

El enigma de la dialéctica platónica y el papel de la refutación

The Riddle of Plato's Dialectic and the Role of Refutation

Álvaro Vallejo Campos
Universidad de Granada (UGR), España
avallejo@ugr.es

Recepción: 01 Noviembre 2023

Aprobación: 01 Febrero 2024



Acceso abierto diamante

Resumen

El enigma de la dialéctica platónica se debe a la descripción metafórica de sus procedimientos en la *República* y a la oscuridad sobre el modo de alcanzar el principio superior que debe dar razón de las hipótesis o supuestos. Como no puede ser derivado deductivamente de otro anterior, algunos especialistas han asignado a la intuición un papel fundamental en su aprehensión, pero esto significaría una dualidad respecto al carácter dialógico de la dialéctica, que conllevaría una ruptura misma del método. Sin embargo, “los peldaños y trampolines” así como el descenso “a partir de las cosas que de él dependen” hablan en favor de un procedimiento netamente discursivo. Esto implica que la dialéctica justifica un supuesto sometido a discusión filosófica por medio de su inclusión en un sistema de proposiciones en las que estas deben estar conectadas de un modo coherente, es decir, sin contradicciones mutuas y en una relación deductiva de anterioridad y posterioridad. En todo este proceso no hay alusión alguna a un método intuitivo, sino una insistencia absoluta en la necesidad de dar razón y de ser capaz de defender el principio afrontando todas las refutaciones u objeciones, que es el procedimiento de donde resulta su condición no hipotética.

Palabras clave: Platón, Dialéctica, Intuición, Refutación, Hipótesis.

Abstract

: The riddle of Plato's dialectic derives from its metaphorical description in the *Republic* and from the obscurity about the way of reaching the superior principle which must give reason of the hypotheses. Given that the principle cannot be deduced from nothing, some scholars have assigned to intuition the role of the apprehension of the principle, but this would imply a duality or even a breakdown in the dialogic character of Plato's dialectic. Nevertheless, “the footings and springboards” as well as the steps down to the consequences which follow from the principle means an entirely discursive process. The dialectic justification of a philosophical hypothesis implies its inclusion in a system of propositions coherently connected within an order of logical priority. We do not find any allusion to intuition in all this process, but an absolute emphasis on the necessity of being able to defend the principle against all the refutations and objections, which constitutes the procedure for attaining a principle free of assumptions.

Keywords: Plato, Dialectic, Intuition, Refutation, Hypothesis.

1. Introducción: el enigma de la dialéctica

Puede parecer absurdo plantear la dialéctica platónica como una especie de enigma, ya que según Platón es el método filosófico por excelencia y hay muchos diálogos que abordan de hecho esta cuestión, de manera que se puede afirmar que representa el más alto ideal del conocimiento y un tipo racional de discurso que distingue a la filosofía de otras prácticas argumentativas ilegítimas como la antilogía, la erística o la retórica. Aún más, la caracterización discursiva de este método está clara incluso cuando Platón no la nombra expresamente, como en el *Protágoras*, donde Sócrates afirma que existe una práctica opuesta a la *makrología* (*Prt.* 336b9), que consiste en “ser capaz de dialogar y en saber dar razón y recibirla” (τοῦ δὲ διαλέγεσθαι οἶός τ' εἶναι καὶ ἐπίστασθαι λόγον τε δοῦναι καὶ δέξασθαι, 336b9–c1). La racionalidad del método dialéctico está vinculada, como vemos en esta frase, a un tipo determinado de diálogo, hasta el punto de que en el *Crátilo* (390c10–11) se define al dialéctico como aquel “que sabe preguntar y responder”, y en la *República* (534d9), precisamente en el contexto en que se describe en términos más técnicos y específicos la tarea de la dialéctica, se recuerda a los interlocutores que habrá que educar a los futuros gobernantes para que se “los capacite para preguntar y responder del modo más versado” (trad. de C. Eggers). En los diálogos encontramos una descripción general de la dialéctica como un “método” (*Resp.* 533c7) o una “ciencia” (*Resp.* 511c5) o “facultad de dialogar” (*Resp.* 511b4, VII 532d8, 533a8, 537d5), es decir, como una concepción racional del diálogo, la cual, debido precisamente a esta condición, tiene que sustanciarse por medio de preguntas y respuestas. Esta idea específica del diálogo, a la que responde el proyecto más definido de una dialéctica filosófica, no debe perderse de vista, ya que nos proporciona uno de sus rasgos esenciales, que es su dimensión dialógica y su articulación discursiva. Por tanto, no andaba muy descaminado Diógenes Laercio, cuando la define en su obra, como “un arte de los razonamientos (τέχνη λόγων), gracias a la cual refutamos o sostenemos una tesis por medio de preguntas y respuestas dirigidas a aquellos con los que dialogamos” (D.L. III 48).

El motivo de su enigmática condición se debe, sin embargo, a dos razones, entre otras, de no poca trascendencia para la interpretación del platonismo. En primer lugar, está la naturaleza incompleta y fragmentaria que imprime a la filosofía platónica la forma dialogal de sus obras y su estructura dramática. En la *República*, que es donde se expone más explícitamente el ideal del método dialéctico, Glaucón, como nosotros, sus lectores, quiere saber más detalles y le pregunta a Sócrates sobre el modo de proceder (τίς ὁ τρόπος τῆς τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως) del poder dialéctico, en qué clases (εἶδη) se divide y cuáles son sus caminos (ὁδοί, 532d3–e1). Pero Sócrates se niega a responder y el motivo que da es que, en caso de exponer todas estas cuestiones, ya no estarían ante una mera “alegoría” o “imagen”, sino ante la verdad misma del asunto (οὐδ' εἰκόνα ἄν ἔτι οὖ λέγομεν ἴδοις, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἀληθές, 533a2–3) y, entonces, Glaucón no sería capaz de seguirlo. Por tanto, como estamos viendo, la forma dialogal, los interlocutores que aparecen en la obra y su misma estructura dramática impiden abordar el asunto. Pero, en segundo lugar, el mismo Sócrates en las palabras citadas ha reflejado el otro motivo de la enigmática condición que a mi juicio puede atribuirse a la dialéctica: se trata del carácter metafórico de las expresiones utilizadas al describir sus procesos discursivos. A la altura del texto citado, a mediados del libro VII, ya se han dicho muchas cosas de la dialéctica, pero, según la recapitulación que contienen estas palabras pronunciadas precisamente cuando Glaucón pide a Sócrates una explicación detallada del asunto, todo lo expuesto hasta ahora o casi todo no ha sido más que una mera imagen. Conviene, pues, hacer un balance de lo que está claro y de lo que no lo está en los dos libros de la *República* (VI y VII), en los que siempre se ha venido pensando que hay que buscar lo más importante que Platón tiene que decir sobre el asunto, antes de entrar en los diálogos finales, en los que la dialéctica queda más claramente circunscrita como una técnica para la definición de los conceptos basada en la reunión y la división.

Lo que acabamos de decir no significa naturalmente que no sepamos bastantes cosas de la dialéctica. A modo de recapitulación, es indudable, a mi juicio, que a la dialéctica se le pueden atribuir con certeza en estos libros dos importantes propiedades. La primera de estas se establece en la definición misma del dialéctico, de quien se

nos dice que es “el que alcanza la razón de la esencia” (Η καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας, 534b3–4). Debemos anotar, a mi juicio, que esto equivale a atribuirle la capacidad para la correcta definición de los conceptos, pues, aunque esta es una caracterización generalmente referida a otros diálogos posteriores, como el *Sofista*, el *Filebo* o el *Político*, está también presente con toda claridad en el *Fedro*, que debe estar muy próximo cronológicamente a la *República*. De manera que, si alguien pretendiera que hay dos concepciones platónicas de la dialéctica, estas no pueden ser ubicadas en épocas cronológicas diversas.^[1] Sobre la articulación procedimental de esta primera caracterización no hay tampoco muchas dudas. En la *República*, efectivamente, encontramos ya referencias claras a la división, porque Platón opone los procedimientos dialécticos a la manera erística de discutir y esos procedimientos se basan precisamente en su capacidad para distinguir especies (κατ' εἶδη διαιρούμενοι, 454a6). Sócrates en estas líneas, frecuentemente olvidadas cuando se explica la caracterización de la dialéctica en la *República*, alude a la necesidad de “examinar” tanto la “especie de la diferencia” como “de la identidad de naturaleza” (τί εἶδος τὸ τῆς ἐτέρας τε καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως, 454b6–7). Pero no hemos de olvidar tampoco que la “visión sinóptica” (σύννοψις, 537c1), que está a la base como operación discursiva de la “reunión”, de la que hablarán posteriormente el *Fedro* y otros diálogos en los que se presenta la dialéctica como una técnica para la definición, es considerada en la *República* tan fundamental para la dialéctica que se puede decir que el dialéctico es el sinóptico (537c7) y que no lo es quien no es capaz de practicar esta operación. La dialéctica es, pues, un “método para intentar aprehender en cada caso, sistemáticamente y, sobre todo, lo que es cada cosa” (533b2–3; cfr. 532a7). El texto dice en realidad “otro método” (ἄλλη τις ...μέθοδος), lo cual nos lleva a la segunda característica que distingue a la dialéctica con claridad de todas las demás disciplinas.

Nos referimos, claro está, a su capacidad para “dar razón” de los principios, que es lo que la ubica en la parte más alta de las “cuatro afecciones” cognitivas que se dan en el alma (511d7), se llame *noûs* (511d2, d4, cf. d8) o *epistēmē* (533e8), según se representan en la alegoría de la línea dividida. Fuera y dentro de la *República* se insiste en esta caracterización de la dialéctica, que la presenta como el modelo del discurso racional por su capacidad para dar razón y recibirla, no solo ante los demás sino ante uno mismo. El motivo fundamental por el que se distingue de la *diánoia* y se la califica como “coronamiento supremo de los estudios” (534e2), reside, efectivamente, en su capacidad para “dar razón y recibirla” (δοῦναι τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον, 531e4–5). La similitud con lo dicho en el *Fedón* es casi total, pues en esta obra, aunque no se utiliza el término dialéctica como tal, sino el de una ciencia o “técnica de los argumentos” (*Phd.* 90b7), se afirma que esta tiene como misión fundamental “dar razón” (λόγον δίδοναι, 101d6) o proporcionar una justificación racional de una tesis filosófica determinada. No se ha reparado suficientemente en la relación intrínseca que debe haber entre ambas características de la dialéctica, que aparecen recapituladas en un breve texto del libro VII: “alcanzar la razón de la esencia” (534b) o definir, por un lado, y “dar razón a uno mismo y a los demás”, por otro, no pueden ser dos procedimientos aislados, sino que la definición y la justificación son, a mi juicio, dos aspectos de una misma empresa cognitiva.^[2]

Sin embargo, y aquí radica el enigma, lo que no está claro es el procedimiento de esta justificación de “las hipótesis” (ὑποθέσεις, *Phd.* 92d6, 94b1, 101d2–3, etc.; *Resp.* 510b–c, 511a–d, 533c1–8), las cuales están directamente relacionadas con “los principios” de las discusiones filosóficas (ἀρχαί, *Phd.* 101e2; *Resp.* 510b5, 511a5, b5–7, c–d, 533c3–8), que es la terminología en la que insisten tanto el *Fedón* como la *República*. En ambos diálogos se utilizan metáforas semejantes y no hallamos una explicación detallada de los procedimientos discursivos que deben utilizarse para esta justificación. Se trata desde luego de un proceso, en el que la dialéctica, cuando logra su propósito, llega, según dice Sócrates, al “final de la travesía” (τέλος τῆς πορείας, 532e3). En otros pasajes determinantes para comprender dicho proceso, en el que consiste “la dialéctica” (532b4), se nos esconden de nuevo los detalles y, en lugar de estos, se nos habla de una marcha en la que la facultad dialéctica tiene que partir de la tesis que debe justificar para ascender por medio de “peldaños y trampolines” (οἶον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς, 511b6), “hasta el principio del todo, que es no supuesto” para luego

“descender (o bajar) hasta una conclusión” (ἐπι τελευτὴν καταβαίνειν, 511b8), “ateniéndose a las cosas que de él dependen”. Estamos ante metáforas, como ya nos recordó Sócrates: “el ascenso y el descenso” en el proceso de justificación de una hipótesis también se mencionan en el *Fedón*, donde se especifica que en este proceso hay que poner en relación el punto de partida, la hipótesis, con otra que debe ser “la que nos parezca mejor de las de arriba” (ἤτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνεται, *Phd.* 101d7) hasta que se “llegue” o “se alcance” algo que sea suficiente (ἐπι τι ἰκανὸν ἔλθοις).

2. El papel de la refutación y la justificación de las hipótesis

Estas metáforas escalares no son las únicas que aparecen en ambas obras, pues en el *Fedón*, a propósito de la justificación, utilizando una metáfora musical, se dice que la argumentación consiste en examinar la hipótesis en cuestión comprobando, primeramente, si las consecuencias que se derivan de ella (τὰ ἀπ' ἐκείνης ὀρμηθέντα, 101d4) son “concordantes o disonantes” (συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ, 101d5; cf. 100a5). También la *República* utiliza una metáfora musical para expresar la diferencia que distingue a la dialéctica frente a las estrategias deductivas de los matemáticos, ya que afirma que estas no son más que un prelude de la melodía ejecutada por la dialéctica (*prooimion/nómos*, 531d7–532a1). Las metáforas se multiplican de tal modo y hacen referencia a puntos tan esenciales que resultan comprensibles las interpretaciones tan divergentes que han dado los especialistas: una vez más, por hacer referencia a una de las más importantes, Sócrates nos asegura que “el método dialéctico es el único que marcha destruyendo (o tal vez eliminando^[3] o cancelando) las hipótesis hasta el principio mismo para asentarse (o consolidarse) allí” (ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιρούσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται, 533c7–d1).

Parece claro a partir de estas y otras afirmaciones que la dialéctica justifica un principio o una hipótesis, por medio de su inclusión en un sistema de proposiciones, que debe estar dotado de una determinada “concordancia” (*homología*). La incapacidad para “dar razón” de la que adolecen las disciplinas matemáticas depende de que dejan las hipótesis descolgadas o “inalteradas” (ἀκινήτους, 533c2, “intactas” —trad. de Fernández Galiano— “inamovibles” —trad. de Eggers Lan—) en su condición hipotética:^[4] al limitarse a extraer consecuencias de sus hipótesis en su camino descendente, no ascienden, es decir, no se remontan al conocimiento de un principio superior y, por tanto, al “anudar la conclusión y los pasos intermedios a algo que no conocen”, no hay “artificio que pueda convertir en ciencia semejante encadenamiento” (ὁμολογία, 533c5). De todas estas metáforas y de las afirmaciones que las acompañan podemos deducir, efectivamente, que la dialéctica da razón de una tesis filosófica al incluirla en un sistema de proposiciones, es decir, al establecer unas relaciones en las que ella se deduce de otra proposición anterior en la cadena deductiva y genera a su vez otras proposiciones que pueden afirmarse como consecuencias suyas. A partir del *Fedón* y de la *República* nos damos cuenta de que esta *homología* ha de cumplir dos condiciones. En primer lugar, podríamos hablar de un requisito negativo, que consiste en que no haya contradicción en las consecuencias que se pueden derivar de la hipótesis en cuestión, bien porque sean incompatibles entre sí, incompatibles alguna de ellas con presupuestos vinculados necesariamente a la hipótesis o porque conduzcan a consecuencias indeseables que no están dispuestos a aceptar los interlocutores. No podemos entrar en más detalles porque además este era frecuentemente el caso del *élenchos*, es decir, de las prácticas refutatorias desarrolladas por Sócrates en los diálogos iniciales. Esta condición explica la metáfora del descenso, que puede interpretarse, por tanto, en términos de deducción lógica y de la necesidad de que una hipótesis pueda ocupar un lugar en un sistema de proposiciones sin comprometer la compatibilidad o la coherencia del resto de proposiciones que dependen de ella.

La otra condición, que hace referencia al ascenso, es más difícil de interpretar y es, a mi juicio, el punto culminante del enigma. La razón de ello es que el *Fedón* no nos explica en qué sentido hay que llegar a algo que sea “suficiente” y la *República* tampoco nos dice cómo puede ascenderse hasta “un principio del todo” que sea

“no supuesto”. Este carácter no hipotético que se atribuye al principio es una exigencia que se desprende de la concepción racional de un método filosófico que se distingue como tal por su capacidad de dar razón, lo cual le obliga a no dar nada por supuesto. La dificultad estriba, sin embargo, en comprender cómo este principio puede adquirir su condición de no hipotético si es el principio del todo y no puede derivarse deductivamente de otro que sea anterior en la cadena deductiva o de otro que lo incluya al estar dotado de una extensión mayor en la cadena de géneros y especies. Lo más grave a mi juicio es que esta dificultad ha dado lugar a interpretaciones que cuestionan la naturaleza misma del método. Algunos autores han hablado, por este motivo, de una tensión entre el elemento deductivo característico de la dialéctica y otro momento basado en la intuición o aprehensión,^[5] gracias al cual se captaría este principio, identificado con la Idea del Bien. Incluso se ha afirmado la existencia de una diferencia entre el método dialéctico descrito y un conocimiento intuitivo no alcanzado por medio del método,^[6] así como la posibilidad de “una visión que ya no puede ser discursiva”.^[7] Sin embargo, hay que tener presente dos cosas. En primer lugar, esta intelección o intuición, en el caso de darse como tal, viene con toda seguridad preparada por el proceso discursivo de pensamiento y no debe concebirse como “un milagro repentino”,^[8] sino como el ascenso emprendido por la dialéctica, que ha partido de las hipótesis tomándolas como “peldaños y trampolines” en busca de los principios. Platón no deja claro, al utilizar la metáfora del ascenso, si se trata de una conexión argumental de implicación lógica, por la que las hipótesis se deducen de principios anteriores en una cadena deductiva, o si el ascenso equivale a una síntesis o sinopsis abstractiva, de modo que, como propuso Krämer, “el ascenso al Bien siga el modelo o esquema generalizador de la pirámide de los géneros”,^[9] mientras que el descenso haría referencia a la división.^[10] Pero, en segundo lugar, la aprehensión del principio nunca parece quedar desligada del proceso discursivo, sino que los resultados de esta intelección tienen que verterse en el *lógos* y el dialéctico sigue obligado a dar razón de ella. En la dialéctica no hay espacio para una especie de misticismo especulativo, pues, como ha dicho Vegetti, nunca se renuncia a la exigencia de que el conocimiento se exprese en “una definición por medio del *lógos*”.^[11] El hecho de que al Bien le corresponda un modo de ser que está, según proclama Sócrates, “más allá de la esencia” (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, *Resp.* 509b9), no libra al dialéctico de tener que alcanzar una noción o definición de su esencia, “del mismo modo respecto al Bien” (*περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως*, *Resp.* 534b8) que en todos los demás casos.

Pero el dialéctico no alcanza esta definición o principio por medio de un salto abrupto, es decir, por medio de una intuición o aprehensión inmediata, sino por un proceso discursivo que avanza por “los peldaños y trampolines” de las hipótesis o los supuestos que se trata de justificar. Esta metáfora nos habla entonces de una relación discursiva que conecta las proposiciones igual que lo están unos escalones encadenados, que no se pueden subir a saltos, sino recorriendo sucesivamente cada paso como ocurre en una deducción argumental. Pero, además, una vez alcanzada la definición o el principio que dé razón de la hipótesis, el dialéctico tiene que justificarla “atravesando todas las refutaciones como en medio de una batalla” (534c1–2). Aquí tenemos otra metáfora que abunda en el carácter discursivo e incluso agonal que nunca está ausente completamente de la dialéctica. Este enfrentamiento con las objeciones que pueden venir de los interlocutores, o incluso del mismo filósofo que quiere dar razón ante sí mismo del principio alcanzado, puede explicar el carácter “no supuesto” de este, ya que el dialéctico ha tenido que defenderlo afrontando o “atravesando todas las posibles refutaciones” (*ὡσπερ ἐν μάχῃ δι πάντων ἐλέγχων διεξιῶν*, 534c1–2) y ha debido emprender este recorrido argumentativo “esforzándose él mismo en refutar (*προθυμούμενος ἐλέγχειν*) con un razonamiento que no decaiga”. El proceso que conduce a la ciencia (*ἐπιστήμη*, 534c6), cualquiera que haya podido ser la contribución de la intuición filosófica, tiene, pues, un carácter inequívocamente discursivo, que consiste en dar razón y argumentar en pro y en contra de los principios que el filósofo esté dispuesto a sostener.

3. El *Parménides* y el *Teeteto*

La aplicación del método no puede comprobarse en la *República*, sino que hay que ir a otros diálogos como el *Parménides* y el *Teeteto*, conectados cronológicamente con aquella obra. En el primero de ellos Parménides da las indicaciones metodológicas que echamos en falta en la *República*. Pero ahora Parménides recomienda a Sócrates un “entrenamiento” (γύμνασαι, γυμνασία, etc.; cf. *Prm.* 135c8, d4, d7, 136a2) dialéctico que considera necesario, precisamente para que no se le “escape la verdad” (135d6) en las discusiones filosóficas.^[12] Consiste no solo en suponer una tesis y “examinar las consecuencias que se desprenden de esa hipótesis” (trad. de M.I. Santa Cruz; σκοπεῖν τὰ συμβαινόντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως), sino también en “suponer que esa misma cosa no es” (135e9–136a2). Zenón hace referencia a la necesidad de “recorrer y explorar todos los caminos” (ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης, 136e1–2) para “dar con la verdad y adquirir inteligencia acerca de ella”, con una expresión que nos recuerda la necesidad proclamada en la *República* de que el dialéctico “atravesara todas las refutaciones”.

No se trata, pues, solo de aprender un método para salir airoso de las controversias filosóficas, en las que, como es natural, se confrontan tesis opuestas, sino de afrontar un cierto elemento de “errancia” (πλάνη) para esclarecer la verdad de una hipótesis, al deducir las consecuencias que se desprenden no solo de ella, sino de su opuesta, como si el rechazo de una posibilidad significara la demostración o, al menos, el refuerzo de su contradictoria.^[13] En este sentido, Aristóteles definirá la refutación como “el silogismo de la contradicción” (*An. Pr.* II 20, 66b11) y la práctica metodológica recomendada por Parménides parece apuntar en ese sentido, al sostener que es muy útil dialécticamente no solo probar una hipótesis a partir de las consecuencias que se derivan de ella, sino también a partir de la imposibilidad en la que incurre su contradictoria. Así es como el propio diálogo nos invita a interpretar las prácticas dialécticas de Zenón, cuya “ayuda” (βοήθειά, 128c6) a Parménides consistió en negar la multiplicidad, al demostrar los absurdos en que incurren aquellos que la defienden: Parménides afirma en sus obras la unidad del ser, mientras que Zenón niega la multiplicidad y de esta manera ambos “en realidad dicen prácticamente lo mismo” (128b5).

En el *Teeteto* se habla mucho de la refutación implícita en “la totalidad de la actividad dialéctica” ejercida por Sócrates (cf. *Tht.* 161e6) y, de hecho, parece llevarse a cabo la parte negativa del principio metodológico defendido en el *Parménides* y ejecutado en la segunda parte de esta obra. En el *Teeteto*, no se parte, efectivamente, de la hipótesis filosófica positiva, defendida en diálogos anteriores, que propone la existencia de las ideas con sus contrapartidas cognitivas correspondientes. La ausencia aparente de las ideas en esta obra ha causado sorpresa en muchos intérpretes, como si Platón hubiera abandonado o modificado sustancialmente sus teorías. Sin embargo, nos encontramos con una refutación de la posición filosófica contraria, atribuida a Heráclito y Protágoras, que se basa en la ontología de una «realidad sujeta a movimiento» (φερομένη οὐσία, *Tht.* 177c7, 179d3) y en una concepción del saber como percepción. La imposibilidad de esta tesis, sometida al examen dialéctico, se convierte, por tanto, 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, que es la única manera de aprehenderla.^[14] Si unificamos, aunque sea solamente desde un punto de vista metodológico, la doctrina del *Fedón* y la *República*, el dialéctico debe dar razón de una hipótesis poniéndola en conexión con un principio en el que descansa toda su argumentación. Pero ese principio no se alcanza a mi juicio por una intuición milagrosa, sino que es el esfuerzo deductivo que resulta de una serie de «peldaños y trampolines» que se han ido escalando y, una vez alcanzado el principio en cuestión, es «no supuesto», porque la dialéctica tiene que someterlo a la prueba de su refutación. Es posible que algo parecido a la intuición, a la hora de elegir la mejor de las diversas hipótesis posibles, no esté ausente del todo en el proceso, y la *Carta VII* parece apuntar a ello cuando alude a un momento en el que «brilla de pronto la razón y la intelección sobre cada cosa» (ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς, *Carta VII* 344b7). Sin embargo, a diferencia de lo que podríamos pensar por las connotaciones modernas del término, este instante forma parte sin solución de continuidad de un proceso dialógico en el que hay «que servirse de preguntas y respuestas» y someterse a «refutaciones y críticas bienintencionadas» (ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων

ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις χρωμένων, *Carta VII* 344b5–6). Lo que no encontraremos en Platón, a diferencia de la moderna concepción de la intuición que podamos hallar en autores como Descartes, es un funcionamiento del *noûs* o de la *νόēsis* en oposición a la actividad discursiva sino, por el contrario, en plena sintonía con el *lógos*. Las diferencias entre *νόēsis* y *διάνοια* no radica en la potencia intuitiva de la primera sino en la diferente relación entre las proposiciones que establecen una y otra, gracias a la cual la dialéctica puede dar razón de una hipótesis mientras que las matemáticas no son capaces de justificar sus supuestos y tienen que limitarse a establecerlos como principios de sus deducciones.^[15] La atribución a Platón de una facultad intuitiva, con su inmediatez característica, independiente del transcurrir discursivo del *logos*, ha sido a mi juicio una sobreinterpretación, en la que hemos caído debido a la proyección de categorías propias de la filosofía moderna, pero su filosofía es extraña a esa antítesis y la intuición que cabe en su pensamiento, si entendemos por ella el proceso por el que se aprehende una noción conceptual, nunca aparece divorciada del trabajoso empeño de dar razón, responder a las objeciones y estar atento a la acción comunicativa en la que nos vemos inmersos en las discusiones filosóficas.

Referencias bibliográficas

- Annas, J. (1982). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford University Press.
- Berti, E. (2004). *Nuovi studi aristolici*. Morcelliana.
- Gill, M. L. (2014). Design of the Exercise in Plato's Parmenides. *Dialogue*, 53, 495–520.
- Kahn, C. (2010). *Platón y el diálogo socrático, El uso filosófico de una forma literaria*. Escolar y Mayo editores.
- Kahn, C. (2013). *Plato and the Post-Socratic dialogue, The Return to the Philosophy of Nature*. Cambridge University Press.
- Krämer, H. (1996). *Dialettica e definizione del Bene in Platone: interpretazione e commentario storico-filosofico di Repubblica, VII 534 B 3–D 2*. Vita e Pensiero.
- Marcos de Pinotti, G. E. (2020). La crítica de Platón a los matemáticos que toman las hipótesis por principios (*República* VI–VII). Una interpretación a la luz de la metáfora del sueño. *Plato Journal* 20, 67–80.
- Robinson, R. (1953). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford University Press.
- Szlezák, T. A. (2003). *La Repubblica di Platone. I libri centrali*. Morcelliana.
- Trabattoni, F. (2006). L' intuizione intellettuale in Platone. In margine ad alcune recenti pubblicazioni, *Rivista di storia della filosofia*, 61, 3, 701–719.
- Vallejo Campos, A. (2018). *Adonde nos lleve el lógos. Para leer la República de Platón*. Trotta.
- Vallejo Campos, A. (2020a). Dialectic in the *Theaetetus*. En B. Bossi y T. Robinson, *Plato's Theaetetus Revisited* (pp. 35–50). De Gruyter.
- Vallejo Campos, A. (2020b). La intuición, el programa dialéctico de la *República* y su práctica en el *Parménides* y el *Teeteto*. *Plato Journal*, 20, 137–150.
- Vallejo Campos, A. (2022). La dialéctica en el pensamiento platónico. En A. Vallejo (ed.), *Guía Comares de Platón* (pp. 113–114). Comares.
- Vegetti, M. (2003). Dialettica. En M. Vegetti, *Platone. La Repubblica*, vol. V, L. VI–VII, Bibliopolis.

Notas

- [1] Para el desarrollo de esta tesis unitarista acerca de la dialéctica platónica, cf. Kahn, Charles, *Platón y el diálogo socrático, El uso filosófico de una forma literaria*. Escolar y Mayo editors, 2010, p. 309. No obstante, como es lógico, hay elementos de continuidad y diferencias, que fueron estudiadas también por Kahn, C. *Plato and the Post-Socratic dialogue, The Return to the Philosophy of Nature*. Cambridge University Press, 2013, pp. 131–156 (“The new dialectic: from the Phaedrus to the Philebus”).
- [2] Sobre esta conexión, desatendida en las exposiciones de la dialéctica, véase Vallejo, Álvaro, *Adonde nos lleve el lógos. Para leer la República de Platón*. Trotta, 2018, p. 200 y sgs.
- [3] Este es el sentido más habitual del término *ἀναίρεσις* en las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles. Pero téngase en cuenta que en Platón no estamos aún ante un lenguaje codificado con los posibles tecnicismos que se puedan haber ido conformando en la lógica o la dialéctica aristotélica.
- [4] La necesidad que tiene el matemático de recurrir a hipótesis y su relación con la metáfora del durmiente, señalada de modo excelente por Marcos de Pinotti, (2020), p. 72 y sgs, pone de manifiesto que este tipo de conocimiento, que no da razón de sus supuestos, revela una ignorancia profunda sobre la naturaleza del verdadero saber que solo la dialéctica hace posible con su referencia a objetos puramente inteligibles.
- [5] Para Annas, (1982), pp. 282–284, la dialéctica en la *República* parece responder a dos modos diferentes de entender el conocimiento: un modelo en virtud del cual el saber consiste en «dar y recibir razones» de sus objetos, y otro que hace referencia a la «visión y a la aprehensión», que, al contrario que el primero, parece conducirnos a una

experiencia «no verbal ni articulada» (*ibid.*, p. 283), gracias a la cual cada uno debe aprehender la verdad en una experiencia difícil de comunicar.

[6] Robinson, (1953), p. 173, afirma, efectivamente, que «la intuición» significa cierto conocimiento no alcanzado por medio del método.

[7] Cf. Szlezak, Thómas, *La Repubblica di Platone. I libri centrali*. Morcelliana, 2003, p. 187.

[8] Cfr. Vallejo, *Adonde nos lleve el lógos...*, 2018, p. 231.

[9] Cf. Krämer, Hans, *Dialettica e definizione del Bene in Platone: interpretazione e commentario storico-filosofico di Republica, VII 534 B 3–D 2*. Vita e Pensiero. 1996, p. 39.

[10] Sin embargo, otros han negado esta analogía, precisamente porque convertiría la idea del Bien, al ser el punto más alto del ascenso, en una especie de *summum genus* inclusivo de todas las diferencias Cf., en este sentido, Robinson, Richard, *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford University Press.1953, p. 163.

[11] Cf. Vegetti, Mario, *Dialettica*. En M. Vegetti, *Platone. La Repubblica*, vol. V, L. VI–VII, Bibliopolis. 2003, p. 423.

[12] Sobre este ejercicio dialéctico se han propuesto interpretaciones muy diversas, cf. Berti, Enrico, *Nuovi studi aristolici*. Morcelliana. 2004, pp. 165, 360–1, 391, y Gill, Mary Louise, *Design of the Exercise in Plato's Parmenides*. *Dialogue*, 53, 495–520. 2014, pp. 495–520.

[13] Cf. Berti, *Nuovi studi aristolici*, pp. 361 y 418–9.

[14] Cf. Vallejo, Á. *Dialectic in the Theaetetus*. En B. Bossi y T. Robinson, *Plato's Theaetetus Revisited*. De Gruyter. 2020a, pp. 35–50; Vallejo, La dialéctica en el pensamiento platónico. En A. Vallejo (ed.), *Guía Comares de Platón*. Comares. 2022, pp. 113–114.

[15] Cf. Vallejo, La intuición, el programa dialéctico de la *República* y su práctica en el *Parménides* y el *Teeteto*. *Plato Journal*, 20, 2020b, 137–150; y Trabattoni, Franco, *L' intuizione intellettuale in Platone*. In *marginale ad alcune recenti pubblicazioni*, *Rivista di storia della filosofia*, 61, 3, 2006, 701–719.



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28878483008>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Álvaro Vallejo Campos

El enigma de la dialéctica platónica y el papel de la refutación

The Riddle of Plato's Dialectic and the Role of Refutation

Tópicos

núm. 46, e0080 2024

Universidad Nacional del Litoral, Argentina

revistatopicos@unl.edu.ar

ISSN: 1666-485X / **ISSN-E:** 1668-723X

DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.2024.46.e0080>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.