



**Universidad de Chile**

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

**CASTIGO Y PERSUASIÓN: EL ROL EDUCATIVO DE  
LA DIALÉCTICA EN PLATÓN**

INFORME SEMINARIO DE GRADO

Trabajo para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Alumno:

José de la Cruz Garrido Fuchslocher

Profesor patrocinante:

Héctor Carvallo Castro

**2003**

*A Santiago y todo lo a él emparentado*

El primer hijo de la belleza humana, de la belleza divina, es el arte. En él se rejuvenece y se perpetúa a sí mismo el hombre divino. Quiere sentirse a sí mismo, por eso coloca la belleza frente a sí. Así se dio el hombre a sí mismo sus dioses. Pues al principio el hombre y sus dioses eran una sola cosa, y en ella, desconocida de sí misma, estaba la belleza eterna...Hablo de un misterio pero existen.

Hiperión I, 2

## Prólogo

El esfuerzo que implica adentrarse en un diálogo de Platón siempre queda oculto en el transfondo de todo trabajo académico, más aún, cuando lo que nos separa del ámbito donde se gestó su pensar, contiene otro tiempo, respecto del cual surge nuestra forma de obrar. No obstante, a lo largo del intento por reconstruir las condiciones de dar no con lo que vemos, sino con aquello desde donde somos vistos, Platón nos presenta la filosofía, como una aspiración constante a lo propiamente humano, esto es, la libertad. Es de esperar por tanto que, así como atendemos a un ayer que guarda silencio en todas las figuras de esta cada día más planetaria civilización, sea entonces posible recuperar la mirada, que nos permita dar con el sol que *hoy* nos ilumina.

## Introducción.<sup>a</sup>

El propósito de este informe es mostrar cómo Platón dilucida las condiciones que hacen posible, al interior del diálogo, llevar efectivamente a un entendimiento la auténtica enseñanza, es decir, la enseñanza filosófica.

Para ello es un presupuesto de la presente interpretación, la importancia del diálogo como tal, y por tanto, de los momentos que lo componen, siendo de gran significación el tipo de interlocutor que es conducido a través del diálogo, como un especial tipo de alma que en cuya naturaleza reside, en parte, la posibilidad de lo que Platón entendió por educación.

Digo lo que Platón entendió por educación, ya que en gran medida su filosofía es una respuesta al problema que presenta la enseñanza, en especial, la enseñanza del bien, en cuanto ésta no se deja reducir a la forma de un tratado, en el cual quede garantizada la posibilidad de su comunicabilidad. Platón cuestiona así, qué poder sustenta la enseñanza y qué entendemos propiamente por enseñanza. Esto contrasta con el poder que los sabios de su tiempo, sofistas y rétores, profesaban, lo que queda plasmado en los diálogos, cuando proclaman poder persuadir a las masas, no sólo pudiendo argumentar en un tribunal a favor o en contra de un mismo caso, pudiendo demostrar la inocencia de un inculpado o la culpabilidad de un inocente, sino que además de poder enseñar aquel arte que sería la retórica. Ésta, no sólo oculta la falta de orientación con que procede sino que ignora, ante todo, que ella misma *en cuanto retórica* no es un saber sino una mera rutina adulatoria. Esto queda en evidencia en un diálogo como el *Gorgias*, aún cuando el tratamiento que ahí recibe la retórica, con interlocutores tan disímiles como Gorgias, Polo y Calicles, deje abierto el problema del alcance que tiene un oficio que se vuelve un recurso, y que así mismo, en la génesis del saber cumple una función de soporte. Este carácter abierto del problema será justamente la continuidad que podremos encontrar hacia otro diálogo, como el Fedro, los cuales en cuanto

---

<sup>a</sup>Agradezco en especial los *consejos* que he recibido y la paciencia del profesor Héctor Carvallo C., quién ha tenido la generosidad de acogerme durante los años que ha durado mi estancia en nuestra Universidad. Así mismo agradezco el profundo apoyo y corrección que ha tenido el presente, por parte de Iván Viedma E., gracias al cual podemos estar en presencia de la *forma* de un trabajo.

vehículos de un núcleo inaprehensible de la acción educativa, apuntan al saber virtuoso como punto de inflexión de un examen teórico.

Por ende, el problema principal al cual nos enfrentamos, es el papel que juega frente, a los otros saberes, *technai* y rutinas, el dialéctico *elenchos* socrático, así como la verdadera orientación a la que está sujeto todo arte que se digne de tal nombre. Esta orientación marcará el ‘querer’, y de este modo el ‘aconsejar’ de todo arte, distinguiéndose por esto, de los oficios rutinarios, sin desmedro que, todo arte se deba en su génesis a ellos, niveles descriptivos más básicos que por sí solos no constituyen propiamente un arte, pero que permiten por ejemplo llevar a cabo, en especial con legos, la misión consejera de la dialéctica (como una terapéutica análoga a la medicina en el plano anímico) la cual en cuanto arte queda a la base de todo buen consejo, pudiendo ser entendido de este modo el *elenchos* dialéctico en su fondo originalmente ético.

Finalmente se mostrará, cómo el obrar dialéctico de interrogador hacia interrogado testimonia además una amistad que está previamente orientada en su origen por un amor que beneficia a ambos, amor divino, y que a su vez delata la cara “sensible” del bien, esto es, la belleza, convirtiendo esta amistad a la dialéctica en filosofía.

## 1.-Condición y función de la dialéctica

Primero atendemos a la conversación (διαλέγεσθαι, **447 c1**) del *Gorgias*, diálogo donde Platón presenta a Sócrates, como en ninguna otra parte, explicando la naturaleza de la pregunta conductora de su obrar y bajo qué condiciones el arte de refutar y ser refutado obra. Mentamos a este arte dialéctico, en cuanto proceder refutativo, como un arte diacrítico (τέχνη διακριτική, **Sof. 226b**), es decir, tanto como un arte de las divisiones, como un proceder purificador de la maldad (castigo) y de la ignorancia (instrucción), en el sentido que expulsa lo malo del alma (ἀφαίρεσις κακίας ψυχῆς, **Sof.227d**)<sup>1</sup>

El diálogo *Gorgias* revela en primer lugar, como dijimos más arriba, cómo la efectividad del carácter refutativo de la dialéctica se debe, antes que nada, al tipo de interlocutor, que en su abrirse a la conversación, orientado previamente a la búsqueda del asunto de que trata el discurso (o del ‘caso’ en términos jurídicos), está en la posibilidad de distanciarse de sus creencias, esto es, de aquello que él tiene por verdadero. Para entender la importancia de este ‘tener por verdadero’, dentro del planteamiento platónico del problema, y de este modo mostrar que en este ‘tener’ reside un componente fundamentalmente ético, nos haremos cargo de la primera discusión de *Gorgias* con Sócrates, señalando las condiciones de un efectivo proceso refutativo que tenga ante la vista el asunto mismo (λόγος) en discusión (**453c1**), que en este caso apunta a qué es la retórica. Primero entonces hay que precisar este *logos* en sus especiales niveles descriptivos, para delimitar así, qué tipo de “discurso” es el que está en juego, sin antes señalar que, la primera condición del diálogo, apunta a la brevedad de las respuestas que debe dar el interrogado, evitando entonces la práctica oratoria de extenderse en palabras<sup>2</sup>. De este modo se presenta la discusión dentro de ciertas “reglas del juego”, entre las

---

<sup>1</sup>Para un comentario al respecto cfr. *Francis Cornford, La teoría platónica del conocimiento*, Ed.Paidós, Barcelona, 1958, págs.166-168.

<sup>2</sup>En **449 b7** Sócrates exige el ‘estar presto a contestar con brevedad a las preguntas’, ἐθέλησον κατὰ βραχὺ τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι, motivo que señala cómo las condiciones previas a entrar en discusión se deben a una especial disposición del interrogado, lo que se repita en **461 e4** iniciando Sócrates la discusión con Polo (σοῦ μακρὰ λέγοντος

cuales también está el ser capaz de sostener hasta el final lo que se ha estado dispuesto a conceder, y no mostrarse como un ‘sinvergüenza’ frente a la evidente contradicción a la que se expone quien porta una falsa creencia.

Cabe notar que *logos* mienta aquí, en un primer nivel de análisis, una proclamación (**447 c3**, **458 d6**)<sup>3</sup>, en la cual Gorgias dice no sólo tener la facultad de responder a cualquier asunto (**447 c7**), quien ‘quiera’ que se lo presente, sino además de poder enseñar el arte que detenta, entendido éste como un arte de las cosas justas, y esta sería, la retórica. El motivo que presenta el ‘querer’, se introduce desde un principio (**447 b3**), y no sólo apela a la voluntad individual de algún interlocutor de disertar o no, de querer conversar o no, etc., sino que el ‘querer’ (βούλομαι), es el estar dispuesto y poder acceder a la conversación dialogada, en un nivel de comprensión que abre al interrogado al dominio público del oír la pregunta y lo conduce por el camino que toma la investigación<sup>4</sup>. Esto se vuelve especialmente claro en Gorgias quien accede y acepta tanto el entrar en conversación, con las condiciones que impone el interrogador, como el tipo de respuesta que *debe* dar (**449 b8**), incluso con el reconocimiento de ciertos implícitos morales, a saber, el tipo de hombre que se juega en la refutación (**458 a 2 y ss**). Esto contrasta con un interlocutor, como lo es Polo, que no ‘quiere’ porque no puede, al no entender las condiciones que ha impuesto Sócrates y menos aún el tipo de pregunta. Así como en Polo, lego imprudente y arrebatado, se muestra que este ‘querer’ no es un mero proponerse subjetivo, sino que además se debe a las propias condiciones del alma del interrogado, también se muestra en otro sentido un ‘no querer’ en Calicles, quien reconociendo el compromiso público al cual se expone cuando es interrogado, no ‘accede’, cuando se retira tácita o expresamente de la discusión, desvinculándose de ésta. Dicho ‘querer’ por tanto es la marca de cooperación, sea del lado de la voluntad del interlocutor, sea de los propios límites que lo constituyen, o de la no aceptación expresa del castigo, castigo merecido por el hecho de llevar consigo una falsa creencia. Este ‘querer’ como finalmente

---

καὶ μὴ ἐθέλοντος....)

<sup>3</sup> επαγγέλλομαι, anunciar

<sup>4</sup>Como ya vimos en la nota 2, este ‘querer’ hay que leerlo en conexión al verbo ἐθέλω, esto también en **449 b8**, como un ‘estar dispuesto’, ‘conceder’, ‘acceder a’. Esta disposición en el interrogado es exigida desde el arranque del diálogo, lo que se repite por ejemplo en **447b7**, **447 c1**, **447 c7**, **448b4**, **448d6** y en especial **450 e7**.

mostraré, apunta a la presencia, de una marca deóntica de modo análogo a la que nutre a un ‘querer’ con la fuerza con que ‘aconseja’ todo arte, relativo al cuerpo y al alma del hombre.

Según este castigo ‘justo’ el interrogador al preguntar ‘aconseja’. Así el interrogador está siempre orientado a la transformación del interrogado, volviéndolo “consciente” de aquello que posibilita su comprensión con respecto a determinados asuntos. Por ello es que el diálogo Gorgias, donde la práctica del *elenchos* es clara en lo que respecta a las condiciones que lo permiten, justamente ahí donde el intento refutativo fracasa, debemos luego leer en continuidad con éste el diálogo *Fedro*, para ver entonces el nexos que hay entre dialéctica y retórica ahora en un sentido positivo.

## 2.-‘Consejo’ y ‘querer’: una digresión

Con relación a la perspectiva que asumimos en el presente trabajo, y en correspondencia a lo que ya se ha dicho del tipo de decisión volitiva que está a la base del acceder al interrogatorio, donde la dialéctica ‘aconseja’ en el sentido de un preguntar que busca expurgar la falsa creencia por medio de un especial tipo de castigo, es menester precisar el fenómeno del consejo y su relación al ‘querer’.

Hay que tener en cuenta, que el asunto del cual trata el diálogo Gorgias, a saber, cuál es el alcance de la retórica, nos obliga a no pasar por alto que, en la capacidad de persuadir a la asamblea (βουλή) o a un juez se juega la libertad del acusado. Por ello que la discusión con una práctica de dicha índole, tenga más que cierta importancia, en la medida que la labor que presta la dialéctica socrática es justamente liberadora. De ahí que la hominimia que encontramos entre ‘asamblea’ y ‘voluntad’ en el vocablo griego arriba mencionado, también nos provoque a pensar en la relación que hay entre el verbo denominativo ‘βουλεύω’ ‘celebrar consejo’ y el verbo ‘βούλομαι’ ‘querer’, a la luz de la relación entre los verbos ‘πείθω’, ‘persuadir’ y ‘πειθομαι’ ‘obedecer’. Con esto buscamos acceder a la equívocidad que se produce en castellano con la palabra ‘consejo’, arriba mentado como asamblea, y en otro sentido, como recomendación ‘συμβουλή’, para adentrarnos entonces, en conexión con todo lo anterior, al fenómeno del aconsejar en su doble referencia, celebrar consejo y dar un consejo.

En conformidad con lo antes dicho es posible, a modo de símil, pensar que el ‘querer’ es análogo al ‘obedecer’, en la medida que se lo piense como el resultado de un ‘celebrar consejo’, es decir, que se deba a un compromiso que excede la esfera del agente, y de este modo, del obrar como un ‘hacer lo que me parece’, de modo análogo a donde el obedecer es el resultado de la producción de persuasión, que por lo demás es lo que el mismo Gorgias entiende como la capacidad de la retórica. Si esta línea argumentativa es aceptable, el presente trabajo buscará mostrar, en la perspectiva ganada con esta analogía, las exigencias a las que un genuino arte somete su ‘querer’, al punto que halla que entenderlo, más bien, como un ‘deber’, que en cuanto ‘querer’ que no ignora, se distingue de un ‘querer’ antojadizo o



ignorante, volviendo a su consejo, en cuanto saber, un buen consejo, y este es, un consejo que efectivamente persuade.

Por ello que el consejo autorizado, al aconsejar, comprometa al aconsejado a obedecer el consejo, lo que especialmente se dilucida en el relato que hacemos de un ‘consejo’ médico a un tercero, el cual se expresa como un ‘debo hacer esto’. En el ejemplo del médico, hay un ‘decir’ entre dos, médico y paciente, análogo a la situación entre interrogador e interrogado, con la salvedad que quien pregunta, en la medida que en cierto sentido no sabe, en estricto rigor no aconseja, más bien fuerza el consejo en el otro al modo de una respuesta.

También una persona aconseja a una audiencia y a esto se le llama ‘celebrar consejo’. La audiencia en este sentido oye a la persona que pide la audiencia, en el ejemplo del *Gorgias* en **455 d**, como el ‘celebrar consejo’ de Temístocles o Pericles, cuando éste último aconseja la construcción de una muralla, y los que oyen, obedecen al llamado (esto aún se conserva en el latín *audiens*, el que oye, el que obedece). Así, en la asamblea el que llama a ‘celebrar consejo’, y por ende, a deliberar como el miembro que reúne al consejo, es el que gobierna. En el celebrar consejo del gobernante, éste reúne a la ciudad en el discurso que tiene la fuerza del decreto, y así la audiencia oye la fuerza del deber que está implícito en todo consejo, y a la luz de ello, delibera en conjunto. No obstante para dar un *buen* consejo, el gobernante debe saber en vistas a qué se aconseja, así como el médico conoce tanto la enfermedad del paciente, como la constitución del cuerpo que tiene enfrente, y entonces, le aconseja tomar tal o cual remedio, del cual también conoce su naturaleza.

Así vemos la peculiar relación análoga entre las voces griegas ‘celebrar consejo’: ‘querer’, y entre, ‘persuadir’: ‘obedecer’, donde, como dijimos, la voz media comporta la producción de la actividad de la voz activa, y de modo análogo lo hicimos extensible al ‘celebrar consejo’ o el ‘aconsejar’ de Pericles en la asamblea, como un producir ‘querer’ en ésta, con la salvedad que los oyentes *puedan* ‘querer’, esto es, admitir y estar dispuestos a oír el consejo, con el agregado que, quien aconseja tiene una reputación (*doxa*) que lo autoriza frente al consejo. Aquí ‘querer’ tiene, con respecto al compromiso público de decidir, una fuerza análoga a la obediencia como el resultado de la producción de persuasión. Sin embargo en ambos casos la fuerza obligante se comporta como la transmisión de una creencia que es tomada por verdadera y que por ello obliga.

*El ‘querer’ del saber en cuanto genuino poder es un ‘deber’* será la tesis que se desprende del diálogo Gorgias. No obstante que haya ‘consejos’ a los cuales hacemos oídos sordos, pero esto se debe, a nuestra incapacidad de oír, a saber, de ‘querer’.

Para los propósitos que Platón tiene en vistas, es su asunto, los buenos consejos que transmiten efectivamente su carácter obligante, y que son entonces enseñables, consejos que apuntan a la problemática que se abre ante la posibilidad de la enseñanza del bien y al papel que juega la dialéctica en la transmisión de qué es el bien. Por ello este carácter obligante responderá, en suma, a la verdad y el conocimiento del bien, como pretensiones que están a la base del examen dialéctico por un lado, en un sentido más amplio que el puro refutar y que convergen en lo que Platón llama felicidad o libertad, rasgos de aquella vida humana que ‘quiere’ eso como fin. Por otro lado este carácter obligante será la marca que tendrá el poder que está a la base de un arte que busque restaurar un orden alterado. Con esto hemos establecido el tipo de ‘discurso’ del cual aquí se trata, para contrastarlo con aquel que no es persuasivo en sentido estricto, sino que meramente adulatorio, sin desmedro que sirva de soporte al proceder dialéctico, que tiene pretensiones de verdad, esto es, de máxima convicción, y que busca reunir de este modo al ciudadano en fines comunes que constituyan la comunidad política orientada al bien.

### 3.- Diálogo Gorgias

Ya en principio Gorgias dice ser un perito (ἐπιστήμων) en retórica (447 c9), por ello Sócrates le pregunta, entre cuál de las cosas que son ‘resulta ser’ la retórica (449 d1, ἢ ῥ. περὶ τί τῶν ὄντων τυγχάνει οὐσα). Gorgias ha concedido lo más problemático, que en su arte reside también la facultad de hacer oradores a otros (449b1), a lo que insiste Sócrates en preguntar, acerca de cuál de los entes la retórica es ciencia (449 d9). El horizonte productivo (ἐργασία, ποίησιν) que se vuelve expreso en la pregunta de Sócrates, (449 d1), denota que todo arte tiene un ‘acerca de lo cual’ versa su discurso, y según Gorgias, la retórica es acerca del *logos* mismo. A esto replica Sócrates, preguntando a qué clases de discursos se refiere Gorgias (449 e1), dado que no se trata aquí de todos los discursos, así como la medicina indica (δηλοῦσι) a los enfermos cómo sanar, la medicina ‘es acerca de los discursos’ (περὶ λόγους ἐστίν) que se refieren a las enfermedades. Lo mismo con la gimnasia que es ‘acerca de los discursos’ que tratan del buen o mal hábito de los cuerpos. Así, todo arte es acerca de aquellos discursos atinentes al asunto (τὸ πρᾶγμα) del cual cada arte *resulta ser* (450 b1-2). En conformidad con esto, que la medicina trate con discursos, en cuanto medicina, es accidental, así como la retórica resulta estar entre lo que es discursivo. Sin embargo, en cuanto arte el discurso es esencial a la medicina, lo cual quedará claro, al establecerse que todo arte tiene ‘en vistas algo’ para lo cual ‘aconseja’, en cuanto que eso sólo es transmitible en un consejo, en una recomendación. Lo capital aquí es, que la medicina en cuanto medicina *es acerca del ‘recomendar’ por accidente*, ya que su ser propio es eso en vistas a lo cual se constituye como actividad, la medicina para sanar, la retórica según Gorgias para persuadir. El argumento socrático es que el discurso del que versa la retórica le cae por azar. Lo que pretende la retórica en cuanto retórica es más bien adular y no en estricto rigor persuadir, porque como veremos, el ‘persuadir’ está a la base de un discurso que *sabe* qué es el bien y la justicia. Esto se evidencia por el hecho que si fuera la retórica el arte que se ocupa no casualmente de los discursos, llamaríamos a las otras artes retórica, lo que no es así (450b4). Principalmente a lo que apunta tal carácter adulatorio de la retórica, por su propia naturaleza rutinaria, es agradar a quien es adulado y no a su bien, así le es accidental su referencia al ‘consejo’ en cuanto actividad adulatoria.

Tenemos por tanto al menos dos niveles de análisis, una actividad adulatoria en cuanto tal o en cuanto discurso. En el último caso apunta a la posibilidad de una retórica filosófica, esta es, una que está precedida de un examen dialéctico que le provea la orientación y la transforme por tanto en un arte. Por otro lado tenemos las artes que también se deben a un nivel de análisis superior que les permite saber de qué versa su discurso, dado que desde sus propios presupuestos no pueden dar cuenta de sí mismas en cuanto discurso, sino que sólo en cuanto artes, i.e., el objeto o fin al cual están orientadas. A este nivel de análisis pretendemos apuntar con la expresión ‘en cuanto discurso’, al considerar al arte desde la perspectiva del ámbito de acceso que tiene éste en cuanto comunicable y por tanto enseñable.

Entre las artes hay las que se constituyen con mucha acción (*εργασία*) y poca palabra (450 c), al punto de poder llevar su obrar en silencio (la pintura), en cambio otras se deben casi exclusivamente al *logos*, como la aritmética o el cálculo. Aquí vemos como *logos*, al cual nos hemos referido como el ‘discurso’ del consejo, amplía su campo semántico al dominio del pensar calculante, lo que se ampliará aún más, en la medida que, nombre ‘razón’ ahí donde ‘tenemos razón’ de algo (465 a). ‘Tener razón de’ será, como dijimos arriba, el gran impedimento de las *technai* particulares con respecto a la posibilidad de su propio discurso, razón que sí residirá en un arte que sea común a todo arte, a saber, que atienda al discurso en cuanto tal, ahí donde la marca discursiva está indicada por el conocimiento de las causas o principios del *logos*. Sin embargo, a diferencia de las actividades adulatorias, las *technai* ‘tienen razón’ acerca de lo cual versa su discurso o consejo (del objeto de su discurso), ya que tienen conocimiento de su fin, a saber, de aquello en vistas de lo cual *son*. En cambio será un impedimento de las prácticas empíricas ‘dar razón’ incluso de su propio objeto, esto es, aquello acerca de lo cual versa su obrar, lo que las distingue en cuanto saberes de las *technai*. En este sentido una ciencia que se ocupe con el *logos* como tal, esto es del discurso en cuanto discursivo, dará la posibilidad de acceder a los presupuestos que subyacen a cada arte, presupuestos que se dan a modo de premisas implícitas a su saber en particular, y dónde su versar acerca del discurso en cuanto discurso no será accidental, ya que su discurso versará de ‘lo que es’ en cuanto ‘que es’ y no como en la medicina que su discurso versa de ‘lo que es’ en cuanto ‘es sano’.

Gorgias ‘concede’ que el *trato autorizado* que tiene la retórica con los discursos<sup>5</sup> es puramente con palabras (450 e). Sócrates le exige responder ‘acerca de qué’, en los discursos, es el trato de la retórica (451 a6), explicitando aquí el tipo de pregunta al cual está sometiendo a su interrogado, planteando el ejemplo de la aritmética cuyo *logos* trata de lo par e impar. Gorgias considera que aquello de lo que versa el discurso de la retórica guarda relación con los asuntos más importantes y excelentes del hombre (451d5), los que, en cambio, son entendidos por Sócrates como meros *escolios*, palabras ociosas de entre mesa, y por lo mismo le exige que dé razón del criterio con que considera a su arte mejor que las otras, la razón por la cual es la mejor. Gorgias insiste (452 d5), sin poder dar dicha razón, que por mor de la verdad la retórica es el máximo bien, y al mismo tiempo, causa de la libertad para los hombres y del dominio que se puede ejercer (ἀρχειν) sobre ellos en las ciudades, o lo que es lo mismo para él, el persuadir con discursos al jurado en los tribunales, a los consejeros en el consejo, a los asambleístas de una asambleas y a toda reunión (συλλογή) donde surge una discusión política (πολιτικὸς σύλλογος), es decir, la facultad de persuadir a una multitud (452 e). Así la retórica se define como artífice de persuasión (πειθοῦς δημιουργός, 453 a2). Manifiestamente Gorgias, en su decir, desconoce el dominio propio de la retórica y por ello la naturaleza discursiva de la persuasión. Ésta última deberá ser entendida, por cierto, en vistas de lo que propiamente llamamos arte, el cual debe ser distinguido por su nivel de competencia, o sea, como un saber que discierne a la base del logos, lo que no es lo mismo que un saber por familiaridad (*acquaintance*)<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup>La expresión aludida es τὸ κύρος εχει (450 e5, 451 a7 y 451 b8) según *Dodds* (1959, pág.196) reemplaza en 451 e1 a κύρωσις, “authority”, “efficacy”; en *Liddle and Scott* (1996), la expresión apunta, en este mismo pasaje, a un tener autoridad de algo.

<sup>6</sup>En parte a esto apuntará la investigación conducida por la pregunta ‘qué es conocimiento’, por medio del símil de la tabla de cera en el *Teetetos* 191d, donde justamente aquel presenta el tipo de conocimiento por impresión o saber por familiaridad. Para esto cfr. *E. Taylor; Plato, The man and his work*, NY, 1956 pág 341, nota 1.

Platón indica la condición del dialogo cooperativo<sup>7</sup> (**453 b1, 453c1**), a saber, como el tener un asunto en común, a la luz del ‘querer’, ‘persuadir’ y ‘oír’ lo que confirma lo antes expuesto (**453 b1**):

”Ακουσον δὴ, ὦ Γοργία, ἐγὼ γὰρ εὖ ἴσθ’ ὅτι, ὡς ἐμαυτὸν πείθω, εἴπερ τις ἄλλος ἄλλῳ διαλέγεται βουλόμενος εἰδέναι, αὐτὸ τοῦτο περὶ ὅτου ὁ λόγος ἐστίν, καὶ ἐμὲ εἶναι τούτων ἕνα

*Presta atención, Gorgias. Ten presente que si hay alguien que al entrar en diálogo con otro quiera [deba] saber aquello mismo acerca de lo cual se habla, yo me he convencido a mí mismo que soy uno de ellos. (Gomez Lasa)*<sup>8</sup>

Sócrates ignora, a qué tipo de persuasión se refiere Gorgias con el nombre de retórica, a lo cual agrega en **453 c1**, como motivo de la interrogación, la persuasión del *logos* mismo. Este *logos* hay que leerlo en dos direcciones, primero como el asunto en cuestión, a saber, el poder que involucra la retórica y éste *hasta dónde* es efectivamente persuasivo, y que esto valga como lo dicho en el diálogo, y segundo, como lo no dicho en el diálogo y presupuesto del presente trabajo, el fenómeno del ‘consejo’ como un reunir en torno al proceder de un saber diacrítico del alma que nutre, al arte legislativo y penal, de qué es la justicia y qué es el bien, autorizando y legitimando la recomendación pública (ley) y el castigo justo a la base del *logos*.

A continuación Gorgias se ve exigido a partir de la comprensión de lo que él mismo es, a saber, un rétor. Gorgias ve en la retórica un arte persuasivo como ningún otro, pero que sin embargo no es el único (**454 a3 y ss.**). La retórica trataría de la persuasión de los tribunales, persuasión acerca de lo justo e injusto. Aquí se puede observar otra condición del diálogo, a saber, la concesión expresa por parte de Gorgias, de considerar ‘justo’ el tipo de pregunta que emplea Sócrates (**454 a9b1. Cfr 453c5**); pues el primer ‘justo’ habla de la justicia del tribunal y va anclado con el justo (adecuado, no a lugar) preguntar de Sócrates, dado que en cuanto preguntar tiene en vistas el bien, esto es, sanar a Gorgias de la falsa creencia que lo domina, la cual lo hace creer que la retórica en cuanto retórica es un arte enseñable y que versa de las

---

<sup>7</sup>Sobre un abordaje acerca de las condiciones del diálogo cooperativo, confrontar, *Alejandro Vigo P.*, “Platón en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo” Tópicos No. 8/9, 2001, Revista de filosofía de Santa Fe (Argentina) págs.5-41.

<sup>8</sup>El corchete es mío.

cosas justas. El reconocimiento de ‘justicia’ en la pregunta de Sócrates es lo que lo habilita para ‘sanar’ a Gorgias.

En este sentido la pregunta como tal no tiene la estructura del ‘consejo’ o del ‘dictamen’ del juez, es más bien negativa en cuanto presupone no saber (cfr., *supra*; ignora el tipo de persuasión que implica la retórica), y obliga al interlocutor, si este ‘quiere’, a responder. La respuesta *debe* corresponder (oír), a la pregunta, comportando la respuesta dentro de sí el ‘consejo’, en la medida que, es concedida por quien es interrogado (análogo al paciente). La respuesta que oye a la pregunta es análoga a la responsabilidad que hay a las espaldas de un genuino ‘querer’ de quien no ignora (y por eso responde), y que, en cuanto sabe resulta ser acerca del *logos*<sup>9</sup>. La pregunta en cuanto comporta una interrogación que vuelve manifiesto un no saber, y que por ello pregunta, abre al interrogado que ‘accede’ a la dimensión de su propio ‘tener por verdadero’, es decir, a *su* saber.

La investigación ha tomado el curso de la posibilidad de la enseñanza de la retórica, bajo el supuesto que, ésta última, sea un arte que aconseja acerca de lo justo. El fenómeno de la enseñanza es de gran importancia, dado que ella es el resultado de un poder de convicción y confianza<sup>10</sup>. Desde **453 d7** empieza el examen en términos estrictamente dialécticos<sup>11</sup>. Dentro de las dos alternativas propuestas respecto a, si la enseñanza persuade o no, Gorgias concede que sí persuade. La persuasión por tanto se daría en todo saber que es enseñable, por ejemplo la aritmética, la cual persuade en forma didáctica acerca de lo par e impar. Que Gorgias

<sup>9</sup>Como recurso heurístico véase la relación en lengua alemana de *Antwort*: respuesta y *Verantwortlich*: responsabilidad.

<sup>10</sup>Para el tratamiento de la relación entre investigación y confianza (πίστις) y ésta última vinculada al dejarnos persuadir, cfr., *Platón Teetetos, traducción y comentario* de Cástor Narvarte, Ediciones del Departamento de Estudios Humanísticos. Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas, UCH, 1993, págs.199-206.

<sup>11</sup>Llamamos estrictamente dialéctico al principio que inicia el examen, principio de tercero excluido, en su formulación, ‘esto es...o no’ (πότερον...ἢ οὐ, Aristóteles. Tópicos. **101 b32 y ss.**), principio que obliga al interrogado a conceder uno de los momentos de la disyunción, y que Aristóteles en sus términos llama *problema*. Este tipo de examen termina con la contradicción, que cumple la función de poner en evidencia, en el interrogado, que aquello que estuvo dispuesto a conceder es contradictorio a lo que finalmente está dispuesto a aceptar.

conceda que la retórica no es el único arte que persuade, muestra que la persuasión acepta diferencia, y que por lo mismo, sea plausible preguntar<sup>12</sup> (es ‘justa’ la pregunta **454b1**), qué tipo de persuasión es la retórica y acerca de qué versa dicha persuasión (**454 a8**). Gorgias habla de la persuasión que, se da tanto en los tribunales, como en otras turbas y que versa acerca de lo justo e injusto. Pero como dijimos, a esta actividad le es accidental ‘ser acerca de’ los discursos, por tanto es accidental ser acerca del discurso de lo justo.

Estamos en una situación análoga a la de un “político” que persuade a las masas buscando réditos para sí (o a la del abogado que convence al jurado) y autoengañado con una falsa creencia acerca de justicia (noción de justicia agradable para la turba), engaña a la multitud en la medida que, apela coincidentemente a lo que la multitud entiende por justo, comprensión fundada a su vez en una ignorancia de lo justo, persuasión que no sucede cuando el rétor busca persuadir a un “entendido en algo”.

No en vano es un error no sólo dejar en manos de este tipo de políticos (oradores de plaza) la dirección de la *polis*, sino que a su vez dejarla en la voz de la turba, la cual entiende por justo lo que le produce agrado y nunca orienta su mirada en el verdadero fin común de la verdad. En este sentido el hombre que pertenece a la multitud *crea* lo que es bueno para él, a diferencia de *saber* lo que es bueno. Una exigencia del conocimiento es ser verdadero, en cambio la creencia puede ser falsa. Por lo mismo hay dos tipos de persuasión, la creencia carente de saber y la persuasión de la ciencia (**454 e4**). La persuasión de los tribunales donde interactúan orador y jurado se subsume a la especie de la creencia sin saber (τὸ πιστεῦειν), lo que concede el propio Gorgias (**452 e6-7**), por lo que el orador no enseña lo que es justo o injusto, cosa que podría hacer la persuasión científica, más bien la retórica produce la creencia de lo que es justo o injusto. En este sentido cuando se congrega (συλλέγειν) la ciudad para la elección de un médico, el orador no tendrá el *poder* de aconsejar (συμβουλεύω), no pudiendo

---

<sup>12</sup>Esta segunda remisión al preguntar adecuado de Sócrates, además de revelar nuevamente el ánimo cooperativo de Gorgias, contrasta con el preguntar de Polo, quien incluso inquiriere incluyendo la respuesta en la pregunta. Este ‘justo’ preguntar también es refractario con la pregunta de quien sabe, por ejemplo un instructor de matemáticas, quién más bien confirma ciertos conocimientos. En cambio Sócrates, como ya se dijo, ignora la naturaleza de la persuasión retórica y por ello pregunta, cfr. **453 b7**. Para ver el rol de la pregunta en la dialéctica platónica, cfr., *Hans Georg Gadamer, Wahrheit und Methode* (Tübingen, 1975), págs..344-360.



‘deliberar’ al más apto de los médicos, ya que él no conoce el bien y la justicia. Tampoco cuando se trate de la construcción de murallas, pues será el constructor quien podrá aconsejar, en cuanto él posee el arte cuyo discurso versa de la construcción (conoce el fin de su arte).

Sócrates le hace ver el compromiso público que está en juego en el interrogatorio, frente a los oyentes presentes en el “ágora”(esto es la casa de Calicles), en la medida que su preguntar vale, de igual modo, como el interrogar de todos los presentes, a lo que accede Gorgias concediendo la posibilidad del diálogo(455d5), defendiendo la verdad y el alcance de su aconsejar como rétor, y admitiendo continuar adelante para elucidar la verdadera posibilidad de la retórica (455 d6 y ss).

Gorgias se reconoce, luego de la digresión en 457 c4 y ss, como aquel tipo de hombre que considera que no hay mayor mal que el estar en posesión de una opinión falsa. Platón revela la naturaleza del refutar y ser refutado (análogo a castigar un ‘querer’ ignorante), siendo preferible el ser refutado cuando uno se encuentra bajo el dominio de la falsa creencia. El arte dialéctico como arte refutativo expurga la falsa comprensión, y por tanto, el falso ‘consejo’ que pudo ser inculcado en otro momento, por ejemplo, por una enseñanza dogmática, como se ejemplifica según Platón en los poetas y los sabios, y en sus palabras míticas (cuentos de niños), que se habían vuelto pura habladuría y servían de base para un tipo de enseñanza que, para él, se opone radicalmente a la prestación educadora de la filosofía, la cual justamente busca erradicar del interrogado dichas comprensiones que oscurecen y esclavizan al hombre al desconocimiento de sí mismo. La falsa creencia es análoga a una enfermedad en el plano anímico. Por ende, si la refutación elimina esa falsa creencia, es preferible ser refutado que refutar (como es preferible ser liberado que liberar otro).

En la pequeña digresión revela que el motivo de su arte no es confrontacional, distanciándose de un arte refutatorio, más bien erístico encarnado, por ejemplo, en la figura de Zenón o bien antilógico como en Protágoras. La dialéctica socrática no está en contra del interrogado sino que busca dar luz sobre el asunto en cuestión. Así en la medida que la verdad reluzca en el interrogado, y que éste así lo ‘quiera’, se distanciará de sus falsas creencias, o lo que es lo mismo, del error en el que se encuentra.

Antes (456 a 7 y ss), frente a las exigencias de Sócrates, Gorgias trató de defender los poderes de la retórica y de su enseñanza, haciendo mención, a la posibilidad de un mal empleo de la retórica por alguien y a la falta de responsabilidad que le cabe a quien se la enseñó a aquel.

Esta apología que busca legitimar la capacidad de la retórica como saber de lo justo, sin desmedro de que alguien malverse su potencialidad, es inaceptable para la exigente noción de saber que tiene Platón. Aunque cabe sospechar, ya que él mismo Gorgias concede la imposibilidad de quien posea el conocimiento de la justicia no sea él mismo justo, que entonces el así llamado “intelectualismo socrático” más bien haya sido ese tipo de ‘consejos’ que nadie en su sano juicio estuviese dispuesto a no aceptar. De hecho el examen termina dilucidando, cómo la competencia del orador alcanza sólo a la multitud, turba ignorante y tierra fértil para el discurso adulator, el cual no ‘quiere’ saber aquello de lo que versa su discurso, lo que contraría la situación del médico que, sabiendo, puede ser menos persuasivo y sin embargo su saber *puede* sanar, donde además su competencia, a sí como la del dialéctico, es de “persona a persona”.

Quien sepa qué es la justicia, no sólo tiene un conocimiento más, éste necesariamente comporta la justicia, así saber qué es la justicia es lo mismo que ser justo, lo que implica que la mera existencia de rétores injustos antes aludida, invalida la definición de saber que el mismo Gorgias acepta (460 c1):

Οὐκοῦν ἀνάγκη τὸν ῥητορικὸν δίκαιον εἶναι, τὸν δὲ δίκαιον βούλεσθαι δίκαια πράττειν;

Entonces, ¿no es necesario acaso que el rétor que es justo quiera [deba] obrar justamente? (Gomez Lasa)

A lo que apunta la pregunta de Sócrates es a que en los rétores no hay presencia de arte alguno. Pues, ya se vislumbra un ‘querer’ que lleva consigo una marca de responsabilidad tal que, si hubiera arte en ellos, no podría darse el caso de rétores injustos, y lo que es lo mismo, que su ‘querer’ sea arbitrario e irresponsable.

Frente a la fuerza de esta prueba Gorgias calla, dando paso el lego de Polo, hombre poco preparado que iniciará y llevará de muy mala manera la conversación. Para el interés del presente trabajo, es de importancia la distinción que se hará entre actividades adulatorias y artes (464 d3-e2;465b1-6;465 b7-c5;465d8-e1), en un esquema de correspondencia que nos dará luces de la relación entre las *technai* y sus correlatos a un nivel descriptivo inferior que, no dicho expresamente en este diálogo, si bien están orientados por el placer que produce en aquél sobre el cual recae su actividad, *bien* orientados pueden estar al servicio de las artes. El esquema es el siguiente:

<u>Plano corporal</u>		<u>Plano anímico</u>	
<i>téchnai</i>	medicina	justicia	<i>correctivas</i>
	gimnástica	legislación	<i>no correctivas</i>
<i>actividad</i>	culinaria	retórica	<i>correctivas</i>
<i>adulatorias</i>			
	cosmética	sofística	<i>no correctivas</i>

Este esquema revela cómo a toda *techne* le corresponde una actividad adulatoria, en lo que respecta a su función, o campo de acción, por ejemplo, en el plano corporal la medicina corresponde con la culinaria. Además hay para toda *techne* otra *techne antístrofa*, lo mismo en las actividades adulatorias, en cuanto que pueden análogamente ser o no correctivas pero en distintos planos. Para nuestro propósito es importante ver cómo la retórica en cuanto retórica (en cuanto actividad adulatoria) es *antístrofa* a la culinaria, es decir, es una actividad adulatoria correctiva análoga a la cocina. Además la retórica corresponde, en el mismo plano anímico, con la justicia, siendo como lo dirá Sócrates un resabio, una mala copia (εἰδωλον) de la política (463 d), de la cual la justicia es una parte además de la legislación.

El orador comunica (προσομιλεῖν) las palabras “alimentando” el alma del oyente, orientando su oficio (ἐπιτήδευμα) al placer del auditorio. La oratoria es una *empeiria* y una rutina que busca el mero adular (463 ab). Pero el problema surge, como ya dijimos, cuando consideramos la retórica como discurso, que en cuanto aconseja, supone a sus espaldas un saber sobre qué es el bien y qué es la justicia. En este sentido deja de ser la retórica un oficio volviéndose el preámbulo a la política en la aplicación de la justicia o el establecimiento de las leyes. Tanto el ‘hacer justicia’ (penalizar) que ejerce el juez como un ‘hacer’ correctivo en el alma criminal, así como el legislar (instruir), se nutren de preámbulos<sup>13</sup> que buscan

<sup>13</sup>El gráfico, así como el rol de la retórica de preámbulo en Leyes 722 b-c, se lo debo al trabajo aún inédito de Gabriela Rossi, “¿Retórica o Verdad? La tercera vía de Platón, pág.4, quien mejora lo presentado por Dodds (Gorgias, Oxford, 1959, Pág.226) al hacer expresa la antistrofia ( la función en el plano anímico en vez de la función en el plano corporal). Lo que hemos nombrado no correctivas. Dodds las llama regulativas, distinguiendo los ámbitos en *mind-tendance* (πολιτική) y *body tendance* (ἄνωυμον). En 464 c4 se hace expreso el

“sensibilizar” al oyente, y de éste modo, tanto el veredicto como la promulgación de la ley se deben, en el orden de la génesis leída desde abajo, a una marca retórica, a un oficio desde el cual surge un arte<sup>14</sup>. Entonces, pensar una retórica bien orientada que obre a la base de las *technai*, como las arriba mencionadas, mienta también un saber, que para Platón tendrá el poder de conducir las almas (*ψυχαγωγία*, **Fedro 271 c11**)<sup>15</sup>, en contextos pragmáticos de tribunales, asambleas o clínicas y en especial en el contexto de la enseñanza filosófica, constituyendo una efectiva persuasión y no una mera adulación.

Por lo dicho en la discusión con Polo, esto es, que todo hacer está orientado a algo en vistas de lo cual hace lo que hace (*hou heneka*, **467 c1**), al tomar un remedio para sanar, el ‘tomar’ como tal es un intermedio (*μεταξύ*, **467 e**) entre lo que llamamos bien (sanar) y mal (enfermedad). El ‘hacer’ en sí es moralmente neutro. Es el saber qué hacer lo que introduce un componente con el cual recién podemos hablar de un ‘buen hacer’, y de este modo, un ‘deber hacer’.

Aquí la retórica, pensada en el marco una relación de medios a fines, no buscará meramente agradar, sino que ante todo, albergar un aconsejar que sabe de un buen hacer. Por ello es posible pensar que el rétor *en cuanto rétor*, y no debidamente orientado, “*nada hace de lo que quiere, aunque ciertamente le parece mejor*”(466e1)<sup>16</sup> En la medida que el ‘querer’ tenga un carácter subrepticio (*ὑποδύσα*) de las actividades adulatorias bajo las respectivas *technai*.

<sup>14</sup>Esta lectura es realizada por *Aristóteles* en el Libro I de la *Metafísica*, en **981 a1 y ss.**, donde el surgimiento del saber se constituye de la reunión de una multiplicidad que está a su base, por ejemplo la experiencia surge de una multiplicidad de recuerdos, como también el arte surge por medio de la experiencia de los hombres.

<sup>15</sup>Para ver la conexión entre amistad, educación y deseo en la búsqueda del bien y la retórica filosófica como *psygagogía*, cfr. *Muir, D.P.E., Friendship in education and the Desire for the Good: an interpretation of Plato's Phaedrus, en Educational Philosophy and Theory, Vol.32, p.233, en especial págs. 241-247*

<sup>16</sup>Este pasaje que vuelve a este mismo asunto en **467 a-468e**, *Alfonso Gómez Lobo en The Foundations of Socratic Ethics* (pág.81 y ss, 1994), lo interpreta a la luz del planteamiento del *Menón* en **77b-78b**, por el principio explicativo ‘Todo agente quiere su verdadero bien’, el cual fracasa para el contexto del *Gorgias*, por la ignorancia de uno de los componentes que

arte a sus espaldas le permita decidir bien, en cambio el ‘querer’ de un rétor, el cual no detenta un arte, no tiene en vistas nada más que el agrandar que es estructuralmente inmediato, a diferencia de quien tiene ante los ojos el bien y por ende un decidir que perdura.

Según lo anterior el ‘querer’ del orador y del tirano, en cuanto es un ‘querer’ antojadizo, un ‘querer lo que me parece’ es, en su pura arbitrariedad, un ‘querer’ que no responde a la contraparte que hemos llamado responsabilidad, entendida como un compromiso público que sabe, y que como rétor no considera el castigo al que están sujetos, en su efecto, los actos irresponsables, esto es, ignorantes. En este sentido incluso la situación del tirano, en cuanto hace lo que quiere, y no puede ser castigado, es la peor de las situaciones posibles (473 d7 y ss). Así, el ‘querer’ en cuestión hay que pensarlo en el sentido que, ni el orador ni el tirano *en cuanto tales* ( εἶτε τύραννος ὧν εἶτε ῥήτωρ, 468 d1-2), nada hacen de lo que *deben* a pesar que les parece que hacen lo mejor.

Sócrates exige, siendo consecuente con su propio arte, que se le refute si acaso la retórica y la tiranía no son poderes y, si lo son, si se puede entonces considerar como un poder, aquel obrar que actúa según lo que *le parece* lo mejor, más aún, si ahí no está la presencia del intelecto (νοῦς, 466 e y ss). Como ya dijimos respecto a 466 e1, concluye que, lo que hacemos, lo hacemos en vistas a aquello por lo cual lo hacemos, donde el ‘hacer’ mismo es neutro, y el “querer hacer” que ahí está involucrado obra en la medida del provecho o perjuicio que éste permiten hacer justo a un individuo, esto es, ‘el conocimiento de que la acción justa es buena para el agente’, es decir, el tirano asesina porque cuando lo hace no sabe que se está haciendo daño así mismo. El tirano asesina de modo arbitrario sin quererlo. A esto se le suma el problema de la diferencia entre el deseo del verdadero bien y el bien aparente, en el mismo pasaje del Menón discutido por *Terry Penner and C.J. Rowe, The desire for Good: Is the Menon Inconsistent with Gorgias?*, Phronesis 1994. Vol XXXIX/1, Págs.1-25. Si bien ambos planteamientos apuntan de algún modo al problema que Platón tiene en vistas, mi interpretación, como lo he dicho en reiteradas ocasiones, apunta a que Platón considera que el ‘querer’ que tiene a sus espaldas un arte (lo que no es el caso ni del rétor ni del tirano en cuanto tales), es más bien un ‘deber’ en la medida que está bien orientado, es decir tiene a la vista un conocimiento del bien y la justicia, a tal punto que quien no obra bajo estas condiciones en estricto rigor, no hace lo que quiere, siendo una noción de ‘querer’ excluyente que apunta más bien a su estatuto gnoseológico, más que la cualidad del objeto (de ser un bien aparente o real).

conlleve (468 c). Aquí lo que se ‘quiere’ hacer no es ni bueno ni malo, es un oficio, que como tal es incompleto en su ‘querer’, no es un ‘querer que obedece’, por tanto responsable (que oye), y en el cual halla un componente noético que reeleva la multiplicidad del trato empírico a la unidad de la idea orientada a un propósito. Si alguien en cuanto tirano asesina, *no hace lo que debe*, y se expone al castigo. Cuando el hombre tiene un trato familiar con su entorno (otros hombres), una mera familiaridad, su arbitrio obedece al mero parecer, a lo que a él le place y le *retribuye*. En cambio el saber del médico obedece en su ‘querer’ al saber qué hacer. Por ello podemos volver a repetir lo que dijimos en nuestra digresión: *Todo querer orientado por un saber en cuanto genuino poder es un deber*.

Por otro lado el ejercicio dialéctico que precede al hacer justicia (penalizar) y al legislar, provee a cada arte, qué es la justicia y el bien, lo que no se posee al nivel del trato familiar e irreflexivo con las cosas. Por lo mismo, en el amplio dominio que alberga el *logos*, al mismo tiempo que pensamos y nos entendemos *gracias a* las palabras no obstante lo hacemos también *a pesar de* ellas. Hay comprensión en un cierto nivel descrito de saber, esto es de *logos*, que Platón en el *Gorgias* entiende por *Empeiría*, pero que no debidamente orientada conduce a un querer irresponsable. Habrá que decir entonces que, hay comprensión y verdad ya en ese nivel de *experiencia*, que como modo incompleto de la verdad cognitiva que implica el dominio de un arte del alma humana, describe nuestro trato familiar con los entes en el cual estamos permanentemente absorbidos, más aún donde ejerce su fuerza cegadora el placer de los sentidos.

Aquello que nombra justicia, es ante todo orden y forma, y así como en el cuerpo se pueden producir desordenes producto de la mala ingesta de los alimentos, o la deficiente o excesiva carga de ejercicios para él, el alma también tiene un equilibrio propio que le es *natural*, cuya distorsión *debe* ser corregida. Todo saber del alma, por tanto, *tiene que* reconocer esta armonía originaria, y debe ser capaz de corregir al alma enferma por medio del castigo, reconociendo el dominio que la enfermedad puede ejercer y recomendando tomar determinados caminos. Lo más llamativo de las artes en cuestión es, que en ellas no reside una diferencia entre teórico y práctico y, que todo los casos en cuestión son artes que, o bien para el cuerpo o bien para el alma, son saberes de un hombre cosmológico. Atendiendo al pasaje que resume la discusión del *Gorgias* (506 c5 y ss), y que revela justamente el tipo de alma que no se somete al castigo cuando posee una opinión falsa, nos despeja el camino para dar cuenta de la tensión amorosa que reside entre interrogador e interrogado y la necesidad de un “amor

correspondido” para la posibilidad del más auténtico sanar del alma al cual aspira la filosofía, fundando este amor *divinamente* “desde dentro” el ‘querer’ involucrado.

Por otro último, quien actúa injustamente no puede ser feliz, y la felicidad se juega en el estado de formación (*παιδεία*) y tenencia de la justicia (**470 e 6**). Incluso la poética es una forma de *demegoría*, una cantata para la multitud que busca el mero agrado (**502d1**), la verdad en cambio, como ‘consejo’, va orientada para hombres libres, y su ‘consejo’ busca el mayor bien entre los hombres, el cual por cierto no necesariamente es agradable, menos aún para aquella alma que se encuentra atada a la falsa creencia del “ágora”. Sócrates finalmente concede que hay dos tipos de retórica (**503 a**), la demagógica de la cual ha sido objeto de análisis el diálogo y aquella que tiene por objeto que las almas de los ciudadanos sean mejores, satisfaciendo sus deseos, pero sólo los que *hacen* bien, dirigiendo la vista hacia un fin determinado (**503 e1 y ss**), y buscando de este modo, el concierto de las partes en un todo ordenado, por medio del castigo, de modo análogo al que los médicos realizan en el paciente enfermo, ejerciendo una fuerza restauradora y reconduciendo al alma a su estado *original*. Así, la retórica bien orientada generará en las almas de los ciudadanos, por medio de sus palabras, una disposición, que la dialéctica busca en el “paciente”, de igual modo como el médico se sirve de los fármacos, en los casos donde aquel se resiste, por su propia constitución anímica, al tratamiento.

Calicles, el último interrogado del diálogo, ha llevado a cabo por medio en un ‘querer’ desinteresado la posibilidad de conceder la posibilidad del justo castigo, pero cuando se ve en la obligación de aceptar lo contrario a lo que antes estuvo dispuesto a conceder, esto es, que *el castigo conforme al criterio justo* [ley] (*δίκαιος λόγος*, **504 e**) *es bueno*, éste renuncia de plano al diálogo, no respondiendo y retirándose de la discusión (**505 c**). A lo que Sócrates replica con el mismo argumento: *Calicles no es capaz de querer el favor de padecer el castigo que su alma requiere*.

Esto muestra una “consecuente” situación de autoengaño que sólo es posible mostrar por medio del constructo dilógico. Calicles no está dispuesto a conceder la tesis del justo castigo porque él mismo no está dispuesto a ser castigado.

Sócrates se ve obligado a seguir hablando consigo mismo a partir de las concesiones comunes que se han dado en los tres interlocutores. Gorgias, con respecto a la motivación involucrada en la discusión, contrasta con Calicles (**506 a**), y da cuenta de la imposibilidad del retiro, lo

que nos recuerda el motivo de vergüenza (458 d6) al que aludió cuando en él recayó el interrogatorio, motivo que alude a la bajeza de quien no sea consecuente con las palabras que estuvo dispuesto a ‘conceder’.

En este auto interrogatorio que se hace Sócrates abre el camino para el tipo de justicia que está a la base de toda filosofía, esto es, de todo amor al saber. El hombre feliz tiene el rasgo de la moderación, de la medida, donde lo justo es lo acertado. Éste hombre no se expone al peligro de ser castigado (507 d), aunque incluso sea ejecutado por los consejos de la ciudad o un tribunal. El verdadero castigo guarda relación con el cometer injusticia producto de un desequilibrio anímico, siendo incluso preferible padecer injusticia que cometerla, por lo que el castigo injusto sería la manifestación de padecer injusticia y no la situación de un verdadero castigo que responde a la presencia del mal en el alma. Por último el hombre feliz y justo se muestra amable tanto a los hombres como a los dioses, siendo así capaz de convivencia y amistad, a la luz de una igualdad geométrica y no de la ambición.

El arte que, como la retórica forense, salva nuestra vida, Sócrates lo expone por medio del símil, que como indagaremos es el modo como se expresa una oratoria bien orientada, y que está a la base, en el orden de la comunicación (en el orden del diálogo) a la dialéctica, pero que en el orden de su fundamentación, será un arte que discierne mismidad y diferencia, el que muestra y da la dirección a una práctica que apela a nuestro fondo comprensivo del trato familiar con las cosas y por cierto con los hombres.



## 4. Diálogo Fedro

El diálogo *Fedro* es nuestro tránsito al fenómeno del ‘consejo’ en el alma. Éste inicia el diálogo y es un consejo de Acúmeno, doctor ateniense común a Sócrates y Fedro<sup>17</sup>: *‘dar caminos por derredor es preferible que adentrarse por los de la ciudad’*.

El mismo Fedro va en busca de uno de ellos cuando se encuentra “fortuitamente” con Sócrates. Con este proceder peripatético, ya Platón señala por medio del constructo dialógico, tanto el papel del ‘consejo’, como la metáfora que alude al proceder dialéctico, proceder probatorio, que se dirige a los principios comunes de las ciencias *intentio oblicua*, ya que como principios del comprender están a las espaldas de todo intento comprensivo. La noción de principio que alude al único objeto de la investigación, tanto del punto de vista temático del diálogo, como donde descansa efectivamente la investigación misma es en el Fedro, y todavía en el Teetetos, el alma misma.

Ante Fedro estamos en presencia de un lego que se deja llevar por los discursos de Lisias, y que a su vez recurre al mismo tipo de artilugios, buscando hacer prueba de sus dotes con Sócrates, quien desde un inicio ve que Fedro es movido por motivos fundados en el engaño, sin ser esto un impedimento para que Sócrates se haga cargo de la tarea de adentrarse en el alma enferma de aquél. De hecho, lo hace primero leer su discurso y así leer luego uno “inspirado” en éste, de modo tal que, apelando una y otra vez el lenguaje del mismo Fedro, lleno de citas, símiles e imágenes, se encuentra con él, y puede reconducir así, lo que parecía tan obvio y defendible detrás del consejo que afirma 1) *‘preferible es amar a un no enamorado que a un enamorado’*, que es la noción comprensible de suyo que vincula el amor al deseo carnal y caracterizado además como una enfermedad.

El consejo anterior también podemos formularlo, 2) *‘quien es amable debe preferir a un no enamorado que a una enamorado’*. En ambos casos, defendidos por el discurso de Lisias, el leído por Fedro y el primero de Sócrates, hay una precomprensión del amor como *manía*, que determina el ser de quien comprende el amor de esa manera. La primera formulación atañe a un mozuelo que está ante la situación ser persuadido, y de este modo obligado, a conceder su

---

<sup>17</sup>En Platón Fedro, edición bilingüe de *Luis Gil Fernández*, Madrid 1957, pág.1 nota 2

gracia. Esta obligación en la medida que se funda en una falsa comprensión del amor, la cual tiene en cuanto consejo, la intensión de verse beneficiado con el favor del mozuelo. En la segunda formulación encontramos una pretensión de verdad “universal”, y por ende producir consejo y así obligar (a todos). De este modo quien sostiene el consejo, por ejemplo Lisias, está efectivamente enamorado del mozuelo y busca persuadirlo ‘haciéndole creer’ que no está enamorado, de ahí la “ventaja” de conceder su gracia, pero el consejo busca engañar, persiguiendo que alguien haga en realidad lo que *no quiere hacer*. Quien actúa (aconseja) de esa manera, se autoengaña, creyendo que lo que él hace, y así le parece, le es más provechoso. Sin embargo lo que está a la base de ese engaño es una determinada manera de entender el amor y un ‘querer’, por cierto, que no responde al deber. El camino que toma el dialéctico (Sócrates) frente a un enfermo, que ve algo de verdad bajo la opinión que hay tras las palabras de Lisias, se vuelve la responsabilidad que oye el médico cuando *hay que sanar*, una tarea de quien, enamorado del saber, ve en el no saber del otro una posible investigación, es decir, una sanación.

El amor entendido como una enfermedad se describe en las palabras de Lisias como coincidentemente los perjuicios que sufriría el amado, por parte de quien esté motivado en su deseo por un amor enfermo (perjuicios que incluso atañen a la formación (*paideia*) del amado, cfr., **241 c5**). La enfermedad es descrita en la figura del símil como una *Hybris*<sup>18</sup> a diferencia de la moderación o templanza. En este sentido Platón por medio del diálogo, contra lo que muchos piensan<sup>19</sup>, ve en el deseo carnal de un hombre por un joven, una marca

---

<sup>18</sup>Para la *Hybris* como engegucimiento, en el sentido de concebirse como más de lo que uno es, a la luz del tratamiento de los placeres falsos, cfr., *Hans Georg Gadamer, Die phenomenologische Interpretation des Philebos*, en *Platos dialektische Ethik* (Hamburg 1983, pág.148)

<sup>19</sup>Por ejemplo en la edición de *Luis Gil Fernández* (pág.xxviii-ix) se constata una cierta indulgencia con la pederastia (que la comparten nada menos que Diès, Wilamowitz y Robin), según la “argumentación” que encontraríamos en el segundo discurso de Sócrates. Sin embargo como Platón lo vuelve a indicar en el símil de la filosofía con la mayéutica en el *Teetetos* (quien por lo demás es tan “feo” como el mismo Sócrates, lo que no le impide llamarlo ‘bello’), el examen que busca “dar a luz” en el interrogado sólo es posible en un hombre análogo como sólo es posible el parto en una mujer. Así, el amor que es mentado en el *Fedro*, lejos de constituir una apología a las relaciones sodomíticas, apunta a la posibilidad

intrínsecamente mal fundada, hombre que haciendo recurso a entonaciones de voz, estilo e imágenes, seduce consiguiendo lo que buscaba, produciendo en muchos casos un daño que él mismo “reconocía” para el ‘amado’ como perjudicial. Según lo dicho en el *Gorgias* en este caso el castigo es bueno y el retórico no hace lo que ‘quiere’ (debe), no obstante lo considere lo mejor para él.

Pero en la investigación la figura del símil, sea como una evocación órfica o una *palinodia*, no son impedimento para “colar” un discurso dialéctico (cfr. **246 a**), recurso que se suma a su momento refutativo tratado en el *Gorgias*, cumpliendo la función de volver más accesible el discurso, por ejemplo, cuando se busca mostrar la naturaleza del alma y del *lógos*<sup>20</sup> justamente de un amor, que reúna a las partes en un vínculo divino, que no trae consigo los perjuicios, que conllevan las relaciones amorosas fundadas en la carne y su belleza correspondiente. Esto mismo sucede para aquellos placeres de orden divino que no están sujetos a un dolor que les sucede, lo que es tratado en el *Filebo*. Para un excelente tratamiento que pone las cosas en su lugar (contra Ortega y Nietzsche), y no sólo en lo que compete a Platón, sino al ya lugar común, de la homosexualidad como práctica socialmente aceptada entre los griegos. Traducción y comentario del *Teetetos de Platón de Oscar Narvarte* (bis., págs.174-190) y sobre el *eros* filosófico y su recepción en el *Teetetos* pág.271.

<sup>20</sup>Como ejemplo de este “colar” iniciando un discurso en **237 b9**, que incluso repite el motivo de Lisias, y que por esto hace que Sócrates antes pronunciarlo cubra su cara por la vergüenza de sus palabras, dice:

*Uno es el principio del querer de modo adecuado respecto a lo venidero, por lo cual es necesario saber en torno a qué sería el consejo (voluntad), ya que de no ser así necesario será el errar. Así mismo a los muchos ( a la turba) les pasa inadvertido el dominio de cada cosa, y como sabiendo, no llegan a un entendimiento en el principio de la investigación, y así siguiendo adelante con ésta, pagan el precio de no haber llegado a un acuerdo consigo mismos ni con los demás [traducción mía].*

El principio en cuestión para el presente diálogo es el alma, la cual a su vez es el principio amado de toda investigación dialéctica. En el *Fedro* se demuestra su carácter de principio ingénito, que principia “desde dentro”, moviendo sin ser movida. La tensión que tiene el interrogador por dicha alma es de procedencia divina lo que vuelve a éste tipo de amor la fuente del ‘querer’ que alimenta todo saber bien orientado.

con pretensiones educativas. El arte diacrítico entonces, que une y separa en géneros y especies, clasificando y estableciendo el retículo ordenado a la luz de la pregunta ‘qué es’ como la pregunta por la posibilidad o dominio que reside en algo, dispone del símil, imagen de corte retórico, que da luz por medio de un ejemplo relatado y constituido de momentos que *significan*. Esto donde el asunto no se deja comprender así no más, o donde simplemente el interlocutor, por sus propias limitaciones, no permite otro recurso. Esta retórica filosófica tiene en vistas el bien y conoce el alma del interrogado, siendo deudora de un saber diacrítico, no obstante su componente retórico es, en cuanto *logos*, análogo a un fármaco, que permite pensar a la retórica análoga a la medicina (cfr. **270 b3**).

El proceder dialéctico es definido en el *Fedro* tanto en referencia al poder distinguir unidades genéricas que constituyen una pluralidad de ideas, como al amor que se tiene por el logos mismo (**266 b4**), poder que es elucidado en una relación amorosa de alma y logos (**266 b**), que dándose, busca ser transmitida, es decir, enseñada. El problema de la correspondencia de ese amor justamente lo tematizan los diálogos platónicos, obras que imitan contextos dramáticos, donde ese amor no es necesariamente correspondido, y por tanto la búsqueda fracasa, sin olvidar que dicho ‘querer’ para el que interroga es un imperativo. El rol entonces que cumple el símil es persuadir, ‘hacer comprender’ colaborando con la investigación.

Para el propósito del presente trabajo es el *Símil de la Caverna*<sup>21</sup> el que justamente nos muestra el tránsito de la formación o *paideia* del hombre. Este símil se dirige a Glaucón, quien en principio, no entiende a qué tipos de personas Sócrates se refiere, lo que contrasta al símil de los guardianes educadores, donde Glaucón comprende perfectamente de lo que se le está hablando. Esto nos da la señal de la dificultad a la cual está sometido Sócrates cuando le habla, al hermano de Platón (i.e. cuando Pltón le habla a su hermano), de la situación en que todos los hombres se encuentran. Esto nos muestra, para la presente interpretación, el problema central de la filosofía de Platón que exige el diálogo como medio de expresión que busca rescatar las marcas que quedan a las espaldas de todo intento de tematización escrita de la enseñanza filosófica.

---

<sup>21</sup>Para el tratamiento en la República de la función del bien de la vida humana en Platón, y contra el ya lugar común de la instauración en la República de las bases de los sistemas autoritarios modernos como lo sostiene K.R.Popper, en *The Open Society and its Enemies*, vol.1, *The Spell of Plato* (NY,1962), cfr., *Alexander Nehamas, Virtues of Authenticity, Princeton*, 1999 (págs.316-328)

## 5. Símil de la caverna (**Rep.514 a-517b**)

En el libro II de la República ( **374 e y ss.**) Platón, en boca de Sócrates, ha descrito la ciudad en lo que respecta a los oficios que en ella interactúan y a los hombres que en ella habitan, donde el filósofo ocupa el lugar de un guardián. La ciudad es pensada en relación a sus necesidades y el modo que se las provee, en este contexto por tanto, se practican las ocupaciones de los hombres que sacian dichas necesidades. Al momento al cual hacemos referencia, contrasta con lo que sucede al inicio del libro VII de la República (**514 a y ss**), cuando Sócrates en vista a mostrar el estado de encuentro en que nos hallamos, respecto a la formación (*παιδεία*) y falta de ella, alude a la imagen de una caverna en la cual sus moradores se encuentran encadenados de pies y cabeza. Entonces, Glaucón considera que el símil del cual habla Sócrates como los encadenados son extraños (*Ἄτοπον...εἰκόνα καὶ δεσμώτας*). En la primera discusión aquí mencionada Glaucón, en cambio, sigue con mucha facilidad los argumentos de Sócrates que describen la “realidad” de la ciudad en contraste al símil. El símil, sin embargo, habla de nosotros mismos, en cuanto nosotros representamos en cada caso al encadenado. La caverna, por tanto, viene a mostrar la situación en la cual el hombre está permanentemente en presencia de sombras que son proyectadas por un fuego al interior de la caverna. Hombres que están a nuestras espaldas, están con maquetas (*τὰ θαύματα*) maravillándonos, y haciéndonos creer que, las sombras que son proyectadas ante nosotros, montados sobre una suerte parapeto, son las cosas mismas. Así mismo los cautivos no pueden conversar entre sí (*διαλέγεσθαι*), y lo que ven, necesariamente lo nombran como lo que verdaderamente es. Estas sombras son las opiniones de los sofistas, que en el tiempo de Sócrates ( y habrá que decir por siempre) manejan la “opinión pública”, y es más, constituyen la precomprensión en que se mueven los “encadenados”.

El símil describe el *tránsito* al cual se ve sometido (*ἀναγκάζεται*) el cautivo, cuando al ser desatado, comparece ante la presencia de la luz que alimenta las sombras. Este desatarse es súbito (*ἐξαίφνης*), convirtiendo su mirada hacia la luz (**515 c5**). Luego es arrastrado hasta la salida de la caverna donde, ante el dominio abierto de la luz solar, sol al cual está emparentado el fuego cavernario, el desencadenado se encandila. Ambos momentos implican dolor para el cautivo que, en la imagen del encandilamiento, retratan el *pathos* de la

liberación. El liberado no puede, en principio, ver nada hasta que la vista se le acostumbre. Esta habituación de la mirada le permite luego contemplar incluso la fuente del sol, a la par con lo por ella iluminado, para así luego poder apreciar, en su ausencia, los astros y sus movimientos que constituyen al más alto espectáculo al cual los ojos humanos pueden acceder, y que a los cautivos les está vedado, análogo como a los habitantes de la ciudad moderna, fruto de su propia luz, se les oculta el cielo estrellado. La experiencia ahí desplegada en el desencadenamiento constituye la máxima felicidad, o en su efecto, la libertad, lo que es concedido por el mismo Glaucón ( 516 c5). Los tres momentos retratados nos hablan de los grados de la verdad, sombras, fuego, luz solar; grados que se pueden ver, a su vez, como correlatos de grados de comprensión, como vimos ya ejemplificado en el paso de un trato rutinario a una *techne*. El tránsito es explicable sólo en referencia al Sol que es la imagen que retrata la idea del bien que, en su *idear*, orienta el obrar y constituye al saber. Por esto podemos decir que convergen en el saber tanto la dimensión teórica como la práctica en unidad indisoluble.

A su vez, así como lo visto se vuelve sensible a los ojos fuera de la caverna, lo bueno está anclado en las cosas mismas, en su presentarse bellamente. Sin embargo, el símil no termina ahí, el cautivo vuelve a la caverna a compartir lo que ha visto. Pero el ver no puede ser transmitido de cualquier modo, el enseñar exige un espíritu apto para las cosas dichas, ya que frente a la torpeza del desencadenado, producto de la obnubilación que le produce la oscuridad al interior de la caverna, el liberado es objeto de las risas de los cautivos. Las palabras, sin embargo, hacen referencia a una experiencia óptica que no pueden rescatar en su totalidad, por lo que no basta con el mero “consejo”, hay que forzar el “consejo” en uno y eso se lo hace mediante la interrogación que busca el reconocimiento en el mismo interrogado. El interrogatorio es la “celebración del consejo”, donde el arte dialéctico debe volver, dicha fiesta, en un ‘querer’ que tenga en sí a la vista el reconocimiento del bien y la justicia, con lo cual ese ‘querer’ es a su vez un deber, en la medida que, el saber ahí involucrado es necesario y guarda relación con la totalidad. El saber universal, necesario y verdadero es el “consejo” de máxima convicción y sólo puede tener lugar producto del desencadenamiento progresivo a nuestras falsas creencias y que se puede dar en el alma del interrogado como una respuesta a enmendar. El arte del diálogo rompe esas ataduras abriéndonos en la auténtica dimensión política que implica el desencadenamiento, dimensión que sólo es posible cruzarla por el necesario y divino amor al saber, es decir, por la búsqueda orientada a la verdad. La dialéctica sólo en este sentido es educadora, ya que propiamente no transmite saber alguno sino que ante

todo nos vuelve hacia nosotros mismos. La ‘salida’ de la caverna es un volvernos sobre nosotros mismos, encontrando ahí la fuente de toda verdad. La pregunta en este sentido castiga, pregunta que exige asumir nuestra propia ignorancia, siendo en nuestro ‘querer’ acceder a la pregunta, oyéndola, lo que *hace* surgir desde nosotros mismos, el “consejo” de una vida buena y virtuosa, y nos pone a cada uno de nosotros en respecto a la ciudad entera, volcados al compromiso público de educar, con los dolores que ello implica, a pesar de correr el riesgo, al igual que aquel desencadenado del símil platónico, de poder ser condenados a muerte por nuestros pares.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles*, Libro Gamma; edición en cuatro lenguas, traducción Héctor Carvallo Castro, memoria de título de diseño gráfico Antonella G. Ambrosoli, ed. UCV, 1984
- Aristóteles*, Metaphysik; übersetzt von Hermann Bonitz, mit Gliederung, Registern und Bibliographie, herausgegeben von Héctor Carvallo und Ernesto Grassi, Munich 1966
- Aristóteles*, Topics; ed. E. S. Forster, M.A., Loeb Cambridge, 1976
- Cornford, Francis*, La teoría platónica del conocimiento, Paidós, Barcelona, 1958
- Gadamer, Hans Georg*, Platos dialektische Ethik, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1983
- Gadamer, Hans Georg*, Wahrheit und Methode, J.C.B. Mohr, Tübingen 1975
- Gómez Lobo, Alfonso*, The Foundation of Socratic Ethics, Hackett, 1994
- Little and Scott*, Dictionary Englisch-Greek, Clarendon, 1996
- Muir, D.P.E.*, Friendship in Education and the Desire for the Good; an interpretation of Platos Phaedrus, Educational Philosophy and Theory, Jul. 2000, vol.32, Issue 2, p.233-248
- Nehamas, Alexander*, Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates, Princeton, 1999
- Platón*, Complete Works, ed. John Cooper, Hackett, 1997
- Platón*, Fedro, edición bilingüe, Luis Gil Fernández, IEP, Madrid, 1957
- Platón*, Gorgias, Dodds Comentary, Clarendon, Oxford, 1959
- Platón*, Gorgias, Gastón Gómez Lasa, ed. Andrés Bello, Santiago, 1982
- Platón*, Gorgias, edición bilingüe, Julio C. Ruiz, IEP, Madrid, 1951
- Platón*, Lexique, Tome XIV, Les Belles Lettres, Paris
- Platón*, Teetetos, Comentario y traducción Cástor Narvarte, Edeh, 1993
- Platón*, Rowolts Klassiker, übersetzt von Friederich Schleiermacher, Band 4
- Penner, Terry*, The Desire for the Good: Is the Meno Inconsistent with the Gorgias?, Phronesis, Mar 1994, Vol 39, Issue 1, p.1-25

*Taylor, E.*. Plato: The man and his work, NY, 1956

*Vigo, Alejandro*, Platón en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo,

Tópicos, Revista de filosofía de Santa Fe (Argentina) No. 8/9, 2001, pág.5-41



## Apéndice: La determinación metódicamente orientada del conocimiento en Platón.

### Teetetos o la pregunta por la verdad

#### Indicación previa

El presente artículo hará lectura del diálogo Teetetos, mostrando la conexión que hay entre la disposición previa (*prothumia*) del interlocutor que es interrogado y el tipo de exhortación que involucra a dicho deseo por medio del proceder filosófico. En este sentido, nos haremos cargo de la filosofía entendida en su rasgo especialmente metódico, en los dos momentos que la comprenden, sin desmedro de las consecuencias de tipo sistemático que la aclaración filosófica provee. En el diálogo Teetetos la práctica dialéctica es, por una lado, análoga al arte mayéutico y corresponde al momento que implica la pregunta ‘qué es’, y por otro, un proceder que se funda en la concesión del interrogado de mismidad y diferencia, momento que se encabalga sobre el primero. En suma ambos, preceden a un examen aún más hondo, que requiere de este primer momento preparatorio, para que así el interrogado esté en las condiciones de acceder al campo puramente eidético al que apunta el ‘tener *efectivamente* razón de’ algo.

Platón reconstruye por medio del diálogo un camino que a diferencia de otros métodos, se constituye en el contexto de un interrogatorio, donde el arte de refutar y ser refutado tiene a sus espaldas un saber del bien, en la doble acepción que este significa. Por un lado tiene en vistas el bien del alma del interrogado (su felicidad), constituyéndose como un saber esencialmente educativo, donde la educación es entendida como una liberación de la falsa creencia. Por otro lado, el bien mienta la idea de finalidad (como “objeto” del conocimiento), es decir, la filosofía obra en vistas a algo, lo que la vuelve un arte y no una mera rutina.

Así, el presente trabajo tendrá por tarea mostrar este doble sentido del bien y su alcance. Esto mismo viene precedido por indicaciones que encontramos en otro diálogo como el *Gorgias*, que deja cabos sueltos en lo que respecta a qué tipo de saber comporta quien sabe del alma

como el “objeto” de su saber, siendo según ello un análogo de los casos del juez y del legislador (instructor). En dicho diálogo se establece la necesidad del conocimiento del bien, esto es, ‘tener razón de él’ para un ‘querer hacer’ con justicia, volviéndose lo que hoy llamaríamos derecho (como un arte de lo justo) que, como todo el arte, se debe a la dialéctica justamente con respecto a ‘tener razón de’, pues esta le provee el conocimiento de las determinaciones del ‘ser justo’, ‘ser’, que está en respecto a algo uno, y el cual también hay que determinar.

Por ello vemos que con la *aporía* inicial del presente diálogo se inicia un tránsito asimilable al desencadenamiento que se produce en el *Símil de la Caverna*, tránsito donde el interrogado (encadenado) es liberado en un proceso que está justamente orientado por la idea del bien, figurada en el sol que está al exterior de la caverna y que converge con el hecho que, su presencia se delata en la salida del encadenado de la caverna, salida que es análoga a la internación del filósofo en el alma del interrogado.

Para la dilucidación del papel que juega un arte *metódicamente orientado* contamos además con su tematización expresa por Aristóteles en *Metafísica Gamma (IV)*, a saber, tanto de las condiciones inherentes al diálogo, como del saber dialéctico relativo a su carácter preparatorio, con cuya pregunta apunta o a las determinaciones del objeto de una ciencia en cuestión ( de ‘lo que es’ en cuanto ‘es sano’ o ‘es número’) o a las determinaciones de ‘lo que es’ en cuanto ‘es’. Pretendemos aclarar este rol preparatorio así como la referencia de este ‘es’ a la *ousía*, que para la presente interpretación viene a ser el alma del interrogado.

En conformidad en el presente artículo trataremos de explicar la *orientación metódica* que subyace a lo que Platón tiene en vistas bajo filosofía: la orientación *eis mian idean* hacia aquella única idea que es el alma del interlocutor, alma que en este caso está en posesión de precomprensiones que no le permiten ver la posibilidad de su propio conocer, precomprensiones alimentadas por la opinión de connotados. Así, mostraremos desde el arranque del diálogo los motivos que permiten el arte de la pregunta, para desde ahí ganar recién el acceso, de algunos problemas que se presentan a partir de ese ‘tener razón’ que subyace al ‘tomar por verdadera’ una determinada tesis o, en su defecto, premisa de una conclusión que es *dada por verdadera*. En el presente diálogo, dicha tesis apunta a un rasgo negativo de insuficiencia con respecto a lo interrogado, aquí indicado por la percepción como primera respuesta insuficiente a la pregunta por la posibilidad del conocimiento. Sin embargo,

la tesis también apunta hacia un rasgo positivo que sitúa distintos niveles de análisis, que van constituyendo gradualmente los distintos momentos del conocimiento, para finalmente tener ante la vista lo que desde un principio es la aporía que da inicio a la investigación, a saber, la posibilidad de volverse más sabio, y esto es, el fenómeno de la enseñanza.

# 1. Introducción al diálogo Teetetos

El *Teetetos* se inicia con el encuentro de Terpsión y Euclides de Mégara, el cual viene de haber visto a Teetetos, quien se hallaba agonizante producto de una guerra, en la cual se había desempeñado noble y gallardamente en batalla. Signo de su nobleza es además, el hecho que pudiendo haber sido transportado a Mégara a curar sus heridas, ha preferido ser trasladado a su ciudad Atenas, con el peligro que implica la disentería. Es más, el mismo Euclides le aconsejó (συνεβούλευον, **142c3**)<sup>22</sup> tomar el otro camino, a lo cual Teetetos hizo oídos sordos. A él Sócrates lo había conocido, cuando sostuvieron unas conversaciones, y ya entonces se había admirado de su naturaleza. Euclides, quien tenía una cierta cercanía con el joven, apuntó las conversaciones con Sócrates que el mismo Teetetos le relató, las cuales luego corrigió con la ayuda de Sócrates. Así, el escrito corregido y editado por Euclides, lo reúne con Terpsión en la lectura de un esclavo.

Sócrates inicia la conversación con Teodoro, uno de los geómetras más grande de su tiempo, maestro de Teetetos y, según dicen, del mismo Platón. Sócrates alude al compromiso público que implica su quehacer, poniendo especial deseo en saber (ἐπιθυμῶ εἰδέναι, **143 d5**) cuáles de los jóvenes de *su* ciudad llegarán a ser ilustres. Este interés está puesto en el cuidado que tienen los jóvenes por la geometría y filosofías afines<sup>23</sup>. Teodoro tiene muchos discípulos, por lo que es una autoridad a la hora de evaluar y aconsejar quién cumple los intereses de Sócrates<sup>24</sup>. Éste es Teetetos, a quien se le ha legado gran herencia (οὐσίᾳ), y que frente a la

<sup>22</sup>La numeración la extraigo de la edición *Platonis Opera*, Tomvs I, ed.E.A.Duke, Hicken, Nicoll, Robinson, Strachan, Oxford Classical Texts, 1995.

<sup>23</sup>En **142 d2** la alusión al término filosofía mienta saberes en general. Cfr. *Francis Cornford, La teoría platónica del conocimiento*, Paidós, Barcelona, 1958. pág.83.

<sup>24</sup>Las alusiones al consejo autorizado remiten a la noción de *doxa* como renombre indicada en el *Fedro* (**273 d6**), la cual corresponde a ese tipo de ideas rectoras que siempre nos acompañan. Esta *doxa* que aspira a lo más alto tiene un ámbito de competencia, al que tiene alcance en el aconsejar propio de un arte. Para la *doxa* como reputación véase también en el *Fedro* **258 d8**.

dilapidación de ésta por parte de sus tutores, resulta ser de admirable liberalidad, cosa que aparece ante Sócrates como otro signo más de nobleza (**144 d5**).

Para Sócrates, el parecido físico aludido por un geómetra como Teodoro, no es de mayor importancia, teniendo en cuenta justamente que el saber de éste no es precisamente la pintura, lo que es concedido por el mismo Teetetos. La atención que Sócrates deposita en Teetetos se debe a un posible parecido que los reúna en la comunidad del saber y la virtud dada la potestad de Teodoro<sup>25</sup>, según la cual es capaz de discernir el parecido intelectual en el cual convergen ambos. La concesión por parte de Teetetos indica un determinado ámbito de competencia para dicho saber que, respecto al asunto que estará en cuestión, es la primera indicación presente en el diálogo sobre lo que reside en el fondo del consejo autorizado. Por lo mismo, si Teodoro da cuenta de una semejanza corporal en tono de alabanza o reproche, no vale la pena que ser tomado en cuenta (οὐ πάνυ αὐτῷ ἄξιον τὸν νοῦν προσέχειν, **145 a12**)<sup>26</sup>, lo que es aceptado por Teetetos. Esto, en cambio, no sucede al referirse a la semejanza en virtud y sabiduría de sus almas (**145 b1**), incluso volviéndose éste el motivo de investigar el alma del loado, en este caso Teetetos, alma que según Teodoro estaría apta para el examen que busca emprender Sócrates, examen que está sujeto a la marca de una disposición

<sup>25</sup>En **145 a8** Sócrates pregunta; Ἡ καὶ ἀστρονομικὸς καὶ λογιστικὸς τε καὶ μουσικὸς καὶ ὅσα παιδείας ἔχεται; <es acaso> ¿y astrónomo, calculista y músico, maestro en cuantas disciplinas educativas hay? (Cástor Narvarte)

<sup>26</sup>Este ‘valer’, en la opinión de un connotado, que revela la palabra ἄξιος, encontramos la raíz aks- que se emparenta con ἄγω, guío. Así redunda en ‘digno’, *decet, merere* ‘recibir parte como precio’, *ualere*, ‘valer’. Para ver el campo semántico ampliado Cfr., Cástor Narvarte, *Platón. Teetetos, traducción y comentario*, edeh, 1993, pág.172-173. Contrastadas con la opinión de connotados (endoxa), las premisas de una demostración científica son los axiomas, premisas de máximo valor veritativo.

(προθυμείσθαι)<sup>27</sup> que despierta en el consejo de Teodoro y que es delatada en la pregunta que hace Sócrates (**145 b2**):

ἄρ' οὐκ ἄξιον τῷ μὲν ἀκύσαντι προθυμείσθαι ἀνασκέψασθαι τὸν ἐπαινεθέντα, τῷ δὲ προθύμως ἑαυτὸν ἐπιδεικνύναι [*nonne conveniret haec audienti, laudatum ipsum considerari, laudato autem sese ostendere*]<sup>28</sup>

Acaso no sería precioso, para quien oyese, el disponerse a inspeccionar al loado, y que éste por otra parte se mostrase él mismo dispuesto <a ello>. [trad. mía]

Concedido esto por Teetetos, a éste le tocará mostrarse y a Sócrates examinar.

Sócrates ya en la primera interrogación refleja la dificultad en asir eso que llamamos saber. Teetetos acepta ser uno de esos que se afana (προθυμοῦμαί, *annitor*, **145 d3**) en aprender astronomía, cálculo y música<sup>29</sup>. Aprender sería convertirse en más sabio (τὸ μανθάνειν ἐστὶν τὸ σοφώτερον γίγνεσθαι, **145 d8**) acerca de lo que uno aprende, donde los sabios (οἱ σοφοί) son sabios en virtud de la sabiduría (σοφία). La *aporía* para Sócrates reside en el

---

<sup>27</sup>Por medio del constructo dialógico, Platón nos presenta el especial tipo de amor que ha sido tematizado en el *Fedro*, amor que no guarda relación alguna con la belleza corporal del amado (interrogado), lo que queda en evidencia por el parecido de Teetetos con Sócrates, quien bien sabido no era del todo “bonito”(cfr., **143 e8** οὐκ ἔστι καλός) Este amor es caracterizado, como lo nota Cástor Narvarte, como una ὁμοίωσις θεῷ en **176b1**, Cfr., op.cit. pág.271. Además Cfr., el nombrar ‘bello’ a Teetetos por parte de Sócrates cuando este responde en **186 e)**

<sup>28</sup>Como modo de enriquecer el texto griego, como anejo, pongo la traducción de *Marsilio Ficino*, de *Platonis Dialogi juxta interpretationem Ficini*, Vol X, Londini, 1826, pág.233-270.

<sup>29</sup>A mi juicio la *prothumia* mienta la disposición previa que se anticipa al ‘querer saber’ y abrirse así al diálogo, siendo esta disposición la que vuelve a Teetetos, para el examen presente, un interlocutor significativo. Este ‘querer’ hay que leerlo en conexión al tratamiento que recibe el ‘querer’ que tiene a las espaldas un saber productivo (*techne*) frente al ‘querer’ antojadizo del rétor y del tirano en el *Gorgias*. En el orden de la disposición a ser refutado, y en el presente, como un disponerse a dar a luz, se conecta este ‘querer’ con el verbo ἐθέλω (‘conceder’, ‘estar dispuesto’), por ejemplo véase **146 c1** y en el *Gorgias* **449 b4**.

establecer si, los avezados (ἐπιστήμονες) difieren o no de los sabios y, por ende, si la sabiduría es lo mismo que la ciencia, por lo cual es preciso (145 e8) comprender de un modo suficiente qué resulta ser ciencia para así poder *tener razón de ella*<sup>30</sup>. Antes de avanzar en el diálogo que describe un tránsito, por medio del proceder dialéctico que revela distintos niveles descriptivos que constituyen el conocimiento por medio, debemos primero, para reconstruir la problemática anterior volvernos hacia la exigente noción de saber que en Platón se lo suele llamar “intelectualismo socrático”, y que a mí juicio está señalado solapadamente en esta aporía<sup>31</sup>. El saber que detenta Teetetos es ese tipo de saber que se acumula y que es capaz de ser expuesto al modo de una demostración, como él la hará de inmediato, y cuya enseñanza generalmente es tributaria tanto de la claridad de aquel que expone (“aquel que tiene dominio en el tema”), como de la capacidad receptiva del aprendiz (memoria, concentración). Este tipo de saber tiene además la peculiar estructura de ser reproducible una y otra vez de la misma manera y ser paradigma de la convicción (sus premisas son verdaderas), y toma la forma, en el alma que la detenta, de una posesión adquirida por medio del estudio. El problema radica en cómo entender el comparativo arriba citado *sofoteron*, que mienta un hacerse más sabio al aprender, más aun si el saber implica un bien, tanto como aquello ‘en vistas a lo cual’ obra un arte, como un ‘hacer bien’ a otro, y que de este modo este volverse más sabio constituya un volverse mejor.

El saber que está involucrado en las matemáticas puede ser aplicable a un dominio instrumental del saber pero, sin embargo, para Platón, el saber de la *sofia* no se reduce sólo a

---

<sup>30</sup>Sócrates pregunta en 146 a1; ἄρ' οὖν ἔχομεν λέγειν αὐτό;[*quid esse asseritis?*]. ¿Acaso podemos decirlo<concebirlo>? Cfr., *Gorgias* 465 a1, donde el no ‘tener razón de’ qué versa el discurso (cuál es su fin) es un impedimento de las rutinas adulatorias frente a las *technai*, las cuales, si bien pueden ‘tener razón de’ ello, sin embargo ellas no pueden desde sí mismas ‘dar razón de’ su arte (ὅτι οὐκ ἔχει λόγον).

<sup>31</sup>No está de más repetir que en el Sócrates platónico, hay tanto una identidad entre saber y virtud, como una convergencia del plano teórico y práctico en una unidad. Esto se refleja en el hecho que, por ejemplo, quien *sabe* qué es la justicia la comporta, esto es, *es* justo (Cfr. *Menón* 77b-79b,87e-89 a; *Prot.* 356c—357e, 359c-360d; *Eutidemo* 279c-282 b; *Charmides* 171d-174d). Este saber tematizado en el *Gorgias*, en cuanto ‘querer’ (‘querer hacer’), ha sido interpretado no por pocos como una moral psicológica (ver. *John Cooper, Socrates and Plato in Gorgias*, en *Reason and Emotion*, Princeton 1999 págs.29-75.)

dicho dominio, más aún donde el saber es una virtud, es decir, un poder que permite obrar y necesariamente obrar bien. Quien sabe no puede errar y por lo mismo quien sabe ‘qué es la justicia’, como dice en el *Gorgias* (460 c), comporta él mismo la justicia. El problema es, que si bien cualquier hombre por el mero hecho de ser hombre reconoce generalmente un acto justo (hay reproche social y arrepentimiento como indicadores), el criterio que confirma que el acto es justo no está del todo claro. Más aún si pensamos que el saber que permite dilucidar qué es la justicia, es el arte que posee precisamente Sócrates, saber dialéctico que, como todo arte del alma, no se diferencia en teórico y práctico, ya que en *cuanto arte del alma* está orientado por el bien, *por* el fin de su arte ( eso en vistas a lo cual obra) y *para* ‘hacer bien’, y que en este caso es al alma del interrogado. Esto será conectado con el hecho que todo conocimiento, por definición, es conocimiento verdadero (cfr., *Gorgias* 454 d), obligándonos a hacernos cargo de eso *por lo cual* es interrogado el ‘es’ del conocimiento, en la pregunta qué es, a saber, la verdad y el alma<sup>32</sup>.

Si al aprender nos volvemos más sabios, ¿qué es entonces lo que poseemos después de haber aprendido y que antes no lo hayamos tenido?, y por lo mismo, ¿en qué sentido ser conocedor de matemáticas es lo mismo que ser sabio?, en la medida que, pues seguramente es muy probable que encontremos ejemplos de matemáticos virtuosos o no, esto es, buenos o malos en un sentido moral, y por ende sabios o no, en el sentido de estar libres del autoengaño y que *tienen razón* del bien moral, en el sentido de ‘tener razón’ de las determinaciones de su objeto y de las determinaciones del ‘ser’ mismo.

La *aporía* así presentada, no es sólo una distinción de rigor, sino que es el motivo mismo del examen a realizar en el diálogo con Teetetos, cuya alma, estando en posesión de conocimientos, no puede dar cuenta sin embargo de las condiciones de éste, sin perjuicio que en ella misma resida la posibilidad de dicho examen, el cual busca el bien moral del interlocutor<sup>33</sup>. En este sentido, es menester poner en un primer plano las discusiones con las

---

<sup>32</sup>Quedará como tarea de este trabajo aclarar entonces la ambigüedad que se produce, y que deja abierto el *Teetetos*, entre alma y verdad, la primera entendida como ‘lo que mide’ en cuanto alma cognoscente, la segunda, como ‘lo medido’, es decir, lo verdadero como lo conocido.

<sup>33</sup>Para el tratamiento que encuentra el tipo de interlocutor como parte de la más lata forma de educación (divino servicio) y el diálogo *Teetetos* como una alegoría al progreso moral por el



tesis de Protágoras y Heráclito, en especial con la del primero, quien es un sofista, resultando en ello de especial importancia la discusión en torno al modo de vida que implica la enseñanza pagada, quien a su vez sostiene el valor relativo y gradual de las opiniones, postulando el sofista un saber cuyo decir ‘es’ está anclado en ‘cada uno’, contrariando la posibilidad de un saber bien orientado y con pretensiones de verdad, que excedan la esfera del agente, y que se constituye como ley de una comunidad política. Por ende, la aporía inicial con la cual comienza el diálogo refleja la continuidad que tiene un diálogo “maduro” como el Teetetos con el así llamado “intelectualismo socrático” y con los problemas que deja en especial el Gorgias<sup>34</sup>.

---

cual es conducido el interrogado, cfr., *David Rozema, Plato's Theatetus: What to do with an Honorous Student*, Journal of Philosophy of Education; Jul. 1998, Vol. 32 Issue 2, p.207-224

<sup>34</sup>En otro sentido, la presente interpretación, en cuanto pone lo ya dicho en un primer plano como el punto de partida para dar con lo que Platón entendió por filosofía, pone en duda la legitimidad de la así llamada teoría de las ideas, como ingenuamente se la suele presentar, y cuya ausencia es reconocida en el presente diálogo. Ross, (*Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951, pág 101) conjetura que su ausencia se debe a que éste diálogo habría sido escrito después de la primera parte del Parménides (“and not long after it”).

El mayor problema que presenta la así llamada teoría de las ideas, es considerar que éstas son *términos generales* que se predicán de eventos o cosas (Cfr., *Gregory Vlastos, Degrees of Reality in Plato en New Essays on Plato and Aristotle*, Ed. Rendford Bambrough, London Rotledge and Kegan Paul, 1965, pág.18), más aun si se refieren a lo que Platón llamó Belleza, Justicia y Bien. Es extensivo al hecho de considerar que el ‘es’, la cópula, remite *sólo* al carácter relacional-predicativo ( *J.L. Ackrill, Symploke Eidon* (1955), en *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R.E. Allen, Routledge, London, 1967), y por ende toda la filosofía de Platón es reducida a un modelo donde la dialéctica trata con estas Formas ideales de la predicación, y cuyo arte consistiría en dividir estas formas, pasando por alto la función de esclarecimiento ( no meramente psicológico) que implica dicho proceder. En este trabajo hemos hecho mención de la idea del bien que, relativa a la dialéctica, y a todo arte del alma, remite a un ‘en vistas de lo cual hacemos lo que hacemos’. Este ‘en vistas a’ es, en este caso, el alma del interrogado, en expresión del *Fedro, eis mian idean* ( *Fedro 265 d*), expresión que delata la marca heurístico-regulativa de la idea del bien. Esto se suma a las referencias del Teetetos (203 e, 205 c1) a *mian idean*, que aluden al estatuto ontológico de un todo indivisible, y no su

Frente a la aporía y al silencio inicial, mencionando un ‘querer hacer dialogar’<sup>35</sup>, Sócrates interpela a Teodoro a hablar, quien da un paso al lado al reconocer como rasgo distintivo en la práctica de Sócrates el hecho que está dirigida a aquellas almas jóvenes sujetas a progreso, en contraste a alguien como él, que ya no está en edad de adquirir hábitos (**146b** y cfr. **165 a-b**). Esto lo retoma Sócrates (**146 b8 y ss**) para recordarle a Teeteto que “no puede desconfiar del *consejo* de un sabio ni estar dispuesto a desobedecerlo”<sup>36</sup>.

---

carácter meramente predicable, que no viene al caso. Así, según las referencias que encontramos de la dialéctica en el *Fedro* como arte divisorio, y que en este sentido opera con las ideas, no hay que olvidar que dicha separación es de géneros y especies donde es el género el que es predicado de la especie, que como un todo articulado (género-especie) responde, según lo interrogado (por ej. el conocimiento), a la pregunta ‘qué es’, pregunta que inquiriere por la *ousía* de algo, donde la *ousía* como lo muestra el diálogo el *Sofista*, no es idéntica a la idea. En este sentido decimos que el conocimiento es un *hábito demostrativo* (Cfr. **Ar., EN, Vi,4**). Es además en el mismo diálogo *Sofista* donde se hace alusión a la ‘única idea’ (**253 d5-6**) en el marco de la explicitación del arte dialéctico, si bien comprendido como un arte divisorio, a su vez, es entendido con referencia al dominio propio de las ideas que es el alma humana, donde a su vez se ‘juzga’ (como arte diacrítico) al interrogado, cumpliendo una función de esclarecimiento sobre éste (en un sentido contrario a éste, por ejemplo *Rainer Marten, Der Logos der Dialektik. Eine Theorie zu Platons Sophistes*, Berlin, 1965, pág.117-131, enmarca el arte dialéctico en el problema de lo uno y los muchos *sólo* “als dianoetische Bedingungen der Predikation” (pág.120) pasando por alto este último aspecto). Finalmente y siguiendo con el *Sofista*, se suele tomar sinonímicamente *génos* e *idea*, en el contexto de una teoría de la predicación (por ejemplo *John Malcolm, Plato’s analysis of to on and to me on in the Sophist, Phronesis*, Vol. XII, 1967, pág.130-139, dice expresamente respecto a *metegei tou ontos* (p.139), “My interpretation rests that the word *metegei* performs a predicative or copulative function” y respecto al contexto mismo de la ‘mixtura’ de los géneros, “At 255 a10 b1 there is further evidence that mixing is equivalent to predication”), pensando a los máximos géneros del ser como predicados posibles (siendo que el mismo Platón llama *argontes*, patrones), sin hacer la distinción de rigor, que nos recuerde que dichos géneros responden a la pregunta ‘qué es el ser’, es decir, responden a modo de principios, por aquello que *constituye* el lógos como tal, mucho antes de verbalizar tal o cual predicación. Estos dos aspectos el heurístico-regulativo y el constitutivo (más el tipo de unidad que se tiene en

## 2. Preparación al planteamiento de la pregunta

La pregunta es formulada (146c3) desde un principio en el horizonte que dará lugar a la discusión del problema, en el segundo nivel de análisis que sucede a la discusión en torno a la identidad de conocimiento y percepción, a saber, ‘τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη;’, donde *dokein*, ‘opinar’, ‘creer’ ‘parecer’ son todas formulaciones de lo que la tradición posterior

---

mientes) no pueden ser pasados por alto, menos aun, si estamos precedidos de una crítica al conocimiento como la que hizo *Immanuel Kant* (en especial el parágrafo 12 de la *Crítica de la Razón pura* respecto a los “trascendentales”) que nos permita no tomar de un modo tan ingenuo la alusión, en sus distintos modos, a la idea, que hace por medio del diálogo Platón.

<sup>35</sup>Notemos que cada vez que entre el problema de la enseñanza y la distinción del saber filosófico frente a algún tipo de sofística o retórica, la conversación de Sócrates es con Teodoro, quedando exclusivamente en Teetetos el peso de la investigación que se realiza en su alma.

<sup>36</sup> Ἀκούεις δὴ, ὦ Θεαίτητε, ἃ λέγει Θεόδωρος, ᾧ ἀπστεῖν, ὡς ἐγὼ οἶμαι, οὔτε σὺ ἐθελήσεις, οὔτε θέμις περὶ τὰ τοιαῦτα ἀνδρὶ σοφῷ ἐπιτάσσοντι νεώτερον ἀπειθεῖν. [Cui ta, ut opinor, libenter obediēs, neque enim fas est, ut hujusmodi in rebus sapienti viro juvenis minus pareat].

Aquí confluyen los distintos tópicos que indican el carácter cooperativo del ‘querer’ reflejado en el verbo *ethelo*, como el disponerse a la exigencia del saber autorizado y el ‘consejo’ como productor de obediencia y en este sentido persuasivo. Esta persuasión que busca el bien del “paciente” y no un mero agrado pasajero, sólo es posible a la base de este ‘estar dispuesto’ y de esta ‘confianza’. La alusión misma al saber autorizado es de corte retórico, sin embargo permite el arranque de la pregunta que viene enseguida. Este motivo intenté desarrollarlo, como condiciones de un examen refutativo en el Gorgias, a la luz de la analogía entre los verbos *πείθω* ‘persuadir’ y *πειθομαι* ‘obedecer’; *βουλεύω* ‘celebrar consejo’ y *βούλομαι* ‘querer’, en *Castigo y persuasión: El rol educativo de la dialéctica en Platón*, Informe de Seminario de grado, UCH, 2003. [primer capítulo de la presente edición]

llamó ‘juicio’ y que en griego tiene un campo semántico amplísimo<sup>37</sup>. Como veremos justamente se muestra en el presente diálogo, entre otras cosas, las condiciones de un ‘mostrar’ que no tenga su arraigo en el agente que opina lo que le parece, sino que se deba al logos mismo y a sus reglas, y que por ende sea transmitible, con la misma verdad siempre. La búsqueda, a su vez, que se presenta en el presente diálogo se caracteriza por su modo tanteador de proceder, y en este sentido dialéctico<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup>Yvone Lafrance en *La Théorie platonicienne de la Doxa*, Les Belles Lettres, Paris, 1981, pág.23-33 distingue 7 sentidos objetivos y 14 subjetivos de *Doxa*, entre los cuales destacamos como objetivos: reputación, gloria, prestigio, renombre, dignidad, ilusión, etc.; como subjetivos: opinión personal, doctrina, noción, convención, juicio, sugestión, creencia, previsión, decisión, etc.

<sup>38</sup>Es importante señalar antes varios aspectos que veremos reproducidos en distintas alusiones a lo largo del diálogo. Primero hay que volver sobre el carácter metódico que de modo muy sugerente fue indicado, de modo indirecto, al inicio del diálogo *Fedro*, en boca del consejo médico de Acúmeno, que nos dice: *es preferible dar los caminos de derredor (peripatous) que los que se adentran en la ciudad*. Este modo indirecto con que Platón alude por medio del constructo dialógico, muestra al diálogo (la obra) como un modo escrito de expresión que busca rescatar el tránsito en que puede ser conducido el interlocutor, posibilidad que se debe de antemano a condiciones de su alma, las cuales el interrogador no dispone.

En otro contexto, por ejemplo, Platón nos muestra en el *Fedro*, de modo soterrado a un discurso de corte retórico, el principio que tiene que estar en la mirada de la investigación fundada en el acuerdo (**237 b9 y ss**). Este principio es el alma misma del interrogado. El proceder sobre ella es un saber primero, en el orden de la comprensión (del diálogo), proceder que se sirve de principios, ahora heurísticos, que la tradición llamó por un lado, ‘principio de tercero excluido’, con el cual se inicia la investigación (se concede que algo es o no es), y del ‘principio de no contradicción’ (*reductio ad absurdum*) que funciona como un distanciador del estado de engaño en que se encuentra el interrogado respecta a sus precomprensiones, las cuales son extirpadas producto de la fuerza que ejerce el estado de desocultamiento al cual es llevado el interrogado.

La primera respuesta de Teeteto nos devela la comprensión habitual de lo que se entiende por conocimiento, y la dificultad de entender aquello por lo cual se interroga en la pregunta ‘qué es’.

El conocimiento es entendido por Teetetos, en general, como haceres productivos (‘αἱ δημιουργῶν τέχναι’, **146 d2**)<sup>39</sup> y la pregunta es contestada, por tanto, de un modo nominal y extensional<sup>40</sup>. Es decir a la pregunta ‘qué es’ Teetetos provee un catálogo de nombres de *technai*, donde cada una y todas en su conjunto son la ciencia. A esto Sócrates responde con una aclaración. Le hace ver, que él no ha respondido ‘qué es ciencia’, sino que ha respondido de modo análogo, como si al preguntarle ‘qué es la zapatería’ él respondiese el ‘arte *de* los zapatos’, o al preguntarle ‘qué es la carpintería’ respondiese el ‘arte *de* la madera’, es decir, responde con el ‘de qué’ (οὐ) de aquello que es interrogado, es decir, con aquello ‘desde lo cual’ (τίνων) obra un saber, en cambio la pregunta ‘qué es’ no interroga *por* eso, ni por cuántas y cuáles ciencias, sino *por* ‘qué *es* el conocimiento mismo’ (ἐπιστήμην αὐτὸ ὅτι ποτ’ ἐστίν, **146 e9**)<sup>41</sup>. La misma incomprensión queda ejemplificada en el caso que inquiriendo, ‘qué es al barro’, respondiésemos barro de los alfareros, de las tejerías o de los hornos, etc., por lo que resulta ridículo, para el que pregunta, quien no sabiendo ‘qué es el

<sup>39</sup>En el *Gorgias*, éste reconoce respecto a su obrar este mismo rasgo en **453 a**, además Cfr. **449 d**.

<sup>40</sup>Par respuestas de este tipo ver: *Eutifrón* **5d7-6e2**, *Menón* **71 e1-77b1**.

<sup>41</sup>No hay que olvidar que la pregunta ‘qué es’ es posible a partir del hecho que ‘es’ eso por lo cual se pregunta, Cfr. *Aristóteles Anal.Po.* **89b34**. Además como asunto pendiente que deja este trabajo es el tomar la pregunta ‘qué es’ en su fondo, es decir, en su referencia al *ousía*, como lo señala Aristóteles en **Met.VII,1,1028b 2-4** (Cfr., *Owen, G.E.L, Logic and metaphysic in some earlier works of Aristotle*, en *Plato and Aristotle in the mid-fourth century*, pág.163-190). La presente interpretación muestra al menos la ambigüedad de aquello por lo cual se interroga al conocimiento ( o a un conocedor como Teetetos), en el sentido que se pregunta por las determinaciones del ‘es’ del conocimiento, a saber, percepción, doxa, dianoia, pero donde a su vez se interroga al alma del interrogado. Es decir, se interroga por el conocimiento que por definición es verdadero, siendo sus determinaciones modos de competencia de eso que llamamos verdad , la cual queda por determinar, al mismo tiempo que interrogamos al alma cognoscente que ‘da razón de’ aquello por lo cual se la interroga.

conocimiento' vaya a saber qué es tal cual conocimiento, por ende, es predecible que, quien no sepa qué es el conocimiento de algo, no sepa tampoco qué es el conocimiento mismo. Más bien, lo que busca Sócrates es una respuesta trivial y corta (φάυλως καὶ βραχέως)<sup>42</sup> ejemplificada en el caso de 'barro' con 'tierra empapada de agua'. Este tipo de definición recuerda a Teetetos el tipo de definición con que procede la geometría, la cual ha aprendido de Teodoro, definición que recoge en unidad lo que se busca definir (πειραθῆναι συλλαβεῖν εἰς ἓν, **147 d9**; ἐνὶ εἴδει περιέλαβες **148 d 6**). La exposición que hará Teetetos, sin embargo, además nos habla de *aquello por lo cual* se interroga en la pregunta 'qué es conocimiento', lo que muestra a su vez, cómo al interior del constructo dialógico nada está puesto al azar, no siendo una exposición de geometría cualquiera, y como creen incluso algunos, prescindible.

Teetetos ha aprendido de Teodoro frente al problema que presentan las potencias (περὶ δυνάμεων) de 3, 5, 7, etc., la necesidad de dividir los números en dos tipos.

Primero, en aquellos que pueden llegar a ser a partir de un producto isométrico (τὸν δυνάμενον ἴσον ἰσακίς γίγνεσθαι), esto es, de un número tomado él mismo por si mismo (su misma cantidad de veces), como el  $4=2 \times 2$ ;  $9=3 \times 3$ , etc.

Segundo, los números intermedios a éstos, los que no pueden llegar a ser a partir de un producto isométrico, sino que siempre de un número mayor tomado menos veces o de un número menor tomado más veces, como el  $6=2 \times 3$ ,  $8=4 \times 2$ , etc., es decir, de un producto eterométrico. Los primeros números describen una figura (σχῆμα) cuadrada equilátera (τετράγωνόν καὶ ἰσόπλευρον) y *las líneas* (γραμμὰι) que describen la figura las llamamos *longitudes* (μῆκος). Los segundos números describen un rectángulo o figura oblonga (προμήκη) y *las líneas* de ésta las llamamos *potencias* (δυνάμεις). Estas últimas tienen la peculiaridad que, *en cuanto longitudes* (ὡς μήκει, **148 b1**), es decir en cuanto líneas de una figura equilátera, *no pueden* ser medibles por la unidad del pie, y sin embargo *pueden* medir superficies (ἐπιπέδοις). Las longitudes, en cambio, pueden medir y ser medidas por la unidad, ya en cuanto líneas, ya en cuanto superficies.

---

<sup>42</sup>Cfr., *Gorgias* **449 b** donde Sócrates exige 'estar presto (ἐθέλησον) a contestar con brevedad a las preguntas)

Como vemos la geometría nos provee de un método para definir un determinado tipo de línea, que en la presente exposición revela su carácter de ‘medida’, distinta a nuestra común noción de número. Por esto mismo esta exposición no es idéntica a lo que entendemos modernamente por números irracionales<sup>43</sup>. Aquí hay dos tipos de medida (correspondiente a dos niveles de análisis), el primer tipo de medida correspondiente las así llamadas potencias, que nosotros describiríamos gráficamente  $\sqrt{3}$ ,  $\sqrt{5}$ ,  $\sqrt{7}$ , para entender así el hecho que multiplicándolas por sí mismas, *en cuanto longitudes*, describan una superficie cuadrada, y de ahí que se hable de raíces cuadradas (o mejor de las potencias de un cuadrado), como el producto de un tipo de número considerado luego en otro nivel de análisis al que le corresponde como número. El otro tipo de número, en cuanto es un producto isométrico que describe un cuadrado (cada elemento del producto sería un lado de este cuadrado equilátero), nos permite establecer que, por ejemplo, el número 4 constituye un cuadrado de lado 2 (diríamos *la raíz* de cuatro es dos, pero aquí el texto dice *la longitud*<sup>44</sup> de 4 es 2), es decir, un cuadrado de área 4 medible en ambos sentidos, línea y superficie, por la unidad del pie, mentando a su vez el número 4 la superficie de área 4. Por otro lado, el número 4<sup>45</sup> *en cuanto línea longitud* 4 (línea de extensión 4) describe un área 16 (y así es medible también en ambos sentidos). Así, la exposición de Teetetos nos habla de la *commensurabilidad e incommensurabilidad a la base de la unidad del pie de las extensiones de un cuadrado producto de dos tipos de números respectivamente, y su commensurabilidad en ambos casos en superficies cuadradas*, y no, como ya dijimos, de números racionales o irracionales<sup>46</sup>. Esta demostración de Teetetos tiene un

---

<sup>43</sup>Cfr, *W.G.Runciman, Plato's later epistemology*, Cambridge, 1962, pág.11

<sup>44</sup>Como vimos es un tipo de línea distinto a la potencia o lo que propiamente podría llamarse raíz.

<sup>45</sup>Cuando hablamos de la raíz de 4, hoy pensamos inmediatamente en 2 como el resultado de una operación, aquí sin embargo 4 es una extensión geométrica que, en cuanto tal, describe la longitud de un cuadrado. De este modo la línea-potencia 5 no es commensurable por la unidad del pie.

<sup>46</sup>Con mención a “irracional” interpreta, sin mayor explicación, *Walter Bröcker, Platos Gespräche*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1964, pág 345. Por otro lado *E. De Strycker, On the first section of Fragmente 5 a of the Protrepticus en Aristotle and Plato in the Mid-Fourth century* (papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August

gran valor en al menos tres sentidos. Primero, se hace referencia a dos tipos de medida, una que mide y puede ser medida, y otra que sólo puede medir. Anticipando la discusión que se va a desarrollar a lo largo de gran parte del diálogo a la crítica a la percepción, es en este sentido una crítica a un tipo de medida que puede medir y ser medida, o pensada de un modo adecuado, una medida donde ‘lo que mide’ (longitud) tiene con ‘lo medido’(superficie) una medida *común*, esta es, la unidad del pie, así como *entre* números cuadrados o líneas de un cuadrado ((L)4, (L)9,(L)16) también la tienen<sup>47</sup>. Y por otro lado un tipo de extensión (la potencia de un cuadrado o raíz cuadrada) que, donde no comparte medida común ‘lo que mide’( la potencia en cuanto longitud), con la superficie cuadrada que *puede* medir, como así

---

1957), Götenborg, 1960 pág.94] interpreta esto como la conmensurabilidad e inconmensurabilidad de magnitudes, lo que está más cerca, aunque no explica tampoco el ejemplo. Incluso *Sir Thomas Heath [A History of Greek mathematics Vol.1, Dover Publications, NY, reedición 1981, P.204-205]* ve en las dúmeras las raíces cuadradas al punto de extrañar la ausencia de la raíz de 2 (bien sabido producto del problema de la inconmensurabilidad de la diagonal de un cuadrado de lado 1) Pero dentro de la serie que se inicia con la potencia 3, no cabe la raíz de 2 o  $\sqrt{2}$ , porque esta es una diagonal y no la *potencia* de un cuadrado, lo que a mi juicio prueba una vez más que aquí no se trata de lo que usualmente llamamos raíces, nombrándose más bien *un* tipo (entre dos) de medida relativa al cuadrado (las potencias del cuadrado), y menos aún nombrar los así llamados números o magnitudes racionales e irracionales (irrationale Gröse), como lo señala también en *Walter Burkert, Weisheit und Wissenschaft, Studien zu Pithagoras Philolaos und Platon, Verlag Hans C. Nürnberg, 1962, p.380*), donde lo de irracional de suyo mienta la imposibilidad de una relación A es a B.

<sup>47</sup>A diferencia de la comprensión moderna de *raíz cuadrada*, este término será exclusivo de las potencias en cuanto longitudes, en cambio las longitudes de un cuadrado son una *extensión cuadrada*, constituyendo dos tipos de líneas distintas, por esto he preferido usar el símbolo (L) para indicar lo de longitud 4, 9, 16, etc. El símbolo ‘ $\sqrt{\quad}$ ’, no obstante opera, en los términos de nuestra matemática, sobre todos los números, que en el caso de la aquí llamada potencia cuadrada, se la suele llamar número irracional. Esto me lleva a pensar que no estamos frente a la misma nomenclatura.



tampoco comparten unidad común entre ellas ( entre las potencias cuadradas,  $\sqrt{5}$ ,  $\sqrt{7}$ ,  $\sqrt{8}$ , etc.)<sup>48</sup>.

Segundo, como ya dijimos, nos muestra el tipo de definición que se busca, que nace en este ejemplo del *factum* de dos tipos de números, y que producto de un proceder divisorio, se subsume lo que en principio no estaba definido según una clase correspondiente bajo la cual cae. En este caso podemos comprender las potencias como *líneas de una figura oblonga que en cuanto longitudes de un cuadrado equilátero no son susceptibles (son impotentes) de ser medidas por la unidad del pie y que pueden medir superficies cuadradas*.

Tercero, se hace referencia al carácter isométrico de ese *metron* que puede medir y ser medido, referencia que resuena de un modo negativo en la alusión temporal que tienen la locura y la enfermedad, como casos límites de discontinuidad temporal y por ende de contrapruebas a la percepción como único criterio de verdad<sup>49</sup>, así como al carácter isométrico

---

<sup>48</sup>Se confirma que no estamos, cuando apelamos al símbolo ' $\sqrt{\quad}$ ', frente a un tipo de número que no sería susceptible de un tipo razón. (Cfr. *Robert W. Marks, The New Mathematics Dictionary*, NY, 1964, pág.85).

La *comunidad* de medida que *no* tienen las líneas  $\sqrt{3}$  y  $\sqrt{5}$ , pero cuyos cuadrados (superficies) sí, nos remonta al libro X Def.3 de los *Elementos* de *Euclides*. Este acento en el carácter común de la medida lo señala *E. Taylor, Plato the man and his work*, NY, 1956 , pág. 324. Este rasgo de comunidad nos permitirá ver, en su momento, por analogía, la simetría entre sensación (los sentidos del olfato, la vista, etc) y lo sentido (color, sabor, etc). Y por otro lado una noción 'de lo que mide', donde cada 'me parece' que mida (análogo a cada línea) *no tiene medida en común* con otro 'me parece' que mide a pesar de poder medir (análogo a la superficie) un ámbito en común (donde comparten medida), es decir, los seres percipientes para Protágoras serán un tipo de midientes que no tienen medida en común entre ellos, pero que constitutivamente, midiente (ojo) y medido (color) son afines, es decir, comparten medida. Para la negación de un mundo percibido común en Protágoras, *E. Taylor, bis*, pág. 326.

<sup>49</sup>En un oscuro pasaje luego de las referencias a los juicios fundados en la percepción y la dificultad de poseer un criterio adecuado que nos permita discernir el sueño de la vigilia (**158c 4 y ss**), Sócrates establece que *el tiempo* (¿la duración?), en el sueño y la vigilia, es igual (*isos*), y en cada caso el alma sostiene la verdad de sus opiniones en cada periodo igual de

resuena de un modo positivo en la relación entre *tais aisthesesi* y *ta aisthetá* en **156 c3 y ss**, entendida como una relación congénere (**c3**), simétrica (**d4**) y connatural (**d5**) entre agente y paciente, como por ejemplo, la que existe entre el ojo y lo visible.

---

tiempo, razonamiento que se puede sostener también de la enfermedad y la locura (lo agrio del vino, las alucinaciones), excepto que, el tiempo no es igual (¿no se percibe igual?).

### 3. El arte mayéutico de Sócrates

Teetetos ha concedido la importancia (τῶν ἀκροτάτων, **148 c9**) del presente examen, mostrándose deseoso a tal punto que, si de ese deseo pendiera el examen, aparecería (φανείται) ese ‘tener razón’ acerca de qué es ciencia.<sup>50</sup>

Sócrates reconoce en Teetetos al alma que requiere para llevar a cabo su ejercicio restaurador e introduce el símil de la partera<sup>51</sup>. Teetetos muestra dolores de parto en su no poder responder qué es ciencia, los dolores son las *aporías* en que se encuentra el interrogado. Tal como una comadre frente a las mujeres embarazadas, el arte de Sócrates suministra fármacos<sup>52</sup> para

---

<sup>50</sup>El motivo ya aludido de la *prothumia* (ver nota 29 y 36) como la ‘disposición previa’ es claro aquí, y como condición de posibilidad del examen dialéctico ver además en: **146 a7, 148 d1, d3; 151 c2, d8**; conectado con βούλομαι: **149 b5** (*ac facile quod volo percipiet*), **154e3,e6**.

Por otro lado, el ‘tener razón de’ al cual ingenuamente alude Teetetos, será el último intento, aunque insuficiente, de definir el ‘es’ del conocimiento como un ‘conforme a lógos’ o ‘explicativo’ que nos rememora en otros diálogos tanto el *lógon didonai dunasthai*, (**Teet. 202 c y ss**) como el hecho que, tener conocimiento es ‘tener razón de’ cfr. *Fedon 76 b, Rep. 534 b*, para ello cfr., *W.G. Runciman*, op.cit., pág.9.

<sup>51</sup>Como veremos en conexión al libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles, la pregunta es un momento inicial que pone la comprensión del interrogado en respecto al asunto en cuestión, que como punto de partida queda a la base de un examen estrictamente dialéctico, que en el Teetetos se inicia en **163 a-164 b-c**. El mismo Sócrates hace expresa la otra perspectiva (**163 a**) a la tomada hasta ese momento, en el sentido que ya no se pregunta ‘qué es conocimiento’ sino, si acaso conocimiento y percepción son lo mismo, lo cual siendo afirmativamente concedido por Teetetos, luego es llevado por la propia evidencia del asunto a una contradicción, haciendo recurso a la memoria como punto crítico de la consideración de la identidad de conocimiento y percepción. En este sentido ambos principio serán condiciones de posibilidad inherentes al diálogo, que se suman a la disposición a ser interrogado que es una condición externa al diálogo.

producir o menguar los dolores, y hacer alumbrar así, conforme al alma del interrogado, un buen vástago que al nacer debe ser examinado para decidir su destino.

El arte partero que detenta Sócrates, heredado de su madre, tiene la capacidad de separar (τὸ κρίνειν) lo verdadero de lo que no lo es (150 b3)<sup>53</sup>, examinando, en vez de cuerpos, almas parturientas, y así entonces, tiene la posibilidad de verificar (poner a prueba) si el pensamiento alumbrado es una mentira (un mal parto) o bien algo auténtico y verdadero (‘βασανίζειν δυνατὸν εἶναι παντὶ τρόπῳ πότερον εἶδωλον καὶ ψεῦδος ἀποτίκτει τοῦ νέου ἢ διάνοια ἢ γόνιμόν τε καὶ ἀληθές’, 150 c1), con la salvedad que quien posea este arte él mismo no puede dar a luz<sup>54</sup>. Así Sócrates interpela a Teetetos a confiarse a él (151 c2).

---

<sup>52</sup>Cfr., el *logos* como fármaco en el *Fedro* 270 b7 y luego en el *Teetetos* en 167 a6, específicamente en la defensa a Protágoras (165 e8 y ss) que dará luces, con la digresión que le sucede (172 a y ss), a la *aporía* inicial del ‘volverse más sabio’, esto es, el problema que presenta la enseñanza.

<sup>53</sup>Esto lo encontramos también expreso en *Tópicos* cuando hablando del razonamiento dialéctico (συλλογισμὸς διαλεκτικὸς), se menciona respecto a la utilidad en vistas a las ciencias epistémicas (101 a35 y ss): ὅτι δυνάενοι πρὸς ἀμφοτέρω διαπορῆσαι ῥᾶον ἑκάστοις κατοψόμεθα τᾶληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος [ya que pudiendo desatarse respecto a ambos (i.e. las otras dos utilidades de la dialéctica) indagaremos más fácilmente en cada caso lo verdadero y lo falso] (trad. mía)

<sup>54</sup>Hay que prestar atención al campo semántico que mienta τίκτω ‘traer a luz’, ἐπιτίκτω ‘alumbrar’ τέχνη ‘arte’, τέκνον ‘vástago’ donde el arte responde ante todo como un traer a presencia, arte que posee Sócrates, que por medio de un *lógos* que cumple una función esencialmente mostrativa, hace develar (δηλοῦν) en el interrogado la cosa que aparece en el decir (φημί; φάος ‘solar’).

Por otro lado la imposibilidad del mismo Sócrates de dar a luz debe ser leído en conexión a la diferencia en el tipo de poder en *Met.* 1004 b17 que Aristóteles señala entre dialéctica y filosofía, en cuanto la primera es tentativa y la segunda cognoscitiva, donde este carácter cognoscitivo, a mi juicio, se juega justamente en ese ‘dar razón’ fundado en un ‘tener razón de’ algo, a lo cual no está abierta la dialéctica, en cuanto método preparatorio, lo que señala expresamente Sócrates con su arte partero.

Hay un deseo que pone a Teetetos a disposición del saber de Sócrates, arte que reconoce en un cierto nivel de análisis el autoengaño (incomprensión) como marca estructural del ‘opinar’ de los hombres, y donde la pregunta, exige una respuesta que reside en el otro, generando de este modo la pregunta el acceso al asunto en cuestión. Este deseo de origen divino es un ‘estar dispuesto de antemano’ (**151d5**) a ser interrogado, deseo que permite reunir a amante y amado en el amor al saber tal como es planteado en el *Fedro*<sup>55</sup>.

El arte partero y los fármacos (cfr.**149 c9**)<sup>56</sup> que provee producen un admirarse en el interrogado, admiración que Socrates ve como principio de la filosofía (**155 d2**). Este admirarse se confunde con la admiración que provocan los sofistas en su auditorio<sup>57</sup>, que funcionan como embelecocos y no cómo en el caso de la dialéctica, para preparar al interrogado, y refutar así la falsa creencia en que se mueve con respecto a aquello por lo cual es interrogado<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup>Hay además una alusión dramática soterrada en el diálogo respecto al ejercicio de la filosofía, y la relación que involucra a interrogador e interrogado, en la situación a la que se exponían las parteras al ejercer su oficio. Nacido el hijo éstas debían mostrarlo a la familia alrededor de una pira, y en algunos casos, si se trataba de un mal parto la partera corría el peligro de ser castigadas a muerte. El presente diálogo termina justamente con el hecho que Sócrates debe ir al pórtico del rey, donde Meleto lo ha acusado de imputaciones (pervertir la juventud), las cuales terminaron con su vida.

<sup>56</sup>Estos fármacos, los *lógos* del filósofo, son sinónimos del ‘maravillarse’ que producen los sofistas (cfr. **167 a6**), con la salvedad que hay una diferencia en la orientación y el tipo de vida que conlleva la filosofía, a saber, el bien de la vida humana y su felicidad, con atención al hombre entero, frente a la actitud confrontacional y puramente agonal encarnada el erístico y su afán por el asunto particular.

<sup>57</sup>Cfr., en el Símil de la caverna las maquetas (τὰ θαύματα) que proyectan las sombras en el auditorio de la caverna.

<sup>58</sup>Ver las alusiones al θαυμάζειν como cualidad de Teetetos **151 c6**, como maravillarse de Teetetos **155 c8** y como cualidad de lo dicho por un sofista **154 b7**, **157 d11**

Teetetos no está dispuesto a la bajeza (αἰσχρὸν, *turpe* 151 d8) que implica el no afanarse en decir lo que se tiene en mientes (ὅτι τις ἔχει λέγειν, *si quis suam sententiam non proferret*), por lo cual da la segunda respuesta del diálogo.

El que conoce algo lo percibe, por lo cual el conocimiento no es algo otro que percepción, que en la versión Sócrates dice: *percepción es lo mismo que conocimiento*, o bien, *todo conocimiento es percepción*. Esta concesión es base de la investigación dialéctica, como reconocimiento expreso de mismidad y diferencia por parte del interrogado. En el presente examen se relacionará la conclusión ‘conocimiento es percepción’ con lo que implica semejante tesis en el orden de los pensamientos de los connotados. Esta remisión al pensamiento autorizado que fue llamado por Aristóteles *endoxa*, y testimonia como el tratado *Tópicos* es contemporáneo al *Teetetos*<sup>59</sup>, tratado donde la dialéctica es entendida tanto en su referencia a la utilidad conforme a las ciencias filosóficas, como en su carácter peripatético y tanteador que busca dar con los principios de cada ciencia particular, principio con el cual no puede dar ésta desde sí misma. Estos supuestos, que están a la base de cada quehacer particular (según la exposición matemática arriba señalada, la noción de número o medida, que en principio no es puesta en cuestión), pueden ser pensados en su equivocidad, como por ejemplo, el número se dice como medida matemática y también como número gramatical y en ambos casos en respecto a ‘cantidad’. Los principios comunes a partir de los cuales procede la dialéctica son el principio de tercero excluido y de no contradicción<sup>60</sup>, y vuelven a este saber, un saber primero en el orden de la investigación *en torno* a los principios de cada ciencia, donde el camino es *intentio obliqua*, o sea, entra al dominio que rige la comprensión común a todas las almas (el logos)<sup>61</sup> desde la comprensión del interlocutor.

<sup>59</sup>Esto lo confirma *E.S.Forster*, en la introducción a su edición y traducción de *Tópicos* (Loeb, 1976, pág.265).

<sup>60</sup>En Gamma 1011 a3, de este principio de la demostración no hay demostración, pues principio de una demostración no es demostración.

<sup>61</sup>En *Tópicos* 101 a 36 y ss a propósito de la utilidad filosófica del racionamiento dialéctico agrega; ‘ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περι ἐκάστην ἐπιστήμην [ἀρχῶν] ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν κατὰ τὴν προτεθείσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἀπαντων εἰσι διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν. τοῦτο δ’ ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν’. [Además >es

## 4. Metafísica Gamma como acceso a aquello por lo cual se interroga (alma y verdad) y al tipo de investigación (dialéctica)

Hemos considerado, los distintos momentos que constituyen la pregunta, y así mismo al pasar, las condiciones que delatan en el *Teetetos* la posibilidad de un efectivo examen. Es preciso ver ahora la referencia que encontramos en Metafísica Gamma respecto al tipo de saber, a los principios y las refutaciones a éstos, que hagan sentido con lo ya dicho y preparen la introducción a la discusión misma que encontramos en el *Teetetos*, volviéndo más claro lo dicho acercade la pregunta por la posibilidad del ‘es’.

Bien sabido es que en libro IV de la Metafísica, Aristóteles hace mención de un especial tipo de saber, que trata de ‘lo que es’ (ente) en general, es decir, una ciencia de ‘lo que es’ en cuanto ‘es’, del enlace ontológico en cuanto enlaza. Digo ontológico, en cuanto no es un enlace puramente lógico que haga referencia a la mera realidad *del* lenguaje, ya que éste en cuanto lógos hace aparecer a las cosas mismas, que por lo demás no son meras cosas, sin ser un problema mayor la distinción, como la hay actualmente, entra lenguaje y realidad.

Aristóteles distingue en este libro (1004 b17) a la filosofía, de la dialéctica y la sofística. Con dialéctica, el Estagirita mienta el arte que Sócrates ha planteado en el *Teetetos*, y que hay que leer en conexión con el *Gorgias*, como aquel arte de refutar y ser refutado, en vistas a expurgar la falsa creencia<sup>62</sup>. Sin embargo, como lo muestra Platón por medio de ambos diálogos, el arte útil< para los primeros, *en torno a* los principios de cada ciencia, según la cual ciencia presupuesta, no puede >ésta<, desde sus ya comprensible de suyo principios, decir algo *acerca de* ellos (los principios primeros), pues son los primeros principios de todo y es necesario discurrir *en torno a* cada uno (primer principio) a partir de la opinión de connotados. Esto es lo propio o máximamente habitual de la dialéctica.

<sup>62</sup>Se desprende de lo dicho hasta ahora, el hecho que constato una continuidad *en orden a los asuntos tratados, y en conexión con los asuntos pendientes que dejan los diálogos*, que es la siguiente; *Gorgias, Fedro, Teetetos, Sofista* (al cual de modo paralelo estaría el Parménides).

dialéctico tiene además una orientación previa al examen, comportando un motivo que apunta, por un lado, en dirección hacia el interrogado y buscando por mor del asunto en cuestión, a saber, ‘qué es conocimiento’ en el Teetetos o ‘qué es la retórica’ en el Gorgias, tanto la sanación de la falsa creencia en que se encuentra el interlocutor, como que éste dé a luz una respuesta satisfactoria que exceda la relación entre interrogador e interrogado. Esta trascendencia de la esfera privada de la discusión en conexión con la así llamada búsqueda de la verdad<sup>63</sup>, converge en nosotros mismos como lectores del diálogo, ahí donde prestamos

---

En este sentido encuentro respaldo de esta continuidad Ritter, Wilamowitz (cfr., Ross, op.cit. pág.2), con la salvedad que hay cierto consenso en ver en el Gorgias un diálogo más temprano que los restantes.

<sup>63</sup>Cuando mentamos la ‘verdad’ como un motivo que funciona como condición del diálogo, no la estamos entendiendo como lo que en el presente trabajo, y así en el diálogo, es expuesto como lo verdadero frente a lo falso, como determinaciones de la percepción o la opinión y que es condición necesaria del conocimiento. En este otro sentido dice *Vigo (Platón, en torno a las condiciones y la función de un diálogo cooperativo, Tópicos, Rev. de Filosofía de Santa Fe (Argentina), No 8/9, 2001, pág.5-41, pág.23)*; “ Es en la orientación compartida hacia la verdad donde se abre, por primera vez, la posibilidad de un diálogo genuinamente cooperativo, es decir, de un diálogo en el cual el momento de la oposición y confrontación crítica de posiciones a través de procedimientos propios de la discusión racionalmente controlada quede enmarcado en un espacio más amplio de convergencia de intereses entre las partes involucradas en el diálogo, en la medida en que todas y cada una de ellas apuntan, más allá de la defensa de posiciones asumidas de antemano, el objetivo final de aproximarse a la verdad sobre el asunto que es objeto de discusión. El verdadero diálogo presupone, pues, en su misma posibilidad la opción por la cooperación. Pero ésta sólo puede ser genuina, allí donde se funda en una reconocida comunidad de intereses.” Respecto a la decisión por una actitud inicial de veracidad, Vigo señala en la nota 16 de la pág.23, que hay que entenderla como “la disposición a decir lo que realmente se piensa sin falsearlo”, todo en el marco del arte de refutar y ser refutado desarrollado en el Gorgias.

Esto ya Gadamer lo vio como una característica de la dialéctica (op. cit. pág 83) en la alusión expresa en el *Filebo 11c* (al inicio del diálogo, mostrando ese rasgo de ‘regla del juego’ ) como “ir en busca de la verdad a como dé lugar” (δεῖ δὴ περὶ αὐτῶν τρόπῳ παντὶ τᾰληθές πη περανθῆναι), alusión que encontramos en otro respecto en el Sofista en **246 d9**



atención a los asuntos tratados y nunca los entendemos como una discusión privada entre Teetetos y Sócrates, sino que más bien, solemos poner gran empeño en hacer sentido con los problemas planteados, justamente porque la pregunta rectora y las respuestas que se van dando, nos atañen también a nosotros.

En conformidad, lo que Aristóteles llama dialéctica es un arte tentativo, como lo muestra expresamente Sócrates en el Teetetos, que al prestarse para aquella disposición erística a la discusión y confrontación la vuelve una sofística, considerando dicha disposición una elección de vida. Pero el proceder, si bien es tentativo en el Teetetos, por ello va elucidando los distintos modos en que se dice ‘es conocimiento’, ‘es’ que en todos sus modos es relativo a la *ousía* que es el alma que percibe<sup>64</sup>, opina o intelige. Esto coincide con lo que Aristóteles nombraría con aquel saber que se ocupa de las determinaciones de lo que ‘es’ en un primer nivel de análisis, en este caso, ‘lo que es conocimiento’ en cuanto ‘*conoce*’. En este sentido, el interrogado viene a ser como el filósofo, es decir, alguien que puede ‘dar razón de’, en la medida que ‘tiene razón de’.

---

“nosotros no nos preocupamos ante todo de ellos [i.e. los antiguos], sino que buscamos la verdad (ἀλλὰ τάληθὲς ζητοῦμεν).

<sup>64</sup>Dicha relación ‘pros hen’ o como también han llamado algunos del ‘focal meaning’, en Gamma está ejemplificada en los sentidos que se dice ‘sano’; sea el remedio que *restaura*, el ejercicio que *preserva*, el alimento que *produce*, el síntoma que *es signo*, el cuerpo que *es susceptible*. Todas estas verbalizaciones del ‘es sano’ están en referencia a la salud, así como lo medicinal está en relación a la medicina (el arte de la salud). De este mismo modo ‘es’ se dice de muchas maneras y el arte que detenta el poder de determinar las verbalizaciones del ‘es’ mismo es la filosofía, donde por analogía con la medicina, no debe dejarse a un lado justamente ese aspecto que realza Platón que refiere, en este caso, el ‘es’ del conocimiento al alma. En el examen propiamente tal coincide con el alma del interrogado, la cual en el proceso de elucidación de los modos en que decimos ‘es conocimiento’, ella misma es “sanada”, del mismo modo como decimos ‘sano’ *del* cuerpo cuando el médico tiene ‘en vistas a’ éste para sanar, constituyéndose el cuerpo como el bien de la medicina (su fin), que en cuanto medicina (arte), le hace bien *al* cuerpo. En este sentido la filosofía al conocer las determinaciones del ‘ser conocimiento’ conoce a su vez qué le hace bien al alma cognoscente.

Por lo dicho, es de gran importancia las alusiones al tipo de investigación que busca ganar el acceso a los principios de una determinada ciencia particular, entendida ésta última como un saber atributivo de su objeto, como por ejemplo lo es la aritmética, la cual es un saber *acerca de* lo par e impar, pasiones (atributos) de ‘lo que es número’. Esta ciencia que se ocupa de ‘lo que es número’ en cuanto que ‘es número’ y no meramente par o impar, provee así el conocimiento de lo que el número *es* en sus muchos sentidos de decir ‘es número’ y que por ende exceden la competencia de la aritmética. Esta ciencia general, tratará además de modo análogo al ejemplo explicitado con la aritmética, pero con el ser mismo, esto es, con los modos en que el ‘es’ mismo es dicho en sus múltiples sentidos, que en un primer modo aquí hacen referencia al género, lo propio, a la definición, la accidentalidad.<sup>65</sup>

En un segundo nivel descriptivo que se desprende de lo dicho por Aristóteles, éste entendido en una visión de conjunto, hay una referencia soterrada al ‘es’ en cuanto ‘es verdadero’ o ‘es falso’, al ‘es conforme a los accidentes a sí mismo, y al ‘es qué’, ‘es cuál’, es decir, al ‘es’ conforme a las categorías, de los cuales resulta relevante para el examen del Teetetos el primer modo, a saber, el ‘es verdadero = es conocimiento’, siendo aquello *por lo cual* se interroga al conocimiento en cuanto conoce.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup>Como ‘lugares’ del método que implica la dialéctica que tiene que tener en vista el interrogado en Tópicos (101e 38 y ss) se señala la definición (ὄρος) la cual significa el logos de la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι). Además se señala lo propio (ἴδιον), el género (γένος) y el accidente (συμβεβηκός). Gamma comienza con la referencia a una ciencia que trata de lo que es en cuanto es y lo a esto inherente en sí mismo (1003 a21) y en el excurso del tratado se va aludiendo a éstos mismos lugares y su relación a las ciencias particulares.

<sup>66</sup>Esta lectura se inicia con *Brentano* (quien es discípulo de *Adolph Trendelenburg*) respecto al libro Z, capítulo 1, *Acerca de los diversos sentidos del ser en Aristóteles*, (*On the several senses of Being in Aristotle*, trad. Rolf Georg, Berkeley, 1975), donde concibe además de los tres modos ya aludidos al ‘ser en potencia’ y ‘ser actual’. Estos cuatro modos los encontramos recogidos en el curso de Heidegger, transcrito por Walter Bröcker y publicado bajo el rótulo *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1993), de la cual hay traducción italiana de G. Gurisatti en Adelphi, 2000. De esta edición ver páginas 233-272. En ese mismo curso Heidegger hizo suyo el diálogo Teetetos (pág.191-223). Es de gran importancia para la tarea pendiente en este trabajo respecto a la ambigüedad de verdad y alma (ver nota 32 y 92), frente a las concepciones clásicas de verdad como ‘autenticidad’ (el ejemplo del oro y el oropel) y

Así, respecto a lo dicho del número nos dice el Estagirita en 1004 b1o y ss<sup>67</sup>:

Puesto que, como precisamente hay pasiones del número en cuanto número, cual paridad-imparidad, conmensurabilidad-igualdad, exceso-defecto, y éstas son inherentes a los números tanto en sí mismos como en la relación entre unos y otros, como del mismo modo hay algunas pasiones propias de lo sólido y de lo inmóvil y de lo movido y de lo ingrávido y de lo que tiene peso, así también hay algunas de lo ente en cuanto ente y son éstas cuya verdad compete al filósofo inspeccionar.

En conformidad con lo dicho, hay una ciencia que distinguirá decir que “el 2 es un número par” de “ la palabra ‘lógos’ es (número) singular”<sup>68</sup>, como un primer nivel de análisis que distingue los sentidos de decir ‘es número’, para luego adentrarse al decir ‘es’ (ente) en cuanto que ‘es’ y no ver así las afecciones propias del número, sino de lo que es, como fue explicitado más arriba. Así a lo anterior agrega inmediatamente Aristóteles en **1004 b17**:

Un signo; los dialécticos y los sofistas en efecto visten la misma figura que el filósofo, porque la sofística es sólo sabiduría aparente y los dialécticos disputan acerca de todo, mas común a todo es lo ente y disputan acerca de esto por ser esto lo propio de la filosofía. En el mismo género versan pues la sofística y la dialéctica, que la filosofía mas difiere de una, en la índole de la facultad (tropo tes dunameos)<sup>69</sup> y de la otra en la elección de la vida (tes de tou biou te proairesei), la dialéctica es tentativa de lo que la filosofía es cognoscitiva y la sofística es la apariencia de la sabiduría sin ser.

---

como efectividad (el hecho de ser), lo que aquí se ha nombrado el estado de desocultamiento a la que es conducida el alma del interrogado, como ese rasgo diacrítico de esclarecimiento del alma. Para quienes sostienen la verdad como efectividad contra su rasgo descubridor cfr., *Joachim Classen, Sprachliche Deutung als Triebkraft...*, München, 1959, pág 94 y *Jürgen Sprute, Der Begriff der DOXA in der platonischen Philosophie*, Göttingen, 1962, pág.75-77 donde ambos autores toman distancia de lo dicho por Heidegger, por ejemplo, en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1954, pág.33. Para la etimología de *aletheia* cfr., P. Friedländer, *Platon*, Vol.1, II ed., Berlin, 1954, pág.233.

<sup>67</sup>La traducción que presentamos es de *Héctor Carvallo C.*, extraída de la Versión en cuatro lenguas de Antonella Gandolini A., UCV, de ahí hemos sacado la versión latina del cardenal Bessarion (s.XV), editada por Georg Reimer en 1831, Berlín. Los corchetes son míos.

<sup>68</sup>Se hace patente que el decir ‘es número’ no es predicarlo, decir ‘es singular’ es un modo de decir ‘es número’.

Según nuestro asunto se delata la distinción de poder (*dinamis*) entre dialéctica y filosofía, lo que en el símil, de ésta con la mayéutica, Sócrates nos reveló su impotencia cognoscitiva. Esto sin embargo hay que tomarlo con cuidado, en la medida que el símil cumple a su vez una función retórica de persuadir a Teetetos para que se comprometa en la investigación, con los dolores que ello implique, de tal modo que, como todo símil, no hay que tomarlo al pie de la letra. Sócrates en la medida que no sabe justifica su modo de proceder sobre la comprensión asentada que ejemplifican Protágoras y Heráclito, de modo análogo pero no idéntico, como en la actualidad, el empirismo probabilístico en ciencia y la sofística nihilista en moral, se imponen como verdades asentadas en los más diversos ámbitos de la convivencia humana. Pero Sócrates bien sabe lo que pregunta, qué es, y conduce la conversación señalando una y otra vez los lugares donde yerra la tesis que dice, que la naturaleza del ‘es’ es idéntica a un ‘me parece’. La distinción de la filosofía con la sofística, en lo que respecta al modo de vida, es un tema central en el discurso socrático en el Teetetos y apunta a lo que hemos señalado respecto a la orientación que tiene la dialéctica socrática y el compromiso de ésta con la verdad.

Así nos dice Aristóteles en **1005 b4**:

Es evidente por ende que es propio del filósofo y del que contempla acerca de toda la esencia (ousía) por donde naturada inspeccionar también acerca de los principios silogísticos.

---

<sup>69</sup>Esta distinción se conecta con lo dicho por Sócrates, respecto al arte que detenta. Aquí Aristóteles ve en la dialéctica el poder tentativo de gatillar por medio de la pregunta la respuesta en el interlocutor, donde el interrogador, es capaz a su vez de reconocer la laya de dicha respuesta y de este modo conducir la investigación. En cambio la filosofía tiene un poder cognitivo que se delata en la posibilidad de poder ‘dar razón de’ algo en la medida que se ‘tiene razón de’ algo. Esta tenencia será tratada en el Teetetos, diálogo que deja abierto el problema del tipo de ‘conformidad a lógos’ que subyace al ‘tener razón de’.

Este poder tentativo Aristóteles lo tematiza, leído en otra dirección, en su tratado *Tópicos* (**100 a18**), el cual busca como propósito encontrar un método, para el interrogado (de ahí la otra dirección de la lectura) que provea de la facultad de silogizar acerca de todo problema que se le presenta desde opiniones de connotados (*ex endoxon*), y de modo tal que, quien sostiene la discusión, es decir, quien es sometido a juicio (*autoi logon upejontes*) no diga nada contradictorio.

El principio en cuestión es el más sólido de todos, del cual nadie se puede engañar y a su vez es el máximamente conocido:

**(1005b16)** Pues aquel que necesariamente tiene quien conoce lo que sea de los entes, ése no es suposición, aquello que necesariamente conoce quien conoce lo que sea y que es necesario venir teniéndolo ya.

Este principio como vemos va con nosotros, en la medida que es un principio que subyace a la comprensión humana en general, mucho antes de hacer filosofía. El filósofo viene a tematizar el principio y lo practica en la investigación sobre un interlocutor previamente elegido, en el cual su fuerza rectora elucida la verdad, y el principio es este:

**(1005b19)** Que lo mismo simultáneamente sea inherente y no sea inherente a lo mismo y según lo mismo es imposible.<sup>70</sup>

Este principio apunta a cierta comprensión que está a la base de lo que algunos piensan que sostuvo Heráclito **(1005b25)**, y que en general sostienen los filósofos de la naturaleza, a saber, que sean inherentes a lo mismo los contrarios, cuando es imposible que uno piense que algo es y no es.

Como principio es principio de la demostración. Aristóteles enfatiza que no hay demostración de todo, por ejemplo, del mismo principio de la demostración. Incluso señala que es una falta de formación (*ἀπαιδευσίαν*) no saber de qué se ha de buscar demostración y de qué no **(1006 a7)**. Este buscar demostración de todo es la así llamada *petición de principio* que nos lleva al infinito. Lo importante es no perder de vista el hecho que, si bien éste es un principio de la demostración, a saber, el principio de no contradicción, su fuerza rectora como lo muestra ejemplarmente los diálogos de Platón, se ejerce en el contexto de la investigación peripatética, previa al análisis propiamente cognoscitivo, lo que queda claro en lo siguiente:

**(1006 a12)** Mas cabe demostrar refutativamente también respecto a esto, que es imposible, si sólo dice algo el contendiente. Mas si nada dice es ridículo intentar razonar contra quien de nada tiene razón, en cuanto que no la tiene, pues un tal hombre en cuanto tal es ya semejante a un vegetal.

Por tanto, el modo de “demostrar” el principio de la demostración es ‘en acto’, es decir, para ver el principio en sus efectos, éste se despliega en el arte de refutar, que es filosófico, en la

---

<sup>70</sup>Cfr., **Rep. 436 e**

medida que está orientado a dilucidar la verdad y no meramente a ganar una discusión. Este principio exige así de la presencia de un ‘otro’, incluso ahí, donde la investigación se ejerce sobre nosotros, estando frente a la dificultad, no imposible, de distanciarnos de nosotros mismos y vernos como un otro<sup>71</sup>. Además el principio delata la racionalidad del interlocutor quien juega un papel gravitante en la naturaleza del principio, como dice en **(1006 a 15)**:

Mas es cosa diferente el demostrar refutativamente y el simple demostrar, porque en este caso [i.e. el puro demostrar], quien demuestra parecería pedir lo supuesto en el principio<sup>72</sup>, mas si la otra parte es la causante de tal cosa, habrá refutación y no demostración.

Se muestra algo comprensible de suyo en la nomenclatura aristotélica. La demostración refutativa difiere de la mera demostración, y que ‘ser refutativo’ (ἐλεγκτικῶς) es la diferencia específica del género demostración (ἀποδειξαι), es decir, la actividad originaria es la demostración y uno de sus modos es el refutativo. La diferencia reside en el hecho que, en la demostración a secas, quien demuestra parecería hacer petición de principio, en cambio en la demostración refutativa, esta petición se daría en el interrogado. Para que así se dé de un modo efectivo la interrogación refutativa, habiendo cierta regla básica en lo que sigue:

**(1006 a19)** El punto de partida en todos tales casos es no el exigir que el oponente diga que algo es o no es, pues esto podría alguien tomarlo como pedir

<sup>71</sup>Cfr., *διάνοια* como diálogo del alma consigo misma en **189 e**.

<sup>72</sup>ὅτι ἀποδεικνύων μὲν ἄν δόξειεν αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ, *videretur quarere quod a principio*

lo del principio<sup>73</sup>, sino que diga al menos que significa algo, y para él mismo, y para el otro interlocutor. Pues esto es necesario si ha de decir algo<sup>74</sup>.

Esto queda en evidencia en la primera respuesta adecuada de Teetetos, donde lo que él entiende por conocimiento ‘es percepción’. Uno de los presupuestos y a su vez condición de posibilidad del examen dialéctico es que las palabras significan algo, y en la medida que uno concede un significado no es posible sostener luego, a la vez de ése, otro significado, porque justamente *eso* es imposible. Esto es independiente al problema de cuál es el origen del nombre de las cosas (por convención o por naturaleza, etc). Dicho de otro modo, se parte del hecho que algo ‘es’, por ejemplo del hecho que *hay* conocimiento. El asunto es ‘qué es conocimiento’, y no por tanto el demostrar que haya conocimiento, ya que la pregunta ‘qué es’ busca dar con aquello que el interrogado ‘tiene por’ conocimiento, el cual *ya* es, y a partir de esa comprensión se inicia la investigación. De ahí que Aristóteles diga lo siguiente:

(1006 a 24) Pues si no un hombre tal no razonará ni él consigo mismo ni con ningún otro. Más si alguien da esto, habrá demostración [refutativa], pues habrá algo definido. Pero el causante no será quien está demostrando sino el respondente<sup>75</sup>, pues mientras está destruyendo el razonamiento, sostiene el razonamiento. Además quien concede esto ha concedido que algo es verdadero sin demostración, de modo que no será así y no así.

---

<sup>73</sup>τοῦτο μὲν γὰρ τάχ’ ἄν τις ὑπολάβοι τὸ ἐξ ἀρχῆς αἰτεῖν, *hoc enim fortassis aliquis esse putaret, quod a principio petere*. En *Tópicos VIII 13, 162 b 31 y ss*. Aristóteles considera cinco casos de *petitio principii*, 1) la postulación de lo mismo que se quiere demostrar 2) la postulación universalmente de lo que se debe demostrar particularmente 3) la postulación particularmente de lo que se quiere demostrar universalmente 4) la postulación de un problema después de haberlo dividido en partes 5) la postulación de una de las proposiciones que se implican mutuamente. Todas tiene en común el tratar de probar mediante un argumento que usa de premisa la misma proposición que se trata de probar. Cfr. **An.Pr., II 16, 64 b28 y ss**. (extraído de *Diccionario de Filosofía de J. Ferrater Mora*, Vol.IV, Alianza,1980, pág.3090 (por Sofisma)

<sup>74</sup>En este sentido la pregunta ‘qué es’ apunta a la precomprensión verbalizable que tiene el interrogado respecto al ‘ser’ de algo.

<sup>75</sup>ἀλλ’ αἴτιος οὐχ ὁ ἀποδεικνὺς ἀλλ’ ὁ ὑπομένων, *attamen non qui demonstrat, sed qui sustinet, causa est*.

De esto se desprende:

**(1006 a28)** Primero entonces es evidente, que al menos esto mismo es verdadero, que el nombre ser o no ser, significa esto determinado, de modo que, no todo será así y no así.

El alcance de esta concesión por medio de nombres que señalan la comprensión semántica del interrogado con respecto al 'es' de un asunto, es condición del diálogo y de la búsqueda de la verdad y que, cómo vemos, en cuanto un tipo de demostración, no es menos, que la así llamada demostración científica, sino que cumple otra función, en la medida que está orientada por otros fines. Si bien el que interroga no 'da razón de', pudiendo incluso no 'tener razón de' el asunto en cuestión, es este proceder el modo de acceso a las condiciones del 'tener razón del' de ser del conocimiento, donde el significar de las palabras, que apelan a la precomprensión en que se mueve el interrogado, es condición a su vez de la enseñanza que se juega en el interrogatorio, lo que queda manifiesto en lo que sigue:

**(1006 b8)** Porque no significar algo uno es no significar nada, y si los nombres nada significan, se destruye el dialogar unos con otros, y también el diálogo consigo mismo.....Mas entonces no cabe que el ser hombre signifique lo que precisamente ser no hombre....

La investigación de Gamma se interna en lo que ya se ha dicho de una ciencia de 'lo que es' en cuanto 'es', a saber, en los atributos del ser en cuanto *es*, es decir, el papel del filósofo entendido como un hacerse cargo de las cuestiones que rigen a todos los entes y no a un cierto género de ellos. Pero nuestro asunto no va por ese lado sino que debemos poner en un primer plano el principio que rige la investigación dialéctica.

Como dijimos, el 'principio de no contradicción' es el principio de la demostración refutativa, condición de posibilidad del diálogo y principio desde el cual se desprende otro principio, aquel a partir del cual se inicia la investigación en el orden del diálogo, a saber el 'principio de tercero excluido' **(1011 b 23 y ss)**:

Mas tampoco cabe que haya nada entre los términos de la contradicción sino que es necesario o afirmar o negar uno, el que sea de uno.

Este último principio derivado del 'principio de no contradicción' es de gran importancia para nuestro trabajo, porque como lo ve el mismo Aristóteles, la refutación de este principio deriva



de la doctrina de Protágoras, sofista que provee de la primera premisa que está a la base de la tesis ‘todo conocimiento es percepción’, lo que no sólo muestra la conexión entre el texto de Aristóteles y Platón, sino que además indica el camino hacia el cual el problema apunta.

La discusión gira en torno al ‘es verdadero’ y dice el texto:

**(1008 b31)** Además por mucho que las cosas todas sean así y no así, no deja de estar en la naturaleza de los entes, lo más y lo menos. Pues no diríamos que de semejante modo es impar el dos y el tres, ni que de semejante modo yerra quien cree cinco al cuatro y quien mil. Si pues no yerran de semejante modo evidentemente yerra uno menos y así más acierta en la verdad. Si pues más es más próximo debe hacer algo verdadero, más próximo de lo cual está lo mayormente verdadero. Y aun si lo hay, hay ya al menos algo más firme y verdadero, y nos habremos de esta razón destemplada, y que impide a la razón definir lo que sea.

Esta razón destemplada es la sostenida por sofistas que niegan un criterio de verdad, que nos permita dar con un ámbito común de lo ente. Este problema nos remonta a las interpretaciones que tienen a las espaldas el pensamiento de Protágoras y Heráclito, y que como veremos, para Platón quienes las sostienen, no sólo afirman una tesis ingenua de corte epistemológico, sino que más grave aun, son la base para la imposibilidad de aceptar la autoridad en orden intelectual y para establecer el canon y medida en el orden moral. Es este último aspecto a mi juicio es el mayor de los problemas que trae la tesis de Protágoras y que se puede constatar en el diálogo Teetetos a modo de digresión.

Así según la anterior cita volvemos al texto en **1009 a6**:

De la misma creencia se sustentan las razones de Protágoras y es necesario que de semejante modo ambas sean y no sean verdaderas. Pues si todos los pareceres son verdaderos y las apariencias, necesariamente todo ha de ser a la vez verdadero y falso.

Frente a este tipo de posiciones producto de la perplejidad Aristóteles es enfático, elucidando una vez más el papel de la dialéctica (**1009 a16**)

La ignorancia de cuantos por perplejidad así piensan [i.e. Teetetos] es fácilmente curable, pues su confrontación no apunta a las razones sino a la disposición de la razón. Por el contrario la refutación es la cura de las razones tanto vocales como nominales de cuantos razonan por el goce de razonar.

Es por ello que volveremos al diálogo con lo ya dicho por el Estagirita, del cual haremos mención como nota al pie, para así tomar la discusión que se abre con la mención a Protágoras, cuya tesis y a quienes persuade resume Aristóteles en el problema siguiente (**1011 a3 y ss**):

Hay entre los que cuestionan, quienes persuadidos de estas aporías lo hacen, y quienes sólo dicen estas razones. Porque buscan, quién es el que juzga quién está sano, y en general respecto de cada cosa, quién es el que juzga rectamente.<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup>Es decir, la posibilidad de la sabiduría como ‘ser más sabio’, y por ende, saber autorizado

## 5. Diálogo Teetetos. La percepción como posibilidad y medida

Teetetos ha reconocido (151 d8) que es vergonzoso<sup>77</sup>, frente a la exhortación de Sócrates, no intentar de antemano decir lo que se tiene en ciernes. De este modo le parece que quien conoce algo lo percibe, esto es, que el conocimiento es percepción. Sócrates ve que de ese modo ha de ser el decir que declara, por tanto es menester ahora ver si eso es un hijo que resulta ser auténtico o despreciable.

La respuesta de Teetetos, Sócrates la conecta con el decir de Protágoras, que Teetetos tiene en mientes: *el hombre es la medida de todas las cosas, de las cosas que son, en cuanto son y de las cosas que no son en cuanto no son*. Sócrates interpreta esta tesis, con el consentimiento del interrogado, en el sentido que toda (cada) cosa que me aparece (parece) que es, tal cosa es para mí, y lo que a ti te parece (aparece) que es, tal es para ti. El hecho que lo diga un sabio como Protágoras, hace pensar que no es cualquier decir (ληρέϊν)<sup>78</sup>.

La formulación de la tesis nos remonta a todo lo dicho respecto a la medida, que en este caso reduce el ser de ‘lo que es’ a un ‘me parece’. El primer ejemplo que toma Sócrates, indica el

---

<sup>77</sup>Cfr., *Gorgias* 458 d6

<sup>78</sup>En este sentido Sócrates reconoce en Protágoras una autoridad con independencia de la tesis que él mismo sostiene y así reconstruye el tratamiento protagórico bajo el principio hermenéutico de la precomprensión de la perfectitud (Vorgriff Vollkommenheit) que Gadamer ha puesto en un primer plano como modo de acceso a autores anteriores, es decir, suponer la consistencia y coherencia de lo dicho por un autor para luego, desde la comprensión de lo dicho, dar con los vacíos susceptibles de crítica. Esto supone, por ejemplo, que cuando no entendemos ciertos asuntos tratados por un autor, lo que se suele dar, por ejemplo, con Aristóteles, debemos nosotros ser aquellos que no hemos podido articular de modo suficiente el texto, o que no hemos sido capaces de tener la visión de conjunto que exige un examen, y no atribuir inmediatamente inconsistencia al autor o falta de diligencia, de este modo, si bien es más lento el examen, no se llega a conclusiones tan extrínsecas.

camino que va seguir la investigación, una brisa para unos es helada para otros tibia, es decir, el ‘me parece’ es análogo a un ‘percibo’. Para Protágoras el ser del viento es ‘ser frío’ para el friolento, para quien no lo es, no es frío. De este modo el ‘parecer’ (aparecer) es la percepción (152c1). Sócrates pregunta por la identidad de fantasía y percepción, en lo que atañe al calor, lo cual es apresuradamente confirmado por Teetetos. Por lo mismo, se infiere que la percepción es siempre de los entes, y puesto que es conocimiento, es no falsa. Aquí vemos de un modo indirecto la precomprensión de Teetetos que, conocimiento es conocimiento verdadero, y además, de un modo soterrado, que en un cierto nivel descriptivo, a saber, el de las cualidades sensibles, fantasía y percepción parecen ser idénticas. Las consecuencias que extrae Sócrates son concluyentes: nada es en sí mismo (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ οὐδὲν ἔστιν, 152 d3)<sup>79</sup>. Por ende todo lo que es, es por movimiento, traslación o fricción, no habiendo nada que sea uno en cualidad ni determinación. En esto concuerdan Protágoras, Heráclito y Empédocles, en el sentido que todo llega a ser a partir del flujo y el movimiento. En el marco de esta tesis resulta el movimiento la fuente que produce (παρέχει) la apariencia de ser y llegar a ser, así como el no ser y el perecer es producto del reposo (153 a6). Como prueba de esto en el plano de la vida, está el hecho que el ejercicio mantiene el cuerpo, mientras que la pereza lo arruina. Así mismo como el alma adquiere saberes y los retiene por el estudio y su cuidado, volviéndose al alma *mejor*, mientras que bajo el descuido y la ignorancia no aprende nada y olvida lo que antes sabía. Todo esto confirmaría, con la venia de Teetetos, que el movimiento es lo bueno (ἀγαθὸν, 153 c4) para el alma y su contrario viceversa<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup>Según Cornford, op.cit. pág.50, que ninguna cualidad (contraria) existe sin su contrario.

<sup>80</sup>Es importante hacer aquí un alto. Hasta ahora la tesis sensualista ha sostenido, por un lado, el arraigo que tiene todo ‘es’ en el agente percipiente, donde en estricto rigor no estaríamos en presencia de ‘es’ alguno, sino más bien, siempre de un ‘llega a ser’. Esto conecta la tesis de Protágoras con una ontología del devenir universal, donde todo se produce en el encuentro de múltiples agentes y pacientes. Pero hay que hacer una distinción al respecto. Como pudimos apreciar según el planteamiento de la pregunta, la pregunta ‘qué es’ interroga por la posibilidad o facultad de aquello interrogado, en este caso, del conocimiento. Así, la percepción según este planteamiento es un modo de decir ‘es conocimiento’, el cual se dice, como lo muestra el diálogo, de muchos modos (no obstante que no estemos en la situación de equivocidad del término griego *kan*, que mienta tanto un perro, como una constelación espacial). Pero ‘conocimiento’ es dicho con respecto a algo uno, a saber, la ousía, que en este

Luego Sócrates, a partir del ‘principio’ nada es en sí mismo (μηδὲν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ ἔν ὄν, **153 e4**)<sup>81</sup>, describe la actividad que hace surgir las cualidades sensibles, en este caso el blanco. Dado que nada es en sí, esta actividad queda descrita como el encuentro o resultado de los ojos con el movimiento correspondiente. Así, lo que llamamos color, que además no tiene un lugar determinado (ojos, cosa), no es ni proyectante ni proyectado, sino un intermedio (μεταξύ) que es propio de cada cual (ἐκάστῳ, percipiente **154 a2**). A esto se agrega que no solo entre los agentes que perciben hay diferencias respecto al ‘es’ que es percibido, sino que además uno mismo no es el mismo que antes (**154 a 7-8**). Todo esto ha explicado ese ‘llegar a ser para mí’ que en cuanto ‘llegar a ser’ describe justamente la génesis de la percepción en

---

caso, es el alma cognocente, de la cual justamente la percepción es una determinación inherente. Por lo tanto, podemos a la luz de esta situación dar cuenta que ya en la percepción humana, en cuanto ésta es un modo de decir ‘es conocimiento’, está la presencia del lógos, lo que se delata en el hecho que nosotros no percibimos “cosas” o “género de cosas”, a saber, frutas o líquido, sino que ‘vino’ o ‘manzana’. Al decir que percibimos ‘vino’ o ‘manzana’ hacemos mención de la cosa, la nombramos, y por lo tanto “decimos” ‘es’ ya en un plano sensible. Sobre este nivel de *experiencia* se monta un decir ‘me parece el vino agrio’, o ‘la brisa helada’, expresiones que articulan una experiencia que, si bien mienta cualidades sensibles, ‘agrio’ o ‘helada’, en cuanto articulaciones hablamos de un tipo de *juicio* que teniendo su arraigo relativo al agente que percibe, introduce sin embargo el ‘es’ que sintetiza (enlaza) al nombre y a quien lo experimenta. Dicha síntesis no está fundada ella misma en la percepción. Por ello, que la objeción de Sócrates a la tesis ‘el hombre es la medida de todas las cosas’ y por qué no el cerdo u otro animal, al compartir con ellos el plano sensible, tenga una validez relativa, en la medida que los animales no pueden nombrar y dar cuenta siquiera de una expresión que articule la experiencia sensitiva. De este modo en la conclusión presente que contribuye ‘bien’ al movimiento y ‘mal’ al reposo, se excede la esfera que le compete al juicio de percepción, donde el bien del alma, o el alma como un bien (fin) de un arte, convergen en un tipo de saber no fundado en la experiencia sensible, sino que en la investigación del alma y sus determinaciones al modo que lo está haciendo el presente diálogo. Es por ello que la fuente de las respuestas que da Teetetos tenga que ser pensada como la memoria y ésta no pueda reducirla a la percepción, para preservar el origen no empírico del ‘es’ del alma (cfr., defensa de Protágoras **166 b y ss**).

<sup>81</sup>Cfr. **156 e8, 157 a 8**, ninguna cosa es en sí misma con independencia de quien la perciba, donde el color surge del encuentro entre percipiente y lo percibido.

cuanto percepción, no obstante que, como veremos, no constituya propiamente la totalidad del conocimiento.

Esto sin embargo lleva a extrañas consecuencias. Sócrates da cuenta del hecho que, si estamos en esta situación de constante variabilidad (puro llegar a ser), tanto nosotros mismos como el objeto (donde todo “es” *llega a ser* en la medida del encuentro de perceptor y percibido), ninguno varía desde sí mismo. Así, en el caso de aquello con lo que (nos) medimos (παραμετρούμεθα, **154 b1**) o tocamos fuera caliente, frío etc., no se convertiría en otro si toca con otro (cosa o persona), en cuanto en sí no varía, y lo mismo para lo medido o tocado que fuera frío o caliente, con algo otro que lo afecte, pues *él mismo* no se ve afectado ( en cuanto no hay “cosa en sí”), no pudiendo llegar a ser cosa distinta. La extraña consecuencia para Sócrates, que es digna de reproche para alguien como Protágoras, es mostrado con un simple ejemplo de tabas (**154 c y ss**). Si colocamos 6 tabas a un lado de 4 tabas, ‘6 es *una mitad* más (πλείους...καὶ ἡμιολίους) que 4’, y si las colocamos al lado de 6 ‘6 es *la mitad* menos (ἐλάττους καὶ ἡμίσεις) que 12’<sup>82</sup>. Es decir se describe “algo mismo”, esto es, seis tabas, relativamente al más y al menos. Pero si no hubiera medida no sería posible establecer ‘mitad’, sea más o menos y, lo que es peor, seríamos llevados a la extraña conclusión, contra el ‘principio de no contradicción’, que 6 es mayor y menor a la vez, sin tomar justamente la relación misma y no solamente a los *relata*.<sup>83</sup> De este modo, un mismo número de cosas está *en respectos distintos*, de minoría y mayoría, con otro número de cosas, lo que no sería posible a la luz de la tesis de Protágoras que le niega una medida propia a algo, esto es, un ser

<sup>82</sup>El verbo ‘προσφέρω’, que hemos traducido por ‘colocar a un lado’ en el sentido de comparar (como lo traduce Burnyeat, Cornford y MacDowell), también quiere decir ‘añadir’, por ejemplo, ‘añadir una cosa a otra’ (τὶ πρὸς τι), como lo traduce Narvarte.

<sup>83</sup>De ahí como hicimos referencia a Aristóteles que en este tipo de “ontología” se miente una refutación al principio de no contradicción, cfr., **Met. XI,6,1062**; “El principio, expresado por Protágoras, que afirmaba que el hombre es la medida de todas las cosas, no significa sino que lo que aparece a cada uno es, ciertamente, también. Pero si esto es verdad, se deriva de ahí que la misma cosa es y no es al mismo tiempo, y que es buena y mala al mismo tiempo, y así de esta manera, reúne en sí todos los opuestos. Porque, a menudo, una cosa parece bella a unos fea a otros, y debe valer como medida de lo que le parece a cada uno”. (trad. *Ubaldo I. Mazzalomo, El concepto de ciencia en el Teeteto*, San Juan Argentina, 1982, Ed. Universidad Nacional de San Juan, pág.6)

en sí, y por consecuencia, que algo no llega a ser más aumentándolo que es un evidente absurdo.

Sócrates frente a esta primera prueba que barrunta el imposible que subyace a las consideraciones de este tipo, ironiza con el quehacer de los sofistas, de luchar con palabras, frente a la genuina disposición que alimenta la investigación que busca coherencia por quienes quieren contemplar el asunto respecto así mismo (154 e3 νῦν δὲ ἄτε ἰδιῶται πρῶτον βουλευσόμεθα θεάσθαι αὐτὰ πρὸς αὐτὰ τί ποτ' ἐστὶν ἃ διανοούμεθα) cuya investigación lleva en conjunto con Teetetos, el cual está dispuesto a ello (πάνυ μὲν.... τοῦτ' ἄν βουλοίμην).

De este modo retoman desde un principio, con el tiempo (σχολῆν, 154 e8) que requiere la filosofía<sup>84</sup>, el asunto en cuestión, estableciendo tres *omologemata*, acuerdos que permanecen a la base de la investigación siguiente:

1. Nada se convierte en mayor o menor, ni en cifra ni en volumen, mientras se mantenga idéntico así mismo.
2. Si a algo no se le quita ni añade nada, este algo ni crecerá ni desaparecerá, será siempre igual
3. Lo que antes (primero) no era, y luego es, no habrá podido llegar a ser si no llegó a ser, si no devino.

Con esto Sócrates “maravilla” a Teetetos con los problemas que conllevan, frente a la tesis de Protágoras, estas formulaciones. Producto de este maravillarse Sócrates aprovecha de hacer alusión al “maravillarse” como principio de la filosofía, el cual a su vez es el *pathos* del filósofo.

---

<sup>84</sup>El motivo de la *sgolé* es mentado expresamente en este diálogo y se traduce en el rasgo que marca al diálogo de volver una y otra vez sobre el asunto ‘qué es conocimiento’, lo que constituye la reiteración propia de la filosofía. Esto también es permanentemente señalado en el *Fedro*, incluso citando a Píndaro (Istmica I,2), poniendo en evidencia este hecho de volver a tomar el asunto en reiteradas ocasiones “desde un principio” como la retractación necesaria para la investigación filosófica que no tiene puesta la mirada en “algo otro” a su propio quehacer. Este ocio filosófico obedece al imperativo del saber en sí mismo y no como ya lo era en el tiempo de Sócrates en búsqueda de un renombre, como lo hacían los Sofistas, por medio de la publicación de un escrito de divulgación.

Sócrates le advierte a Teetetos que le agradecerá la búsqueda de la verdad oculta en el pensamiento de Protágoras (155 d 9-10), lo que por cierto Teetetos reconoce.

En seguida se introduce la segunda tesis que ya ha sido aludida en la tesis de Protágoras, como la doctrina secreta de cierta gente refinada (156 a3)<sup>85</sup>, a saber, que no admiten que toman parte del ser (οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίᾳς μέρει, 155 e6) ni las acciones, ni las generaciones, ni todo lo invisible. El principio del cual parte todo esto es, *todo es movimiento y que fuera del movimiento no hay nada*<sup>86</sup> (156 a5). Del movimiento habría dos tipos, cada uno indeterminado en multitud. Uno que tiene la posibilidad de hacer y el otro de padecer (‘δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν’), donde de la reunión y fricción mutua surgen vástagos en multitud indeterminada. Por un lado lo sensible (τὸ αἰσθητόν) por otro la sensación (τὸ αἴσθησις). Las sensaciones tiene el nombre de visiones, audiciones, olfaciones, placeres, penas, deseos, temores, y en el género de lo sensible tiene cada una de las sensaciones un *homólogo*, así para las visiones los colores, para las audiciones los sonidos, etc., y toda sensación *deviene* congénere (156 c3) a los otros sensibles. Luego Sócrates explica a la luz del carácter connatural (σύμφυτον, 156 d5) o congénito(συγγενή) el movimiento que converge, en este nivel de análisis, por ejemplo, entre ojo y blancura, señalando justamente la *simetría* entre ambos momentos de la convergencia, siendo esta afinidad condición de la realización del “acto” perceptivo. A lo que apunta la tesis, como se inferirá rápidamente es que *nada es en sí mismo* (156 e9)<sup>87</sup> siendo todo por encuentro y movimiento. Es decir nada es en sí mismo y todo deviene en vista a otro. Sin embargo la alusión a esta tesis

<sup>85</sup>Taylor, (op.cit, pág 329) señala que la diferencia entre la formula protagórica y la doctrina de esta gente, es que la primera es una pieza de epistemología, en cambio la segunda es una ontología que presta el servicio de suelo para este solipsismo epistemológico, ontología que apunta a la introducción entre agentes y pacientes de la cualificación ‘relativo a’, y a la base de esta se funda un ‘es (llega a ser) para mí’.

<sup>86</sup>Como vemos las dos tesis tiene el peculiar rasgo de autoinvalidarse, la primera en cuanto sostiene el poder relativo de las convicciones, limita la posibilidad de la enseñanza, volviendo carente de fondo el hecho de seguir las enseñanzas de Protágoras. Además si toda opinión es verdadera, aquella que sostiene que la tesis de Protágoras es falsa, es verdadera. Por último hay un detalle de hacer recurso de los términos que se niegan; en la primera tesis algo es verdadero *para mí*, a la vez, que no puedo hablar de ‘mío’, así como la tesis todo es movimiento apela al ‘es’ al cual al mismo tiempo niega.



se ha iniciado hablando de la lentitud o celeridad del movimiento, lo que es contraproducente, porque ¿cuál es la medida para establecer la rapidez o lentitud del movimiento? Además, la exposición termina haciendo ver que, o por costumbre o falta de saber (ὕπὸ συνηθείας καὶ ἀνεπιστημοσύνης, **157 b2**), hacemos uso del ‘ser’ el cual debe ser excluido de todas partes. Así mismo tampoco se debe admitir que se diga ‘algo’, ‘de (alguien)’, ‘de mí’, ‘esto’, ‘aquello’, pudiendo hablarse sólo de ‘lo resultante’, ‘lo que parece’, etc. Aquí Platón de un modo indirecto, es decir afirmando en boca de otro, muestra la insuficiencia y carácter anti intuitivo de quien profese semejante tesis, además de señalar cómo un sinnúmero de elementos del lenguaje nos remiten a un establecer fijo en el decir. Así, irónicamente hace ver que sería fácil refutar a quien hiciera recurso este tipo de términos, cuando en realidad cualquier “hijo de vecino” habla de esa manera.

Sócrates le pregunta acaso si no le agrada que todo devenga bello y bueno, colando al pasar, como ya dijimos, “predicados” que no obedecen a una teoría como la descrita, ante lo que Teetetos expresa seguir “sorprendido” por las razones esgrimidas (**157 d 11**). Sócrates hace mención a fenómenos sensibles donde se dan deficiencias (παραισθήνεσθαι, **157e3**), y donde finalmente, quedaría refutado el planteamiento anterior, en especial al pretender atribuirle a toda percepción verdad, y así mismo, verdad a todo juicio fundado en la percepción.

Desde la percepción misma no es posible establecer si estamos dormidos o despiertos, en la medida que el tiempo es sensiblemente igual dormido o despierto, disputando el alma ante todo la verdad de sus figuraciones en ambos estados (**158 d**). Lo mismo quien está enfermo o loco, sin perjuicio, que a diferencia del sueño y la vigilia que tienen “igual tiempo”, en estos otros no es igual. Resulta evidente para Teetetos, que la verdad de dichas opiniones, correspondiente a los estados de vigilia, sueño, locura o enfermedad, no descansa en la duración del tiempo, a lo cual Sócrates introduce un examen que nos recuerda la demostración geométrica inicial, que hace alusión a lo que dirían quienes definen que siempre las opiniones son verdaderas para quien las tiene (**158 e6**), decir que se introduce al modo de interrogación.

Teetetos concede (ὁμολογεῖν, **159 a4**) que es imposible que dos cosas radicalmente diferentes puedan tener alguna potencia común (μή πῆ τινα δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔξει τῷ ἑτέρῳ, **158 e8**) siendo estas dos cosas desemejantes. Si una cosa es semejante así misma es

---

<sup>87</sup>Cfr. **157 a 8**.

idéntica, si es desemejante a otra es diferente. Esto lleva a extrañas conclusiones. Sócrates enfermo es desemejante a Sócrates sano y el hombre dormido con el despierto, etc., produciendo distintos efectos, según la tesis que agente y paciente en cada caso generan situación distinta, pero siempre verdadera, es decir, para el enfermo el amargor del vino es verdadero, para el sano su dulzor también, generando en cada encuentro de agente y paciente resultados distintos, y sin embargo, ambos verdaderos. Es decir de modo análogo al ejemplo de las líneas llamadas potencias, todo agente percipiente en cuanto ‘lo que mide’ no tiene medida común con otro agente percipiente, sin embargo ambos miden un ámbito común, pero con dos medidas distintas y ambas medidas (verdaderas). El percipiente, como quien deviene en la percepción, de igual modo como deviene lo percibido, están atados mutuamente a la esencia por la necesidad (‘ἡμῶν ἢ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ’, **160 b6**), pero nunca cada uno con respecto así mismo sino que siempre deviniendo con respecto al otro, por lo que resulta inadmisibile quien sostenga que algo *es* (τινὶ εἶναι). Lo que concluye que, si para mí es verdadera mi sensación, porque siempre lo es de mi ser y yo soy el juez (κριτῆς, **160 c8**), entonces lo que es para mí (τῆς ἐμῆς οὐσίας ἀεὶ ἐστίν) lo es como lo que es, y lo que no es, como lo que no es. Entonces en la medida que conocimiento es conocimiento verdadero, es mi juicio siempre verdadero y mi juicio es conocimiento. Todo esto es concebido como el parto de Teetetos, que ahora cabrá exponerlo para ver si es un buen parto y celebrar así la fiesta del nacimiento (μετὰ τὸν τόκον) recorriendo en círculo con la tesis, exponiéndola, para que no se oculte que el engendro no es digno de ser criado.

## 6. Verdad y enseñanza

Después del primer parto de Teetetos, entra en escena Teodoro (Φιλόλογος γ' εἰ ἀτεχνῶς καὶ χρεστός lo llama Sócrates), a quien le dirige la primera crítica a Protágoras<sup>88</sup>. Sócrates le insiste a Teodoro, que no es desde él de donde salen los razonamientos (logos, **161 b2**), sino que siempre del (παρὰ) que dialóga con él<sup>89</sup>. Lo único en que es competente (ἐπισταμαι) Sócrates es ‘tomar cuanto logos de la sabiduría del otro y mostrarlo adecuadamente (ὅσον λόγον παρ' ἑτέρου σοφοῦ λαβεῖν ἀποδέξασθαι μετρίως, **160 b4**).

A Sócrates le extraña que en el principio de la verdad de Protágoras se tome al hombre como medida y no a otro animal, el cual también sea capaz de percepción, haciendo alusión a los rasgos retóricos con que se expresan los sofistas de su laya. Si cada uno es la medida de su propia verdad ( aquello que aparece a la percepción), se está admitiendo que nadie podrá juzgar (διακρινεῖ, **161 d4**)<sup>90</sup> mejor la sensación que otro, o en su efecto, nadie podrá examinar con propiedad la rectitud o falsedad del juicio ajeno<sup>91</sup>. Como es obvio esto vuelve imposible la enseñanza y el consejo autorizado, así como la implementación de un régimen conforme a reglas “objetivas”. Por lo mismo la tesis se vuelve contra quien la sostiene, en la

---

<sup>88</sup>Es el interlocutor válido para oír toda crítica que apunta a la enseñanza en la medida que es un maestro

<sup>89</sup>No hay que olvidar la referencia al respecto en **161 b 2** παρὰ τοῦ ἐμοὶ προσδιαλεγομένου ‘>los logoi nacen< desde quien para conmigo dialoga’ y la temprana descripción de la συνουσία de la comadre en **151 a y ss.**

<sup>90</sup>τέχνη διακριτική y su rol como ἀφαίρεσις κακίας ψυχῆς, **Sof. 226b y 227 d** respectivamente

<sup>91</sup>Si consideramos que el arte que detenta Sócrates es análogo a la medicina, en cuanto divide lo que es en sus distintos modos en el alma del interrogado habiendo *antes*, por medio de su propia concesión, extirpado la falsa creencia, análoga a una enfermedad en el plano anímico, la tesis de Protágoras anula la posibilidad de lo que Platón en sus diálogos muestra como el obrar filosófico.

medida que, si cada uno es medida de 'lo que es' el argumento que sostiene que la tesis de Protágoras es falsa, también es verdadera, además de no contar con criterio alguno, excepto mi propio parecer, que me indique porqué dedicar mi tiempo a aprender las doctrinas de Protágoras, si yo soy la medida de lo que es, más aun si debo pagar por dichos servicios. El mayor problema es que en el mundo se da la opinión falsa, la falsa fantasía, el error y permanentemente acudimos al consejo autorizado, por ejemplo del médico, reconociendo mucho antes de hacer filosofía el saber en el otro, y un saber mayor, entendido como una mayor competencia en determinados asuntos. En este sentido la tesis de Protágoras y Heráclito exceden a los juicios que se refieren a cualidades sensibles. De hecho, nadie entra en mayor discusión por la temperatura de una sopa o el color de una tela siendo, por lo general, este tipo de "creencias" apuestas sin mayor compromiso. El problema surge cuando mentamos que algo es 'bello' o 'bueno', donde sí estamos dispuesto a una discusión de otro orden, más aun cuando atañe el proceder de un saber que tiene implicancias en el orden público. Por ello que en Protágoras se vea un típico rétor que más bien adule al pueblo ("¡jóvenes Uds. son su propia medida, no oigáis a aquel que habla de *la* verdad !), frente al arte mayéutico y la

práctica del dialogar de Sócrates (ἡ τοῦ διαλέγεσθαι πραγματεία, **161 e6-7**)<sup>92</sup>, a la cual le resulta impresentable tanta *demegoría* o cantata para la turba.

El diferir en sabiduría contrasta con una tesis que apunta a la indiferencia entre los hombres y que mide al hombre desde el estrato más básico del conocimiento, que estructuralmente desde un punto de vista temporal apunta a la inmediatez del ‘ahora’, desde donde no es posible orientar vida humana alguna. Esto refracta con el saber de la *techne* que es prescriptivo y que por tanto apunta a un futuro. Además Sócrates le hace ver a Teetetos que ningún geómetra

---

<sup>92</sup>Aquí se hace alusión expresa a las dos perspectivas (*logos*) de proceder señaladas en **163 a4**. La primera, que ha sido conducida por la pregunta ‘qué es’ con la remisión a la opinión de connotados y sus implicancias, y la segunda que va entrar en escena ahora, y que fue la que Aristóteles describe como dialéctica en *Gamma*, que se inicia con recurso al principio de tercero excluido en **163 a7** y que finaliza con la contradicción de lo primeramente concedido, a saber, que percepción no es lo mismo que conocimiento. Además en la expresión de Teetetos en **164 b7**, ¡verdaderísimo!, se delata la función esclarecedora de dicho proceder y la verdad como desocultamiento, además de señalar la actitud noble (*ingenua*) de Teetetos frente al desengaño del cual es producto. Esto es importante retomarlo. Ya hicimos referencia a la verdad como condición regulativa del diálogo (ver nota 63) y que, en este rasgo del desocultamiento, se consuma, entendido como la liberación de un estado de engaño sobre creencias o precomprensiones asentadas y tematizadas por sabios. Esto dista de aquel otro sentido de ‘ser verdadero’ que le recae en general a los objetos de las facultades cognitivas en una relación de oposición con lo falso, aunque converge justamente en la *doxa*, con la facultad misma, por ejemplo, en el opinar acerca de la ‘es justo’ o ‘es pío’, llamando ‘verdadero’ al *tener conocimiento*, es decir, al ‘tener razón de’ la justicia y la piedad, constituyéndose uno mismo como pío y justo en la posesión de dicho saber (productivo o diacrítico). Es evidente que en la medida que se miente ‘lo que es’ entendido como ‘ente’, lo verdadero y lo falso son determinaciones del ser de ese ente. Si el ente es pensado como la cosa estante, la tentación de pensar el fenómeno de la verdad como un “atributo” de cosas, nos lleva a una ontología de la ‘substancia’, sobre todo, respecto al ente moviente o de la naturaleza. ‘Verdad’ aquí quiere decir efectividad, el hecho de ser. Si bien es así, hay una referencia a la verdad en un sentido verbal que queda por pensar (*ἀληθεύειν*, **202 c1**) y se conecta con el ‘poder dar razón’ y en especial con el tratamiento las virtudes dianoéticas (*sofía, episteme, fronesis, techne, nous*) por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* VI,3.

admitiría un saber que hecha manos a la apariencia, como lo hace el rétor, es decir, que pretenda fundar el aprendizaje y enseñanza en la adulación. También repugna reducir el aprendizaje a la mera percepción sin recurso a la memoria, por ejemplo, en el estudio de lenguas extranjeras, donde cuando no sabemos, no entendemos nada al *oír* dicha lengua; lo mismo con otro tipo de letras, que si bien las *vemos*, no comprendemos lo que mientan, entrando a jugar en el aprendizaje de lenguas foráneas un papel gravitante el recurso al sabio, y en uno mismo, a la memoria. El examen que terminará por refutar la tesis protagórica irá en esta dirección, es decir, hacia el papel que juega la memoria en la experiencia humana más básica, para dar paso a lo que se ha llamado digresión donde nuevamente se confronta la filosofía a la retórica, lo que es a mi juicio el *leit motiv* de un examen que luego atenderá a las otras facultades del alma, momentos que van describiendo el tránsito hacia la constitución del alma misma y *los comunes* que en ella residen como elementos básicos de una experiencia unitaria del logos.

En el pasaje que va desde **163 a -164 c** se examina, en conformidad a los hechos, la incompetencia cognitiva de la percepción, y se dilucida el papel de la memoria en el ver que va más allá de la función orgánica de los ojos.

En principio, se mienta otra perspectiva de investigación ("Αλλη σκεπτέον λόγος, **163 a3**), la cual se funda en el acuerdo (ὁμολογεῖν, **163b1**), concesión que abre la dimensión del llegar a un entendimiento, esto es, la verdad. Aquí Platón nos muestra un efectivo examen que termina por extirpar la incomprensión en que se hallaba Teetetos respecto al ser del conocimiento, sin desmedro que cuando finaliza el examen que muestra el papel gravitante que juega la memoria, comience éste desde el principio (πάλιν ἐξ ἀρχῆς, **164c1**), distinguiéndose así el proceder de Sócrates de las prácticas confrontacionales que se quedan en el puro llevar a contradicción (el *antilogikos*) y que atienden solamente a las palabras, y que como mostró el recurso a la memoria, la mayéutica no es tal.

En lo que sigue antes de dar la tercera respuesta que introduce el 'es' conocimiento desde la perspectiva de la articulación lingüística que porta saber y que funciona como vehículo que 'da razón de', se introduce una suerte de defensa a Protágoras y una digresión, que en ambos casos acentúan lo que en el presente trabajo ha sido entendido como el motivo último de la discusión. A pesar que por razones de extensión, y porque requiere un tratamiento que aquí no ha sido preparado, no nos haremos cargo de toda esta segunda parte del diálogo, sino sólo a

modo de esbozo. El tratamiento que recibe la *doxa*, en especial la *doxa pseudes* o juicio falso, si bien es atendida en la perspectiva epistemológica más básica, está ya en estrecha relación al problema de la enseñanza y la refutación de la retórica y la sofística como auténticos modos de saber y poder. Esto teniendo en cuenta que la retórica y la sofística justamente opinan en falso como lo ha mostrado el examen que ha recaído sobre las tesis de Protágoras y Heráclito. Es evidente que este opinar en falso es más complejo que la situación ejemplificada con el tomar el número 11 por el 12, es decir, la posibilidad del error en las ciencias puras. El tipo de error que implica la falsa creencia tiene efectos en la *praxis* humana, en el sentido que una creencia de tipo problemática, por ejemplo, ‘creo que va a llover’, me obliga a adoptar una decisión que tiene un alcance *práctico*, a saber en este caso, ‘tomo el paraguas’. Esto es mucho más ostensible, cuando lo que se cree es una cierta noción del bien (por ejemplo con respecto al placer) o de la belleza (*idem*), que involucra el tipo de vida que se lleva y en la que, por tanto, se juega nuestra propia felicidad. No en balde Platón es movido a enfrentarse a las posiciones retóricas y sofísticas que desatienden los objetivos más altos del hombre, frente a la suma aspiración de felicidad a la que lleva el conocimiento de sí mismo, y de la propia alma humana, como ocurre en el presente diálogo en el proceder filosófico, al plantear la pregunta por las condiciones del conocimiento mismo, tarea inconclusa que deja este diálogo, al concebir como exigencia del tipo de juicio cognitivo, además de ser verdadero, el estar en conformidad a logos (*meta logou*), es decir, que dé explicación.

En la defensa a Protágoras (165e-168c) hay una interesante mención del tipo de interrogación al cual Sócrates somete a sus interrogados, por cuanto que quién sostenga la tesis de un connotado si es refutado, resulta ser refutado el connotado y si dice cosa distinta, es el interrogado (166 a-b).

Por otro lado, Protágoras no niega la existencia de sabiduría ni de los sabios. Es más, estos tendrían la virtud de trocar aquello que se aparece malo y hacerlo aparecer bueno (**166d**). En este sentido el sano y el enfermo no discrepan en sabiduría, no se puede decir que el enfermo es ignorante. Sin embargo, el primer estado es mejor que el segundo, de modo que hay que lograr una inversión del estado, análogo como el médico vuelve con remedio un estado enfermo en uno sano, el sofista lo hace por medio de las palabras en la educación (*paideia*), donde uno no vuelve una opinión falsa en verdadera (pensar eso sería ignorancia), sino que la mala imaginación, producto de un alma semejante, se puede invertir en otra *mejor* (**167 b3**), pero nunca más verdadera. Pues, el sabio es aquél que logra que, en el otro todo aquello que le

parezca malo, ahora le parezca bueno y le sea útil. El sofista entonces es sabio en educar al instruido, lo que justifica el cobro por dicha instrucción.

La discusión al respecto sigue entre Sócrates y Teodoro, el cual también se dispone a la refutación con lo que ello implica (169 c4). Sócrates retoma nuevamente el asunto (169 d) bajo una renovada formulación, a saber, recoger nuevamente el principio que convierte a cada uno de nosotros en suficiente por lo que toca a la prudencia<sup>93</sup> (ὅτι αὐτάρκη ἕκαστον εἰς φρόνησιν ἐποίει, 169 d4 y ss), este principio lleva a sostener que entre la opinión de la gente no encontramos una más sabia que otra (*sofoteron*, 170 a9). Sin embargo, la experiencia dice otra cosa, en especial frente a los peligros que implican las campañas militares, las enfermedades o los mares tempestuosos, donde los hombres se dirigen como a dioses a quienes tienen la voz cantante. Además esperan (προσδοκεῖν) en ellos salvadores, ahí donde no hay otra diferencia más que el saber (170 a11). Así, en la vida humana encontramos permanentemente quienes buscan maestros como también hay quienes piensan que están en la situación de mandar y enseñar. Sin embargo Protágoras no admite mayor verdad entre las opiniones, incluso haciendo esto extensible a los asuntos de las ciudades. Cada ciudad tiene sus propias leyes, y para cada ciudad le es legítimo lo que le parece, siendo la verdad para cada una lo que le parece no habiendo superioridad en sabiduría ni entre los hombres ni entre las ciudades (172 a 3). Aquí ya se hace expreso el ámbito donde la tesis resulta más problemática y significativa, a saber, en lo que respecta a la justicia y a la piedad, en cuanto hay quienes que se aprestan a defender (ἐθέλουσιν ἰσχυρίζεσθαι, 172 b4), que nadie es poseedor por naturaleza de su propia esencia; así lo que es presentado en una comunidad resulta verdad siempre que lo parezca y durante el tiempo que lo parezca. Todo esto es dicho como la defensa de Protágoras.

Luego Sócrates hace alusión al tiempo de la filosofía en contraste con aquellos que desde jóvenes frecuentan los tribunales. Éstos frente a quienes fueron educados en la filosofía, han sido educados como esclavos en comparación con los hombres libres. Esto queda en evidencia

---

<sup>93</sup>M. Burnyeat en su Comentario a la traducción de Jewett (Indianapolis, 1990, pág.33) nos dice respecto a la digresión: “The central theme of the Digression is the relation of justice and prudence”, razón por la cual traduje, creo sin violentar lo dicho por Sócrates, *fronesis* por prudencia, en el sentido que estamos frente al problema de aquella vida humana que busca alcanzar una vida feliz y que requiere tener a la vista la justicia y la adquisición de la virtud moral.



en el modo en que se ha realizado la presente investigación, volviendo una y otra vez sobre el mismo asunto, sin importar la extensión del razonamiento (cosa muy importante en las actividades públicas), ya que el objetivo es dar con *lo que es* (172 b). Los hombres que se afanan en asuntos públicos siempre hablan con prisa y se ven permanentemente coaccionados por su contrincante sin poder detenerse en lo que más les interesa, siendo esclavos que pleitan ante un dueño común, quien preside, al cual se lo gana con adulación y palabras mezquinas. Todo esto les ocurre desde la juventud, estando forzados a ejercer cosas torcidas. La discusión filosófica, en cambio, no se debe ni a un juez ni a una asamblea, de la cual el que habla es un siervo que, para ser oído, tiene que ponerse a su altura, como los poetas que le cantan a sus espectadores. El filósofo no conoce el camino que lleva al ágora, no ven ni escuchan proclamaciones ni redacciones de las leyes. No presta atención a los banquetes, ni le interesan los puestos de gobierno, mirando más bien lo que hay por encima del cielo.

Luego de una más extensa digresión acerca del filósofo se retoma nuevamente la investigación. La pregunta tendrá una nueva respuesta. La posibilidad del conocimiento reside en la *doxa*. A esta respuesta se le introducirán dos requisitos. La *doxa* tiene que ser verdadera y tiene que ‘tener razón de’. Sócrates ha dicho que sólo el sabio es medida (179 b) y por tanto será una exigencia dialogar con los antiguos (179 e), más aun donde estemos frente a falsa sabiduría, encarnada en el arte poético.

## 7. Ultimo alcance acerca de la posibilidad y la medida

Hemos visto en un principio, cómo se ha establecido que cada sentido es una potencia relativa a su correspondiente sensible. La investigación en curso propone la necesidad de pensar un ámbito común que reúna a todas estas potencias en unidad (εις μίαν τινὰ ιδέαν, **184 d1**). Los órganos sensibles, por ejemplo, los ojos son aquello ‘por medio de’ (**di’ou**, **184 c**) lo cual vemos, donde los ojos, están remitidos a aquel ámbito común que es el alma, que es ‘con lo cual’ vemos<sup>94</sup>. De hecho, cada potencia tiene su propio correlato. Sin embargo, no es por cada potencia (que es idéntica a sí misma y otra respecto a otra distinta) que se percibe *lo común* a los sentidos (aquello que nos permite decir de las cosas percibidas que *son*). Los comunes a los cuales alude Sócrates son: ‘ousía’, ‘no ser’, ‘ semejanza’, ‘desemejanza’, ‘mismidad’, ‘diferencia’, los cuales investiga el alma por sí misma (αὐτῆ δι’ αὐτῆς ἢ ψυχῆ τὰ κοινά... περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν, **185 e6**), lo que responde a la pregunta por medio de qué actúa aquella potencia que te revela lo común en todo (διὰ τίνος δύναμις τό τ’ ἐπὶ πᾶσι κοινὸν... δηλοῖ σοι, **185 c4**). Esta respuesta la da Teetetos, en la cual Sócrates encuentra un signo de belleza del alma. El ser (*ousia*), como aquello de máxima extensión, es aquello de lo cual se ocupa el alma por sí misma, así como por sí misma ella relaciona el presente y el pasado con el futuro, donde todas estas comparaciones, sean las del ser o de la utilidad, llegan con mucho tiempo y a través de muchas fatigas y educación (**186 c**). De este modo sólo será posible alcanzar la verdad de algo en la medida que ya se ha alcanzado su ser<sup>95</sup>, del mismo modo que se pueda establecer que no hay conocimiento de las percepciones, pero sí lo que se

---

<sup>94</sup>Esta ‘única idea’ que unifica y ‘con la cual’ percibimos ‘por medio’ de los sentidos mienta el alma en, carácter esencialmente singular y punto de convergencia de todo *instrumentum*. Heidegger la llama *eine einzige Sichtsamkeit*, una singular visibilización. Cfr., para este punto *Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit*, Cap.II; eine Auslegung von Platons Theätet in Absicht auf die Frage nach dem Wesen der Unwahrheit >24<, págs.171-178 [traduzco] *El alma como la relación que une y mantiene abierta a lo percible*. Hay traducción de Ted Sadler, London/NY, 2002

<sup>95</sup>Aquí se repite el problema de la verdad, más aun donde la *ousia* es pensada como la categoría primera o lo que está a la base de atributos.

razona (*sullogismo*, **186 d**) acerca de ellas. Teetetos concede que percepción y conocimiento no son lo mismo (**186 e**). La investigación continuará, ya que evidentemente lo que se busca es ‘qué es el conocimiento’ y no meramente constatar qué no es. La investigación, como hemos señalado en reiteradas ocasiones, se hará cargo del fenómeno de la opinión falsa, y de su necesidad que sea verdadera para constituir conocimiento, y que dicha opinión dé explicación. Además se señala: el error en matemáticas, la alusión a dos símiles (la tabla de cera, la pajarera) que dan cuenta de los dos momentos básicos del saber, como el poseer conocimiento y el adquirirlo. Finalmente, se investigará la referencia del conocimiento al logos y el carácter ‘stoigeiológico’ (*stoigeion*, elemento) del logos y la analogía a la sílaba (*syllabe*, compuesto), para dar con el tipo de unidad que comprende al logos. Este examen que dejamos pendiente se constituye en la segunda parte de la educación del joven Teetetos, que lo prepara para un examen como el que se da en el Sofista, donde sí encontraremos un arte divisorio en el sentido de ‘dar razón’ del tipo de saber que comprende, por ejemplo, al sofista. Este tránsito al cual ha sido sometido Teetetos ha cumplido la función de ‘vaciarlo’<sup>96</sup>, lo que el mismo Teetetos asume al final del diálogo al hacer mención de haber sido capaz de decir más cosas de las que tenía en él (210 b). El arte partero queda en evidencia en lo que respecta a su función en el término y última intervención de Sócrates (**210 bcd**):

Pues bien, si te encuentras grávido y te propones engendrar otra tesis tras éstas, Teetetos, y la engendras, estarás lleno de mejores vástagos, a causa de la inspección presente, y si está vacío, serás menos pesado para con tus convivientes y más tratable; sagazmente, no creerás saber lo que no sabes. Pues tal es y sólo tal el poder de mi técnica, nada más; ni se nada que los otros saben, esos hombres grandes y admirables que existen y han existido. En cuanto a esta mayéutica, la hemos recibido mi madre y yo de Dios; ella para aplicarla a las mujeres yo a los jóvenes, los bien nacidos, y cuantos son bellas personas. Y ahora tengo que encontrarme en el pórtico del rey, por la acusación que Meleto ha presentado contra mí. Mañana temprano, Teodoro, nos encontramos de nuevo aquí. [trad. Cástor Narvarte]

## BIBLIOGRAFÍA APÉNDICE

*Ackrill, J.L.*;Symploke Eidon (1955) en *Studies in Plato’s Metaphysics*, NY,1967

---

<sup>96</sup>Para el tratamiento de este ‘vacío’ en el contexto del tipo de alma joven involucrada en el examen Cfr., *Arturo Andrés Roig, Platón, o la filosofía como libertad y expectativa*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1972, en Cap.III, pág.60-63.

- Aristóteles*, Libro Gamma; edición en cuatro lenguas, traducción Héctor Carvallo Castro, memoria título de diseño gráfico de Antonella G. Ambrosoli, ed. UCV, 1984
- Aristóteles*, Metaphysik; übersetz von Hermann Bonitz, mit Gliederung, Registern und Bibliographie, herausgegeben von Héctor Carvallo und Ernesto Grassi, Munich 1966
- Aristóteles*, Topics; ed. E.S. Forster, M.A., Loeb Cambridge, 1976
- Bröcker*, Walter; Platos Gespräche, Frankfurt am Main, 1964
- Brentano*, Francis; On the several senses of Being in Aristotle (R. Georg), Berkeley, 1981
- Burkert*, Walter; Weisheit und Wissenschaft, Nürnberg, 1962
- Classen*, Joachim; Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens, München, 1959
- Cornford*, Francis; La teoría platónica del conocimiento, Paidós, Barcelona, 1958
- De Strycker*; On the first section of Fragmente 5 a of the Protrepticus en Aristotle and Plato in the Mid-Fourth century, Göttenberg, 1960
- Ficino*, Marsilio, Platonis Dialogi, Londini, 1826
- Gadamer*, Hans Georg, Platos dialektische Ethik, Hamburg, 1983
- Gadamer*, Hans Georg, Wahrheit und Methode, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1975
- Heath*, Thomas; A History of Greek mathematics Vol.1, NY, 1981
- Heidegger*, Martin; I concetti fondamentali della filosofia antica, Milano, 2000
- Heidegger*, Martin; Platon Sophistes (1924), Frankfurt, 1992
- Heidegger*, Martin; The essence of Truth (Ted Sadler), 2002
- Lafrance*, Yvon; La théorie platonicienne de la Doxa, Paris, 1981
- Malcolm*, John; Plato's analysis of *to on* and *to me on* in the Sophist, Phronesis, vol. XII, 1967
- Marks*, Robert W.; The New Mathematics Dictionary, NY, 1964
- Marten*, Rainer; Der Logos der Dialektik. Eine Theorie zu Platons Sophistes, Berlin, 1965
- Owen*, G.E.L; Logic and metaphysic in some earlier works of Aristotle, Göttenberg, 1960
- Platón*, *Teetetos*, Comentario y traducción Cástor Narvarte, Edeh, 1993
- Platón*, *Teeteto*, edición bilingüe Manuel Balach, Barcelona, 1990
- Platón*, Rowohlts Klassiker, übersetz von Friedrich Schleiermacher, Band 4
- Platón*, Theaetetus translated with notes; Mcdowell, John, Oxford, 1973
- Platón*, Theaetetus (trans. M.J: Levett), revised by Myles Burnyeat, Cambridge, 1990
- Platón*, Platonis Opera, Tomvs I, Duke, Hicken, Nicoll, Robinson, Strachan, Oxford, 1995
- Platón*, Philebos, übersetz von Friedrich Schleiermacher, Insel Verlag, 1991
- Roig*, Arturo; Platón o la filosofía como libertad y expectativa, Mendoza, 1972

*Ross, David*; Plato's Theory of Ideas, Oxford, 1963

*Runciman, W.G.*; Plato's later epistemology, Cambridge, 1962

*Sprute, Jurgen*; Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie, Göttingen, 1962

*Taylor, E.*; Plato. The man and his work, NY, 1956

*Ubaldo L. Mazzalomo*; El concepto de ciencia en el Teeteto, San Juan, 1982

*Vigo, Alejandro*; Platón en torno de las condiciones y función del diálogo cooperativo, Tópicos, Revista de filosofía de Santa Fe (Argentina) No.8/9, pág.5-41

*Zuñiga, Rodrigo*; Arte y conocimiento sensible. Teetetos y la política estética de Platón, UCH, 2001

*Vlastos, Gregory*; Degrees of reality in Plato en New Essays on Plato and Aristotle, NY, 1965