizaré aquí en dos aspectos fundamentales ya vastamente señalados por diversos estudiosos en lo referente a los diálogos tempranos: el objeto de la refutación, por un lado; y *locus* de la contradicción al que apunta el ἔλεγχος, por el otro. De Robinson en adelante, las características del ἔλεγχος socrático han sido ampliamente estudiadas y han constituido el objeto de infinitas polémicas.<sup>4</sup> Apuntaré, sin embargo, a un par de aspectos bastante incontrovertibles de tales diálogos, pues mi objeto fundamental al consignar estas características es exhibir el contraste con el tratamiento del ἔλεγχος que se verifica en el *Sofista*. En ambos modelos, se intentará mostrar, estos elementos se encastran y adquieren pleno sentido en función de su objetivo.<sup>5</sup>

Sin aspirar a un recorrido pormenorizado por la dialéctica temprana ni pretender afirmar un modelo idéntico para todos los diálogos,<sup>6</sup> recordemos que a grandes rasgos el ἔλεγχος de

los primeros diálogos parte de una pregunta al interlocutor que apunta a establecer la definición de una cierta virtud vinculada al ámbito ético-político.<sup>7</sup> Todas estas preguntas encubren o dan lugar explícitamente al cuestionamiento acerca de cómo debemos vivir, punto que en último término constituye el objeto de las indagaciones socráticas. En el *Sofista*, se pone en boca del Extranjero de Elea una descripción de la práctica de aquel que educa mediante *lógoi* en que es posible identificar con toda nitidez la práctica socrática y el mecanismo específico de sus refutaciones.<sup>8</sup> Quienes llevan adelante esta práctica

interrogan primero sobre aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada. Luego cuestionan fácilmente las opiniones de los así desorientados, y después de sistematizar los argumentos (συνάγοντες τοῖς λόγοις), los confrontan unos con otros y muestran que, respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo, sostienen afirmaciones contrarias. Al ver esto, los cuestionados se encolerizan contra sí mismos y se calman frente a los otros (*Soph.* 230b).<sup>9</sup>

Así, frente a la pregunta inicial, el interlocutor, a quien Sócrates demanda sinceridad en sus respuestas, ofrece una respuesta inicial que muchas veces debe ser reencauzada por no sujetarse, a juicio de Sócrates, a los parámetros de una verdadera definición. Una vez obtenida la respuesta buscada, Sócrates emprende un examen que supone una serie de preguntas que en algunos casos poco parecen tener que ver con la pregunta inicial e involucran respuestas –en general sugeridas por el mismo Sócrates– que no se siguen directamente de la pregunta inicial. Así se obtienen, a través del interrogatorio, las opiniones del interlo-

cutor y se aspira a una sistematización de lo afirmado.<sup>10</sup> La refutación se produce cuando se confrontan tales opiniones y se exhibe una contradicción en el cuerpo de creencias que fue presentando o admitido por el interlocutor. Es importante destacar, por un lado, el hecho de que Sócrates pretende indispensable el hecho de que el interlocutor admita a lo largo del proceso la verdad de toda premisa que se agregue al argumento. Y, por el otro, que al finalizar el interlocutor debe reconocer, en general avergonzado y muchas veces conducido casi a la rastra, que su tesis inicial se revela como falsa.<sup>11</sup>

En lo que hace al objeto de la refutación, Sócrates aclara en diversas ocasiones que lo que se pretende es refutar *al interlocutor*.<sup>12</sup> El objeto, en efecto, no es el discurso del interlocutor o la respuesta inicial brindada ante la pregunta socrática, sino el interlocutor mismo. En rigor, de lo que se trata es de reexaminar o refutar *la vida* del interlocutor (*Apología* 39c: ἔλεγχος τοῦ βίου).<sup>13</sup> Además, a diferencia de lo que sucede en los tribunales, en el interrogatorio socrático el único testigo válido es quien responde.<sup>14</sup> Él constituye el único responsable de sus respuestas, como así también el único testigo válido de la verdad o falsedad de lo que se afirme. Así, el ἔλεγχος al edificarse sobre la base de la respuesta de Eutifrón, Laques, Polo, Protágoras de carne y hueso con quien Sócrates está dialogando, se desarrolla en cierto punto sobre la base de la particularidad y la accidentalidad. Es importante destacar que el ἔλεγχος, según han mostrado diversos estudiosos, originalmente refiere a la vergüenza que siente un individuo como resultado de haber fallado en alcanzar la destreza o el valor que él decía poseer.<sup>15</sup> En este sentido, no está desprovisto, aun en el diálogo socrático, de una dimensión estrictamente personal.

La dialéctica de los diálogos socráticos, según apuntaba Vlastos contra Robinson

en su celeberrimo artículo sobre el ἔλεγχος, no exhibe que la respuesta planteada por el interlocutor resulte auto-contradictoria. Por el contrario, lo que saca a la luz es una contradicción en un cuerpo de creencias admitidas por aquel. Puesto que la refutación no se lleva a cabo procediendo exclusivamente sobre la base de la respuesta originaria a refutar, sino poniendo en juego otras creencias del interlocutor que no se seguían directamente de la primera, surge el “problema de la refutación” que tanta importancia cobrará de Vlastos en adelante: ¿por qué considerar que debemos atribuirle la “responsabilidad” de la contradicción a la respuesta original?<sup>16</sup> A la luz de las inconsistencias de las creencias que manifiesta el interlocutor, Sócrates termina dando por falsa la tesis defendida inicialmente como respuesta a la pregunta planteada, cuando en realidad se podría atribuir falsedad a cualquiera de las otras premisas o creencias del interlocutor que entraron en juego. La contradicción es para Sócrates signo de falsedad. Pero el problema es que esa inconsistencia se da entre premisas independientes, que no se siguen unas de otras, de modo que, ante la verificación de la contradicción, habría que examinar cuál de las premisas admitidas “carga con la culpa”. Frente a este problema se ha ensayado gran cantidad de respuestas cuya exposición eludiremos aquí.<sup>17</sup> De hecho, el problema del ἔλεγχος socrático ha ocupado gran parte de la discusión de la dialéctica socrática de Vlastos en adelante. Al margen de las posibles respuestas o soluciones a esta cuestión, interesa subrayar también el hecho de que, puesto que se refuta al interlocutor de Sócrates, es un requerimiento central que él mismo responda sobre la base de sus propias creencias. Así se expresa por ejemplo en el *Gorgias*, texto en el cual Sócrates establece como condición de la práctica del diálogo

filosófico que los interlocutores sean sinceros en sus opiniones, sin decir lo contrario de lo que piensan ya sea por ignorancia, vergüenza o ánimo de engañar al otro (487e).<sup>18</sup> El mecanismo encuentra una clara justificación en el hecho de que Sócrates, según hemos visto, no pretende refutar una tesis, sino a una persona. La refutación tiene allí una intención purificadora y en este sentido apunta fundamentalmente a exhibir inconsistencias en las creencias del interlocutor. Esta intención catártica se muestra nítidamente en el referido texto del *Sofista*, en que se caracterizaba la dialéctica socrática:

...debe proclamarse que la refutación es la más grande y la más poderosa de las purificaciones (τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων ἐστὶ), y a su vez debe admitirse que quien no es refutado, así se tratase del Gran Rey, será un gran impuro y dejará inculto y afeado aquello que tendría que ser lo más puro y lo mejor para quien aspire a ser realmente feliz. (*Soph.* 230d-e)<sup>19</sup>

Esto conduce directamente al problema, que no abordaremos aquí, de cómo pasar de la compulsión lógica a la transformación ética que la vida feliz requiere y que, sin lugar a dudas, Sócrates pretende en relación con el interlocutor.

En definitiva, en lo concerniente al *locus* de la contradicción que determina la refutación, la inconsistencia se daría en el interior del cuerpo de creencias del interlocutor. Así, en tales diálogos las respuestas brindadas por el interlocutor no son meras hipótesis, sino que pretenden constituir creencias efectivas que determinan la *práxis* del interlocutor: allí, insistimos, Sócrates no examina enunciados, sino tipos de vida.

## EL "ΕΛΕΓΧΟΣ EN EL SOFISTA" FOR "EL"ΕΛΕΓΧΟΣ DESENCARNADO DEL SOFISTA

En el *Parménides* se establece programáticamente otra práctica de la dialéctica que implicará “no sólo suponer que cada cosa es y examinar las consecuencias que se desprenden de esa hipótesis, sino también que esta misma cosa no es, si quieres tener mayor entrenamiento (γυμνασθῆναι) a propósito de algo” (135e-136a). Esta gimnasia que implica “atravesar todos los caminos y desvíos” (ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης, *Prm.*136e1), y cuyo posible antecedente, a su vez, estaría en la prescripción dialéctica de “atravesar, como en una batalla, todas las refutaciones” (ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν, de *Rep.* VII, 534c), se propone “para discernir bien la verdad”.<sup>20</sup> Tal diálogo constituiría un punto de inflexión en la consideración platónica de la dialéctica, en la medida que sería el primer texto en plantear la necesidad de recorrer los dos caminos opuestos a la hora de buscar la verdad. Así, el diálogo escenifica una ejercitación en el método dialéctico: allí se establece una hipótesis afirmativa del tipo “si lo uno es” y se prescribe la necesidad de equilibrarla con el examen de la negativa “si lo uno no es”. En este sentido, interesa mostrar cómo, junto con esta voluntad de agotar el examen de las tesis contradictorias, se produce el primer corrimiento que señalaré en relación con la dialéctica socrática, en que se abordaba la consideración de una tesis *en tanto defendida por x*. En el *Sofista*, en cambio, el examen de hipótesis implica una distancia entre aquel que la postula y su propio pensamiento o creencia. Las tesis examinadas, entonces, ya no se encuentran encarnadas y, en este sentido, el procedimiento se desentiende de peculiaridades y pasiones, aun cuando de un modo u otro suponga enfrenarse a portavoces de las diversas tesis.

Este movimiento se verifica en cierto modo desde *República*, en que Glaucón y Adimanto defenderán posiciones que, desde el comienzo de su intervención en el diálogo, pretenden presentar en tanto ajenas. Recordemos que allí, en el libro II, los hermanos de Platón afirmaban estar convencidos de que la justicia debe elegirse no sólo en virtud de sus efectos sino también por sí misma. Sin embargo, actuaban como abogados del diablo, al exigirle a Sócrates una demostración cabal de tales afirmaciones (358b-c), pues, según afirmaban, nadie explicó hasta el momento de modo adecuado con un argumento ni en poesía ni en prosa que la justicia sea el mayor de los bienes (366e-367a). Las tesis a refutar por parte de Sócrates eran puestas entonces en boca de la multitud, la gente común y los poetas (358b, 363e). La refutación de tales posiciones será el hilo conductor de los libros restantes.

Idéntica condición se exhibe en lo concerniente tanto a la tesis relativista, como a la movilista examinadas en la primera parte del *Teeteto*, a las cuales tanto Teodoro como el mismo Teeteto les corren constantemente el cuerpo. Si bien el geómetra Teodoro es presentado como amigo personal de Protágoras y que Sócrates, en virtud de tal amistad, intenta ponerlo una y otra vez en el lugar de defensa de su amigo, este se rehúsa a ofrecer una auténtica defensa del sofista (146b 3-4; 162a 5-6; 162b 5-6; 164e-165a1-2). Es Sócrates, de hecho, quien no sólo presta su voz para presentar de manera sistemática la tesis relativista atribuida a Protágoras en 152a, sino quien, después de ofrecer sus primeras objeciones a tal posición, también se presta a una atractiva defensa de la posición atribuida al sofista en la llamada “apología de Protágoras” (165e-168c). Y aún más, luego de ofrecer el argumento de la auto-refutación de 170a-171c, será el mismo Sócrates quien saldrá una vez más en su auxilio al afirmar que “si Protágoras de repente

levantara la cabeza hasta el cuello aquí mismo, probablemente nos censuraría, a mí por refutar insensatamente y a ti por estar de acuerdo conmigo, y desaparecería ocultándose corriendo” (171d1-3).<sup>21</sup> Vemos entonces cómo, al igual que en *República*, se corrobora también en estas ocasiones un giro con relación a la condición del requerimiento del “di lo que tú crees”, o la regla de la sinceridad que encontraba Vlastos en los diálogos socráticos. Frente a un texto como el *Menón*, en que apenas Sócrates le planteaba la pregunta acerca de la virtud, Menón respondía remitiendo a la opinión de Gorgias al respecto, y Sócrates le respondía: “Dejemos de lado a Gorgias porque está ausente, dime tú qué es la virtud” (*Menón* 71 d), en el *Teeteto* al principal interlocutor de Sócrates se lo ubica en la incómoda posición de defender una opinión que no es la suya. El pobre Teeteto verá su opinión convertida en interpretación de la tesis relativista de Protágoras, muerto más de veinte años atrás. Al respecto es elocuente el pasaje de 164e:

“Yo creo, amigo Teeteto, que si viviera el padre del otro mito [refiriéndose a Protágoras] haría lo posible por defenderlo. Pero como ha quedado huérfano, nos dedicamos a ultrajarlo. Además, no quieren socorrerlo ni siquiera los tutores que Protágoras dejó, uno de los cuales es Teodoro, aquí presente. Pero nosotros vamos a correr el riesgo de acudir en su auxilio, para salir en defensa de la justicia”.

Así es que Sócrates es quien oficia en este diálogo de abogado del diablo, aun cuando después presentará nuevos argumentos para refutarlo. Algo similar sucede con los movillistas radicales, en relación a quienes Sócrates afirma: “nuestro examen del movimiento debe comenzar preguntándonos qué es lo que realmente quieren decir los que afirman que todo está

en movimiento” (181c1-2). Así, pasa a dialogar con ellos y Teeteto responde sobra la base de lo que cree que ellos afirmarían. Finalmente, Sócrates concluye “los que sostienen esta doctrina deberían establecer alguna otra forma de hablar, teniendo en cuenta que ahora, al menos, no disponen de expresiones adecuados a sus propias hipótesis, a no ser que la expresión ‘de ninguna manera’ se ajuste mejor a ellos por su sentido indefinido” (183b). De modo que se les achaca el hecho de no disponer de expresiones adecuadas para plantear su propia tesis, puesto que para hacerlo necesitarían reconocer la posibilidad de un sentido fijo con relación a los términos. Una refutación en algún sentido similar se había ofrecido con respecto a la tesis relativista al pretender exhibirla en tanto auto-contradictoria (170a3-171c7).<sup>22</sup> Aún cuando un análisis del mecanismo de la refutación en este diálogo exceda el objetivo de este trabajo, sí interesa destacar que en ambos casos se recurre a argumentos que muestran que el hecho mismo de lanzar tales tesis a la arena dialéctica pone a los respectivos adversarios en abierta contradicción con las tesis por ellos defendidas.<sup>23</sup> Este mecanismo se profundiza, desde mi punto de vista, en el *Sofista*.

Mucho se ha discutido en lo concerniente a la dialéctica en tal diálogo. Sin embargo, tales discusiones se han focalizado fundamentalmente en la relación que la dialéctica guarda con el método de división dicotómica, descuidando, desde mi punto de vista, el protagonismo que el ἔλεγχος asume en la parte central del diálogo. Sin duda, el procedimiento de la διαίρεσις que se ejercita en el pasaje que va desde 221c hasta 236d representa una importante propedéutica en el acercamiento al objeto de conocimiento. También es cierto que en 253d 1-2, el Extranjero liga directamente la dialéctica a la división al preguntar si a la dialéctica no le corresponde el “dividir

por géneros y no considerar que una misma forma es diferente, ni que una diferente es la misma”, añadiendo en las siguientes líneas dos usos del verbo “distinguir” (253d7 y 253e1) para referirse a la capacidad de discernir “respecto de los géneros cómo algunos son capaces de comunicarse con otros y cómo no” (253d9-e2). Este recurso al lenguaje de la διαίρεσις a la hora de describir la dialéctica ha llevado a muchos intérpretes a considerar que ambas se asimilan en este diálogo. Otros han rechazado cualquier identificación entre una y otra. Por último, un tercer grupo ha considerado que, si bien no es posible establecer tal asimilación, la división cumple un rol importante en la indagación dialéctica.<sup>24</sup> En esta discusión se ha descuidado, en muchas ocasiones, el uso que se hace de la dialéctica en el diálogo y, en este sentido, se ha opacado, desde mi punto de vista, el rol central que asume el ἔλεγχος allí y la fuerza particular que cobra en relación con el examen de alternativas que pretendidamente agotan el ámbito de lo posible. Siguiendo el precepto de Parménides, entonces, el Extranjero en este diálogo se aviene al examen de las alternativas exhaustivas para progresar en su indagación.

Vamos entonces al examen de algunas argumentaciones del *Sofista*. Allí muchas de las tesis examinadas adquieren ya un nivel de anonimato total o se atribuyen a meros adversarios conceptuales.<sup>25</sup> De este modo, de acuerdo con lo indicado en el *Parménides*, se formulan hipótesis que aspiran a agotar el ámbito de lo posible. Es importante sin embargo señalar que el recurso a hipótesis no aparece tematizado en el diálogo en relación con la dialéctica como sí lo aparecía en *Menón* o *República*, pero sí se muestra como un recurso central de la dialéctica que se pone en práctica. En efecto, en diversos pasajes sí se exhibe a todas luces la voluntad de examinar alternativas exhaustivas con respecto a los problemas que se van

presentando. Así se muestra, según veremos, en la indagación acerca de cuántos y cuáles son los entes o de si hay combinación en el plano del discurso y del ser o no la hay. La noción de ἔλεγχος, por su parte, adquiere claro protagonismo en la parte central del diálogo. El Extranjero dice que hay que poner a prueba el argumento según el cual no es posible lo que no es (237b) y poco más adelante se refiere a la dificultad que implica “refutar el no ser”: “apenas alguien intenta refutarlo se ve obligado a afirmar lo contrario de él mismo (ὅπότεν ὁ ἐπιχειρῆ τις ἐλέγχειν, ἐναντία αὐτὸ αὐτῷ περὶ ἐκεῖνο ἀναγκάζεσθαι λέγειν)” (238d).<sup>26</sup> Y una vez establecido el ser del no ser, en 259 a2, el Extranjero afirma “que algún refutador nos convenza de que no hablamos correctamente (πεισάτω τις ὡς οὐ καλῶς λέγομεν ἐλέγξας), o, en la medida en que ello no sea posible, que diga lo mismo que decimos nosotros”. De modo que la refutación resulta el único método establecido para derribar tesis. Además, la discusión se concibe en diversas oportunidades como una lucha y se recurre al lenguaje de la fuerza. Así, refiriéndose a quienes niegan la combinación afirma en 260a 1-3: “Observa, entonces, hasta qué punto fue oportuno que lucháramos contra aquellos y que los obligáramos (προσηναγκάζομεν) a admitir que tal cosa se mezcla con tal otra”. Este forzamiento, según se mostrará al analizar la argumentación contra quienes niegan la combinación, será de carácter eminentemente lógico.

Yendo al objeto de la refutación que intentábamos determinar, deberíamos sostener que en este caso son tesis opuestas, o más bien hipótesis que, según afirmábamos, pretenden presentarse como alternativas exhaustivas. A lo sumo constituyen adversarios conceptuales desprovistos de todo color, carácter, vergüenza, pasiones. El método entonces se revelará como mucho más aséptico, así como

en cierto modo falto de dramatismo. Ya no nos enfrentamos a Trasímaco que transpira al ser vapuleado por Sócrates, o a Eutifrón que abandona la discusión ofendido, o a Calicles que, furibundo, se niega a responderle a Sócrates, sino al pluralista, al monista, a lo sumo a ciertos “viejos instruidos tardíamente”.

Vamos ahora a la cuestión referente al *locus* de la contradicción: ¿dónde se constata la contradicción que determina la refutación en este diálogo? Aquí se pone en práctica justamente un tipo de refutación bastante más radical que la practicada en diálogos tempranos, en el sentido que apunta a mostrar la imposibilidad de enunciar consistentemente en un contexto dialéctico la misma tesis a rebatir. Ya no se recurre, como en el caso del ἔλεγχος socrático, a la relación que guarda la respuesta inicial del interlocutor con sus otras creencias, sino que se exhibe que el mismo hecho de enunciar tal tesis supone aquel principio o hecho que la tesis pone en cuestión.

Ilustraré lo afirmado con algunos argumentos concretos del *Sofista*.<sup>27</sup> Luego de exhibir las aporías a las cuales nos conduce el no ser, el Extranjero muestra que el ser nos pone en idéntica posición. La naturaleza dialéctica de la argumentación que emprende el Extranjero a la hora de abordar la noción de ser e interpelar a quiénes se ocupan de “cuántos y cuáles son los entes” se manifiesta ya en el pasaje 243d, cuando el Extranjero afirma que “el método (μέθοδος) consiste en *hacer como si*, estando ellos presentes, los interrogáramos así”. Esta situación hipotética con respecto al diálogo encuentra un antecedente en la afirmación del Extranjero, según la cual él no dialoga con interlocutores que no son de su agrado (217d 1-2). Más allá del sentido más o menos técnico que porta aquí la noción de “método”, la afirmación sitúa toda la discusión que se desplegará a continuación en un escenario ní-

tidamente dialéctico. Pero estos interlocutores ya no serán Eutifrón de carne y hueso con el que Sócrates se acaba de encontrar en el Pórtico del Rey, Protágoras intentando lucirse frente a un séquito de admiradores, Critón al borde de la desesperación por la inminente muerte de su amigo, sino meros adversarios conceptuales. El principal interlocutor, Teeteto, por su parte, tampoco manifiesta ideas propias y acepta de buen grado la conducción didáctica del Extranjero. Como contraparte del joven y bien dispuesto alumno, quien lleva adelante la conversación, el Extranjero de Elea, también se presenta como una máscara anónima: no tiene nombre ni vínculos políticos con la pólis ateniense ni se le asigna rasgo físico alguno.<sup>28</sup>

Con relación a quienes han investigado cuántos son los entes, entonces, el Extranjero analizará dos posibilidades que conjuntamente constituyen una alternativa exhaustiva: los entes son múltiples o uno. Esta alternativa parece reenviarnos, en cierto modo directamente, a la segunda parte del *Parménides*, en la medida en que se cumplimenta aquí a todas luces el requerimiento parmenídeo de investigar y recorrer todas las alternativas. Idéntica opción asumirá frente a quienes se han pronunciado acerca de cuáles son los entes: tales entes podrían identificarse con la materia y el movimiento, tesis atribuida a “los amigos de la tierra”; o con lo que siempre es idéntico a sí mismo, tesis atribuida a “los amigos de las ideas” (246a-c). Se refutarán aquí ambas tesis: en el caso de quienes reconocen sólo lo que ofrece una resistencia al tacto, mostrando la necesidad de admitir que la existencia de la inteligencia nos compromete con la de algo inmaterial (246d-248a); en el caso de los que admiten sólo lo idéntico a sí mismo, mostrando que de no haber algo que cambia sería imposible cualquier conocimiento (248a-249d). Pero lo más interesante quizás surja en la discusión

contra una y otra posición en la discusión previa, aquella referida al número de los entes. El Extranjero enfrentará primero a los pluralistas, quienes ante la pregunta de cuántos son los entes y, a la hora de enfrentarlos, se sujeta al discurso que emiten para retrotraerse a sus condiciones. Así son interrogados:

Ustedes que dicen que todas las cosas son lo caliente, lo frío u alguna otra dupla de tal índole, ¿qué enuncian (φθέγγεσθε) en realidad sobre ellos cuando dicen que ambos y cada uno es? ¿Qué hemos de suponer (ὑπολάβωμεν) que es este ‘ser’? ¿Es acaso una tercera cosa aparte de aquellas dos y entonces, según ustedes, hemos de sostener que el todo son tres cosas y no dos? Pues de alguna manera, si llamaran ‘ser’ a uno u otro de los dos, no estarían diciendo que ambos son igualmente: probablemente en ambos casos serían uno y no dos. (243d-e)

Y enseguida contempla otra posibilidad:

si intentaran llamar ‘ser’ a ambas cosas (...) aún así dirían claramente que aquellas dos son una (243e-244a).

El Extranjero se sujeta así al discurso del adversario y se retrotrae a sus condiciones: hay que ir a aquello que *está supuesto* en la predicación del verbo “ser” respecto de los contrarios cuya existencia se afirma. En el oscuro pasaje citado se ofrecen dos alternativas: o el ser es diferente de aquello de lo que se predica y en tal caso constituye una tercera cosa, de modo que admitiríamos la existencia de tres cosas y no de dos (por ejemplo, lo frío, lo cálido y el ser); o el ser se identifica con aquello de lo que se predica y en tal caso, tanto si partieran de la identificación de uno

de los contrarios con el ser (“lo frío es” o “lo cálido es”) como de ambos contrarios conjuntamente con el ser (“lo frío y lo cálido son”), estarían admitiendo que dos es uno, pues en el primer caso se admitiría sólo el ser de aquello que se identifica con el ser y, en el segundo, los contrarios se identificarían en y con el ser. Al margen de los problemas que entraña el argumento –fundamentalmente en lo que concierne al sentido que asume el verbo “ser”– se verifica que es la enunciación de su propia tesis lo que introduce al dualista en una aporía.<sup>29</sup> No es necesario, entonces, indagar en ninguna creencia del interlocutor más allá de la propia tesis que formula, la cual involucra, ella sola, su misma contradicción.

Sin detenernos en el examen pormenorizado de los argumentos, interesa destacar que el recurso al lenguaje y la predicación vuelven a exhibirse en la discusión con el monista. En el primer argumento (244b-d), el Extranjero refuta en dos tiempos a quienes afirman que todo es uno (ἓν τὸ πᾶν).<sup>30</sup> En primer lugar les pregunta: “¿Dicen (φατε) que solo hay algo uno?” poniendo de relieve la importancia de adscribir la enunciación del discurso al adversario. Y puesto que a continuación el monista reconoce que “llama (καλεῖτε) ‘ente’ a algo”, se concluye que utiliza dos nombres para lo mismo: “uno” y “ente”. Esto, sin embargo, es inadmisibles en la medida que se intente defender la tesis monista. Ante este cuestionamiento, señala el Extranjero, el interlocutor no podrá responder que constituyen dos nombres para lo mismo, puesto que él sostuvo que solo hay una cosa y en tal caso ya estaríamos frente a la presencia de *dos* nombres. El segundo momento del presente argumento va un paso más allá. En sentido estricto, señala el Extranjero, el monista tampoco podría admitir que se habla de la existencia de un nombre. Frente a la pregunta de si el nombre es diferente de

la cosa (τοῦ πράγματος ἕτερον) el Extranjero imagina dos posibles respuestas, pero ambas conducen a aporía: si sostiene que el nombre es algo diferente (ἕτερον) de la cosa, debería admitir la existencia de dos cosas, el nombre y el ser. Si el nombre, en cambio, es lo mismo que la cosa, entonces caben dos posibilidades: (i) o el nombre no es nombre de nada (porque no hay nada diferente de él), lo cual parece entrañar un absurdo pues en tal caso el nombre dejaría de ser tal; (ii) o el nombre será sólo nombre del nombre, pero en ese caso también estaríamos frente a un desdoblamiento del nombre, razón por la cual tampoco se puede admitir tal posibilidad.<sup>31</sup> Cada una de estas alternativas se constata entonces como inviable. Como en el caso del dualista, el argumento parte del discurso proferido por el adversario y se retrotrae a sus condiciones, poniendo en primer plano la relación entre ser y discurso. Es el hecho de formular su propia tesis lo que en definitiva obliga al monista a admitir la pluralidad implicada en el discurso considerado tanto desde el punto de vista de la multiplicidad que supone en su interior, como desde el de la alteridad que guarda con relación a la referencia.

Es importante señalar que, tanto en el caso de la alternativa relativa a la cantidad, como de aquella relativa a la cualidad de los entes se refutan cada una de las posibilidades ofrecidas *a priori*. ¿Qué debemos concluir entonces? Aparentemente, que el ser no se deja aprehender a partir de tales oposiciones. En términos del Extranjero, “los mitos” que nos han contado en relación con el ser suponen un punto de partida errado. En efecto, hacia el final de la argumentación en que se estudia la cualidad que deberíamos atribuirle al ser, el Extranjero afirma que es preciso hacer como los niños que se niegan a aceptar una alternativa y frente a ella afirman la conjunción:

“como en la elección propia de los niños dirán que el ser y el todo simultáneamente están en reposo y cambian” (249e). Así, el conocimiento extraído de todo el periplo por estas refutaciones tiene que ver entonces con la identificación de puntos de partida inadecuados para el estudio que se lleva a cabo. Como en el caso del ἔλεγχος socrático, vemos aquí que la dialéctica se vuelca a deshacernos de suposiciones erradas. Y vemos también que en algunas ocasiones se debe reencauzar la indagación recurriendo a una vía alternativa, lo cual sugiere además un vínculo estrecho entre la διαίρεσις, el método del examen de las hipótesis opuestas y la refutación. Es esta última la que nos muestra las vías trucas y nos lleva a recurrir a otras alternativas.

Un último argumento que, desde mi punto de vista, guarda especial interés a la luz de nuestra investigación concierne al problema de la combinación en el plano del lenguaje, discusión central puesto que abrirá a aquella relativa a la combinación en el plano ontológico. Frente a los “viejos instruidos tardíamente” que niegan la posibilidad de decir una cosa de otra, el Extranjero le plantea a Teeteto la siguiente alternativa (251e): (i) o nada se combina con nada –en tal caso, aclara, habría que establecerlo así en nuestros discursos (ἐν τοῖς παρ’ ἡμῖν λόγοις τιθώμεν)–, (ii) o todo se combina con todo como si fuese una sola cosa, (iii) o algunas cosas se combinan y otras no (251d-e). Las posibilidades ofrecidas pretenden una exhaustividad absoluta. El Extranjero demostrará que la posibilidad (iii) es la adecuada a través de la refutación de las otras dos. En efecto, muestra en primer lugar que (i) si el adversario dijera que nada puede comunicarse con nada, el movimiento y el reposo no podrían participar del ser, “y en tal caso no podría afirmarse ni que el movimiento ni que el reposo son” (251e), pues esto supondría

combinar uno u otro con el ser. En rigor, si se rechaza toda mezcla (σύμμιξις) en el ámbito ontológico, no es posible decir nada (λέγοιεν ἄν οὐδέν) (252b). De modo que es el lenguaje mismo el que nos compromete con la necesidad de la combinación en el plano ontológico. Así, el Extranjero se sirve de una argumentación que recurre a las condiciones de posibilidad del discurso también aquí al establecer que quienes niegan la combinación ontológica quedan relegados al silencio:

Pero lo más ridículo de todo sería compartir el argumento de quienes no permiten enunciar una cosa a través de otra. (...) Respecto de todo se ven obligados a valerse de “ser” de “separado”, de “lo otro” de “en sí” y de muchas otras expresiones que son incapaces de evitar y de combinar en los discursos (συνάπτειν ἐν τοῖς λόγοις), de modo que no necesitan ser refutados: ellos, como suele decirse, tienen en su propia casa a su enemigo y a su contrincante y, como el insólito Euricles, ellos mismos llevan siempre de acá para allá una voz interior (252b8-c9).

Así, la refutación del Extranjero contra quienes niegan la combinación tanto a nivel ontológico como a nivel lógico resulta lapidaria: tales personajes radicalizados quedan relegados al silencio porque para enunciar sus propias teorías, necesitan poner al sujeto al cual se refieren en comunicación con el ser. Una vez establecida la imposibilidad de que nada se combine con nada se examina la segunda posibilidad de que (ii) todo se combine con todo. En tal caso, sostiene el Extranjero, deberíamos admitir la verdad de juicios como el que establece que el movimiento está en reposo o el reposo en movimiento, mas esto es absolutamente imposible (252d). De modo

que aquí se recurre tanto a la significación de los términos empleados como a la verdad de los juicios que los ligan.<sup>32</sup> Refutadas las dos primeras posibilidades, queda entonces en pie la tercera opción: que algunas cosas se combinen y otras no. Se ve entonces cómo tal argumentación pone en práctica la prescripción de Parménides de recorrer todos los caminos para buscar la verdad. Cerradas dos vías a partir de la refutación, quedará demostrada la tercera.

## CONCLUSIONES

Si bien las diferencias en la concepción y en el empleo del ἔλεγχος se podrían estudiar en una multiplicidad de aristas, he focalizado aquí en dos aspectos fundamentales: el objeto de la refutación, por un lado, y el *locus* de la contradicción al que apunta el ἔλεγχος, por el otro. En el primer caso, el de los diálogos socráticos mencionados, he intentado mostrar que el objeto de la refutación es el interlocutor. En efecto, allí según hemos visto, se apunta a refutar al adversario, no meramente una tesis. La refutación, además, resulta de la relación de contradicción que se constata en el interior del cuerpo de creencias que admite o enuncia el interlocutor. La tesis inicial del interlocutor entra allí en contradicción con otras creencias suyas que no se deducen de la primera, lo cual guarda pleno sentido en la medida que lo que se intenta refutar es al interlocutor mismo y no su discurso. Esto se condice perfectamente también con el objetivo del ἔλεγχος de estos diálogos: mostrarle al interlocutor que no sabe aquello que creía saber para lograr así una purificación y una reconversión en su *práxis*.

En lo que concierne a la refutación practicada en el *Sofista*, hemos visto que, por un lado, el objeto de la refutación ya no es un

interlocutor “de carne y hueso”, sino una tesis: la del ser del no ser, la de la identificación del ser con una cantidad o cualidad determinadas, la de la imposibilidad de la combinación. En este sentido, en diversas refutaciones del diálogo se asume la necesidad de hacer “como si” quien defiende la tesis a rebatir estuviera presente. El anonimato de estos personajes, según hemos visto, es total, al igual que el del propio Extranjero de Elea. Esto se condice con el segundo rasgo destacado con relación a estas refutaciones concerniente al lugar de la contradicción al que apuntan: en muchos casos se resuelven en tanto auto-refutaciones. En efecto, es en el mero hecho de emitir la tesis que este interlocutor anónimo se contradice. De modo que, en tales casos, no necesitamos acudir a ninguna otra creencia del interlocutor para mostrar que la tesis en cuestión no se sostiene. Al igual que en el caso de los diálogos socráticos mencionados, este mecanismo también guarda pleno sentido en relación con el objetivo en cuestión: aquí se trata de dejar asentados algunos principios fundamentales de la ontología que se postula. Esto se hace, a diferencia de los diálogos tempranos, trazando un mapa de alternativas posibles frente a ciertas problemáticas y descartando vía refutación algunas para dejar en pie otras que se darán en consecuencia por demostradas. Tal recurso a la refutación representa así un antecedente directo de un cierto uso de la dialéctica que asumirá Aristóteles a la hora de abrirse camino hacia los principios.

## Bibliografía

- Álvarez, L. (2016) La función propedéutica del sofista y la emergencia del filósofo. División, dialéctica y paradigmas en el diálogo *Sofista*. *Areté* 28 (2), p. 337-366.
- Baltzly, D. (1996). To an Unhypothetical First Principle” in *Plato’s Republic. History of Philosophy Quarterly*, Vol. 13, No. 2, p. 149-165.
- Berti, E. (2008) *Las razones de Aristóteles*. Buenos Aires, Editorial Oinos.
- Blondell, R. (2002). *The Play of Character in Plato’s Dialogues*. New York: Cambridge University Press.
- Benson, H. (1987), “The problem of the elenchus reconsidered”, *Ancient Philosophy* 7: 67–85.
- Benson, H. H. (2002), “Problems with Socratic method”, en Scott, G. A. (ed.), *Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato’s dialogues and beyond*. Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, p. 101-113.
- Beverluis, J. (2000), *Cross-examining Socrates: A defense of the interlocutors in Plato’s early dialogues*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bluck, R. S. (1975) *Plato’s Sophist. A commentary*, Manchester.
- Brickhouse, T. C., & Smith, N. D. (2002), “The Socratic Elenchos?”, en Scott, G. A. (ed.), *Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato’s dialogues and beyond*. Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, p. 145-160.
- Brickhouse, Thomas C., & Smith, N. D. (1994), *Plato’s Socrates*. Oxford, Oxford University Press.
- Carpenter, M., & Polansky, R. M. (2002), “Variety of Socratic *elenchi*”, en Scott, G. A. (ed.), *Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato’s dialogues and beyond*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, p. 89-100.
- Castagnoli, L. (2010). *Ancient Self-Refutation. The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Cordero, N. (1988). Platón, *Sofista*, en *Diálogos*, vol. V, Introducción, trad. y notas por N. Cordero. Madrid, Gredos.
- Crivelli, P. (2011) *Plato’s Account of Falsehood: A Study of the Sophist*. Cambridge, Cambridge University Press.
- De Rijk L. M. (1986). *Plato’s Sophist. A philosophical commentary*. Amsterdam/Oxford/New York, North Holland Pub. Co.
- Dorion, L. A. (1990). La subversion de l’elenchos juridique dans l’Apologie de Socrate, *Revue philosophique de Louvain* 88, p. 311-44.
- Dorion, L. A. (2012) Aristotle’s definition of elenchus in the light of Plato’s Sophist, en Fink, J. L. (ed.)

- The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 251-269.
- Duke, E. A. et al. (eds.) (1995). *Platonis Opera*. Oxford, Oxford University Press.
- Fronterotta, F. (2007). *Platone Sofista, Introduzione, traduzione e note*. Milano, BUR.
- González, F., (1998). *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston, Illinois, Northwestern Univ. Press, 1998
- Kahn, Ch. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge,
- Owen, G.E.L (1980). *Tithénai tà phainómena*. In: Mansion, S. (ed.). *Aristote et les problèmes de méthode*. Louvain, Publications Universitaires, 1980 (1961) p. 83-103
- Robinson, R. (1953). "Elenchus", *Plato's earlier dialectic*. Oxford, Clarendon Press, p. 7-49.
- Scott, G. A. (2002), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Penn State University Press.
- Spangenberg, P. (2016). La radicalización del élenchos: el recurso a la verdad como condición dialéctica mínima en el *Teeteto* de Platón, *Revista Argos*, 2017, p. 9-32.
- Spangenberg, P. (20178). Antecedentes de algunos lineamientos de la estrategia de Aristóteles frente al negador del principio de no contradicción en el *Sofista* de Platón. *Élenchos*, n. 38 (1-2), De Gruyter, p. 83-105.
- Tarrant, H. (2002). *Elenchos and Exetasis: Capturing the Purpose of Socratic Interrogation*, en Scott (2002), p. 61-77.
- Vallejo Campos, A. (1988). Platón, *Teeteto*, en *Diálogos*, vol. V, Introducción, trad. y notas. Madrid, Gredos.
- Vlastos, G. (1983). *The Socratic Elenchus*. Oxford, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* I, p. 27-58.
- por el Sócrates histórico. Por diálogos socráticos me refiero aquí a todos aquellos en que Sócrates exhibe el llamado "método socrático": *Apología*, *Cármides*, *Critón*, *Eutifrón*, *Eutidemio*, *Gorgias*, *Hípias mayor*, *Hípias menor*, *Ion*, *Laques*, *Lisis*, partes del *Menón*, *Protágoras* y libro I de *República*.
- 4 Robinson, 1953. Al respecto basta con hacer referencia al libro de Scott, 2002 íntegramente destinado a la problemática.
- 5 González (1998, p. 9) afirma que el método se subordina al fin del método. En este sentido, podríamos pensar que aun cuando a lo largo de toda la obra de Platón el fin es indagar cómo debemos vivir, en textos como el *Sofista* o el *Teeteto* se fijan objetivos en cierto modo más inmediatos al investigar problemas de orden epistemológico, lógico u ontológico. No por ello, sin embargo, el objetivo de largo alcance varía con relación a los diálogos socráticos. El *excursus* de Sócrates en *Teeteto* 172c2-177c5 y las múltiples referencias a la contraposición entre el tipo de vida del sofista y del filósofo en *Sofista* estarían mostrando la pervivencia de ese objetivo que, desde mi punto de vista, es concebido como intrínseco a la práctica de la filosofía a lo largo de toda la obra platónica.
- 6 Polansky y Carpenter 2002 argumentaron contra Benson que no hay un método exclusivo del ἔλεγχος socrático, no hay un único rasgo o patrón distintivo. Sí reconocen, sin embargo, un propósito común: examinar tipos de vida.
- 7 Vlastos 1986 afirma la relación intrínseca entre ἔλεγχος e investigación acerca de la virtud. Por su parte, Dorion (2012, p. 256) señala que Vlastos no ve que este vínculo se apoya en la significación original del término que apunta justamente a la vergüenza, de modo que no debe llamarnos la atención que sea aplicada en ese sentido.
- 8 Hay consenso entre varios autores con respecto al hecho de considerar que tal descripción refiere fundamentalmente a la práctica socrática, aun cuando se da en el contexto de la búsqueda de una definición del sofista. Según el mismo Extranjero señalará en 233a2, tal definición puede llevar a confundir el lobo con el perro. Al respecto ver Dorion, 2012, p. 252-253.
- 9 Seguimos aquí y en lo que sigue la traducción de Cordero, 1988 con algunas modificaciones.
- 10 Beversliius, 2000 muestra cómo en varias ocasiones a los interlocutores se les adscribe afirmaciones que no admiten o no hubieran admitido de no haber sido confundidos por Sócrates.
- 11 Basta pensar en la actitud de Protágoras, de Polo, de Calicles o de Trasímaco para ver que la ira del refutado no suele dirigirse contra sí mismo sino contra Sócrates. Dorion, 2012 afirma que aquí se verifica una cierta idealización del método.
- 12 En términos de Vlastos el ἔλεγχος tiene una dimensión existencial fundamental: lo que se examinan no son proposiciones sino vidas (Vlastos, 1983, p. 9).

## Notas

- 1 Berti, 2008, p. 52-53.
- 2 Al respecto ver por ejemplo Vlastos (1986), quien sostiene que el *coup de grâce* al ἔλεγχος viene del recurso a las hipótesis que toma de los matemáticos. Kahn (1996, p. 306) por su parte afirma que en *Sofista* la dialéctica es reemplazada por el método de división.
- 3 No interesa aquí expedirse acerca de la fidelidad de estos diálogos a la figura y el método practicado

- 13 Cf. *Laques* 187e-188a. Aun quienes niegan la existencia del ἔλεγχος socrático y lo caracterizan como un invento de la bibliografía moderna (Brickhouse y Smith 2002, 147) y quienes niegan que el ἔλεγχος suponga un mecanismo y un recurso exclusivo (Polansky y Carpenter 2002) admiten como dato fundamental este: Sócrates examina las creencias vitales de su interlocutor utilizando la argumentación – si bien no se sirve de una forma específica de argumento–.
- 14 *Gorgias* 471c, 472c, 474a, 475e
- 15 Al respecto ver Dorion, 1990 y Tarrant, 2002.
- 16 Fue Vlastos, 1983 el primero en referirse al principal problema del método socrático en términos de pretender refutar la respuesta inicial del interlocutor cuando lo que se muestra es una inconsistencia con otras premisas cuya verdad no fue examinada en el argumento.
- 17 Al respecto, por mencionar algunos de los trabajos influyentes, ver Vlastos 1986; Benson, 1987 y 2002; Brickhouse y Smith 1994 y 2002; Carpenter y Polansky, 2002.
- 18 Así también se expresa en *Gorgias* 500b, *República* I 346a, *Critón* 49c-d, *Protágoras* 331c, *Eutidemo* 286d.
- 19 Nótese la idealización que se ofrece aquí con relación a la actitud de aquellos que han sido refutados. Según lo establecido en nota 11, lejos de admitir de buen grado la refutación, gran parte de los interlocutores se enojan con Sócrates.
- 20 De Owen, 1980 en adelante se admitió que el método referido en el *Parménides* constituiría un importante antecedente de la práctica dialéctica aristotélica.
- 21 Traducción de Vallejo Campos, 1988 modificada
- 22 Para un excelente análisis de ambas pruebas en términos de auto-refutación cf. Castagnoli, 2019 40-67 y 207-217.
- 23 Al respecto ver Spangenberg, 2016
- 24 Para un panorama completo y actualizado en relación con la relación entre dialéctica y διαίρεσις ver Alvarez, 2016.
- 25 Es claro que una excepción importante es el caso de Parménides, con relación al cual, afirma el Extranjero, es necesario cometer parricidio. La discusión, sin embargo, a diferencia, por ejemplo, de aquella que se entabla con “el fantasma de Protágoras” en el *Teeteto*, nunca se tiñe de personalismos y Parménides nunca habla por su propia boca. En dos ocasiones se hace referencia al fr. 7. que se ofrece como un *dictum* a refutar en la medida en que se quiera establecer la posibilidad de la falsedad.
- 26 Ver también 239b 2-3, 242a “en lo que respecta a la refutación de estas cosas siempre me sentí impotente” (πρὸς τὸν περὶ ταῦτ’ ἔλεγχον αἰεὶ τε ἀπειρηκῶς ἐγὼ τυγχάνω). En 242b1-2 y 242b4 también hay referencias al ἔλεγχος. Con relación a la auto-contradicción en la que aparentemente incurre quien intenta negar el no ser y el modelo que impone para la refutación a lo largo del diálogo ver Spangenberg, 2017.
- 27 Retomaré aquí algunos de los resultados alcanzados en Spangenberg, 2017
- 28 Es por esta razón que Blondell (2002, p. 318-326). afirma que, frente a la singularidad y excepcionalidad que representa Sócrates, Platón pretendió construir este personaje como un filósofo genérico.
- 29 Que la discusión parte del lenguaje se ve corroborado por la profusa utilización que se hace de verbos de decir en estos pasajes. Los verbos φημί, λέγω, φθέγγομαι y καλέω aparecen siete veces en este sintético argumento que va de 243d a 244b.
- 30 Dejo de lado aquí el pasaje referido a la identidad entre ser y la totalidad (ὅλον) que va de 244d a 245e, porque no recurre a la enunciación de la tesis por parte del adversario, sino que se vale de un análisis conceptual de la noción de ὅλον.
- 31 Ver Crivelli 2011, p. 74.
- 32 Baltzly (1996, p. 155-156) sugiere reconstruir este argumento también en términos de auto-refutación.