

Εὔνοια

Estudios de filosofía antigua

Un homenaje a María Isabel Santa Cruz

Alfonso Correa Motta

José María Zamora

editores

Universidad Nacional de Colombia,

Facultad de Ciencias Humanas / Departamento de Filosofía

Peiras: Grupo de Estudios en Filosofía Antigua y Medieval

Bogotá

CATALOGACIÓN EN LA PUBLICACIÓN
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Eúnoia. Estudios de filosofía antigua. Un homenaje a María Isabel Santa Cruz / eds.
Alfonso Correa Motta, José María Zamora. – Bogotá : Universidad Nacional
de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2009
548 p. – (Biblioteca abierta. Filosofía)

ISBN : 978-958-719-223-0

1. Santa Cruz, María Isabel, 1941- - Pensamiento filosófico 2. Filosofía antigua
1. Correa Motta, Alfonso, 1968- - ed. II. Zamora Calvo, José María, 1973- -

CDD-21 182 / 2009

Εύνοια. Estudios de filosofía antigua

**Biblioteca abierta
Colección general, serie Filosofía**

**Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Filosofía
Peiras: Grupo de Estudios en Filosofía Antigua y Medieval**

© 2009, Editores

**Alfonso Correa Motta
José María Zamora**

© 2009, Varios autores

**© 2009, Universidad Nacional de Colombia
Primera edición,
Bogotá D.C., junio 2009**

Preparación editorial
Centro Editorial, Facultad de Ciencias Humanas
Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá
ed. 205, of. 222, tel: 3165000 ext. 16208
e-mail: editorial_fch@unal.edu.co
www.humanas.unal.edu.co

Impreso por Digiprint Editores



Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de
este libro cuenta con una licencia Creative Commons
"reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 2.5, que
puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>

Filosofía y drama en el *Teeteto* de Platón

Marcelo D. Boeri

Universidad de los Andes (Santiago)

EL HECHO DE QUE Platón sea no sólo un filósofo de una extraordinaria potencia teórica, sino también un fantástico artista literario ha presentado complicaciones significativas a sus estudiosos, quienes a veces se han dividido entre aquellos que creen que debe ponerse énfasis en una interpretación «literaria» de los diálogos, por un lado, y los que sostienen que el énfasis debe ponerse en una interpretación «filosófica», por el otro. Visto el problema desde esta perspectiva, se acentúa la dicotomía al hacerse hincapié en uno de los dos ingredientes que componen cualquier diálogo platónico, con lo cual se pierde la mirada más amplia que quizá habría que tener al considerar un diálogo de Platón, según sea que se enfatice un aspecto u otro. Tal vez, en un esfuerzo por tratar de hacer justicia al diálogo platónico como obra filosófica y literaria, uno tendría que atender a la relevancia de los ingredientes dramáticos para la comprensión del diálogo como obra filosófica, de modo de tratar de lograr integrar ambos factores. Y esto es así porque un diálogo de Platón es ambas cosas: una obra filosófica y también una obra de arte literaria.

El tema que he propuesto para esta contribución de homenaje tiene que ver con estos dos aspectos básicos —la filosofía

y el drama— del genio de Platón, un filósofo que siempre despertó el interés de la profesora María Isabel Santa Cruz, y sobre el cual ha hecho varias y significativas contribuciones en castellano y en otras lenguas, ubicándose así entre una de las platonistas más reconocidas de lengua hispana, dentro y fuera del contexto lingüístico del español.¹ Vaya este texto como un modesto tributo a la labor de la profesora Santa Cruz, en cuyos cursos tuve mi primer contacto con Platón y Aristóteles a comienzos de la década del 80.

En lo que sigue me propongo explorar la posibilidad de hacer una lectura que combine ambas líneas interpretativas, mostrando así la relevancia que tienen en Platón los ingredientes dramáticos como factores importantes de su propia filosofía. Para ello tomaré el caso del *Teeteto* (*Teet.*), un diálogo que, a mi juicio, combina magistralmente tanto los aspectos dramáticos como los más propiamente filosóficos. Por un lado, el *Teet.* es una obra filosófica de una indiscutible relevancia, en la que Platón formula algunas de sus tesis epistemológicas más significativas y propone varios argumentos altamente sofisticados para intentar demostrarlas; por otro lado, este texto es único en su género desde el punto de vista de la composición dramática. Y esto es así no sólo por el hecho de que exhibe varias características únicas, como por ejemplo los dos prólogos —el del diálogo inicial entre Euclides y Terpsión (142a-143c) y el que corresponde al diálogo que mantuvieron Sócrates, Teodoro y Teeteto y que da vida al diálogo propiamente dicho (143d-145c)—, sino también por el hecho de que el mismo Platón renuncia a la forma narrada del diálogo. Los detalles del primer prólogo (142a-143c) son interesantes desde el punto de vista dramático porque aunque Platón muchas veces trata de mostrar sus diálogos como registros de conversaciones de Sócrates con otros interlocutores, el *Teeteto* es el único diálogo que expresamente se dice que es leído (143c). O sea, es el propio Platón el que renuncia a la forma narrada del diálogo, «para que en el escrito no se presentaran dificultades con locuciones en medio de los argumentos, como cuando Sócrates decía de sí mismo: “y decía yo” o “y dije yo”, o cuando respecto de lo

¹ Véase sobre todo Santa Cruz (1988; 1998; 2000; 2002).

que se respondía decía “concordaba” o “discordaba”. Es por eso que redacté la conversación para que él dialogara con ellos y suprimí ese tipo de expresiones» (143b-c).²

Me propongo mostrar varios ejemplos de detalles dramáticos que, como argumentaré, son importantes para la comprensión del argumento filosófico; tales aspectos dramáticos deben ser leídos conjuntamente con las secciones «más filosóficas» del diálogo, de modo de poder apresar así la unidad dramática y filosófica que éste, como cualquier otro diálogo de Platón, conforma. También me propongo sugerir que el *Teeteto* no es únicamente un texto «epistemológico», sino más bien un diálogo en el que los ingredientes epistemológicos, aunque muy relevantes, no son los únicos temas que Platón se propone discutir. Con este trasfondo se explican mejor otras secciones del diálogo (como la digresión sobre la retórica y la filosofía); en conexión con esto también argumentaré que una de las razones principales de Platón para rechazar de un modo sistemático todas y cada una de las definiciones de ἐπιστήμη en el *Teeteto* reside en el hecho de que su énfasis está puesto en el «aspecto disposicional» del saber más que en su «aspecto proposicional»;³ aunque ambos rasgos pueden encontrarse en los diálogos platónicos en general (y en el *Teeteto* en particular), me parece que en el *Teeteto* hay pistas que muestran que las definiciones ofrecidas inevitablemente fracasan porque no hay ningún λόγος que pueda captar con precisión qué es ἐπιστήμη en términos de una transformación del alma individual hacia un estado disposicional o condición que permita que el sujeto tome distancia respecto de sí mismo y examine su estado de creencia respecto de aquello que cree que tiene un cierto saber o conocimiento. Soy consciente de que, en la medida en que estoy

2 En todos los casos cito mi traducción del *Teeteto* (Boeri, 2006). Sobre la técnica narrativa del *Teeteto* puede verse con provecho Rotondaro (2002: 216-245).

3 La primera sugerencia de entender el problema en esta dirección la tuve a partir de la lectura de Gadamer (1985: 174-177; 1993: 501-502). En la literatura erudita reciente este enfoque ha sido explotado *in extenso* por González (1998), quien, a su vez, sigue algunas sugerencias importantes de Wieland (1982; 1991).

implícitamente estableciendo que el significado básico de ἐπιστήμη en el *Teeteto* es para Platón un cierto estado disposicional del alma individual, estoy presuponiendo lo que todavía hay que probar. Eso es lo que me propongo hacer a continuación.

II

Como sabemos, el *Teeteto* es la lectura de las notas que tomó Euclides del relato que le contó Sócrates sobre el encuentro que tuvo con Teodoro y su discípulo Teeteto. El que lee el guión escrito por Euclides es un esclavo suyo, cuya única función es servir de vocero del discurso al auditorio compuesto por Terpsión y Euclides (de quienes no volvemos a saber nada en el resto del diálogo). Como he indicado, éste es el único diálogo en el que Platón expresamente declara su insatisfacción con la forma narrativa, razón por la cual prefiere la forma de diálogo directo. La escena del segundo prólogo (143d-145c) tiene lugar en un gimnasio de Atenas, un lugar de encuentro bastante típico y apropiado para la conversación filosófica también en otros diálogos de Platón.⁴ Nos encontramos con Sócrates conversando con el geómetra Teodoro, quien le presenta al joven y prometedor Teeteto. La primera referencia a Teeteto la hace Teodoro en el contexto de un comentario de tono homosexual entre dos hombres mayores para con los jovencuelos con los que, eventualmente, podrían tener un contacto sexual.⁵ Teodoro aclara que si Teeteto fuera buen mozo (καλός), temería hablar de él pues alguno podría pensar que lo desea.⁶ Tanto Teodoro como Sócrates

4 Véase *Carm.*, 153a-155d; *Lisis*, 204a, 206e.

5 Un caso paralelo puede verse en la reacción de Critias y Sócrates ante la entrada del joven Cármides (*Carm.* 154a-d).

6 Lo habitual era que los varones adultos tuvieran como amantes a jóvenes mancebos. En el *Teeteto* destacan algunas imágenes eróticas que muestran a Sócrates como el «amante filosófico» del «amado filosófico», *i.e.* aquél o aquellos que «se relacionan» (συγγενόμενοι; 151b4-5) con él. El verbo συγγίγνομαι y algunas palabras relacionadas —como συνουσία— tenían en griego corriente un significado tanto social como sexual, una ambigüedad que es aprovechada por Platón (véase 149d). En el primer prólogo, Euclides recuerda que su admiración por los talentos naturales de Teeteto surgió luego de que «se relacionó o encontró» (συγγενόμενος) con él y

elogian los talentos naturales, la «belleza intelectual» y las cualidades humanas de Teeteto (véase 144a-c; 185e). Sin embargo, como se ve en 185e, Platón juega con la ambigüedad estético-moral de la palabra: Teeteto es καλός porque el que «argumenta bella o noblemente» (ὁ καλῶς λέγων) es «bello y bueno» (καλὸς καὶ ἀγαθός), o sea, es una persona «noble», «distinguida» o «meritoria» (véase 142b).⁷ Argumentar bella o noblemente es, claro está, argumentar bien, sin echar mano de recursos sofisticos. Por eso quien argumenta bien (καλῶς) es una persona de mérito.

En este mismo contexto este detalle dramático tiene otras connotaciones importantes para la comprensión del argumento filosófico. Me refiero al significativo episodio de la fealdad de Sócrates y Teeteto al comienzo del diálogo. Como vimos, Teodoro afirma que Teeteto no es buen mozo, sino que por su nariz chata y sus ojos saltones se parece a Sócrates, aun cuando en él esas características sean menos prominentes (143e). Cuando el joven Teeteto se presenta ante Teodoro y Sócrates, éste le dice: «ven para que yo pueda examinar atentamente por mí mismo cómo es mi rostro» (144d). Este episodio, aparentemente trivial y que da vida a la trama dramática de la descripción de los personajes, sirve para introducir por primera vez el tema central del diálogo: el saber o conocimiento

después de mantener un diálogo con él (142c). En el diálogo el que de un modo paradigmático se relaciona con Sócrates es claramente Teeteto. En 169c Sócrates recuerda que su deseo erótico (ἔρωσ) se concentra en los «ejercicios» que tienen que ver con los argumentos y el progreso de tales argumentos en el diálogo.

- 7 Hay una escena muy similar a ésta en otro diálogo de Platón: Sócrates, de regreso a Atenas, le pregunta a su interlocutor Critias quién, entre los jóvenes que se acercan y que habían estado practicando gimnasia, se distingue en sabiduría y en belleza (*Carm.* 153d). El muchacho talentoso y bien parecido es el joven Cármides (que da nombre al diálogo) y, como en la escena introductoria del *Teet.*, es un joven que había estado practicando lucha en un gimnasio e impresiona (a jóvenes y adultos) tanto por su belleza como por su talento (véase *Carm.* 154a-c con los comentarios de Dover, 1989: 55-56). Más adelante Sócrates aclara que Cármides debe tener «un alma buena por naturaleza» y que eso es ser una persona «completamente bella y buena» (*Carm.* 154e). Sobre la disposición erótica de Sócrates con los jóvenes bellos véase *Banq.* 216d.

(ἐπιστήμη). En efecto, para saber si la opinión de Teodoro respecto del parecido entre Teeteto y Sócrates es fundada hay que indagar qué es aquello a lo que profesionalmente se dedica Teodoro. En lo que respecta al parecido de los rostros, habrá que examinar si Teodoro ha formulado su afirmación como quien sabe de pintura o no. O sea, su juicio vale si y sólo si presupone alguna forma de conocimiento experto vinculado con lo que ha dicho, pero como Teodoro no es pintor sino geómetra su opinión no es lo suficientemente fundada (144e-145a). El saber, entonces, es una condición imprescindible para que la propia opinión tenga algún valor. Como se ve, una referencia trivial —que tiene que ver con la fealdad de Teeteto y que condimenta el modo en el que se presenta uno de los personajes centrales del diálogo en la trama dramática— ayuda significativamente a introducir por primera vez en el texto el problema que será central en toda la discusión. Aunque la opinión de Teodoro sobre la fealdad de Teeteto no cuenta demasiado (habida cuenta de que no es un experto en el área de conocimiento que le permitiría dar una opinión fundada al respecto), Sócrates sí hace caso al elogio que Teodoro ha hecho de las muchas cualidades de Teeteto (144a-b), por lo cual éste puede ser un interlocutor apropiado para comenzar formalmente el diálogo (véase 145c-d).

Uno podría preguntarse por qué en este caso Sócrates no insiste en examinar el saber que le permitiría a Teodoro hablar con fundamento acerca de las cualidades intelectuales y humanas de Teeteto. Pero la trama dramática está lo suficientemente bien armada como para darle pruebas fehacientes a Sócrates de que la impresión de Teodoro sobre su joven discípulo era correcta. Además, aunque Sócrates confía en la idea que Teodoro tiene de Teeteto, no renuncia a *probar* que la misma es efectivamente cierta. En efecto, en la sección inicial del diálogo Sócrates le dice a Teeteto: «Sábetes bien que Teodoro elogió a muchas personas ante mí, y que lo hizo no sólo con extranjeros sino también con ciudadanos atenienses, aunque a nadie elogió nunca como hace un momento lo hizo contigo» (145b7-9). Esta observación revela cierta confianza por parte de Sócrates sobre el juicio de Teodoro; quien desconfía es Teeteto, pues cree que probablemente se trate de una broma por

parte de Teodoro (145c). Es Sócrates quien insta a Teeteto a confiar en la afirmación de Teodoro, no obstante lo cual, de todos modos, se dispone a examinar al joven Teeteto. Pero luego de la brillante exposición que hace Teeteto de la irracionalidad matemática de las raíces cuadradas, Sócrates ya no tiene dudas sobre las cualidades intelectuales de Teeteto y exclama: «¡Excelente, muchachos! Es por eso que me parece que Teodoro no va a estar sujeto a la acusación de prestar falso testimonio» (148b). Teodoro había hablado de Teeteto como de un joven talentoso y brillante (144a); en 145b Teeteto sugiere que puede haber estado bromeando, pero la exposición matemática que éste acaba de hacer es suficiente para que Sócrates concuerde en que no podría acusarse a Teodoro de perjurio (145c) cuando se refería a Teeteto como a un joven talentoso.

Teeteto, a diferencia de Teodoro, que se muestra remiso a participar del diálogo —alegando en un caso que no está acostumbrado al tipo de discusión en curso y que, debido a su edad, no podría acostumbrarse (146b), y en otro que prefiere mantenerse como espectador y no ser arrastrado a la «arena del gimnasio» (162b; véase también 165a-b)—, tiene buena disposición a la discusión filosófica y no teme equivocarse ya que, en ese caso, seguramente será corregido por alguien (146c). Es más, Teeteto exhibe una actitud de agradecimiento respecto de la ayuda que Sócrates pueda prestarle para avanzar en el examen filosófico (155d 9-e 2). En realidad, no es extraño que los interlocutores de Sócrates, que conocen sus habilidades *dialécticas* (no sofísticas), prefieran quedarse callados. Cuando Sócrates pregunta quién de entre los presentes responderá primero a la pregunta «¿qué es el saber?» nadie parece dispuesto a responder, sino que todos callan (146a). Teodoro insta a Sócrates a que le pregunte directamente a Teeteto, quien accede a responder de buen grado y con clara conciencia de que puede equivocarse. Este hecho, sin embargo, no le impide acceder al pedido de Sócrates, lo cual muestra una actitud correcta de colaboración con el diálogo y, en definitiva, el carácter filosófico de Teeteto (véase 146c).

Hay otro ingrediente que le da la pauta a Sócrates de que Teodoro no puede ser acusado de perjurio: aunque Teeteto es consciente de que posee un cierto saber experto, es también consciente

de los límites de su saber y, por poseer un saber, no cree saber lo que en realidad no sabe y, mucho menos, ser capaz de responder correctamente a una pregunta tan difícil como «¿qué es el saber?» (148b). Esto, una vez más, muestra el talante filosófico y humano de Teeteto, que lo convierte en el interlocutor ideal para seguir dialogando. Más aún, luego de que Teeteto responde a la pregunta qué es el saber diciendo que «saber es lo que uno podría aprender de Teodoro» (146d) y es refutado por Sócrates, quien a su vez vuelve a instarlo a que se esfuerce por dar una nueva definición, Teeteto declara:

Sócrates, sábetelo bien que muchas veces intenté examinarlo a medida que oía las preguntas que planteabas. Pero no hay duda de que ni siquiera yo mismo soy capaz de persuadirme a mí mismo de que estoy diciendo algo que sea lo suficientemente valioso, ni tampoco he sido capaz de oír a otra persona que responda del modo en que tú lo exiges (148e).

A lo que Sócrates responde: «¡Querido Teeteto, no hay duda de que es porque estás experimentando los dolores de parto, pues no eres estéril, sino que estás encinta!».⁸ Probablemente, el indicio que tiene Sócrates de que Teeteto «está encinta» es el hecho de que éste reconoce su incapacidad de responder apropiadamente a lo que se le pregunta. Dicho de otro modo, Teeteto reconoce que no sabe y ese reconocimiento constituye el primer paso hacia el saber: no creer saber lo que en realidad no sabe (véase 210c) y, lo que tal vez es más significativo, el hecho de ser consciente de que poseer un saber no lo habilita a creer que sabe otras cosas respecto de las cuales no tiene un saber experto. Esta actitud demuestra, una vez más, el talante humano e intelectual de Teeteto.

Pero este pasaje también introduce otra imagen cara al *Teeteto*: Sócrates como «partera intelectual». Desde los diálogos tempranos y medios Sócrates es el personaje central (es quien siempre pregunta,

8 Sobre la analogía de la parturienta para referirse al estado en que se encuentra el que está experimentando un proceso de aprendizaje véase Sedley (2004: 8-13).

guía la conversación y finalmente refuta lo que dice el interrogado), pero el modo en que se lo presenta en el *Teeteto* es único en toda la producción literaria de Platón. Sócrates aparece como una «partera intelectual», una imagen muy apropiada para describir la mayéutica socrática y dar cuenta de la habitual profesión de ignorancia de Sócrates. Aunque es relativamente habitual hablar de la «mayéutica socrática», es el *Teeteto* el único diálogo de Platón en el que se habla explícitamente de ella y en el que Sócrates se compara a sí mismo con una partera (véase 150a-c). Como las parteras, Sócrates es estéril, sólo que en sabiduría (150c), razón por la cual interroga todo el tiempo y no afirma nunca nada. Su tarea es hacer parir, pero él mismo no puede engendrar nada. La imagen del «trabajo de parto mental» (véase 148e) es bastante natural y aparece en otros textos de Platón.⁹ La comparación que hace Sócrates de sí mismo con las parteras —las cuales nunca hacen parir a otras mujeres cuando están encinta y pueden dar a luz, sino cuando ya son incapaces de parir (véase 149b)—, es un modo sutil de decir que él no sabe y que su tarea es ayudar a hacer parir a otro que sí esté encinta, es decir, que tenga de un modo latente un conocimiento que, por medio de la dialéctica (entendida como el método de preguntas y respuestas), pueda ser extraído.¹⁰

En su pregunta inicial sobre el saber, Sócrates fija el siguiente criterio: únicamente podrá ordenar a los demás a que respondan sus preguntas quien esté libre de error. Sócrates habitualmente hace preguntas, no afirmaciones positivas, con lo cual es el único que no formula un λόγος y, por ende, es el único que no está sujeto al error (la idea implícita es que cualquier λόγος es potencialmente refutable).¹¹ O sea, cualquiera que se atreva a responder a las preguntas

⁹ Véase Platón, *Banq.* 206c-e; *Rep.* 490b; *Fedro* 278a-b.

¹⁰ Sobre la dialéctica como método de preguntas y respuestas —diferente del método erístico de discusión— véanse las útiles observaciones de Nancy (1995: 82-89).

¹¹ Excepción hecha del mejor y más irrefutable de los λόγοι humanos del *Fedón* (85c 9-d 1). Si se puede confiar en el [Platón] de la *Carta VII*, un λόγος se compone de nombres y predicados, de modo que no puede ser lo suficientemente estable (343b 4-6). La «debilidad de los λόγοι» (τὸ τῶν

de Sócrates, se arriesga a ser refutado y, aparentemente, a hacer el ridículo ante los demás. Pero ser refutado no debe interpretarse como una afrenta; por el contrario, en el enfoque socrático-platónico es lo que garantiza que uno pueda revisar la propia tesis sobre un tema y, si fuera necesario, corregirla y así progresar en la investigación filosófica y en la modificación de la propia disposición anímica si ello fuere necesario. Si lo que uno desea es convertirse en filósofo, debe aprender a ser capaz de revisar los propios puntos de vista y a corregirlos a la luz de la refutación, que se constituye así como un verdadero método terapéutico para salvar al sujeto del error y orientarlo en dirección de la verdad. Por eso Sócrates aclara varias veces que la técnica de la conversación que se utilizará será el diálogo, que implica un esfuerzo conjunto por encontrar la verdad, no ganar la discusión por el solo hecho de ganarla. O sea, no se trata del modo de argumentación sofístico, consistente en probarse el uno al otro en una contienda verbal, cuyo único fin es ver qué argumento resulta incólume luego de una discusión. Lo que importa en un genuino diálogo filosófico es mantener la coherencia de los argumentos y ser capaz de revisar una posición si el examen

λόγων ἀσθενές) también la sugiere Platón en *Crat.* 438d 2-8. En *Tim.* 29b-c, sin embargo, Platón hace notar que los discursos (λόγοι) están emparentados con aquello que explican: los que se refieren al orden estable, firme y evidente (*i.e.* a las Formas) con la ayuda de la inteligencia son estables e infalibles (o, como dice Platón, «irrefutables e invulnerables»: ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικίτοις; *Tim.* 29b 7-8). Los que se refieren a lo que se asemeja a lo inmutable, dado que se trata de una imagen, deben ser verosímiles, probables (εἰκότας) y, en el mejor de los casos, proporcionales (ἀνὰ λόγον) a los discursos infalibles: «lo que el ser (οὐσία) es a la generación o al devenir (γένεσις), la verdad es a la creencia (πίστις; *Tim.* 29b-c)». Ahora bien, los únicos λόγοι que son irrefutables son aquellos cuyos objetos son las Formas. El problema con este tipo de objeción es que en el *Teeteto* o no hay Formas o si las hay no están operando como criterio último de infalibilidad (lo cual parece en cierto modo absurdo y, al mismo tiempo, sugiere que los κοινά de *Teet.* 185e no son Formas, sino meros predicados universales). Creo, de todos modos, que se trata de énfasis diferentes, porque, como puede verse al comienzo de esta nota, aunque en el *Cratilo* hay Formas, Platón sugiere, de todos modos, la debilidad de los λόγοι.

dialéctico así lo requiere. Por eso también el que tiene una verdadera actitud filosófica no tiene apuro y dispone de mucho tiempo para la discusión, además de que está verdaderamente dispuesto a examinarse a sí mismo sin irritarse por el hecho de que su opinión haya sido demolida (154d-155a). La discusión filosófica presupone como condición esencial no sólo disponer de tiempo libre (σχολή; 172c 2; véase también 172d 4; 175e 1), sino también estar abierto a la posibilidad de revisar el propio punto de vista. El filósofo, argumenta Platón, es una persona verdaderamente libre porque no está apremiada por la clepsidra, que mide el tiempo que tiene cada orador en los tribunales (véase 175d-e). Quienes dialogan filosóficamente pueden, a diferencia de quienes sostienen meras discusiones forenses, argumentar sobre lo que quieran pues no están apremiados ni tienen que dar cuenta a un amo, como los oradores (172e).¹² Así, aunque los oradores pueden volverse vehementes y agudos (ya que son capaces de «adular a su amo con un argumento y halagarlo con su acción»), en cuanto a su alma, sin embargo, se vuelven pequeños e incorrectos.

El tema que será objeto principal de discusión surge casi inmediatamente a partir de la perplejidad (ἀπορία) que Sócrates dice experimentar sobre un asunto en particular. La perplejidad socrática, que desempeña tan importante función en el diálogo platónico en general y no menos en el *Teeteto*, tiene que ver con el examen de qué es el saber, «un pequeño detalle» (μικρὸν δὲ τι) que Sócrates tiene que examinar con Teeteto y con el resto de los presentes (145d). Pero, ¿por qué habría de causar tanta perplejidad algo aparentemente tan corriente? La perplejidad es el estado anímico propio del filósofo, quien «cae tanto en pozos como en todo tipo de perplejidad a causa de su impericia, y su terrible desvergüenza produce una apariencia de necedad [...]. Es así como se encuentra en un estado de perplejidad y parece ridículo» (174c-d). La capacidad de Sócrates de dejar perplejos a sus interlocutores y de estar perplejo él mismo es proverbial en los diálogos de Platón.¹³

¹² El amo del que habla Platón y al cual deben dar cuenta los oradores es el pueblo ateniense, el jurado de ciudadanos que, luego de examinar los argumentos o discursos (λόγοι) de las partes, da una sentencia.

¹³ Véase Platón., *Apo.* 23d; *Lisis.* 216c; *Laq.* 194c, 196b, 200e; *Carm.* 169c-d;

Dicha perplejidad, tal como es descripta por el personaje Menón en el diálogo homónimo, consiste en una especie de atontamiento mental y de palabra, que hace que el interrogado entre en una especie de «vértigo» o «aturdimiento», como dice explícitamente el personaje Teeteto en nuestro diálogo (véase 155c 10). Pero ese estado de perplejidad es la fuente del preguntar filosófico. El estado de perplejidad y de asombro está frecuentemente conectado con el reconocimiento de la propia ignorancia, una condición necesaria para que se dé el filosofar.¹⁴ Sócrates explícitamente declara que los que se relacionan con él al principio parecen ignorantes y están llenos de perplejidad, pero a medida que avanza la relación progresan de una manera asombrosa (150d; 151a).

III

En esta sección querría ahora concentrarme en algunos pasajes más densos desde el punto de vista filosófico y explorar la sintonía que, como he sugerido, hay entre los ingredientes dramáticos y los de carácter más filosófico. Luego de una nueva exhortación que Sócrates hace a Teeteto, éste, siguiendo su espíritu de colaboración con el diálogo, se dispone a dar una nueva respuesta a la pregunta «¿qué es el saber?» y declara: «me parece que el que sabe algo siente o percibe (αἰσθάνεται) aquello que sabe y, al parecer por ahora, el saber no es más que sensación o percepción» (αἴσθησις; *Teet.* 151e). Ésta es la definición a la que Platón le dedica la mayor parte del diálogo (151e-186e); el modo en que Platón la expone, critica y analiza en sus detalles sirve para advertir la relevancia del diálogo como un modo de hacer filosofía que le permite defender tesis (como la «defensa» que hace Sócrates de Protágoras; *Teet.* 166d y ss.) que después él mismo se encarga de revisar y de refutar. Naturalmente, uno siempre puede tener razones para pensar que no

Prot. 324d-e; *Men.* 79e-80a; 80c-d. Sobre la función de la ἀπορία como un medio apropiado para eliminar las creencias falsas y estimular el deseo de continuar la investigación, véase Kahn (1996: 180).

¹⁴ Véase Aristóteles, *Met.* 982b 17-19; véase también 981b 14-15; 982b 12-14; 983a 13-14 y *Rhet.* 1371a 32-33: «Es en el asombro donde reside el deseo de aprender».

es Teeteto sin más quien sostiene que conocimiento es percepción; el que sostiene esa tesis es el vocero de Platón que en el diálogo se llama «Teeteto»; dicho de otro modo, el que formula una tesis y luego se encarga de examinarla críticamente y de refutarla es el mismo Platón, aunque uno siempre puede decir de una manera general que es un personaje u otro quien sostiene una posición, y a veces también puede encontrar razones para sostener que la tesis de Platón es una y no otra.

Los personajes de los diálogos a veces parecen revelar una intención por parte de Platón; es como si nos estuviera diciendo que todo el mundo en algún momento defenderá uno de *sus* puntos de vista (representado por alguno de sus personajes), porque siempre habrá un Teeteto dispuesto a colaborar con el diálogo filosófico y sostener que conocimiento no es más que sensación, o un Teodoro que, por advertir que al formular una respuesta a lo que Sócrates está preguntando puede ser refutado, prefiere mantener una actitud de no colaboración con el diálogo y no arriesgar una respuesta a lo que se pregunta. Algunas de las tesis defendidas por los personajes platónicos probablemente nunca podríamos atribuirles legítimamente al mismo Platón; por ejemplo, la tesis de la justicia como el derecho del más fuerte (defendida por Trasímaco en *República* I), o la tesis de que los que actúan con justicia lo hacen involuntariamente (defendida por Glaucón en *República* II). Por el contrario, hay otras posiciones (como la de la inmortalidad del alma o la de que el conocimiento no puede residir en la sensación o, en general, en los estados afectivos, sino en la evaluación racional que hagamos de ellos; *Teet.* 186d) que sin duda Platón debe haber aceptado. Y esto es así porque Platón *argumenta* en contra de ciertas posiciones y a favor de otras. Es interesante observar, sin embargo, que, aunque ése sea el caso, Platón siempre tiene la buena disposición de presentar, al menos *ex hypothesi* y en el contexto de una discusión particular, posiciones que, aunque nunca estaría finalmente dispuesto a suscribir, cree que deben ser examinadas en sus pros y sus contras.

En el *Teet.* el personaje homónimo sostiene —como respuesta a la exhortación de Sócrates a que intente definir qué es el conocimiento

(151d)— que conocimiento o saber (ἐπιστήμη) no es más que sensación o percepción (αἴσθησις; 151e), una tesis que es calificada por Sócrates como «nada vulgar» (οὐ φαῦλον; 151e 8). El personaje Sócrates asimila la identificación de saber con sensación, primero, al relativismo de Protágoras («el hombre es medida de todas las cosas, de las que son que son, de las que no son que no son»); luego a la tesis de Heráclito de que todas las cosas están en permanente cambio. La tesis de Protágoras es reformulada por Sócrates (Platón) en los siguientes términos: «lo que a mí me (a)parece es tal como me (a)parece, lo que a ti te (a)parece es tal como te (a)parece» (esto se ilustra con el ejemplo del viento, que parece ser más o menos frío a diferentes personas).¹⁵ Luego identifica «aparecer» con «sentir», de donde se sigue que apariencia y sensación son lo mismo (152c), y que si saber es sensación, también debe ser «apariencia», en el sentido de lo que le (a)parece a cada sujeto. La sensación, en tanto es algo relativo (*i.e.* es relativa al sujeto que la experimenta), tiene dos rasgos centrales del saber: sus objetos son para un individuo y es infalible (ἀψευδής; lo que se quiere decir con esto es que cada individuo es el criterio de lo que *le parece* que es el caso, no que cada individuo tiene razón respecto de lo que es el caso). Platón procede a atribuir a Protágoras una «doctrina secreta» (véase 152c) que, en realidad, es una versión de la doctrina del flujo permanente de todo, una tesis que habitualmente aparece asociada a Heráclito en los textos de Platón. De acuerdo con esa doctrina, no hay nada que, en y por sí mismo, sea uno ni que sea de una cualidad determinada, de modo que nada podría ser nombrado correctamente (véase *Teet.*, 152d-e), pues nada *es*, sino que siempre está *llegando a ser*. Ésta es otra doctrina que, en opinión de Sócrates, no es «para nada vulgar» (οὐ φαῦλον λόγον; 152d 2). En 160d-e Platón declara que el relativismo de Protágoras, la doctrina de que todo está en permanente cambio y que el saber es sensación son tesis idénticas. La identidad entre la tesis protagórea del «hombre medida» y la del flujo permanente de todo se ve con claridad en lo siguiente: si todo

¹⁵ La grafía «(a)parece» intenta reflejar el doble matiz (fisiológico y cognoscitivo) de la forma verbal φαίνεται (véase *Teet.* 152a-b).

cambia, las cualidades sensibles deben verse involucradas en un proceso de cambio permanente y, dado que tales cualidades no son de un modo estable lo que son, sino relativas, puede decirse que son relativas a un individuo que percibe o siente. Así, lo que uno percibe como blanco no puede ser idéntico a lo que otro percibe como blanco. Si lo fuera, «blancura» tendría una cierta estabilidad. Tanto la tesis de Protágoras como la de Heráclito generan dificultades y en su intento de refutar la primera definición de saber Platón termina refutando también el relativismo protagórico y el flujo heraclíteo.

La refutación final de Protágoras se hace por medio del siguiente argumento: Protágoras sostiene que el hombre es medida de todas las cosas, que es lo mismo que decir que posee el criterio (κρίτηριον) de todas ellas en sí mismo; si esto es así, también tendrá en sí mismo el criterio de lo que va a ocurrir, y esto ocurre para el que lo cree como cree que va a ocurrir. Sin embargo, si se toma el caso del calor, un lego puede creer que va a contraer fiebre; un médico, en cambio, puede creer lo contrario. Lo que va a ocurrir no puede ocurrir de acuerdo con la opinión del lego y del médico; es más probable que el criterio de este último esté más autorizado para decidir si el paciente va a contraer fiebre o no. Siendo esto así, tanto el criterio del lego como el del médico son autoridades respecto de lo que es el caso, pero solamente el de este último es el criterio *correcto* respecto de lo que es el caso. Siempre, entonces, el criterio de quien posee un conocimiento o saber experto es un criterio más autorizado respecto de un objeto particular que el de una persona que carece de dicho conocimiento experto. El mismo Protágoras se declaraba poseedor de un conocimiento experto en la medida en que aseguraba que se distinguía de los demás por ser más persuasivo. Su criterio respecto de ese campo en particular, por lo tanto, debe ser más autorizado que el de otro que no posee su habilidad (véase 178b-179b).¹⁶

¹⁶ Ha habido una ingente cantidad de estudios que se concentra en la discusión de la tesis de Protágoras del «hombre medida» (*Teet.* 152a 2-4; la misma tesis es adelantada en el diálogo *Crat.* 385e 6-386a 4). Para una discusión del argumento, presuntamente auto-refutatorio de Protágoras, véase Waterlow (1977: 20), quien se esfuerza por indicar que en ningún pasaje Platón muestra exitosamente que Protágoras esté comprometido

La refutación de la teoría del flujo permanente y su reducción al absurdo la hace Platón del siguiente modo: si hay dos clases de movimiento (el de traslación y la alteración) hay que preguntar a los heraclíteos en qué sentido afirman que todo se mueve (en el de traslación, en el de alteración, en ambos sentidos, etc.). Tendrán que responder que todo se mueve tanto en el sentido de la traslación como en el de la alteración. Si todas las cosas están en movimiento, y si ni siquiera permanece el hecho de que lo que fluye fluya como blanco, y si siempre que uno menciona algo, ese algo se desvanece por encontrarse en un flujo, no podrá nombrarse nada. Lo mismo se aplica a cualquier sensación: nunca permanece una sensación; por ejemplo, en el mismo ver u oír, ya que todo está en movimiento. Por consiguiente, no puede decirse que algo es «ver» más que «no ver», ni que algo es una sensación más que el hecho de que no lo es, porque todo está en movimiento. Sin embargo, Teeteto argumentaba que el saber *es* sensación, de donde se sigue que cuando se le preguntó qué era el saber respondió que era algo que no era más saber que no saber. O sea, si todo está en movimiento, cualquier respuesta que se dé resultará igualmente correcta. Se produce un verdadero colapso del lenguaje ya que ni siquiera se puede decir que algo es de un modo u otro, y los que sostienen que todo está en movimiento deben establecer otro lenguaje por cuanto no hay expresiones que se ajusten a la hipótesis según la cual «todo está en permanente cambio» (*Teet.* 181b-183b).

La refutación del relativismo de Protágoras y del movimiento continuo de Heráclito constituyen ya una refutación de la tesis sensista de Teeteto sobre el saber (como vimos, las tres tesis son consi-

a afirmar que lo mismo es al mismo tiempo verdadero y falso, y defiende la tesis de que la posición de Protágoras no necesariamente implica su contradictoria. M. Burnyeat, por su parte, ha sostenido que la protagórea es una doctrina de la verdad y que su tesis es relativista en cuanto a la verdad; así, cuando Protágoras dice que una proposición es verdadera *para un sujeto* (ἐκάστῳ) significa que lo es a condición de que ese sujeto crea esa proposición (véase Burnyeat, 1976: 180-181). Más recientemente Fine se ha esforzado por mostrar las dificultades de una lectura relativista de Protágoras y propone hacer hincapié en el hecho de que Platón en realidad se propone presentar a Protágoras como un infalibilista (véase Fine, 1998: 204-207).

deradas como idénticas por Platón; *Teet.* 160d-e). Hay, sin embargo, otras objeciones a la posición sensista: 1) en ciertos estados patológicos severos (como locura, o casos de falta de conciencia, como el sueño), en los que se percibe mal o en forma defectuosa (παραισθάνεσθαι; 157e3-4) la tesis sensista debe ser rechazada, porque pueden producirse percepciones falsas para el sujeto y entonces resultará que las cosas no son como se aparecen a cada uno, sino todo lo contrario: nada es como parece ser (véase 157e-158a). 2) Si para cada uno es verdadero lo que opina a través de su αἴσθησις, y si un sujeto no es capaz de discriminar mejor el estado afectivo en que se encuentra otro sujeto (ni, por tanto, es capaz de tener más autoridad para examinar la opinión verdadera o correcta de otra persona y sólo puede tener autoridad sobre las propias opiniones, que son todas correctas y verdaderas), no se entiende por qué habrá que aceptar que haya alguien sabio (véase 161d).¹⁷ 3) Si saber es αἴσθησις, y si uno conoce el objeto *x* en *t*, y sigue conociendo el objeto *x* en *t*, —en la medida en que recuerda lo que conoció en *t*—, parece seguirse que una persona que haya aprendido algo en el pasado y recuerda ahora lo que ha aprendido no lo sabe, pues ya no lo está percibiendo o sintiendo. Si, según Teeteto, conocimiento es percepción, el que ve o percibe ha llegado a conocer lo visto o percibido, y el que no ve o no percibe, lo recuerda pero no lo ve (es decir, no lo sabe). Pero si percibir es lo mismo que saber, no percibir debe ser lo mismo que no saber. Se sigue que el que no percibe no sabe, aunque recuerde lo que aprendió y supo. Pero esto es un absurdo o, como dice Teeteto, «monstruoso» (véase 163d 6. También 164a-b y 165b).

17 El mismo argumento contra Protágoras aparece en *Crat.* 386c 6-d 1: si existe la sabiduría (φρόνησις) y también la falta de sabiduría o necedad (ἀφροσύνη), Protágoras no puede estar diciendo la verdad. Pues si lo que a cada uno le parece es verdad para cada uno, nadie puede en verdad ser más sabio que otro. Una clave importante del presupuesto del argumento de Protágoras es, según Platón, que el ser de cada cosa es algo privado para cada persona (*Crat.* 385e 5). Éste es el modo en que Platón interpreta la tesis del *homo mensura* en el *Crat.* (i.e. parecer-aparecer= ser), donde, al igual que en *Teet.* 172b 4-5, Platón sostiene que hay un ser fijo o seguro de las cosas (*Crat.* 386a 4).

Estas objeciones muestran con claridad que no hay que buscar la correcta definición de ἐπιστήμη en el dominio de la αἴσθησις (187a 4); además dichas objeciones constituyen lo que arriba he llamado «los contra» de una posición filosófica, en este caso en particular, la tesis de que saber no es más que sensación. Pero Platón también examina «los pros» de esa misma tesis. El personaje Sócrates argumenta del siguiente modo: 1) lo que actúa sobre mí, es para mí y no para otro, pues soy yo y no otro el que está sintiendo, en la medida en que soy yo mismo el objeto de la acción. 2) Si esto es así, mi propia sensación es verdadera para mí y, siguiendo la indicación de Protágoras, hay que aceptar que yo soy juez de lo que es para mí como es y de lo que no es como no es (160c 7-9). El juicio «tengo la sensación/impresión de que esto parece estar caliente» es lo mismo que el juicio «tengo la sensación / impresión de que esto es caliente» pues, como sostiene Protágoras, yo soy juez de las cosas que son para mí tal como son, y de las que no son como no son y, como afirma Teeteto, el ser, el parecer y el sentir de algo son reductibles entre sí. Es decir, en el plano liso y llano de mi percepción individual tengo razones para creer que mi percepción es infalible, pues nadie, con excepción de mí mismo, puede evaluar la sensación en cuestión en cada caso. Mi senso-percepción no sólo depende del objeto externo percibido —que en principio al menos debe ser el mismo para cualquier persona, de modo que todos identifiquemos un algo como siendo ese algo determinado y no otra cosa, aunque no estemos de acuerdo en cuanto a ciertas propiedades accidentales de ese objeto—, sino también del estado afectivo en que se encuentra cada uno. En efecto, ni siquiera a uno mismo se le aparece lo mismo por el hecho de que uno nunca se encuentra dispuesto de igual modo respecto de uno mismo (154a 7-8).

3) De esto se sigue que si uno está libre de falsedad y su propio pensamiento no desvaría respecto de lo que es o lo que llega a ser, entonces, uno debe saber aquello de lo cual tiene sensación (160d).¹⁸

¹⁸ En toda esta sección del texto hay una sutil distinción entre el objeto percibido, la percepción del objeto por parte del sujeto y el modo en que el sujeto articula el objeto en su pensamiento por medio del lenguaje. Una operación propia del alma es, argumenta Platón, opinar o juzgar (véase 187a:

De este modo, el saldo positivo de la posición de Teeteto (que constituye «los pros» de dicha posición) puede resumirse en los siguientes puntos: a) mi percepción es siempre verdadera para mí, pues es siempre de mi propio ser (esta noción de verdad, sin embargo, no es necesariamente idéntica al juicio que expresa mi creencia individual en el sentido de que dicho juicio puede no ser verdadero); b) mi percepción depende de mi peculiar estado afectivo, que resulta ser condición de mi percepción (en efecto, si estoy enfermo mi percepción será de un modo, si estoy sano de otro); c) si mi percepción es no falsa y mi pensamiento no desvaría, «sé o conozco» aquello que es objeto de mi percepción (o sea, para que haya conocimiento debe haber una conjunción entre sensación y juicio; véase 187a y ss.); d) lo que actúa sobre mí, al entrar en contacto con otro sujeto, nunca producirá el mismo efecto, porque los estados afectivos de ese sujeto pueden ser diferentes y, de hecho, son diferentes.

4) Por lo tanto, concluye Sócrates, Teeteto ha tenido toda la razón (παγκάλως ἄρα σοι εἴρηται; 160d 5) en decir que el saber no es más que sensación. Sin embargo, aunque la tesis sensista tiene algunos aspectos que la hacen parecer razonable, también implica, como queda dicho, algunas consecuencias que muestran que debe ser abandonada. Lo interesante del modo en que Sócrates advierte que la posición inicial de Teeteto debe ser rechazada es la intro-

δοξάζειν), que es una forma de pensar. La tarea del alma es «sostener como en una contienda» (διαμάχομαι) que las opiniones o creencias (δόγματα) siempre presentes son sin duda verdaderas (véase 158d 3-4). Véase también 185a 4-9; b 7 y 186b 8, donde la actividad del alma es «discernir» (κρίνειν); para el papel «activo-constructivo del alma» véase Dixsaut (2002: 56-58). Por eso uno conoce (sensiblemente) aquello que percibe si y sólo si la percepción es infalible y si el propio pensamiento no desvaría o «no da pasos en falso», porque cuando se trata de los propios estados afectivos que se hacen presentes a cada uno —i.e. que son privativos de cada sujeto—, estados a partir de los cuales surgen las percepciones que se traducen en opiniones o juicios que describen el contenido de tales percepciones, es más difícil demostrar que las opiniones de todo el mundo no son siempre verdaderas (véase 179c 1-4). Dentro de estos criterios de análisis, parece indicar Platón, la tesis de que ἐπιστήμη no es más que αἴσθησις parece acertada (160d 5-6).

ducción de una idea fundamental del filosofar platónico que tiene lugar en el contexto de la presentación de un giro dramático de singular belleza y significación, tanto desde el punto de vista literario como filosófico. Luego de que Sócrates ha dicho que Teeteto tuvo completa razón en sostener que el saber no es más que sensación, y después de que ha hecho coincidir la tesis sensista con la posición protagórea del hombre medida y con la doctrina heraclítea del permanente cambio, Sócrates dice:

¿Diremos que es éste tu hijo recién nacido y que es el resultado de mi oficio de hacer parir? (μαίευμα) ¿Qué dices, Teeteto? [...] Esto es entonces, al parecer, lo que con esfuerzo engendramos, cualquier cosa que resulte ser. Pero después del parto en verdad debemos regresar a las celebraciones de natalicio, como si hiciéramos un círculo con nuestro argumento, de modo que no se nos pase por alto en nuestro examen si lo que hemos producido no merece ser alimentado, sino que es algo vacío y falso. ¿O es que tú crees que, de todos modos, hay que alimentar a tu vástago y no hacerlo a un lado? ¿También soportarás ver que es refutado y no te irritarás mucho si alguien te lo quita, siendo tu primer parto? (*Teet.* 160e 2-161a 4).

El «hijo recién nacido» (νεογενὲς παιδίον) de Teeteto es la tesis de que el saber es sensación, así como la coincidencia de esa tesis con la doctrina del flujo permanente de todas las cosas y del *homo mensura*. Ese hijo recién nacido constituye, según Sócrates, un resultado propio de su arte de hacer parir. Pero en una genuina actitud filosófica uno no puede conformarse con lo primero que ha producido, sino que debe revisar de nuevo el asunto, «como si hiciera un círculo con su argumento», para examinar si lo que ha producido es algo verdadero o solamente falso y, por lo tanto, no es una posición que valga la pena alimentar. El otro ingrediente que aparece asociado a la idea de que una verdadera actitud filosófica es aquella que está dispuesta a revisar las propias posiciones tiene que ver con un componente decisivo desde los diálogos iniciales de Platón: la refutación. A la pregunta de Sócrates de si Teeteto está dispuesto a soportar que su vástago sea refutado y si no se irritará mucho si alguien se lo quita, no responde directamente

Teeteto, sino su mentor Teodoro, el mismo que se había negado a colaborar en el diálogo desde el comienzo del texto. Teodoro responde por Teeteto que éste lo soportará pues no es «díscolo en absoluto» (161a), una expresión que en el contexto claramente indica que la actitud de Teeteto es la de colaborar con el diálogo y que su espíritu es la de un genuino aprendiz de filósofo que está dispuesto a hacerse cargo de las inconsistencias que se sigan de su tesis y, de ser necesario, estará dispuesto a cambiar su posición. Siendo esto así, no se irritará si es refutado, pues la refutación no constituye un mal para quien es refutado, sino, por el contrario, un bien, porque el mejor y más sabio de los estados es creer que uno sabe lo que en realidad sabe (véase *Soph.* 230d 1-5). Si uno ha aceptado de buena fe la refutación de su propio λόγος —lo cual significa asumir las inconsistencias que se siguen de las suposiciones iniciales y advertir la necesidad de modificarlas—, será capaz de transformar su propio estado de creencia en la dirección correcta pues será capaz de advertir la fragilidad de su supuesto saber. La actitud filosófica genuina es, en efecto, aquella en la que el sujeto se alegra de ser refutado si está diciendo una falsedad; ser refutado constituye un bien mayor porque es tanto como ser «salvado» de la falsedad, que es como decir que es ser salvado de la ignorancia. Pues, como argumenta el Sócrates del *Gorgias* (que en este punto tiene importante coincidencias con el del *Teet.*), no hay mayor mal para el hombre que una creencia falsa (*Gor.* 458a 2-b 1), que, en cierto modo, es lo mismo que decir que no hay mayor mal que la ignorancia.¹⁹ La discusión dialógica, entonces, debe apuntar a efectuar un cambio que, basado en la educación o formación, vaya de una disposición o condición (ἔξις) hacia una mejor.²⁰ Dicha disposición o condición mejor es la condición que el alma ha alcanzado como un resultado del aprendizaje o del entrenamiento en diferentes formas de conocimiento (μαθήματα; *Teet.* 153b 9-c 1) y este estado o condición es

19 Véase también *Prot.* 345b 5: «La única mala acción es estar privado de conocimiento».

20 Véase *Teet.* 167a 3-5; también *Gor.* 515b-c y *Prot.* 318b 3-4.

lo que el «socrático» Platón del *Teet.* entiende por «saber» o «conocimiento» (ἐπιστήμη).

IV

Pero, ¿cómo puede ser aprehendida con precisión una condición o estado en una definición? Éste es el tipo de problema que hay que enfrentar en los diálogos tempranos de Platón del tipo «¿qué es x»?; en los que el problema de fondo parece ser que conocer x (siendo ese x una ἕξις del alma, como piedad, templanza o justicia) no es lo mismo que conocer *que* x es tal o cual cosa. Si este enfoque es al menos atendible, me parece que la «lectura disposicional» en éste y otros pasajes del *Teet.* explica el énfasis que pone Platón para mostrar que cualquier intento de aprehender qué es ἐπιστήμη en una definición es insuficiente. Aunque la refutación de una definición específica (en este caso la definición de ἐπιστήμη) contribuye a mejorar la propia disposición anímica como parte de las consecuencias terapéuticas que dicha refutación implica, no es suficiente para mostrar apropiadamente *todo* lo que es ἐπιστήμη. No obstante ello, la etapa del λόγος debe ser llevada a cabo; si así no se hiciera, el interlocutor no podría advertir los límites de su tesis (*i.e.* de su propio λόγος) y la potencial debilidad contenida en la creencia que es expresada en su λόγος. Éste es el único modo en que uno podría ser conciente de que la refutación ha sido correcta y, como un resultado de la discusión, dicha refutación se traducirá en un cambio disposicional en la persona que ha sido refutada y así el sujeto puede comenzar a advertir otro aspecto de lo que es conocimiento: no creer saber lo que en realidad no sabe (210c 3-4).²¹

La identificación del sentir con el (a)parecer (tanto en su sentido fisiológico como cognoscitivo) y las consecuencias que ello conlleva para establecer un criterio que no se limite al parecer subjetivo

21 Más adelante argumento que la modificación del propio estado disposicional en la dirección correcta permite al sujeto ser capaz de admitir el poder de un argumento, lo cual, en cierto modo, parece contradecir lo que ahora estoy sugiriendo. Creo, sin embargo, que el texto de Platón da para hacer ambas lecturas pues el poder terapéutico de la refutación también ayuda a mejorar el estado disposicional del alma.

termina por mostrar que la primera definición de conocimiento debe ser rechazada. La segunda definición («ἐπιστήμη es una creencia-opinión [δόξα] verdadera»; 202c 7-8) surge una vez que se han mostrado las limitaciones que tiene la tesis sensista inicialmente sostenida por Teeteto, de donde se impone reconocer que hay que salir del plano meramente sensible. Así pues, argumenta Platón, si el conocimiento (y junto con él el ser y la verdad) no puede encontrarse en el dominio de las impresiones sensibles o estados afectivos (παθήματα), sino en el de la evaluación racional (συλλογισμός; 186d 2-3) de tales impresiones o estados afectivos, el conocimiento debe darse en un cierto tipo de creencia, una «creencia verdadera», en la cual alcancemos el ser y la verdad. Ahora bien, si una condición necesaria para alcanzar la verdad es alcanzar el ser (186c 7-d 5), y una condición necesaria de tener conocimiento es alcanzar la verdad (185c 5 y ss.), y si no puede alcanzarse el ser y la verdad en el dominio de lo sensible, parece entonces que la sensación no puede ser conocimiento. El conocimiento debe ser una creencia u opinión («opinión verdadera»); pero la creencia u opinión siempre depende, hasta cierto punto, de la sensación y ésta de las cosas sensibles, las cuales no muestran de modo apropiado la οὐσία. La tesis de que conocimiento es «opinión verdadera» también debe rechazarse, pues el Sócrates del *Teet.* también refuta la tesis de que conocimiento es creencia verdadera. En este punto uno podría preguntarse si esto significa que en el *Teet.* Platón no entiende «verdad» en un sentido proposicional. Se podría responder argumentando que Platón sí entiende verdad en sentido proposicional porque, de hecho, está especialmente interesado en señalar que si uno sabe algo debe ser capaz de decir qué es: si uno ignora *qué* es algo, no puede decir *cómo* es, una observación que aparece varias veces en algunos diálogos tempranos (*Laq.* 190c 6; *Men.* 71b; 86d 3 y ss.) y también en el *Teet.* (147b 2-3; 200d).²² Claro

²² Ya sea que *Rep.* I haya sido un texto temprano de Platón que más tarde se agregó a la obra o que constituya una parte genuina de la *Rep.* como un todo puede advertirse el mismo principio metodológico, según el cual hay que saber primero el *qué* para luego estar habilitado para hablar del *cómo* de algo (al comienzo de *Rep.* II el mismo Platón sugiere que hay una

que ésta es una forma de decir que para conocer algo hay que ser capaz de definirlo correctamente.

Ahora bien, a pesar del hecho de que Platón expresamente dice que la discusión no se llevó a cabo para descubrir lo que no es ἐπιστήμη, sino para descubrir lo que es (*Teet.* 187a), luego de rechazar las tres definiciones presentadas para su examen, termina diciendo lo que no es ἐπιστήμη, no lo que es: ἐπιστήμη no es sensación, ni opinión verdadera, ni opinión verdadera acompañada de λόγος. Además, aunque Platón señala que es desvergonzado que los que no saben qué es el saber o el conocimiento declaren o manifiesten (ἀποφαίνεσθαι) cómo es (196d-e), ante la imposibilidad de llegar a una definición precisa de ἐπιστήμη, él mismo opta por hablar del saber en términos del *cómo*, no del *qué* (197a 3-4). En este punto, la discusión desarrollada en términos de cómo es la ἐπιστήμη se concentra en lo que «dicen» o lo que la «gente dice hoy en día» que es el saber (ὁ νῦν λέγουσιν τὸ ἐπίστασθαι; 197a 8): el saber es «un tener» ἔξις; 197b 1).²³ Se introduce ahora una importante distinción aplicada al saber: el saber puede entenderse como potencialidad o como actualidad. El saber como *posesión* es el mero poseer un saber sin usarlo o hacerlo efectivo (en el símil del aviario que se introduce más adelante, las aves que están volando en la jaula son saberes en el sentido de «poseer un saber», es decir, se trata de un saber que está disponible para ser usado cuando sea necesario; el saber entendido como «*tener* el saber» significa no sólo la posesión del saber, sino también su uso efectivo (como el que posee un manto y se lo pone: cuando lo viste se dice que lo *tiene*). En el aviario, cuando uno captura una de las aves-saberes que están en la jaula, actualiza ese saber, porque ahora, además

continuidad dramática entre *Rep.* I y II). En las líneas finales de *Rep.* I el personaje Sócrates advierte que ha dejado de lado la investigación relativa a qué es la justicia (τὸ δίκαιον ὅτι ποτ' ἐστίν) para lanzarse al examen de si es un vicio, ignorancia, sabiduría o virtud. La conclusión de Sócrates es sugerente: después del diálogo ha resultado que no sabe nada (μηδὲν εἰδέναί; *Rep.* 354c 1-2) pues si uno no sabe qué es la justicia tampoco podrá saber si es o no una virtud.

²³ Es la misma definición que da el sofista Dionisodoro en Platón, *Eutid.* 277b.

de poseerlo en un sentido pasivo o potencial, lo utiliza. Conocer como «tener conocimiento» indica el estado del alma individual cuando uno lleva a cabo las actividades que son propias del alma: creer (u opinar: δοξάζειν) —que es una forma de pensar (187a 7-8; 190a)— examinar (σκοπεῖσθαι) y discernir (κρίνειν 186a 10; b 7-8).²⁴ Si Platón piensa que ésta es una caracterización correcta del saber, parece que mi sugerencia de que en el *Teet.* ἐπιστήμη debe entenderse en términos disposicionales, no proposicionales, se debilita pues ahora el saber o conocimiento no sería el estado disposicional como «capacidad de saber», sino como actividad o ejercicio de tal capacidad. Como veremos más abajo, sin embargo, el uso que hace Platón de ἔξις y otras palabras relacionadas (como por ejemplo el uso de ἔχειν con adverbio de modo) permite entender la disposición en la que consistiría el conocimiento en un sentido pasivo de «estar dispuesto a» y no necesariamente en una actividad del ejercicio efectivo de una capacidad.

La tesis de que si uno «conoce» algo sin poseer su correcta definición lo que tiene es, en el mejor de los casos, una «creencia u opinión verdadera» está presente ya en el *Menón*, donde Platón

24 El alma tiene dos modos de hacer su examen: a través de un poder corpóreo o por sí misma (véase *Teet.* 185a 4-e 8). Cuando su examen lo lleva a cabo a través de un poder o facultad corpórea no será capaz de percibir cualidades comunes a dos sensaciones que provienen de dos órganos sensorios diferentes; en el segundo caso las propiedades que percibe son comunes a todos los objetos sensibles (185c-186a). Aunque percibe tales propiedades comunes a través de un sentido (como el tacto, por ejemplo, 186b 3), lo que percibe no es algo sensible en sentido estricto, Platón dice que el alma examina y discierne las cosas que ella «intenta alcanzar por sí misma» (186a 4), esto es, lo semejante y lo desemejante, lo idéntico y lo diferente, lo honroso y lo deshonroso, es decir los «comunes» (τὰ κοινά; 185e 1). Pero el alma también percibirá a través del tacto (διὰ τῆς ἐπαφῆς αἰσθήσεται) la dureza y la blandura de lo duro y de lo blando, lo que nuestra alma en sí misma procura discernir (186a 6-9). Sin embargo, el hecho de que el alma se concentre en el examen y discernimiento del *ser de las cualidades sensibles*, muestra la relevancia de las actividades mentales en la organización del dominio sensible. Tanto la dureza como la blandura son comunes a todas las sensaciones de dureza o blandura, pero ni la dureza ni la blandura son duras ni blandas en un sentido estrictamente sensible.

argumenta que, en vista de la acción (εις τὰς πράξεις), basta con tener una creencia verdadera por cuanto en el nivel práctico la creencia verdadera o correcta (ὀρθή δόξα) en nada es peor que el saber (ἐπιστήμη) ni menos beneficiosa (98c 1-3). Quien conoce el camino a Larisa y guía a otros hacia allá los guía bien y correctamente; lo mismo puede hacer el que solamente tiene la creencia correcta (o verdadera) de que éste es el camino a Larisa sin haberlo recorrido antes ni conocido (97a-b). Sin embargo, Platón distingue «saber» de «creencia verdadera o correcta», pues en tanto ésta no siempre acierta, aquél siempre acierta.²⁵ Aunque el núcleo de la distinción «creencia verdadera-conocimiento» se explica en términos de la experiencia recordada de la persona que viajó a Larisa antes (lo cual, a su vez, significa que tal persona no sabe en términos de las actividades que propiamente pertenecen al alma, actividades en las que los componentes sensibles no desempeñan ningún papel relevante, o sea, dicha persona no «sabe» en clave de «qué» o, más bien, de «por qué» éste es el camino a Larisa), Platón ubica al conocimiento por encima de la creencia verdadera por la razón recién dada: quien tiene ἐπιστήμη siempre acertará; quien tiene creencia verdadera, en cambio, a veces acertará y a veces no. La explicación que Platón ofrece en el *Menón* para dar cuenta de por qué una creencia verdadera no puede ser conocimiento es bien conocida: una creencia verdadera es siempre frágil, pues quien únicamente tenga una creencia verdadera y no conocimiento en sentido estricto puede ser fácilmente persuadido a cambiar de opinión (*Men.* 98a 1-8). Una creencia verdadera no vale mucho ni adquiere la estabilidad que requiere el conocimiento hasta que es amarrada «al razonamiento de la causa» o, tal vez mejor, «a la reflexión de la explicación» (αἰτίας λογισμῶ; *Men.* 98a 3-4), y esto es, dice Platón, reminiscencia (ἀνάμνησις). El que al menos viajó una vez a Larisa tiene una «explicación» de por qué tiene que tomar este camino y no aquel otro, y esto significa que tiene una justificación de lo que hace

²⁵ La distinción entre «creencia verdadera», por un lado y «conocimiento» o «saber», por el otro, se cuenta entre las pocas cosas que Sócrates está dispuesto a reconocer que sabe (*Men.* 98b 3-5).

y su creencia verdadera no será solamente «creencia verdadera», sino una creencia verdadera *justificada*. Creo que este pasaje del *Menón* tiene al menos alguna similitud con la definición de conocimiento como creencia verdadera acompañada de λόγος en el *Teet.*; también me parece que en este pasaje del *Menón* aparece adelantada la importante idea de que no basta con tener una creencia verdadera para tener un genuino conocimiento, sino que además de eso debe haber un factor que sea capaz de justificar tal creencia verdadera.

La sugerente definición de conocimiento del *Menón* como una creencia verdadera que está amarrada a una reflexión de la explicación introduce, creo que por primera vez en la obra platónica, el ingrediente de la justificación que debe tener toda creencia verdadera para convertirse en conocimiento o saber propiamente dicho, una sugerencia que al menos parte de las discusiones epistemológicas contemporáneas sigue teniendo en cuenta.²⁶ Lo desconcertante es que Platón, con su estilo persuasivo y, en cierto modo, perverso de hacer filosofía, una vez que lanza esa potente definición de conocimiento («creencia verdadera acompañada de una justificación»; *Teet.* 201d) comienza a hacer notar los aspectos débiles que también tiene ese λόγος, el ingrediente de esa definición de conocimiento que garantizaría su corrección y su alcance desde el punto de vista de la condición suficiente de los requisitos que debe reunir algo para ser conocimiento. Aunque esta última definición también es rechazada, dentro del curso de la refutación hay algunas indicaciones que son particularmente atractivas para la «lectura disposicional» de conocimiento que estoy proponiendo: cuando uno ha aprehendido la creencia verdadera de algo sin λόγος, dice Platón, la propia alma se encuentra en la verdad (ἀληθεύειν) acerca de lo que está haciendo su examen, pero no lo conoce («y la δόξα que carece de explicación —ἄλογος— está lejos de ser conocimiento»; *Teet.*, 201c 9-11). Esto es así porque quien es incapaz de dar y recibir un λόγος (δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον) de algo no tiene conocimiento

²⁶ Véase, por ejemplo, D. Davidson: «if knowledge is justified true belief, then it would seem that all the true beliefs of a consistent believer constitute knowledge» (1986: 308); también Davidson (2004: 4) y Fumerton (2002: 204-206).

de ese algo (véase *Teet.* 202c 2-3). Pero si uno ha aprehendido el λόγος de ese algo, *puede encontrarse en un estado o condición perfecta respecto del conocimiento* (τελείως πρὸς ἐπιστήμην ἔχειν; 202c 2-5), o sea, puede encontrarse perfectamente dispuesto respecto del saber, y eso ya es, en cierto modo, «saber».

La expresión λόγον διδόναι (δοῦναι) es habitual en Platón cuando lo que se requiere es explicar o justificar algo: un rito (como en *Men.* 81a 11-12), una tesis (acerca de una investigación sobre la felicidad o infelicidad humanas, como en *Teet.* 175c-d). Pero en el pasaje del *Teet.* recién citado la sugerencia de Platón es particularmente sutil: en un sentido, el texto parece avalar la tercera definición: si mi creencia verdadera tiene una justificación o explicación (λόγος), puede volverse conocimiento. Como sabemos, Platón rechaza esta tercera definición al mostrar significados de λόγος que hacen incoherente la caracterización de ἐπιστήμη como «creencia verdadera acompañada de λόγος». Por ejemplo, si en la definición «conocimiento o saber (ἐπιστήμη) es una creencia verdadera acompañada de explicación» (201d) λόγος («explicación» en la traducción del texto) significa «los elementos primeros» a partir de los cuales estamos compuestos nosotros y las demás cosas, y si tales elementos no tienen explicación (por ser lo que explica y, por tanto, no pueden derivar de otra cosa y, en ese sentido, pueden ser nombrados «en y por sí mismos» pero no puede decirse nada más de ellos), resultan incognoscibles. Pues una explicación (λόγος) es el resultado de un entrelazamiento de nombres («x es y», pero de los elementos primeros no puede hacerse más que nombrarlos pero no decirse algo de ellos). Los elementos, por tanto, carecen de explicación y son, consiguientemente, incognoscibles (201e-202a). O sea, si hay un solo significado de λόγος que no signifique o implique «explicación», la definición ya no puede tener el alcance que se pretende ni satisfacer todos los casos en los que se requiere un factor que cubra los requerimientos necesarios y suficientes para dar con una caracterización apropiada de lo que es el saber. Pero independientemente de este detalle que tiene que ver con el argumento de Platón para hacer fracasar la definición de conocimiento como creencia verdadera acompañada de una explicación, quisiera destacar un aspecto que

tiene que ver con la actitud de quien, sin ser capaz de dar razón es, sin embargo, capaz de recibirla. Esto sería posible únicamente para aquél que tenga una cierta disposición o condición anímica de colaboración con el diálogo filosófico, alguien que esté dispuesto a hacerse cargo de lo que se sigue —al menos toda vez que se siga— de sus propios puntos de partida. Pero esto ya implica, en cierto modo, estar dispuesto a revisar las propias creencias. Aun cuando uno todavía se encuentre en la ignorancia, si no es capaz de ofrecer un λόγος lo suficientemente sólido como para avalar una creencia, la disposición a examinar las propias creencias puede ser decisiva a la hora de encaminarse hacia el saber.

Hacia el final del *Teet.* (en 208e 3-5) Platón vuelve a poner cierto énfasis en la distinción ἐπιστήμη-δόξα, pero no necesariamente como estados cognoscitivos antitéticos (como en *Rep.* v), sino especificando de un modo peculiar qué tipo de δόξα es el que uno llama ἐπιστήμη (se trata del tercer significado de λόγος):

[...] quien teniendo una opinión correcta respecto de una cosa cualquiera agregue la diferencia con las demás habrá llegado a ser un «sabedor» (ἐπιστήμων) de aquello de lo cual antes era un «mero» «opinador» (δοξαστής) (208e 3-5; véase 209a 1-2).

La interpretación de esa «diferencia» o «distinción» (διαφορά) es un λόγος. Pero este sentido de λόγος también es problemático, porque estaría incluyendo en el *definiens* el *definiendum*, o sea, la definición «ἐπιστήμη es δόξα verdadera acompañada de λόγος» se transformaría en «ἐπιστήμη es δόξα verdadera —o recta— acompañada de la ἐπιστήμη de la diferencia» (209d 1). O sea, λόγος en este segundo sentido tampoco puede ser apropiado para la tercera definición porque lleva a la individuación de una opinión recta acompañada de la enumeración que no puede identificarse con el saber. En efecto, la consecuencia (absurda) que se sigue es que cuando uno tiene una δόξα verdadera sin λόγος, el alma alcanza la verdad sobre el asunto que examina pero no conoce, y esto es así porque «el que no es capaz de dar y de recibir un λόγος de algo ignora ese algo» (202c). Platón también sugiere que, aunque uno esté privado del saber (ἀνεπιστήμων), puede tener una opinión correcta (208b);

pero aun cuando puede haber una opinión correcta que todavía no puede llamarse ἐπιστήμη, dicha opinión puede estar acompañada de λόγος. En este caso se trataría de un λόγος que, independientemente de su cualidad, puede ser entendido como δόξα. Esto se opone al modelo epistemológico de un diálogo como *República*, donde la oposición estricta es entre δόξα, un estado cognoscitivo débil que está asociado a lo cambiante y, en general, a lo vinculado a la esfera de lo sensible, y ἐπιστήμη (un estado cognoscitivo fuerte o seguro que tiene que ver con realidades inteligibles, las Formas, el único objeto propio de ἐπιστήμη; véase *Rep.* 477a-b; 523b-524c; 602e. Véase también *Fedón* 74b). Sin embargo, la tesis de que ἐπιστήμη es algo radicalmente diferente de δόξα no aparece en el *Teeteto*, donde, por el contrario, es una afirmación bastante reiterada que διανοεῖσθαι, δοξάζειν y λέγειν son equivalentes. El estado del alma en que ella en y por sí se ocupa de los τὰ ὄντα se llama «opinar» (187a 5-8), que es equiparable al «pensar» de 185a 4 (*Teet.* 184e 8-185a 6). Pero el pasaje de *Teet.* 202c 2-3 citado arriba agrega un ingrediente que es relevante para mi sugerencia de hacer una lectura «disposicional»: si no hay un cambio disposicional por parte del sujeto, ni siquiera es factible explorar la posibilidad de alcanzar un verdadero conocimiento. Este cambio disposicional *perfecto* (τελείως; *Teet.*, 202c 4) en cuanto a la posibilidad de alcanzar el conocimiento se hace presente cuando uno es capaz no sólo de dar un λόγος, sino también de recibirlo. «Dar un λόγος» debe significar ser capaz de explicar o justificar aquello acerca de lo cual uno declara tener conocimiento; «recibir un λόγος», en cambio, debe significar ser capaz de admitir una explicación o justificación mejor del fundamento de aquello acerca de lo cual uno creer tener un saber; y esto puede forzar al sujeto a deshacerse de la explicación que estaba dando acerca de algo.

Para terminar esta sección quisiera regresar brevemente a un pasaje anterior del *Teeteto* (187b 8-c 5): cuando Teeteto advierte que no toda δόξα puede ser llamada ἐπιστήμη (porque también hay δόξαι falsas), y propone su segunda definición (187b 4-6), Sócrates hace una importante observación, que es relevante para avalar mi interpretación: si estamos dispuestos a dejar de lado las vaci-

laciones y a responder la pregunta que se está haciendo (*i.e.* qué es ἐπιστήμη), resultará una de las dos alternativas siguientes: 1) o bien hallaremos aquello hacia lo cual estamos yendo (*i.e.* qué es ἐπιστήμη), o bien 2) creeremos saber menos aquello que no sabemos en absoluto.²⁷ La disyunción es, evidentemente, exclusiva y la alternativa 2) es la que, finalmente, resulta verdadera. Puesto que todas las definiciones son rechazadas, al final del texto nos enteramos de que la investigación llevada a cabo no nos ha permitido hallar positivamente qué es ἐπιστήμη, de modo que no encontramos lo que estábamos buscando (*i.e.* responder apropiadamente a la pregunta «¿qué es ἐπιστήμη?»). Hay, sin embargo, algo que sí sabemos (y que indica que la alternativa verdadera era la segunda): no creer saber lo que en realidad no sabemos (210c 3-4), y esto, sugiero, es lo que Platón entiende por «conocimiento» en el *Teeteto*. Se trata, en realidad, de una idea que también aparece en otros textos platónicos, aunque formulada de otra manera. Platón sostiene que el alma no puede aprovechar los conocimientos que recibe

[...] hasta que el que refuta avergüence al refutado cuando elimina las opiniones que interfieren con el aprendizaje y muestra al alma purificada, cuando cree (ἡγούμενον) que conoce aquellas cosas que conoce y nada más [...]. *Éste es el mejor y más sabio de los estados disposicionales* (βελτίστη γοῦν καὶ σωφρονεστάτη τῶν ἕξεων; *Soph.* 230d 1-5).

O sea, el mejor y más sabio de los estados es creer que uno sabe lo que en realidad sabe. Si uno ha aceptado de buena fe la refutación de su propio λόγος —lo cual significa asumir las inconsistencias que se siguen de las suposiciones iniciales—, será capaz

27 «Teeteto, así hay que hablar, resueltamente, no como al comienzo, que dudabas si responder. Pues si procedemos así, resultará una de dos cosas: 1) o descubriremos aquello hacia lo cual nos estamos encaminando, o 2) creeremos saber menos lo que no sabemos en absoluto (ἢ ἤτρον οἰησόμεθα εἰδέναι ὃ μηδαμῆ ἴσμεν). Desde luego que una recompensa tal no sería despreciable. ¿Qué es, entonces, lo que afirmas ahora? Dado que hay dos tipos de opinión, una verdadera y otra falsa, ¿defines el saber como “opinión verdadera”?» (*Teet.* 187b 8-c 5).

de transformar su propio estado de creencia en la dirección correcta pues será capaz de advertir la fragilidad de su supuesto saber. Hay un ejemplo en el *Teet.* que es muy significativo para mostrar que el sujeto de conocimiento está en el saber o en la ignorancia según sea su propio estado disposicional que, claro está, se relaciona con su estado de creencia. Hacia el final del símil del aviario (199e-200a) Sócrates parece admitir la sugerencia de Teeteto, según la cual no se ha puesto adecuadamente en el alma las aves al ponerlas únicamente como formas de saber, sino que también habría que poner las aves como formas de ignorancia. Esto ayudaría a explicar la opinión falsa como el resultado de haber atrapado formas de ignorancia, no de saber. Quien haya atrapado las aves que se identifican con formas de ignorancia, sin embargo, no considerará o juzgará que está opinando una falsedad (200a 3), sino que considerará que está opinando la verdad, y, como si supiera, *se dispondrá* respecto de lo que incurre en falsedad (ὡς εἰδῶς διακείσεται περὶ ὧν ἔψευσται). Creerá erróneamente, por tanto, que ha dado caza al saber, no a la falta de él. O sea, el estar en la falsedad (o en la verdad) presupone un estado disposicional previo; como se ve, el estado de creencia se encuentra íntimamente conectado con el estado disposicional en el que se encuentra el sujeto.

Los estados disposicionales (ἔξεις) de un sujeto no sólo lo comprometen en un sentido puramente teórico, sino también práctico. Esto es así porque sin un cambio disposicional anímico en la dirección correcta el sujeto no estará dispuesto a admitir el poder de un argumento. Contra la ignorancia y contra la necedad no hay argumento posible. Esto es expresamente sugerido por Platón cuando argumenta que los que viven según el modelo más desgraciado (*i.e.* el que carece de dios que, en sí mismo, constituye ya un castigo del que es imposible escapar), a causa de su estupidez y necedad, vivirán como malvados conviviendo con males, y dado que son personas terribles e inescrupulosas (δαινοὶ καὶ πανούργοι), van a oír la sugerencia de apartarse de su modo de vida como algo que procede de personas necias, cuando en realidad los necios son ellos (177a 6-8). Esta afirmación puede resultar un poco exagerada, sobre todo si se lee el *Teet.* en un sentido puramente «epistemológico».

La tesis platónica de que una posición filosófica tiene componentes lo suficientemente atractivos como para someterla a un análisis filosófico, cuyo resultado final debería ser «lograr un estado disposicional (ἔξις) mejor» en el sujeto (*Teet.* 166a-b) está presente por todo el diálogo. Ese estado disposicional mejor es, en último término, ἐπιστήμη: no creer saber lo que uno no sabe (210c 3-4), y aun cuando ninguna de las tres definiciones de ἐπιστήμη responde adecuadamente a la pregunta «¿qué es ἐπιστήμη?», ello no significa que no sea posible una ἐπιστήμη, sino que ésta no se reduce a ninguna de las respuestas ofrecidas, aunque en cierto modo las presupone a todas.

Tal vez Platón está sugiriendo que, si fuera posible definir ἐπιστήμη, se convertiría en un objeto «doctrinal» o establecido de investigación, lo cual es lo mismo que decir que la ἐπιστήμη no requiere más investigación. Sin embargo, por las razones antes aducidas, creo que habría que concluir que esta actitud es fuertemente antiplatónica: no sólo fue Platón quien nos enseñó que las creencias filosóficas pueden ser modificadas mediante un argumento (λόγος), sino también que, para modificar nuestras creencias mediante un argumento, necesitamos primero transformar nuestra propia disposición anímica.

V

En esta sección final quisiera regresar de nuevo al examen del personaje Teeteto y considerarlo en conexión con el personaje Sócrates, para mostrar la manera en que se articula la discusión filosófica entre ambos y el importante papel que los ingredientes dramáticos desempeñan en el argumento filosófico. La conversación que Sócrates mantiene con Teeteto es, en efecto, un modelo de lo que Platón entiende por verdadera discusión filosófica, un diálogo en el que los interlocutores no están particularmente interesados en ganar la discusión ni «en probarse» el uno al otro o en hacer chocar los argumentos unos con otros como en una contienda (154e); tampoco les interesa hacer discursos largos o breves, sino sólo alcanzar la verdad (o alcanzar «lo que es el caso»:²⁸ μόνον

²⁸ En el sentido de lo que es verdadero (véase 158e). El verbo «ser» en griego

τύχῳσι τοῦ ὄντος; 172d 8-9), un interés que es manifestado por los personajes centrales del diálogo en varias ocasiones.²⁹

La construcción que Platón hace del personaje Teeteto es sencillamente magistral. En muchos sentidos puede decirse que Teeteto, a la sazón un jovencito de entre catorce y dieciséis años, es presentado como el *alter ego* intelectual y humano de Sócrates.³⁰ Las cualidades que reúne Teeteto son comparables a las que Platón exige a los perfectos guardianes de la *pólis* en la *República*: tiene facilidad para aprender, agudeza, buena memoria y valentía (véase 144a-b). Como Sócrates, su aspecto exterior es el de una persona fea, con nariz chata y ojos saltones, (143e) y, como en Sócrates, ese aspecto exterior feo contrasta con el aspecto interior propio de una «bella persona»: es noble o extraordinario en cuanto a su carácter (144d), es dócil, se encamina a sus lecciones con placidez y sin tropiezos (144b), es generoso con el dinero (144d), a pesar de que su fortuna ha sido dilapidada por sus tutores, admite su propia ignorancia sin que ello signifique un problema para él (148b; 148e), manifiesta su interés por preservar la coherencia de su discurso (154c-e) y comparte el estado de perplejidad (ἀπορία) propio de Sócrates y que caracteriza la actitud filosófica (174c-d; 175b; 187d; 190e). En el contexto de un complejo argumento en el que se examinan tres afirmaciones que se encuentran en conflicto entre sí —1) nada se vuelve nunca mayor ni menor en tanto es igual a sí mismo, 2) aquello a lo cual no se le agrega ni se le sustrae nada no crece ni decrece, sino que siempre es igual, y 3) lo que no era antes no puede ser después sin haber llegado a ser y sin llegar a ser—, Teeteto admite que, aunque tiene cierto conocimiento experto en teoría de las proporciones —un saber que lo habilitaría para hablar

es muy ambiguo y puede significar 1) «ser» en el sentido existencial de «*x* es o existe»; 2) «ser» en sentido predicativo, como en «*x* es *y*», donde *y* es una ejemplificación de un predicado *F* (como en el ejemplo «la pared es blanca»), y 3) «ser» en el sentido veritativo de «es el caso de que la pared es blanca», o sea, «es verdad que la pared es blanca», que es el sentido que parece tener aquí la expresión τὸ ὄν.

²⁹ Véase *Teet.* 155d; 176b; 186c-d; 194c.

³⁰ Véase Palumbo (2000: 230) y Blondell (2002: 261-262).

sobre el tema— se encuentra extraordinariamente asombrado (ὑπερφυῶς ὡς θαυμάξω; *Teet.* 155c 8-9) respecto de los asuntos que Sócrates trae a la discusión y que en ocasiones, cuando concentra su atención en ellos, se siente verdaderamente aturdido (εἰς αὐτὰ σκοτοδινίῳ; *Teet.* 155c 10). La conclusión que extrae Sócrates de este estado anímico es que Teeteto, como le había dicho Teodoro, efectivamente tiene extraordinarios talentos naturales para la filosofía y que ese estado de asombro y de aturdimiento anuncia una excelente actitud filosófica hacia los asuntos que se están investigando, porque el origen de la filosofía no es otro que el asombro. Éste es el primer pasaje en el *Teet.* en el que aparece la tesis, que luego se volvió clásica, de que el origen del filosofar es el asombro; por eso, argumenta Sócrates, «el que dijo que Iris era hija de Taumante hizo una genealogía correcta» (*Teet.* 155d). El que hace esta afirmación y esta genealogía es, claramente, Hesíodo (*Th.* v. 780), y en el contexto la referencia a Iris, hija de Taumante, es particularmente descriptiva de la actitud e interés del filósofo. En efecto, el nombre «Taumante» está conectado etimológicamente con θαῦμα: «asombro», «admiración». Iris es hija de Taumante y de Electra; simboliza el arco iris y, en el contexto del *Teet.*, puede entenderse como una suerte de manifestación sensible de la unión entre el cielo y la tierra. De aquí, probablemente, el interés de Platón por presentar a Iris como la representante de la actitud propia del filósofo, que se ocupa tanto de asuntos terrenales como celestiales.³¹ Es cierto que, como recuerda Sócrates, en los asuntos mundanos el filósofo es objeto de risa (174a; 174c) y, a causa de su estado de perplejidad, parece ridículo. La situación cambia drásticamente, sin embargo, cuando el filósofo abandona lo mundano y «arrastra a alguien hacia arriba, y esa persona está dispuesta a dejarse arrastrar

31 Iris es además una mensajera de los dioses (Hes. *Th.* vv. 784-85; Platón, *Crat.* 408b) y, en este caso, vendría a desempeñar un papel semejante al de Eros en el *Banq.* (201a-204a), cuya naturaleza no es ni divina ni humana, sino intermediaria. El asombro como origen de la filosofía es un tópico que reaparece en Aristóteles quien, como el Sócrates platónico del diálogo *Teet.*, también conecta el estado de perplejidad y de asombro con el reconocimiento de la propia ignorancia (Aristóteles, *Met.* 982b 17-19).

por él desde el “¿en qué cometo injusticia contra ti o tú contra mí?” en dirección de la indagación de la justicia y la injusticia mismas» (175b-c). Así pues, aunque el filósofo pueda resultar risible y nulo en cuanto a los asuntos más triviales, se mueve con la más completa naturalidad y familiaridad en el dominio de los asuntos más importantes y elevados. El que no es filósofo, en cambio, experimenta vértigo desde esas alturas y desde allí observa atormentado, balbucea y ya no se mofa del filósofo (175d-e).

Uno podría constatar este tipo de sugerencia sobre la admiración como el estado afectivo propio del filósofo en la célebre digresión en la que Platón contrasta la retórica con la filosofía y los respectivos modos de vida (172c-177c). La digresión constituye una pieza única en el *Corpus Platonicum*, que ofrece detalles importantes sobre la concepción de Platón de la filosofía y la vida filosófica. A pesar del devastador juicio del filósofo británico Gilbert Ryle, según el cual la digresión es «*philosophically quite pointless*»,³² hay que hacer notar, sin embargo, que en un filósofo y en un artista literario de la genialidad de Platón, un discurso nunca está donde está por descuido o error. Probablemente, el juicio de Ryle estaba animado por la idea implícita de que el *Teet.* es un diálogo «epistemológico», y si eso es así, no se ve qué función podría tener la digresión sobre la filosofía y la vida filosófica en el contexto del «argumento epistemológico». En cambio, si se lee el *Teet.* como un diálogo que también habla de epistemología pero cuyo interés no se centra exclusivamente en asuntos epistemológicos, se comprende perfectamente y tiene sentido la inclusión de la digresión sobre la retórica y la filosofía en el lugar en que está. La primera parte de la digresión puede ser leída en conexión con el examen del carácter filosófico del joven Teeteto, que, cuando ya está convencido de la dirección que debe tomar, se muestra bien dis-

³² Véase Ryle (1966: 158). McDowell, en cambio, compara la digresión a lo que en un libro contemporáneo sería una nota al pie de página o un apéndice (1996: 174). Una evaluación mucho más positiva (que la de Ryle y de McDowell) y que hace justicia a la inclusión de la digresión en el *Teet.* puede verse en Butti de Lima (2002: 28-37, 91-93) y, más recientemente, Sedley (2004: 62-86).

puesto al diálogo (148d-e) y sin apuros que lo apremien en cuanto al tiempo que dispone para dedicarle a los λόγοι filosóficos. Si bien al comienzo del diálogo Teeteto se muestra un poco remiso a participar, en cuanto es animado por Sócrates adopta una actitud de compromiso activo en la conversación y declara: «Si te parece, así hay que hacerlo» (145c 6). La actitud de Teeteto respecto del diálogo filosófico puede ser descrita como una especie de proceso que va *in crescendo*, desde un compromiso menor con la conversación a uno mucho mayor; como vimos, al comienzo muestra cierta desconfianza a integrarse frontalmente al diálogo. Sócrates ayuda a disipar las dudas del joven Teeteto y lo anima a comprometerse con la conversación y, como el propio Sócrates reconoce, la actitud de Teeteto cambia y, finalmente, se asienta en la posición del diálogo franco. A la afirmación de Teeteto de que «es imposible llamar “saber” a toda opinión, porque también existe la opinión falsa» y de que «la opinión verdadera es saber» Sócrates replica: «¡Así hay que hablar, Teeteto, resueltamente y no como al principio que dudabas al responder!» (187b). Como sabemos, esta segunda definición de ἐπιστήμη también es refutada por Sócrates, pero el genuino cambio de actitud por parte de Teeteto es una muestra indudable, en opinión de Sócrates, del progreso que aquél ha hecho. La nueva definición de Teeteto introduce una de las dificultades más importantes de todo el diálogo: el estado afectivo (πάθος) en que consiste la opinión falsa (δοξάζειν τινὰ ψευδῆ; *Teet.* 187a 3-6). Ante la nueva situación generada por la nueva definición de Teeteto el que se muestra vacilante y, hasta cierto punto, remiso a seguir el diálogo es ahora Sócrates. La genialidad literaria de Platón hace que el papel de los personajes, visto desde el punto de vista de su propia actitud ante el diálogo, se invierta: es ahora Teeteto quien tiene una disposición resuelta a seguir adelante con el diálogo, sin importar lo difícil que sea el tema que ahora se presenta (en el contexto es bastante evidente que Teeteto es consciente de la enorme dificultad del problema que están por abordar). El pasaje es muy intenso y de una singular belleza literaria, de modo que vale la pena citarlo completo:

TEETETO: ¿A qué estado afectivo te refieres?

SÓCRATES: A opinar una falsedad. Estoy examinando el asunto y todavía en este momento tengo dudas (*διστάζων*) sobre si debemos dejarlo de lado o investigarlo de una manera diferente a la que lo hicimos poco antes.

TEETETO: Sócrates, ¿por qué habríamos de dejarlo de lado si, en cierto modo, te parece que hay que tratarlo? Pues hace un momento tú y Teodoro estaban hablando correctamente sobre el tiempo libre y decían que en este tipo de asuntos no hay ningún apuro.

SÓCRATES: ¡Tienes razón en recordármelo, pues tal vez no sea éste un mal momento para volver sobre nuestros pasos! Porque es mejor concluir poco pero bien antes que mucho pero insuficientemente.

TEETETO: Sí, por supuesto (*Teet.* 187d 5-e 3).

Teeteto no sólo adopta la actitud filosófica de buena predisposición con el diálogo, sino que recuerda que lo que distingue al filósofo del orador es que no se ve apremiado por el tiempo cuando de lo que se trata es de discutir filosóficamente sobre un tema que lo amerite. Esto es, en efecto, lo que distingue a los filósofos de los oradores o meros discutidores, tal como lo había establecido el propio Sócrates al comienzo de la digresión sobre la retórica y la filosofía (172d-e). La digresión, por lo tanto, leída desde este enfoque adquiere una nueva dimensión y una relevancia singular, pues constituye el trasfondo sobre el que se desarrolla el proceso de educación filosófica del joven Teeteto. No hay razón, entonces, para pensar que la digresión es filosóficamente inútil ni para sostener que ocupa el lugar que ocuparía una nota a pie de página o un apéndice en un libro contemporáneo. Por el contrario, la digresión ocupa un lugar central en la estructura dramática del *Teet.* que, además de un tratado de epistemología platónica, puede ser considerado como un diálogo en el que se presenta el despliegue efectivo del proceso de educación filosófica de un joven con los talentos naturales apropiados para tal proceso de educación. El carácter filosófico de Teeteto también se manifiesta en el hecho de que le interesa mantener la coherencia de su discurso pues está

interesado en considerar en qué consisten sus pensamientos y en ver si concuerdan o no unos con otros (154e 6). La concordancia (συμφωνεῖ; 154e 5) de pensamientos debe remitir a la concordancia de los argumentos, discursos o tesis (λόγοι) que cada uno ha defendido. Si uno dice x es y , y de ésta y otras afirmaciones complementarias se sigue $\neg x$ es y , hay una buena razón para sospechar que la afirmación inicial es falsa; es lo que le ocurre a Teeteto en 165d: «Infero que se sigue lo contrario de lo que establecí». Lo importante, entonces, no es entrar en una batalla de argumentos en la que lo único que finalmente importa es ganar la discusión; lo relevante es encontrar la verdad (véase 172d). El diálogo entre Sócrates y Teeteto resulta así una conversación amistosa entre dos personas preocupadas por mantener la coherencia del discurso y por distinguir «discusión agónica» o mera «contienda verbal» (propia de los sofistas) de «diálogo filosófico» (véase 167e-168c).

El diálogo platónico permite tratar los temas de una manera siempre abierta y, por lo general, nunca establece doctrinas de un modo definitivo. Tal vez Platón eligió el diálogo como método para presentar su filosofía porque pensó que era una forma de poner en práctica el propio pensamiento, que en el *Teet.* define como «un discurso (λόγος) que el alma discurre consigo misma», porque cuando uno piensa no hace más que «dialogar (διαλέγεσθαι), preguntarse y responderse a sí mismo, afirmar y negar» (189e-190a). O sea que el método de preguntas y respuestas describe el decurso del propio pensamiento: pensar es dialogar; se trata del mismo método que permite volver a revisar un asunto sin haberlo formulado de un modo definitivo.

Bibliografía

- Blondell, R. (2002). *The Play of Character in Plato's Dialogues*.
Cambridge: Cambridge University Press.
- Boeri, M. D. (2006). *Platón, Teeteto* (Introducción, traducción y notas).
Buenos Aires: Editorial Losada.
- Burnyeat, M. (1976). "Protagoras and Self-Refutation in Plato's
Theaetetus". En: *Philosophical Review* 85: 172-195.

- Butti de Lima, P. (2002). *Platone. Esercizi di filosofia per il giovane Teeteto*. Venezia: Marsilio Editori.
- Davidson, D. (1986). "A Coherent Theory of True and Knowledge". En: *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, E. LePore (ed.). Oxford: Oxford University Press: 307-319.
- Davidson, D. (2004). "The Problem of Objectivity". En: *Problems of Rationality*. Oxford: Oxford University Press: 3-18.
- Dixsaut, M. (2002). "Natura e ruolo dell' anima nella sensazione". En: *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Casertano, G. (a cura di). Napoli: Loffredo Editore: 39-62.
- Dover, K. J. (1989). *Greek Homosexuality*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press (1ª. ed. 1978).
- Fine, G. (1998). "Plato's Refutation of Protagoras in the Theaetetus". En: *Apeiron* 32: 201-234.
- Fumerton, R. (2002). "Theories of Justification". En: *The Oxford Handbook of Epistemology*, Paul Moser, K. (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Gadamer, H.G. (1985). "Logos und Ergon im platonischen Lysis". En: *Griechische Philosophie II. Gesammelte Werke VI*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): 174-177.
- Gadamer, H. G. (1993). *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode (Gesammelte Werke II)*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
- González, F. (1998). *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Illinois: Northwestern University Press.
- Kahn, C., (1996). *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McDowell, J. (1996). *Plato. Theaetetus*. Oxford: Oxford University Press (1ª. ed. 1973).
- Narcy, M. (1995). *Platon. Théétète*. Paris: GF Flammarion (2a. edition corrigée).
- Palumbo, L. (2000). "Struttura narrativa e tempo nel Teeteto". En: *La struttura del dialogo platonico*, Casertano, G. (a cura di). Napoli: Loffredo Editore: 225-237.
- Ryle, G. (1966). *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Santa Cruz, M.I. (1988). *Platón. Parménides-Político* (Traducciones, introducciones y notas críticas). En: *Platón. Diálogos* vol. v. Madrid: Gredos.
- Santa Cruz, M.I. (1998). "Platón y el neoplatonismo". En: *Concepciones de la metafísica. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Gracia, J. (ed.). Madrid: Trotta: 27-49.
- Santa Cruz, M.I. (2000). "Qualité et qualifié. A propos du Lysis 217b-218a". En: *Proceedings of the V Symposium Platonicum. Selected Papers*, Brisson, L. & Robinson, T. M. (eds.). Sakt Augustin: Academia Verlag: 226-233.
- Santa Cruz, M.I. (2002). "Platone e Aristotele di fronte al problema della qualità". En: *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Accademia e Peripato*, Migliori, M. (ed.). Brascia: Morcelliana Editrice: 13-34.
- Sedley, D. (2004). *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press.
- Rotondaro, S. (2002). "Qualche osservazione sulla memoria in un dialogo-memoria". En: *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Casertano, G. (a cura di). Napoli: Loffredo Editore: 216-245.
- Waterlow, S. (1977). "Protagoras and Inconsistency: Theaetetus, 171a6-c7". En: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59: 19-36.
- Wieland, W. (1982). *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wieland, W. (1991). "La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad". En: *Méthexis* IV: 19-37.