



El carácter refutatorio de la dialéctica en *República*

The elentic character of dialectics in the Republic

Pilar Spangenberg

Universidad Nacional de Rosario (UNR), Argentina

Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

pspanenberg@gmail.com | <http://orcid.org/0000-0002-4789-8327>

Recibido 02/2024 – Aceptado 04/2024

Resumen: El presente estudio examina la dialéctica en *República* de Platón para exhibir que esta sigue teniendo fuertes puntos de contacto con aquella practicada en el período temprano, en particular a partir de la relevancia que conserva el *élenchos* como vía necesaria de acceso a la verdad. El carácter central que asume la refutación en *República*, se intentará demostrar, no sólo se sigue de los pasajes en que la dialéctica es caracterizada teóricamente, sino también del ejercicio que de ella se exhibe a lo largo del texto. En efecto, según propongo, el diálogo todo avanza a partir de sucesivos intentos de puesta a prueba y refutación de las posiciones defendidas por Sócrates, las cuales deben exhibir su temple y sostenerse indemnes frente a los embates a los cuales, con ánimo filosófico, son sometidas por sus interlocutores.

Palabras claves: *República*, *Élenchos*, Dialéctica.

Abstract: The present study examines dialectic in Plato's *Republic* in order to show that it continues to have strong points of contact with that practiced in the earlier period, particularly in the relevance that *elenchos* retains as a necessary means of access to truth. The centrality of refutation in the *Republic*, it will be shown, is evident not only from the passages in which dialectic is theoretically characterized, but also from the exercise of dialectic that is evident throughout the text. In fact, as I propose, the whole dialogue proceeds on the basis of successive attempts to test and refute the positions defended by Socrates, who has to show his mettle and come through unscathed in the face of the attacks to which he is subjected by his interlocutors in a philosophical spirit.

Keywords: *Republic*, *Élenchos*, *Dialectic*.

1. Introducción

Es usual trazar cortes tajantes entre las diversas etapas de la dialéctica platónica. *Grosso modo*, se suele distinguir entre un primer período de juventud en que se despliega la dialéctica “socrática” de carácter esencialmente refutatorio; en segundo lugar, se delimita un período ligado a las hipótesis que comenzaría en un diálogo de transición como el *Menón* y encontraría en los diálogos de madurez como *República* o *Fedón* un planteo acabado; por último, se habla de un tercer período, en el cual la dialéctica se identificaría o vendría esencialmente asociada al método de división dicotómica.¹

¹ En relación con este modo de entender los diversos períodos en lo que concierne a la dialéctica el caso paradigmático es el de Robinson (1953: 70), cuya influencia fue decisiva en las décadas siguientes del siglo XX. Para una crítica de estas posiciones cf. Larsen, Valvik and Vlasits (2022: 6–9) y Mesch (2022: 170–177). Las diferencias entre la dialéctica temprana y la tardía también pueden ser abordadas tomando en consideración la relación entre el libro I y los libros de II al X de *República*. En efecto, se ha creído encontrar en el libro I un texto temprano que desarrollaría una concepción eléntica, frente a aquella desarrollada del libro II en adelante en que, al decir de algunos, se exhibiría una dialéctica “constructiva” (Blondell). Interesa mostrar aquí que no hay una oposición entre dialéctica eléntica y constructiva: el *élenchos* está aquí al servicio de la dimensión constructiva. En relación con el uso positivo de la refutación cf. Marcos (2022).



Este esquema viene siendo fuertemente cuestionado en las últimas décadas porque, además de desatender la especificidad de muchos diálogos que no se dejarían reducir a ninguno de estos modelos sin perder su propio carácter, no da cuenta de ciertas líneas de continuidad que se pueden encontrar a lo largo de la obra platónica en relación con la dialéctica. A mi entender, uno de los aspectos medulares de la dialéctica que se verifica a lo largo de todo el *corpus* está dado por su carácter refutatorio. En este sentido, interesa focalizar aquí en la dialéctica tal como es teóricamente presentada y prácticamente ejercitada en *República*, para exhibir que esta sigue teniendo fuertes puntos de contacto con aquella del período temprano. Entiendo que la continuidad entre la dialéctica de ambos períodos se verifica en particular en la relevancia que conserva el *élenchos* como vía necesaria de acceso a la verdad.²

En lo que sigue, apunto a mostrar entonces el carácter central que asume la refutación en *República*. Esto, defenderé, no sólo se sigue de los pasajes en que la dialéctica es caracterizada teóricamente, sino también del ejercicio que de ella se exhibe a lo largo del texto. El estudio que propongo cobra sentido bajo el supuesto de que para examinar qué debemos entender por dialéctica en cada texto es necesario atender al vínculo que guardan entre sí la dimensión teórica y proposicional en que esta se presenta y el modo en que efectivamente se practica el intercambio dialógico entre los personajes a lo largo del texto. En otras palabras, la dialéctica en acto, según se asume en este trabajo, es un complemento necesario para entender las propuestas teóricas que se realizan acerca de la dialéctica a lo largo de los diversos diálogos platónicos.³

En primer lugar, sirviéndome de los pasajes concernientes a la dialéctica del libro VI (510b-511e) y especialmente del VII (531d-534c), me propongo mostrar la importancia que reviste la indagación a través de *lógoi* y la refutación como método para avanzar hacia la idea de bien. En este contexto pretendo exhibir, contra la obliteración que se refleja en varias de las traducciones de los pasajes referidos a la dialéctica, que la matriz dialógica y refutatoria sigue conformando la médula de método practicado aquí por el filósofo. En segundo lugar, me interesa mostrar cómo la *dúnamis* y el camino dialéctico descrito en esos pasajes estructura hasta cierto punto el diálogo entre Sócrates y sus interlocutores. En efecto, según propongo, el propio texto avanza a partir de sucesivos intentos de puesta a prueba y refutación de las posiciones defendidas por Sócrates, las que deben exhibir su temple y sostenerse indemnes frente a los embates a los cuales, con ánimo filosófico, son sometidas por sus interlocutores.

I.

Vamos entonces al primero de los pasajes señalados, aquel en que se describe la dialéctica en el contexto del símil de la línea dividida del libro VI (510b-511e), el pasaje que asume como objeto de estudio la sección de lo inteligible. No pretenderé dar acabada cuenta aquí de pasajes tan cruciales, complejos y polémicos. En relación con ellos, sólo me interesa subrayar un par de elementos ligados justamente a la naturaleza discursiva y polémica del método filosófico. En efecto, allí se presenta la dialéctica como el método y el tipo de conocimiento más alto, aquel que alcanza la máxima claridad. Su estudio procede a partir de la comparación con las *téchnai* (511c6), las cuales también asumen como objeto lo inteligible. Estas, ejemplificadas por las matemáticas, están forzadas a buscar a partir de hipótesis, avanzando hasta una conclusión, no hasta un principio (*archê*). En cambio, dice Sócrates “en la otra parte, por el contrario, marcha (*poruoméne*) a partir de hipótesis hacia un principio no hipotético y sin las imágenes de las que se valía en el caso anterior, y lleva a cabo su investigación por medio de las formas mismas de las cosas”⁴ (510b). Estos son los dos puntos que distinguen al dialéctico del matemático: la prescindencia de imágenes al manejarse exclusivamente en el campo noético sin recurso alguno a lo sensible, por un lado; y la

² La hipótesis según la cual en la dialéctica platónica se verifica una fuerte continuidad y que la médula de este método está constituida por el *élenchos* nos ha resultado muy fructífera en las investigaciones que he tenido el privilegio de compartir con Graciela Marcos. En este sentido cf. el iluminador trabajo de Marcos (2022) y Spangenberg (2020).

³ En este sentido, asumimos la plena solidaridad que se verifica entre los planos discursivo y dramático, que ha iluminado posiciones como las de González (1998) y, más recientemente Mesch (2022:188). Ya Adam (1963 n. *ad loc.* R. 532e-533a) había subrayado el hecho de que los diálogos “ilustran” el método que se describe en los libros centrales de *República*.

⁴ Reproduzco aquí y en las citas que siguen la traducción de Marisa Divenosa y Claudia Mársico (2005), aunque con una serie de modificaciones referentes fundamentalmente a la traducción de *lógos* (por ejemplo en 511b4 y 538b8). En efecto, su traducción del término como “razón” deja de lado la dimensión lingüística de la dialéctica, a mi entender esencial en este contexto.

dirección en la cual realizan su marcha desde las hipótesis, por el otro.⁵ En efecto, su método difiere de aquel del matemático porque mientras este último asume tales hipótesis como si fueran principios y a partir de ellas realiza deducciones, es decir que marcha (*poreuoméne*, 510b6) en sentido descendente, el dialéctico las asume en tanto tales, es decir como hipótesis e intenta dar razón o explicación de ellas (*didónai lógon*) hasta alcanzar un principio no hipotético. En palabras de Sócrates: los matemáticos “como si las conocieran, las toman como hipótesis, pero consideran que no deben dar explicación de ellas (*oudéna lógon...didónai*, 510c6-7) ni a ellos mismos ni a otros, como si fueran absolutamente evidentes, y comenzando por ellas explican el resto de manera concordante (*homologouménos*) para concluir en eso que se proponían investigar” (510c-d). Su interés está puesto exclusivamente en una *katábasis* o movimiento descendente y sus supuestos carecen entonces de una explicación. En definitiva, se valen de supuestos cuya verdad no está demostrada ni es evidente, alcanzan un sistema “concordante” o consistente y no dan razón de nada. No parecen ser conscientes, como lo será el dialéctico, del carácter infundado de aquello que asumen en tanto principio, cuando en realidad se trata de una hipótesis.

La dialéctica, en cambio ofrece una justificación de aquellas hipótesis que asume como punto de partida:

Entiende por lo tanto lo que digo respecto de la otra sección de lo inteligible, en la cual el discurso mismo (*autòs ho lógos*) aprehende (*áptetai*) con la capacidad dialéctica (*dialégesthai dunámei*), sin hacer de las hipótesis principios (*archai*) sino verdaderas hipótesis, como peldaños y trampolines, para llegar hasta lo anhipotético (*méchri toû anupothètou*), hasta el principio de todo y tras captarlo (*apsámenos autês*), tomándose de nuevo de las cosas que de él dependen, baja así hasta la conclusión, sin valerse de manera alguna de nada sensible, sino de las formas mismas a través de las formas y hacia formas y concluyendo en formas.” (511b-c)

La traducción “el discurso mismo” requiere aclaración, no sólo porque *lógos* es un término multívoco casi intraducible, sino y sobre todo para preservar la diferencia entre el procedimiento aquí descrito y el del matemático, quien procede a través de la *diánoia*, término que a menudo se traduce ‘conocimiento discursivo’. Una justificación de la traducción brindada puede encontrarse en Adam, quien en su comentario *ad loc.* 511b9 rechaza que *lógos* signifique aquí la facultad de la razón, o incluso pensamiento. Por el contrario “*lógos*”, según señala Adam, es el instrumento a través del cual procede el *noûs*. Él lo traduce por “argumento”. Así, atribuir carácter discursivo exclusivamente al método matemático implica desatender la dimensión discursiva que conlleva siempre la noción de *lógos*, aún cuando cubre otras dimensiones semánticas ligadas a la argumentación, la razón o el pensamiento. Contra gran parte de las interpretaciones, asumimos aquí que la distinción entre una *diánoia* de naturaleza discursiva y un *noûs* de carácter intuitivo no encuentra asidero en el texto. Si bien es claro que el proceder del *noûs* tal como es aquí descrito implica también una instancia de aprehensión, no debe olvidarse que el sujeto gramatical de aquello que aprehende es aquí el *lógos*.⁶ Despojar a la dialéctica de tal dimensión discursiva sería entonces desconocer un aspecto esencial del procedimiento del filósofo.

Además del carácter discursivo que se le atribuye al método al establecer que es el *lógos* el que a través de la *dúnamis* dialéctica se impulsa hacia el principio de todo, interesa subrayar dos aspectos más en relación con este pasaje.⁷ En primer lugar, que el movimiento ascendente no es el único que realiza el dialéctico, pues una vez aprehendido el principio no hipotético desciende sirviéndose nuevamente de las cosas que dependen del principio hasta alcanzar la conclusión. Y, en segundo lugar, que el pasaje vuelve a establecer la prescindencia total del dialéctico con relación a lo sensible. En efecto, a diferencia del matemático, aquel que cuenta con la capacidad o destreza dialéctica se mueve exclusivamente en el ámbito de las ideas sin ofrecer ilustración alguna de sus objetos u operaciones a través de imágenes. Sócrates se vale aquí de la discutida metáfora del ascenso y el descenso para

⁵ Con respecto al vínculo entre estos dos aspectos de la práctica del matemático, es decir el hecho de recurrir a imágenes, por un lado, y el de “estar forzadas” a servirse de hipótesis (cuya verdad nunca será demostrada) cf. Marcos (2020) y Boeri (2017).

⁶ Otras dos afirmaciones clave que ligan la dialéctica al *lógos* y que no dejan lugar a dudas respecto del carácter discursivo del procedimiento dialéctico son, por un lado, aquella en que se establece que el dialéctico debe ofrecer razón (*didónai lógon*, 533c2). Nadie negaría la instancia discursiva aquí implicada. Y, por el otro, la afirmación de 534b3 en que de Sócrates establece que el dialéctico debe aprehender el *lógos de la ousía*. El término “dialéctica” mismo pone en evidencia la naturaleza discursiva del proceder filosófico.

⁷ En cuanto a la dialéctica en tanto *dúnamis*, aspecto en el que no profundizaré aquí, cf. Politis (2022), Marcos (2020). El hecho de presentarla fundamentalmente como una *dúnamis* implica, de acuerdo con Politis, no sólo que se dirige a las ideas y esencias sino también que constituye una liberación y reorientación del alma, aspecto muchas veces olvidado en relación con la dialéctica. Marcos, por su parte, subraya el hecho de que por ser una potencia no sólo es incorpórea, sino que la debemos conocer fundamentalmente por su función y sus efectos, los cuales son múltiples, lo cual da lugar a un abanico de posibilidades en cuanto a las herramientas de las que se sirve.

referirse a los procedimientos de uno y otro.⁸ El dialéctico asciende al principio de todo, principio que suele ser identificado con la idea de bien que sería alcanzada a través del *noûs* (511d4).⁹ El procedimiento del dialéctico a través del cual se ofrece razón de las hipótesis no recibe mucha más aclaración y nos obliga a una interpretación a tientas acerca de este ascenso. Sin pretender asomarme aquí siquiera al complejo tema del acceso noético al principio no hipotético, colmado de aristas problemáticas, me interesa remarcar que el bien está más allá del sistema de hipótesis y que, sin embargo, es aquel que les confiere plena inteligibilidad y ser, según se afirmaba en la alegoría del sol. En ese sentido, suscribo hasta cierto punto aquellas lecturas según las cuales este principio no es de orden proposicional, razón por la cual no puede ser desplegado en el diálogo, aun cuando el *lógos* constituye una vía ineludible para el acceso noético a aquel.¹⁰ De tal principio, entonces, nada se deduce. El presentado por Sócrates no se trata de un esquema deductivo, sino que apunta más bien a una red conceptual que debe ser cuestionada, sometida a prueba para que, a partir de este proceso, surja el conocimiento del bien. Si allí se verifica o no un salto intuitivo es una problemática que no abordaré aquí.¹¹

En *Rep.* VII, Sócrates complementa la descripción del método dialéctico. Allí se vuelve a subrayar la insuficiencia de las matemáticas que, se afirma nuevamente, no pueden dar cuenta u ofrecer razón (*lógon didónai*, 533c2) de sus propios supuestos y, apuntando a la mera concordancia (*homología*) desconocen la relación que ellos tienen con el principio con el cual deberían estar entrelazados. La dialéctica, en cambio, intenta llegar a “lo que es cada cosa por medio del *lógos*” (*dià tou lógou ep' autò hó èstin hékaston*, 532a6-7). El dialéctico, afirma enseguida, es “el único que, cancelando hipótesis (*tàs hypothéseis anairoûsa*), se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme” (533c). En 534 c3 se afirma que la marcha ascendente se realiza “con un *lógos*” (*tôi lógoi diaporeúetai*), lo cual no deja dudas de que la cancelación, levantamiento o destrucción de hipótesis tiene lugar en la instancia del ascenso al principio, no en el descenso a la conclusión y que es en ocasión de tal ascenso que la hipótesis encuentra un fundamento o justificación racional, como también las conclusiones que el dialéctico obtiene a partir de ella. La relación que guarda la hipótesis de “más arriba” con respecto a la de “más abajo” no constituye una relación de géneros a especies, sino en todo caso un vínculo explicativo o comprensivo. Se hace entonces de la hipótesis un peldaño o trampolín para ascender en comprensión y cuando se alcanza una verdad más alta, la hipótesis puede quedar fundada, pulida o, según veremos, desechada, pero despojada en uno u otro caso de su carácter hipotético.¹² Según afirma Sócrates en 537c7, la capacidad del dialéctico radica en la visión sinóptica (*eis súnopsin*), que el dialéctico alcanza al aprehender aquel principio que liga todo con todo, que vincula en palabras del *Menón*, aquello que se encuentra todo emparentado entre sí.

Si en el libro VI Sócrates, al referirse a la dialéctica, hablaba de una “ciencia” (511b), aquí en cambio la caracteriza como “facultad” (*dúnamis*, 532d, 533a, 537d, cf. 511b) y también como un “método” (*dialektiké methodos*, 533c) que permite aprehender de manera sistemática qué es cada cosa. Subraya así el carácter de destreza o *savoir faire* que supone la dialéctica. En el mismo sentido, es también caracterizada como una vía, un camino o una marcha (*poréia*, 532b, 533c, 534c), imagen que ya había sido empleada en el libro VI. Aquí se hace hincapié también en el vínculo con la concepción de la dialéctica como medio para definir o demarcar los conceptos buscados al afirmar, según hemos visto, que es el método para conocer “lo que es cada cosa” (532a7, 533b2). En efecto, el dialéctico es quien aprehende “el *lógos* de la *ousía*” (534b3-4) que puede ser traducido aquí como “la definición de la esencia”.¹³ El movimiento dialéctico implicado en esta aprehensión es, sin embargo, más amplio que el hecho de alcanzar la

⁸ Cf. *Fedón* 101d

⁹ En el libro VII sí se vincula el ascenso dialéctico a la idea de bien, pero lo cierto es que aquí en el libro VI, significativamente, Platón no lo precisa.

¹⁰ González (1998: 213-218), Boeri (2017), Veggetti (2003: 408).

¹¹ Acerca de la tensión entre el elemento deductivo o demostrativo propio de la dialéctica y el momento intuitivo, en cierto modo necesario para aprehender una verdad no hipotética (*anypotheton*, 510b7; 511b6), que no se deriva de otra, cf. p.e. Vallejo Campos (2018: 198-199).

¹² Adam ilustra el método de *tò anairéin tàs hupothéseis* a través de la progresión en la búsqueda de definiciones que se ofrece en diálogos como *Laques*, *Cármides* y *Eutifrón*. En todos los casos se parte de una definición inicial que es considerada insuficiente y frente a ella se postula una hipótesis más alta, que supone justamente postular otra definición de la cual la inicial se sigue y así se continúa ascendiendo en la búsqueda. Afirma que el examen de tales diálogos revela un avance gradual desde lo accidental y superficial hacia lo esencial y profundo y que es en esos términos que debemos entender el ascenso descrito aquí por Sócrates (1965: 177).

¹³ Me distancio aquí de la traducción de Divenosa y Mársico, quienes vierten “*lógos tés ousías*” por “la estructura de la realidad”. Excesivamente general, el texto se refiere a una competencia propia del dialéctico, posiblemente la de alcanzar la definición de la esencia o naturaleza de cada cosa (*hekástou*). Entiendo que es fundamental en este contexto poner en evidencia la dimensión lingüística implicada en el ascenso descrito. En relación con la importancia que asume en estos pasajes la definición, cf. Boeri (2017).

definición del objeto investigado.¹⁴ Sin duda la involucra, pero según se desprende del vocabulario de la *diaíresis* que Sócrates presentará enseguida en 538d8, a lo que apuntaría el dialéctico es a demarcar la cosa buscada en relación con las otras cosas. En este sentido, de algún modo se adelanta la importancia que tendrá la instancia de diferenciación en el método de reunión y división que se desarrollará en diálogos como *Sofista*, *Político* y *Filebo*. Allí resulta evidente que para dar cuenta de la naturaleza de algo es tan importante saber qué es como saber qué no es. En otras palabras, hay tanta aprehensión de la verdad en captar lo que la cosa es como en captar lo que la cosa no es. En ese sentido, la cosa no se conoce individual o aisladamente, sino en un entramado. Y es por eso que el dialéctico puede conocer algo recién cuando logra una mirada sinóptica, la cual supone iluminar justamente las relaciones (de identidad, claro, pero también de semejanza y diferencia).

Inmediatamente, Sócrates vuelve a subrayar el hecho de que quienes “no son capaces de explicar y recibir una explicación (*dounai te kai apodèxasthai lógon*) nunca sabrán algo de lo que decimos que deben saber (*deîn eidénai*)”. De este modo la justificación de la hipótesis parecería estar atada al hecho de poder ofrecer el *lógos* de la esencia (*tòn lógon tês ousías*) y dar cuenta (*lógon didónai*) a sí mismo y a los otros de aquello de que se trata. Caso contrario, dice Sócrates, no se tiene inteligencia (*noûn*) respecto a eso (534b). Hace así del *noûs* un saber muy específico ligado a la explicación, según se sigue de la afirmación según la cual el dialéctico debe dar y recibir razón (53le, 534b). Ya antes se había afirmado que el dialéctico, dejando a un lado todas las sensaciones, intenta impulsarse mediante la argumentación (*dià tou lógoû*) hasta lo que cada cosa que es en sí misma, y no abandona hasta haber captado con la misma inteligencia (*auté noesei*) lo que es el bien en sí. Llega entonces hasta el fin mismo de lo inteligible” (532 a-b). La articulación entre el ejercicio del *noûs* y la búsqueda de la definición es entonces muy clara. Y aquí viene un pasaje clave que nos interesa especialmente, justamente porque exhibe que esta búsqueda de la definición se realiza a través de la refutación:

Del que no pueda distinguir por medio del discurso (*diorísasthai tòi lógoi*) la forma del bien del resto separándola de las demás, y como en una batalla (*kai hósper en máchéi*), pueda atravesar todas las refutaciones (*dià pánton elénchon diexión*) y esté dispuesto a refutar (*prothumoúmenos elénchein*) no de acuerdo con una opinión (*mè katà dóxan*), sino con la realidad (*allà kat'ousían*) y atravesie todas estas situaciones con un discurso infalible (*en pási toutois aptôti tòi lógoi diaporeúetai*), tampoco dirás que el que es así conoce el bien en sí ni ningún otro bien, sino que, si capta algún tipo de imagen suya, la capta por opinión, no por conocimiento. (534b8-d1)

En primer lugar, se señala un proceso de demarcación, de separación o distinción por medio del discurso (*lógos*) de la idea de bien en relación con el resto.¹⁵ Podría traducirse ese *lógos* como “razón”, “razonamiento”, “argumento”. Sin embargo, a partir de lo establecido más arriba, entiendo que resulta probable que el sentido más ajustado sea, una vez más, “discurso” –u otro que lo involucre, como el caso de “argumento”– en la medida que todo la descripción que se ha hecho del procedimiento del dialéctico ha involucrado la dimensión discursiva hasta aquí. Por otro lado, en la medida que enseguida se hablará de refutación, no cabe lugar a dudas de que este ejercicio del *lógos* es dialógico. En efecto, en el segundo momento que se señala en el pasaje citado se verifica que una vez alcanzado ese *lógos* definitorio o demarcatorio es necesario probar su temple: este debe atravesar todas las refutaciones como en una batalla. Y no sólo deberá defenderse: además de resistir los embates o pretensiones de refutación, deberá refutar las posiciones contradictorias. Los verbos *diéxeimi* (atravesar, salir, pasar) y *prothuméomai* (estar inclinado, dispuesto, esforzarse para) que aparecen ligados al *élenchos* podrían estar dando cuenta de esas dos direcciones que debe cumplimentar el ejercicio dialéctico de la refutación: una posición quedará en pie al atravesar todas las refutaciones y, a la vez, deberá refutar toda otra alternativa. En cierto modo, se le exige al dialéctico destrezas defensivas y ofensivas a la vez, se le pide *didónai* y *dexasthai lógon*, dar y recibir razones o

¹⁴ En este sentido, nadie pretendería que con la definición de la justicia esbozada en IV 433c-e se alcanza el punto cúlmine de la búsqueda en relación con la justicia. En relación con la insuficiencia de la definición para alcanzar el conocimiento cf. Trabattoni (2002: 168-170).

¹⁵ Trabattoni (2003: 167-178) rechaza la posibilidad de que *diorísasthai* hiciera aquí al hecho de definir. Se trataría más bien de distinguir, delimitar, separar, en última instancia de afirmar su existencia frente a otros seres. Vegetti también sostiene que ese *diorísasthai* hace referencia en este contexto a la capacidad de establecer semejanzas y diferencias (2003: 180). Frente a tal interpretación cf. Boeri (2017), para quien, más allá del término *diórisomai*, el hecho de que el dialéctico establezca el *lógos* de la *ousía* no deja duda alguna respecto de la búsqueda por parte del dialéctico de una definición. Es esa búsqueda la que determina la marcha del filósofo, se alcance o no efectivamente una definición acabada. Vallejo Campos (2019: 200), por su parte, afirma que “la definición y la justificación parecen dos aspectos de una misma empresa cognitiva”.

explicaciones. Esto supone la competencia entre varios *lógoi* posibles que serán sometidos a la prueba de la refutación, de la cual solo uno saldrá indemne, lo cual parece avanzar la naturaleza biface que se le exigirá al dialéctico en el *Parménides*: allí se establece que frente a una cierta hipótesis es necesario no sólo atender su resiliencia, sino también refutar la tesis contradictoria. Esta refutación, volviendo al pasaje de *República*, no podrá ser de acuerdo con la opinión sino de acuerdo con la realidad, es decir que deberá situarse, como ya viene siendo mencionado, exclusivamente en el plano inteligible. El *lógos* debe manifestarse entonces en tanto infalible o incommovible y esta infalibilidad se prueba justamente a partir del blindaje que le brinda la imposibilidad de derribarlo.¹⁶ La dialéctica se presenta entonces como una capacidad o destreza que supone encontrar la definición (entendida en el sentido amplio descrito más arriba), sostenerla y rechazar cualquier otro *lógos* alternativo, preguntando y respondiendo adecuadamente. Son tres aspectos que, por un lado, suponen lidiar con el discurso y, por el otro, no refieren a momentos diversos, sino que en cierto modo se iluminan y condicionan mutuamente.¹⁷

Así, al margen de la falta de precisión con relación al ascenso y, sobre todo, al modo en que luego de alcanzado el principio se vuelve a descender, el pasaje citado muestra a las claras que la matriz refutatoria de la dialéctica no solo no fue abandonada sino que constituye la herramienta y el motor para avanzar en cualquiera de los dos sentidos del camino de la dialéctica.

II.

En este segundo apartado, me interesa mostrar que la dialéctica efectivamente practicada por Sócrates y sus interlocutores a lo largo de *República* puede leerse, hasta cierto punto, como una puesta en práctica de aquella descrita en los pasajes mencionados.¹⁸ La necesidad de iniciar la investigación a partir de hipótesis encuentra un eco en el texto, en el hecho de que las posiciones a refutar a lo largo del diálogo ya no son las efectivamente creídas por los interlocutores, rasgo que se destacaba en la dialéctica temprana. En efecto, la posición acerca de la justicia que manifiestan los dos principales interlocutores de Sócrates a partir del libro II, Glaucón y Adimanto, es en realidad concordante con la de aquel.¹⁹ Sin embargo, los dos hermanos discuten y argumentan en favor de posiciones ajenas a sus propias creencias para alcanzar, a través de la refutación de tales tesis, argumentos válidos para sustentar su posición real y así superar el carácter débil de la propia *dóxa*. El movimiento argumentativo se da en un doble sentido: por un lado, frente a la afirmación socrática según la cual la justicia debe buscarse por sí misma, ambos presentan tesis que Sócrates intentará rebatir; y, por otro, oponen constantes objeciones al modelo ofrecido por Sócrates, aun cuando en el fondo son entusiastas seguidores de aquel y están convencidos de la propuesta política por él esbozada. Ambos hermanos se comportan así como abogados del diablo al exigirle a Sócrates una demostración cabal de la afirmación según la cual la justicia debe buscarse tanto por sí misma como por los beneficios que reporta (358b-c), pues, según afirman, nadie exhibió hasta el momento de modo adecuado con un argumento, ni en poesía ni en prosa, que la justicia sea el mayor de los bienes (366e-367a). Le exigen entonces a Sócrates que dé cuenta de su posición, la cual, según afirman, se opone a la de la mayoría. En efecto, las tesis a refutar por parte de Sócrates son puestas por Glaucón y Adimanto en boca de la multitud, la gente común y los poetas (358b, 363e).

¹⁶ De hecho, el término *haptós* que aquí se utiliza apunta, justamente, a lo que no se cae. Integra así la constelación semántica ligada al combate (ya la resistencia) que viene desplegando Sócrates en estos pasajes concernientes a la dialéctica.

¹⁷ La naturaleza discursiva de la dialéctica es especialmente subrayada por Trabattoni (2003: 151-154) y por Vallejo Campos (2018: 198-199), quien insiste en el carácter argumentativo del método.

¹⁸ Adam (1963: 177) ya señalaba que la *República* misma constituía un ejemplo conspicuo de la dialéctica descrita al consistir en un ascenso continuo, de etapa en etapa, en que cada elevación exhibe nuevas perspectivas más amplias que además nos permiten modificar, corregir y profundizar nuestra aprehensión de lo visto previamente.

¹⁹ Es muy relevante este rasgo si uno tiene en cuenta que en los llamados "diálogos socráticos" lo que se aspira a refutar no es el discurso del interlocutor o la respuesta inicial brindada ante la pregunta socrática, sino el interlocutor mismo. Por eso en *Apología* se afirma que lo que se refuta es la vida del interlocutor (*élenchos tou bíou*, 39c). Aquí, en cambio se exige la refutación de una opinión que se atribuye a otros. Si bien Glaucón y Adimanto sostendrán y defenderán aguerridamente la tesis según la cual la justicia se busca exclusivamente en función de sus efectos y no por sí misma, desde el inicio expresan su confianza en la posición socrática que considera que se debe buscar por sí misma. Lo que buscan entonces es encontrar razones, dar razón (*lógon didónai*) para sostener las creencias que ya les son propias. En diálogos posteriores este rasgo según el cual hará falta que alguien le ponga el cuerpo a la tesis a analizar (porque quienes efectivamente la sostienen no están presentes o, como *Filebo*, se corren de la discusión) será una constante llamativa. Al respecto cf. Spangenberg (2020).

Así, tanto la refutación de tales posiciones como las sucesivas objeciones presentadas por los dos hermanos de Platón a la posición socrática constituirán el hilo conductor de los libros II en adelante. El movimiento a realizar a lo largo del diálogo es doble: es necesario refutar la posición del adversario y, a la vez, sostener la propia. Este movimiento de continuo examen y puesta en cuestión de la tesis a defender se verifica ya desde el comienzo del libro I. Allí, en 354a, luego de la discusión con Trasímaco, Sócrates concluía que nunca es más ventajosa la injusticia que la justicia. Pero, acto seguido, afirmaba no haberse quedado conforme con la argumentación ofrecida y reconocía haberse apresurado como los glotones, que degustan siempre lo que se les pone a la mesa antes de disfrutar adecuadamente del plato anterior. Para él “no ha surgido del diálogo ningún saber (*medèn eidénaí*). Dado que no sé qué es lo justo, difícilmente pueda saber si es perfección o no y si el que la posee no es feliz o sí lo es”. Así cierra el libro I, exhibiendo una total disconformidad no tanto con las conclusiones alcanzadas, sino con el método empleado en la búsqueda. Lejos de definir lo justo, se ha intentado determinar sus características. Su respuesta no alcanza a constituir saber. Sócrates no aclara el estatus de las conclusiones alcanzadas hasta aquí, pero podríamos pensar que, hasta tanto no se defina y ofrezca una explicación adecuada acerca de la justicia, sus conclusiones tienen un mero carácter hipotético.

A partir del libro II, entran a jugar un rol fundamental los interlocutores de Sócrates, Glaucón y Adimanto, quienes, como Simmias y Cebes en el caso del *Fedón*, pertenecen al círculo socrático y exhiben un carácter crítico, reflexivo y de evidente potencial filosófico. Estos no operan como meros teloneros de la escena socrática y, según hemos señalado, a diferencia de los personajes de los diálogos tempranos, no manifiestan creencias propias a refutar a fin de erradicar el error de sus almas y abrir así la posibilidad a una conversión práctica. El diálogo, en cambio, parece jugarse todo en el plano de fundamentación de una *dóxa* en cierto modo compartida: la de que la justicia es mejor no solo en virtud de sus efectos, sino también por sí misma. Desde el inicio del libro II, los interlocutores Glaucón, Adimanto, inclusive los mismos Trasímaco y Polemarco parecen persuadidos por Sócrates, pero le exigen un argumentación que pueda dar razón de tales creencias frente a posibles objeciones. Sus argumentaciones motorizan, entonces, la discusión toda y van en busca de una fundamentación de la posición socrática frente a las opiniones corrientes que entienden que la justicia no se busca por sí misma sino solamente a la luz de la opinión ajena. Primero, reponiendo en el libro II ciertas tesis de la mayoría o de los poetas cuya refutación estructurará todo el diálogo en torno a la justicia. Y luego, ofreciendo constantes objeciones a la posición socrática, las cuales, lejos de derribarla, una vez que han sido despejadas le confieren mayor firmeza. Representan, entonces, la ocasión para que la posición socrática en torno de la justicia muestre su temple.

Sin pretensión de exhaustividad, en lo que sigue señalaré esquemáticamente una serie de puntos que apuntan a mostrar la “exigencia fundamentadora” de las objeciones presentadas por los interlocutores de Sócrates.

a. Apenas comenzado el libro II, el aguerrido Glaucón le pregunta a Sócrates: “¿quieres que parezca (*dokéin*) que quedamos convencidos o que realmente (*alethôs*) estemos convencidos de que en todo sentido lo justo es mejor que lo injusto?” (357a). Recurre entonces a la posición de la multitud, a quien no le parece que la justicia pertenezca a aquella clase de cosas que se buscan por sí mismas y en virtud de sus efectos, sino a la clase que se busca sólo en virtud de sus efectos. A continuación, Glaucón afirma que Trasímaco quedó encantado por Sócrates, como una serpiente, antes de lo debido (358b). La actitud filosófica supone justamente no sucumbir a ningún encantamiento y no detenerse en el cuestionamiento hasta alcanzar una auténtica fundamentación. En rigor, para él todavía no hay una demostración cabal sobre justicia e injusticia. Por eso afirma que desea escuchar de Sócrates cómo es cada una de las dos y qué poder tiene cada una en sí misma cuando habita en el alma, sin preocuparnos por las retribuciones y los efectos de que de ellas surgen.

Evidentemente, Sócrates, a mí no me parece así –afirma Glaucón–, pero sin embargo estoy confundido (*aporô*), con los oídos aturcidos al oír a Trasímaco y a tantos otros, y nunca he escuchado todavía un discurso que sostenga como quiero que la justicia es mejor que la injusticia. Quiero escuchar que sea alabada por sí misma y creo que si hay alguien de quien puedo oírlo, es de ti. (358c6-d3)

Acto seguido, su hermano Adimanto agrega todavía una serie de argumentos que tienden a mostrar que la justicia no se elige por sí misma sino en virtud de la conveniencia, pues serían peores los castigos recibidos por desobedecerla que los perjuicios por privarse de cometer injusticia. Así, en 362d vuelve a reclamar una fundamentación a la tesis de que la justicia es elegible por sí misma: “No puedes creer ni por asomo, Sócrates, que se ha dicho suficiente sobre este argumento”. La refutación de la posición que entiende que la justicia se practica sólo en virtud de sus efectos y no por sí misma se proyectará y estructurará el diálogo todo. Idéntica refutación oficiará

de fundamento de la tesis socrática. En este sentido, defensa de la propia tesis y refutación del adversario son dos caras de la misma moneda.²⁰

b. Poco más adelante, una vez que Sócrates ha avanzado en la descripción de la ciudad sana que encuentra su fundamento en las necesidades, Glaucón asume la voz del sentido común al afirmar en II 372d, que la ciudad descrita por Sócrates en 368a-372d es una ciudad de cerdos, que atiende exclusivamente a las necesidades y no contempla ningún tipo de placer. Es a raíz de esa objeción de Glaucón que Sócrates introduce la “ciudad lujosa” (*truphōsan pólin*, 372e), la cual representa un giro fundamental en la construcción dialéctica de *kallípolis*, en la medida en que introduce el elemento desiderativo en relación con el cual todo el proyecto político socrático será configurado. Este momento dialéctico negativo de la polis, en el que se introduce el conflicto que acarrearán los placeres, determinará entonces la estructura total en la cual la dimensión racional asumirá su lugar en la polis y en el alma. Interesa remarcar que ese momento que se introduce a partir de la objeción de Glaucón no oficia solamente de trampolín para saltar a otra instancia, quedando así superado como momento dialógico y ontológico. Por el contrario, esa instancia de negatividad de la polis enferma permanece como sustrato, de modo que la dialéctica desplegada en el diálogo, en el que se presentan tres momentos (la polis sana, la polis enferma y la bella polis), exhibe una estructura a su vez dialéctica de la polis misma, de modo tal que la estructura argumentativa se corresponde con una estructura ontológica de la polis que nunca se desprende de sus “etapas anteriores”, que constituyen así una suerte de sustrato ontológico.²¹ Con esto quiero señalar que el derrotero dialéctico conduce a iluminar una estructura que se da en la realidad, según subrayaba Sócrates al afirmar que la dialéctica debía proceder *kat’ousían* (534c2).

c. Poco más adelante, en el libro IV, Adimanto presentará una objeción semejante frente a la propuesta socrática de privar a los guardianes del acceso a cualquier paga así como también a cualquier propiedad privada (419a). Allí le reprocha a Sócrates no hacer para nada felices a estos hombres, frente a lo cual este argumentará que es en vista de la felicidad de la polis toda que se modela *kallípolis* y no en vista de la felicidad de una parte. En idéntico sentido, la refutación de las tres olas formuladas en el libro V frente a las tesis defendidas por Sócrates en relación con el rol de las mujeres, con la propiedad privada y con la posibilidad efectiva de la existencia de esta *pólis* esbozada (libros II-IV) representará la ocasión para afianzar y articular acabadamente el modelo político delineado hasta ese momento. Las tesis defendidas por Sócrates deberán resistir todos los embates refutatorios, rasgo propio de aquellas que logran deshacerse de su carácter hipotético en la descripción de la dialéctica que se traza en 533c. De hecho, no debemos perder de vista que todo el *excursus* metafísico y epistemológico que representan los libros VI y VII de *República* viene a responder a la tercera ola, la objeción que apunta a la factibilidad del modelo esbozado.²²

d. Ya en el libro VI, las objeciones de Adimanto conducen a Sócrates a referirse al carácter del filósofo. En el contexto de la descripción de los rasgos que debe poseer este último, Adimanto, dándole la voz a diversos, si no a todos, los interlocutores de Sócrates, señala: “Sócrates, nadie podría contradecirte respecto de esto y, sin embargo, a los que escuchan les pasa algo cada vez que hablas: creen que por inexperiencia en preguntar y contestar (*díapeirían tou erotân kai aprokrínesthai*) son desviados por el discurso, de a poco, con cada pregunta y, una vez que se juntan esas fracciones de argumentos, al final aparecen en medio de un error enorme y en lo contrario de lo que creían al principio (...). Por eso la verdad no gana nada” (487b14-c). Esta grave objeción apunta a la metodología socrática y no solo resulta atendible, sino que parece sacar a la luz lo que muchos lectores experimentan a la hora de abordar los diálogos: ¿en qué momento Sócrates nos engatusó de tal modo que llegamos a admitir o a consentir

²⁰ Vale traer a colación la posición de Baltzly (1996), según la cual el avance hacia los principios no hipotéticos supone exhibir la falsedad de la tesis contradictoria. En realidad, Baltzly afirma que Platón, al hablar de principios no hipotéticos en los pasajes examinados anteriormente, se está refiriendo a afirmaciones cuya negación implicaría incurrir en auto-contradicción. Si bien no comparto que sea exclusivamente a través de la exhibición de la auto-contradicción de la tesis contraria que se logra alcanzar el principio no hipotético, entiendo que es valioso el hecho de poner el foco en que el modo de fundamentar una afirmación y privarla de su carácter hipotético es esencialmente mostrando la falsedad de la tesis contradictoria.

²¹ En este sentido, el momento del imperio de los placeres que rompe la polis sana sigue operando siempre como un sustrato potencialmente destructivo y polemógeno que podría emerger si la razón no lograra imponerse. Así, los momentos descriptos no son dejados atrás sino que continúan presentens y son constitutivos de la polis esbozada. Este esquema de persistencia y tensión de estratos se ve claramente en la psicología trazada en el libro IV.

²² Es notable que ni bien Glaucón formula sus dudas acerca de la factibilidad de la polis descrita, Sócrates le responde a partir de un modelo de combate que luego se proyectará a la descripción de la tarea del dialéctico, cuando afirme que este debe atravesar la refutación con una batalla. En efecto, Sócrates le dice a Glaucón que de golpe se lanzó “como en ataque” (*hōsper katadromén*) contra su discurso (472a1-2).

en tal o cual afirmación? Aun cuando el interlocutor no encuentre los vericuetos para escabullirse del sitio socrático, la verdad (el conocimiento) no se beneficia de esta situación que parece aproximar la práctica socrática a la de los sofistas. Eso sucede, según Adimanto, con relación a la figura del filósofo: “en los hechos se ve que los que se inclinan por la filosofía y no la abandonan siendo jóvenes (...) en su mayoría se vuelven completamente alienados, por no decir totalmente pervertidos, y los que parecen más razonables parecen totalmente inútiles para las ciudades.” (487c6-d5). La objeción es seria: quienes dedican toda su vida a la filosofía acaban siendo sofistas o inútiles para las ciudades (¿como Sócrates?). Es a raíz de tal objeción que Sócrates avanzará con su descripción del filósofo. El discurso de Adimanto trae a colación diversos aspectos que se vinculan con la descripción de la dialéctica esbozada en el apartado precedente. Señala las insuficiencias que los interlocutores de Sócrates perciben en cuanto a su capacidad de preguntar y responder. A causa de tal incapacidad, la fuerza de la argumentación ejercida por Sócrates los constriñe a admitir algunas tesis de las que, sin embargo, no están convencidos.

A partir de aquí, surge un interrogante que resulta central en relación con el punto que tratamos en este trabajo y que concierne, justamente, al vínculo que guarda la descripción de la dialéctica con la práctica del diálogo que se escenifica en el texto. Si los interlocutores de Sócrates no saben preguntar y responder y esta es una de las notas esenciales de la dialéctica, ¿deberíamos admitir que lo que practica Sócrates junto con Glaucón y Adimanto no es dialéctica? Para responder a este interrogante entiendo que es importante reparar en dos cuestiones: en primer lugar, atender al hecho de que, según se describe en diversas ocasiones, la dialéctica es una marcha (*poréia*, 532b4; *méthodos*, 533b3, c7), un camino que, en tanto tal, supone una cierta progresión (de ahí que el tránsito sea caracterizado como un *diaporein*). El tránsito de este camino implica una búsqueda y pretender que quienes llevan adelante el intercambio dialógico cuentan a lo largo de todo el trayecto con la capacidad o destreza plenamente actualizada sería desconocer justamente que el ascenso que se describe aquí en relación con la dialéctica supone un progresivo perfeccionamiento. Por otro lado, y en relación con esto último, no debemos perder de vista que la descripción que aquí se brinda en relación con el método supone, también, el planteo de un modelo.²³ Efectivamente, así como la polis que se va configurando a través del discurso constituye, a partir del libro II de *República*, un modelo y en tanto tal, aun cuando no pueda ser plenamente actualizado, tiene la pretensión de operar como norte en la polis efectiva (no olvidemos la afirmación socrática según la cual la verdad toca más a los discursos que a los hechos, 473a), así también deberíamos entender que la dialéctica descrita en los libros VI y VII constituye un modelo y que como tal no se corresponde con la práctica filosófica efectiva. Debe operar, sin embargo, como un norte para el filósofo, quien nunca debe cejar en la búsqueda y captación de principios que le confieran una fundamentación última al sistema propuesto. Por último, cabe considerar si acaso la misma pregunta de Adimanto no exhibe que este, como su hermano Glaucón, ya se encuentra encaminado en lo que hace a la capacidad de preguntar y responder. La pregunta formulada por Adimanto en relación con la idea de bien en el libro VI 506d-e, así como las objeciones y el modo en que Glaucón le exige a Sócrates una descripción cabal acerca de la dialéctica en 532d2-e3, mostrarían quizás que ambos se hallan bien encaminados en lo que se refiere a dicha capacidad.²⁴ Hemos visto que los cuestionamientos de los dos hermanos motorizan el diálogo todo, pero además, ambos responden adecuadamente a las preguntas que les dirige Sócrates y le formulan ellos mismos preguntas que en todos los casos suponen una colaboración en la búsqueda de la verdad.

Conclusiones

He intentado mostrar que los paralelismos entre la puesta en acción de la dialéctica en el diálogo y los pasajes a ella referidos pueden iluminar algunos controvertidos puntos de esta última. A diferencia de la dialéctica temprana, el objeto de la refutación ya no es en *República* un interlocutor “de carne y hueso”, sino una tesis, o en todo caso una hipótesis. En diversas refutaciones que tienen lugar en el diálogo se asume la necesidad de hacer “como si” se creyera y, en consecuencia, se sostuviera una cierta tesis, para luego lograr desactivarla acudiendo a la refutación. Es claro, entonces, que esa refutación no tiene las mismas características que aquella de los diálogos

²³ Esta es la tesis de Trabattoni (2003: 180-185), quien subraya el carácter de modelo de la propuesta gnoseológica de los libros VI y VII.

²⁴ Cabe señalar que ambas preguntas reciben respuestas similares por parte de Sócrates: ni Adimanto ni Glaucón serán capaces de seguirlo porque esto supondría abandonar los símiles e ir hacia la cosa misma. ¿Se sugiere acaso de este modo que el discurso puede conducir a las puertas del conocimiento mismo, pero que se complementa con una instancia de aprehensión que ya no es de carácter proposicional? No es el lugar para responder a este interrogante, aunque sin duda constituye un punto central al tratarse de la parte más elevada de la dialéctica.

tempranos, cuya condición fundamental, justamente, era “di lo que tú crees realmente”. Lo que se evaluaba allí era el cuerpo de creencias de un interlocutor y de lo que se trataba entonces era de apuntar a las inconsistencias que allí se verificaban. Aquí, en cambio, se acude en todo caso a un cuerpo de creencias que, aunque podría pensarse que constituye justamente un acervo popular, no busca ser evaluado meramente en su consistencia, sino que opera más bien para acicatear y brindar un fundamento a la posición socrática. Esto asume pleno sentido en la medida en que aquí, a diferencia de los diálogos tempranos, nos encontramos con respuestas del filósofo (Sócrates) a las preguntas formuladas, con respuestas que deben ser defendidas atravesando, como en una batalla, todas las refutaciones. En ese sentido, la refutación parece invertir su dirección: su rol principal debe ser ahora metodológico, no en el sentido exclusivo de la destrucción sino también como construcción de la posición a defender. Esa será justamente la vía a partir de la cual la tesis irá asumiendo firmeza para erigirse en tanto tal.

La dialéctica se verifica así como un método o camino y, como tal, supone la condición de un avance gradual, que se realiza progresivamente a lo largo del tiempo y la práctica. De hecho, el corte entre las *téchnai* y la dialéctica no parece tajante, según afirma el mismo Sócrates. En este sentido, el dialéctico se hace en la práctica de la dialéctica y es ese hacer el que se exhibe en este diálogo.

Referencias bibliográficas

- Adam, J. (1963). *The Republic of Plato*. Edited with Critical Notes, Commentary, and Appendices. Vol. II. Cambridge University Press (1 ed. 1902).
- Baltzly, D. (1996). To an Unhypothetical First Principle. *History of Philosophy Quarterly*, XIII (2), 146-165.
- Baltzly, D. (1999). Aristotle and Platonic Dialectic in *Methaphysics* IV 4. *Apeiron*, (32), 171-202.
- Boeri, M. (2017). Dialéctica, Pensamiento ‘intuitivo’ y ‘discursivo’ en Platón. *Tópicos (México)*, (52), 11-42.
- Castagnoli, L. (2010). *Ancient Self-Refutation. The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge.
- Duke, E. A. et al. (eds.) (1995). *Platonis Opera*. Oxford University Press.
- González, F. (1998). *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Evanson, Illinois.
- Larsen, J., Haraldsen, V. y Vlasits, J. (eds.) (2022). *New Perspectives on Platonic Dialectic. A Philosophy on Inquiry*, Taylor & Francis.
- Marcos, G. (2020). La crítica a los matemáticos que toman las hipótesis por principios (*República* VI-VII). Una interpretación a la luz de la metáfora del sueño. *Plato Journal. The Journal of the International Plato Society*, 20, 67-80.
- Marcos, G. (2022). Dialectic and Refutation in Plato. On the Role of Refutation in the Search for Truth. *Revista Archaí*, (32), e03214. https://doi.org/10.14195/1984-249X_32_14
- Politis, V. (2022). Dialectic and the Ability to Orientate Ourselves. En Larsen, J. et al. *New Perspectives on Platonic Dialectic. A Philosophy on Inquiry* (pp. 193-212). Taylor & Francis
- Robinson, R. (1953). *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford.
- Spangenberg, P. (2020). Dialéctica y refutación en el Sofista de Platón. *Plato Journal. The Journal of the International Plato Society*, (20), 7-20.
- Vallejo Campos, A. (2018). *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*. Trotta.
- Trabattoni, F. (2003). Il sapere del filosofo. En Vegetti, M., Platone. *La Repubblica* (vol. V) (157-163). Bibliopolis.