

La intuición, el programa dialéctico de la República y su práctica en el Parménides y el Teeteto

Álvaro Vallejo Campos

Universidad de Granada

ABSTRACT

This article examines the relation between the dialectical program established in Plato's *Republic* and the practice of dialectic in other dialogues, such as the *Parmenides* and the *Theaetetus*. The author argues against those scholars who have sustained a sharp distinction between an intuitive (not discursive) conception of knowledge and the discursive practices characteristic of Plato's concept of dialectic. In his view, Plato has been overinterpreted from the modern perspective of the distinction between intuitive and discursive forms of knowledge. As a consequence, this article also examines the relation between the dialectical practices displayed in the *Parmenides* and the *Theaetetus* and the anhypothetical condition that Plato attributes to "the principle of everything" in the *Republic*.

Keywords: intuition, Plato's *Republic*, dialectic, nous/nóesis, refutation, anhypothetical.

https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_10

EL PROGRAMA DIALÉCTICO DE LA REPÚBLICA

El tema principal de este artículo es la dialéctica platónica, pero si quisiéramos resumir el *status quaestionis* de este tema, agotaríamos el espacio que cualquier revista concede a un artículo, porque son muchos los interrogantes y es escaso el acuerdo general en puntos muy importantes. Además, la interpretación del *Parménides* y el *Teeteto* ha ofrecido versiones absolutamente opuestas del sentido que tienen estas obras y esta disparidad de criterios se ha proyectado sobre el concepto platónico de dialéctica, que tiene en ambos diálogos una notable presencia. Esta es la perspectiva específica que voy a adoptar, porque, a mi juicio, examinar la relación de la *República* con estas dos obras puede arrojar luz sobre el concepto de dialéctica que se sostiene en ella. Me gustaría indagar si la práctica argumentativa desplegada en el *Parménides* y el *Teeteto* es extraña al programa del “método dialéctico” dibujado en la *República* o si hay, por el contrario, como creo, claras líneas de continuidad.

Por otro lado, la secuencia cronológica que guardan los diálogos *República*, *Parménides* y *Teeteto* parece bastante segura, después de que se hayan superado algunas dudas suscitadas en el pasado, más por cuestiones hermenéuticas que estilométricas. A mi juicio, la *República* contiene un programa de lo que debería ser la dialéctica, pero apenas hay en ella indicaciones de cómo llevar a la práctica este ideal. A Glaucón le gustaría conocer el modo de proceder (*trópos*) del poder dialéctico, saber en qué clases (*eídē*) se divide y cuáles son sus caminos (*hodoí*, 532d3-e1), pero Sócrates se niega a entrar en detalles. Por el contrario, en el *Parménides* es un joven e inexperto Sócrates el que pregunta por el modo (*trópos*) de este ejercicio que el maestro le recomienda y el

diálogo ofrece a continuación en la segunda parte una demostración del método. Algo semejante puede decirse del *Teeteto*, donde Sócrates nos revela la relación que tiene “la totalidad de su actividad dialéctica” (σύμπασα ἢ τοῦ διαλέγεσθαι πραγματεία, 161e6) con el despliegue argumentativo con el que “intenta examinar y refutar” (ἐπισκοπεῖν καὶ ἐπιχειρεῖν ἐλέγχειν, 161e7) las tesis filosóficas que se someten a su consideración. En este caso además, no se trata de las opiniones de una persona cualquiera, como ocurre en los diálogos socráticos, sino de una filosofía atribuida, entre otros, a Heráclito y Protágoras. Por tanto, sería útil examinar la coherencia del programa expuesto en la *República* con el ejercicio dialéctico practicado en estas dos últimas obras y, retrospectivamente, comprobar si dicho ejercicio supone una idea de la dialéctica extraña a dicho programa. Antes de abordar estas dos cuestiones, es necesario que examinemos el programa en cuestión y las escasas indicaciones metodológicas que nos da Platón en la *República* e incluso en el *Fedón*, dada la estrecha relación que guardan estos dos últimos diálogos respecto al tema que nos ocupa.

Podría decirse que en la *República* se construye en torno a la dialéctica un programa con las más grandes aspiraciones especulativas, que se explicita en dos ámbitos. Desde un punto de vista epistemológico (a), la dialéctica representa el ideal del saber y, en segundo lugar, desde una perspectiva ontológica (b) es el único “método” capaz de aprehender el objeto supremo (μέγιστον μάθημα, 504e5), que es la Idea del Bien. El problema es que las cuestiones más importantes desde una y otra perspectiva no son plena y explícitamente desarrolladas, de manera que en buena medida se trata solamente de un programa sin que se proporcionen detalles sobre su realización.

Por el contrario, el *Parménides* no parece un diálogo muy positivo, porque en la primera parte solo se exponen objeciones a la teoría de las ideas y, en su segunda parte, se ofrece un ejercicio dialéctico construido a base de hipótesis contradictorias, sin aparente relación con el programa expuesto en la *República*. Si continuamos la probable secuencia cronológica con el *Teeteto*, el enigma parece aumentar, pues en esta obra aparentemente las ideas incluso desaparecen del panorama. La cuestión que pretendo plantear es si se trata de una evolución en el pensamiento platónico, de mayor o menor alcance filosófico, o si, por el contrario, como creo, estamos ante un proyecto coherente y continuo que podemos comprender al hilo de la implicación que tiene en todo ello la concepción platónica de la dialéctica.

Vamos a exponer brevemente en qué consiste el programa al que aludíamos en el párrafo anterior. Desde un punto de vista epistemológico, se afirma explícitamente que la dialéctica es “el coronamiento supremo (θριγκὸς) de los estudios” (534e2) con el que se alcanza el fin (τέλος, 535a1) del largo proceso, que, después de pasar por la propedéutica de las así llamadas “artes” (τέχναις, 533d4) auxiliares, habilita a los futuros gobernantes para adquirir el conocimiento del Bien. Estas artes, como la geometría o la aritmética, no pueden llegar al nivel de la ciencia propiamente dicha (*epistēmē* (533d1), sino que se adscriben al estado cognitivo de la *diánoia*. En consecuencia, el contraste del “método dialéctico” (ἡ διαλεκτική μέθοδος, 533c7) con tales disciplinas significa que la dialéctica representa el nivel supremo del conocimiento, ya se denomine *noûs* (511d4), *nóēsis* (511d8) o también *epistēmē* (533e8). “La ciencia” (cfr. 551c5: ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης) y “la facultad de dialogar” (cfr. 511b4, 532d8, 533a8, 537d5; τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει) o “el método dialéctico” tiene una relación directa

con esta potencia cognitiva, que Platón se ocupa de diferenciar nítidamente de la *diánoia*. Tengamos a la vista, si es posible, ambos aspectos, es decir, qué caracteriza verdaderamente a la dialéctica como tal y qué se halla en ella que obliga a recurrir explícitamente a una facultad como la *nóēsis* tan nítidamente diferenciada de otros estados cognitivos afines.

El *Crátilo* (390c10-11; cfr. 398d7) alude a un significado básico del término cuando Sócrates nos propone llamar “dialéctico” al que “sabe preguntar y responder”. Este significado elemental de la palabra vuelve a aparecer en los pasajes más determinantes de la *República* en relación con la dialéctica (534b-e), al establecerse que los futuros gobernantes tendrán que recibir una educación que los capacite en grado superlativo para “saber preguntar y responder” (534d9-10). El carácter dialogal de la dialéctica, que no debemos perder de vista nunca, halla su razón de ser en el hecho de que solo así puede encarnar lo que verdaderamente la define desde un punto de vista epistemológico (cfr. Nettleship 1898, 278), que es su capacidad para “dar razón y recibirla” (δοῦναι τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον, 531e4-5). No es necesario insistir en otros muchos pasajes en los que queda manifiestamente claro que para Platón esta capacidad es aquello en lo que consiste verdaderamente la principal característica del saber en su más alta expresión. Cito este pasaje (531e-532a) por la claridad con que se adscribe este rasgo a la “melodía” (ὁ νόμος, 532a1) ejecutada por la dialéctica, frente a la incapacidad de todas las demás supuestas ciencias, cuyas destrezas demostrativas no les alcanzan para superar el mero “preludio” (προοίμιον, 531d7) que representa la *diánoia*. De manera que podemos anotar por el momento la relación intrínseca que se establece entre estos tres términos: dialéctica, intelección (*noûs* o *nóēsis*) y *lógos*.

Según el programa de la *República*, este carácter privilegiado del “método dialéctico”, que lo convierte en la encarnación del grado más alto del saber, se debe a su capacidad para “echar abajo” (τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, 533c8; trad. de Pabón-Fernández Galiano) o “cancelar los supuestos” (trad. de Eggers, que seguimos en general). Estas dos versiones en castellano del término *anairoûsa* muestran dos formas muy diferentes de entender la labor de la dialéctica y el modo en que aventaja a otras disciplinas a la hora de superar el carácter meramente hipotético de estas. En la traducción ofrecida por Adam, se hablaba literalmente de una “destrucción de las hipótesis” (Adam 1921, vol.II 140) en el sentido fuerte de eliminarlas una tras otra hasta dar con una que resistiera todas las pruebas. E.Berti se ha inclinado en la actualidad por esta acepción negativa, ya que interpreta el pasaje a partir de la expresión διὰ πάντων ἐλέγχων διεξίών (534c1-2), de manera que el procedimiento dialéctico por excelencia sería la refutación, pues, al mostrar la imposibilidad de una proposición, demuestra indirectamente la verdad de su contradictoria (Berti 2004, 361, 418-9). Una segunda versión de la expresión, a mi juicio más acertada, es la que propuso R.Robinson, pues, en su opinión, lo que se destruye no es la proposición o el contenido de esta, sino “nuestra actitud hacia ella, que consistía en suponerla hipotéticamente” (Robinson 1953, 161), de manera que, tras el examen dialéctico, podía ser refutada pero también asegurada como verdadera. Otros especialistas han seguido en la actualidad esta estela, porque en muchos casos, como ha sostenido Vegetti, no se trata de negar una proposición, sino de “fundarla epistemológica y ontológicamente”¹. Efectivamente, lo que Platón achaca a las disciplinas matemáticas no es que utilicen proposiciones falsas, como hacen la geometría y el

cálculo cuando suponen lo par y lo impar o las diversas clases de ángulos (510c), sino que “no den razón” de tales supuestos (οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι, 510c6-7). Esta incapacidad para dar razón (μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι, 533c2), de la que adolecen tales disciplinas, es lo que les impide tener inteligencia (νοῦς, 511d1) acerca de lo que para ellas son solo supuestos carentes de una justificación racional. De manera que el programa de la dialéctica, desde un punto de vista epistemológico, consiste en esta capacidad de justificación o de dar razón, que la vincula, como estamos viendo, al *lógos* y al *noûs*.

Vamos sin solución de continuidad al otro aspecto ontológico (b) de este programa descrito en la *República* al unísono de su ideal epistemológico. Recordemos que estas disciplinas no pueden dar razón, porque no son capaces de conectar los supuestos con el principio del que dependen (οὐκ ἐπ’ ἀρχὴν ἰοῦσαν, 511a5; 511c8-d1). En consecuencia, su proceso deductivo, al carecer del conocimiento del principio, que es de donde deberían extraerse las conclusiones, se convierte en un “artificio” (μηχανή) que no puede llegar a ser ciencia (ἐπιστήμη, 533c4-5) en el sentido más riguroso de la palabra. El aspecto ontológico, vinculado a esta teoría deductiva, se manifiesta en la exigencia satisfecha por “la facultad dialéctica” (τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, 511b4), que es la única capaz de no detenerse hasta alcanzar “el principio del todo” (ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν ἴων, 511b6-7), que es “no supuesto”. Por tanto, no se trata solo de dar razón hasta remontarse a “un principio no supuesto” (τὸ ἐπ’ ἀρχὴν ἀνυπόθετον, 510b7; cfr. 511b6), que es lo que diferencia el proceder dialéctico del meramente *dianoético*, sino de alcanzar el conocimiento de un principio que unifica la

totalidad de lo real bajo un mismo fundamento ontológico. Los tres símiles más importantes de la *República* (la alegoría del Sol, de la línea dividida y de la Caverna) nos conducen, como a la mayoría de los comentaristas, a identificar este “principio del todo” con la idea del Bien². El dialéctico debe ascender a un principio no supuesto para descender luego a “las cosas que de él dependen” (ἀψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, 511b7-8), en un sentido fuertemente ontológico y no meramente deductivo, de la misma manera que el prisionero liberado acaba concluyendo (συλλογίζοιτο, 516b9; cfr. 517c1-2), cuando accede a la visión del Sol, que el astro es el que “gobierna todas las cosas en el ámbito visible” (πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ, 516c1). Al fin y al cabo, esta dialéctica es la que habilita al futuro gobernante para alcanzar el conocimiento del Bien, que es lo que le permite “poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público” (517c5).

Este fundamento ontológico que tiene el conocimiento dialéctico en el programa expuesto en la *República* se compadece muy bien con el carácter sinóptico que la obra atribuye a esta disciplina. Recuérdese que, para el Sócrates que expone la formación del filósofo gobernante, “la más grande prueba de la naturaleza dialéctica” (πεῖρα διαλεκτικῆς φύσεως, 537c6) radica en la visión sinóptica (εἰς σύνοψιν) de manera que “el dialéctico es sinóptico” y no lo es quien carece de esta facultad (537c7). Sin embargo, una de las cuestiones que no se explica de esta dialéctica o, por lo menos, que no se explica con la demostración del procedimiento que conduce a ello, es cómo se alcanza un principio que no es hipotético. La descripción platónica de la dialéctica tanto en la *República* como en el *Fedón* se apoya en la metáfora escalar de un “arriba” (ἄνωθεν, *Fed.* 101d6), donde radican los principios que

dan razón de las hipótesis, y un “abajo”, que son las consecuencias deducidas a partir de una tesis determinada. Dada la insistencia de la *República* en la necesidad de dar razón, por un lado, como se repite también en el *Fedón* (διδόναι λόγον, 101d6), y la necesidad de remontarse a un principio “no supuesto”, que ya no puede derivarse de ninguna otra premisa, por otro lado, muchos comentaristas han insistido en la existencia de una tensión entre un momento deductivo y otro intuitivo. Se afirma a menudo que, sin la intervención de una intuición o captación inmediata de carácter *noético*, no se comprendería bien cómo puede arribarse al conocimiento de un principio de estas características.

LA INTUICIÓN EIDÉTICA Y LA DIALÉCTICA

J. Annas (Annas 1982, 282-284) sostuvo, como otros especialistas, la idea de que la dialéctica en la *República* parece responder a dos modos de entender el conocimiento que no armonizan del todo: un modelo en el que el saber consiste en “dar y recibir razones” de sus objetos, y otro que hace referencia a la “visión y a la aprehensión”, alentado por la metáfora de volverse a la luz, que, al contrario que el primero, parece conducirnos a una experiencia “no verbal ni articulada” (Annas, 1982, 283), gracias a la cual cada uno debe aprehender la verdad en una experiencia difícil de comunicar. A mi modo de ver, no hay que descartar que exista cierta complementariedad entre un momento intuitivo y otro más propiamente deductivo, como veremos, pero, a mi juicio, hemos sobre-interpretado a Platón proyectando sobre él una distinción epistemológica posterior. Recordemos brevemente algunas de las razones que hablan en favor de la existencia

de una concepción intuicionista del saber, antes de someter a crítica una afirmación, como la de Annas, que tiene el peligro de arruinar nuestra idea de la dialéctica en las obras que comentamos. Platón puede dar la impresión de concebir el conocimiento como una especie de visión y, de hecho, en la *anábasis* que tiene lugar cuando el prisionero liberado logra salir al exterior, se habla de “una contemplación de las cosas de arriba” (θέαν τῶν ἄνω, 517b4) y de una “visión” (ὁρᾶσθαι, ὁφθεῖσθαι..., 517c1) de la Idea del Bien. Para F. M. Cornford, al igual que para otros autores, la *νόēsis* representaría en la *República*, “el movimiento ascendente de la intuición”, mientras que a la *διάνοια* correspondería “el movimiento descendente del razonamiento en un argumento deductivo” (Cornford 1932, 49). En la defensa del papel que corresponde a las “artes” auxiliares por su capacidad para facilitar “la conversión del alma desde la génesis hacia la verdad y la esencia” (525c5-6), se describe la intervención de la *νόēsis* como una “contemplación de la naturaleza de los números” (ἐπὶ θέαν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως, 525c2).

A propósito de la intuición eidética de las ideas, en general, y especialmente de la Idea del Bien, algunos autores, como Szlezák, han hablado de una “«visión» que ya no puede ser discursiva” (Szlezák 2003, 187). Platón, tanto en el *República* como en otros diálogos, utiliza a veces expresiones metafóricas de carácter táctil, como alcanzar o tocar (ἐφάπτεσθαι, 484b5), u óptico con *verba videndi* (ἀποβλέποντες, 484c9; ἰδεῖν, 476b7; ὁρῶντας καὶ θεωμένους, 500c3, etc.), para referirse al modo en que el filósofo aprehende objetos ideales, aunque estos no se pueden tocar ni ver en el sentido literal de la expresión. Tradicionalmente se han interpretado estas metáforas, por tanto, como demostración de que en el conocimiento de las formas hay un momento intuitivo o no discursivo. Además, el

autor de la *Carta VII* parece abonar esta lectura intuicionista cuando afirma que “gracias a una continua familiaridad con el asunto y a la convivencia con este, de repente, como brota una chispa, se enciende una luz en el alma y ya se alimenta por sí misma” (341c-d).

Pero veamos las cosas más de cerca. En general, Platón ha sido víctima de sus propias metáforas, porque ha querido ofrecer una interpretación visual o sensible de lo que no admite este tipo de representación. Vayamos brevemente a dos puntos principales, intrínsecamente relacionados, que tienen que ver (a) con el funcionamiento de la *νόēsis* y (b) con el papel de la dialéctica, especialmente en su movimiento de ascensión al principio o principios de lo real. Por lo que se refiere a lo primero, en contra de lo que pudiera parecer, si proyectamos la dualidad cartesiana entre intuición y deducción, Platón nunca habla, a mi juicio, de un funcionamiento del *noûs* (o *νόēsis*) en oposición a la actividad discursiva, sino antes bien en estrecha colaboración con el *lógos*. En estos pasajes mencionados (523a-531d), en los que se habla de la aportación de los estudios matemáticos a la formación intelectual que culmina en la dialéctica, no hay oposición alguna entre un proceso discursivo (διανοηθῆναι, 526a6, διανοία, 527b10) y un momento noético (νόησις, 523a1, b1, d4, d8, 524b4, c7, d5, 525c3, 526b2-3, 529b2)³. Es más, en alguno de ellos, se pone de manifiesto que esta potencia cognitiva, a la que algunos autores atribuyen una intuición no discursiva, funciona como equivalente del más puro razonamiento calculador (λογισμὸν τε καὶ νόησιν, 524b4), en una tríada terminológica en la que coinciden en unos mismos pasajes *νόēsis* (529b2), *lógos* y *διάνοια* (529d5). En los casos relacionados con la experiencia sensible en los que esta presenta un carácter contradictorio que suscita la intervención del alma

para preguntarse por el *qué es* de algo (τί ποτέ ἐστιν, 524e6), no hay una intuición de esencia que trabaje al margen del razonamiento calculador (*lógos*, *logismós*).

Alguien podría decir con cierta razón que Platón es muy descuidado en el uso del vocabulario, de manera que el contraste semántico entre *diánoia* y *nóēsis* tiene un significado filosófico allí donde hace hincapié en él, como en los pasajes más relevantes de las distinciones terminológicas propios de la línea dividida (511d2-5), pero que no lo tiene para la comprensión del concepto platónico de la *nóēsis* en los pasajes donde funciona sin distinción alguna respecto a otros procesos discursivos del pensamiento, en los cuales aparece coincidiendo con el cálculo y las operaciones de las artes auxiliares. A los que dicen esto, podríamos pedirles que nos muestren pasajes donde la contraposición existe, sino un lugar en el que se muestre su funcionamiento cognitivo con independencia del razonamiento, que es lo que no existe en Platón, a menos que le atribuyamos una teoría de la intuición que le es ajena.

Por tales razones, propongo que veamos ahora el otro aspecto (b) de la cuestión relacionado directamente con la dialéctica, pues es aquí verdaderamente donde, a mi juicio, estriba la contraposición con la *diánoia*. Este contraste no radica en la oposición entre intuición y deducción, sino en la metodología meramente hipotética encarnada en las matemáticas, propia de la *diánoia*, por un lado, y el procedimiento dialéctico, por otro, que se remonta a los principios a partir de las hipótesis, buscando su justificación racional. La cuestión radica, desde luego, en cómo se alcanzan los principios o, dicho literalmente, en el procedimiento por el que “la facultad dialéctica” convierte las hipótesis en “peldaños y trampolines” (511b6) que le llevan al “prin-

cipio del todo que es no supuesto” (511b5-6). Es evidente que la *diánoia* en el ámbito de las ciencias matemáticas también capta “algo de lo que es” (τοῦ ὄντος τι, 533b7), pero lo peculiar de la dialéctica no es una intuición maravillosa de esencias que operara al margen de los procesos discursivos, sino ese “otro método” (ἄλλη τις μέθοδος, 533b2-3) que no deja a “las hipótesis inamovibles por no poder dar cuenta de ellas” (ἀκινήτους ἔωσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν, 533c2-3). La idea de lo que son estos “peldaños y trampolines” se esclarece, a partir de la crítica que se hace a la disposición deslavazada del saber que caracteriza a la *diánoia*: “si no conocen el principio y anudan la conclusión y los pasos intermedios a algo que no conocen, ¿qué artificio convertirá semejante encadenamiento (ὁμολογίαν) en ciencia?” (ἐπιστήμην, 533c3-c5).

Una vez más queda claro, a mi juicio, que la diferencia entre ambas “afecciones” cognitivas no radica en la potencia intuitiva de la *nóēsis*, sino en la relación mutua que se establece entre las proposiciones. Los peldaños en la metáfora escalar, tan querida por la *República* y el *Fedón*, describe un encadenamiento o concordancia en virtud del cual los principios y las hipótesis están en una relación adecuada de fundamento y consecuencia, dentro del todo propio de la visión sinóptica que se atribuye a la dialéctica como su rasgo más esencial. Este encadenamiento es el que distingue a la dialéctica y a la *nóēsis* de las matemáticas y la *diánoia*.

La pregunta fundamental es, pues, si la intelección trabaja separadamente del *lógos*, al parecer de muchos especialistas, o siempre en compañía de este, como corresponde a una actividad que se expresa a sí misma en el preguntar y el responder, que es su característica lingüística más distintiva. La respuesta la da el mismo Sócrates en estos pasajes que se ocupan del programa dialéctico que estamos

describiendo: la dialéctica intenta llegar a “lo que es cada cosa por medio del *lógos*” (διὰ τοῦ λόγου ἐπὶ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον, 532a6-7). Es lo mismo que se dice a propósito de la intelección de ese “principio del todo” al que se aspira en la *República*: es el *lógos* el que lo aprehende (αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, 511b4). No nos dejemos engañar por la metáfora, que nos presenta la intelección de una esencia como quien agarra una cosa en un acto único y repentino sin relación con los anteriores que le preceden. En el *Timeo*, también se describe la “aprehensión” mental de las ideas como una operación que realiza la *nóēsis* por medio del *lógos* (ὁ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, 28a2; cfr. 29a6-7). Lo que hace el *lógos*, en el marco de la dialéctica fundada en el sistema epistémico de la *nóēsis*, es aprehender una esencia en un encadenamiento de concordancias, ya sea deductivas o esenciales, fuera de las cuales no hay verdadero conocimiento, sino un estado de medio ensoñación que no puede aspirar a la claridad de la vigilia exigida al filósofo gobernante (cfr. 534c).

¿Cuál es el resultado de la dialéctica, así entendida? La respuesta nos la da el mismo Sócrates con una pregunta retórica: “¿llamas también dialéctico al que alcanza el *lógos* de la esencia?” (τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας, 534b3-4). Naturalmente, pero la esencia, así “aprehendida” no es un objeto ideal desligado de sus fundamentos ni de sus consecuencias, sino algo que se tiene que comprender en un todo construido por medio de un entronque escalar que permite recorrer el discurso tanto hacia “arriba”, en pos de los principios a los que ella misma remite, como hacia “abajo” derivando “las cosas que de ella dependen” (511b7-8). Según declara el propio Sócrates, esto ocurre “también en el caso del Bien” (καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως, 534b8). No hay aquí ningún misticismo especulativo (cfr.

Vallejo 2018, 227), por mucho que esté el Bien “más allá de la esencia” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας 509b9), porque la aprehensión de esta realidad, en la medida en que está al alcance del entendimiento humano, tiene lugar por medio del *lógos*, recorriendo esos peldaños y trampolines, y debe verse también en el *lógos* con el que el dialéctico debe dar razón de la definición a la que ha llegado al término de ese “camino” recorrido con el método que le es propio.

FUNCIONES DE LA DIALÉCTICA EN LA REPÚBLICA: DEFINIR Y DAR RAZÓN.

A la dialéctica se le atribuyen en la *República* dos funciones fundamentales que no siempre se comprenden en su intrínseca relación. Por un lado está, como hemos visto, (a) alcanzar el *lógos* de la esencia, pero esto no es otra cosa que la definición, la cual constituye la respuesta a la eterna pregunta socrática por el qué es. No hay otra forma de captar “lo que es en sí cada cosa” (ἐπὶ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον, 532a7), que es la tarea explícitamente atribuida a la dialéctica y el *lógos*. Parece como si la definición por medio de la división y la reunión de la que se habla en el *Fedro* y otros diálogos posteriores fuera algo ajeno a la *República*, cuando en esta misma obra se dice que la capacidad de distinguir según especies (κατ’ εἶδη διαιρούμενοι, 454a6) es precisamente lo que diferencia a la dialéctica de la técnica antilógica propia de la erística⁴. Añadamos a esto la visión sinóptica ya mencionada y tendremos las dos operaciones que la caracterizarán explícitamente en otros diálogos, como son la división y la reunión. En el *Fedro*, “la visión conjunta” (Εἰς μίαν τε ἰδέαν συννοῶντα, 265d3) es, efectivamente, la actividad intelectual que tiene en la *synagōgē* uno de los dos procedimientos fundamentales de la dialéctica.

En segundo lugar (b), si la forma de captar la esencia a la que debe aspirarse en los dominios de la *epistēmē* (533c) es esta relación que no deja las hipótesis sin “dar cuenta de ellas” (μη δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν, 533c2-3), resulta que la definición y la justificación de los supuestos son dos caras de una misma moneda (cfr. Vallejo 2018, 200). Sólo el que consigue llegar a una adecuada definición de la esencia es el que puede dar razón de las propiedades, ya sean matemáticas o de cualquier otro tipo, que se derivan de ella. En la visión sinóptica característica de la dialéctica se debe poder “subir” de las hipótesis a los principios y de estos a las consecuencias que de ellos se derivan.

Ambos procesos escalares están fundados en el *lógos*, pero yo no descartaría después de todo un papel para eso que se ha entendido tradicionalmente como la función de la intuición, si somos capaces de no perder de vista que se tratará siempre de un acto cognitivo realizado bajo la égida de una inteligencia discursiva. En el *Fedón*, en los conocidos pasajes en los que se describe en términos parecidos el método dialéctico de las hipótesis, se dice que en el proceso de ascenso, cuando buscamos, como en la *República*, dar razón (διδόναι λόγον, 101d6) de una hipótesis, hay que elegir la hipótesis (o el principio) que nos “parezca la mejor de las de arriba” (ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, 101d6-7) hasta alcanzar algo suficiente (ἕως ἐπὶ τι ἰκανόν, 101e1). Si hay que elegir la hipótesis que nos parezca “la mejor”, para conectarla con aquella de la que queremos dar razón, es porque habrá varias posibles y es aquí donde tal vez no deberíamos descartar esa “comprensión” que Platón atribuye a la *nóēsis*, siempre que no olvidemos que se trata de una intelección de la esencia alentada por el trabajo del *lógos*, que es el que ha guiado los pasos del dialéctico en su ascenso

hasta un principio que pueda dar razón de la hipótesis en cuestión. Después de todo, es lo que nos dice el autor de la *Carta VII*, cuando afirma que la comprensión y la inteligencia de cada cosa (φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς), solo surge después de haber dedicado mucho tiempo y esfuerzo al trabajo dialéctico que tiene que ver, entre otros factores, con los nombres y los *lógoi* (ὀνόματα καὶ λόγοι, 344b4) que nos guían en la escalada⁵.

En los pasajes del *Fedón*, comprobamos dos diferencias destacables respecto a la *República*, que, a mi juicio, se deben más que nada a la diferencia entre un contexto, como el de esta obra, en el que interesa sobre todo la relación entre la dialéctica y el Bien, y otro muy diferente en el *Fedón*, donde se trata en general solo de la técnica dialéctica que debe presidir toda discusión. En el *Fedón*, no se habla de “un principio del todo”, sino de alcanzar “algo suficiente”. Algunos comentaristas han visto aquí una diferencia muy notable respecto a la *República*, porque la ausencia de la Idea del Bien podría significar que no se aspiraba a alcanzar un “principio no hipotético” (Robinson 1953, 138). A mi juicio, la diferencia es más bien de contexto y, como ya indicara Cherniss, hay muchas razones para pensar que *hikanón* es aquí un equivalente del *arché anypóthetos* o “más bien, el último un caso especial del anterior” (Cherniss 1947, 141). En la *República*, hay que llegar, por exigencias del tema planteado, a un principio del todo, que es “no supuesto” en un sentido absoluto. En el *Fedón*, la otra diferencia es que no se habla de partir de una hipótesis hasta llegar a un principio, sino de “dar razón” de una hipótesis ascendiendo (ἄνωθεν) hasta otra “hipótesis” (101d6-7). Pero el término *arché* reaparece a continuación cuando Sócrates, para huir de la *misología*, nos dice que lo fundamental es no incurrir en la práctica antilógica y, por tanto, opuesta a la dialéctica, de no distinguir en la

discusión entre “lo relativo al principio” (περί τε τῆς ἀρχῆς), por un lado, y “las cosas que de él se derivan”, por otro lado. El mecanismo argumental de la dialéctica, a mi juicio, es el mismo en ambas obras y consiste en remontarse de una hipótesis hasta otra proposición que “da razón” de esta última al comprenderla como algo que se desprende de ella deductiva o esencialmente.

LA DIALÉCTICA Y LA REFUTACIÓN: DEL PROGRAMA DE LA *REPÚBLICA* A LA PRÁCTICA DEL *PARMÉNIDES* Y EL *TEETETO*

Un punto esencialmente relacionado con todo lo dicho, que aún no hemos abordado, es a qué se debe la condición “no hipotética” del principio. La cuestión es en qué consiste dialécticamente este carácter del principio que le permite dar razón de las demás proposiciones que dependen de él. Aquí, como veremos, es donde parece jugar un papel esencial la refutación y donde más se pone de manifiesto el carácter agonal de los discursos contrapuestos, tan consustancial a la dialéctica. Después de afirmar que “el dialéctico es el que alcanza la razón de la esencia”, al aplicar esta exigencia “también en el caso del Bien”, se supone que debe llegar a una definición, pues esto es en definitiva lo que significa “distinguir” dicha Idea “con el *lógos*” (“διορίσασθαι τῷ λόγῳ”, 534b9), “separándola (o abstrayéndola, como dice Eggers) de las demás” (ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελών, 534b9). No hace falta decir que una característica fundamental de toda idea es la unidad y, por tanto, el trabajo del *lógos* consiste en esta función lógico-lingüística con la que se ve tanto la unidad en la multiplicidad (διορίζομεν τῷ λόγῳ, 507b3) como la diferencia de la esencia en cuestión respecto a

cualquier otra que pueda confundirse con ella o estar en una escala inferior de la inclusión en un mismo género. Creo que este es el sentido más evidente de ἀφελών⁶ y que no es aquí, contrariamente a lo que se ha dicho (Berti 2002, 309), un instrumento para someter otras hipótesis acerca del Bien al efecto refutativo de la confrontación por medio del *lógos*. A pesar de que al Bien le corresponda una realidad que está “más allá de la esencia”, el texto es claro: “también en este caso” el dialéctico tiene que ofrecer una definición del Bien⁷.

Recordemos que lo que está fuera del alcance de la dialéctica así como de cualquier otro instrumento de conocimiento es agotar con su definición “la condición” del Bien, que es algo “distinto y más bello” que la ciencia (ἐπιστήμη), el conocimiento (γνώσις) y la verdad (ἀληθεία, *Rep.* 508e3-5). En Platón no hay idealismo absoluto y, por tanto, una cosa son los tres instrumentos del conocimiento (ὄνομα, λόγος, εἶδωλον) y el conocimiento mismo (ἐπιστήμη), mencionados en la *Carta VII* (342b2-3; cfr. 342b-344d), por un lado, y otra, en quinto lugar, su objeto, que tiene una naturaleza en sí, diferente de todo ello (ἕτερόν τε ὃν αὐτοῦ τοῦ κύκλου τῆς φύσεως, 342c7), ya se trate del círculo o del Bien. Si además tenemos en cuenta que el Bien está “más allá de la esencia”, esto impone una prudencia especial, porque entonces ni siquiera la dialéctica puede aspirar, como ha dicho Vegetti, a “una concepción patrimonial de su conocimiento” (Vegetti, 1993, 224).

Sin embargo, el dialéctico debe proveer una definición del Bien, porque es de donde extraerá el filósofo gobernante sus criterios para el gobierno del estado, y a continuación debe defender su posición “atravesando todas las refutaciones⁸ como si estuviera en una batalla” (ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιών, 534c1-2). Además de todas las funciones constructivas comprendidas

en el programa que la *República* atribuye a la dialéctica, Platón no pierde de vista, como se ve en este texto, la confrontación discursiva entre tesis opuestas que es esencial a la práctica de esta técnica. No se dice de dónde se deriva el carácter “no hipotético” del principio, pero está claro que el dialéctico da razón gracias a él. Esta condición puede deberse, por un lado, a que se ha llegado hasta su posición gracias a la derivación discursiva procedente de los “peldaños y trampolines” que conducen hasta él desde otras hipótesis. Desde esta perspectiva, el principio no es hipotético, en el caso del Bien, porque ya no hay otro principio anterior a él y, probablemente, porque todas las líneas de la argumentación precedente nos han llevado a tal conclusión, dotándola de una evidencia superior a los puntos de vista parciales propios de cada ciencia. Pero, en segundo lugar, no es hipotético, porque el dialéctico que defiende la concepción que tiene del Bien ha sido capaz de resistir todos los intentos de refutación⁹.

Esta “marcha con el *lógos*” (τῷ λόγῳ διαπορεύεται, 534c3) a través de las refutaciones se revela como una tarea necesaria en el deber dialéctico de “dar razón” (534b5) y, en este sentido, es todo lo contrario de la actitud practicada en las artes auxiliares, en las que las hipótesis se adoptan como si fueran algo “evidente para cualquiera” (ὥς παντὶ φανερόν) y no se considera necesario dar cuenta de ellas ni a sí mismos ni a otros (οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι, 510c5-7). Pero no hay saber (cfr. 534c5) para Platón sin esta labor discursiva que nos revela el lado negativo de la dialéctica. En estos dos textos que acabamos de citar (510c7 y 534b5), se insiste en la necesidad de dar razón no solo frente al posible objetor, sino ante el mismo investigador que busca la verdad acerca del Bien o de cualquier otra cosa. Aunque antes hemos

visto que la labor *eléntica* no tiene por qué ser la única forma de justificar las hipótesis, ahora, desde esta perspectiva, la refutación se revela como una prueba a la que tiene que someterse el dialéctico tanto ante sí mismo como ante los otros. Una vez se ha llegado a la intelección del principio con el que se da razón de las hipótesis, a veces justificándolas y otras veces rechazándolas por otras mejores, hay que rendir cuenta del principio mismo que corona un sistema filosófico. La dialéctica no es solo una técnica para el hallazgo de la verdad, sino que tiene también que servir para el discernimiento de lo falso. Es más, como estamos viendo en este texto, ambas tareas están al servicio del conocimiento filosófico. Ya el *Fedón* recogía esta contrastación negativa cuando Sócrates exigía que, incluso antes de que alguien atacara nuestra posición (101d3-4), en el camino “hacia abajo” el examen dialéctico consiste en extraer consecuencias, para comprobar si “las que se desprenden de él” (τὰ ἀπ’ ἐκείνης ὀρμηθέντα, 101d4), “concuerdan o son disonantes” (συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ, 101d5), ya que en este último caso estaríamos ante una hipótesis o un principio inconsistente que demuestra su propia falsedad.

Este momento *eléntico* o negativo es el que se incorpora como un ingrediente esencial a la dialéctica en el *Parménides*. Es increíble que se haya podido decir que la segunda parte no contiene ningún posicionamiento doctrinal, directa ni indirectamente, ni pronunciamiento alguno “respecto al método” (Robinson 1953, 223). Pero no solo contiene esto, sino una ejemplificación de cómo debe ser aplicado. Parménides afirma que, para un mayor “entrenamiento” (γυμνασθῆναι, 136a2), no solo debe suponerse que una cosa es y “examinar las consecuencias que se desprenden de esa hipótesis” (ἐκ τῆς ὑποθέσεως, 136a1), sino que también hay que suponer que esa misma cosa

no es. En esto consiste una de las correcciones propuestas por Parménides al método de Zenón, pero se trata de proponer una práctica no por el mero hecho de encontrar en ello un adiestramiento meramente propedéutico, sino “para discernir bien la verdad” (διόψεσθαι τὸ ἀληθές, 136c5). Los procedimientos dialécticos, como se dice en la *Carta VII*, donde se mencionan explícitamente las “refutaciones bienintencionadas” (344b5), deben estar al servicio de la finalidad principal de toda filosofía, que consiste en la capacidad para distinguir lo verdadero de lo falso respecto a la entera realidad (τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθές τῆς ὅλης οὐσίας, 344b2). Si la refutación consiste en un “silogismo de la contradicción”, como la definirá Aristóteles (Arist. *Pr* II 20, 66b11), la verdad de una proposición supone la falsedad de su contradictoria, de manera que la “ayuda” (βοήθεια, 128c6) que Zenón prestó a Parménides, vista a esta luz, estriba en reducir al absurdo la tesis que se opone contradictoriamente a la concepción filosófica puesta en cuestión. Sócrates comprende perfectamente el efecto dialéctico de este procedimiento, pues, mientras uno (Parménides) afirma la unidad, el otro (Zenón) acude en su ayuda negando la multiplicidad, lo cual, según se afirma explícitamente, equivale a decir exactamente lo mismo (λέγοντας ταῦτά, 128b5).

El *Parménides* nos exige, pues, un ejercicio dialéctico para discernir la verdad, aunque esto sea a costa de tener que asumir la necesidad de “recorrer todos los caminos” (ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν, 136e1-3), como en la *República* (διεξιῶν, 534c2), para “dar con la verdad y adquirir inteligencia de ella”. Lo más coherente con esta exigencia, que incluye un elemento de “errancia” o divagación (*plánē*), al tener que internarse también por “caminos” que no conducen a nada, es no

perder de vista que se trata de una estrategia filosófica para discernir lo verdadero de lo falso. En consecuencia, ni todas las hipótesis pueden ser meras antinomias, como se ha dicho, ni todas verdaderas¹⁰. La negación de una hipótesis, por la lógica de las proposiciones contradictorias¹¹, significa la verdad de la que se opone a ella y, como he intentado mostrar en otro lugar¹², el vocabulario cognitivo asociado a las hipótesis verdaderas se corresponde con su ausencia en las falsas, de una forma que refuerza la coherencia argumentativa de todo el ejercicio y nos da una pista para descifrar adecuadamente los enigmas que sin duda contiene el conjunto de las ocho hipótesis contrapuestas.

Visto desde esta perspectiva, no es extraño que las ideas no estén presentes aparentemente en el *Teeteto*, porque lo que aquí se intenta es una refutación de la filosofía que viene a contradecir la hipótesis ontológica y epistemológica defendida en la *República*. Toda esta obra puede contemplarse en su totalidad, como se ha dicho en alguna ocasión, como “una empresa dialéctica” (Kahn 2013, 52), pero se trata de esta dialéctica apoyada en la refutación, que, al probar la falsedad de una tesis filosófica, viene a “decir lo mismo”, al modo de Zenón, que la tesis opuesta a ella. La “técnica” de la mayéutica socrática (τῆς ἐμῆς τέχνης τῆς μαιευτικῆς, 150b6; c1¹³), no es otra que esta dialéctica refutativa para la que es importante descubrir si lo que piensa el joven es “algo imaginario y falso o fecundo y verdadero” (150c1-3). La verdad y la falsedad son las dos caras de la dialéctica, de manera que, si el hombre fuera medida de todas las cosas y, en consecuencia, todas las opiniones fueran verdaderas, dice Platón, “el arte de partear” (161e5) practicado por el Sócrates del *Teeteto* y “la totalidad de la actividad dialéctica” (161e6) se verían completamente arruinados.

La novedad de la mayéutica socrática, descrita en esta obra¹⁴, se inscribe, pues, en un espíritu más positivo que el propio de la mera incertidumbre característica de los diálogos socráticos. Aquí, efectivamente, la demostración de la imposibilidad de una posición filosófica, como la que se atribuye a Heráclito y Protágoras, basada en la ontología de una “realidad sujeta a movimiento” (φερομένη οὐσία, 177c7, 179d3) y en el saber definido como percepción queda reducida al absurdo. Pero la imposibilidad de esta tesis, sometida al examen dialéctico, se convierte en una defensa positiva de las posiciones sostenidas en la *República*, donde, por el contrario, se habla en favor de una *ousía* sustraída al devenir y un conocimiento basado en la razón. Esto no significa que no haya diferencias y una cierta evolución entre la ontología de la *República* y la que sigue a estos diálogos, porque, como ha dicho K. Sayre (Sayre 2016, 88), el unitarismo, llevado al extremo, equivale en los estudios platónicos a la negación del cambio climático. Pero las diferencias posteriores no deben hacernos perder de vista tampoco las líneas de continuidad que subyacen a estas obras, las cuales se revelan no solo en los fundamentos esenciales de la ontología¹⁵, sino en el método dialéctico que nos lleva a comprenderla.

Bibliografía citada

- Adam 1921: J. Adam, *The Republic of Plato*, 2 vols. Cambridge University Press, Cambridge, 1921 (1902).
- Annas 1982: J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford, 1982.
- Baltzly 1996: D. Baltzly, “To an Unhypothetical First Principle” in Plato's Republic”, «History of Philosophy Quarterly», 13 (1996), 149-65.
- Baltzly 1999: D. Baltzly, “Aristotle and Platonic Dialectic in *Metaphysics* Γ 4”, «Apeiron», 32, 3 (1999), 171-202.
- Berti 2004: E. Berti, *Nuovi Studi Aristotelici*, vol. I, Morcelliana, Brescia, 2004.
- Burnyeat 1977: M. Burnyeat, “Socratic Midwifery, Platonic Inspiration”, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 24 (1977), 7-15.
- Cherniss 1947: H. Cherniss, “Some War-Time Publications Concerning Plato. I” «The American Journal of Philology», 68, 2 (1947), 113-146.
- Cornford 1932: F.M. Cornford, “Mathematics and dialectic in the *Republic* VI-VII”, «Mind», 41 [1932], 37-52 y 173-190.
- Kahn 2010: C.H. Kahn, *Platón y el diálogo socrático*, trad. cast. de A. García Mayo y prólogo de B. Bossi, Escolar y Mayo, Madrid, 1996.
- Kahn 2013: C.H. Kahn, *Plato and the Post-Socratic Dialogue*, Cambridge, 2013.
- Krämer 1992: H. Krämer, *Dialettica e definizione del Bene in Platone: interpretazione e commentario storico-filosofico di Repubblica*, VII 534 B 3-D 2, Vita e Pensiero, Milán, 1992 (1988).
- Meinwald 1991: C.C. Meinwald, *Plato's Parmenides*, Oxford University Press, Oxford-N.York, 1991.
- Nettleship 1898: R.L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, Macmillan and Co., Londres, 1898.
- Reale 1993: G. Reale, *Aristotele, Metafisica*, vol. III, Vita e Pensiero, Milán, 1993.
- Robinson 1953: R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford University Press, Oxford, 1953.
- Ryle 1939: G. Ryle, “Review of F.M. Cornford Plato's *Parmenides*”, «Mind», 48 (1939), 536-543.
- Sayre 2016: K. Sayre, “Dialectic in Plato's late dialogues”, «Plato Journal», 16 (2016), 81-89.
- Schofield 1977: M. Schofield, “The Antinomies of Plato's *Parmenides*”, «The Classical Quarterly», 27, 1 (1977), 139-158.
- Szlezák 2003: T.A. Szlezák, *La Repubblica di Platone, I libri centrali*, Morcelliana Brescia, 2003.
- Trabattoni 2006: F. Trabattoni, “L' intuizione intellettuale in Platone. In margine ad alcune recenti pubblicazioni”, «Rivista di storia della filosofia», 61, 3 (2006), 701-719.
- Vallejo 2018: A. Vallejo Campos, *Adonde nos lleve el lógos. Para leer la República de Platón*, Trotta, Madrid, 2018.
- Vegetti 1993: M. Vegetti, “L' Idea del Bene nella Repubblica di Platone”, «Discipline Filosofiche», 1 (1993), 207-230.
- Vegetti 2003: M. Vegetti, *Platone, La Repubblica*, vol. V, Libri VI-VII, Nápoles, 2003.
- Vlastos 1991: G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Notas

- 1 Cfr. Vegetti 2003, 133 n.86, que traduce la expresión por “eliminando il carattere ipotetico delle premesse”. Pero véase también p.422, donde interpreta el término *anairoûsa* como “togliere”, “mediante l’elenchos, le ipotesi infondate sul bono”.
- 2 Cfr. Vallejo 2018, 191, 197-8.
- 3 Coincido en este punto con F.Trabattoni cuando afirma que la oposición entre *diánoia* y *nóēsis* no tiene nada que ver con la oposición entre un proceso discursivo-proposicional y otro noético-intuitivo de pensamiento. Cfr. Trabattoni, 2006, 712, en cuyo trabajo discute la interpretación intuicionista de la *nóēsis* defendida por otros autores, como F.Aronadio o F.Fronterotta.
- 4 Cfr., en este sentido, por ejemplo, Vegetti 2003, 419; Kahn 2010, 307.
- 5 Estoy de acuerdo en este punto concreto con F.Trabattoni, cuando afirma en sus trabajos que la iluminación de la que se habla en la *Carta VII* no debe entenderse como la aparición repentina de un cierto contenido noético sino como el instante en que el procedimiento dialéctico produce la convicción o persuasión resultado de ese mismo procedimiento. Cfr. 2006, 709, n.23
- 6 Cfr. en este sentido, Krämer 1992, 37, que examina las conexiones de los términos ἀφελών y ἀφαίρεσις con el διορίσασθαι efectuado por el *lógos* en otros diálogos. Sin embargo, por las razones ya explicadas no puedo estar de acuerdo con él cuando sostiene que el *noûs* es en estos pasajes “un concepto contrario del *lógos*”.
- 7 Cfr., sin embargo, Vegetti 2003, 423-4, n.19, para quien el dialéctico también debe “rendir cuenta” acerca del Bien, “sin que esto necesariamente comporte la formulación de una definición de la esencia”. A mi juicio, sin embargo, una cosa es inseparable de la otra.
- 8 Modifico la traducción de C.Eggers, que vengo siguiendo, para que quede clara la presencia del término ἔλεγχος, que en su versión, como en otras, queda un tanto difuminado con la palabra “dificultades”. No solo Eggers, sino otros muchos traductores evitan traducir aquí el término por refutación, como Shorey (tests), Adorno y Radice (prove), etc. Véase sobre este punto, Berti 2004, 420.
- 9 Algunos comentaristas han sostenido que Aristóteles aplica el término ἀνυπόθετον al principio de no contradicción por una u otra de estas dos mismas razones. Cfr. *Metafísica* IV 3, 1005b14. Para Reale 1993, III, 167 n.8, el principio debe ser no hipotético o incondicionado “porque debe ser él mismo condición de todos los demás conocimientos”. Otros autores han relacionado este carácter con “la demostración refutativa” de la que habla el mismo Aristóteles al mencionar la única manera en que cabe demostrar un principio que es la condición de toda demostración. Cfr., en este sentido, Baltzly 1996 y 1999, donde analiza (p.176 y sgs.) las similitudes entre ambos pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles y la *República* de Platón. Para Berti 2004, 426, “no hay duda de la preferencia de Aristóteles por la dialéctica de la *República* y el *Parménides*, como se demuestra por el hecho...de que él mismo recurra a un procedimiento que define como demostración por refutación...”.
- 10 Sobre el carácter meramente antinómico de las hipótesis en el *Parménides*, cfr. (cfr. Ryle, 1939; Schofield, 1977). Por el contrario, Meinwald 1991, 23, ha defendido que las contradicciones entre las hipótesis son “meramente aparentes”, por lo que, a su parecer, “podemos aceptar todos los argumentos y sus conclusiones”.
- 11 Este es el principio, a mi juicio, muy lúcido que ha aplicado E.Berti a su interpretación del *Parménides*; cfr. Berti 2004, 392.
- 12 “La dialéctica platónica y el *Parménides*”, pendiente de aparecer.
- 13 Sócrates insiste en el *Teeteto* en el carácter técnico de la dialéctica que practica con su mayéutica; cfr. *Teet.* 149a4, a7, 150b6, 161e5, 184b1, 210b8, c4.
- 14 Burnyeat, 1977, 11, mostró que “los diálogos tempranos habían valorado la perplejidad como un paso necesario para desposeer a alguien de su pretensión de conocimiento, mientras que el *Teeteto* la trata como un estado productivo”. También Vlastos, 1992, 266, ha estudiado la diferencia entre el *elenchus* socrático de los primeros diálogos y el que se ejercita en el *Teeteto*. Respecto a la dialéctica practicada por Sócrates en el *Teeteto*, puede verse mi estudio, pendiente de aparecer, “Dialectic in the *Theaetetus*”.
- 15 Esto no significa, como digo, que no haya una evolución de la ontología platónica en diálogos posteriores al *Teeteto*, pero, a mi juicio, el núcleo central de su pensamiento, constituido por la creencia en una entidad inmutable y un conocimiento basado en la razón, persiste a lo largo de toda su obra. Para Kahn, 2013, 51, el *Teeteto* implica un cambio en posiciones ontológicas, respecto al *Fedón* y la *República*, que explicaría la sustitución de Sócrates por el Extranjero de Elea en los diálogos posteriores a aquel diálogo.