

Qué es x en los Diálogos Socráticos de Platón: Una Pregunta Asistencial en su Contexto Ético y Dramático

What is x in Plato's Socratic Dialogues: An Assistive Question in its Ethical and Dramatic Context

Trinidad Silva 

Pontificia Universidad Católica de Chile
RM, Chile
tsilva1@uc.cl 

Recibido: 18/05/2024 **Aceptado:** 02/11/2024

DOI: <https://doi.org/10.69967/07194773.v11i.487>

Resumen

Entre los comentaristas y estudiosos de Platón existe un acuerdo más o menos amplio de que la pregunta filosófica principal de los diálogos socráticos es *qué es x*. La presente propuesta tiene como objetivo revisar el supuesto de que la pregunta principal de los diálogos socráticos es *qué es x*, enmarcando la pregunta dentro del contexto dramático de cada diálogo, la retórica en juego y el intercambio interpersonal. En cada caso propongo que la pregunta por *el qué* se fuerza como una pregunta cuya orientación proposicional fracasa en el curso del diálogo, lo que termina por demostrar la debilidad del discurso frente a la posesión de la virtud.

Palabras clave: pregunta qué es x, diálogo socrático, definición, Platón

Abstract

Among commentators there is ample agreement that the leading question of Plato's Socratic dialogues is *what is x*. The present proposal aims to defy the assumption that the main question of the Socratic dialogues is *what is x*, framing it within the dramatic context of each dialogue, the rhetoric at stake and the interpersonal exchange. In each case I propose that the question *what is x* is meant to fail, which demonstrates the limits of discourse when it comes to the possession of virtue.

Keywords: what is x question, Socratic dialogue, definition, Plato

1. Introducción

Entre los comentaristas y estudiosos de Platón existe un acuerdo más o menos amplio, principalmente en la tradición anglosajona (Benson, 1990a, 1990b; Geach, 1966; Nehamas, 1996; Robinson, 1971; Santas, 1972; Vlastos, 1994), de que la pregunta principal de los diálogos socráticos es *qué es x* (cf. Stavru, 2008, pp. 137-142). Esto incluso ha sido considerado como un rasgo del Sócrates histórico gracias al testimonio de Aristóteles (1982, p. 667; Met. 1078b1717-29) y Jenofonte (1993, pp. 23-24; Mem. 1.1.16) La suposición de que la pregunta principal de los diálogos socráticos de Platón es *qué es x* no es controversial. Lo controvertido del asunto es derivado y se concentra en determinar qué significa esta pregunta y cuál sea

una posible respuesta satisfactoria. En torno a esto, el debate es rico, diverso y polémico. Según una muestra importante de los análisis que hemos recibido, especialmente desde el estudio general de Richard Robinson (1971) y el comentario de Peter Geach sobre el *Eutifrón* (1966), la discusión se centra en si la respuesta a esta pregunta equivale a una definición (capturando un rasgo distintivo, esencia o universal) y si este paso es lógicamente falaz o incluso contradictorio dentro del propio sistema de Platón (v.g. Beversluis, 1974). Como resultado, la pregunta de *qué es x* en la mayoría de los casos arrastra a discutir el problema de “la prioridad de la definición”, a saber, la afirmación de que el conocimiento de *qué es x* es anterior a cualquier otro conocimiento sobre x, y la “falacia socrática”, a saber, la inferencia que resulta de postular definiciones de universales como necesarias para el conocimiento de particulares.

Si bien todas estas son discusiones importantes, la mayoría de ellas se basan en el supuesto de que la pregunta principal es *qué es x*. Algunos análisis abordan la cuestión de *qué es x* desde una perspectiva lingüística o lógica, donde el Sócrates de Platón estaría buscando el significado de las palabras (v.g. Forster, 2006), una perspectiva epistemológica, donde Platón estaría estableciendo las condiciones para el conocimiento científico (v.g. Benson, 2013), o una perspectiva metafísica, donde Platón apuntaría a la teoría de las Ideas (v.g. Dancy, 2004).

La presente propuesta tiene como objetivo revisar el supuesto de que la pregunta principal de los diálogos socráticos es *qué es x*, enmarcando la pregunta dentro del contexto dramático de cada obra y la retórica en juego. Los diálogos relevantes para el presente análisis son *Laques*, *Eutifrón*, *Lisis*, *Cármides* e *Hipias Mayor*.

Reconociendo, junto a Robinson (1971, p. 121), que la pregunta *qué es x* está marcada por una extrema vaguedad cuando prescinde del contexto, en esta investigación propongo que, puesta en cada contexto dramático, la pregunta *qué es x* tiene más bien una función auxiliar o asistencial: esto significa que no es la pregunta fundamental o socrática por excelencia. Es asistencial al diálogo en la medida en que está dictada por la situación dramática y la disposición filosófica de los interlocutores y también en la medida en que sirve a un propósito moral, específicamente como una forma de promover el ejercicio de autoexamen y autoconocimiento. De esta manera, la pregunta de *qué es x* no se entiende direccionalmente, como apuntando a una definición que está *ahí afuera*, ya sea como una definición léxica, una esencia ontológica o un estándar epistémico científico, sino más bien de manera reflexiva, con el objetivo de revisar las creencias de los interlocutores e invitar a la investigación colaborativa.

En lo que sigue, abordaré los textos relevantes en algunos puntos que considero destacable para mi propuesta. Esto tiene que ver con i) la caracterización y disposición de los interlocutores de cada diálogo, evaluados en cada caso desde la contingencia del escenario dramático, ii) una apreciación del discurso como algo móvil que escapa a las pretensiones de fijación, y iii) un conocimiento de la virtud que es más disposicional que proposicional. En definitiva, propongo que la pregunta por *el qué* se fuerza como una pregunta discursiva cuya orientación proposicional fracasa en el curso del diálogo, lo que termina por demostrar la debilidad del discurso frente a la posesión de la virtud.

2. Diálogos

La selección de los diálogos se ha hecho en base a dos criterios: son considerados tradicionalmente de definición y terminan en aporía. Es controversial si acaso el grupo incluye el libro I de la *República*. Kahn (Kahn, 1993, p. 135), reconociendo las coincidencias formales y temáticas del libro I con los diálogos socráticos tempranos, propone que el libro I es un preludio a los libros que le siguen, lo cual marginaría su posición como aporético. Los criterios en su conjunto invocan el marco narrativo y dramático del diálogo como obra, cuyo comienzo estaría marcado por la pregunta *qué es x* y cuyo final estaría marcado por la aporía. Leído así, pareciera destacarse la naturaleza negativa de la obra dada la supuesta imposibilidad de

obtener conocimiento sobre la virtud. Esto ha dado lugar a lecturas que pretenden rehabilitar el carácter positivo del diálogo sobre todo reinterpretando la pregunta por el *qué es x*. Recientemente Justin Clark (2022), con el objetivo de rehabilitar el carácter positivo del diálogo, ha propuesto leer la pregunta *qué es x* en lo que él llama su “función dual”, que abarcaría investigación causal (por qué) y conceptual (qué). Contra esta pretensión, propongo que el diálogo sí es negativo y aporético frente a la pregunta *qué es x*, pero no lo es en cuanto al contenido filosófico y la posesión de la virtud, considerado en su contexto dramático. De esta manera, rescato la naturaleza negativa en la relación *qué es x/ aporía*, pero asegurando que Sócrates apunta a una salida distinta, donde la posesión de la virtud no tiene que ver con un saber de tipo definicional y donde el escenario dramático garantiza continuidad y apertura en la investigación filosófica. Cabe destacar que hay literatura que hace la diferencia entre el saber proposicional como *know that* en contraste con el *know how* abriendo la posibilidad de que el modelo en que se base la virtud sea el de la *techné*. Sobre esto, es especialmente interesante el trabajo reciente de Nicholas Smith (2021, p. 13) donde reconoce que el saber propio de la virtud se basa más en una habilidad que se obtiene gradualmente que un conocimiento proposicional.

Antes de entrar a examinar los textos, quisiera advertir dos características que tienen los ejes temáticos de los diálogos que se llaman de definición, de modo que esto nos permita entender la toma de posiciones (filosófica y dramática) de los interlocutores. Sobre la valentía, la belleza, la sensatez, la amistad y la piedad, anticipo su naturaleza controversial y su naturaleza familiar. La naturaleza controversial se aborda en el contexto del *Eutifrón*, una vez que el mismo Eutifrón ha afirmado conocer con exactitud estas cosas y también ha aceptado que lo piadoso tiene un solo carácter. En su primera definición de lo piadoso como aquello que agrada a los dioses, Sócrates le hace ver que, sobre lo bueno, lo justo y lo bello hay opiniones dispares que causan odio y discordia. A diferencia de las matemáticas, y cualquier otro objeto susceptible de medición y cálculo (lo largo y lo corto, lo pesado y lo liviano), dice Sócrates: “¿Acaso no son éstos los puntos sobre los que, si disputáramos y no pudiéramos llegar a una decisión adecuada, nos haríamos enemigos, si llegáramos a ello, tú y yo y todos los demás hombres?” (§ Eut. 7d2-5). Pareciera que Sócrates quiere hacer el punto sobre aquello que agrada a los dioses, pero lo que finalmente sugiere es que sobre estos temas es difícil llegar a acuerdos o tener un conocimiento exacto. La pregunta está dirigida a los interlocutores en el contexto investigativo del elenchos. Lo controversial del tema invita, por supuesto, a una discusión erística, competitiva y hostil, pero que se transforma gracias al espíritu colaborativo del diálogo socrático. La naturaleza familiar del tema, por otro lado, invita a preguntas que no parten desde la genuina ignorancia, sino que desde la experiencia y la disposición investigativa de los interlocutores, lo cual exige una toma de posición dentro de un espectro cuyos extremos son la opinión común del lego y el saber discursivo del experto. El objetivo, así, no es la definición, como una suerte de resolución conclusiva, sino que una experiencia investigativa.

El *qué es x* surge en cada contexto como parte de otro conjunto de preguntas. Vale la pena citar, por ejemplo, a Dancy (2004) quien afirma que en los diálogos socráticos la demanda por una definición está siempre subordinada a otras preguntas, sobre todo a preguntas que revisan el modo de vida (Dancy, 2004, p. 26): “El Sócrates que encontramos acá busca definiciones para determinar cómo se debe vivir”. Sin comprometerme con la visión de desarrollo que defiende Dancy, me gustaría explorar más el énfasis dado a la pregunta de *qué es x* como parte de un conjunto de preguntas anteriores, pero sobre todo considerando elementos que están más allá del hilo argumentativo.

Dado que el problema de la pregunta por *el qué* se presenta como un tema más o menos transversal en este grupo de diálogos, voy a hacer un recorrido, si bien general, espero que no anecdótico ni superficial. Para esto me serviré de los siguientes criterios: i) la importancia del estatus mimético de cada diálogo y la caracterización dramática de los personajes que le da un contexto relevante al argumento como estrategia *ad hominem*: esto significa que los argumentos se miden en su desarrollo según el carácter representado en cada contexto

dramático; ii) el carácter dramático de la obra en su lenguaje más performático y dirigido a una audiencia que impide hacer extracciones textuales descriptivas o proposicionales directas; iii) la función moral, en donde el supuesto intelectualista que hay en la definición prueba ser más motivacional que definicional articulado a un saber más disposicional que proposicional (cf. Brickhouse y Smith, 2013; González, 1998; Smith, 2021).

2.1. Eutifrón

Quizás uno de los textos más referidos sobre la importancia de la pregunta por el *qué es x* sea el *Eutifrón*, sobre todo dada la controversia que ha provocado en torno a la prioridad de la definición y la falacia socrática. El caso más paradigmático es el de Peter Geach, quien toma el *Eutifrón* como texto ejemplar para ilustrar la *falacia socrática* la cual se traduce en la aceptación de dos supuestos: 1. Si sabes que estás predicando correctamente un término dado “T” debes saber lo que es ser “T”; 2. Que no es útil tratar de llegar al significado de “T” dando ejemplos de cosas que son “T” (Geach, 1966, p. 371). La insistencia por parte de Sócrates de identificar “el carácter propio (*eidos*, *idea*) por el que todas las cosas pías son pías (*hosia*)” (Platón, 2019, p. 230; Eut. 6d10), refutando en cada caso las respuestas de Eutifrón, hacen que la obra se consagre como ejemplo fundacional del riguroso estándar con que opera el conocimiento definicional.

Si el contexto dramático dicta la aproximación del análisis a la pregunta, hay que partir por considerar la notable asimetría en el rol que tiene cada interlocutor como agente moral. La escena se da en el ágora donde ambos, Eutifrón y Sócrates, enfrentan cargos por impiedad delante del magistrado de la ciudad. Pero no lo hacen de la misma manera: el primero va saliendo luego de haber presentado las acusaciones contra su padre, el segundo va entrando para responder a las acusaciones presentadas por Meleto. El encuentro, cuyo cruce ilumina sobre todo los contrastes entre el caso del acusado y el acusador, da lugar a una discusión sobre la piedad (*to eusebés*, *to hósion*).

En el texto se puede observar un principio importante que condiciona la pregunta por el *qué*, indicado por la posición de Eutifrón como interlocutor de Sócrates.

Soc. - ¿Y tú, Eutifrón, por Zeus, crees tener un conocimiento tan perfecto [*akribōs oiei epistasthai*] acerca de cómo son las cosas divinas y los actos píos e impíos, que, habiendo sucedido las cosas según dices, no tienes temor de que, al promoverle un proceso a tu padre, no estés a tu vez haciendo, tú precisamente, un acto impío?

Eut. - Ciertamente no valdría yo nada, Sócrates, y en nada se distinguirla Eutifrón de la mayoría de los hombres, si no supiera con exactitud [*akribōs*] todas estas cosas. (Platón, 2019, p. 227; Eut. 4e4-5a2)

Eutifrón, como agente moral, posee la seguridad de ser piadoso al acusar a su padre de homicidio y sobre esta certeza dice saber de manera exacta (*akribōs* se repite dos veces) las cosas relativas a los dioses. Más allá de la evidente asimetría dada por la caracterización y posición de Sócrates como ignorante y Eutifrón como experto, me parece que acá se enuncia por primera vez, de forma más o menos velada, un supuesto de intelectualismo, pero no de orden definicional, donde la virtud se identificaría con un tipo de conocimiento proposicional, sino que motivacional (cf. Brickhouse y Smith, 2013, pp. 185-208).

El saber que se advierte que debe tener Eutifrón se asume como cierto dada su seguridad al actuar: el agente actúa sabiendo lo que hace o lo que estima que es bueno. Vale la pena observar que todavía no se formula la pregunta, sino que se plantea el tema en general de las cosas divinas, donde lo piadoso se enunciará con el griego *to eusebés* y *to hósion*. Cuando se formula la pregunta por *el qué* se hace del siguiente modo: “¿qué afirmas/dices tú que es la piedad [*poion ti to esusebes phēs einai*]?” (Platón, 2019, p. 228; Eut. 5c9). El énfasis está en la exigencia *qué dices tú que es* y no *qué es* de manera que la pregunta aborda el estado de creencias del interlocutor que, a medida que acepta las condiciones de la investigación,

deviene en un compromiso que acepta y que por tanto debe respetar, como se ve en las siguientes líneas: “En efecto, tú afirmabas que por un solo carácter [*mía idea*] las cosas impías son impías y las cosas pías son pías”. (Platón, 2019, p. 230; Eut. 6d11-6e1).

Con respecto a la caracterización del discurso, en este mismo diálogo, creo que es importante destacar que cuando Eutifrón entra en aporía después de la primera definición acusa a Sócrates de que lo que proponen “da vueltas [*periercheta*]” (Platón, 2019, p. 238; Eut. 11b7). Esta analogía con el movimiento del discurso que “no quiere permanecer donde lo colocamos” (Platón, 2019, p. 238; Eut. 11b8), como dice Eutifrón, revela las expectativas que este tiene del discurso, i.e. un discurso fijo y estable. Esto es algo que Eutifrón le achaca a Sócrates, pero Sócrates le recuerda que las hipótesis son suyas. Por otro lado, Sócrates asume el arte de hacer mover el discurso (*epoiei ou menonta*; 11d5), siempre y cuando se entienda que no lo hace a propósito. El motivo del movimiento del discurso cobra relevancia cuando Eutifrón retoma hacia el final del diálogo la definición inicialmente descartada “lo pío es lo querido para los dioses”, ante lo cual Sócrates reacciona aludiendo a la circularidad de su argumentación: “Diciendo tú estas cosas, te causará extrañeza el que te parezca que tus razonamientos no permanecen fijos, sino que andan [*badizontes*]” (Platón, 2019, p. 245; Eut. 15b7-8).

Esto de *hacer cosas* con el discurso, un discurso esencialmente móvil, me parece que queda bien enmarcado en algo que hace notar Eric Havelock a propósito de un párrafo que aparece en el libro IV de la *República* sobre la justicia (Platón, 1986, pp. 221-222; Rep. 432b-d) en un ensayo que se llama “The Alphabetic Mind” (Havelock, 1986). Dice Havelock que el lenguaje de Platón todavía se mueve entre un paradigma oral y uno alfabetizado, lo que permite el uso de una sintaxis de orden más analítico que se ajusta en parte al lenguaje de la definición, pero también a una sintaxis más performática, que invoca la acción de individuos en relación con objetos. En el caso del ejemplo de Rep IV., los interlocutores toman el rol de cazadores que deben “atrapar” a la justicia antes de que se les escape. “Haciendo que el discurso recaiga en una sintaxis que narra las actividades de sujetos y objetos vivos, somos invitados a unirnos a una cacería en el bosque. [...] Esta es prosa homérica, no filosófica.” (Havelock, 1986, p. 145)

Veremos cómo este motivo se repite también en otros diálogos. Por ahora, quisiera insistir en que lo que le interesa a Sócrates no es llegar a una verdad discursiva, sino que revisar el estado de creencias del interlocutor como agente moral. Hacia el final del texto cuando, agotadas las respuestas de Eutifrón, Sócrates lo invita a reiniciar la investigación, la pregunta *qué es lo pío* se hace reformulando el supuesto del intelectualismo motivacional, mencionado anteriormente:

Porque si tú no conocieras claramente lo pío y lo impío [*mē ēdēstha saphōs*], es imposible que nunca hubieras intentado a causa de un asalariado acusar de homicidio a tu viejo padre, sino que hubieras temido ante los dioses arriesgarte temerariamente, si no obrabas rectamente, y hubieras sentido vergüenza ante los hombres. Por ello, *sé bien que tú crees saber con precisión* [*eu oida hoti saphōs oiei eidenai*] *lo que es pío y lo que no lo es*. Así pues, dímelo, querido Eutifrón, y no me ocultes *lo que tú piensas que es* (Platón, 2019, p. 246; Eut. 15d4-e2).

La posición de Eutifrón como agente moral, que ha decidido un curso de acción (*pragma*), i.e. acusar a su padre de homicidio, indica que este *sabe/crea saber* lo que es la piedad. De este curso de acción que Sócrates observa se desprende una verdad expresada en el condicional: “si no conocieras claramente lo pío, no hubieras arriesgado acusar a tu padre”. De esto se puede inferir lo siguiente: “arriesgaste acusar a tu padre, por lo tanto conoces lo que es pío”. Es interesante observar la asociación que hace Sócrates entre “conocer claramente” (*edestha saphōs*) y “creer saber” (*oiei eidenai*), pues indica que, en cuanto al nivel de seguridad que posee el agente al actuar, no hay una distinción relevante entre ambos estados cognitivos. Finalmente la pretensión de sabiduría no es distinta a la sabiduría en cuanto a la disposición que se posee de revisar las propias creencias. En este contexto, adopto la interpretación que ofrece Francisco González en su obra “Dialectic and Dialogue” (González, 1998, p. 27) donde

establece que el estándar del conocimiento definicional no está orientado por Sócrates, sino más bien por la actitud del interlocutor que tiene pretensiones de saber. El principio, en este caso, sería el siguiente: *si uno sabe x de la manera en que los interlocutores de Sócrates dicen saberlo, i.e., de una manera que es final, dogmática y de ninguna manera filosófica, entonces uno debería ser capaz de definir exactamente lo que es x.* (González, 1998, p. 27).

2.2. Lisis

El *Lisis*, considerado un diálogo definicional que caracteriza la naturaleza de la amistad (*philia*), ofrece claves aún más claras dado que la pregunta *qué es x*, a diferencia del *Eutífrón*, ni siquiera es explícita en el texto. La entrada de Sócrates se da en el camino en encuentro casual con Hipotales y Ctesipo, donde el primero lo aborda con la pregunta “de dónde vienes y a dónde vas” (Platón, 2019, p. 282; Ly. 203a6-b1). Esta pregunta, que también aparece formulada en el comienzo del *Fedro* (de Sócrates a Fedro), captura el trasfondo escénico que evoca la continuidad de la vida fuera del texto: un escenario que le precede y otro que le sucede, contexto que hace que el discurso del diálogo platónico quede abierto. Según Halliwell (2020), este elemento mimético del discurso donde no hay comienzo ni final, que en la jerga narratológica se llama el aspecto extradiegético lo que sucede fuera del texto, impide que el discurso pueda fijarse en forma definitiva. El estatus mimético del diálogo significa que su forma discursiva siempre puede leerse en dos niveles: la del artefacto verbal y la de la imaginación representativa” (Halliwell, 2020, pp. 11-12). Esta lectura rehabilita el carácter procesual y continuo de la filosofía y el filosofar mismo, donde no hay punto de partida ni punto final.

Considerando la posición de los interlocutores, hay que observar que Sócrates entra en calidad de consejero amoroso (informado) de Hipotales que se siente atraído por el joven Lisis. “Negligente y torpe como soy para la mayoría de las cosas, se me ha dado, supongo, por el dios, una cierta facilidad de *conocer* [*gnōnai*] *al que ama y al que es amado.*” (Platón, 2019, pp. 283-284; Ly. 204b8-c2). Vale la pena observar que el objetivo que conoce (*gnōnai*) Sócrates no es sustantivado ni neutro, *to philon*, o el amor, *erōs*, que podría dar lugar a un *qué*, sino que el amante y el amado.

El interés en el tema surge de la curiosidad de Sócrates por saber *cómo*, *tina tropon* (Platón, 2019, p. 285; Ly. 205b2-3), no *qué*, Hipotales se comporta con el amado, a saber, Lisis. En el marco dramático, esta escena funciona como antesala para entrar al tema de las relaciones entre amigos y/o amantes. El tema específico se introduce más adelante, donde la amistad entre Lisis y Menéxeno se asume como dato fáctico: “ambos sois amigos [*philō*]” (Platón, 2019, p. 289; Ly. 207c8). Sócrates reconoce el valor de esta amistad desde su propio deseo por poseerla como algo cuyo valor supera cualquier otra posesión. Esto se destaca detalladamente en 211d-212b. El asombro de Sócrates está marcado porque los amigos, siendo tan jóvenes, han consagrado su relación de manera rápida y sencilla. Es esta experiencia la que los autorizaría a hablar sobre el tema: pero debe quedar claro que esto no se aborda desde un *qué*; de hecho, si ponemos atención al final del texto, la pregunta es “Dime, entonces. Cuando alguien ama a alguien, ¿quién es amigo de quién [*tis tina philē*], el amante del amado, o el amado del amante? ¿O no se diferencian en nada?” (Platón, 2019, p. 298; Ly. 212a8-b2). La idea de que esto se entiende como una experiencia que Lisis y Menéxeno comparten, más que un conocimiento sobre la amistad, viene marcado por el lenguaje de que la amistad es algo que se posee (marcado reiteradamente por el griego *ktēma*, *ktasthai*). Lo que postulo acá es que, ante esta posesión, el discurso prueba ser impotente.

La naturaleza relacional de la *philia*, que apunta a la pregunta quién es amigo de quien, prueba ser sumamente compleja en el curso del diálogo y termina generando circularidad en el argumento, lo que lleva a los interlocutores a aceptar la aporía denunciando explícitamente los límites del discurso. Sócrates pregunta: “¿Qué es lo que nos queda aún por hacer con el discurso [*tō logō*] ? ¿O es claro que nada [*ouden*]?” (Platón, 2019, p. 320; Ly. 222e1). Sócrates

repasa todo lo dicho al modo de los expertos en los juicios (*sophois en tois dikasteriois*): ni los queridos ni los que quieren, ni los semejantes ni los desemejantes, ni los buenos ni los connaturales: “si nada de esto es objeto de amistad, no me queda más que decir [*ouketi echō ti legō*]” Platón, 2019, p. 320; Ly. 222e6-7). Sócrates “no tiene más que decir”: el discurso, i.e. lo que se puede *decir* sobre la amistad, ha encontrado sus límites, lo que cristaliza el momento aporético del diálogo. Sin embargo, esto no se establece de modo conclusivo. Hay dos elementos que le siguen que, bien observados, comprometen continuidad y *euporía*. Uno es el escenario mimético de los jóvenes Lisis y Menéxeno que son interrumpidos por sus tutores para regresar a sus casas, pese a la intención de continuar el diálogo. Este aspecto puede reconocerse como el momento extradiegético del que habla Halliwell en que marca la continuidad de la vida y el carácter procesual de la filosofía. El otro surge con las palabras finales de Sócrates que rehabilitan la importancia de la amistad como un bien que se posee y que, como tal, vendría a coronar diálogo con una salida o *euporía*: Sócrates reconoce que creían ser amigos sin ser capaces de descubrir lo que es un amigo:

Al tiempo que se iban les dije: Ahora, Lisis y Menéxeno, hemos hecho el ridículo un viejo, como yo y vosotros. Pues cuando se vayan éstos, dirán que nosotros creíamos que éramos amigos [*philoí einai*]-porque yo me cuento entre vosotros- y, sin embargo, no hemos sido capaces de llegar a descubrir lo que es un amigo (Platón, 2019, p. 321; Ly. 223b4-8).

Mi posición, con respecto a esta reflexión final, es que Sócrates no está asumiendo que experimentar la amistad sin saber lo que esto es no sea posible, sino más bien expone la imposibilidad del discurso para captar al fenómeno de la amistad como algo experiencial o, sobre todo, como un bien que se posee.

2.3. Cármides

El escenario dramático que evoca este diálogo sobre la sensatez (*sophrosyne*) pone a Sócrates al día siguiente de su regreso de la batalla de Potidea (guerra del Peloponeso, 432 a.C) en la palestra de Taureas donde su amigo Querofonte sale a su encuentro. Habiendo dado noticias sobre su experiencia en la batalla, Sócrates se propone enterarse por medio de Querofonte y Critias sobre el presente estado de la filosofía y de los jóvenes que se distinguen por su sabiduría y belleza, donde el candidato idóneo es el joven Cármides. Critias sugiere que la manera de atraerlo a la conversación es que Sócrates *pretenda* saber cuál es el remedio para los dolores de cabeza que Cármides ha estado experimentando. Esto da lugar a un juego de roles en el que Sócrates asume de médico. Además de evocar el rol terapéutico de la filosofía, el imaginario destaca sobre todo el estatus de Cármides como paciente, donde el diagnóstico y posible tratamiento es solo posible con su testimonio a modo de experiencia y opinión. El juego de roles también es importante porque plantea los límites en que una *techne* como la medicina, que tiene una clara esfera de aplicación, un producto (*ergon*) y una utilidad (*ōphelia*), puede ser como la virtud de la prudencia en términos de saber (*epistēmē*). El punto es relevante para el presente análisis justamente porque Sócrates, en su pretensión de médico holístico, va a reconocer más tarde las limitaciones de la terapia discursiva que aconseja a Cármides al principio:

Así pues, es el alma lo primero que hay que cuidar al máximo, si es que se quiere tener bien a la cabeza y a todo el cuerpo. El alma se trata, mi bendito amigo, con ciertos ensalmos [*logous*] y estos ensalmos son los buenos discursos y de tales buenos discursos nace en el alma la sensatez (Platón, 2019, p. 39; Chrm. 157a4-6)

Como veremos más adelante (175d-176a), los ensalmos no son necesarios si la virtud de la sensatez se posee, como se supone que es el caso de Cármides. A lo largo del diálogo, en todo caso, tenemos a dos interlocutores con distintos roles: Cármides, que es expuesto por Critias como sensato (*sophrōn*) y Critias como portavoz de un discurso sobre la prudencia. La discusión, con motivo terapéutico, se inicia centrándose en el estado del alma de Cármides. Dice

Sócrates: “En mi opinión, añadí, tenemos que examinar juntamente si ya tienes [*kektēsai*], o no, lo que estoy tratando de averiguar, para que no te veas forzado a decir lo que no quieres, ni yo, por mi parte me ponga sin criterio a hacer de médico.” (Platón, 2019, p. 342; Chrm. 158d9-159e2). Sin pretender trazar principios entre los diálogos, i.e. respetando la unidad temática de cada uno, me parece que la idea de la posesión, tal como en el *Lisis*, se vuelve relevante también en la pregunta que supone como guía en el diálogo *Cármides*, a saber, *qué es la sensatez* (*sophrosyne*). En el texto se establece como principio de la investigación la supuesta posesión de la virtud por parte de Cármides:

Porque es manifiesto que, si la sensatez es algo tuyo [*soi parestin*], tendrás una cierta opinión de ella; pues, forzosamente, estando en ti, en el supuesto de que lo esté, te suministrará una cierta sensación [*aisthēsín*] de la que se alcance alguna posible opinión [*doxa*] sobre ella: o sea, sobre qué es y cuáles son las propiedades de la sensatez. ¿No te parece? (Platón, 2019, p. 342; Chrm. 158e8-159a5).

Sócrates parte de la base de que, si la sensatez es algo que Cármides tiene, marcado en todo caso dos veces por la cláusula condicional (*ei, eiper*), entonces tendrá una sensación (*aisthesis*) o una opinión (*doxa*) de ella. Este principio se reafirma cuando Sócrates le pregunta cuál es la opinión que tiene de la sensatez para saber si es que está en él: “para que tengamos un punto de apoyo que nos permita saber si hay, o no, en ti sensatez, dime, pregunté, ¿cuál es la opinión [*doxan*] que tienes de ella?” (Platón, 2019, p. 342; Chrm. 159a3-5). A partir de esto, queda más o menos claro que la prioridad no es saber *qué es la sensatez* sino más bien si es que Cármides la posee o no. Su opinión importa en la medida en que esta revela aquello. Sin embargo, pareciera que la posesión, si bien garantiza cierta opinión, no puede articularse como un discurso consistente frente a la pregunta *qué*. Esto lo demuestran las sucesivas frustraciones en los intentos de definición, sobre todo en el caso de Critias, quien parece estar convencido de cómo y qué es la sensatez. Las dificultades surgen cuando Critias le caracteriza como un saber *sui generis*: un saber de sí mismo (saber del saber) y de todos los demás (166e8-10), de lo que se sabe y no se sabe (166e11-2), ante lo cual Sócrates se pregunta si un saber así es posible (*dunatos*) y si tiene utilidad (*ōphelia*) (167b5). De esta manera, la aporía resulta de la tensión que establecen estas dos preguntas: i) ¿Qué es lo peculiar de la sensatez a diferencia de los demás saberes? ii) Siendo distinta a los demás saberes, ¿cuál es su provecho?

Y el caso es que nos hemos puesto de acuerdo en muchas cosas que después no nos han coincidido en el discurso [*en tō logō*]. Nos pusimos de acuerdo en que había un saber del saber [*epistēmēn epistēmēs*], no permitiéndolo el discurso [*logou*], ni diciendo que lo hubiese. Y nos pusimos de acuerdo en que, con ayuda de esta ciencia, podíamos conocer los efectos de todas las otras cosas que tampoco permitió el discurso [*tou logou*] a fin de que el sensato viniese a ser conocedor de las que sabe porque las sabe, y de las que no sabe porque no la sabe. Todo esto, pues, lo hemos concedido con excesiva generosidad, sin darnos cuenta de lo imposible que era que las que uno no sabe de ninguna forma, las sepa, sin embargo, de algún modo. (Platón, 2019, p. 374; Chrm. 175 b3-c7)

Pareciera que acá, lo que está afirmando Sócrates no es que tal saber sea imposible, sino más bien que tal saber no cabe dentro de los límites del discurso. Así, Sócrates estaría denunciando la condición limitada del discurso, más no la naturaleza peculiar de la virtud de la sensatez. Existe una serie de saberes que sí caben en este discurso, un discurso consistente, que tiene un objeto y una utilidad. Pero no es el caso de la sensatez, cuya peculiaridad es ser un saber reflexivo. Como indica Roochnik, el autoconocimiento pareciera resistirse a ser objeto de conocimiento apropiado para el modelo de la *tēchne* y la *epistēmē* porque no es un objeto estable. Justamente porque es capaz de autorreflexión, se mueve a sí mismo. (Roochnik, 1996, p. 125).

El motivo se destaca en la aporía final del diálogo que vuelve a revelar el límite del discurso.

De hecho, lo que concluye el argumento en la lógica de la conversación es la inutilidad de la sensatez. Pero pareciera que en este pasaje lo que se establece en realidad es el reverso: es la inutilidad del discurso sobre la sensatez en contraste con la posesión efectiva de la sensatez. Al invocar el ensalmo del comienzo en su rol como médico y la medicina como discurso, Sócrates termina con la siguiente reflexión:

Pero todavía me irrita más por el ensalmo aquel que aprendí del tracia y que, después de tanto esfuerzo, descubro ahora como algo baladí. Con todo, no creo que esto sea así [que la sensatez pruebe ser inútil], sino que lo que pasa es que yo he planteado mal mis pesquisas, puesto que la sensatez es un gran bien y, si la posees, eres feliz [*eiper echeis macharion einai se*]. Mira, pues, si la tienes y no precisas del ensalmo. Porque si la tienes [*ei echeis*], más bien yo te aconsejaría que me tomaras por un tonto que no puede conducir su discurso [*logō*]. En cuanto a ti mismo, cuanto más sensato seas, tanto más feliz considérate. (Platón, 2019, p. 375; Chrm. 175e3-176a5)

2.4. Hipias Mayor

La escena dramática de este diálogo que investigaría *qué es lo bello* es peculiar en tanto a que aparecen, durante toda la obra, solo Hipias y Sócrates sin testigos ni audiencia. La discusión uno a uno, filósofo a sofista, enfatiza el contraste y la asimetría entre pretensión de sabiduría de Hipias y profesión de ignorancia de Sócrates. La escena del comienzo da lugar a una larga conversación en que ambos comparan la situación actual de los sofistas como autoridades intelectuales con respeto a los antiguos sabios, cuya medida del éxito es la obtención de dinero. El sofista encarna así un punto de comparación frente a dos posibles modelos: el nuevo modelo de educación versus el antiguo y el nuevo modelo de educación versus el socrático. El punto más controversial se da cuando Hipias reconoce ser educador de virtud de los jóvenes espartanos, un desafío notable considerando que Esparta tiene leyes que los protegen de educadores extranjeros. La discusión sobre la belleza se inicia cuando Hipias describe lo que acaba de enseñar en Esparta: “Sí, por Zeus, Sócrates, al tratar de las bellas cosas [*kalōn*] que un joven debe ejercitar, hace poco fui muy alabado allí. Acerca de ellos tengo un discurso [*logos*] muy bellamente compuesto, bien elaborado sobre todo en la elección de las palabras” (Platón, 2019, p. 419; Hp. Ma. 286a3-6).

En este contexto se introduce por primera vez la pregunta por el *qué*, a saber, a propósito del estatus de Hipias como educador en virtud que supera en sabiduría a los antiguos y que es capaz de obtener la atención de los jóvenes espartanos a pesar de ir contra la ley. Vale la pena notar que en este diálogo la pregunta por el *qué* es más explícita y recurrente que en cualquier otro diálogo. Lo interesante es que la pregunta se introduce de modo indirecto: esta no es una pregunta que le hace Sócrates a Hipias, sino que le ha hecho un interlocutor desconocido en el contexto de otra conversación a Sócrates. El tema lo introduce Hipias, cuando insiste en conocer las bellas actividades que un joven debe ejercitar, acerca de lo cual tiene un discurso bellamente compuesto. Teniendo esto en cuenta, ahora se puede poner atención al modo en que Sócrates formula la pregunta:

Recientemente, Hipias, alguien me llevó a una situación apurada [*aporian*] en una conversación [*en logois*], al censurar yo unas cosas por feas y alabar otras por bellas, haciéndome esta pregunta de un modo insolente [*hybristikōs*] «¿De dónde sabes tú, Sócrates, qué cosas son bellas y qué otras son feas? Vamos, ¿podrías tú decir qué es lo bello? [*ti esti to kalon*]» Yo, por mi ignorancia, quedé perplejo y no supe responderle convenientemente. (Platón, 2019, p. 419; Hp. Ma. 286c3-d3)

La pregunta por el *qué*, del modo en que la pone Sócrates, es formulada de forma soberbia e insolente (*hybristikōs*). Es una pregunta que en dicho contexto tenía la función desafiante y poco caritativa: es un *qué* que se lanza sin asistencia a la investigación, un *qué* dirigido a quienes creen saber, tal como lo hace Hipias. La caracterización hiperbólica de Hipias como

sabio viene casi siempre dada por su conocimiento enciclopédico en lo teórico y lo práctico, su capacidad y su buena memoria. Frente a Sócrates, la asimetría entre sabiduría e ignorancia es aún más notoria. Pero además el diálogo viene nutrido por la soberbia de Hippias de reconocerse más sabio que los sabios antiguos: esto, sobre todo en un tema como la belleza, prueba ser controversial desde el comienzo. Sobre el tema, Hippias toma una posesión soberbia: “Sin duda, tú lo conoces claramente [*oistha saphōs*] y éste es un conocimiento insignificante entre los muchos que tú tienes. Hip. - Sin duda insignificante, por Zeus, Sócrates, y sin importancia alguna [*oudenos axion*], por así decirlo. (Platón, 2019, p. 420; Hp. Ma. 286e3-6).”

No me detendré a analizar el curso del argumento, pero sí me interesa destacar la toma de posiciones con respecto a la investigación que toma cada interlocutor, donde la asimetría gana más contraste. La posición de Sócrates es la del errante, la del que da vueltas en la aporía: “De mí, según parece, se ha apoderado un extraño destino y voy errando siempre en continua incertidumbre [*aporō aeī*]” (Platón, 2019, p. 449; Hp. Ma. 304c1-3). Esta figura errante parece moverse dentro del espectro que imponen las figuras extremas de la ignorancia y la pretensión de saber.

En verdad, me dice él, ¿cómo vas tú a saber si un discurso está hecho bellamente o no, u otra cosa cualquiera, si ignoras lo bello [*to kalon agnoōn*]? Y cuando te encuentras en esta ignorancia, ¿crees tú que vale más la vida que la muerte?» Me sucede, como digo, recibir a la vez vuestros insultos y reproches y los de él. Pero quizá es necesario soportar todo esto: no hay nada extraño en que esto pueda serme provechoso. Ciertamente, Hippias, me parece que me ha sido beneficiosa la conversación con uno y otro de vosotros. Creo que entiendo el sentido del proverbio que dice: «Lo bello es difícil [*chalepa ta kala*] (Platón, 2019, pp. 449-450; Hp. Ma. 304e1-9).

Este contraste se hace más patente al final del diálogo, cuando Sócrates vuelve a invocar al hombre que le refuta, sobre el cual menciona que es un familiar tan próximo que vive en su casa. Sócrates se encuentra, entonces, entre este hombre que lo reprende por hablar de cosas bellas sin saber lo que es bello e Hippias que le reprocha ocuparse de cosas insignificantes; así, entre el sofista y el hombre común, la tarea de Sócrates es inútil porque no ofrece respuestas simples ni asiente a respuestas elaboradas. Sin embargo, Sócrates reconoce al final del pasaje que su errar es provechoso: y si hay algo a lo que se puede aferrar es a la misma dificultad. Como cita él mismo en sus últimas palabras “lo bello es difícil”.

2.5. Laques

El *Laques* se ha reconocido en la tradición como un diálogo definicional, pero genera más debate en torno al tema central de discusión: si acaso es la educación, la virtud en general o la valentía en particular. La escena se introduce con un discurso de Lisímaco que, junto a Miliesias, se dirige a los generales Laques y Nicias en busca de consejo e instrucción para sus hijos. De inmediato, el diálogo invoca la dificultad en torno a la autoridad: los padres como autoridades educadoras de sus hijos recurren a la autoridad educadora de los generales Laques y Nicias, y los generales acuden a la autoridad educadora de Sócrates, quien parte por reconocer no ser una autoridad en el tema. Sócrates devuelve la palabra a los generales, lo cual establece, desde el principio, un contexto de intercambio particular donde domina cierta horizontalidad en la discusión.

Lo que está claro es que la pregunta por el *qué* no llega a introducirse hasta bien adelante en el diálogo, una vez que se ha establecido que el tema no es, como se cree al comienzo, si el aprender a combatir con armas es conveniente para los muchachos, sino que si acaso hay alguien autorizado para enseñar la excelencia (*aretē*). Me gustaría señalar, en cuanto a la caracterización y la toma de posición de los interlocutores, que Nicias, simpatizante de la metodología socrática, reconoce en más de una instancia que la investigación tiene una orientación que recae siempre sobre el interlocutor, incorporando la naturaleza activa, performática y móvil

del diálogo:

Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo [*periagomenon tō logō*], hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado. (Platón, 2019, p. 472; La. 187e6-10)

Similar al caso que señalaba del Eutifrón, el examen se vuelve sobre sus creencias, en la medida en que estas conllevan acciones: “Pero me alegro, Lisímaco, de estar en contacto con este hombre, y no creo que sea nada malo el recordar lo que no hemos hecho bien o lo que no hacemos [*poiūmen*]” (Platón, 2019, p. 472; La. 188a6-b1). Esto refuerza el punto de que la orientación de la pregunta es más reflexiva que objetiva y, por otro lado, que lo que está en juego, en cuanto a supuestos intelectualistas, es más bien un intelectualismo motivacional en que lo que se revisa son las creencias del agente en cuanto a lo que este hace, como se ve en el caso de Eutifrón. El examen, sabe Nicias, no será sobre los muchachos, sino que sobre ellos mismos, es decir, los generales Nicias y Laques, quienes han sido identificados como los expertos consejeros en el arte de la lucha con armamento. Dice Nicias: “Para mí no resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas de Sócrates, sino que desde hace tiempo sabía que, estando presente Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos sino sobre nosotros mismos [*peri hemōn autōn*]” (Platón, 2019, p. 473; La. 188b4-c1). La observación de Laques parece ajustarse al modo en que Sócrates opera en los demás diálogos ya visitados. Su método es *ad hominem*, como observa Ruby Blondell: “Sócrates examina no solo argumentos sino personas individuales de una manera que cuestiona no solo sus creencias, sino también su personalidad, modo de vida y roles sociales que condicionan esas creencias y a la vez son condicionados por ellas” (Blondell, 2002, p. 113).

La articulación de la pregunta por el *qué* surge precisamente de la autoridad que se les ha otorgado a Laques y Nicias como expertos en el arte en cuestión. Lo que el diálogo demuestra es que estos no pueden asumir la autoridad de enseñar la excelencia. El pasaje que parece más revelador se presenta en el avance de la investigación de la siguiente manera:

Si resulta que conocemos algo, cualquier cosa que ello sea, cuya presencia hace mejor [*beltion poiēi*] a aquello en lo que se presenta y, además, somos capaces de hacer una presentación de ello, es evidente que sabemos [*ismen*] qué es tal cosa [*touto*] y que, acerca de ella, podemos hacernos consejeros en cuanto al modo de adquirirla [*ktēsaito*] más fácilmente y mejor (Platón, 2019, p. 475; La. 189e3-7).

El texto vuelve de alguna manera a la pregunta del comienzo ¿Quién es el experto consejero? En este pasaje vale la pena destacar el uso de condicionales cuya apodosis, a saber “sabemos qué es tal cosa” no necesariamente se cumple: para eso tendrían que cumplirse los dos términos de la prótasis: si *resulta* que conocemos algo y si somos capaces de hacer una presentación de ello. Puesto en términos negativos: si resulta que conocemos algo (pero resulta que no), y si somos capaces de hacer una presentación de ello (pero resulta que no), entonces es evidente que no sabemos qué es tal cosa y que podemos hacernos consejeros de ella. En este contexto uso lo que Iakovos Vasilou llama “conditional irony”. De acuerdo al autor, la ironía está en que si el antecedente fuera verdad, Sócrates concedería su consecuencia; sin embargo, es claro para el lector, aunque no siempre para el interlocutor, que Sócrates cree que el antecedente es falso lo que sugiere la negación de la consecuencia: “la ironía descansa en el hecho que si el antecedente fuera verdad, entonces Sócrates de verdad creería el consecuente; sin embargo, es claro para el lector, aunque no siempre para el interlocutor, que Sócrates cree que el antecedente es falso, lo que sugiere que cree la negación del consecuente” (Vasilou, 1999, p. 462). Al menos sabemos que, en el caso del *Laques*, los supuestos expertos no saben decir qué es y, por tanto, no pueden aconsejar. En todo caso, no se ha excluido la posibilidad de que uno conozca aquello que nos hace mejor, sin decir *qué es* la valentía, que pareciera ser la alternativa que Sócrates siempre deja abierta.

Si bien la pregunta por el *qué* deviene en aporía, cuando la valentía se ha definido como la virtud en general siendo solo una parte de la virtud (199e), esta debe examinarse en su trasfondo dramático que invoca también continuidad y *euporía*: todas las partes desean seguir aprendiendo, incluso los padres; tanto así, que Sócrates queda invitado a visitarles en la casa de Lisímaco al día siguiente: “Lo haré , Lísímaco: iré mañana, si Dios quiere, a tu casa”. (Platón, 2019, p. 494; La. 201c3)

3. Conclusión

En el presente estudio he propuesto una lectura no reductiva de la pregunta *qué es x*, llevando el contexto dramático al frente. La lectura incorpora así aspectos literarios del diálogo para reevaluar la posición y la importancia de la pregunta *qué es x*. Para mi propósito, consideré la importancia de las aperturas y los finales en los diálogos relevantes, ya que introducen y sitúan la pregunta *qué es x* desde la contingencia del drama y el proyecto filosófico de Platón. Si es que la pregunta no se responde (*aporía*), si es que la pregunta está impuesta por la seguridad que exhibe el interlocutor y si es que la pregunta está mediada y condicionada por el contexto dramático, entonces ¿hasta qué punto esta es la pregunta que guía el diálogo, la pregunta *socrática por excelencia*? A partir de los textos visitados creo que si se rescata el hecho de que en buena media la pregunta por *el qué* está forzada por la toma de posición del interlocutor, tiene un carácter reflexivo, está envuelta en un discurso móvil que invita más a la acción o interacción que a la elaboración de definiciones, y , al mismo tiempo, no excluye la posibilidad de que la virtud sea algo que se conozca o posea, entonces podemos también asumir que la pregunta por el *qué*, por sí misma, en su naturaleza discursiva o direccional, no tiene la relevancia filosófica que tradicionalmente se le ha querido dar.

Financiamiento

La presente investigación fue realizada en el marco del Proyecto FONDECYT de Iniciación 11240427 “Salud Mental y Salud de Alma en la Filosofía Antigua: Diagnóstico, Etiología y Terapia” (2024).

Referencias

- Aristóteles. (1982). *Metafísica* (V. G. Yebra, Ed.; Segunda Edición Trilingüe Revisada). Gredos.
- Benson, H. H. (1990a). Misunderstanding the ‘What-is-F-ness?’ Question. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 72, 125-142.
- Benson, H. H. (1990b). The Priority of Definition and the Socratic Elenchus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 8, 19-65.
- Benson, H. H. (2013). The Priority of Definition. En J. Bussanich & N. Smith (Eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*. Bloomsbury.
- Blondell, R. (2002). *The Play of Character in Plato’s Dialogues*. Cambridge University Press.
- Brickhouse, T. C., & Smith, N. D. (2013). Plato’s Moral Psychology. En J. Bussanich & N. Smith (Eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates* (pp. 185-209). Bloomsbury.
- Clark, J. (2022). Socrates, the ‘What is F-ness?’ Question, and the Priority of Definition. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 104(4), 597-632.
- Dancy, R. M. (2004). *Plato’s Introduction of Forms*. Cambridge University Press.
- Forster, M. (2006). Socrates’ Demand for Definitions. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 31, 1-47.
- Geach, P. T. (1966). Plato’s ‘Euthyphro’: An Analysis and Commentary. *The Monist*, 50(3), 369-382.
- González, F. (1998). *Dialectic and Dialogue: Plato’s Practice of Philosophical Inquiry*. Northwestern University Press.

- Halliwell, S. (2020). Where Are You Going and Where Have You Come From? En E. Kaklamannou, A. Tsakmakis & M. Pavlou (Eds.), *Framing the Dialogues* (pp. 10-26). Brill.
- Havelock, E. A. (1986). The Alphabetic Mind: A Gift of Greece to the Modern World. *Oral Tradition*, 1(1), 134-150.
- Jenofonte. (1993). *Recuerdos de Sócrates* (J. Zaragoza, Trad.). Gredos.
- Kahn, C. H. (1993). Proleptic Composition in the Republic, or Why Book 1 Was Never a Separate Dialogue. *Classical Quarterly*, 43(1), 131-142.
- Nehamas, A. (1996). Socratic Intellectualism. En W. J. Prior (Ed.), *Socrates*, vol. IV (pp. 180-210). Routledge.
- Platón. (1986). *República* (C. E. Lan, Trad.). Gredos.
- Platón. (2019). *Diálogos I* (J. Cologne, E. Lledó & C. G. Gual, Trad.). Gredos.
- Robinson, R. (1971). The What Is-X? Question. En G. Vlastos (Ed.), *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays* (pp. 110-124). Anchor.
- Roochnik, D. (1996). *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne*. Pennsylvania State University Press.
- Santas, G. X. (1972). The Socratic Fallacy. *Journal of the History of Philosophy*, 10, 127-141.
- Smith, N. D. (2021). *Socrates on Self-Improvement: Knowledge, Virtue, and Happiness*. Cambridge University Press.
- Stavru, A. (2008). Aporia o definizione? Il ti esti negli scritti socratici di Senofonte. En L. Rossetti & A. Stavru (Eds.), *Socratica. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studi di Senigallia* (pp. 137-158). Bari.
- Vasiliou, I. (1999). Conditional Irony in the Socratic Dialogues. *Classical Quarterly*, 49(2), 456-472.
- Vlastos, G. (1994). Is the 'Socratic Fallacy' Socratic? En M. Burnyeat (Ed.), *Socratic Studies* (pp. 67-86). Cambridge.

