

LA DIALÉCTICA COMO EL NÚCLEO DE LA FILOSOFÍA DE PLATÓN

Dialectic as the Core of Plato's Philosophy

SAMUEL LINARES PÉREZ

Investigador independiente
samuel.linaresp99@gmail.com

Recibido: 07/05/2026

Aceptado: 19/08/2026

Resumen

El presente artículo pretende demostrar que el núcleo de la filosofía de Platón es la dialéctica. Sostenemos que, si se suprime la dialéctica del cuerpo filosófico de los *Diálogos*, lo que resta no es la filosofía de Platón, sino diversos sucedáneos del platonismo. Para ello, en primer lugar, exploramos qué características tiene la dialéctica en la obra de Platón. En segundo lugar, debido a su importancia en la estructura dialéctica, nos preguntamos qué papel juegan las aporías en los *Diálogos*. Por último, determinamos que existe un «desfase» entre lo que Platón dice en los *Diálogos* y lo que muestra: la dialéctica siempre excede al diálogo. Ello es necesario debido a la concepción de la dialéctica que tiene esta filosofía y que no se deja apresar en filosofemas. De este modo, demostramos que la filosofía de Platón es, en esencia, dialéctica.

Palabras clave: Platón, dialéctica, diálogo, aporía.

Abstract

This article aims to demonstrate that the core of Plato's philosophy is dialectic. We maintain that, if dialectic were removed from the philosophical body of the *Dialogues*, what would remain would not be Plato's philosophy, but rather various substitutes for Platonism. To support this claim, we first explore the characteristics of dialectic in Plato's work. Secondly, due to their importance within the dialectical structure, we examine the role played by aporias in the *Dialogues*. Finally, we determine that there is a «gap» between what Plato says in the *Dialogues* and what he shows: dialectic always exceeds dialogue itself. This is necessary due to the nature of dialectic in his philosophy, which cannot be fully captured in philosophisms. In this way, we demonstrate that Plato's philosophy is, in essence, dialectical.

Keywords: Plato, dialectic, dialogue, aporias.

La dialéctica como el núcleo de la filosofía de Platón

Introducción

El objetivo del presente trabajo es establecer que lo esencial de la filosofía de Platón es la dialéctica, en el sentido de que, si se suprime la dialéctica del diálogo en su obra filosófica, lo que restaría no es la

filosofía de Platón propiamente tal, sino los distintos subproductos del platonismo, como el escepticismo de la Academia media, el neoplatonismo de Plotino y Porfirio, o posturas filosóficas «platonizantes» como la intuición de esencias husserliana. Debatiremos principalmente, tal y como se verá, con tres tipos de posturas. Las primeras tienden a considerar la filosofía de Platón eso que llamamos “subproductos” del platonismo, es decir, una doctrina cerrada, expresada o no en los diálogos. Exponentes de esta postura son, por ejemplo, Étienne Gilson (1996) o la Escuela de Tubinga-Milán, que postula la existencia de “doctrinas no escritas” que Platón formuló oralmente en la Academia. Como representante de este último grupo, hemos escogido a Thomas A. Szlezák (1997). La segunda postura con la que debatiremos tiende a establecer, de diversas maneras, una oposición entre la filosofía platónica y el drama de los diálogos. Exponentes de estas ideas son, por ejemplo, Boeri (2006), Gonzalez (1998) o Guthrie (1998). El tercer tipo de postura, representada por Peñalver (1986) o Goldschmidt (1947) tiende a ver cierta unidad entre la textualidad del diálogo y las tesis filosóficas propuestas a través de él por Platón, pero de una manera que nosotros, justamente, trataremos de precisar. Pretendemos introducirnos en este debate para aportar una solución (o el principio de una solución) a este trilema (o un platonismo cerrado, o un Platón filósofo frente a uno dramaturgo, o una unidad confusa entre ambos). Partiendo de la hipótesis de que la filosofía de Platón es dialéctica, nos proponemos demostrarlo en el cuerpo del artículo.

Para ello, en primer lugar, nos preguntaremos cómo aparece la dialéctica en los *Diálogos* de Platón y qué características presenta. De este modo, estableceremos siete características que la definen. En segundo lugar, debido a la importancia que, como veremos, tiene el momento aporético en el proceso dialéctico, deberemos establecer qué es una paradoja en general y qué método podemos hallar para resolverla o disolverla. Una vez sentada tal definición general, investigaremos qué papel juegan las aporías o paradojas en la obra platónica. Encontraremos que Platón se sirve de las aporías de cinco maneras distintas. En tercer lugar, y siguiendo el camino abierto por el momento aporético de la dialéctica, debido a la existencia de numerosos «diálogos aporéticos» en la obra de Platón, nos veremos forzados a admitir que los *Diálogos* no se pueden reducir a los «filosofemas» o contenidos positivos en que concluyen. Por ejemplo, el camino que conduce a las definiciones del sofista en el diálogo homónimo es tan importante como la propia definición, por lo que ese tránsito dialéctico a través del diálogo es irrenunciable. De este modo, sostendremos que hay un desfase entre lo que Platón «dice», el diálogo, y lo que «muestra», la dialéctica. Renunciar al proceso dialéctico y sostener que todo lo que quería decir Platón en los *Diálogos* es el contenido positivo será, pues, erróneo e incompleto. Quedará así demostrada nuestra hipótesis: restando la dialéctica, lo que resta no es la filosofía de Platón. Por este motivo y en este sentido la dialéctica es la esencia de la filosofía platónica.

La dialéctica de Platón y sus características

Como hemos dicho en la introducción, partiremos de la hipótesis de que la filosofía de Platón es esencialmente la dialéctica. A fin de demostrar esta postura, comenzaremos por investigar qué sentido

tiene el método de dialéctica en Platón y extraeremos sus características a la luz de las interpretaciones más autorizadas. En esta primera sección propondremos una serie de pasajes de la obra de Platón en que describe la dialéctica de diferentes maneras. Nuestro objetivo de esta primera sección será explicitar los elementos de estas descripciones sin apartarnos de ellas. Hablamos de explicitar y no comentar porque nuestro trabajo tiene en mente la filosofía de Platón en conjunto, siendo el carácter de estos textos sólo paradigmático.

Para reflexionar acerca del sentido de la dialéctica en los diálogos tomaremos como hilo conductor la obra de Nuño Montes.¹ Este autor sugiere que podemos trazar la evolución de los diálogos platónicos, en cuanto a la construcción de la teoría de las Ideas, en función del uso mayoritario de un método intuitivo, la *synagogué*, que aparece² con mayor frecuencia en los diálogos de juventud, y especialmente en los medios, y un método diairético/divisorio, que figura³ en los diálogos de madurez.⁴ Por ello vamos a escoger dos fragmentos en los que aparezcan expresados ambos sentidos de la dialéctica a fin de comenzar nuestra reflexión. Consideremos, en primer lugar, el texto de *República* 510b 4-9, en la traducción de Eggers Lan:

Por un lado, en la primera parte de ella [de la sección de lo inteligible en la línea dividida], el alma, sirviéndose de las cosas antes imitadas como si fueran imágenes, se ve forzada a indagar a partir de supuestos, marchando no hasta un principio sino hacia una conclusión. Por otro lado, en la segunda parte, avanza hasta un principio no supuesto, partiendo de un supuesto y sin recurrir a imágenes —a diferencia del otro caso—, efectuando el camino con Ideas mismas y por medio de Ideas.

El mismo texto continúa en 511b3-c1:

Comprende entonces la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas.

Ambos textos tienen paralelos en multitud de lugares. Como muestra del mismo “método

¹ Nuño Montes, Juan A. *La dialéctica platónica. Su desarrollo en relación a la teoría de las formas*. Instituto de filosofía. Facultad de humanidades y educación de la Universidad Central de Venezuela, 1962. Por su parte, Bianchini señala que la evolución sería otra: “El curso de la dialéctica platónica, individualizada a través de los diálogos, presenta, para algunos estudiosos, una evolución que partiría de un inicial procedimiento por confutación (*élenkhos* / *élenchos*), hasta un sucesivo enfoque dialéctico, el de la división (*diáiresis*) y reunificación (*synagogué*)” (Platone, *Sofista*: “Introduzione”, p. 35).

² Ejemplos de estos diálogos son: *Fedón* 101b-d, *República* 511b o *Banquete* 210a-211d.

³ Ejemplos de estos diálogos son: *Fedro* 265e-266c, *Filebo* 16c-e o los pasajes sobre las definiciones del *Sofista*, por ejemplo 228d-221c.

⁴ La aislada singularidad de cada Forma, propia de la fase precrítica, determinó la preeminencia de la intuición en el método que procede por captación inmediata y única las entidades unitariamente buscadas; lo característico del proceso metodológico consiste en que, a partir de la crisis registrada en el esquema pluralista de las Formas singularizadas, las variaciones no obran en la dirección ontología-gnoseología, sino a la inversa, por lo cual será la Dialéctica el agente que organizará deductivamente a las Formas hasta constituir la trabazón del sistema ontológico superior que asegura, en definitiva, la comunidad genérica” (*La dialéctica platónica*, p. 174). Cf. *ibid.*, p. 15.

hipotético”,⁵ aparece en el contexto de la demostración de la inmortalidad del alma en el *Fedón* 100b-106b. Desde otra perspectiva lo encontramos en el *Banquete* 210a-211d, correspondiente al discurso de la sacerdotisa Diotima en que se describe el ascenso del amante hacia la belleza en sí partiendo de sus diferentes instancias inferiores. Y, como bisagra entre la intuición y la división, el *Fedro* ofrece un pasaje sinóptico (265d) y otro diairético (265e-266c). Para no multiplicar las referencias desde el primer momento, y asumiendo la tesis de Benson de que el método divisorio del *Fedro* es “aproximadamente el mismo”⁶ que el del *Filebo*, citaremos este último diálogo, en la edición de Boeri:

Los ítems que se dice que son existen a partir de lo uno y de lo múltiple, y tienen en sí mismos como algo connatural límite e ilimitación. Ahora bien, dado que estos ítems han sido ordenados cósmicamente de este modo, es necesario que nosotros siempre busquemos establecer en cada caso una única Idea respecto de todo —pues descubriremos la Idea que está en cada caso—; ahora bien, si la captamos, tenemos que examinar, después de esa única Idea, dos, si es que, en cierto modo, las hay. Pero si no las hay, tres o algún otro número. Y tenemos que volver a examinar del mismo modo cada uno de aquellos ítems que es uno, hasta darnos cuenta no sólo de que la unidad original es una, múltiples e ilimitadas cosas, sino también cuántas son. Y no tenemos que aplicar la Idea de lo ilimitado a lo múltiple antes de relevar cuidadosamente su número total, que es un intermedio tanto de lo ilimitado como de la unidad, y en ese momento ya se puede renunciar a cada unidad de todas las cosas en lo ilimitado y dejarla ir (16c9-e1).

Se hace necesario interpretar desde estos textos el pasaje de la *Carta VII*⁷ en que Platón dice que hay que «recorrer en todos los sentidos» los tres elementos del conocimiento (nombre, definición e imagen) para lograr la intuición del objeto en sí (344d). Este «recorrido» queda expresado de manera más clara en la traducción de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó (2022): «a fuerza de manejarlos todos, *subiendo y bajando* del uno al otro, a base de un gran esfuerzo se consigue crear el conocimiento cuando tanto el objeto como el espíritu están bien constituidos».

Especialmente encontramos en el pasaje del *Filebo* un elemento “aporético”: la tensión entre lo uno y lo múltiple, términos opuestos. En el de la *República* Platón describe una “marcha” o “camino” hacia un principio. La relación que hay entre estos dos elementos, la tensión aporética de lo uno y lo múltiple y el camino hacia un principio, será el objeto de nuestra discusión.

En una primera aproximación diremos, pues, que la dialéctica avanza mediante aporías, ya que debe reconocer la coincidencia de los opuestos (Negrete, 2015: 53), y que por esto mismo

La aporía no se puede superar ni ignorar, por eso es auténtica aporía. No se puede ignorar

⁵En torno a esta cuestión, siguiendo a Nuño Montes (1962, pp. 51-52), asumimos que se trata del método hipotético. No obstante, véase Echeverri Delgado et. al (2025) para la discusión en torno a si, según Platón, el dialéctico se sirve de hipótesis como el matemático o hay un modo específicamente dialéctico de tratar las hipótesis.

⁶“Collection and division in the *Philebus*”, p. 2. Benson también argumenta que el método de la recolección y la división se encuentra ya en los diálogos medios, aunque sea cierto que venga desarrollado en los tardíos.

⁷Ponemos entre paréntesis las cuestiones relativas a la autenticidad de la *Carta VII* debido a la apoyatura implícita que debemos al clásico libro de Goldschmidt, *Les dialogues de Platon. Structure et methode dialectique*. Presses Universitaires de France, 1947. El autor interpreta los diálogos de Platón a la luz de la *Carta VII*.

ni superar, pero se puede aceptar y comprender y, con ello, «transmutar» o «transfigurar»... El momento o paso decididamente dialéctico se da cuando se reconoce que esas razones contrarias, totalmente necesarias e ineludibles, implicadas por cualquier uso filosófico de la Razón, incluido el del que la niega, no son algo mera ni principalmente negativo o destructivo, sino la auténtica actividad de la Razón cuando piensa profundamente las cosas (Negrete, 2015: 83.)

El conciliar opuestos, exige de la filosofía un carácter esencialmente polémico, lo cual está en relación con su estructura dialógica (*id.*). Pero lo específico del diálogo filosófico es que tiene como finalidad arribar a un entendimiento común (Gadamer, 1991: 18) posibilitado por el propio *lógos*. En efecto, pese a que por su naturaleza el *lógos* «multiplique lo uno», tiene el efecto positivo de lograr este entendimiento mutuo en tanto que tipo particular de discurso. «Hay un tipo de discurso que progresivamente revela el objeto, apelándolo continuamente como algo diferente, a pesar de la contradicción entre lo uno y lo múltiple inherente en ello. Este es el hecho crucial» (*id.*, 1991: 19). Según Gadamer (1991: 27), en Platón la dialéctica posibilita la conciliación de los opuestos reunidos finalmente en un «uno» porque «el sentido primario del *lógos* es *ser responsable*, dar cuenta de él, en el sentido de establecer la razón o la causa». El entendimiento compartido posibilita, por tanto, un lenguaje objetivo que, estableciendo las causas o razones de las cosas, se refiere a una realidad única de diferentes maneras, y de ahí su ya mentado carácter polémico. Esto implica contradicciones, o sea, aporías. Pero por eso, por la polemicidad inherente a la contradicción, Gadamer dice que el discurso dialéctico es inherentemente comunicable:

Y por eso también reclamable, en sentido opuesto, por la otra persona, de tal manera que cuando se establece la razón o causa la entidad es inteligible, en su ser, por todo el mundo... Cuando presenta algo junto a razones o causas para ello, el habla hace el reclamo distintivo de afirmar algo universal y necesario sobre una entidad individual. Haciendo esto, tal habla es, de manera peculiar, un discurso que deja hablar a los otros (Gadamer, 1991: 28.)

Este punto de Gadamer ilumina un carácter importante de los diálogos: el elemento dramático que deja hablar a los personajes y obliga a tenerlos en cuenta, opinión que Guthrie comparte (Guthrie, 1998: 14). Esto, más que decirse en los *Diálogos*, se muestra (Pons, 2019: 123), lo cual apunta ya a las principales conclusiones de este trabajo. Gadamer expresa lo mismo con otras palabras, pero en un marcado lenguaje heideggeriano: cuando el *Dasein* habla, se expresa a sí mismo, aunque hable *sobre algo*. A lo que respondemos cuando nos hablan es precisamente a esa expresión con otra expresión (1991: 37). Por ello el diálogo, en su expresión dialéctica, obliga a buscar en todo momento el asentimiento de los otros para asegurarnos de que han comprendido lo que decimos (*id.*, 1991: 85). Dicho de otra manera: «la dialéctica es un tipo de transmisión, no de opiniones o representaciones sin raíz, sino de la *semilla inmortal* que es la ciencia, una ciencia que germina en el paso de alma a alma, en el diálogo viviente» (Peñalver, 1986: 90). Efectivamente, tanto el tema como el transcurso de los *Diálogos* se ven

directamente condicionados e incluso alterados por la personalidad de los individuos que intervienen en la discusión y por su concepción de la vida (Guthrie, 1998: 237). En *Fedro* 269 d2-272 b6 Platón mismo exige que el dialéctico conozca las almas a que van dirigidos los discursos. Sobre este pasaje, comenta Reale:

El orador no debe conocer solamente la Idea de la que quiere hablar y su articulación en Ideas particulares, sino también la Idea del alma y las varias formas de almas y qué tipos de discurso es oportuno tener con cada una de ellas. El arte dialéctico debe no sólo llevar al orador al conocimiento exacto de la cosa que intenta comunicar mediante el procedimiento sinóptico o diairético, sino también al conocimiento del alma ya sea en la visión sinóptica ya sea en la articulación dialéctica, y al consiguiente conocimiento de los modos apropiados de comunicar los mensajes a las almas singulares según las diferentes capacidades de cada una de ellas (Reale, 1998: «Introduzione».)

Otra razón que hallamos ínsita a la concepción platónica de la dialéctica que obliga a tomar en cuenta al interlocutor es que la razón o causa establecida es la «bondad» de la cosa, lo que siempre es y debe ser (Gadamer, 1991: 67) y el bien involucra necesariamente al individuo en su totalidad, pues nadie busca el bien aparente, sino el real, como dice Platón en *República* 505d. Por tanto, el diálogo socrático no se ocupa únicamente de nociones y de inferencias, sino que tiene dos dimensiones: una lógica y otra pragmática (Calvo, 1998: 338). Pero ¿cómo evitar que la dialéctica, como tipo especial de discurso, debido al carácter problemático del que hablábamos más arriba, sea fácilmente confundido, si no identificado, con una mera discusión sofística? Hay un elemento en los diálogos que supone una diferencia radical, la figura del *Gesprächsführer* o «conductor del diálogo»:

El elemento que transforma la simple conversación, el simple cruce de opiniones, en diálogo dialéctico, es la presencia y la operación de un director o conductor del diálogo, un *Gesprächsführer* (Gundert)... El conductor del diálogo tiene dos caras: una mira al personaje con el que habla, se hace cargo, por así decirlo, del mundo de representaciones en que se halla inmerso, e intenta llevarlo lo más lejos posible, pero sin imponer nada, sin hacerle violencia intelectual; la otra cara mira al Eidos, a la verdad, en último término al bien, como clave última de la dialéctica (Peñalver, 1986: 109-110.)

Recapitulando, hemos hallado por ahora que la dialéctica es un tipo determinado de discurso que investiga las razones y causas de las cosas, de la realidad, lo que posibilita no solo un lenguaje privado, sino también un entendimiento compartido, el cual debe, por ello mismo, tomar en cuenta al otro en tanto que otro. Para conseguirlo, se aproxima a la unidad de la realidad de múltiples maneras, lo cual implica inevitablemente aporías y un carácter polémico, en el sentido explicitado arriba, que puede mantener el orden de la discusión gracias a un *Gesprächsführer*. Según Gadamer, esta aproximación en torno a la unidad es para Platón la «hipótesis del *eîdos*»: «entonces, ¿qué se gana con la hipótesis del *eîdos*?... Lo que se gana es una identidad no ambigua, lo cual es la solución positiva al problema

fundamental de la dialéctica: que lo uno es múltiple y lo múltiple es uno» (Gadamer, 1991: 63). Si este es el problema fundamental de la dialéctica, entonces su propio proceder, su propio movimiento, implica que no debería haber una postura dogmática y definitiva (*id.*, 1991: 104; Peñalver, 1986: 65), sino una continua puesta a prueba de lo discutido, lo cual está de acuerdo con el elemento que hemos visto en *República* 511b y en *Filebo* 16c-e: se trata de un camino que no se reduce a ninguna de sus partes y de una conciliación de los opuestos. Esto, lejos de arrojar la dialéctica platónica hacia un escepticismo relativista, es lo que la posibilita. En efecto, la dialéctica, por su carácter, está obligada a tomar todas las posiciones posibles como parciales, siendo ella una entre tantas, lo cual, en un sentido, es paradójico (Negrete, 2015: 54). Pero, por lo mismo, esto tampoco implica una «vaguedad retórica»:

La apertura del diálogo platónico —cuyo reconocimiento formal y expreso es una condición de su legibilidad— no es la vaguedad retórica de que todo es indefinidamente cuestionable en filosofía, de que nunca se acaba de saber todo sobre nada, o bien, que sólo cabe plantear problemas; sino la tesis afirmativa, y filosóficamente relevante, de que la medida del saber es toda la vida (Peñalver, 1986: 108).

Esto también lo expresa Peñalver (*id.*, 1986: 25) diciendo que la filosofía de Platón es más una filosofía «del *lógos*» que «de la idea», lo cual significa que la filosofía es dialéctica, que no se compromete con hipótesis (como hemos visto en el pasaje de la *República* al inicio de esta sección): «el sentido del ejercicio del *logos* no es el logro de una determinada definición o de un elemento doctrinal; es más bien la elevación del *logos* a una metódica general que le permita al alma ser ‘más dialéctica en todas las cosas’ (*Político* 285d) ». Esta opinión la comparte Boeri:

Es como si Platón hubiera imaginado un modo de hacer filosofía que le permitiera, en ciertos contextos y situaciones particulares, defender tesis que después él mismo se encarga de revisar y refutar. El diálogo platónico permite tratar los temas de una manera siempre abierta y, por lo general, nunca establece doctrinas de un modo definitivo... El método de preguntas y respuestas describe el decurso del propio pensamiento: pensar es dialogar; se trata del mismo método que permite volver a revisar un asunto sin haberlo formulado de un modo categórico en el texto de una exposición sistemática a la manera de un tratado (Boeri, 2012: 8).

En efecto, la idea de Platón es que la medida del saber es toda la vida. Por eso en la *Carta VII* 344d el recorrido ascensional y descensional de los elementos del conocimiento germinan en una intuición que Platón nunca ha querido poner por escrito, porque, como muestra la tesis general de Gonzalez (1998), no se trata de un conocimiento proposicional. Esto evita recurrir a la interpretación de la escuela de Tubinga de las doctrinas no escritas sin caer en el otro extremo que considera que los *Diálogos* son autosuficientes⁸. La dialéctica, como vemos, y hemos dicho desde el principio, sigue dos procedimientos: uno de ascenso, sinóptico y generalizador, y otro diairético, de sentido contrario (Reale, 2001: 224). Este

⁸Véase el resumen de estas interpretaciones en Gonzalez, 1998, pp. 3-6.

proceso conduce finalmente a aquel «conocimiento directo», a una revelación repentina, que ya no es discursiva, sino irreductible a ese mismo proceso (Guthrie, 1998, p. 486; Platón, *Carta VII* 341c y 344b)⁹. Como venimos confirmando, la dialéctica ocupa en la filosofía platónica un lugar nuclear: «la dialéctica enseña lo que encuentra enseñando el camino de la búsqueda (que es, se diría siempre, el camino más largo» (Peñalver, 1986, p. 43), lo cual explica las largas digresiones en los *Diálogos*, así como el hecho sorprendente de que las tesis platónicas que han sido comentadas con mayor amplitud ocupen un lugar tan exiguo en su obra (Grube, 1987, p. 28).

Cabe ahora preguntarse, si la dialéctica debe tomar todas las posiciones como parciales, en qué medida evita caer en el relativismo y el escepticismo. Lo hace sirviéndose del instrumento crítico de la analogía. En efecto, en una caracterización abstracta de la analogía podemos decir que todas las posturas son parcialmente verdaderas, pero unas son más verdaderas que otras:

La analogía, o asimetría del Ser o la Realidad, bien entendida, implica que lo Uno es lógica y... sobre todo ontológicamente superior a lo Otro. Aunque entre ambos hay una relación dialéctica (cada uno no-es el otro pero cada uno está en y es lo otro), lo Otro depende de lo Uno en una forma que lo Uno no depende de lo Otro. Lo Uno es absoluto, aunque también relativo; lo Otro es relativo, y nunca absoluto (Negrete, 2015: 107.)

La analogía sirve como elemento crítico debido a que «se caracteriza por ser una semejanza imperfecta» (García López, 1976: 36). Por esto no puede equipararse con la igualdad, porque contiene *diferencias* que imposibilitan una perfecta adecuación entre los términos comparados (Pons, 2019: 121). Por eso la dialéctica, tal y como la estamos exponiendo, no puede reducirse a la reunión o reconciliación de opuestos. Para completar esta función de la dialéctica, debemos añadir algo más:

Al inicio de la obra [del *Sofista*] propone Platón un método más sencillo o simple para definir o caracterizar la actividad propia del sofista: el *paradigma* o *ejemplo* del «pescador de caña». En efecto, se trata de emplear un método analógico que sea didáctico y esté basado en el uso del «ejemplo paradigmático» como afirma en el *Político* (266d) (Pons, 2019: 128-129.)

Esta otra dimensión de la dialéctica, paralela al método de la división, es tan importante como él: «la génesis del paradigma está, pues, en la propuesta de un método que proyecta algo conocido claramente en algo desconocido o conocido confusamente, pero que alberga un elemento común que permite la comparación» (Peñalver, 1986: 31). «El paradigma es un ejercicio» (Goldschmidt, 2003: 15), «podría decirse que el interés de tales ejercicios no es únicamente de orden metodológico. En la medida precisamente en que el alumno se ejercita sobre un tema banal, sobre un tema ‘común’ que le es indiferente, se habitúa a interrogar las cosas de una manera objetiva» Goldschmidt, 2003: 20), objetividad que, según hemos visto, era consecuencia del proceso dialéctico. La utilidad del paradigma dentro de la dialéctica platónica consiste en que habiendo

⁹Véase Goldschmidt (1947)

Propuesto un tema cuya determinación genérica no producía duda ni dificultad, nos permite constatar una semejanza entre el tema menor y el mayor, de manera que nos hace colocar este último bajo el mismo género que el primero. A partir de una semejanza, contribuye a descubrir el género (Goldschmidt, 2003: 23.)

El paradigma se presenta también en el diálogo para ridiculizar tesis sofísticas (Goldschmidt, 2003: 31), presentadas a menudo con tanta solemnidad que producen un obstáculo de orden afectivo que impide la filosofía, y que, ridiculizados, quedan desarmados (*id.*, 2003: 35). El paradigma, no obstante, debe ser verificado debido a que no tiene valor por sí mismo (*id.*, 2003: 52):

El análisis del paradigma permite aprehender una «Forma» que hay que «aplicar», desde ahora, al objeto de la investigación para comprobar si la encontramos en él. Esta «aplicación», necesaria para completar la investigación, constituye al mismo tiempo una «verificación» del paradigma (Goldschmidt, 2003: 55).

A pesar de que el mito también procede mediante la analogía (Robin, 1968: 140-141), mito y analogía se diferencian en que el mito nunca podrá verificarse (Goldschmidt, 2003: 105). Dado un complejo de elementos en su aspecto «ideal», en lo que tienen de Forma inmutable, el paradigma es la relación «ordenadora» o «gobernadora» que existe entre tales elementos (lo que Goldschmidt llama Forma-elemento), y que se halla del mismo modo en los elementos de otro complejo distinto. Por ejemplo, la justicia social de la ciudad ideal en la *República* y la justicia individual del alma en el mismo diálogo (*id.*, 2003: 83-84). Esto no significa, no obstante, que la Forma buscada pueda confundirse con esta Forma-elemento que, aunque parecida a ella, no es la misma (*id.*, 2003: 86).

Dialéctica y analogía son, pues, dos dimensiones que se funden en el filosofar de Platón, y que usados de un modo crítico adquieren una función esencial:

La función de la educación para Platón recae en la capacidad de la persona para analizar *críticamente* el mundo desde la aplicación de un método dialéctico y analógico que permita articular la riqueza y diversidad de perspectivas sin caer en un relativismo postmoderno carente de unidad y referencias objetivas (Pons, 2019: 131).

Si la dialéctica realmente logra un lenguaje objetivo, pero polémico, que guarda todas las perspectivas pero como parciales, es, por tanto, debido a la analogía.

Habiendo llegado hasta aquí, podemos reunir sintéticamente siete características de la dialéctica platónica: 1) es un tipo de discurso, que 2) indaga las causas o razones de las cosas, por lo que 3) posibilita un lenguaje objetivo, lo cual implica 4) un entendimiento compartido que debe tomar en cuenta al otro y a su comprensión, aunque no obstante, 5) entraña aporías, al referirse a lo uno objetivo de múltiples maneras, lo cual supone un carácter polémico que se solventa introduciendo a un 6) *Gesprächsführer*, un conductor del diálogo, por una parte, y por otra 7) el elemento crítico de la analogía que impide que la dialéctica recaiga en escepticismo y relativismo.

En la siguiente sección investigaremos a fondo el papel de las aporías en los *Diálogos*, en vista de que la estructura de la dialéctica exige la forma dialogada debido a su carácter polémico-aporético como los opuestos que hay que reconciliar.

El significado platónico de las aporías

Aporías, paradojas y antinomias: su sentido general

Una vez hemos establecido las siete características de la dialéctica platónica, nos preguntaremos qué papel juegan las aporías en los *Diálogos*. Los términos «aporía», «paradoja» y «antinomia» están emparentados, por lo que es relevante examinar brevemente qué se entiende por estos términos. Según Olin, «a las afirmaciones que parecen absurdas a primera vista, pero en un examen más detenido se ven como verdaderas, se las llama en el lenguaje popular ‘paradojas’» (2003: 6). La misma autora dice asumir la definición acuñada por Quine: «una paradoja es simplemente cualquier conclusión que a primera vista parece absurda, pero que tiene un argumento que la sustenta» (*ibid.*; Quine, 1966: 3). Si bien hace la matización de que el argumento ha de ser fuerte o convincente, y más aún: «una paradoja es un argumento en que se parece haber un razonamiento correcto desde premisas verdaderas a conclusiones falsas. Se requiere que aparezca cada uno de estos tres elementos: razonamiento correcto, premisas verdaderas y conclusiones falsas» (*id.*, 2003: 6). Continuando con la caracterización de Olin, cabe distinguir dos tipos de paradojas: las de tipo I, que constan de un argumento y una conclusión, y las de tipo II, que tienen dos argumentos y dos conclusiones:

Una paradoja de tipo II ocurre cuando hay un argumento en que parece haber un razonamiento correcto que lleva de premisas verdaderas a una conclusión *A*, y otro argumento en que parece haber un razonamiento correcto que lleva de premisas verdaderas a una conclusión *B*, pareciendo que *A* y *B* son inconsistentes (Olin, 2003: 7)

El carácter general de lo paradójico, según esta autora, se reduce a/corresponde a la presencia de premisas verdaderas que conducen a conclusiones falsas (Olin, 2003: 9). Ahora bien, resolver una paradoja es «mostrar que el argumento paradójico, de hecho, no se nos presenta con un uso impecable de la razón que conduce a un absurdo aparente» (*id.*, 2003: 15). Para llevarlo a cabo, Olin propone dos alternativas: 1) disipar la ilusión hallando falacias en el argumento, o 2) justificar la apariencia de falsedad en la conclusión. En definitiva, se trata de mostrar que ha habido un error a nivel de inferencia, y que o bien 1) se trata de un *non sequitur*, o bien 2) de examinar más adecuadamente la conclusión demostrando que es verdadera.

Olin, partiendo de la definición de Quine, puede sucumbir a las críticas que Lycan hace contra este último. En efecto, Lycan reseña así la noción de Quine: «en esta perspectiva, resolver una paradoja es (i) mostrar o bien que (y por qué) a pesar de las apariencias la conclusión es verdadera después de todo, o bien que el argumento es falaz, y (ii) si se da lo primero, justificar las apariencias engañosas» (*id.* 2010:

615-616), lo cual es enteramente similar a la propuesta de Olin. Según Lycan, sin embargo, la apelación al sentido común por parte de Quine es inaceptable, por lo que su propuesta también lo es. Por su parte,

[una paradoja] debe formularse de manera veritativo-funcional, reemplazando cada principio funcional de razonamiento inicialmente no veritativo por el condicional material correspondiente a ese principio insertado como un miembro del conjunto inconsistente que constituye la paradoja en cuestión; de este modo, haremos explícito todo principio de inferencia posiblemente controvertido. Y, debido a la completitud semántica del cálculo proposicional, cualquier paradoja es demostrablemente inconsistente, así como también teóricamente inconsistente (2010: 619).

La idea de Lycan, pues, es recurrir a la claridad simbólica de la lógica formal y al cálculo proposicional como la herramienta más adecuada para resolver las paradojas. Sintetizando ambas posturas, podemos decir que una paradoja es un argumento inconsistente, inconsistencia que no debe aludir al plano pragmático propuesto por Quine y Olin para ser demostrada, sino al cálculo proposicional.

Otra postura a considerar es la de Rescher, para el cual una paradoja es un argumento de cuyas premisas se sigue una conclusión que es tan plausible como su negación. Esta conclusión suele tener la forma de que una premisa es incompatible con otra de las que forman la paradoja como argumento. En general, cada una de las premisas o tesis que conforman la paradoja es plausible por separado, siendo sólo inconsistentes en conjunto (Rescher, 2001: 6). Rescher propone varios métodos para resolver las aporías que, sin embargo, por motivos de brevedad e interés argumentativo, no tendremos en cuenta.

La cuarta y última posición que tomaremos en cuenta es la de las «antinomias» kantianas, que Kant define así:

Si llamamos tética a todo conjunto de doctrinas dogmáticas, entiendo por antitética, no las afirmaciones dogmáticas en favor de lo contrario, sino aquel conflicto de conocimientos aparentemente dogmáticos... en el que no se concede mayor plausibilidad a ninguna de las dos posiciones (*Crítica de la razón pura*, A420-B448.)

Como es fácil de ver, la idea de Rescher es prácticamente idéntica a la de Kant. Ahora bien, ¿cómo resuelve, o disuelve, Kant las antinomias? Propone como clave resolutoria su sistema del idealismo trascendental (A491-B519). Aunque no vamos a ocuparnos de ello, de nuevo por espacio e interés argumentativo, la idea de Kant, dentro de su asombrosa dificultad, es relativamente simple. Si concebimos las paradojas como un conjunto de premisas del que puede inferirse una conclusión, como hacen los autores que hemos considerado, Kant deshace las antinomias añadiendo las premisas necesarias al conjunto de premisas para que la conclusión no sea paradójica. En efecto, Kant considera un sistema (el de la razón pura) que no cuenta con los medios para determinar la validez de una inferencia (si es válida la tesis o la antítesis de las antinomias). La idea es que Kant muestra que el problema se encuentra en que el conjunto de premisas es «incompleto» (porque el sistema de la razón

pura carece de la distinción entre fenómenos y noumenos), lo cual hace que sobrepase el campo de la experiencia posible produciendo las antinomias, y su estrategia consiste en «completar» el sistema para deshacer la inconsistencia, añadiendo los conceptos de fenómeno y noumeno, es decir, el sistema del idealismo trascendental.

Dado que las paradojas consisten en inferir una conclusión inconsistente a partir de unas premisas, la estrategia para resolverlas involucrará esos tres factores: la consistencia o contradicción, la decisión de la validez y la completitud del conjunto de premisas. Se tratará, pues, de encontrar una manera de decidir si la conclusión es verdadera o falsa, o sea, si es la que se sigue de las premisas o lo es su negación. Esto podemos hacerlo o bien completando el conjunto de premisas para deshacer la inconsistencia, porque es incompleto, o bien eliminando algunas de las premisas, porque es «demasiado completo», ya que por el principio *ex contradictione quodlibet* se puede derivar cualquier proposición. Tomo esta expresión («demasiado completo»), si bien en sentido no técnico y únicamente para los fines de este trabajo, de Alfredo Deaño:

Un sistema es completo en sentido fuerte cuando, si se amplía su base axiomática, se vuelve inconsistente. Consistencia y compleción son, entonces —cuando empleamos este último término en este sentido— dos nociones en tensión: diríamos, si se nos permite el desenfado, que un cálculo puede resultar inconsistente por ‘pasarse de’ completo, y resultar incompleto por ‘pasarse de’ consistente (Deaño, 1988: 170)

El sentido platónico de la aporía

Una vez hemos elaborado esta caracterización de las paradojas, junto a un método para resolverlas, podemos regresar a Platón y hallar al menos dos diálogos en que Platón utiliza también este método: planteada una aporía, su solución consistirá en evitar la conclusión inconsistente completando un conjunto de premisas. En efecto, la famosa paradoja de Menón, en el diálogo homónimo (*Menón*, 80e-81b), da lugar a que líneas más adelante Platón exponga la conocida teoría de la reminiscencia, según la cual el alma inmortal, antes de la existencia terrenal, ha conocido la verdad, olvidándola en esta vida, pero conservándola en algún sentido, de modo que podrá recordarla si se le induce a ello de la manera correcta. A esta tarea dedica Platón el pasaje del esclavo de Menón (82a-85e). Por esta razón, podemos pensar en la teoría de la reminiscencia como una refutación de la aporía de Menón (Grube, 1987: 36), y aunque no aparezca en el texto en forma de argumento (hecho que tendrá su explicación hacia el final de este trabajo), sí se muestra en 86b-c como la disolución de la aporía.

La paradoja del *Menón*, en opinión de Szaif «está dirigida contra el proyecto socrático de filosofar a través del estado de aporía: si el argumento de la paradoja permanece, no habría manera de salir de la aporía» (Szaif, 2018: 43). Como hemos visto, la respuesta a la paradoja (80d-86c) es la teoría de la reminiscencia:

A través de este ejemplo [el del esclavo del *Menón*], el Sócrates platónico nos cuenta que la aporía, siendo esencial para el progreso filosófico, no tiene por qué ser el resultado final, ya que los seres humanos tienen un potencial para el (re)descubrimiento de la verdad y pueden realizarla gradualmente, al menos si encuentran la guía correcta (*ibid.*).

Por otro lado, contamos con un ejemplo de la *República*. En 479a-c hallamos una aporía que representa una tesis cuya refutación es la teoría de las Ideas, lo cual sigue el esquema que hemos construido:

—Admitido esto, podré decir que me hable y responda aquel valiente que no cree que haya algo Bello en sí, ni una Idea de la Belleza en sí que se comporta siempre del mismo modo, sino muchas cosas bellas; aquel amante de espectáculos que de ningún modo tolera que se le diga que existe lo Bello único, lo Justo, etc. ‘Excelente amigo’, le diremos, ‘de estas múltiples cosas bellas, ¿hay alguna que no te parezca fea en algún sentido? ¿Y de las justas, alguna que no te parezca injusta, y de las santas una que no te parezca profana?’

—No, necesariamente las cosas bellas han de parecer en algún sentido feas, y así como cualquier otra de las que preguntas... No, *cada una contiene siempre a ambos opuestos*.

—¿Y cada una de estas multiplicidades *es* lo que se dice que es más bien que *no es*? (Cursiva nuestra)

La traducción de Pavón y Galiano no se ajusta al sentido que queremos darle: «Siempre participa cada una de ellas de ambas cualidades». La aporía queda manifiesta en la última frase, pero debido a su oscuridad quizá sea preferible recurrir a la edición inglesa de Ferrari y Griffith, con lo que resultaría el texto siguiente: «Todos estos ejemplos, entonces, ¿son lo que decimos que son más que lo que no son?». En otro pasaje, 524e, hallamos la misma intuición en un vocabulario más dialéctico, que una cosa sensible es la vez una y múltiple:

En efecto, si la unidad es vista suficientemente por sí misma o aprehendida por cualquier otro sentido, no atraerá hacia la esencia, como decíamos en el caso del dedo. Pero si se la ve en alguna contradicción, de modo que no parezca más unidad que lo contrario, se necesitará de un juez, y el alma forzosamente estará en dificultades e indagará, excitando en sí misma el pensamiento, y se preguntará qué es en sí misma la unidad...

Donde mayor claridad alcanza este pensamiento es en la siguiente línea de 524a: «así pasa con la visión de la unidad y no de modo mínimo, ya que vemos una cosa como una y a la vez como infinitamente múltiple». En definitiva, queda claro que Platón está exponiendo una paradoja, una aporía. Se trata de que, partiendo de unas premisas, la intuición sensible y los datos que proporciona, nos vemos obligados a inferir una conclusión antinómica. La solución a esta paradoja, como hemos dicho, es la teoría de las Ideas, expuesta claramente en 507b:

Que hay muchas cosas bellas, muchas buenas, y así, con cada multiplicidad, decimos que

existe y la distinguimos con el lenguaje... También afirmamos que hay algo bello en sí y Bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples; a la inversa, a su vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos a cada una 'lo que es'... Y de aquellas cosas decimos que son vistas pero no pensadas, mientras que, por su parte, las Ideas son pensadas, mas no vistas.

Del mismo modo, también en 509a-b:

Creo que acostumbrábamos a postular una Idea única para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre... Tomemos ahora la multiplicidad que prefieras. Por ejemplo, si te parece bien, hay muchas camas y mesas... Pero Ideas de estos muebles hay dos: una de la cama y otra de la mesa... ¿Y no acostumbramos también a decir que el artesano dirige la mirada hacia la Idea cuando hace las camas o las mesas de las cuales nos servimos, y todas las demás cosas de la misma manera? Pues ningún artesano podría fabricar la Idea en sí. O ¿de qué modo podría?

Además de que las aporías dan lugar a la construcción de diferentes teorías, como hemos mostrado, la dialéctica, en tanto que reúne opuestos, trata de forma estructural con ellas. La filosofía comienza en una aporía, una dificultad insalvable, un sin-camino en que lo que creíamos saber se tambalea, pues las posiciones incompatibles valen lo mismo (Negrete, 2015: 44-45). Es más:

La Filosofía es —podría, pues, definírsela en su comienzo— consciencia de esa aporía que hay en todos los aspectos de la vida. La expresa o la reconoce en ideas, en las ideas, por ejemplo, de lo Uno y lo Múltiple, lo Idéntico y lo Diferente, lo Absoluto y lo Relativo, lo que Es y lo que Aparece..., ideas muy generales donde, en cierto modo, se puede ver más claro (y, por tanto, donde todo es también más oscuro), aunque el problema está completamente ya (o, al cabo) en lo más particular y pequeño, en el barro y en un pelo. La forma auto-reflexiva de la aporía es ya el problema de qué significa esta misma búsqueda de saber racional absoluto, la aporía de sí misma, la aporía aporía (Negrete, 2015: 47).

En los *Diálogos* platónicos hay otra caracterización preliminar que tiene un sentido más profundo:

Platón recurre a procedimientos diversos para poner al «sujeto» de la filosofía ante su tarea, pero que asumen, todos ellos, la exigencia de la salir fuera del orden de las representaciones dominantes: la verdad es «exterior», golpea como algo extraño la presunta «economía» interna del alma... Lo que moviliza el logos, y hace que éste se oriente a la dialéctica, o, mejor, a través de la dialéctica, está en las «extrañas comunicaciones» (*átopoi hermeneiai*) (*Rep.* 524b), que llegan al alma cuando ésta se encuentra con paradojas, quiebras, contradicciones (Peñalver, 1986: 24)

Podemos decir, pues, que Platón se sirve de las aporías como de una herramienta con que la que el conductor del diálogo «despierta» al interlocutor y le hace salir de la caverna (Peñalver, 1986: 63,

111, 193), como puede verse especialmente en el *Sofista* 230 c-d, cosa que algunas veces germina en la propuesta de una teoría. El diálogo socrático tiende al acuerdo debido a que parte de una situación de desacuerdo, de una situación aporética (Calvo 1998: 343). El signo que caracteriza el estar en una aporía es haber quedado sin habla, según Szaif (2018: 31), lo cual se relaciona con una propiedad de la dialéctica anteriormente señalada: ella permite precisamente la comunicación en tanto establece un *lógos*, un discurso objetivo. Entendemos ahora que la dialéctica, cuando se detiene en la aporía, en lo múltiple, cuando presenta diferentes posturas con igual plausibilidad, como hemos visto, deja sin habla, aunque no se detenga en esto, como veremos. Respecto del carácter aporético de la dialéctica, McAllister se detiene en cinco rasgos importantes, que sintetizan parte de lo dicho por nosotros:

Primero, para muchas personas, no es un estado cómodo en que encontrarse. Sin embargo, hay algunas personas, como Sócrates, estando ahí [en la aporía]. Segundo, no se supone que sea un estado último, sino más bien un estado productivo y transitorio de la ignorancia al conocimiento... Tercero, por varias razones, la aporía no siempre termina en un éxito que conduce a una resolución... Cuarto, hay una importante distinción entre estar sin camino y no actuar, y estar sin camino y, pese a ello, actuar... Quinto, no sólo Sócrates emplea la aporía pedagógicamente; es posible que también Platón haya terminado algunos diálogos en aporía intencionalmente. Si es el caso, entonces la aporía es una cosa a la que nosotros como lectores y aprendices estamos invitados (McAllister, 2018: 19).

Vemos que la aporía ocupa, en este sentido, un lugar nuclear en la estructura de la filosofía de Platón, tanto por el papel que juega en la estructura de la dialéctica como debido a la importancia hermenéutica que adquieren para descifrar el sentido de los *Diálogos*. Siguiendo este tipo de razonamiento, también Szaif (2018: 35) afirma que:

La «lectura aporética» asume, en otras palabras, que esos diálogos están pensados para dirigir a sus lectores hacia una senda de búsqueda filosófica haciéndonos conscientes, en primer lugar, de nuestros déficits cognitivos (y, por tanto, éticos) y, en segundo lugar, comprometiendo nuestro pensamiento explorador con el tipo correcto de preguntas y argumentos.

Seguir este camino no implica para Sócrates comprometerse con el rigor lógico, pues en ocasiones elabora argumentos o refutaciones «tramposas» que conducen a la aporía, lo cual no significa, por otra parte, que dejen de tender a un fin racional y comprensible.

Además de servir de base para la propuesta de diferentes teorías, de los cinco usos señalados en los *Diálogos* por McAllister, y de despertar al interlocutor para introducirlo en la filosofía, como hemos visto, las aporías también provocan un deseo de aprender (Szaif, 2018:45). Otra característica es que las aporías están presentadas con la estructura antinómica que ya nos es familiar, y que Politis describe acertadamente como de «si es o no es» (*wheter-or-not*) (2018: 48). Se trata de una estructura bilateral que, como hemos visto especialmente en la de la *República*, debido a su idéntica plausibilidad, bloquea

cualquier decisión de la validez de la inferencia. En el contexto del *Parménides*,

Sócrates habla de una aporía en el sentido de un puzle, ejemplificado mostrando opuestos presentes a la vez —o un par gemelo de tales opuestos presentes a la vez— como perteneciendo a objetos en algún dominio, una situación con el potencial de inducir maravilla y asombro (Harte, 2018: 70-71).

Será adecuado, entonces, caracterizar este deseo de aprender como «asombro», en el sentido en que en el *Teeteto* 155c se lo supone como inicio de la filosofía, así como Aristóteles también lo hace en la *Metafísica* (I 2, 982b 12-13). Así lo resume Brown haciendo referencia a las aporías relativas a la opinión falsa en *Teeteto* (187d y ss.): «sea o no que Platón tenga una solución al puzle del falso juicio basado en ‘saber y no saber’, lo ha usado para estimular una valiosa búsqueda, notable sobre todo en lo que hace al paradigma de la mente como tablilla de cera» (2018: 95).

Recapitulando, podemos afirmar que las aporías tienen en los *Diálogos* de Platón un quintuple papel: 1) dan lugar a la propuesta de teorías que resuelven o disuelven la paradoja «completando» el conjunto de premisas para deshacer su inconsistencia, que a su vez vuelve inconsistente la conclusión y bloquea la decisión de la validez de la inferencia; 2) son un momento estructural de la dialéctica, según hemos visto, como lo múltiple que se opone a lo uno que hay que reconciliar; 3) este momento corresponde a un «quedarse sin habla», frente a la conciliación de los opuestos, que finalmente fundamenta la comunicación en cuanto discurso objetivo; 4) hemos identificado ese «quedarse sin habla» con el «asombro» descrito que constituye el origen de todo deseo de saber, que finalmente 5) «despierta» al alma y le inculca el deseo de «salir de la caverna» en la forma de una investigación filosófica. Véanse las palabras del propio Platón en *Sofista* 230b-c:

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, 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. Gracias a este procedimiento, se liberan de todas las grandes y sólidas opiniones que tienen sobre sí mismos, liberación ésta que es placentera para quien escucha y base firme para quien la experimenta (traducción de Cordero).

El desfase entre la dialéctica y el diálogo

De la discusión en que hemos investigado la dialéctica de Platón y su uso de las aporías ha resultado que ambos términos ocupan un lugar central en su filosofía. La dialéctica articula la producción filosófica de Platón, como hemos visto, mientras que las aporías dan lugar a la formulación, y en especial al *deseo* de formular dicha producción, y ambas se fusionan en el carácter polémico de la dialéctica, que,

por una parte, acomuna posiciones diferentes y opuestas, pero, por otra, no las toma todas en igual consideración. El objetivo de esta sección es sintetizar los resultados de nuestra investigación en una visión de conjunto.

Si bien no constituye un uso de la aporía por parte de Platón en los sentidos establecidos más arriba, hay un tipo concreto de diálogo en el corpus platónico que los intérpretes han dado en llamar «aporético», como el *Teeteto*, por ejemplo, pero especialmente los tempranos. Sin embargo, como hemos visto, la aporía cruza el sentido mismo de la filosofía de Platón. En efecto, en la lectura de los *Diálogos*, aunque especialmente de estos, Platón a menudo no ofrece soluciones acabadas, como hemos visto, porque el mismo carácter de la dialéctica se revuelve contra ello. Sin embargo, nuestra tesis es que Platón *muestra* (en un sentido análogo al de Wittgenstein) «que lo más importante del tema tratado no son tanto las conclusiones a las que se haya podido llegar... sino más bien que las tesis sostenidas en el transcurso del diálogo suponen una invitación a seguir pensando» (Pons, 2019: 122). Platón invita también al lector a participar en la investigación durante la lectura (Boeri, 2006: 7). «Platón inventó un modo de hacer filosofía en el que él mismo nunca queda del todo en el nivel del ‘yo digo que’: el diálogo» (*id.*).

Esto lo podemos expresar de muchas maneras que, sin embargo, no han sido suficientemente señaladas por los especialistas. Se ha dicho que la filosofía platónica no es expresable en filosofemas (Peñalver, 1986: 15), o que hay un «desfase» entre la dialéctica y el diálogo (Peñalver, 1986: 113). También que Platón fue «tan dramaturgo como filósofo» (Grube, 1973: 16), o que «los *Diálogos* no dan en primer lugar el pensamiento profesoral, sino sobre todo el pensamiento que camina e incluso el pensamiento perezoso y vulgar» (Goldschmidt: 2003: 52). También podemos decir que «se ve claramente que la ignorancia de Sócrates difiere de la de sus interlocutores, y Sócrates, de alguna manera, ha tenido éxito al *exhibir* un conocimiento de la virtud en cuestión» (Gonzalez, 1998: 37). Siguiendo el mismo mecanismo, se entiende por qué, por ejemplo, un diálogo como el *Laques*, que trata acerca de la definición de la valentía y que termina en aporía, «debe fallar al *definir* la valentía», pues debe «*mostrarnos* qué es la valentía» (Gonzalez, 1998: 41). «Platón ha elegido comunicar las verdades filosóficas imitando el proceso del filosofar» (Gonzalez, 1998: 130), y por eso «su propósito es más bien *sugerir*, ocasionar el *reconocimiento* de lo que ya se sabe de algún modo» (Gonzalez, 1998: 105). Esto le permite a Platón expresar tesis filosóficas sin decirlas: «la misma manera en que Menón pregunta si la virtud puede o no enseñarse *muestra* su carencia de virtud» (Gonzalez, 1998: 173). También le permite resolver la paradoja de Menón de manera indirecta, a través de la «demostración» que lleva al esclavo a resolver el problema de geometría.

Sobre los aspectos dramáticos de los *Diálogos*, Boeri sostiene que «deben ser considerados conjuntamente con las secciones más filosóficas del diálogo (relacionadas con las tesis y los argumentos que eventualmente las prueban)» (2012: 32). El mismo autor, en su edición del *Teeteto*, afirma:

El método de preguntas y respuestas describe el decurso del propio pensamiento: pensar

es dialogar; se trata del mismo método que permite volver a revisar un asunto sin haberlo formulado de un modo categórico en el contexto de una exposición sistemática a la manera de un tratado (Boeri, 2006, p. 8).

Observaciones de este tipo, en opinión de Szlezák, no significa que la filosofía platónica sea un «infinito romántico» (1997, p. 76), como tampoco una vaguedad retórica. Tampoco es para Szlezák un «regreso al infinito», sino que muy claramente se detiene en un principio no hipotético y consumado que, sin embargo, el verdadero filósofo se guarda para sí en caso de que considere que el interlocutor no está preparado para recibir tal conocimiento (1997, p. 34), habiendo en los *Diálogos* muchos ejemplos de estas omisiones¹⁰, a los cuales llama «pasajes de silenciamiento» (1997, p. 99ss). En cualquier caso, a excepción del *Fedro* y la *Carta VII*, el tema de la limitación de los diálogos como discursos escritos no es tratado explícitamente por Platón (1997, p. 46); es decir, puede entenderse que no está dicho, sino mostrado en los *Diálogos* al modo de una tesis filosófica. Hay, por tanto, una asimetría entre el contenido doctrinal de los *Diálogos* y la estructura dialéctica de los mismos; o, mejor dicho: la asimetría se da en el modo en que el contenido doctrinal aparece en los *Diálogos*, habiendo tesis que se dicen claramente, y otras que no se dicen pero que, sin embargo, de alguna forma aparecen, aunque sea en la forma de «enseñanzas orales» que Platón prefirió no poner por escrito. La manera adecuada de presentar la filosofía de Platón no puede pasar esto por alto, a pesar de que lo más coherente con el argumento desarrollado hasta ahora es que el propio carácter de la dialéctica impide la fijación estática de doctrinas, sea por escrito o de manera oral.

Continuemos con el ejemplo de Wittgenstein, entendiéndolo como un paradigma en el sentido anteriormente expuesto. Es sabido que Wittgenstein afirma que una proposición representa la realidad por lo que tiene en común con ella, la forma lógica, pero que ésta a su vez no puede representarla, sino que la «muestra» (*zeigt*) o «exhibe» (*weist*) (*Tractatus logico-philosophicus*, 4.12 y 4.121).¹¹ De una manera análoga, nuestra tesis es que Platón expresa su filosofía mediante la acción dramática del diálogo, pero este diálogo dramático no lo dice, sino que lo muestra. Es verdad que hay elementos dramáticos que son dichos, como la ironía socrática o ciertos «interludios hábilmente contruidos y colocados en el momento y en el lugar justo» que indican que «se está llegando a un punto decisivo del tema» (Reale, 1998: «Introduzione», XXIII), así como, evidentemente, doctrinas filosóficas, lo cual no significa que los elementos dramáticos no tengan un interés preferentemente filosófico (por lo que establecer una distinción tajante y filosofía y drama es, en el fondo, artificial, contrariamente a la idea de Grube a la que acabamos de aludir). Pero es el caso que también hay elementos dramáticos que no son dichos, sino mostrados (lo podemos ver en lo que hacen los personajes más que en lo que dicen, como la expulsión de Jantipa de la celda de Sócrates al inicio del *Fedón*, 60a), así como que tesis filosóficas que no dice ningún personaje, sino que sólo son mostradas. Como afirma Boeri respecto del *Teeteto*:

¹⁰Entre algunos de los que Szlezák cita se encuentran los siguientes: *Timeo* 53d, *República* 506d o *Fedro* 270c.

¹¹Para el texto alemán, Wittgenstein, L. (1973) *Tractatus logico-philosophicus*. Traducido por E. Tierno Galván. Madrid: Alianza.

Puesto que todas las definiciones son finalmente rechazadas, al final del texto nos enteramos de que la investigación llevada a cabo no nos ha permitido hallar positivamente qué es el saber, de modo que no encontramos lo que estábamos buscando (esto es, responder a la pregunta «¿qué es *episteme*?»). Hay, sin embargo, algo que sí sabemos...: no creer saber lo que en realidad no sabemos (*Teeteto*, 210 c3-4), y esto, sugiero, es lo que Platón entiende por saber o conocimiento en el *Teeteto*. (Boeri, 2006, p. 23)

Respecto de las últimas y misteriosas palabras de Protarco en *Filebo* 67b, «Aún queda un poco, Sócrates; que no vas tú a renunciar antes que nosotros. Te voy a recordar lo que queda», con las que el final queda aparentemente interrumpido, Boeri observa que «es una manera de decir que el problema del bien es tan difícil que no puede ser agotado ni siquiera después de una discusión tan pormenorizada como la que ha hecho Platón en el *Filebo*» (Boeri, 2012, p. 361). En efecto, el final del *Filebo* muestra claramente el «desfase» entre la dialéctica, que no termina aunque el diálogo tenga un punto y final. Es innegable que la peculiar dificultad, y acaso inasibilidad proposicional, como sugiere la *República*, del Bien es una tesis que se encuentra en el diálogo, pero no del mismo modo que todas las otras tesis que han sido formuladas explícitamente. Aun en el caso de que tal interpretación no fuera correcta y Platón sí considerara que el Bien puede encerrarse en un concepto, o si incluso el texto remitiera a doctrinas que Platón destinaba a la enseñanza oral en la Academia, negándose a ponerlas por escrito, nos hallamos en la misma situación: se trata de una tesis filosófica que no se dice al final del diálogo, pero que, sin embargo, de alguna forma aparece. Ahora bien, si hay casos de este tipo en los *Diálogos* (tesis filosóficas que no se pronuncian, que son tan filosóficas como las tesis explícitas) es que ese «desfase» o esos «planos» ya no se reducen al contraste entre lo dramático y lo filosófico (a lo que hemos visto que Gonzalez, Boeri o Grube, de diversas maneras, lo reducen), sino que debe tratarse de algo mucho más profundo que la contraposición drama/filosofía.

No podemos en nuestro trabajo comentar un diálogo platónico en profundidad desde esta perspectiva, pero uno en que se ve especialmente bien la duplicidad decir-mostrar es el *Fedro*. Aquí a menudo Platón primero muestra una cosa y luego la dice, y aunque, como decimos, abundan los ejemplos en el corpus platónico, por motivos de espacio e interés argumentativo no podremos hacer ningún análisis exhaustivo. Nos hemos limitado a mostrar la *posibilidad*, y acaso la *necesidad*, si no nos equivocamos en nuestra concepción de la filosofía platónica como dialéctica, de este dualismo hermenéutico presente en los *Diálogos*.

En el *Fedro*, como decíamos, Sócrates muestra conocer el alma de Fedro al principio del diálogo (228a5-b6; traducción de García Gual et al.):

¡Ah, Fedro! Si yo no conozco a Fedro, es que me he olvidado de mí mismo; pero nada de esto ocurre. Sé muy bien que el tal Fedro, tras oír las palabras de Lisias, no se conformó con oírlo una vez, sino que le hacía volver muchas veces sobre lo dicho y Lisias, claro está, se dejaba convencer gustoso. Y no le bastaba con esto, sino que acababa tomando el libro y buscando

aquello que más le interesaba, y ocupado con estas cosas y cansado de estar sentado desde el amanecer, se iba a pasear y, creo, ¡por el perro!, que sabiéndose el discurso de memoria, si es que no era demasiado largo. Se iba, pues, fuera de las murallas a practicar.

Y más tarde dice que el orador debe conocer el alma a quien va a dirigir los discursos (271a4-d5):

Es claro, pues, que Trasímaco y cualquier otro que enseñe con seriedad el arte retórico, describirá en primer lugar y con toda exactitud el alma, y hará ver en ello si es por naturaleza una e idéntica o, como pasa con la forma del cuerpo, si es también de muchos aspectos... En segundo lugar, y conforme a su natural, a través de qué actúa y sobre qué, y qué es lo que padece y por efecto de quién... En tercer lugar, y después de haber establecido los géneros de discursos y de almas y sus pasiones, adaptando cada uno a cada una, y enseñando qué alma es la que se deja, necesariamente, persuadir por ciertos discursos y a causa de qué, y por qué a otra le pasa todo lo contrario... Puesto que el poder de las palabras se encuentra en que son capaces de guiar las almas, el que pretenda ser retórico es necesario que sepa, del alma, las formas que tiene, pues tantas y tantas hay, y de tales especies, que de ahí viene el que unos sean de una manera y otros de otra.

Muestra también un primer discurso de Lisias lleno de unos errores (230e-234c) que explicitará verbalmente después (263d7-264b4):

¿O estoy diciendo naderías, y Lisias, al comienzo de su discurso sobre el amor, nos llevó a suponer al Eros como una cosa dotada de la realidad que él quiso darle, e hizo discurrir ya el resto del discurso por el cauce que él había preparado previamente?... Parece que dista mucho de hacer lo que buscamos, ya que no arranca desde el principio, sino desde el final, y atraviesa el discurso como un nadador que nadara de espaldas y hacia atrás, y empieza por aquello que el amante diría al amado, cuando ya está acabando... ¿Y qué decir del resto? ¿No da la impresión de que las partes del discurso se han arrojado desordenadamente?

Y recitará un discurso que muestra estar perfectamente escrito (242b) según un método, el dialéctico, que dirá más adelante (265d-266a1):

Una sería la de llegar a una idea que, en visión de conjunto, abarcase todo lo que está diseminado, para que, delimitando cada cosa, se clarifique, así, lo que se quiere enseñar... Recíprocamente, hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero. Hay que proceder, más bien, como, hace un momento, los dos discursos, que captaron en una única idea, común a ambos, la insania que hubiera en el pensamiento...

O quizá el ejemplo más sorprendente, por cuanto compete al diálogo completo: Sócrates dice que «todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos, y que al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el

todo» (264c), que puede referirse a la «perfecta unidad estructural» que muestra el diálogo (Reale, 1998: «Introduzione», XIX), haciendo del *Fedro* un diálogo que podríamos caracterizar de performativo.

Lo esencial para nuestros propósitos es que en los *Diálogos* Platón muestra un diálogo que de alguna manera siempre se queda corto frente a la dialéctica. La irreductibilidad de estas dos dimensiones no puede ser obviada a la hora de responder a la pregunta de qué es la filosofía de Platón. Para comprender a Platón, y por tanto para comprender el potencial de la dialéctica, no podemos encerrar simplemente las tesis que aparecen en los *Diálogos* en fórmulas escritas que se repiten siempre del mismo modo, porque, como hemos visto a propósito del *Filebo*,

El acabamiento de los diálogos no es su completitud. La estructura dialéctica del diálogo exige el desfase o la inadecuación entre la dialéctica y el diálogo. También el diálogo dialéctico es un juego que no puede sustituir a la intuición esencial. (Peñalver, 1986, p. 113)

En efecto, Platón presenta diferentes verdades enfrentadas porque tales verdades sólo pueden alcanzarse oblicua o indirectamente, como ya hemos apuntado anteriormente. De lo que se trata es de lograr, mediante el estímulo de los *Diálogos*, esa «revelación repentina» (*Carta VII* 341c y 344b) que al mismo tiempo que necesita el soporte del diálogo, no puede reducirse a él. Para Platón, el lector es el responsable último de alcanzar la verdad que le es *mostrada* o *indicada* en los diálogos mediante el empleo de la *analogía*, es decir, a través del uso de *paradigmas*. A mi juicio, la finalidad de Platón al escribir sus diálogos es *involucrar activamente* al lector en la lectura de la obra (Pons, 2019, p. 123).¹²

Y esto porque el texto «guarda silencio» (*Fedro* 275d-e). Siendo el discurso por sí mismo inerte sin la presencia del autor, el lector debe apropiarse por tanto del *lógos* escrito de forma crítica (Pons, 2019, p. 125). Considerando esta pregunta de Gonzalez: «si hay una solución correcta, ¿por qué no aparece defendida explícitamente como la conclusión de un argumento? ¿Cuál podría ser el motivo de cultivar la apariencia de una aporía cuando no la hay?» (1998, p. 21), que es muy fácil hacerse en vista de numerosos diálogos, especialmente los aporéticos, podemos responder lo siguiente. Platón pretende en muchos diálogos no decir algo, sino *mostrarlo*, expresar el tránsito dialéctico que conduce a la respuesta y no tanto la respuesta misma, que de todos modos sólo puede comprenderse en esa «revelación repentina». Y aquí encontramos el sentido que tiene el “camino” del pasaje de *República* 510b.

Si se pretende reducir la filosofía de Platón a lo que en los *Diálogos* aparece como dicho, como hace, por ejemplo, E. Gilson (1996, p. 30 ss.) no se representa adecuadamente la filosofía de Platón. Incluso si se dice lo que Platón muestra, como pretende, en cierto sentido, este trabajo, se traiciona al pensamiento del filósofo, que busca esa «revelación repentina» que puede conseguirse únicamente recorriendo el camino que recorren los personajes de los *Diálogos*. Ese camino es la dialéctica, tal como ha sido expuesta aquí: un diálogo polémico y, pese a establecer la objetividad necesaria para el

¹²Esta opinión la comparte, respecto al *Lisis*, Guthrie (1998: 146).

conocimiento, es a menudo paradójico, pues no se reduce a las hipótesis que plantea, sino que siempre muestra algo más. Si no nos equivocamos, entonces, nuestra tesis habría quedado probada: si se resta de la filosofía de Platón la dialéctica, lo que se obtiene es otra cosa, un sucedáneo del platonismo. Por eso la esencia de la filosofía platónica es la dialéctica.

Conclusiones

En este trabajo hemos pretendido mostrar que el núcleo de la filosofía de Platón era la dialéctica. En la primera parte, hemos investigado qué era la dialéctica platónica propiamente tal, con base en las fuentes platónicas y frente a sus interpretaciones más relevantes. Hemos concluido que la dialéctica presenta siete características. En la segunda parte, hemos ahondado en el sentido que tiene la aporía en la filosofía de Platón, puesto que la dialéctica exige una forma dialogada debido a su carácter polémico-aporético. Para ello, hemos considerado conveniente preguntarnos, en primer lugar, dado que los términos “aporía”, “paradoja” y “antinomía” están emparentados, qué es una paradoja en general y cómo podría resolverse. En segundo lugar, hemos investigado como tal el papel que juegan las aporías en los *Diálogos*, y hemos hallado cinco características comunes.

Reconociendo en la dialéctica y en la aporía núcleos de la filosofía de Platón, hemos llegado a la tercera parte, en que hemos expuesto la necesidad de que existiera un desfase entre los diálogos y la dialéctica, o entre lo que se dice y lo que se muestra. Considerando lo siguiente: 1) la estructura dialéctica de los diálogos obliga a no tomar como definitiva ninguna postura; 2) el componente aporético de la dialéctica implica presentar tesis opuestas de manera polémica; 3) es un hecho que hay diálogos en que Platón pareciera no decir nada, los diálogos aporéticos, en los que, sin embargo, hay en algún sentido tesis filosóficas; entonces, debe haber una dualidad de planos en la que Platón expresa su filosofía.

Hemos reconocido en estos planos la exigencia de la dialéctica según la cual la filosofía no se deja expresar en filosofemas, no se reduce a las hipótesis, o lo que es lo mismo: la dialéctica, lo que se muestra, no se deja apresar en el diálogo, esto es, en lo que se dice por escrito. Por ello, si se elimina la dialéctica se suprime también el núcleo de la filosofía platónica, con lo que nuestra hipótesis queda confirmada.

Referencias bibliográficas

Aristóteles. (2023). *Metafísica*. Traducido por T. Calvo. Gredos.

Benson, Hugh H. (2010). Collection and division in the *Philebus*. En J. Dillon & L. Brisson (Eds.), *Plato's Philebus: Proceedings of the VIII Symposium of the International Plato Society* (pp. 19-25). Academia Verlag.

Brown, Lesley (2018). Aporia in Plato's *Theaetetus* and *Sophist*. En George Karamanolis y Vasilis Politis (eds.) *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy* (pp. 91-111). Cambridge.

Calvo, Tomás (1998). Diálogo y racionalidad: el modelo 'socrático'. En Á. Álvarez Gómez y R. Martínez Castro (eds.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al profesor Pierre Aubenque* (pp. 335-354). Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico.

Cohen, Maurice H. (1962). The Aporias in Plato's Early Dialogues. *Journal of the history of Ideas*, (23), 163-174. <https://doi.org/10.2307/2708153>

Deaño, Alfredo (1988). *Introducción a la lógica formal*. Alianza.

Echeverri Delgado, Luis Fernando, Zarrazola Rivera, Edwin de Jesús y Chica Pérez, Víctor Hugo. (2025). Matemáticas y dialéctica en la República de Platón. *Revista de Filosofía*, 51 (1), 1-12. <https://doi.org/10.5209/resf.97615>

Gadamer, Hans Georg (1991). *Plato's Dialectical Ethics. Phenomenological Interpretations Relating To The Philebus*. Yale University Press.

García López, Jesús (1976). *Estudios de metafísica tomista*. Ediciones Universidad de Navarra.

Gilson, Étienne. (1996). *El ser y los filósofos*. Ediciones Universidad de Navarra.

Goldschmidt, Victor. (1947). *Les dialogues de Platon. Structure et methode dialectique*. Presses Universitaires de France.

Goldschmidt, Victor. (2003). *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Vrin.

Gonzalez, Francisco. J. (1998). *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Northwestern University Press.

Grube, Georges Maximilien Antoine. (1987). *El pensamiento de Platón*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Gredos.

Guthrie, William Keith Chambers. (1998). *Historia de la filosofía griega IV. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*. Traducido por Á. Vallejo Campos y A. Medina González. Gredos.

Harte, Verity (2018). Aporia In Plato's Parmenides. En *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy* (pp. 67-91). Cambridge.

Kant, Immanuel. (2020). *Crítica de la razón pura*. Traducido por P. Ribas. Taurus.

Lycan, William G. (2010). What Exactly Is A Paradox? *Analysis*, (70), 615-622. <https://www.jstor.org/stable/40930268>

McAllister, Derek. (2018). Aporia As Pedagogical Technique. *AAPT Studies In Pedagogy*, (4), 15-34. <https://doi.org/10.5840/aaptstudies201911132>

Negrete, Juan Antonio (2015). *De la filosofía como dialéctica y analogía. Ápeiron*.

Nuño Montes, Juan Antonio. (1962). *La dialéctica platónica. Su desarrollo en relación a la teoría de las formas*. Instituto de filosofía. Facultad de humanidades y educación de la Universidad Central de

Venezuela.

Olin, Doris. (2003). *Paradox*. McGill-Queen's University Press.

Peñalver Gómez, Patricio. (1986). *Márgenes de Platón. La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*. Universidad de Murcia.

Platón (2022). *Diálogos II*. Traducido por J. Calonge Ruiz et al. Gredos.

Platón. (2022). *Diálogos VII*. Traducido por J. Zaragoza y P. Gómez Cardó. Gredos.

Platón. (2021). *Diálogos III*. Traducido por C. García Gual, M. Martínez Hernández, y E. Lledó Íñigo. Gredos.

Plato (2018). *The Republic*. Traducido por T. Griffith. Cambridge University Press.

Platón. (2012). *Filebo*. Traducido por M. Boeri. Losada.

Platón. (2006). *Teeteto*. Traducido por M. Boeri. Losada.

Platón. (2000). *Diálogos V*. Traducido por M.^a I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, y N. Luis Cordero. Gredos.

Platón (2000). *República. Diálogos IV*. Traducido por C. Eggers Lan. Gredos.

Platón. (1970). *Cartas*. Traducido por M. Toranzo. Instituto de estudios políticos.

Platón (1994). *La república*. Traducido por J.M. Pabón y M. Fernández Galiano. Alianza.

Platone. (1998). *Fedro*. Roma: Fondazione Lorenzo Valla.

Pons Dominguis, Jesús, (2019). Dialéctica platónica y metodología. *Revista española de educación comparada*, (34), 118-132. <https://doi.org/10.5944/reec.34.2019.24723>

Politis, Vasilis. (2018). Aporia And Sceptical Argument In Plato's Early Dialogues. En G. Karamanolis y V. Politis (eds.), *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy* (pp. 48-67). Cambridge University Press.

Quine, Willard Van Orman. (1966). *The ways of paradox and other essays*. Random House.

Reale, Giovanni. (2001). *Platón. En la búsqueda de la sabiduría secreta*. Traducido por R. Heraldo Bernet. Herder.

Rescher, Nicholas. (2001). *Paradoxes. Their Roots, Range and Resolution*. Open Court.

Robin, Léon. (1968). *Platon*. Presses universitaires de France.

Szlezák, Thomas A. (1997). *Leer a Platón*. Traducido por J.L. García Rúa. Alianza.

Szaif, Jan. (2018). Socrates And The Benefits Of Puzzlement. En G. Karamanolis y V. Politis (eds.), *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*. Cambridge University Press.

Wittgenstein, Ludwig. (1973). *Tractatus logico-philosophicus*. Traducido por E. Tierno Galván. Alianza.

Wittgenstein, Ludwig. (2008). *Tractatus logico-philosophicus*. Traducido por L.M. Valdés Villanueva. Tecnos.

