

Plato grammaticus. Sobre el concepto platónico de *epistēmē* en la doctrina del sueño del *Teeteto*

Fabián Mié

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Resumen: La tercera propuesta para definir qué es la *epistēmē*, que se encuentra al final del *Teeteto* platónico, fue clásicamente insumida en el elenco de los pioneros de la tesis según la cual el conocimiento debe entenderse como creencia verdadera justificada. Sin embargo, la situación filosófica de este diálogo es más compleja. Me propongo examinar aquí la manera en que Platón presenta a través de la doctrina del sueño –una teoría que exhibe manifiestas similitudes con el atomismo lógico– una discusión acerca de distintas alternativas relativas a la *justificación*, como estrategia interpretativa para ponderar de qué manera pueden resultar las *ideas* piezas indispensables de la *epistēmē*. Creo que ello nos conduce tanto a reexaminar seriamente la teoría del conocimiento y la metafísica tradicionalmente adscrita a Platón, a partir de conceptos como los de parte y todo, como también a valorar mejor la posición platónica acerca de cuestiones epistemológicas y semánticas.

Palabras clave: análisis, nombres, partes-todo, esencia, Platón

Abstract: “*Plato grammaticus*. On the Platonic Concept of *epistēmē* in the *Theaetetus*’ Dream-theory”. *Theaetetus*’ third definition of *epistēmē* was traditionally labeled as a precursor of the so-called Justified True Belief Knowledge-Model. Nevertheless, Plato’s point in the last section of this dialogue is more elaborated than this classification deems it. I will examine here why and how Plato develops such a strange doctrine as the Dream-theory in order to offer an interpretation of the problem of justification as discussed in the *Theaetetus*. Thanks to this strategy, I will show that Plato’s *Theaetetus* aims to prove that the forms are necessary tools not only to justify true beliefs but also, and consequently, to define what knowledge is. The upshots of this analysis with regard to the complex character of the objects of knowledge will lead to a reconsideration of Plato’s theory of knowledge and metaphysics. Additionally, they will result in a better understanding of his contribution on certain epistemological and semantic issues.

Key words: analysis, names, parts-whole, essence, Plato

* Una versión más breve de este trabajo fue presentada como conferencia en la Universidad Nacional de Rosario (Argentina), en el marco de las V Jornadas Nacionales “La(s) retórica(s) en la Antigüedad y sus proyecciones”, el 28 de agosto de 2009. Agradezco los comentarios de los participantes de esas Jornadas, en particular los de Claudia Mársico y Marcelo Mendoza Hurtado, así como las consideraciones que hiciera Daniel Kalpokas a este escrito. Me complace poder colaborar en el volumen aniversario de esta prestigiosa Revista, y agradezco a los editores por ello.

*Entonces, Teeteto, la epistēmē no sería ni sensación ni creencia verdadera
ni logos que sobreviene a la creencia verdadera
Teeteto, 210a9-b2*

*Pero de ningún modo seremos sabios por una u otra de estas cosas, ni
porque sepamos que la misma [la voz] es lo indefinido ni porque es lo uno; sino
por saber cuántas y cuáles son las voces: esto es lo que hace de cada quien un
gramático
Filebo, 17b6-9*

La tercera propuesta para definir qué es la *epistēmē*, que se encuentra al final del *Teeteto* platónico, fue clásicamente insumida en el elenco de los pioneros de la tesis según la cual el conocimiento es *creencia verdadera justificada*. Sin embargo, la discusión filosófica de este diálogo es más compleja. Los intérpretes se han alistado ya entre quienes acentúan que el *Teeteto* discute criterios y condiciones del conocimiento, ya entre quienes han sospechado que su autor oculta en el trasfondo su propia teoría de las formas para mostrar indirectamente que sin el concurso de las mismas no puede explicarse qué y cómo conocemos¹. El *Teeteto* es uno de los escritos más extensos y complejos de Platón, de manera tal que tomar una posición en el marco de esta controversia requiere

¹ Estas dos posiciones se encuentran de diversa manera en la mayoría de los comentaristas e intérpretes modernos. Cf. Cornford, Francis M., *La teoría platónica del conocimiento. Traducción y comentario de Teeteto y el Sofista*, traducción al español de N.L. Cordero y M.D. del C. Ligatto, Barcelona: Paidós, 1991 (traducción de *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist translated with a running commentary*, Londres: Methuen, 1935); Gulley, Norman, *Plato's Theory of Knowledge*, Londres: Methuen, 1962; Runcinam, W.G., *Plato's Later Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962; Hicken, Winifred, "Knowledge and Forms in Plato's *Theaetetus*", reeditado en: Allen, R.E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres: Methuen, 1963, pp. 185-198; McDowell, John, *Plato, Theaetetus. Translated with Notes* (1973), Oxford: Oxford University Press, 1983; Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy V. The Later Plato and the Academy* (1978), Cambridge: Cambridge University Press, 1993; Burnyeat, Myles F., *The Theaetetus of Plato*, introducción de Myles F. Burnyeat, traducción de M.J. Levett, Indianápolis: Hackett, 1990; Bostock, David, *Plato's Theaetetus* (1988), Nueva York: Oxford University Press, 1991; Chappell, Timothy, *Reading Plato's Theaetetus*, Sankt Augustin: Academia, 2004; Sedley, David, *The Midwife of Platonism*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

forzosamente un abordaje de más largo alcance y objetivo del que aquí me propongo ofrecer. Sin embargo, creo que ambas opciones pueden no ser excluyentes, aunque, tal como han sido defendidas, ambas presentan aspectos insatisfactorios. Lo que planteo examinar aquí es la manera en que Platón presenta a través de la doctrina del sueño una discusión acerca de distintas alternativas relativas a la *justificación*, como estrategia interpretativa para ponderar de qué manera pueden resultar las *ideas* piezas indispensables de la *epistēmē*. Creo que ello nos conducirá a reexaminar seriamente la teoría del conocimiento y la metafísica tradicionalmente adscrita a Platón, pero sobre todo a valorar mejor la posición del *Teeteto* platónico acerca de problemas epistemológicos y semánticos. Para ello, consideraré el papel que desempeña en este diálogo la presentación de una teoría que ostenta notables similitudes con el atomismo lógico, y trataré de mostrar en qué consiste la crítica que se ejerce sobre dicha doctrina apelando al significativo modelo de la gramática. Mi sugerencia interpretativa consistirá en explicar las tesis platónicas sobre la justificación y, más precisamente, sobre la *epistēmē* como un resultado de la crítica a graves problemas vinculados con la nociones de análisis, parte-todo y nombre, que se detectan en la precedente doctrina. Sostendré finalmente que la solución platónica articula un aspecto de habilidad epistémica vinculado con el conocimiento de una estructura esencial de carácter normativo.

1. *Simple nombres*

Después de haber rechazado que la *epistēmē* pueda identificarse con la mera creencia verdadera, la discusión del *Teeteto* (201c-d ss)² retoma sorprendentemente una tesis que Platón había introducido, aunque no explorado, ya al final del *Menón* (98a), esto es, la tesis que sostiene que el conocimiento³

² Citaré los diálogos según la edición de Platón, *Opera*, 5 vols., *Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*, Oxford: Oxford University Press, 1900-1907 (varias reediciones); para el *Teeteto* tengo en cuenta la nueva edición oxoniense: Tomus I, *Recognoverunt brevisque adnotatione critica instruxerunt E.A. Duke et alii, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*, Oxford: Oxford University Press, 1995; y también: Platón, *Théétète*, en: *Oeuvres complètes*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris: Les Belles Lettres, 1995, 3ra. edición, tomo VIII, segunda parte. (Para el caso de la obra de Platón, dejaremos la indicación de la numeración correspondiente, precedida del título, en el cuerpo del texto. *N. de los Eds.*)

³ Traduciré *epistēmē*, y otros términos que se usan ocasionalmente en el diálogo de manera sinónima, como *gnōsis*, más que nada por razones del uso del castellano, sirviéndome indistintamente de los vocablos “conocimiento” y “saber”; aunque uno de los

es creencia verdadera con una “explicación” (*logos* en el *Teeteto*; *logismos*, en el *Menón*)⁴. Sócrates intenta elucidar esa propuesta, introducida de oídas por Teeteto (*cf. Teeteto*, 201c8), recurriendo a un contexto teórico bastante preciso, mediante la historia comúnmente llamada “el sueño de Sócrates” (*cf. ibid.*, 201d8 ss)⁵. La discusión acaba girando en torno al problema de la justificación del conocimiento formulado a través de enunciados verdaderos, pues dicha teoría admite que hay enunciados solo de los compuestos, mas no, en cambio, de sus elementos. Si el conocimiento depende de alguna clase de *análisis* de los compuestos, pero *ex hypothesi* los simples que forman parte de estos no son cognoscibles de esa misma manera, ya que aquellos no constan de partes a las que aplicar el análisis, evidentemente se plantea una alternativa que conduce a tener que o bien (a) aceptar una forma de conocimiento no proposicional y eventualmente no expresable como creencia, acerca de los simples, sobre la base del cual se asegure firmemente la construcción epistémica de creencias y enunciados verdaderos acerca de los compuestos; o bien (b) fundar el conocimiento en cosas incognoscibles, privando al conocimiento de los compuestos de una base homogénea ya que los simples no podrían ser accesibles a través del mismo conocimiento que se aplica exclusivamente a los compuestos.

Sin embargo, la doctrina del sueño adjudica a los *nombres propios* (*cf. ibid.*, 201e3, 202a7-8) la capacidad de aprehender los simples identificando a cada uno inequívocamente (*cf. ibid.*, 202b1, 202a2). A la par, la doctrina niega que cualquier composición lingüística mediante factores comunes, del tipo de demostrativos y otros términos, como “ser” y “en sí mismo”, contribuya a aquella aprehensión de los simples, puesto que se supone que los simples pueden aprehenderse únicamente a través de la captación de lo que

objetivos finales de este trabajo es indagar qué clase de factura epistémica encarna, precisamente, la *epistēmē* platónica, de lo que depende, por cierto, el término que se elija para la traducción.

⁴ Hay múltiples pasajes de los diálogos donde la *epistēmē* se vincula con el *logos*; *cf. e.g. Fedón*, 73a7-10, 76b5-7; *Simposio*, 202a5-9. Más abajo consideraré sumariamente esta misma vinculación en el *Filebo* y, particularmente, en sus aspectos metodológicos asociados al procedimiento de la división (*diairesis*) para hallar la definición, dentro de los diálogos tardíos. La relación entre el *Menón* y el *Teeteto* es controvertida; para mi opinión al respecto, *cf. Mié, Fabián, Lenguaje, conocimiento y realidad en la teoría de las ideas de Platón. Investigaciones sobre los diálogos medios*, Córdoba: El Copista, 2004, §§16-17.1. Sobre la traducción de *logos* en esta sección del diálogo, *cf. Bostock, David, o.c.*, pp. 203ss; Burnyeat, Myles F., *The Theaetetus of Plato*, pp. 136-149.

⁵ *Cf. Burnyeat, Myles F., “The Material and Sources of Socrates’ Dream”, en: Phronesis*, XV (1970), pp. 101-122.

les resulta *propio*. Además, por la misma hipótesis, los simples solo admiten una *única* característica como *propia*, la cual, en la medida en que no existan reduplicaciones en el mundo, le pertenece a cada simple con exclusividad. Así, la doctrina del sueño parece comprometerse con un acceso privilegiado, vía *nominal*, a los simples (cf. *ibid.*, 202a-b), en el que apoya el conocimiento de las entidades derivadas por composición a partir de elementos. Si bien ni dentro de la exposición de la misma doctrina ni tampoco en la discusión posterior se aclara el rol que puede corresponderle a un acceso perceptivo a los simples –en 202b7 se informa que los simples son *perceptibles*–, me parece que esta percepción debe carecer netamente de toda clase de complejidad y, evidentemente, de estructura proposicional, lo que es consistente con la noción de *onoma* (nombre) que aquí mismo se adjudica a los simples⁶.

Esta teoría adquiere su peculiar tono paradójico en la medida en que en ella se fija un concepto de *conocimiento* ligado al *análisis*, el cual se aplica propiamente a *compuestos*. Pero, a la vez, se postula allí que la descomposición de un compuesto no avanza linealmente al infinito, sino que debe detenerse necesariamente en *simples* que, empero, deben *conocerse* de alguna manera diferente de la provista por el análisis. El conocimiento de un compuesto, asequible a través del análisis, más precisamente, de la *enumeración exhaustiva de los componentes*, descansa, por ende, en una enigmática función epistémica cuya expresión lingüística está representada por los nombres propios, cada uno de los cuales solo denomina un único simple. Además, existe una neta contraposición entre la fuerza individualizadora que se les otorga a los nombres propios en esta doctrina y los términos comunes, que no pueden gozar de poder cognoscitivo en cuanto que no identifican ningún objeto, pues tales términos meramente *nombran* lo que tienen *en común* los compuestos. En este marco, por ende, los *predicados comunes* no son más que *nombres comunes*, pues solo *denominan* cosas cuya característica peculiar reside en el hecho de *repetirse*. Por ese efecto reduplicador de los comunes se constituyen

⁶ Sobre los correlatos y la naturaleza de la percepción trata extensamente la primera parte del *Teeteto* a partir de la candidatura de la *aisthēsis* a ser *epistēmē*. Mary Louise Gill (“Why does Theaetetus’ Third Definition of Knowledge Fail?”, en: Detel, Wolfgang, Alexander Becker y Peter Scholz (eds.), *Ideal and Culture of Knowledge in Plato*, Stuttgart: Steiner, 2003, pp. 159-173) intenta revalorizar esta primera definición para la interpretación de la tercera, donde aparentemente se ha renunciado a hablar de percepción a fin de definir la *epistēmē*. Acerca de las condiciones para el conocimiento de los simples que se establecen en la tercera parte del diálogo, cf. Fine, Gail, “Knowledge and Logos in the *Theaetetus*”, en: *The Philosophical Review*, LXXXVIII (1979), pp. 366-397.

los compuestos que son objeto de creencia. Pero toda creencia descansa, como vemos, en una capacidad identificadora absoluta, como la que se les concede aquí a los nombres propios.

El conocimiento que del mundo podemos alcanzar dentro de la doctrina del sueño, en el caso de que nuestra capacidad cognoscitiva fuese ilimitada, sería equivalente al que un sujeto adquiriría como resultado de descomponer todos los compuestos en sus partes simples, habiéndolas enumerado. La posibilidad de alcanzar este conocimiento exhaustivo de los simples permite destacar que el conocimiento se realiza aquí a través de la *identificación de los simples*, y que el acceso a los compuestos es, en definitiva, *epistémicamente superfluo*, ya que el mismo no provee remisión a entidad *nueva* alguna, es decir, dotada de una identidad irreducible, puesto que la identidad es una propiedad que pertenecería con exclusividad a los simples.

Consideremos ahora con un poco más de detenimiento esta teoría para posteriormente examinar por qué en el diálogo se la rechaza, y tratemos de evaluar también si en dicho rechazo pueden encontrarse razones que hayan movido a Platón a sostener una teoría del lenguaje y del conocimiento diferente.

2. Despertando del sueño

La doctrina del sueño plantea, entonces, el problema del acceso epistémico a elementos que declara *incognoscibles* (los *stoicheia* son *aloga kai agnōsta*, cf. *Teeteto*, 202b6), en cuanto que la misma doctrina restringe el *conocimiento* a los compuestos, que resultan de la formulación de *logoi* exclusivamente sobre *compuestos* (las *syllabai* son *gnōstas kai rhētas*, cf. *ibid.*, 202b7-8). Además, en esta doctrina un simple se define por no componerse de otros elementos, y esto le otorga a los simples su peculiar *unidad*. Ellos poseen, por consiguiente, un carácter *atómico*, que no da lugar más que a *aglomerados de partes atómicas*, lo que corresponde aquí a la *estructura de los compuestos*. No podemos pensar, por ende, que haya espacio allí para una formulación lingüística diversa de la de un nombre propio, pues no se incluyen en esta doctrina funciones lingüísticas que constituyan una oración predicativa, una aserción en la que se atribuye algo a un sujeto y en la que se dice que algo es el caso. Por consiguiente, aquí solo pueden conformarse estructuras lingüísticas correspondientes a lo que es, por el lado ontológico, una *yuxtaposición*. La doctrina del sueño llama a esta composición de nombres

“onomatōn symplokē” (*ibid.*, 202b5), una expresión que habría que traducir por “entrelazamiento” o, quizá mejor, *ad sensum* por “yuxtaposición” de nombres, en tanto que, como en el proceso mineral, en ella se trata de un mero incremento producido por el añadido de partes inconexas y cada una en sí misma completa e independiente. En esta doctrina, un *logos* consiste en tal yuxtaposición de elementos semánticamente homogéneos (*cf. ibid.*, 202b5).

Es sugerente, empero, que Platón use aquí el mismo término que posteriormente en el *Sofista* le sirve para elaborar una adecuada teoría de la proposición a través de la distinción de dos funciones semánticas, representadas por el sujeto y el predicado, y de la verdad proposicional (*cf. Sofista*, 262c)⁷; una teoría abiertamente elaborada en contra de la lógica eleática, vinculada esta con la metafísica de entidades absolutamente unitarias y privadas de toda combinación, y a las cuales, como al ser de Parménides, solo les corresponde propiamente un único *nombre*. Se trata de una innovadora teoría que se aplica sistemáticamente en el *Político* para producir definiciones válidas y que elabora una noción de articulación (*diairesis*) y combinación (*symplokē*) referida a entidades compuestas que ya en el *Crátilo* (424d-425a, 431c, 434a-b) comienza a explorarse para dar cuenta, en este último diálogo, de la manera en que el lenguaje se compone y adquiere fuerza semántica en su función de expresar (*dēloun*) y significar (*sēmainein*) la realidad (*cf. Crátilo*, 422e-424a). Pero en la doctrina del sueño la *symplokē* de nombres no es más que una parataxis de funciones nominales lógico-semánticamente homogéneas. A tal cosa se reduce el rendimiento semántico y epistemológico de lo que, en la crítica de Sócrates a esta doctrina, se llama una mera *enumeración de partes*. Si el objetivo de esta tercera parte del *Teeteto* consiste en mostrar las dificultades insuperables que ostenta la doctrina del sueño, probablemente la meta de la sección crítica de tal doctrina resida en demarcar una errónea teoría lógica y metafísica frente a la que el *Sofista* se propone como alternativa y solución⁸. Esta es, a mi juicio,

⁷ Cf. Lorenz, Kuno y Jürgen Mittelstrass, “Theaitetos fliegt. Zur Theorie wahrer und falscher Sätze bei Platon (*Soph.* 251e-263d)”, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLVIII (1966), pp. 113-152; Szaif, Jan, *Platons Begriff der Wahrheit*, Freiburg i.Br./München: Alber, 1998, 3ra. edición.

⁸ Que el *Sofista* aportaría una solución al problema marcado por el *Teeteto*, basada esta en la distinción entre la función referencial del nombre y la asertiva, que se logra mediante el predicado combinado con el sujeto, ha llegado a ser, entretanto, una opinión ampliamente compartida. Cf. Detel, Wolfgang, *Platons Beschreibung des falschen Satzes im Theätet und Sophistes*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972. Pero no hay unanimidad de opinión, en cambio, acerca del significado de la doctrina del sueño dentro de este contexto, y tal desacuerdo tiene incidencia en la disparidad de juicios

la estrategia argumentativa de Platón en esta tercera parte del diálogo⁹. De allí que, en un plan diaporemático, resulte teóricamente conducente el examinar cuáles son los problemas de la doctrina del sueño.

Me parece importante acentuar que no es la doctrina del sueño la responsable de la distinción entre dos funciones lógicas (la referencial, del nombre; y la asertiva, de la proposición), como tampoco lo es de trazar una distinción concientemente clara entre el acceso a los simples y a los compuestos. En efecto, recién en la crítica posterior de Sócrates puede interpretarse que se presiona en dirección a establecer tales distinciones, aunque solo en cuanto que dicha crítica muestra algunas dificultades provenientes de que no se cuente con una noción adecuada de la forma lógica de la proposición ni se incluyan en los compuestos factores articuladores que los estructuren. En efecto, en la doctrina del sueño las partes no pueden utilizarse para explicar la constitución de los compuestos ni son genuinos factores epistémicos, sino, en cambio, meras piezas cerradas, aprehensibles de manera directa, que no se integran en relaciones orgánicas.

Como vimos, la doctrina del sueño prevé un acceso perceptivo directo a los simples, en cuanto este no se halla mediado por el análisis (*cf. Teeteto*, 202b6-7). Esto emparenta dicha doctrina con trajinadas teorías modernas del conocimiento (desde Descartes y Leibniz, hasta Russell) que, por su parte, requieren un acceso privilegiado a las entidades elementales, epistemológicamente cualificado él mismo como evidente¹⁰. Tal parecería para una epistemología fundacionista de este estilo la única salida posible si se da cuenta del conocimiento en términos de justificación de creencias a través de razones, y si se rechaza, a la vez, que el proceso justificatorio deba avanzar al infinito o describir un círculo o descansar en meras suposiciones solo justificadas de manera coherentista mediante el conjunto de teoremas deducidos a partir de aquellos axiomas. Tanto Platón en el *Fedón* como Aristóteles en los *Segundos analíticos*, I, 3, se vieron confrontados con este tipo de modelos de adquisición y justificación del conocimiento. En el *Fedón* (100a ss), Platón prescribe que

174 aún hoy existente acerca de cuál sería la epistemología que a Platón podríamos atribuir a partir de aquí.

⁹ Si mi sugerencia es acertada, perdería sostén la discusión de Annas, Julia, "Knowledge and Language: The *Theaetetus* and the *Cratylus*", en: Schofield, Malcolm and Nussbaum, Martha Craven (eds.), *Language and Logos*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1982, pp. 95-114, especialmente, pp. 100, 103ss.

¹⁰ Timothy Chappell (*o.c.*) observa también una conexión entre la doctrina del sueño y el atomismo lógico. Gilbert Ryle ("Logical Atomism in Plato's *Theaetetus*", en: *Phronesis*, XXXV (1990), pp. 21-46) fue el pionero en esta opinión.

una cierta hipótesis debe ponerse a prueba a través de la aceptabilidad y coherencia del conjunto de teoremas deducidos a partir de ella; pero también hace lugar a que aquella pueda fundamentarse a través de otra hipótesis superior. Esta observación metodológica nos permite pensar que el método hipotético-deductivo del *Fedón* se apoya en un aspecto de las ideas que la dialéctica de los diálogos tardíos intentará aclarar. En efecto, los correlatos del *logos* y de la *epistēmē*, presupuestos en el procedimiento hipotético, son necesariamente *unidades estructuradas compuestas* de partes cuyas *interrelaciones* el *Sofista* y el *Político* investigarán recurriendo al método de la división de una idea genérica en sus diferencias específicas. La *diairesis* da lugar al establecimiento de un *atomon eidos*, una forma indivisible que, a diferencia de los átomos de la doctrina del sueño, contiene en sí un entrelazamiento articulado de formas. A ello corresponde que cada *eidos* platónico es un *holon*, una *totalidad unificada* a través de las interrelaciones entre sus partes, y no una sumatoria o el mero resultado de un proceso de agregados sucesivos de partes independientes. Una idea es el resultado estable y unitario de un conjunto de partes relacionadas a través de la configuración de la identidad de cada *eidos*, de tal manera que dicha identidad se configura, a su vez, mediante *relaciones esenciales* entre las ideas-parte¹¹. El mismo método hipotético-deductivo del *Fedón* (102a ss) apunta a alcanzar conocimiento restringiendo lo que es genuinamente cognoscible a aquello que ostenta tal clase de interrelación esencial.

En síntesis, esta metodología platónica, elaborada como un procedimiento idóneo para conocer las *ideas*, indica que alcanzamos la *epistēmē* analizando el *conjunto de partes esenciales*. Una *idea* o una *esencia* platónica deberían entenderse, según esto, como un *sistema semántico* o una *totalidad de ideas-parte ordenadas a través de interrelaciones semántico-normativas*.

Para interpretar a qué apunta la crítica de la doctrina del sueño en el *Teeteto*, estoy persiguiendo aquí una estrategia contraria a la de quienes¹² descartan la metodología platónica del *Fedón*. Por mi parte, creo que incluirla nos permite poner seriamente en tela de juicio la ortodoxa interpretación de las ideas platónicas como entidades incompuestas, inmóviles y uniformes, a la que algunos intérpretes se inclinan dando un exiguo apoyo a su opinión por el recurso al conocido vocabulario que aparece en dicho diálogo (*cf. Fe-*

¹¹ La importancia que esto tiene para la discusión del *Teeteto* fue enfatizada por Mitchell Miller, Jr. ("Unity and Logos: A Reading of *Theaetetus* 201c-210a", en: *Ancient Philosophy*, XII (1992), pp. 87-111); *cf.* también Annas, Julia, *o.c.*

¹² *Cf.* Annas, Julia, *o.c.*, p. 98.

dón, 80b1-3, por ejemplo). Este tipo de citas son defectuosas, en cuanto que frecuentemente apelan de manera estereotipada a machacadas expresiones que no pueden servir como prueba de una interpretación aún no desarrollada. En el caso de la escritura platónica, además, cualquier interpretación debe tener en cuenta los contextos dramáticos particulares y los distintos objetivos argumentativos que en ellos se persiguen, así como también considerar la función de las aporías, que es precisamente aquella situación en la que acaba el *Teeteto* (210a-d), según creo, justamente en virtud de que en él se introducen correlatos epistémicos carentes de estructura, o sea, simples. Es evidente que solo una interpretación filosófica puede decidir sobre el sentido del mencionado vocabulario. En consecuencia, esta difundida manera de interpretar la teoría de las ideas se erige apoyándose en la conclusión –que, empero, aquella debería sustentar– de que las ideas no pueden ser aprehensibles sino a través de alguna clase de contacto directo perceptivo, y no, en cambio, mediante un razonamiento analítico del tipo que encontramos en el método hipotético, al cual, sin embargo, se lo reconoce como un procedimiento explicativo que Platón vincula a la adquisición de conocimiento¹³. Así, se impone a Platón en general, como hipótesis interpretativa, una grave inconsistencia, que la autora que estoy ahora teniendo en cuenta secunda exaltando que en los diálogos medios se halla un modelo epistemológico que requiere rechazar la alternativa de la incognoscibilidad de los simples, a la que fuerza la doctrina del sueño¹⁴. Mi enfoque sobre estos diálogos es diferente. En efecto, mi hipótesis interpretativa sobre el *Teeteto* mantiene que la intención de la crítica a la doctrina del sueño apunta a demarcar una clase de *simples*, un procedimiento epistemológico de *análisis* y una noción de *lenguaje* radicada en el *nombre* que configuran un modelo conjunto que no permite hacer funcionar la teoría de las ideas de los diálogos medios. Sin embargo, no puedo aspirar aquí a ofrecer argumentos sobre la epistemología de dicha teoría, sino, más restringidamente, solo sobre la epistemología que se desprende de la crítica a la doctrina de los simples del *Teeteto*¹⁵.

¹³ Cf. *ibid.*, pp. 100ss.

¹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 112ss.

¹⁵ Mi enfoque general de la relación entre el *Teeteto* y los diálogos medios tiene puntos en común con el sugerido por Alexander Becker (“The Structure of Knowledge and Theaetetus’ Third Definition”, en: *Ordia prima*, V (2006), pp. 37-53, p. 41). Al igual que este autor sostengo aquí que los objetos del conocimiento que se decantan a partir de las sucesivas críticas del *Teeteto* son las *ideas* de los diálogos medios, en cuanto solo ellas son los correlatos adecuados del ideal de la *definición*.

Ahora bien, la doctrina del sueño opera, evidentemente, con un concepto de conocimiento y análisis diametralmente opuesto al de la metodología del *Fedón*. En efecto, el modelo de análisis que en dicha doctrina se perfila acaba descansando sobre simples que no pueden constituir una *esencia* ni son, ellos mismos, estructuras semejantes a las *ideas*. Algo no suficientemente discutido en la motivación teórica de posiciones emparentadas con la doctrina del sueño es la cuestión de la manera en que se entiende en ellas la *estructura de composición* que se supone en los compuestos; estructura a partir de la cual en doctrinas semejantes se infiere que deben existir cierta clase de simples en la base lógica de nuestro aparato cognoscitivo. Para analizar dicha estructura, Platón recurrió especialmente al modelo de la gramática¹⁶, una *technē* cuya importancia, como veremos, compite con la que goza unánimemente la matemática en su propio pensamiento.

3. Análisis gramatical

Al modelo de la gramática recurre, efectivamente, Sócrates en la refutación de la doctrina del sueño (*cf. Teeteto*, 202d ss)¹⁷. Sócrates señala irónicamente que el pensamiento más sagaz (*kompsoata*) en la doctrina del sueño es justamente el de la distinción entre elementos *incognoscibles* y compuestos *cognoscibles* (*cf. ibid.*, 202d7-8, 202d10-e1). Lo que él se propone examinar allí es si parece legítimo y coherente admitir que las letras-elemento carecen de *logos*, mientras que las sílabas-compuesto lo poseen (*cf. ibid.*, 203a3-4). Más adelante (*cf. ibid.*, 206b5-11), Sócrates advierte que esta asimetría entre el acceso no epistémico a los simples y el conocimiento reservado a los compuestos debe considerarse como una broma en vista de lo que hay que aceptar si tenemos en cuenta los casos en que efectivamente tratamos con elementos, como en el *aprendizaje* de la gramática. El modelo de la gramática le permitirá a Sócrates examinar la naturaleza de los simples y los compuestos, y mostrar,

¹⁶ Sócrates se siente legitimado en su apelación a la gramática puesto que sugiere que quien sostuvo la doctrina del sueño habría tenido como referencia la situación que se presenta en las letras y las sílabas (*cf. Teeteto*, 202e6-8).

¹⁷ En el *Sofista*, 253a, la gramática es también el modelo utilizado para examinar la cuestión de la comunicación entre los géneros superiores. La aplicación de dicho modelo acaba dando lugar a la aclaración de la dialéctica como el conocimiento relativo a la correcta interrelación de las ideas (*cf. ibid.* 253b ss). En el *Filebo*, 18b-d, la clasificación del sistema fonético es un modelo epistémico mediante el que se ejemplifica la organización dialéctica de las estructuras formales de unidad y multiplicidad, las cuales se vinculan a las condiciones de nuestra comprensión.

a la vez, que la interpretación atomista fallaba justamente en la descripción de tales estructuras. La tesis fundamental que Platón extrae de la gramática parte del hecho de que los fonemas son *unidades últimas*, mas intrínsecamente *relacionales*, en cuanto que la pronunciación de un fonema, es decir, el valor fonético de un sonido lingüístico, guarda relación con otros fonemas y con la posición que él ocupa en una palabra. Lo mismo vale para las letras en cuanto signos lingüísticos que representan fonemas. La silbante “s”, por ejemplo, se entiende solo en su relación con otros sonidos lingüísticos, de tal manera que forma parte de aprender a usarla el reconocer tales relaciones con otras letras así como también aprender el valor que adquiere conforme a su posición en los distintos complejos que representan las palabras en las que la “s” aparece como un componente (cf. *Político*, 277e-278c)¹⁸.

Platón extrapola *semánticamente* esta relación entre letras y sílaba (o palabra) a toda aquella clase de compuestos con sentido propio, o sea, compuestos que no son meras yuxtaposiciones, sino todos con significado y función irreducibles a los de sus partes, o también todos a cuya composición sus elementos contribuyen de manera diferenciada. Si los compuestos se construyen sobre la base del modelo de las letras y la sílaba, no se impondrá la alternativa paradójica a la que, según vimos, estaba expuesta la doctrina del sueño. En efecto, en la medida en que las partes simples solo se conocen en cuanto que en distintos casos se realiza la regla combinatoria que dichas partes representan o contienen, no se requiere un acceso epistémico privilegiado a los simples, que se halle exento de fuerza descriptiva. Recordemos que, contrariamente, la doctrina del sueño catalogaba los simples como *aloga*

¹⁸ Cf. Ryle, Gilbert, “Letters and Syllables in Plato”, en: *The Philosophical Review*, LXIX (1960), pp. 431-451; Watanabe, Kunio, “The *Theaetetus* on Letters and Knowledge”, en: *Phronesis*, XXXII (1987), pp. 143-165; Gallop, David, “Plato and the Alphabet”, en: *The Philosophical Review*, LXXII (1963), pp. 364-376. Ryle sostiene que Platón tiene en mente no la representación escrita de las letras, sino los fonemas, en la medida en que los componentes de un vocablo pronunciado, incluso un monosílabo, no son separables ni indiferentes con respecto a la *secuencia* en la que se pronuncian, o sea, no funcionan como átomos en cuanto que los fonemas no pueden pronunciarse aisladamente. Él enfatiza (cf. Ryle, G., *o.c.*, p. 443), además, que el *Teeteto* (especialmente 202) mantiene que no llegamos a *conocer nombrando*, sino *aseverando*, y esto requiere funciones semánticas –análogas a las que desempeñan las vocales con relación a las consonantes, y los verbos, con relación a los sustantivos– de vinculación entre los factores que nombran un objeto, lo que produce la mínima expresión de conocimiento y de cualquier otra clase de actitudes proposicionales, como la creencia. A mi entender, esto contribuye, indirectamente, a poner en tela de juicio que Platón haya asignado *epistēmē* y *doxa* a dos mundos *objetuales* separados. Sobre esto, cf. aquí *infra*.

y *agnōsta* (cf. *Teeteto*, 202b6), solo susceptibles de recibir un nombre que únicamente refiere a cada uno de ellos (cf. *ibid.*, 202a7-b3, 201e3), pero no los autorizaba a poseer lo que dentro de dicha doctrina era un *logos* (cf. *ibid.*, 201e2, 202b), es decir, un tipo de composición lingüística en la que se *añaden* factores impropios (“esto”, “mismo”, “ser”, “cada uno”, “solo”, cf. *ibid.*, 202a)¹⁹ de manera tal que se produce por ese añadido la mencionada *combinación* (cf. *ibid.*, 202b3-5). No obstante, esta doctrina ubicaba los simples, paradójicamente, en la base del conocimiento.

Ahora bien, a la corrección que se debe efectuar en la descripción de los compuestos, para no incurrir en las dificultades de la doctrina del sueño, es menester acompañar una enmienda en la teoría del *logos*. Vimos que la doctrina del sueño reducía el *logos* a la *enumeración de partes simples*. Este modelo erróneo es el corresponsable de la fallida teoría de la *epistēmē* que entraña ese modelo *enumerativo*, a través del cual en la doctrina se canaliza el análisis de los compuestos; un modelo que requiere que el lenguaje se construya con átomos de significado a los que corresponderá un nombre propio, e implica que el conocimiento descansa en simples directamente aprehensibles. Pero además, y contrariamente al diagnóstico subyacente a la doctrina, en la medida en que los compuestos llegan a descubrirse como instancias de una cierta estructura y como provistos de un sentido y una función propios, su análisis no se pliega a la alternativa de tener que descansar en una aprehensión necesariamente no analítica y, como tal, directa, de los simples. Con ello, Platón sustrae su enfoque *gramatical* sobre los simples y los compuestos de la serie de alternativas derivadas de la existencia de una *asimetría* en el modo de aprehensión de esas dos clases de entidades²⁰.

¹⁹ Esta doctrina enfrenta netamente la función que desempeñan nombres y este tipo de pseudo-predicados, en cuanto que solo los primeros denominan su *propio* elemento, mientras que los segundos, en tanto que ellos meramente se agregan a los elementos, *añaden* a estos últimos determinaciones que son *diferentes* (*Teeteto*, 202a6: *hetera*) de ellos mismos. En ese contexto, dentro de la exposición de la doctrina se declara que cada elemento tiene su propio *logos* (cf. *ibid.*, 202a7-8), el cual prescinde en su mención de los factores comunes agregados. Ese uso ambiguo de *logos* –que antes se había reservado a los compuestos– registrado en el pasaje no debería producir, empero, una mayor confusión, puesto que inmediatamente a continuación, en el curso mismo de la exposición de la doctrina (cf. *ibid.*, 202a8-b), se ratifica que es imposible enunciar los elementos mediante un *logos*, el cual allí se especifica como un compuesto de muchos nombres.

²⁰ Interpretaciones contrarias a la que estoy delineando sostuvieron Richard Robinson (“Forms and Error in Plato’s *Theaetetus*”, en: *The Philosophical Review*, IL (1950), pp. 3-30) y W.G. Runcinam (*Plato’s Later Epistemology*, Cambridge: Cambridge University

Tanto en el *Teeteto* como también en el *Crátilo* (424c ss)²¹ y en el *Filebo* (18b-d), cada letra se entiende como una pieza articulada dentro de un sistema, de tal manera que el sistema fonético *precede lógicamente* a las partes. En el *Filebo*, Platón atribuye al dios egipcio Theuth haber observado que las vocales, las consonantes y las mudas no forman una unidad indistinta, sino que, en cambio, constituyen una multiplicidad diferenciable por medio de las articulaciones que estructuran el sistema lingüístico de sonidos. El punto atañe a la condición de nuestra comprensión, pues, en efecto, el establecimiento de la gramática (cf. *Filebo*, 18d2) se alcanza cuando se domina epistémicamente la multiplicidad de fonemas y se *ordena* dicha multiplicidad a través del *número* (cf. *ibid.*, 18c5, c1, a9, 19a1). De lo contrario, la voz es algo indefinido (cf. *ibid.*, 19a2). Resulta importante aquí que el inventor de la gramática establece esta *epistēmē* solo gracias a la fijación del *orden* y a la *clasificación sistemática* de los fonemas; recién entonces le otorga un nombre a cada uno, estableciendo las letras (cf. *ibid.*, 18c6). En la dialéctica tardía se aclara y fundamenta, de esta manera, la misma intelección que lleva a Sócrates en el *Teeteto* a rechazar el modelo atomista de lenguaje y conocimiento. En ambos diálogos, la teoría

Press, 1962). También Jaakko Hintikka (“Knowledge and Its Objects in Plato”, en Moravcsik, Julius M.E. (ed.), *Patterns in Plato’s Thought*, Dordrecht/Boston: Reidel, 1973, pp. 1-30) y Ludwig C.H. Chen (*Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato’s Method in the Phaedo, the Symposium and the Central Books of the Republic*, Stuttgart: Steiner, 1992) reconstruyen la teoría del conocimiento platónica exigiendo un acceso directo e intuitivo a las ideas. Sobre la *asimetría* mencionada, cf. Fine, Gail, “Knowledge and Logos in the *Theaetetus*”; Annas, Julia, *o.c.*, pp. 112ss. Esta última autora rechaza allí correctamente, pero con algo de voluntarismo más que de interpretación filosófica –¡ella cita a Aristóteles en apoyo de lo que Platón debería haber dicho sobre el conocimiento de los principios o elementos!–, que Platón haya tomado una salida *intuicionista* en la aprehensión de los simples. Más adelante, trataré de dar algún sustento platónico a la *diferencia epistemológica* que existe entre el conocimiento de los elementos y los compuestos.

²¹ Creo que el *Crátilo* sostiene una discusión paralela a la del *Teeteto*, focalizando, en su caso, cuál es el funcionamiento semántico de los nombres en orden a alcanzar conocimiento mediante esa clase de compuestos lingüísticos; un funcionamiento que se apoya en la constitución de los nombres a partir de partes simples o fonemas básicos, que no funcionan ni imitando al modo de una mimesis pictórica de la cosa ni reduciendo la expresión a mera convención. Cf. Annas, Julia, *o.c.*, pp. 106ss; Fine, Gail, “Plato on Naming”, en: *The Philosophical Quarterly*, XXVII (1977), pp. 289-301; Williams, Bernard, “Cratylus’ Theory of Names and Its Refutation”, en: Everson, Stephen (ed.), *Companions to Ancient Thought: 3, Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 28-36; Mié, Fabián, *o.c.*, capítulo 4. Sobre este controvertido diálogo, cf. Gaiser, Konrad, *Name und Sache in Platons ‘Kratylos’*, Heidelberg: Winter, 1974; Bestor, Thomas Wheaton, “Plato’s Semantics and Plato’s *Cratylus*”, en: *Phronesis*, XXV (1980), pp. 306-330.

propuesta tiene como base el proceso de *comprensión* (cf. *Filebo*, 18c7-8), que Platón aborda con frecuencia observando cómo aprendemos una técnica (*Teeteto*, 203a1-2 se refiere al aprender a leer y escribir). Lo que desde un punto de vista teórico motiva la invención de la gramática es justamente el hecho de que nuestro aprendizaje se realiza *sistemáticamente*, pues nadie aprende los elementos por sí prescindiendo del todo compuesto de ellos mismos (*Filebo*, 18c8: *aneu pantōn autōn*). Platón califica esta invención como un cálculo (*ibid.*, 18c8-d1: *logisamenos*) basado en la naturaleza *sistemática* de la comprensión humana. Esta última procede *anticipando el vínculo unificador* para comprender las partes (cf. *ibid.*, 18c7-d3). Pocas líneas antes, Sócrates había identificado como *dialéctico* el trato con la unidad y la multiplicidad que no las toma absolutamente y separadas; la dialéctica es, en cambio, la ciencia que establece las mediaciones necesarias entre la unidad y la multiplicidad (cf. *ibid.*, 16e-17a)²². Este es el sentido epistémico que envuelve la gramática; un sentido que Platón está autorizado a extrapolar a otros objetos estructurados complejamente en cuanto que ellos son correlatos del *logos*. Ese tipo de *estructuras de orden* corresponde a lo que anteriormente en el *Fedón* habíamos individualizado como una *esencia* platónica, la misma clase de estructura cuyo dominio nos cualifica como *poseedores del saber* (cf. *Filebo*, 17b6)²³.

Si esta inclusión de la gramática es autorizada, creo que se le puede dar sustento a la interpretación según la cual la epistemología del *Teeteto* no sigue el modelo cartesiano de construcción epistémica basado en la aprehensión cierta y evidente de simples carentes de articulación –que es justamente el modelo inspirador de la doctrina del sueño–, sino que en su crítica a dicha doctrina ese diálogo perfila otro modelo: el de la *epistēmē* como producto de la elaboración de un cuerpo sistemáticamente organizado a partir de elementos, o sea, componentes básicos de las explicaciones, y cuya legitimidad proviene

²² En *Filebo*, 17a8-b1, Sócrates enfatiza que la doctrina dialéctica general acerca de la unidad y la multiplicidad se ejemplifica en la gramática así como en la música. En 18b3 ss, él vuelve a recurrir a la gramática; en 16c1-3, destaca, asimismo, que todo lo que se ha inventado técnicamente ha sido hecho aplicando este tratamiento *aritmético* a la unidad y la multiplicidad. El proceso de enseñanza y aprendizaje obedece a este mismo patrón dialéctico, por el cual debemos establecer, en cada caso, una forma genérica que abarque a todas las especies, según el orden que surja de la correspondiente mediación entre unidad y multiplicidad. Unidad y multiplicidad son los elementos de los cuales están constituidas todas las cosas (cf. *ibid.*, 16d). Sobre la relevancia del número en el *Filebo*, cf. Migliori, Maurizio, *L'uomo fra Piacere, Intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Milán: Vita e Pensiero, 1993.

²³ Sobre la dimensión del orden en la filosofía platónica, cf. Krämer, Hans Joachim, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg: Winter, 1959.

de la capacidad de dar razones, *i.e.* producir explicaciones sobre un determinado teorema. Esto respondería a la factura del método hipotético y haría necesario, ulteriormente, una clarificación acerca del rol de los elementos y los principios que, probablemente, forme parte principal del programa de los diálogos tardíos, estrechamente vinculados con este procedimiento *elementarizante* presente en el método matemático²⁴.

4. Conocer una regla y conocer una esencia

Hemos visto que hacia el final del *Teeteto* (203c ss), Sócrates recurre a la gramática para ayudar al argumento del joven matemático. Tanto en el caso de que (a) una sílaba-compuesto se resolviese y redujese a sus letras-parte, siendo aquélla idéntica a estas últimas, como también si, en cambio, (b) la sílaba-compuesto conformara un todo separado, provisto de una estructura de unidad ajena a sus componentes, se plantearía una alternativa que descansa en la *posterioridad del vínculo* entre las letras (*cf. Teeteto*, 204a ss). Dicho en nuestros términos previos, en esta posición la *esencia superviene a las partes*. Tal posterioridad es, precisamente, lo que genera el error en la alternativa planteada, la cual nos fuerza a optar entre el todo o las partes para dar cuenta de la manera en que conocemos.

En efecto, (a) si el todo no tiene otro significado ni otra función que los que corresponden a la conjunción de cada una de sus partes, reduciéndose a estas, entonces, suponiendo que realmente conocemos algo, las partes deben constituir los únicos correlatos genuinos del conocimiento. Esto excluye a los todos del orden de los correlatos epistémicos; su aprehensión se reduce, como anticipé, a la descomposición, y su existencia derivada no se debe quizá más que a cierto hábito epistémico del sujeto, consistente en inventar conjuntos. Si, en cambio, conforme a la segunda opción, (b) el todo existe como algo separado de sus partes, se convierte, él mismo, en una entidad básica ya que, otra vez, aunque ahora por una vía opuesta a la de la opción anterior, las partes tampoco lo explican ni nos sirven de ayuda para dar cuenta de la manera en que conocemos un todo²⁵. Este acaba siendo, ahora, algo incognoscible sin

182

²⁴ Cf. Annas, Julia, *o.c.*, pp. 103ss.

²⁵ En *Teeteto*, 205d (también en 203e), el *todo* de la opción (b) se describe con un vocabulario que evoca a términos usados en los diálogos medios (*e.g. Fedón*, 78d, 83e; *Simposio*, 210b-211b) para hablar de las ideas (*e.g. monoeidēs, ameristos*). En mi opinión, esto fue escrito por el autor en una vena paródica y con el objetivo teórico de provocar a que el lector establezca las diferencias entre las ideas, en su carácter

más, tal como lo son las partes para el modelo de la enumeración, ya que, como las partes, el todo se presenta, finalmente, como algo simple²⁶.

Resumiendo las tesis acerca de los elementos que se extraen de mi interpretación de la refutación socrática de la doctrina del sueño (cf. *Teeteto*,

de todos complejos, y los todos sin estructura de la doctrina del sueño. Cf. Miller, Jr., Mitchell, "Unity and Logos: A Reading of *Theaetetus* 201c-210a". Una interpretación contraria se halla en Hicken, Winifred, o.c. Entiendo que Platón polemiza en este pasaje con el pensamiento eleático atinente al carácter de la unidad. Si hay efectivamente una invectiva contra Antístenes, contenida en la doctrina del sueño, es una cuestión que involucra aspectos historiográficos sobre este diálogo socrático que aquí no puedo considerar. En tal caso, si algo hay de Antístenes en la doctrina combatida en este diálogo, debería hallarse vinculado con posiciones eleatizantes que se hallan presentes en dicha doctrina de manera suficientemente clara y contundente como para permitir una interpretación filosófica de estos pasajes autónomamente de la posible referencia a Antístenes. Myles F. Burnyeat ("The Material and Sources of Socrates' Dream") trató de desvincular a Antístenes de esta discusión del *Teeteto*; he tratado de revincularlo en Mié, Fabián, o.c., §§ 20.2-20.2.3.

²⁶ Gail Fine ("Knowledge and Logos in the *Theaetetus*, p. 382) señala que una tercera opción, complementaria a esta disyunción no verdaderamente exhaustiva entre (a) y (b), mejoraría las posibilidades de la doctrina examinada. Esa opción acentúa el factor de composición de un todo a partir de elementos. David Bostock (o.c., pp. 212ss) detecta falacias en el argumento socrático de *Teeteto*, 203c-d. Cf. también Heitsch, Ernst, "Theaetetus 203c4-205e8", en su *Wege zu Platon*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, pp. 29-38. Desde mi punto de vista, no se trata propiamente de falacias que queden ocultas a Sócrates, sino de la demarcación, en la crítica que él efectúa, de los límites teóricos de que adolece la doctrina del sueño. La relación todo-partes brinda uno de los principales enfoques para el examen crítico de la teoría clásica de las ideas en el *Parménides*. John McDowell (o.c., pp. 243ss) afirmó que esta crítica del *Teeteto* no atañe a la posición platónica del *Parménides*. En este último diálogo, toda la crítica a la teoría de las ideas está apoyada en la lógica eleática, cuya presencia en el *Teeteto* se registra principalmente en la teoría de los nombres de la doctrina del sueño. Para defensas de una lectura del *Parménides* en clave no autocrítica, como a la que aquí aludo, cf. Graeser, Andreas, "Wie über Ideen Sprechen?: Parmenides", en Kobusch, Theo y Burkhard Mojsisch (eds.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, pp. 146-166; Mié, Fabián, o.c., capítulo 3. Los más recientes comentarios de Mitchell Miller, Jr. (*Plato's Parmenides. The Conversion of the Soul*, Princeton: Princeton University Press, 1986) y Maurizio Migliori (*Dialettica e Verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, Milán: Vita e Pensiero, 1990) han revertido el juicio ortodoxo que veía en el *Parménides* la expresión de un rechazo por parte del autor de ese diálogo de la propia teoría clásica de las ideas. W.K.C. Guthrie (o.c., p. 116) remite al temprano *Hippias mayor*, 301b-c, para indicar que Platón calculaba ya un concepto de todo irreducible a la suma de partes. La misma evaluación positiva acerca del sentido de la idea platónica, entendida como un todo, se halla presente en Miller, Jr., Mitchell, "Unity and Logos: A Reading of *Theaetetus* 201c-210a", p. 95. Para una investigación exhaustiva acerca del rol de la lógica eleática en la filosofía platónica –que arroja un diagnóstico opuesto al que aquí suscribo–, cf. Prauss, Gerold, *Platon und der logische Eleatismus*, Berlín: De Gruyter, 1966.

206a-b), pueden consignarse los siguientes puntos: (i) existen elementos y compuestos de elementos; (ii) los elementos no son *átomos de significado*, sino que su propio *significado* está constituido por *vínculos con fuerza normativa* que regulan las combinaciones posibles y dan lugar a compuestos permitidos; (iii) el conocimiento de los compuestos no equivale a la mera *descomposición* de un agregado que resultaría asequible mediante la *enumeración exhaustiva* de las partes componentes; (iv) el conocimiento es primariamente un conocimiento de los vínculos que constituyen los elementos, y por ello es un conocimiento que tiene el carácter de *anticipar el significado del todo en la aprehensión de las partes*; (v) el conocimiento de las *reglas gramaticales* representa el conocimiento de una *idea platónica*, o sea, una *estructura esencial que ordena las partes de un todo*, y cuyo conocimiento se alcanza a través de la *articulación* de ese todo orgánico. Pero además, (vi) existe una distinción entre el conocimiento de un *todo organizado* y el de las *reglas que lo estructuran*.

El conocimiento de las *reglas* corresponde en la doctrina del sueño a la accesibilidad epistémica del *sistema* en el mismo aprendizaje de los elementos. Y si bien en el *Teeteto* no se avanza en dirección a clarificar la distinción introducida en (vi), es posible que dicha limitación obedezca más al programa del diálogo que a lo que eventualmente pensaba su autor al respecto. De cualquier manera, lo importante es que dicha diferencia entre *regla* y *objeto compuesto* está dentro del *ductus* mismo de la crítica final de Sócrates, en la que se perfila, por vía negativa, un modelo alternativo al dominante en la doctrina del sueño, en el cual se efectúa, desde este punto de vista, una cosificación de las reglas. Dicha alternativa permite aclarar las condiciones objetivas de la *comprensión*, que Platón aborda aquí, como es regular en él, mediante el fenómeno del *aprendizaje de una técnica*²⁷.

Debe ser elocuente que con su orientación a la *grammatikē technē*, y particularmente a nuestra experiencia común en su *aprendizaje* (cf. *ibid.*, 206a-b), Sócrates retoma, al final, el motivo *técnico* que ya había orientado la primera respuesta del joven Teeteto a la pregunta ¿qué es la *epistēmē*? (cf. *ibid.*, 146c7-d3). Las *epistēmai*, alegaba entonces Teeteto, no pueden ser algo distinto de aquello que *enseña* Teodoro, es decir, geometría, pero también las restantes técnicas artesanales; las mismas en las que sabemos que se

²⁷ Cf. Fine, Gail, "Knowledge and Logos in the *Theaetetus*", p. 386. La relevancia del modelo de la *technē* para la concepción platónica del saber fue estudiada por Dirko Thomsen (*'Technē' als Metapher und als Begriff der sittlichen Einsicht. Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Platon und Aristoteles*, Freiburg i.Br./München: Alber, 1990).

apoyaba constantemente Sócrates, en los primeros diálogos, para criticar a sofistas y poetas. Esa sugerencia de *Teeteto*, que no hace más que sujetarse a su propia práctica profesional, contiene un hilo conductor que él, desdichadamente, abandona cuando en 151e1-3 propone su primera tesis, según la cual la *epistēmē* es percepción. A continuación, el joven matemático se mostrará inhábil, como les sucede regularmente a los interlocutores de Sócrates en los diálogos de la definición (e.g. *Laques*, 181d; *Eutifrón*, 5d; *Menón*, 71d), para hallar lo común y definitorio de todos esos casos. De allí que Sócrates prosiga aclarando las condiciones de la pregunta por el *qué* (cf. *Teeteto*, 146d ss)²⁸.

Este nuevo modelo propuesto por Sócrates se orienta al *aprendizaje de la gramática* (*ibid.*, 206a2-3: *en tēi tōn grammatōn mathēsei*). Él insiste en que, por propia experiencia (*ibid.*, 206b5: *empeiroi*) y por nuestra comprensión conciente de la operación que en dicha técnica llevamos a cabo (*ibid.*, 206a2: *autos synoistha sautōi*), estamos autorizados a admitir los resultados contrarios a la doctrina del sueño, que la sola consideración de dicha técnica arrojaría²⁹. Lo que pretendo subrayar ahora es que en dicho modelo se trabaja con *todos* cuyo sentido se *anticipa* no *al*, sino *en el*, aprendizaje de las partes. El apoyo para esto reside en que la comprensión del *sentido* o de la *estructura* de un todo no se equipara al conocimiento de *objetos* susceptibles de ser *representados*, y en que, además, el conocimiento de entidades complejas es solo posible a través de un cierto acceso a sus reglas de estructuración. Es cierto que el *tematizar* tales estructuras no es, a un cierto nivel de comprensión, una condición necesaria para operar con ellas. Se trata de una situación análoga a la que se presenta cuando no nos resulta necesario propiamente

²⁸ La conexión entre este aspecto *socrático* del *Teeteto* y los clásicos diálogos de la definición –conexión que no se agota en el final aporético determinado por el fracaso en hallar una respuesta a la pregunta *¿qué es la epistēmē?*– puede estar sugerida si tenemos en cuenta la escena dramática. Pues el diálogo entre Sócrates y Teeteto, que se narra en el *Teeteto* (142c), tiene lugar por los mismos días en que Sócrates enfrenta las acusaciones de Meleto (cf. *ibid.*, 210d); es decir, aquellos cargos que se le han imputado en el *Eutifrón* (2ac), un diálogo donde típicamente se abordan las dificultades de la definición. Desde el mismo punto de vista de la secuencia ficcional de los diálogos, es elocuente que al *Teeteto* siga el *Sofista*, donde Platón desarrolla el método de la definición mediante la división como una técnica que recurre al *logos* y está destinada a adquirir *epistēmē* acerca de la *esencia* (cf. e.g. *Sofista*, 218c).

²⁹ El primer resultado que extrae Sócrates de nuestra práctica conciente del aprendizaje de la gramática consiste en la capacidad de distinguir los elementos (letras o fonemas, así como notas en la música); es decir que del conocimiento de los elementos depende el de los compuestos; y, por consiguiente, que los elementos deben ser mejor conocidos que los compuestos de ellos (cf. *Teeteto*, 206a5-b11).

objetivar una regla para poseer su dominio y realizar los movimientos permitidos del juego que ella regula. Sin embargo, el conocimiento de los elementos regulatorios platónicos, como el de las letras en la gramática, requiere una habilidad epistémica peculiar, de carácter *reflexivo* y que tiende a *explicitar* las reglas, es decir, un saber que no se agota en el saber de uso. Pues entre el conocimiento de la regla y el de un caso existe, para Platón, una diferencia que se halla en el orden de la distinción que él establece entre un *paradigma*, que no es nunca totalmente realizado por imagen alguna, y el caso, del cual podemos poseer una opinión verdadera, pero cuyo conocimiento no se equipara al de aquella medida ideal cuyo recurso normativo Platón cree que es lo único que nos permite demarcar la extensión de una idea. El carácter primario e irreducible a los casos que le corresponde al paradigma, en este marco, explica que el tipo de conocimiento de una idea no se alcance nunca adecuadamente por medio de meras representaciones de objetos.

Este carácter *reflexivo* de la *epistēmē* de las ideas, lejos de constituir un aspecto del concepto platónico del conocimiento solo tardíamente elaborado, se halla presente ya en el momento decisivo de todos los primeros diálogos³⁰ en los cuales se reitera lo que suele llamarse la situación de *disenso semántico* acerca de términos morales. Sócrates reacciona en tales casos recusando, de distintas maneras, la apelación a ejemplos con los que sus interlocutores pretenden saldar el disenso, y apunta a que es necesario *conocer previamente qué* es cierta virtud –es decir, una comprensión explícitamente dirigida a la misma *estructura* del comportamiento humano acerca del que se discute en dichos diálogos– para poder decidir si tal o cual caso realmente se adecua al modelo o realiza tal estructura³¹. Teniendo a la vista el *Teeteto*, lo que Sócrates reclama allí es un *conocimiento reflexivo* del tipo que desarrollamos cuando conocemos una *estructura esencial de carácter semántico-normativo*, cuya función reside en organizar los componentes de algo que posee una forma determinada. El conocimiento de estas estructuras se distingue categorialmente del de los

³⁰ El *Menón* es el diálogo de este período en que se evalúa el procedimiento aporético, y en el que se plantea el problema de la manera en que podríamos acceder a correlatos epistémicos no equiparables a los de las meras opiniones. Su respuesta –la rememoración– es de interpretación controvertida.

³¹ Peter Stemmer (*Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlín/Nueva York: De Gruyter, 1992) destacó la situación de *disenso semántico* como motivo teórico de la pregunta socrática por el *qué*. Una interpretación distinta del problema de la definición desarrolló Richard Robinson (*Plato's Earlier Dialectic*, Oxford: Clarendon Press, 1953, 2da. edición).

compuestos, pero no da lugar al tipo de *asimetría* que en el *Teeteto* se indica hay que evitar, tal es, la que priva de *logos* a los elementos³².

La especulación sobre el rol de las diferencias en la tercera noción del *logos* que se examina al final del diálogo (cf. *ibid.*, 208c-210b) apunta a los factores de articulación, relevantes en la discriminación de los compuestos. Sin embargo, la aporía se suscita allí en virtud de que si efectivamente contamos con una opinión verdadera acerca de algo, tal *doxa* debe contener ya ese factor de articulación que nos permite identificar un objeto discriminándolo. Como se ve, la noción dominante del conocimiento vuelve a ser aquí la de la *representación de objetos*. Y así, nos encontramos ante la sorprendente situación que consiste en que, sin saber aún qué es la *epistēmē*, si esta es una opinión verdadera que permite identificar un objeto por recurso a ciertos factores discriminadores, entonces deberíamos ya haber estado en posesión de la *epistēmē* cada vez que hemos identificado un objeto mediante una descripción. Pero este éxito repentino e inesperado que se alcanza en el diálogo muestra, en realidad, que otra vez en él se ha fracasado en el intento de comprender la función que desempeñan las *ideas* en la estructuración de un compuesto. Consiguientemente, la *epistēmē* acaba reduciéndose al resultado, o sea, a la *representación correcta* de un objeto estructurado, lo que se llama allí *doxa alēthēs*, y no se ha podido explicar qué justifica a una opinión verdadera.

Antes bien que una facultad dirigida con exclusividad a un cierto rango de objetos, la *doxa* denota una deficiencia epistemológica en virtud de la cual no se aprehenden las ideas en su propia naturaleza y función. En el estado epistémicamente deficiente que representa la *doxa* no estamos en condiciones, incluso en el caso de que alcancemos una *doxa alēthēs*, de dar razones para justificar nuestro juicio. Esto se expresa claramente en el caso del juez, que evidentemente retoma aquí (cf. *ibid.*, 201b7-c2) el ejemplo del *Menón* (97a-98c).

³² El carácter reflexivo del concepto platónico del saber, que tiene por correlato *reglas* en lugar de *objetos*, si bien evoca en el lector actual conexiones con el segundo Wittgenstein y con Wilfrid Sellars a partir de las consideraciones de ambos sobre los juegos lingüísticos y las reglas, es un aspecto en la interpretación neokantiana de Platón elaborada por Paul Natorp (*Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (1921), Hamburgo: Meiner, 1994) y por Nicolai Hartmann, ("Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles" (1941), reedición en: Gaiser, Konrad (ed.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim: Olms, 1969, pp. 140-175). En esa lectura se tendió a considerar el papel de las *ideas* platónicas *no objetualmente* a la luz del carácter de *regla* que le corresponde a los conceptos puros de Kant. Esto repercutió parcialmente en Hans-Georg Gadamer ("Vorgestalten der Reflexion", en: *Gesammelte Werke*, vol. 5, Tubinga: Mohr, 1985, pp. 116-128) y en Wolfgang Wieland (*Platon und die Formen des Wissens*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, especialmente capítulo 3).

Un juez puede emitir un veredicto correcto estando solo en conocimiento de las pruebas por medio de testigos presenciales, poseyendo, entonces, solo una opinión, eventualmente verdadera, pero epistémicamente deficiente. Lo relevante en ese ejemplo no reside en alcanzar la percepción directa del suceso, lo que, además, no es siempre posible, sino en que el juicio verdadero no equivale a la *epistēmē* en cuanto que solo esta última es el estado en el que poseemos razones suficientes para justificar nuestra opinión o nuestro juicio³³.

Coincidentemente con este ejemplo, la noción de *epistēmē* que se delinea y ejemplifica a través del conocimiento de las letras en *Teeteto*, 207a-208b indica que el mejoramiento de la capacidad epistémica proviene del acceso al nivel de las reglas semánticas que regulan las combinaciones permitidas. Solo en esa instancia llegamos a dominar las reglas por las cuales está permitido que un mismo fonema y una misma letra puedan combinarse con otros componentes en diferentes contextos. La crítica que el *Teeteto* dirige a la doctrina del sueño nos autoriza a generalizar interpretativamente lo dicho sobre las reglas gramaticales, trasponiéndolo al universo de las ideas³⁴. Así, la *epistēmē* platónica consistiría en la habilidad conciente para articular la identidad con la diferencia conforme a la regulación dada por la esencia que estructura los compuestos.

5. ¿*Epistēmē* o meras opiniones verdaderas?

Considerando la pregunta “¿qué es el sol?”, se rechaza el último intento de alcanzar la *epistēmē* por medio del *agregado* de algo a la *doxa* (cf. *ibid.*, 208d). “El sol es el astro más brillante que se desplaza en el cielo”, tal sería una respuesta adecuada dada al nivel de la opinión verdadera; sin embargo, ella no entraña *epistēmē*. Cualquiera de nosotros podría repetir esa oración en respuesta a la interrogación, introduciendo un factor distintivo reconocible que nos permitiría designar correctamente el astro buscado. Pero la *epistēmē* no se reduce a designar correctamente un objeto. Con esto, Platón no está

³³ Para una defensa de esta heterodoxa interpretación de la *doxa* en los diálogos medios, cf. Ebert, Theodor, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum ‘Charmides’, ‘Menon’ und ‘Staat’*, Berlín/Nueva York: De Gruyter, 1974; y, para una visión ortodoxa, cf. Sprute, Jürgen, *Der Begriff der DOXA in der platonischen Philosophie*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

³⁴ La clásica interpretación del diálogo defendida por Francis M. Cornford (*La teoría platónica del conocimiento*) detectaba la ausencia de la teoría de las ideas en las aporías de aquel.

meramente descubriendo que la opinión verdadera contiene, en realidad, descripciones, y que la aprehensión de los elementos no puede prescindir de ese recurso. En tal caso, Platón rechazaría solamente el modelo del conocimiento por contacto. En cambio, él está criticando una posición que toma los simples como átomos de significado. Pues incluso admitiendo que tales átomos solo pueden aprehenderse a través de descripciones que incluyen factores discriminadores, ese recurso no nos pondría en posesión de la *epistēmē*. Platón apoya su tesis en el hecho de que la ciencia astronómica envuelve un plus respecto de la mera aserción de enunciados verdaderos, una capacidad de *dar razones* para fundamentar y, eventualmente, corregir la opinión que se expresa en oraciones como la anterior acerca del sol. Evidentemente, dicha capacidad no se equipara a la introducción de sucesivas descripciones verdaderas con fuerza identificadora. Como en el anterior ejemplo relativo al conocimiento de los fonemas que se hallan en el nombre “Teeteto” (cf. *ibid.*, 207e-208a), se alude aquí también a que el conocimiento depende de la capacidad para *aplicar concientemente reglas* en distintos casos.

Resulta desencaminado, por ende, reconstruir la tesis final de Platón considerando la alternativa del aporte al conocimiento que efectúa la inclusión de rasgos *intrínsecos* en la descripción de un objeto³⁵. Tal clase de rasgos nos permitirían, efectivamente, identificar a ese y solo ese objeto. Pero ello no constituye más que una variante, de grano más fino, esta vez, del mismo modelo de la enumeración exhaustiva que alentaba la doctrina del sueño. La descripción de grano fino con fuerza identificadora no va más allá del nivel de la *doxa* verdadera. Esto no implica que la opinión verdadera no resulte cognoscitivamente valiosa; pero Platón piensa que la *epistēmē* es algo diferente. En definitiva, toda *descripción* no va más allá del nivel de la *representación* (*ibid.*, 209c8-9: *ortha doxazein*) de *objetos*, o sea, de cosas tales como Teeteto, sus ojos y su nariz. En ese nivel se halla el conocimiento representacional al que se hace referencia en 209c a través de las distintas imágenes de un objeto que se hallan grabadas en nuestra memoria y que nos permiten reconocerlo. Una versión exagerada del recurso a rasgos intrínsecos (cf. *ibid.*,

³⁵ Esta lectura, que se halla en McDowell, John, o.c., pp. 255ss y Fine, Gail, “Knowledge and Logos in the *Theaetetus*”, pp. 388ss, no fue compartida por Francis M. Cornford (*La teoría platónica del conocimiento*, pp. 150-154), ni por Myles F. Burnyeat (*The Theaetetus of Plato*, pp. 219-234). Mary Louise Gill (o.c., pp. 168ss.) sostiene que una descripción con suficiente fuerza individualizadora que provee *epistēmē* debe incluir rasgos *esenciales* y el dominio *experto* de *reglas* que otorga la flexibilidad requerida para reconocer lo mismo en diferentes contextos.

209b-c) se prestaría a una conveniente terapia de ironía platónica. Pues hay, efectivamente, algo de absurdo e impracticable en la pretensión de explicar la *epistēmē* como un conocimiento de los rasgos que pertenecen con exclusividad a un objeto y que lo distinguen no solo de otros que también conocemos, sino de todos los otros que pudieran existir. Además, este intento a través de los rasgos discriminadores intrínsecos hace agua, desde un punto de vista descriptivo, pues tampoco el reconocimiento de una persona se apoya en una discriminación absoluta y exhaustiva de *cada uno* de sus rasgos tomados *por separado*. Para tal efecto apelamos, en cambio, al reconocimiento de una composición estable de los rasgos más relevantes; es decir, es precisamente la *configuración* de rasgos particulares, que goza de una cierta persistencia a través del tiempo, y no la aprehensión separada de cada una de las partes del cuerpo de una persona, lo que nos permite reconocerla como la misma persona desde distintas perspectivas de observación o como la misma que persiste a través del tiempo.

Ya en *Teeteto*, 207a3-d1, dentro de la segunda noción de *logos*, se había tenido en cuenta la posibilidad de que la *epistēmē* se originara a partir de la distinción acompañada de una enumeración exhaustiva de todos los componentes de un objeto. Pero en 207d3-208b10, Sócrates mostraba que esto no corresponde a nuestra práctica en el aprendizaje de la gramática –y, como va de suyo, en cualquier técnica genuina–, en la medida en que dicha enumeración de las partes no provee ya un conocimiento de las reglas de formación de las sílabas y de la posible aparición regulada de una misma letra en distintas combinaciones. *Conocer la identidad de un elemento se logra aprendiendo a reconocer la aparición de ese elemento como el mismo en diferentes contextos*. Esto excluye a la mera discriminación de partes como el candidato a la *epistēmē* que busca el diálogo.

A ojos de Platón, este modelo discriminador, que se profundiza en la tercera noción de *logos* (cf. *ibid.*, 208c7-8), prescribe proceder ridículamente (*ibid.*, 209d6: *geloia epitaxis*) en el reconocimiento de los objetos; e incurre, además, en un círculo vicioso (cf. *ibid.*, 209d10) que consiste en pretender explicar qué es la *epistēmē* añadiendo a una *doxa alēthēs* más opiniones correctas (cf. *ibid.*, 209d8-10). Platón tilda abiertamente de infructuosos tales *añadidos* de algo que, en realidad, ya poseemos, esto es, el añadido de una opinión correcta a otra precedente del mismo tenor (cf. *ibid.*, 209e1-4)³⁶. Esto

³⁶ Cf. Nehamas, Alexander, “*Episteme and Logos in Plato’s Later Thought*”, en: Anton, J. y A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy III*, Albany: State University of

expresa su rechazo de una explicación coherentista de la *epistēmē*, en cuanto dicha tesis sobre la justificación del conocimiento supondría desconocer la función de los elementos y de la esencia en la composición estructural de los compuestos³⁷. Pretendiendo justificar una opinión correcta a través de otras del mismo tenor, se presupone aquello que pretendía explicar esta sección del *Teeteto*: las condiciones del ejercicio de la *epistēmē* como algo categorialmente diferenciado de las proposiciones y las opiniones verdaderas (cf. *ibid.*, 210a7-9).

Pues, en efecto, una opinión correcta da expresión ya, en cierto sentido, al conocimiento. Así, en cierto sentido, ya se halla en posesión del conocimiento gramatical quien aprende a hablar y a escribir; aunque, comparado con el pleno conocimiento que adjudicamos a un gramático consumado, que está en condiciones de corregir sus errores en la aplicación de reglas, quien meramente maneja un saber de uso no posee plenamente este conocimiento, al menos no en cuanto no domina reflexivamente las reglas de la gramática. En gramático se convierte, en cambio, quien gracias a la tematización reflexiva de ciertas reglas de uso llega a dominar las regulaciones que dirigen las composiciones a que tales reglas dan lugar, es decir, llega a conocer lo que Platón llama una *estructura esencial*.

Si tales estructuras conforman el correlato exigido por la *epistēmē* platónica, mi interpretación tampoco coincide totalmente con la que acentúa que la *epistēmē* se caracteriza por la incorporación de rasgos *esenciales* en las descripciones³⁸. Sostengo que dicha incorporación, aun estando dotada entonces de una genuina capacidad discriminadora y, por tanto, siendo capaz de producir *opiniones verdaderas*, no puede equipararse nunca definitivamente a la *epistēmē de las reglas*, sino que, más bien, es una expresión proposicional de dicha capacidad epistémica, que, como toda expresión concreta, está sujeta a la posibilidad del error. Pero la capacidad epistémica en que esa expresión descansa consiste, peculiarmente, en el diestro dominio de un sistema normativo cuya diferencia categorial respecto de los objetos por él regulados lo convierte en algo nunca plenamente expresable en proposiciones ni, por ende, exhaustivamente comunicable a través de dicho medio lingüístico. Por cierto, Platón no rechaza una construcción del conocimiento a través del lenguaje

New York Press, 1989, pp. 267-292, especialmente p. 289, n. 40.

³⁷ Cf. Annas, Julia, o.c., p. 112, n. 34, en contra de la lectura coherentista propuesta por Fine.

³⁸ Cf. Fine, Gail, "Knowledge and Logos in the *Theaetetus*", pp. 392ss.

y, más precisamente, de la elaboración ideal de definiciones, que expresan relaciones esenciales³⁹; así como también reconoce que el conocimiento se construye por medio de un aparato de proposiciones examinado a partir de sus implicaciones y consecuencias, tal como en el método hipotético-deductivo. En efecto, parte del resultado de nuestro diálogo consiste en la clarificación del carácter relacional y sistemático del conocimiento que soporta a las definiciones. No obstante, en la discusión del *Teeteto* las condiciones platónicas de la *epistēmē* tienen que ver con dos rasgos entrelazados: el carácter de *regla semántica* de los correlatos del conocimiento, y el aspecto *disposicional* que requiere el conocimiento de tales reglas. El segundo es una *reserva constantemente disponible o susceptible de ser activada* que pertenece al sujeto epistémico. Dicho acopio de disposiciones epistémicas por parte del experto es el tipo de relación que adecuadamente puede existir entre dicho sujeto y correlatos epistémicos complejos con el carácter semántico-normativo que he adjudicado a las ideas.

Es verdad que estamos constreñidos a expresar este saber sobre reglas *proposicionalmente*, es decir, con el mismo medio que utilizamos para referirnos a objetos compuestos. El carácter de *habilidad* que le pertenece a la *epistēmē* no es inferencial, pero se expresa necesariamente en la capacidad de formular las inferencias correctas. Sin embargo, cuando *reflexionamos* sobre las *reglas de estructuración* no nos referimos a lo que en esta parte del *Teeteto* se llaman *compuestos*, y en ello reside una diferencia lingüístico-epistémica insuperable entre ambos tipos de enunciados. De esta manera, si bien es cierto que inevitablemente debemos presuponer un dominio epistémico en el ejercicio activo de una cierta pieza de *epistēmē*, con lo que existe un cierto círculo en el conocimiento de los elementos, ya que la expresión lingüística de dicho conocimiento introduce factores discriminadores a través de descripciones⁴⁰, no obstante ello, el *logos* que posibilita la *epistēmē* de los elementos no es una *descripción* –tampoco una descripción mejorada a través de las interrelaciones sistemáticas dentro de las cuales se define todo compuesto⁴¹–, sino la

³⁹ Cf. Becker, Alexander, *o.c.*, pp. 50ss, en donde se acentúa el factor contextual que legitimaría ya una cierta enumeración parcial de componentes de una cosa que apunta a su identificación.

⁴⁰ Cf. Fine, Gail, “Knowledge and *Logos* in the *Theaetetus*”, pp. 396ss; Gill, Mary Louise, *o.c.*, pp. 171ss.

⁴¹ Una posible alternativa a las descripciones referenciales, que podría estar contenida en *Teeteto*, 209c, no constituye una verdadera opción en vista de lo que estoy considerando. Pues si se busca asegurar la descripción por recurso a la reconstrucción de la cadena causal única que vincularía una representación en la fantasía con el objeto

investigación de una esencia conducida a través de medios lingüísticos. Lo que anticipamos en la identificación y lo que convierte a cierta *opinión verdadera* en *epistēmē* es esa *capacidad de dominar el orden de las estructuras o ideas* que organizan el todo al que se refiere nuestro juicio. Aquí parece que hay que admitir una deficiencia perenne en la expresión lingüística en cuanto a su idoneidad para expresar este conocimiento reflexivo; deficiencia que no da cabida, empero, a una salida intuicionista ni a la reducción de la expresión reflexiva del conocimiento de una esencia a enunciados que introducen rasgos intrínsecos pertenecientes a un cierto objeto.

Para esclarecer esta deficiencia se recurrió a la *experiencia (Erfahrung, know how, savoir, expertise)*⁴², entendida esta como la *destreza epistémica del experto en un área del conocimiento*⁴³. Es importante advertir que, en

originalmente percibido, se lograría explicar solamente la producción de representaciones y descripciones *únicas*. Pero eso es una mera opinión correcta (cf. *ibid.*, 209c8-9) acerca de un objeto, la cual descansa, otra vez, en el contacto directo, lo que aproxima esta alternativa al modelo general que daba sustento a la doctrina del sueño, sea dicho contacto no-proposicional o incluya componentes descriptivos.

⁴² Cf. Wieland, Wolfgang, o.c.; Ryle, Gilbert, "Logical Atomism in Plato's *Theaetetus*", pp. 45ss. Huelga declarar que aquí no estoy aprobando totalmente la lectura de ambos autores acerca de la teoría de las ideas, sino destacando un aspecto del concepto de *epistēmē* platónico que ambos subrayaron con razón, y que, por mi parte, no juzgo que sea inconsistente con lo que es una *idea* platónica ni con lo que puede considerarse sea la reflexión que encarna la *teoría* de las ideas.

⁴³ Este motivo ha jugado un papel principal en la larga discusión hermenéutica referida al *diálogo* platónico dentro de la variada tradición de la filología germánica. Friedrich Schleiermacher fue pionero en destacar sistemáticamente el rol activo del lector, como condición para la correcta comprensión de un diálogo platónico. Este enfoque fue proseguido por Paul Friedländer (*Platon. Vol. I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Berlín: De Gruyter, 1964) y por Hermann Gundert (*Der Platonische Dialog. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, Ámsterdam: Grüner, 1971). En una posición diferente, Hans Joachim Krämer (*Platone e i fondamenti della metafisica*, Milán: Vita e Pensiero, 1993, 4ta. edición, pp. 33-149), Konrad Gaiser (*Platon come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Nápoles: Bibliopolis, 1984) y Thomas Alexander Szlezák (*Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlín/Nueva York: De Gruyter, 1985, especialmente pp. 331-375) realizaron importantes clarificaciones sobre las condiciones relativas a la manera de leer adecuadamente la peculiar pieza literaria que es un diálogo platónico a partir de la revalorización del carácter *sistemático* de la filosofía platónica. Asimismo, retomando lineamientos acerca del saber práctico, trazados por Gadamer, Wolfgang Wieland (o.c., especialmente capítulo 1, pp. 230ss) vinculó la escritura de los diálogos a la tesis de las limitaciones del conocimiento proposicional. En el área anglosajona se viene prestando cada vez más atención a la forma del diálogo; cf. la compilación de artículos editada por James Klage y Nicholas Smith (eds.), *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*, Oxford: Clarendon Press, 1992; y también Kahn, Charles H., *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1996. El campo de

completo acuerdo con lo que hallamos en los diálogos socráticos, atribuimos dicha destreza o habilidad epistémica a *técnicos* (médicos, navegantes, etc.), quienes, si bien no dejan de recurrir a proposiciones tanto para adquirir como para comunicar su saber peculiar, no obtienen su propio y distintivo saber de experiencia a través del mero aprendizaje de enunciados verdaderos acerca de los objetos a los cuales se aplica su conocimiento. Creo, además, que los propósitos que se canalizan a través de la factura literaria del diálogo platónico pueden ponderarse mejor desde esta perspectiva, y que dicha ponderación contribuye a la mejor interpretación de la aporía final con que acaba el *Teeteto*. Pues el diálogo platónico constituye una estilizada alternativa comunicacional a la que tiene lugar, regularmente, cuando un autor expresa su posición u opinión (o cualquier otra clase de actitud proposicional) *sobre* un cierto objeto o tema, tomando la conveniente distancia de él por medio de su tratamiento proposicional. En un diálogo platónico se persiguen, entre otras refinadas y sutiles estrategias de escritura, la consistente en promover el desarrollo del saber, entendido como habilidad epistémica en el trato con entidades no objetuales, tal como he mantenido que son las *ideas*, a través del involucrar al lector en el problema discutido en el diálogo. En orden a esto, la salida de la escena dramática que ejecuta el autor de los diálogos –quien, efectivamente, no aparece nunca afirmando o negando ninguna proposición– resulta una idónea táctica literaria a fin de promover que la comprensión de esta clase de escrito se realice en términos del *aporte al argumento* –*boēthein tōi logōi*: un conductor en la estrategia argumentativa de los diálogos platónicos– que los interlocutores del diálogo y sus lectores puedan ser capaces de brindar. No es ninguna paradoja, entonces, que el mismo autor que en toda la tradición filosófica ha marcado con mayor claridad e insistencia los límites del conocimiento filosófico en general y los condicionamientos de la comunicación escrita del saber sea justamente quien ha utilizado un recurso literario diseñado para que no pueda accederse a él de manera irreflexiva, sin que el lector haya aclarado previamente las condiciones hermenéuticas de ese tipo

discusión sobre la hermenéutica de los diálogos platónicos refleja –como no es, por otro lado, excepcional en la filosofía– tradiciones culturales y hábitos académicos no siempre preparados para entablar una discusión comprensiva sobre las posiciones discordantes. Por ende, muchas disputas no se hallan exentas de cierto chauvinismo. A pesar de la cautela que esta abigarrada situación recomienda, no creo que lo que sugiero aquí sobre el diálogo en conexión con el carácter de los correlatos de la *epistēmē* platónica –que es el punto concreto que aquí me ocupa– deba subsumirse unilateralmente bajo las tesis más radicales de alguno de los autores citados en la presente nota.

peculiar de escritos. Mientras el lector emprende esta aclaración acerca de la comunicación del saber, que erróneamente juzgaríamos atinente solo a la forma del diálogo y ajena a su contenido específico, el hecho es que se dispone al mismo lector a hallarse en condiciones de elaborar intelecciones básicas acerca de los correlatos del conocimiento⁴⁴.

Dicho ahora en una apretada síntesis final, la tesis definitiva que resulta de la crítica socrática a la tercera definición del conocimiento en el *Teeteto* mantiene que la *epistēmē* descansa en el *saber reflexivo acerca de las reglas de uso*, y no en un círculo suficientemente comprehensivo de opiniones verdaderas. La *justificación* de la opinión verdadera, por ende, no está expuesta a la alternativa del regreso infinito o la circularidad; y el modelo de *epistēmē* que tal justificación entraña debería buscarse en el *análisis* de los compuestos, que desemboca no en otro mundo separado, sino en la *aclaración de las estructuras normativo-esenciales* de los objetos. Así, es el conjunto de insuficiencias incluidas en el concepto de *análisis* que se maneja en el modelo examinado en la doctrina del sueño lo que carga con la responsabilidad del final aporético de este diálogo.

⁴⁴ Para Gill, Mary Louise, *o.c.*, p. 160, a pesar de su final aporético, el *Teeteto* ofrece los ingredientes que permiten hallar una respuesta satisfactoria a la fallida definición del conocimiento; pero sería parte de la estrategia literaria de su autor incitar al lector a ensamblar las piezas desplegadas por el análisis efectuado en el diálogo, produciendo una explicación adecuada. Este enfoque incluye oportunamente remisiones a posibles complementos ofrecidos por otros diálogos. Una opinión similar sostiene Alexander Becker (*o.c.*), destacando la insuficiente comprensión que el personaje Teeteto posee acerca de sus propias propuestas como una fuente principal de los escollos para que el diálogo avance en el hallazgo de soluciones. Sobre la estrategia argumentativa que representan las aporías, cf. Erler, Michael, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlín/Nueva York: De Gruyter, 1987.