



# Universidad Autónoma de Querétaro

## Facultad de Filosofía

### Consideraciones al *Teeteto* de Platón: El aspecto disposicional para el conocimiento

#### **Tesis**

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de  
Licenciado en Filosofía

#### **Presenta**

Gerardo Cantú Sanders

#### **Dirigido por**

Dr. Mauricio Ávila Barba

Centro Universitario  
Querétaro, Qro.  
1 octubre 2012

**México**

**Resumen:**

Se hace una lectura del *Teteto* de Platón a causa de que se ha pasado por alto algo que para los fines del conocimiento consideramos que es de suma importancia, a saber lo que se ha llamado *aspecto disposicional*. Lo que nos permitirá leer con nuevos ojos el problema del conocimiento. Dicho aspecto describe lo que creemos de aquello que decimos, habla de cómo estamos dispuestos tanto temática como emocional y estéticamente.

Un análisis a este concepto nos permitirá revalorizar la obra de Platón y ver la primacía que este aspecto guarda en el pensamiento de Platón encaminado a la perplejidad y la dialéctica.

**Palabras Clave:**

Platón, aspecto disposicional, conocimiento, saber, *Teteto*, *Carta VII*, perplejidad, filósofo, filosofía, apariencia, realidad, bien, educación, idea, dialéctica, creencia, lenguaje, habla.

Dedicatorias

Agradecimientos

*A Sophia por dejarme ser su amante.*

## INDICE

	Página
Resumen	I
Dedicatorias	II
Agradecimientos	III
Índice	IV
1. Introducción	1
1. Platón y la Teoría del conocimiento	10
1.1 El aspecto disposicional	10
1.2 Platón y la teoría de las Ideas	14
1.3 Carta VII ¿Testamento filosófico de Platón?	24
2. El aspecto disposicional para el conocimiento en el Teeteto.	30
2.1 Teeteto y el conocimiento; el filósofo	30
2.2 El Filósofo y la perplejidad como antecedente disposicional filosófico	39
2.3 La dialéctica	45
2.4 Apariencia y realidad. Bien, la Verdad, y educación	50
Conclusiones	
El inicio del Occidente moderno	59
Apéndice	
Estructura del Diálogo	64
Bibliografía Consultada	66

## Introducción

Consideramos que el *Teeteto* corresponde a los diálogos escritos en la madurez de Platón, también llamados diálogos tardíos, aproximadamente veinte años después al inicio de la redacción de la República<sup>1</sup>; obra que se ha considerado como la principal del *corpus platonicum*.

Platón es un filósofo de extraordinaria potencia teórica y, además un grato artista literario. Sus obras no son únicamente de orden filosófico, donde nunca quedó

---

<sup>1</sup> El problema de la cronología de los diálogos, tanto como su autenticidad tiene un trasfondo fuerte. Responder con certeza a esta interrogante es imposible. Diversos historiadores y comentaristas dan respuestas diversas. Los comentarios aportados por A. Vallejo Campos (en estudio introductorio a, Platón, *Diálogos V*, España, Gredos, 2008) propone que pertenece a un grupo de diálogos en el que se incluyen el *Parménides*, el *Teeteto*, el *Sofista*, y el *Político*, y que además parece ser este el orden de composición, y el orden en que han de ser leídos. El argumento que propone es que la unidad al interior de los diálogos así lo sugiere.

Sin embargo, por el lado estilístico y filológico, se sugiere siguiendo a G. Colli (*La Naturaleza ama esconderse*, México, Sexto Piso-CONACULTA, 2009) se afirma que el estudio estilístico ofrece el primer resultado concreto estableciendo la posición tardía de los llamados diálogos dialécticos nos dice que “ Dado el carácter exterior de sus noticias Biográficas, podría intentarse una comprensión concreta de la evolución de Platón hasta el *Teeteto* y el *Parménides*, es decir hasta sus sesenta años de edad, estableciendo la sucesión de las obras principales de este periodo(...) Es precisamente para el problema de la cronología de los escritos anteriores al segundo viaje a Sicilia que la investigación sobre el estilo puede representar una tabla de salvación.” Siendo esto, el propone la siguiente cronología que a continuación transcribo. “Dejando de lado los diálogos socráticos menores, que probablemente fueron compuestos en buena medida antes de la muerte de Sócrates, se puede establecer la sucesión de los escritos más importantes con un cierto fundamento. El grupo individuado antes, que abarca la actividad literaria del decenio 395-385, sigue el siguiente orden: *Gorgias* (395-394), *Eutidemo* (395-393), *Menón* (393-392), *Fedón* (segunda redacción, 392ca.), *Cratilo* (392ca.), segunda parte del libro x de la *República* (392-390), *Fedro* (primera redacción, 390-388ca), *Simposio* (385-384).

Durante los años siguientes se elabora la *República*, cuya publicación es posterior al 375; y se compone la última redacción del *Fedón*, aunque no sea tal vez en su apariencia definitiva, y en los años cercanos al segundo viaje a Sicilia se escribieron el *Teeteto* (cuya primera redacción, si la hubo, debe colocarse entre el 380 y el 375) y el *Parménides* (367ac).”

Se puede observar una síntesis respecto a las muchas cronologías que han aportado los estudiosos en Rafael Mora y Román García, “*Las obras de Platón*”, en *Eikasia. Revista de Filosofía 12 Extraordinario*, agosto 2007, versión electrónica <http://www.revistadefilosofia.org> fecha de consulta 12 Octubre 2011

Sin embargo resolver el problema de la cronología, y suponiendo así descubrir la evolución del pensamiento de Platón desde la dependencia fiel a su maestro Sócrates no corresponde sino a unos presupuestos y prejuicios que no necesariamente sean de mayor importancia en el caso de Platón. Es decir no podemos tratar a Platón como si se tratara de Kant, distinguiendo en éste su periodo precrítico, y crítico. El Diálogo en Platón nos permite suponer también que; y de hecho como comprobamos en nuestra cotidianidad, dialogamos según nuestro interlocutor. Por lo demás, la forma en que se resuelva el problema de la cronología nos permitirá reconocer no una especie de evolución teórica, sino la forma en madurez y franqueza que lo expresa y entiende.

plenamente comprometido al nivel de la afirmación, es decir, no se le puede comprender a partir de una construcción teórica de afirmaciones y supuestos; su proceder es a partir del diálogo. Su hablar es siempre a través de sus personajes y, como veremos más adelante, a partir de indicaciones y señalamientos. Por tanto, nos vemos comprometidos en el mismo diálogo al cual nos invita a participar.

Considero de fundamental importancia dar inicio a una serie de consideraciones respecto al *Teeteto*, debido a que veo que es principalmente en este diálogo donde Platón nos hace una serie de indicaciones que estimamos no han sido suficientemente estudiadas y consideradas por los principales estudiosos, a saber, el papel que juega la disposición, sea mejor dicho, el aspecto disposicional para el conocimiento, concepto propuesto por Marcelo Boeri<sup>2</sup>. He optado por seleccionar el concepto que nos ha proporcionado el profesor Marcelo Boeri, “aspecto disposicional”<sup>3</sup>, ya que nos ha permitido hacer un matiz en la comprensión de la lectura de Platón que, como hemos dicho, no está suficientemente estudiado y que intentaremos mostrar a lo largo de nuestra exposición<sup>4</sup>.

Marcelo Boeri nos señala que este aspecto se puede encontrar a lo largo de los diálogos platónicos, sin embargo, advierte que es en el *Teeteto* donde se hace hincapié en que no hay ningún *logos* que pueda captar con precisión qué es *episteme*, o llevando esta posición a sus últimas consecuencias, cualquier cosa que desee indagarse; como es visible en los diálogos platónicos donde se muestra que cualquier tipo de indagatoria

---

<sup>2</sup> Sabemos que puede resultar una exigencia anacrónica a los estudiosos pero no por ello debe ser ignorada, al contrario es una oportunidad de refrescar la mirada al estudio sobre Platón, cosa que nos proporciona el concepto propuesto por Marcelo Boeri.

<sup>3</sup> Marcelo Boeri, en *Apariencia y realidad en el pensamiento griego: Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos, y de teoría de la acción en algunas teorías de la antigüedad*, Buenos Aires, Colihue, 2007 p. 122-123, plantea leyendo en Platón una indicación exclusiva al disponerse bien respecto al diálogo filosófico, suponiendo seriedad de manera que uno se haga responsable de las consecuencias de los propios argumentos, en un espíritu de colaboración y no de lucha o agónico. El fondo que se plantea es que cualquier tesis o propuesta filosófica merece ser discutida y tratada con seriedad.

También, M. Boeri, “*Estados de creencia y conocimiento en Platón*”, versión PDF 23 abril 2012 [http://uahurtado.academia.edu/MarceloBoeri/Papers/766455/Estado\\_de\\_creencia\\_y\\_conocimiento\\_en\\_Platon](http://uahurtado.academia.edu/MarceloBoeri/Papers/766455/Estado_de_creencia_y_conocimiento_en_Platon)

<sup>4</sup> Para lograr una mayor comprensión del concepto *vid. infra* 1.1.

queda indefinida formalmente ya se trate de la justicia, de la verdad, de la belleza o la justicia. Es decir, no hay un *logos* que permita captar con precisión cualquier cosa, y como lo diría M. Boeri:

...en términos de una transformación del alma individual hacia un estado disposicional o condición (*héxis*) que permita al sujeto auto-distanciarse respecto a sí mismo y examinar su estado de creencia respecto aquello de que cree tener un cierto saber.<sup>5</sup>

Por esta razón el supuesto del que partimos respecto al aspecto disposicional para el conocimiento es que todo lo que decimos describe lo que creemos de aquello que decimos, así como de qué manera nos disponemos y estamos dispuestos temática, emocional y estéticamente respecto aquello que decimos. Siempre teniendo en cuenta que en la disposición originaria<sup>6</sup> del hombre se encuentran en juego en su constitución factores que son tanto sensibles, como intelectuales o mejor llamados racionales.

Lo anterior surge en tanto que se sabe que en los diálogos llamados tardíos de Platón se presentan una serie de objeciones a las “formas” o “ideas” y a su relación con las cosas del mundo tal como se presentan en el *Fedón* o la *República*. Sin embargo no es esta una tesis que se sostiene en la mayoría de los comentaristas de Platón. De hecho, los que podrían considerarse los principales comentarios que ayudarían a la comprensión de los planteamientos de Platón parecen no estar unificados, y menos en relación al tema del conocimiento. Enunciaré algunos ejemplos paradigmáticos que muestran lo que afirmo, tal es el caso de F. M. Cornford, W. Jaeger, G. Reale, y G. Colli.

Podemos observar con F. M. Cornford, hacia 1935 desde una óptica epistemológica moderna propia de la cultura inglesa y como uno de los comentaristas

---

<sup>5</sup> Marcelo, Boeri, *Introducción*, en Platón, *Teeteto*, Argentina, Losada, 2006, p 20. También M. Boeri, *Apariencia y realidad*, *Op. cit.* p. 122.

<sup>6</sup> *Vid. infra*, Cap. 2.2 una diferencia entre el ser “natural” u “originario” y el ser por esfuerzo, que será ejemplificado en el filósofo.

que ha impuesto canon en la lectura de la llamada obra epistémica de Platón<sup>7</sup>, una visión sobre el *Teeteto* de lo que podría llamarse una expresión típicamente platónica, que no ve diferente de lo que se expresa, según su lectura, en la *República* o en el *Fedón*, y es que la preocupación de Platón fue la posibilidad de restaurar la vida moral ateniense sobre nuevos cimientos donde el filósofo o los filósofos tomen el poder, o bien que todos los hombres fuesen filósofos.

Cornford piensa que los pilares sobre los que se edifica lo que él denomina la doctrina platónica son la inmortalidad y divinidad del alma racional, y la existencia verdadera de objetos de conocimiento de esa alma, es decir, un mundo de “Formas” inteligibles separado de las cosas que perciben nuestros sentidos.

El Platón que encuentra Werner Jaeger hacia 1935 preocupado por comprender la cultura griega y el lugar de la educación en la *polis*, no es muy otro. Para éste, Platón está volcado en el problema del Estado, girando predominantemente en torno al lo que es el *areté* y la *paideia*, encontrando su punto culminante en la *República* y el *Fedón*. Son estos diálogos donde encuentra Jaeger que la coronación del conocimiento se da en el conocimiento se da en la esencia de lo bello y de lo bueno como tal. Es digno de ser resaltado que para Jaeger la idea es la designación técnica de lo que es la síntesis, entendida como la composición de un conjunto, de lo que se presenta como diverso y separado. No obstante esta lectura no ha sido una de las más secundadas.

Reconocida es la lectura que hace el italiano Giovanni Reale desde 1997 donde refresca la interpretación de Platón partiendo de lo que denominó las enseñanzas no escritas de Platón. Las aportaciones que transmite giran en torno al lugar que ocupa

---

<sup>7</sup> Cf. F. M. Cornford, *La teoría platónica del Conocimiento: Traducción y comentario de: Teeteto y El Sofista* (Trad. Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligato), Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2º reimpresión 1991. Es esta la primera traducción directa del griego al inglés, de los diálogos *Teeteto* y *Sofista* publicada en 1935, a la cual la gran mayoría de los comentaristas remite. Traducida a varios idiomas ha servido como medio de explicación de la llamada teoría platónica del conocimiento.

Platón en la transición de la oralidad a la escritura. Reale afirma que Platón defendió y criticó tanto la escritura como la oralidad, permitiendo que se presentara a sí mismo como el verdadero maestro del arte de escribir, en tanto Platón, presume Reale, comprendió las razones por las cuales la escritura puede fallar en la comunicación de sus mensajes, principalmente los mensajes últimos de la filosofía, sosteniendo así que Platón adelantó conceptos que sólo la hermenéutica de nuestros tiempos hay puesto en primer plano.

Nos afirma Reale que la oralidad que Platón ataca es completamente diferente de la que defiende y que el mismo Platón lleva a culminar, es decir, la oralidad dialéctica. Esta oralidad permite abrir camino en el terreno de lo abstracto reorganizando la experiencia de modo reflexivo. No obstante, Reale piensa que el descubrimiento del mundo de las ideas y de las formas inteligibles, es el descubrimiento del ser meta-fenoménico cognoscible mediante los solos *logoi*, es decir, la inteligencia o entendimiento, del ser puramente inteligible. *Eidos*, idea, quiere decir la esencia misma, lo meta-sensible que se realiza en los fenómenos sensibles. Son, las ideas, aquellas realidades que la inteligencia logra adquirir, es decir, “ver” o “contemplar” cuando se llega a la dimensión de lo inteligible y uno se mueve en ello. Reale encuentra la solución al problema, adelantado por Platón en su *Parménides*, de la multiplicidad de las ideas, donde según Platón procura explicar la multiplicidad en función de un principio antitético al uno, o sea, en función de la *Diada* que se concibe como dualidad de grande -y pequeño- en el sentido de infinita grandeza e infinita pequeñez. La *Diada* es una suerte de materia inteligible, mientras que en su grado mas bajo es una materia sensible. Se trata de un bipolarismo. Toda forma de ser deriva de una mediación sintética del *Uno*, principio unificador, determinante y armonizador, y de la *Diada*, principio de multiplicidad de diferenciación, de gradación. Todo esto es explicado por Platón, a juicio de Reale, de manera mítica, es decir, es un conocimiento mítico donde el mito es un método para entender y expresar algunos aspectos de la realidad que por su misma naturaleza no pueden expresarse de manera formal.

Por su parte Giorgio Colli nos invita a tomar calma respecto a las interpretaciones que se han hecho, y que se hacen respecto al pensamiento de Platón, invitación por demás sugerente y que tomamos con mucho agrado, demostrándonos por medio de sus estudios filológicos de la obra de Platón que éste se comporta más como un artista que como un filósofo, no estando tan atento a la completa coherencia filosófica interna cuanto a la perfección constructiva. Colli afirma que la heterogeneidad del contenido de la obra platónica se debe normalmente a una estratificación sucesiva, lo que permitiría hacernos de elementos para reconstruir y comprender con mejores fundamentos la formación y el pensamiento de Platón. No podemos pensar exclusivamente en que esto nos permitiría reconocer su evolución teórica, sino también la forma en que expresa el contenido de sus pensamientos. Por ejemplo, Colli encuentra que el *Fedón* no tenía la finalidad de demostrar la inmortalidad del alma, sino simplemente revelar la serenidad del pesimismo de Sócrates, su religiosidad y su esperanza en una supervivencia, al tiempo que justificaba su comprensión de la filosofía como un deseo de muerte. Donde el concepto de *idea*, no tiene un significado técnico ni filosófico concreto. El sentido metafísico de la *idea* sólo es empleado en dos momentos; en el libro seis de la *República* y en la que considera la tercera redacción del *Fedón*, donde es clara la tendencia al mito escatológico. El hecho de emplear adjetivos novedosos como *idea*, representa para Colli el hecho de la disposición estilística a la invención y la afección como característica de algunos de los momentos literarios de Platón.

En base a las observaciones anteriores Colli ve a un Platón consciente de la crisis cultural de su época, deseoso de regresar al auténtico ambiente dionisiaco, en el sentido del hombre trágico que ve ridículo pretender enderezar un mundo que se desploma, ya que comprende la eterna esencia de las cosas. Ambiente donde la vida alcanza a ser pura interioridad, liberándose el alma de todos los límites de cualquier

interés humano, conquistando su independencia respecto de lo exterior. Separada el alma ella misma por sí misma.

Boeri nos proporciona en su lectura una comprensión dada en dos momentos del pensamiento de Platón; por un lado centrándose en el problema del “Bien” desde la distinción entre lo aparente y lo real, es decir, el bien real y el bien aparente sugeridos en la *República*. Considera Boeri que a Platón lo que le interesa es mostrar si hay una acción que sea un bien en sí mismo o es algo que se da de un pacto necesario para la vida comunitaria; resultando como problemático el ser justo o parecer justo. Hay implícita en esta lectura una comprensión fresca de lo que es el conocimiento en Platón, la razón de esto se da en cómo ha comprendido M. Boeri a Platón respecto al conocimiento, en un análisis centrado en el *Teeteto* considerando las distintas definiciones ahí dadas acerca de qué es el conocimiento; Boeri considera que el objetivo de Platón es mostrar las implicaciones que estas definiciones afectan el ámbito teórico y comprometen el práctico. Por tanto M. Boeri considera que en Platón más que tratarse del conocimiento como un estado proposicional se trata de un estado disposicional. Para Boeri, el hecho de que Platón rechace todas las definiciones dadas en el *Teeteto*, es muestra contundente de que el conocimiento es visto por Platón desde otro enfoque, que Boeri reconoce como aspecto disposicional.

En base a lo mostrado y siguiendo lo que expresa claramente Platón<sup>8</sup> me interesa hacer una serie de consideraciones sobre una serie de asuntos que pretender dar luz para comprender el papel que desempeña lo que se ha denominado, desde M. Boeri, el aspecto disposicional para el conocimiento; porque me parece que no ha sido

---

<sup>8</sup> Vid. Platón, *Carta VII, en Diálogos VII*, (Trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó), España, Gredos, 2008, 343e: “Sin embargo, a fuerza de manejarlos todos, subiendo y bajando del uno al otro, a base de un gran esfuerzo se consigue crear el conocimiento cuando el objeto como el espíritu están bien constituidos. Pero si por el contrario las disposiciones son malas por naturaleza y en su mayoría, tal es el estado natural del alma, tanto frente al conocimiento como a lo que se llama costumbres, si falla todo esto ni el mismísimo Linceo podría hacer ver a estas personas con claridad”. Donde podemos apreciar claramente la invitación de Platón a poner atención al esfuerzo y a las disposiciones naturales del alma.

suficientemente estudiado el problema al que nos hemos referido, al menos mi investigación esos resultados arroja. Es desde nuestra lectura del *Teeteto* que ofrecemos las siguientes consideraciones que pretenden dilucidar y apoyar en la comprensión de la obra de Platón teniendo como base interpretativa dicho planteamiento. Y para ver si es procedente la opinión que sostenemos, intentaremos mostrar la incidencia y el papel que juega el llamado aspecto disposicional en la comprensión de la lectura de la obra platónica procederemos a exponer nuestras consideraciones por medio de dos capítulos.

En el primer capítulo analizaremos, exploraremos y precisaremos el concepto de *aspecto disposicional*. En un segundo momento veremos el papel que guarda Platón respecto a la llamada teoría de las ideas heredada en su más simple expresión por Sócrates donde se comprenden en función de la necesidad de comprender la “naturaleza” de la realidad abriéndonos paso para indagar en función de la que se considera una de los principales constructos teóricos de Platón y tomar distancia respecto a la lectura tradicional del modelo epistémico de Platón, tomando como base lo que es considerado el testamento filosófico de Platón, aun a sabiendas que su autor jamás hablo de manera formal y directa respecto a su pensamiento; nos permitirá abordar el capítulo segundo.

En el capítulo segundo abordaremos de manera puntual las consideraciones que surgen y se fundamentan del análisis del diálogo respecto al conocimiento, que se sostiene en el lenguaje y lo rebasa, donde se hablará de el filósofo partiendo de la comprensión lograda en el estudio realizado respecto a la *Carta VII* que nos permitirá observar la incidencia de lo que hemos llamado aspecto disposicional en el ejemplo específico de lo que Platón llama el filósofo. Esto nos permitirá hablar de la perplejidad como antecedente disposicional del filósofo guiado por la dialéctica. Todo lo anterior nos permitirá indagar en función de la distinción, y la disposición a distinguir, la apariencia y la realidad para el filósofo y el que quiera conocer.

Al final damos un apéndice donde se encontrará la estructura del diálogo en cuestión lo que nos permitirá ver de manera esquemática el desarrollo general del diálogo, permitiendo poder hacer una consulta de manera más inmediata y seguimiento de lo que abordaremos más adelante.

## 1. Platón y la Teoría del conocimiento

El problema del conocimiento tiene historia que no es lugar aquí explicar, sin embargo se ha reconocido en Platón el inicio preciso donde se comienza a tematizar, señalando al *Teeteto* como la obra que inaugura la epistemología. No obstante consideramos que es en ese mismo diálogo donde han quedado desatendidos algunos elementos que habría que considerar. De inicio hemos de aclarar lo que significa el concepto recuperado de M. Boeri, *el aspecto disposicional*, para de esa manera poder establecer la distancia que guarda respecto a la forma en que tradicionalmente se ha leído a Platón en su pensar respecto al conocimiento que se ha abordado principalmente desde la llamada teoría de las ideas apoyándonos especialmente de lo que se ha considerado desde hace tiempo ya como el testamento filosófico de Platón, la *Carta VII*.

### 1.1 El aspecto disposicional

Como ya anunciábamos<sup>9</sup> Marcelo Boeri ha hecho un primer intento por explicar el énfasis que nosotros queremos subrayar, pero nosotros intentamos revalorizar el aspecto disposicional, no como una condición entre otras que podrían darse, sino más bien lo que de forma -permítaseme decirlo así- natural se tiene para experimentar, conocer y hasta saber lo que se nos presenta como “lo otro”, esto que de primera instancia se nos presenta, acaso se nos da, como ajeno.

Hay conceptos que dan el sentido de lo que proponemos cuando hablamos de aspecto disposicional para el conocimiento no obstante no lo precisan y por tanto les hemos descartado; por ejemplo se le ha llamado temperamento, talante, humor,

---

<sup>9</sup> *Vid. supra.* p. 2.

hábito, carácter<sup>10</sup>, etc. Una de las consideraciones que más se han acercado es la que propone José Luis Aranguren<sup>11</sup>, haciendo notar que es necesario indagar con fuerza y profundizar en este aspecto en lo que comúnmente llamamos conocimiento. Ha hecho un tratamiento interesante con nociones primeras proponiendo el concepto talante fundamental. Este autor piensa que la realidad se nos da como un reflejo de este talante, dice que:

El sentimiento, estado de ánimo o talante es una disposición espontánea, pre-racional –próxima a la pura sensibilidad de la terminología escolástica–, un encontrarse, sin saber por qué , triste o alegre, confiado o desesperanzado, angustiado o tranquilo, en medio del mundo.(...) La actitud es, pues, un talante no ya desnudo, sino informado y ordenado, penetrado de logos.<sup>12</sup>

Lo expuesto por Aranguren nos ayuda a poner atención en que habría algo que se escapa a la racionalidad y es próxima a la pura sensibilidad; sin embargo, el concepto que propone Aranguren no cumple expresamente con lo que ya apuntaba Platón por lo que nos quedaremos sin antecedentes conceptuales, y nos mantendremos en el terreno del aspecto disposicional para el conocimiento, en el sentido de que todo lo que decimos describe lo que creemos de aquello que decimos, expone la manera en que nos disponemos y estamos dispuestos, temática, emocional, y estéticamente respecto aquello que decimos o conocemos. Reafirmamos que usamos el termino disposicional en sus más amplias posibilidades de comprensión que van desde la aptitud a un estado general de salud, su ordenación y gallardía.

---

<sup>10</sup> Cf. Lilia Albores-Gallo, Ma. Elena Márquez-Caraveo, Bruno Estañol, “¿Qué es temperamento? El retorno de un concepto ancestral,” en *Salud Mental*, Vol. 26, No. 3, junio 2003. (Donde se propone Temperamento desde un determinismo en el que se podría ofrecer una taxonomía fenotípica) y G. Pittaluga, *Temperamento, Carácter y Personalidad*, México, FCE, 1973 (Donde se ve en el Temperamento una condición congénita que luego se ve templada por la educación familiar para posteriormente hacerse de un carácter, es decir un signo distintivo) Estos sólo ven una parte del problema, en tanto que su enfoque presentan una limitada relación social del asunto en cuestión.

<sup>11</sup> José Luis Aranguren, *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

<sup>12</sup> *Ídem* p. 16.

Este aspecto de lo disposicional, que de manera “natural” esta presente, es un problema que no es menor. Pensar que hay algo de lo que no tendríamos en primera instancia control, dar cuenta que hay una dependencia antecedente que nos permite experimentar de tal manera lo que se experimenta, preguntarnos por qué razón vivimos de una manera lo que vivimos, sentimos lo que sentimos, y a lo cual de manera capital estamos referidos. ¿Por qué razón me gusta el color azul o verde?, ¿por qué tengo esta u otra inclinación?, ¿qué es lo que me hace proclive a tal o cual cosa? La respuesta no puede ir más allá de una explicación sensista, psicologista, educativa o de gana<sup>13</sup>. Es por eso que el fenómeno en tanto fenómeno no pueda estudiarse, sino que es en sus manifestaciones en las que podemos comprenderlo, y de suerte que comprendamos también, a manera de descripción nuestra forma de allegarnos a lo ajeno a nosotros, de ser con lo otro<sup>14</sup>. Se hace, de alguna manera, justicia a la expresión que nos da nacimiento como tradición “conócete a ti mismo”.

Pero ¿qué antecede a esta disposición? Descartamos el concepto de hábito<sup>15</sup> porque este no es ya una disposición desnuda, sino vestida, está ordenada, informada y como podremos ver mas tarde, penetrada de *logos*. De lo que se trata es de una disposición –que con reservas digo– anímica a vivir. La disposición a la que nos referimos nos habla, parece no respetar lógica racional alguna y nada tiene que ver con la racionalidad. Se trata más de un permitir ver<sup>16</sup>. Me permite, tal vez, verme a mi mismo. Consideramos que el aspecto disposicional logra explicar a manera de

---

<sup>13</sup> El aspecto de la gana tal como se maneja aquí es menester ponerlo con mucho cuidado. Me parece que el concepto no ha estado lo suficientemente estudiado tal como su fenómeno. Por ahora he de mencionar que lo consideramos como una cosa muy otra que el esfuerzo, pero que sí antecede al esfuerzo o la negación de este.

<sup>14</sup> Se hace aquí referencia a la alteridad y diferencia de la filosofía contemporánea, en el sentido de que se reconoce a un alguien como yo.

<sup>15</sup> Se hace este descarte en tanto que algunos de los conceptos empleados por Platón v. gr. *héxis*, se tradujeron al latín como *habitus* (que fue la traducción otorgada por Aquino y Boecio a *héxis* que corresponde de mejor manera como sabemos al concepto griego de *ethos*. Cf. <http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/H/habitus.htm> fecha de consulta 23 abril 2012.

<sup>16</sup> No es la intención de este trabajo abreviar en la terminología heideggeriana, sin embargo nos apoyamos en algunos de estos conceptos que nos facilitan lo que queremos decir aquí. No por esto significa que sea una tesis de corte heideggeriano.

descripción este permitir ver y por qué tengo tal o cual inclinación, si bien no de manera formal ni desde una comprensión histórica o tradicional.

Así, si bien esta disposición fundamental es un cierto sentido de mundo, que nos remite a pensar que este sentido nos implica a una tenencia del mundo, es una precomprensión. Se tiene al mundo, se habita de cierta manera. Eso nos hace notar en este sentir tengo al mundo y lo comprendo. No descarta que esta tenencia, en el sentido de la tenencia de mundo desde la disposición fundamental, sea pasiva o activa. Si bien tampoco descarta que sea heredada, ya sea por la tradición o sea también por el contexto, nos vemos obligados a descartarle porque si el contexto o la tradición pueden darme cierta precomprensión de mundo, no es en sentido absoluto la que me determina, antes bien es una situación “anímica natural” de cómo comprendo al mundo, aunque en dado caso me adapte al contexto.

Es preciso aclarar que Platón no atiende en hacer una disquisición respecto a algún concepto similar, aunque haciendo una lectura atenta de *Teeteto*, caemos en la cuenta de las referencias a este aspecto. Son muchos los términos que Platón emplea para hacer mención de este aspecto en el acto del relacionarse con lo otro<sup>17</sup>, con lo que resulta primariamente como ajeno, para hacer referencia a las condiciones previas, a los estados anímicos y sensibles<sup>18</sup>. Tener en cuenta el lugar que ocupa lo que hemos denominado *aspecto disposicional* para el conocimiento nos permitirá comprender de manera más amplia el pensamiento filosófico, no únicamente de Platón sino de nuestra tradición filosófica occidental y nuestro lugar dentro de esa tradición.

---

<sup>17</sup> Para Platón el otro con el que dialoga. Es en este caso semejante a la alteridad, porque en el diálogo, el otro y el mismo forman parte del discurso.

<sup>18</sup> *Vid. infra* Cap. 2.2 Donde aportamos mayor referencia al uso conceptual y problemático de la obra respecto a las condiciones previas a los estados anímicos y sensibles.

## 1.2 Platón y la teoría de las ideas

Una lectura desatenta indicaría que hay una relación entre el aspecto disposicional respecto a la comprensión que se tiene de la que podemos llamar la teoría clásica de las ideas<sup>19</sup>, no obstante hay que hacer algunas precisiones para entender el lugar que ocupa dicha teoría en el pensamiento platónico y sus consideraciones respecto al conocimiento. Es preciso iniciar con unas reflexiones respecto a Sócrates, lo que nos permitirá comprender el papel que guarda su figura en las posturas de Platón.

Sócrates, maestro de Platón, es de esas figuras imperecederas de la historia, convertido hoy en un símbolo<sup>20</sup>. Es representante de la humanidad, sin profesión doctrinaria alguna. Es a la postre, por el cristianismo, considerado como un mártir precristiano. Erasmo de Rotterdam le incluía entre sus santos, tanto así que le rezaba; *sancte Socrates, ora pro nobis!* Es así arropado por el renacimiento con un vestido eclesiástico medieval. Sócrates es guía de la Ilustración y la modernidad; ilustración que en la época del afamado Aristóteles comenzaba a menguar. Según Jaeger, Sócrates es el apóstol de la libertad moral que se sustrae a todo dogmatismo y a toda tradición. Autócrata, obediente a los dictados de aquella famosa voz interior, su *daimon*.

Este resurgimiento de la personalidad de Sócrates, es posible gracias al “descubrimiento” de las fuentes griegas recién halladas por aquellas fechas, principalmente a través de Jenofonte. Sócrates no pudo salir librado del ideal dualista de la vida donde cuerpo y alma están separados, ideal que gobernó por aquellas épocas

---

<sup>19</sup> Me abstendré de hacer referencia directa haciendo mención de la *teoría platónica del conocimiento*, en tanto que esto supone una serie de argumentaciones a favor de una forma única de conocimiento, y una serie de suposiciones desde las cuales es posible argumentar a favor de lo que es y lo que no es conocimiento. Sin embargo, como vemos, y sabemos, Platón no da definición única respecto a cualquier cosa. Establece mas bien una serie de condiciones desde las cuales podemos “armonizarnos” respecto a cualquier cosa. De hacerlo, nos referiremos a la comprensión que podemos referir como tradicional de comprender el conocimiento desde la expresión que se tiene de la que podemos referir como teoría clásica de las ideas.

<sup>20</sup> Cf. W. Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1992, p. 389.

y aun vemos vestigios en las nuestras. Se le imputa –según Jaeger<sup>21</sup>– todo el idealismo, el moralismo, el espiritualismo en que se refugiará la Grecia en tiempos postreros. Si bien merece ser comprendido con base a su propia condición, no dejó nada escrito, pero podemos apuntar que el platonismo no es Platón. Es a través, principalmente, de Platón que le conocemos, es precisamente por medio de Platón que le desconocemos; en tanto que hoy está viva la discusión del pensamiento socrático y platónico.

El problema se complica en tanto que las lecturas de Platón han estado mancilladas, como intentaremos mostrar, por la constante racionalista, o los excesos de la racionalización como pretendía decir, o bien tendía a decir, Nietzsche. Y si la discusión acerca de conocer el pensamiento socrático está pendiente, reconocemos que es por el trabajo de Platón que cobra mayor fuerza la difusión del pensamiento socrático. Es a través del fundador de la Academia que se reconoce en la historia como su maestro; Platón el discípulo de Sócrates. Hoy, sin embargo, decimos “Platón por boca de Sócrates”, y es muestra que sus pensamientos están entremezclados, confundidos. Difícilmente podremos llegar a saber con precisión cuál es el límite donde inicia el pensamiento propiamente platónico y dónde termina el socrático. La actual división de los diálogos permite suponer que aquellos llamados de juventud serían los más allegados a su pensamiento, los que intentarían mostrar con mayor fidelidad su pensamiento, pero finalmente no hay prueba alguna que permita establecer criterio único<sup>22</sup>.

Ya Aristóteles, en su *Metafísica*, discutía la llamada teoría de las ideas y su relación con Sócrates. Resulta difícil dudar que debió ser un tema central en la discusión en la Academia, tanto como el origen de tal teoría<sup>23</sup>, Jean Wahl afirma que no es otro sino Sócrates el inventor de tal teoría<sup>24</sup>, hay otros que lo discuten. Sin

---

<sup>21</sup> *Idem*, p. 392.

<sup>22</sup> *Vid.* nota 1.

<sup>23</sup> W. Jaeger, *Op. cit.*, p. 399.

<sup>24</sup> Jean Wahl, *Platón*, en *Historia de la Filosofía Griega*, México, Siglo XXI, 2006, p. 52.

embargo, no es de menospreciar que Platón ocupó el centro del mundo cultural desde la Academia; y aún hoy podemos determinar un constructo teórico en relación a la postura que guarda respecto a Sócrates. Por tanto, las teorías acerca del conocimiento no quedan alejadas de tal situación.

Veamos, si seguimos lo expuesto por Guthrie la mayor fama de Sócrates descansaría en su sentencia: virtud es conocimiento<sup>25</sup>. El identificar virtud (*areté*) con conocimiento suponía un reto siendo que originalmente el termino *areté* significaba una eficacia en alguna actividad. Guthrie explica que los adversarios de Sócrates pretendían que, o podían enseñar la *areté*, o que el conocimiento que pudiera ser compartido era una quimera. Sin embargo, Sócrates pensaba que lo primordial era saber qué era una cosa y para qué servía. Antes de saber qué herramientas emplear habría que tener una noción precisa de lo que era una cosa. Entonces, la virtud depende de la posesión de ese conocimiento, permitiendo pensar que el conocimiento más importante y útil es saber cuál es el fin que se persigue y qué es lo que el hombre quiere conseguir. Entonces, dada la comprensión que se tiene de esto se logrará saber los medios necesarios para alcanzarle. Esto supone que hay una idea, un fin general que sería menester alcanzar primero.

Ahora bien, no hay, no se encuentra una definición al respecto, y Sócrates solía afirmar que nada sabía. Es evidente que, y como bien afirma el mismo Guthrie, a Sócrates le interesaba hacer ver a los hombres que realmente no sabían, y que lo que les hacía falta era tomarse el trabajo de averiguar saber qué es lo justo, la verdad, el bien, etc; es una búsqueda en común, es ese el resumen de toda la filosofía<sup>26</sup>. Sabemos la principal objeción que de esto nace: intentar “tener cuidado de sus almas-*psique*” no contentándose con actos individuales de virtud, sino tratar de comprender y definir la naturaleza de la justicia, la bondad y del valor, supone –y esto ya se decía en tiempos de

---

<sup>25</sup> Cf. W. Guthrie, *Los Filósofos Griegos*, México, FCE, 2003, p. 83

<sup>26</sup> *Idem*, p. 87-88.

Sócrates y con los que convivió Platón– que la virtud y la justicia existen aparte de los actos en que se manifiestan. Pero si, como dice Guthrie, es que la mayoría de los griegos eran de un carácter o temperamento que podemos denominar como “positivista”<sup>27</sup>, implica un muy grave problema en la interpretación de las expresiones dadas.

Es preciso entender que Platón estuvo plenamente interesado en resolver los problemas de la “naturaleza” de la realidad, lo mismo que por resolver los problemas de la ética. Si bien, cuando intentó problematizar el asunto de lo que es real y de lo que no lo es estaba influido profundamente por las ideas que adelantaron a este respecto Heráclito y Parménides, principalmente en relación al problema de el cambio, la permanencia y la *psyque*, en realidad parece que siempre lo estuvo y no es de menosprecio que uno de sus últimos diálogos –al menos así es el supuesto– lleve el título de *Parménides*<sup>28</sup>. Para resolver este problema es que como solución se han propuesto las ideas. La filosofía es el recurso, al menos en el *Filebo* de hacernos sensibles a la belleza, al bien. Es ahí donde podemos rescatar de la teoría de las ideas una expresión alegórica o mítica, no perteneciente a la lógica formal donde se establece el conocimiento como forma sujeto–objeto<sup>29</sup>.

Ante todo esto es de resaltarse que el estudio de Platón es relativamente joven, al menos desde el siglo XVIII. Hemos de considerar que fue Schleiermacher quien mostró el camino; dividió la obra en dos aspectos, las de carácter preparatorio, y las de carácter formal. Trataba de darle ilación a través de la dialéctica. A pesar de todo, se siguió buscando en él al metafísico de las ideas. Se había librado del Platón que estaba bajo los ojos de Plotino, tal como lo fue en la época de su resurgimiento en el renacimiento. Todo parece apuntar que el mérito de Schleiermacher fue el de haber

---

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Hoy se reconoce que Platón estuvo profundamente influenciado por las enseñanzas de Heráclito recibidas en su juventud por mediación del que fue su maestro, antes de Sócrates, llamado Critón.

<sup>29</sup> *Vid infra*. 2.2.

mostrado que el pensamiento de Platón no era un sistema cerrado, sino que se manifestaba a través de un diálogo filosófico<sup>30</sup>. Con todo, Platón no pudo estar separado del contexto. El pensamiento religioso había estado guiado por la carga de la *psyque*<sup>31</sup>. Si se ha supuesto que ya con los jonios se había superado el problema acerca de la intromisión de aspectos sobrenaturales, tal como en las épocas órficas o de la primacía de los poemas homéricos, no quisieron sumergirse en la nada, en el sinsentido.

Es por tal motivo que el problema de la religión con el estado no había causado grandes problemas hasta la época socrática. Parece fácil pensar que a pesar de que la religión y el estado no estaban peleados y convivían, habían tomado su propio cauce. La religión no estaba en decadencia y los antagonismos teóricos podían pasar desapercibidos. El pensamiento filosófico no pretendía rivalizar con la religión, ni siquiera intentaba suplantarle. El asunto parece haberse mantenido en lo que la tradición llama el fuero interno. Desde nuestra perspectiva, y siguiendo a Jaeger, si filosofía y religión podrían pensarse como de dos mundos diferentes, de reinos diferentes de existencia, aquellos pensadores lograban entrelazarlas.

Ante esto, *psyque* dejó de significar una entidad espiritual-corporal con vida propia que albergaba en el cuerpo, dejó de ser una “segunda realidad del yo”, una vida aparte que se manifestaba cuando desaparecía la plena conciencia de lo visible, ya sea en sueños, o los llamados estados alterados de conciencia, o los estados de éxtasis. *Psyque* pasó a ser la fuerza “vital” que anima al hombre, las fuerzas que animan al hombre, por ejemplo su voluntad. En gran parte de los casos perecía con la muerte del cuerpo. Después de esto *psyque* pudo considerarse también como una fuerza material que forma y mantiene en pie al mundo, esto no debe pensarse como una irradiación

---

<sup>30</sup> Jaeger, *Op. cit.*, p. 459.

<sup>31</sup> No es el lugar aquí para dar una genealogía del problema. Ya Erwin Rohde en su obra *Psique: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México, FCE, 2006. Nos proporciona una comprensión clara del problema.

de una gran fuerza que mueve al universo, o como una gran alma única, mas bien es un exponente de la fuerza que obra vida por doquier y que es parte de todos los fenómenos del universo; pudiendo considerarse como divino pero en el sentido de que se vive y experimenta la propia naturaleza divina, no diferente a lo experimentable en este mundo, puesto que no participa de un trasmundo. “En Heráclito –por ejemplo–, es la causa primigenia de toda la variedad de formaciones, la vida absoluta, la fuerza del mismo devenir, la que se concibe a las par como una materia determinada o como algo análogo a las materias conocidas.”<sup>32</sup> Es el elemento portador de la fuerza y la actividad que no tiene principio ni fin.

Es por eso que para una concepción como esta, la variedad de las cosas no son tal como se presentan a los sentidos, sino mas bien una ilusión que se ofrece a los sentidos, he ahí a Parménides<sup>33</sup>. Parece esto estar lleno de paradojas. Parece ser un intento de dar espacio a la indeterminación, en tanto que es la misma naturaleza que por cierto proceder confunde los sentidos. De hecho es un dato sugerente saber que para Sócrates la idea de la eternidad del alma propuesta en la *Apología* aún no se lograba profundizar en la conciencia general los planteamientos dados, tal vez por su presunta oscuridad<sup>34</sup>.

De cualquier manera, parece que Platón en sus últimas fechas no dio demasiada importancia a la existencia del alma, o si era finita o infinita, ni importa si está unida al cuerpo o separada, dato sugerido por la ambigüedad de los diálogos. Antes hay que someterse, más bien, creer verdaderamente y siempre en las antiguas tradiciones que

---

<sup>32</sup> E. Rohde, *Psique: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, FCE, México, 2006, p. 276.

<sup>33</sup> Recordar que en Parménides, según la interpretación aceptada, la contraposición de la doctrina de la verdad (*aletheía*) y la de la opinión o la ilusión (*doxa*), le permiten explicar la relación que existe entre lo que nuestros sentidos nos hacen ver –lo mutable, lo que no-es–, pero que con el ejercicio de la razón alejarnos de esta costumbre de la investigación de lo sensible, demostrando así que no es posible siquiera hablar del no-ser; pues todo hablar es de lo que es, no mutable, pues esto resultaría contradictorio. Así la afirmación “El ser y el pensamiento son lo mismo” (*fr.* 3 Diels) en tanto que no hay cosa que no sea en el Ser. Es por tanto que todo conocimiento sensible es ilusorio.

<sup>34</sup> E. Rohde, *Op. cit.*, p. 276.

expresan, nos dice Platón, que el alma es inmortal y que estará sometida a jueces y sufriría terribles males. El hombre ciego, por la ansiedad y la voluptuosidad no escucha tales razonamientos, anda sin pudor por el mundo, acaso sin escrúpulos<sup>35</sup>.

No obstante, parece que Platón vio plena necesidad de expresar y de llevar, lo anterior, a los círculos más elevados de la cultura y política de su época; al parecer no lo logró en tanto que estas ideas las discutimos hoy. En *Carta VII* da cuenta el mismo Platón de sus intentos de intervenir en la vida política, que no es necesario que se entienda como un intento de reformar o imponer un plan de acción estructurado desde una necesidad moral. Estos intentos son los que le permiten hablar de cómo se fueron desarrollando los objetivos de su vida a la mano de su desarrollo espiritual.

Sabemos que Platón abandonó, hacia el último periodo de su obra, la postura que bien puede llamarse la teoría ingenua de las ideas<sup>36</sup>. En el *Timeo* ya ensayaba una metodología nueva que permitiría llevar a la realidad física y sensible el uso de las matemáticas<sup>37</sup> como modelo de análisis de la realidad. Es, al menos así está considerada por algunos, como el primer intento de armar un modelo “científico” del universo.

El nuevo uso metodológico –el matemático propuesto en el *Timeo*– enseñaba cabalmente cómo habían de utilizarse los conceptos y las proposiciones a fin de componer sistemas coherentes susceptibles de ser aplicados a la realidad empírica. Subsistía, sin embargo, el problema del análisis de tales conceptos en sí mismos, independientemente de su utilización en un determinado sistema.<sup>38</sup>

Es decir que habríamos de distinguir entre el análisis de los contenidos conceptuales, y su relación con la realidad. Logrando con en uso de la nueva

---

<sup>35</sup> Platón, *Carta VII*, *Op. cit.*, 335b.

<sup>36</sup> Montserrat, José, en *Platón: De la perplejidad al sistema*, Ariel, Barcelona, 2005 p. 111.

<sup>37</sup> Aritmética y geometría.

<sup>38</sup> Montserrat, José, *Op. cit.*, p. 111.

metodología componer argumentos con el uso de conceptos de manera coherente, sin evitar el problema que implica el análisis de los conceptos mismos.

Se infiere de los últimos trabajos de Platón, tal como lo expresan algunos de sus comentadores, que abandonó la influencia del dogmatismo pitagórico en torno al alma, a saber la reminiscencia, y se enfocó en resolver los problemas referentes a los conceptos, es decir a la concepción de las palabras en el entendimiento. El hecho de que Platón abandonó el dogmatismo pitagórico y se enfocó en resolver los problemas que presenta el concepto, es visible en la primera parte del *Parménides* y en el *Teeteto*. Y aunque no todos los estudiosos están de acuerdo en que Platón haya abandonado y que ataque la que hemos denominado teoría clásica de las ideas, si se acepta que al menos se presente una denuncia a la teoría y a los problemas que esta presenta tanto así como de las “deformaciones” que de esta resulten.

Podemos, al menos, notar que hay una fuerte referencia a la teoría de las ideas tal como se presenta, se estudia y enseña a través de un mito, comúnmente en el *Fedón*. La primera parte del *Parménides*, como ya apuntábamos, presenta argumentaciones que hacen señalamiento a la formulación hecha en el *Fedón* de “participación”. Al Sócrates del *Parménides* no le parece extraordinario que haya cosas que participan de ciertas ideas que resultarían ser opuestas y que resulten ser afectadas simultáneamente<sup>39</sup>.

El problema del conocimiento se trata allí en su dimensión más elemental, la relación de lo sensible y lo inteligible, y mientras no se ofrezcan nociones claras respecto a este problema, resulta inútil dilucidar el problema de las ideas. Es visible la dificultad que presenta la separación que se hace de las ideas y de las cosas que de ellas participan. Y es que la separación hace insostenible la teoría de las ideas donde, además, la participación no es justificable en el supuesto de la separación. No obstante,

---

<sup>39</sup> V. gr. la idea de semejanza y desemejanza; la unidad y la multiplicidad (Cf. *Parménides* 129 a-b, *Fedón* 74e, 100d; 102 b-e).

mas adelante en el *Parménides* Platón parece reconocer la necesidad de una teoría de las ideas para explicar la realidad sensible, pero no serán más las mismas. Es a partir de la perplejidad, o como es mejor llamado el asombro<sup>40</sup>, que podrá comprenderse la función de la nueva teoría de las ideas.

El lenguaje no es suficiente para poder transmitir los planteamientos que se logran a partir del hecho de la integración de la función que tiene la perplejidad para el conocimiento, ya que este supuesto invita a pensar que se requiere de cierta dotación especial, talento, o disposición desde la cual podrá comprenderse y aún más enseñarse. De no aceptar esta nueva teoría, que funcionaría como auxiliar teórico para alcanzar el estado de perplejidad la unidad de las cosas en sí mismas peligraría y por tanto, la facultad dialéctica. El esfuerzo en esta actividad, es decir, en la dialéctica como fomentadora de perplejidad, que en apariencia es inútil, -aconseja en el diálogo el viejo Parménides- por definir las ideas tales como la belleza, la justicia, etc, es el que permitirá no escapar a “la verdad” que puede aprehenderse con la razón y considerarse que son *Ideas*. Proseguir en el método dialéctico, entendido como indagación sería de los supuestos expuestos -un pensar en conceptos y no exclusivamente en imágenes-<sup>41</sup>, considerando las cosas que son y examinando sus consecuencias desde las hipótesis dadas tanto así como suponer que esa cosa no es y proseguir de la misma manera<sup>42</sup>. En *Teeteto* este proceder se presenta a modo de recomenzar, si consideráramos que este diálogo es posterior al *Parménides*, la indagación entre los particulares sensibles y lo inteligible, ya sean ideas u otra cosa.

Es en el *Teeteto* que se presenta lo que pudiéramos llamar las pretensiones, en términos modernos, de una “ciencia positiva”, contra lo que pudiéramos llamar

---

<sup>40</sup> La traducción difiere de un traductor a otro a otro. Sea en todo caso *aporía*. Optamos por mantener la traducción en perplejidad, dado que tiene una mayor carga hacia la irresolución por lo que nos permitirá acercarnos con mayor facilidad a lo planteado.

<sup>41</sup> *Vid. infra* cap. 2.3.

<sup>42</sup> Cf. Platón, *Parménides*, en *Diálogos V*, España, Gredos, 2008, 135 a-e.

relativismo “científico” caracterizado por el nombre de Protágoras, el sofista. Para el relativismo, y contra la teoría primaria de las ideas, las ideas, los conceptos sólo tienen sentido en relación a alguien, es decir a un receptor. Lo vemos expuesto en lo que sigue:

Sócrates: Examina para mí, entonces, el siguiente punto de ellos: ¿no estábamos diciendo que ellos sostienen –los heraclíteos- que el origen del calor o de la blancura o de cualquier otra cosa es poco más o menos así: cada una de estas cosas se traslada junto con la sensación entre lo que actúa y lo que padece, y que en tanto lo pasivo se vuelve algo sentido, no sensación, se vuelve algo cualificado, no cualidad<sup>43</sup>. Ahora bien, tal vez el término “cualidad” te parezca inaudito y no lo comprendas como una expresión general. Pues bien, escucha algunos particulares. En efecto, lo que actúa se vuelve no calor ni blancura, sino caliente y blanco, y así en lo demás.

Pues tal vez recuerdas que antes<sup>44</sup> lo decíamos del siguiente modo: nada por sí mismo es una sola cosa, ni siquiera lo activo o lo pasivo, sino que como resultado de su mutuo contacto –interrelación<sup>45</sup>encuentro mutuo<sup>46</sup>- dan nacimiento las sensaciones y a las cosas sensibles, y en tanto unas cosas llegan a ser ciertas cualidades, otras llegan a ser cosas sentidas.<sup>47</sup>

Vemos entonces que se explica que algo sólo es blanco para alguien que lo percibe. No existiendo lo blanco en sí. Las cosas son gracias a su contrario, nos dice Platón que “siempre debe haber algo contrario al bien”<sup>48</sup> o a cualquier cosa. Lo negro es gracias a lo blanco, lo suave gracias a lo rugoso. No siendo estas entidades externas, sino cualidades perceptibles. Mas allá de que las cualidades se mantengan, pues como

---

<sup>43</sup> Cf. M. Cornford, *Op. cit.*, p 99. Donde se lee “...el agente llega a tener una cualidad, en vez de ser cualidad.” Traducción que nos permite dar cuenta de la disposición con que el traductor hace su interpretación.

<sup>44</sup> Platón, *Teeteto*, (Trad. Marcelo Boeri), Argentina, Losada, 2006, 156d-e. Haremos citación y referencia al *Teeteto* desde esta traducción; sólo en caso de citar otra traducción haremos mención de ello.

<sup>45</sup> F. M. Conford. *Op. cit.*, p. 99.

<sup>46</sup> Ute Schmidt Osmanczik, “Introducción”, en Platón, *Teeteto* (Trad. Ute Schmidt Osmanczik), México, UNAM, 2007, p. 68.

<sup>47</sup> Platón, *Teeteto*, *Op. cit.* 182a-b.

<sup>48</sup> *Idem*, 176<sup>a</sup>.

se explica en el *Teeteto*, las cosas se mantienen en cambio “¿acaso es posible mencionar un color de modo tal de estar nombrándolo correctamente?”<sup>49</sup>. Como sabemos la conclusión a este respecto es que el saber-conocer no puede ser sensación. En cambio para Platón el saber, como aquello que busca la filosofía, es la perplejidad. La perplejidad como tal no puede ser nombrada formalmente. Por lo que se sigue que la *cualidad* es en relación a alguien y a algo y no en sí misma; no estando presente “efectivamente” en lo que al respecto hablamos y nombramos.

Hasta aquí hemos ganado algo indispensable para comprender el papel que guarda Platón en relación con las ideas; estas funcionarían como una forma alegórica o mítica de allegarnos a lo que se comprende en la perplejidad, entendiendo que el lenguaje, aunque útil en el examen de las cosas que son, no es suficiente para enunciar lo que se logra en la perplejidad.

### 1.3 Carta VII ¿Testamento filosófico de Platón?

El asunto de la perplejidad se relaciona de manera inmediata con lo que Platón expresa en *Carta VII* ya que esta carta guarda una estrecha relación con el tema del conocimiento. Dicha carta es de suma importancia para la comprensión del pensamiento de Platón, ya que su autenticidad no es muy discutida y es considerada como el testamento filosófico de Platón <sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> *Idem*, 182d.

<sup>50</sup> La autenticidad de la obra, a pesar de discutida, es reconocida como tal. De aceptarse como auténtica supone ser el testamento filosófico del autor. A pesar de todo, especialistas en la materia como Marcelo Boeri resaltan la importancia de los diálogos sobre la carta, y esto nosotros podemos entenderlo en tanto que una carta de la especie de la séptima carga con una fuerte relación política, siempre se guarda peligro el exponerse a la ignorancia y a la malevolencia de los terceros -el mismo Platón lo dice en algún momento-. Por lo demás no contamos con la versión original para poder ver las similitudes conceptuales que guarda con los textos de similar tratamiento, a saber, el conocimiento. Es por tal que en este caso nos remitimos en gran parte, por su autoridad, a lo que nos reporta el comentarador Jean Wahl y la traducción y comentario que poseemos hechos por Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó.

Sabemos que Platón jamás habló de manera formal al exponer su pensamiento. Y al considerar el reconocimiento que se da a *Carta VII* entre los críticos, por ejemplo la que hace Reale al ocuparla para guiar sus tesis respecto a Platón. Sin embargo, debemos ser cuidadosos con lo que en la carta se expresa. Y es que la *Carta VII*, gira en torno al problema del consejo, en este caso a los destinatarios de esta carta; ocupa los ejemplos de Dión y Dionisio.

En esta carta afirma Platón que el conocimiento y la opinión verdadera son lo mismo, hay que plantearlas como un todo. El problema de la opinión (*doxa*), era saber si la recta opinión debía situarse al lado de la mera opinión o, por ser recta, al lado de la ciencia. Según la carta, lo que caracteriza a la ciencia y la recta opinión es que no están ni en los fenómenos, ni en los dibujos de los cuerpos. Platón reconoce, en alabanza de la filosofía verdadera, que sólo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en el terreno de la vida privada<sup>51</sup>. Es este el camino, según la opinión de Platón, que habrá que seguir para sanar los males del género humano<sup>52</sup>.

El hombre, expone en *Carta VII*, debe seguir un estilo de vida disciplinado con el afán de llegar a ser sensato, interpretando esto como llegar a tener una naturaleza

---

<sup>51</sup> Platón, *Carta VII*, *Op. cit.*, 326<sup>a</sup>.

<sup>52</sup> Insistimos que en este punto hay una diferencia respecto al papel del filósofo en la sociedad que se plasma en el *Teeteto* respecto al papel que se guarda en la *República*, en tanto que en el *Teeteto* mantiene un postura pasiva, y aquí se expresa de forma activa en el sentido de que la práctica de la filosofía es beneficiosa para todos, ya sea en el terreno de la vida privada o pública; pues es a partir de la filosofía, entendida como ejercicio dialéctico, que puede reconocerse lo que es justo. A renglón seguido se lee “Por ello, no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos, gracias a un especial favor divino.” (326a-b) Esto se ha entendido comúnmente como una referencia a la tesis expuesta en la *República*. Sin embargo, no parece ser la única interpretación. Al comienzo de 326a relata Platón cómo fue que dejó de esperar tomar acción política, comprendía que los estados estaban mal gobernados. Es entonces que habla a favor de la filosofía, y el ejercicio en esta no como una forma de conocer verdades inmutables – como hemos visto- sino como el reconocimiento de que no se sabe lo que se cree saber, entonces sólo así es posible el reconocimiento de lo que es v. gr. justo, puesto que la indagación filosófica procederá haciendo descartes de lo que no es justo, en base a ciertos criterios. Sin embargo se acepta que la influencia que puede generar que en el poder -sea en algún caso, como el de Dionisio II, absoluto- se encuentre un verdadero filósofo en tanto que podría mostrar que no se puede ser feliz sin llevar una vida entregada a la sabiduría y al virtuosismo, “ya sea por que se posean estas virtudes en sí mismo, ya sea por que hayan sido criados y educados debidamente en las costumbres de piadosos maestros.” (*Carta VII* 335d)

equilibrada<sup>53</sup>. Propone rezar y pedir por el propio bien y el de la patria antes de pensar usar la violencia, pues es menester mantenerse tranquilo, acaso es mejor decir calmo<sup>54</sup>. Propone Platón vivir de manera que cada día se llegue a ser mas dueño de sí mismo, buscando fidelidad<sup>55</sup>. Es una búsqueda y no una meta.

Es por medio de la educación que se logra la sociabilidad y consecuentemente las relaciones adecuadas. Estas, las relaciones adecuadas, permiten la adquisición de la virtud, y antes aun la posibilidad de ponerse de acuerdo consigo mismo, es decir, de manera que al relacionarse con similares virtuosos uno mismo podrás adecuarse a la “propia naturaleza” virtuosa<sup>56</sup>.

Podemos resaltar la importancia que representa el diálogo para todo esto, pues es en la actividad del diálogo filosófico que se encuentran amigos con los que se tiene la misma intensión y disposición. El diálogo enaltece y enriquece el espíritu. Aún no caracterizaremos el cómo y el para qué del diálogo filosófico<sup>57</sup>, pero podemos adelantar que el hombre que no esta presto al diálogo filosófico esta condenado a la impiedad<sup>58</sup>, en un viaje miserable; así es la forma con la que Platón invita a obrar y filosofar verdaderamente<sup>59</sup>. Ante todo Platón hace una constantemente invitación a hacer esfuerzos; esfuerzos que tienen que ver con tratar de llevar una vida recta. Para la verdadera actividad filosófica no es posible ser una persona dada o dispuesta a los placeres y ser incapaz de hacer esfuerzos. Para esta actividad no es posible hacer como que se saben muchas cosas y de entre estas las más importantes. Es posible que aquellos que dicen conocer de estas cosas a pesar de haber sido alumnos de Platón, no hallan comprendido nada de la materia, pues, seguramente ni ellos se conocen –esto es una

---

<sup>53</sup> Platón, *Carta VII*, *Op. cit.*, 326c.

<sup>54</sup> *Ídem*, 331d.

<sup>55</sup> *Ídem*, 331e.

<sup>56</sup> *Ídem*, 332d.

<sup>57</sup> Entiéndase dialéctica. *Vid. infra* Cap. 2.3.

<sup>58</sup> Tal vez habría que interpretar esta piedad de la misma manera en que se expuso la divinidad heracliteana.

<sup>59</sup> Platón, *Carta VII*, *Op. cit.*, 335b.

referencia a la máxima “conócete a ti mismo”<sup>60</sup>. No hay, ni puede haber obra que trate estos asuntos – al menos formalmente-, no se puede precisar, se logra después de una convivencia larga con el problema, de esta convivencia surge la verdad en el alma y crece espontáneamente.

Hay en todos los seres tres elementos necesarios para que se produzca el conocimiento<sup>61</sup>; el cuarto es el conocimiento mismo, y hay que colocar en quinto lugar el objeto en sí, cognoscible y real. El primer elemento es el nombre, el segundo es la definición, el tercero, la imagen, el cuarto, el conocimiento<sup>62</sup>.

Lo expuesto por Platón presenta la forma de un proceder paradójico que incita a tener experiencia. Parece intentar mostrar la elocuencia de donde habita el silencio. Va mas allá de los conceptos del mundo convencional del habla. Parece saber que es preciso que los conceptos estén abiertos a las transformaciones del orden convencional y contextual, aislándose de la determinación y la imposición<sup>63</sup>. Ya para Platón los nombres no son fijos sino convencionales, al menos en esta carta o en el *Cratilo*<sup>64</sup>.

Platón estaba consciente de la presunta “oscuridad” de lo que planteaba, pero da cuenta que lo que el hombre busca en sus indagaciones o comprensiones es diferente de lo que se allega por los sentidos, esto coloca al hombre en una posición de incertidumbre e inseguridad. Esta condición se logra por la falta de educación en la búsqueda de la verdad. Esto es de suyo riesgoso, porque intentar definir el quinto

---

<sup>60</sup> *Ídem*, 341a - 341c.

<sup>61</sup> *ónoma* (nombre), *lógos* (definición), y *ousía* (realidad o cosa en sí).

<sup>62</sup> *Carta VII* 342b. V dice: “Hay algo llamado círculo, cuya definición se dice así <aquello cuyos extremos distan por todas partes por igual del centro>, su imagen es aquella que se dibuja y puede ser borrada. Lo cuarto es el conocimiento, la inteligencia, la opinión verdadera relativa a estos objetos: todo ello considerada una sola cosa, que está en las almas. De estos elementos es la inteligencia que se encuentra mas cerca del quinto elemento, por afinidad y semejanza.”

<sup>63</sup> Es un aspecto que me resulta similar a las teorías contemporáneas del lenguaje por ejemplo de Wittgenstein o Derrida, donde las palabras son convencionales teniendo movimiento y una designación en dado contexto.

<sup>64</sup> Platón, *Carta VII*, *Op. cit.*, 343b. También Platón, *Cratilo*, en *Diálogos II*, España, Gredos, 1987, 384d.

elemento es imposible ya que tiene mayores posibilidades de ser refutado que establecido. No obstante nos dice Platón:

Sin embargo, a fuerza de manejarlos todos, subiendo y bajando del uno al otro, a base de un gran esfuerzo se consigue crear el conocimiento cuando el objeto como el espíritu están bien constituidos. Pero si por el contrario –y esto para nuestros fines hemos de resaltarlo con gran insistencia-, *las disposiciones son malas por naturaleza y en su mayoría, tal es el estado natural del alma*, tanto frente al conocimiento como a lo que se llama costumbres, si falla todo esto ni el mismísimo Linceo podría hacer ver a estas personas con claridad. En una palabra, a la persona que no tiene ninguna afinidad con esta cuestión, ni la facilidad para aprender ni la memoria podrían proporcionársela, pues en principio no se da en naturalezas ajenas en dicha materia.<sup>65</sup>

El supuesto es que a pesar de estar bien dotado, por ejemplo en memoria, y no se está armonizado con la “justicia” o la “virtud” de manera “natural” jamás conocerá la “verdad” sobre la “virtud” o el “vicio”. Asimismo a pesar de tener afinidad disposicional con la “justicia” y la “virtud” pero faltos de carácter o capacidad intelectual o memoria, jamás se conocerían. Es necesario para Platón que se aprenda la verdad y lo falso del ser entero a la vez, a costa de mucho trabajo y mucho esfuerzo. Es preciso obrar mas allá de las malas intenciones pues es una inadecuada disposición.

Así, todo esto muestra tanto la cualidad –del alma– como a cada cosa en tanto que esencia. La fragilidad de todo es que se expresa mediante discursos. Por tanto, el hombre que es razonable no se atreverá a jamás a poner, a transferir en la cosa las cosas pensadas por él y a transferirlas hacia lo que no implica movimiento. Hemos de recordar que hay dos cosas diferentes, la esencia y la cualidad. “Así, para llegar a lo bello y lo justo, para armonizarse con ellos, es preciso que el alma presente parentesco con ellos. Al filósofo no le bastará, pues, con tener una inteligencia rápida y una buena

---

<sup>65</sup> Platón, *Carta VII*, *Op. cit.*, 343e-344. El subrayado es nuestro.

memoria, por que si su alma es de naturaleza mala únicamente pretenderá hacer filosofía, pero nunca será un verdadero filósofo.”<sup>66</sup>

Hasta aquí hemos podido mostrar lo que a nuestro parecer es de fundamental importancia para comprender lo que hemos designado como el *aspecto disposicional para el conocimiento*, donde nos ha sido posible mostrar una forma diferente de comprender lo que es el conocimiento para Platón y el valor que hay del *aspecto disposicional* para que se dé el conocimiento, evitando así creer saber lo que verdaderamente no se sabe adoptando imparcialidad y pericia en la reflexividad antes de afirmar cualquier cosa.

---

<sup>66</sup> Jean Wahl, *Op. cit.* p. 87.

## 2. El aspecto disposicional para el conocimiento en Platón. Consideraciones en el *Teeteto*

Ahora que hemos logrado una comprensión de lo que significa el *aspecto disposicional para el conocimiento* y la forma de comprender el conocimiento en Platón, nos será posible mostrar una serie de consideraciones que reafirmarán lo ya dicho hasta el momento, pues podremos ver que el conocimiento se sostiene en el lenguaje y lo rebasa encontrando aquí el valor de la perplejidad. Es a partir de la perplejidad que la distinción entre apariencia y realidad se torna fundamental para todo aquel que quiera conocer; la razón se da en la precomprensión que supone todo conocimiento y reconocimiento desde un lenguaje determinado que permite hablar de lo que es para ese lenguaje, e ahí que el lenguaje ya implica un sentido de mundo valorativo y evaluativo y no el mundo mismo ajeno al lenguaje. Por tanto, y como pretendemos mostrar, el saber dialogar precisa de reconocer las limitaciones y suficiencias propias del lenguaje.

### 2.1 Teeteto y el conocimiento; el filósofo

Hemos visto ya en *Carta VII* los elementos fundamentales que expresa respecto a la postura que guarda Platón acerca de la forma en que conocemos. De hecho, si aceptamos que esta carta pudiera ser el testamento filosófico de Platón tendríamos que suponer que en esto radica uno de sus grandes aportes, es decir, en ofrecer lo que él considera la forma en que podemos conocer cualquier cosa.

Si, como ya veíamos, aceptamos que el pensamiento popular de la Grecia de la época estaba marcado por ser, en términos modernos, “positivista” –como lo califica tal

vez exageradamente Guthrie<sup>67</sup>, en una descontextualización lograda por un anacronismo que le sirve para mostrar a nuestra comprensión cierta disposición-, tenemos que aceptar que las propuestas platónicas habrían de estar, y hasta la persona de Platón, en peligro.

Hay un modelo de conocimiento en Platón que se hace presente en algunos de los llamados diálogos del periodo medio, que es el considerado típicamente platónico, donde lo cambiante, y lo vinculado a lo sensible son pertenecientes a la opinión (*doxa*); y lo estable, lo que se vincula a la forma tradicional de las *Ideas*, es lo único que puede ser objeto de conocimiento (*episteme*). Sin embargo esta tesis no se sostiene en el *Teeteto* donde Platón considera como una definición plausible, aunque finalmente sea rechazada, que el conocimiento (*episteme*) es una opinión (*doxa*) verdadera (*alethés*) acompañada de una explicación (*logos*)<sup>68</sup>, en tanto que en el *Teeteto* se admite como posible el conocimiento del mundo sensible, aunque este sea cambiante, puesto que si uno es capaz de encontrar la diferencia por la cual cada cosa se distingue o diferencia de las demás luego entonces se podría aprehender la explicación (*logos*) de las cosas que son<sup>69</sup>.

Para Platón el mundo no se constituye desde el lenguaje y el lenguaje no da sentido al mundo. Por el contrario transita por el lenguaje para ir más allá de esta lógica formalista, sólo hay mundo donde hay lenguaje, y únicamente hay lenguaje donde hay habla. Es de resaltar que la tradición reconoce en Platón al padre del logocentrismo, y todo parece apuntar que Cornford es el eje guía de esta interpretación<sup>70</sup>. Si tomamos distancia respecto a la forma de comprender a Platón que

---

<sup>67</sup> W. Guthrie, Op. cit, p. 87-88.

<sup>68</sup> Platón, *Teeteto*, Op. cit, 202c.

<sup>69</sup> Ídem, 208d.

<sup>70</sup> En este punto hemos de apelar a lo expuesto por el mismo Platón en *Carta VII 341* respecto al temor de que sus "enseñanzas" escritas fueran tergiversadas, hemos de aceptar que no únicamente ese corrió peligro sino que lo sufrió, siendo leído lo expuesto en sus diálogos en términos que no parecen corresponder a lo expresado y la forma que han sido expresados por su autor, es decir dialécticamente, cosa que a nuestro juicio Cornford omite al emitir sus comentarios a la que denomina la teoría del conocimiento platónica.

se ha desprendido de los diálogos que se han catalogados como del periodo medio podemos comprender con Platón que al habla le surgen palabras. Dejemos por ahora sentado que toda experiencia habla y dice algo, y de ella dependen las múltiples formas y posibilidades de ser expresada.

Como filósofos nos sabemos herederos de una tradición que en sus inicios tuvo sus diferencias con los sofistas, los oradores y charlatanes por demás. Unos buscaban la verdad y otros creían poseerla. Respecto a las consideraciones de lo que es un filósofo, parece no tener muchas dudas Platón. Ya veíamos que Platón ve diferencias entre el que pretende hacer filosofía y el que considera como verdadero filósofo<sup>71</sup>. Si considerásemos que en Platón hay una especie de evolución en el concepto de filósofo, vemos que no se distancia en demasía respecto a lo que suponía en la *República*<sup>72</sup>, aunque el sentido es muy otro. Es decir que, aunque ciertos elementos se mantienen en los dos diálogos, el sentido del concepto es diferente en tanto que en el *Teeteto* ya no se tiene en primacía la posición y el valor del filósofo dentro de la *polis*. En esta se trata al filósofo como un ser ajeno al mundo, no participe de su banalidad, que como veremos siempre tiene tiempo para sus indagaciones, cosa que las apuraciones de manejar y dirigir una polis o discutir en el *ágora* no se lo permitiría<sup>73</sup>, sin embargo es claro que está consciente de lo que pasa en la *polis*, no le es indiferente<sup>74</sup>.

Al comienzo del *Teeteto*, donde se plantea el problema del conocimiento, podemos observar que cada una de las artes mencionadas por Teeteto implica y muestra determinado tipo de conocimiento. En tanto conocer una *tekné* implica el conocimiento de la misma, podemos apreciar un acercamiento a lo que actualmente

---

<sup>71</sup> *Vid supra*, Cap. 1.3.

<sup>72</sup> V. Platón, *República*, en Platón, *Obras Completas* (Trad. Maria Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, Jose Antonio Miguez..., Madrid, Aguilar, 1968, segunda reimpression 1974, libro VI. Hemos de tener en consideración que lo expresado en la *República* en el libro VI debe ser entendido desde una postura mítica y no como una postura formal, pues hemos de recordar que en Platón hay dos repúblicas una considerada únicamente desde la necesidad y otra desde el ocio desarrollada desde la mera especulación (*República* 372e-505a).

<sup>73</sup> Platón, *Teeteto*, Op. cit, 172c-d-1.

<sup>74</sup> Ídem, 174b.

damos el concepto de precomprensión<sup>75</sup>. La explicación de esto se desprende de que Platón al inicio de la obra parece dar una notación respecto a la excepcional dotación natural del joven Teeteto, es decir, su disposición “natural”. Y aunque de aspecto hosco como el de Sócrates, Teeteto se distingue por su facilidad de aprendizaje y la docilidad con la que se maneja, es valiente. Se le designa, a Teeteto, como *kalós kai agathòs*<sup>76</sup> (bello y bueno), si bien esto se entiende principalmente como una distinción social también se dice de cierto talante; Marcelo Boeri considera que Platón se permite un juego con la ambigüedad de la expresión, Teeteto es *Kalòs* porque argumenta bella o noblemente. Es por esto que se es *agathòs* –noble, distinguido o meritorio–<sup>77</sup>. Este hombre, en este caso Teeteto, se entrena en esto que como talento debe ser alimentado, en esto se esfuerza. El talento se entiende aquí como una dotación natural. Así, el filósofo tiene facilidad para aprender<sup>78</sup>, es dócil en la enseñanza –al igual que Teeteto– suponiendo que la docilidad en la enseñanza permite comprender claramente el discurso y la enseñanza que otro enseña. Se recibe y se comprende con facilidad, disposiciones que, sin duda, son difíciles de encontrar. También es tenencia del filósofo la valentía. Esta, la valentía, es imprescindible para el proceder de los argumentos. No importa, como en una aventura heroica, a dónde nos lleven los argumentos<sup>79</sup>. Se tiene la fortaleza para soportar los avatares de las posibles contradicciones, las aporías de los discursos, y sin tregua se intentará resolver los problemas que esto nos suponga. Es claro que no se trata de una disputa dialógica o verbal donde uno no está comprometido, la seriedad resulta imprescindible en el diálogo filosófico que tiene el afán de investigar o indagar<sup>80</sup>. Es también el filósofo, a juicio de Platón, agudo y penetrante, de buena memoria, sin inclinación a la iracundia,

---

<sup>75</sup> Ute Schmidt, “Introducción”, *Op. cit.*, p. XIX, sostiene que se tiene precomprensión siempre de lo que es conocimiento en tanto que si no fuera así Teeteto no podría haber asociado los conocimientos que se manifiestan en ciertas artes si no hubiera tenido previamente una noción de lo que es el conocimiento.

<sup>76</sup> Platón, *Teeteto*, *Op. cit.*, 144a.

<sup>77</sup> Vid. nota núm. 7 a Platón, *Teeteto* (Trad. Marcelo Boeri), Losada, Argentina, 2006.

<sup>78</sup> Platón, *Teeteto*, *Op. cit.*, 144a.

<sup>79</sup> *Ídem*, 144a donde se lee: “Pues tiene una facilidad para aprender que es difícil de encontrar en otro y, a su vez, se distingue por su docilidad; además es valiente como ningún otro.”

<sup>80</sup> *Ídem*, 167e Donde se hace referencia a los sofistas y oradores.

pues es claro que no se puede pensar en un valiente iracundo<sup>81</sup>. Un valiente iracundo es un contrasentido. Comúnmente, a ojos de Platón, los que son agudos y penetrantes y tienen una buena memoria como en este caso Teeteto, tienen una tendencia a la iracundia, son más propensos a la locura que a la valentía. Por el contrario los más pesados de carácter, contrario a Teeteto por su docilidad, son lentos al aprendizaje y olvidadizos. Es menester, para ser un buen filósofo, encaminarse a las enseñanzas con placidez y sin tropiezos, con eficacia y docilidad<sup>82</sup>. Estas son características excepcionales, extraordinarias, propias de los filósofos, o propias del verdadero filósofo que no pretende únicamente estudiar filosofía.

La tendencia del filósofo es siempre al diálogo y, como tal, Sócrates solicita que le llamen –a Teeteto– a dialogar con él. La primera aproximación al conocimiento<sup>83</sup> se hace cuando el mismo Sócrates señala una afinidad entre el conocimiento y la competencia profesional u oficio (*teknè*) por ejemplo el que sabe de música. El conocimiento tiene valía como fundamento, presupone que se tiene expertiz en un área de conocimiento<sup>84</sup>, es decir que se nos presenta como un hombre<sup>85</sup> que a pesar de estar conforme con los demás respecto a los que entienden de sus materias de expertiz, se encuentra perplejo, en constante aporía<sup>86</sup>. Y es que el filósofo no sabe, en este caso del diálogo el *Teeteto* qué es el saber (ya sea *sophia* o *episteme*)<sup>87</sup>. Para Platón las afirmaciones del filósofo son con el afán de investigar, por tanto hay en las afirmaciones una pregunta, sea explícita o implícita. Pues lo que esta en juego es que

---

<sup>81</sup> Si vemos un acercamiento a la significación de la Ira podremos comprender lo que afirma Platón. Ira.- 1. f. Pasión del alma, que causa indignación y enojo. 2. f. Apetito o deseo de venganza. 3. f. Furia o violencia de los elementos. 4. f. pl. Repetición de actos de saña, encono o venganza. Fuente RAE versión digital: [www.rae.es](http://www.rae.es).

<sup>82</sup> V. Platón, *Teeteto*, *Op. cit*, 144b. También, *República* 487a; 490c; 494b.

<sup>83</sup> Como ya hemos visto antes, Platón parece hacer uso indistinto respecto a los conceptos y a las formas en que los emplea. Conocimiento y Saber parece usarlos indistintamente. Por nuestra parte intentaremos hacer uso matizado de estos.

<sup>84</sup> Platón, *Teeteto*, *Op. cit*, 144e – 145a.

<sup>85</sup> Ídem, 145d.

<sup>86</sup> La perplejidad es en el *Menón* explicada como una especie de atontamiento mental, una falta de palabra que nos deja aturcidos. Vid. Platón, “*Menón*”, en *Obras Completas*, *Op. cit*, 79e-80a, y 80 c-d.

<sup>87</sup> Vid infra 2.3.

cualquier discurso (*logos*) es potencialmente refutable<sup>88</sup>. No se debe entender esto como una afronta, sino como la ayuda que presta el filósofo a revisar tesis que se sostienen para que estas nos sirvan y no quedar presas de ellas. Al resultar ser equivocadas intentar corregirlas en medida de lo posible, pues se considera que no hay peor mal que tener una creencia falsa<sup>89</sup>. Es propio del filósofo el mantener la coherencia de los argumentos y ser capaz de revisar una o varias posiciones, es por esto que el método es el diálogo<sup>90</sup>.

Sin embargo, dado que por ahora somos personas corrientes, queremos considerar primero en qué consisten nuestros pensamientos en relación consigo mismos, si concuerdan o no unos con otros. (...)

Y como no tenemos ningún apuro y disponemos de mucho tiempo, volveremos a examinarnos, sin enfadarnos, y haremos una verdadera investigación de nosotros mismos...<sup>91</sup>

Debe, ante todo, esforzarse en lo que se le reconoce como propio, en el sentido de talante, esa disposición a tratar las cosas con valentía<sup>92</sup>. Es gracias a este esfuerzo constante que las investigaciones se aclaran, no para una resolución estática, como se puede ver al final del diálogo, sino como la posibilidad de reconocer que no se sabe lo que se cree saber. Podemos aquí afirmar que el saber es algo abierto. Por tanto vemos que al filósofo no le interesan las definiciones, le interesa intentar definir para ver si es posible llegar con lo que de propio tiene algo, es por ello que no deja de estar cautivado en la investigación.

---

<sup>88</sup> Cf. Nota 16 a Platón, *Teeteto* (Trad. Marcelo Boeri), Losada, Argentina, 2006. Donde se puede apreciar que esta es también opinión de Marcelo Boeri.

<sup>89</sup> Vid Platón, “*Gorgias*”, en *Obras Completas*, Op. cit, 458a-b.

<sup>90</sup> Leemos en Platón, *Teeteto*, Op. cit, 146<sup>a</sup>: “Ahora bien –Sócrates nos dice–, es en esto mismo que me encuentro perplejo y no soy capaz de comprender suficientemente por mí mismo qué es el saber. Y bien ¿podemos decirlo? ¿Qué dicen ustedes? ¿Quién de nosotros responderá primero? Si alguien se equivoca y se sigue equivocando “es el burro que se va a sentar”, como dicen los niños cuando juegan pelota. Pero quien quede libre de equivocación, será nuestro soberano y podrá ordenar que respondamos a lo que quiera. ¿Por qué callan? Teodoro, ¿no será que estoy siendo muy rudo a causa de mi amor a los argumentos (*philologia*) y me afano en hacernos dialogar (*dialégesthai*) y en que nos volvamos amigos y sociables unos con otros?”.

<sup>91</sup> Platón, *Teeteto*, Op. cit, 155a.

<sup>92</sup> Ídem, 148d.

El filósofo se manifiesta como un hombre de buena voluntad y de buen ánimo, lo cual no se logra fuera del hábito y la disciplina<sup>93</sup>. El filósofo, tal como Sócrates, no tiene saber –a no ser, claro, el que consiste en el arte dialéctico–, no le interesan, como ya decíamos, las disputas y contradicciones. Antes, y de manera permanente, lo que hace es considerar en qué consisten sus pensamientos en relación con ellos mismos, si están de acuerdo unos con otros o no<sup>94</sup>. Las aspiraciones del filósofo parecen ser que logre tener un argumento homogéneo y que no caiga en contradicción, cosa que como tal es imposible de manera absoluta, y que merece siempre ser revisada para ver si no fue pasado por alto algo que merecía ser examinado o revisado. El examen, que es constante, trata de revisar las consecuencias de los propios planteamientos, de los presupuestos o, en dado caso, de las tesis es decir que en principio debe poner atención a las palabras para que estas no nos hagan conceder cosas que resultarían terribles<sup>95</sup>.

A pesar de que la constante revisión de los planteamientos dados pueda resultar enfadoso<sup>96</sup> es menester no caer en el enfado, iría contra el criterio de la valentía. Es en esto que consiste una verdadera investigación de nosotros mismos, tal como mandaba el oráculo de Delfos. De modo de averiguar qué son estas opiniones que se tienen en nosotros. Es de esta manera en que se da la perplejidad, que como inicio de la filosofía, desde la perspectiva de Platón, es donde se reconoce la propia ignorancia. El estado de la perplejidad tal como se ha intentado mostrar, no es sino el lugar de llegada y salida de la finura, de la educación en la seria investigación de cuanto es. Cosa que a juicio de Platón<sup>97</sup>, le falta por ejemplo a los materialistas<sup>98</sup>, pues no admiten el cambio, las

---

<sup>93</sup> *ídem.* 150a.

<sup>94</sup> *Ídem.* 154e.

<sup>95</sup> *Ídem* 165b.

<sup>96</sup> *Ídem* 155a.

<sup>97</sup> En Platón, *Teeteto*, *Op. cit.*, 156<sup>a</sup> Leemos: “Sí muchacho, son muy poco cultivados (*ámousoi*); otros en cambio, cuyos misterios voy a contarte, sus misterios son mucho más refinados –se refiere al examen que se hace de Protágoras y Parménides–”.

<sup>98</sup> En el sentido de que los materialistas son los que identifican a lo “real” únicamente con lo que puede ser percibido por los sentidos.

acciones o los procesos de generación y todo lo invisible como parte de la realidad (*ousia*). Los describe a estos como (*àmusoi*) duros, obstinados, groseros y sin finura, la expresión “sin sentido musical” acaso puede decir más. La disposición de éstos no les facilita allegarse a la valentía propia del filósofo; siendo en virtud de su disposición que no pueden allegarse fácilmente a la perplejidad.

Los filósofos no son servidores de los argumentos sino que los argumentos (*logai*) los son de ellos<sup>99</sup>. Platón piensa que hay algunos filósofos de inferior calidad que están presos de las palabras y su tiempo, corren presurosos camino al ágora. Nos dice Platón por boca de Sócrates:

En efecto, la esclavitud que desde su juventud han padecido les impide el crecimiento, la rectitud y la libertad, pues los fuerza a llevar a cabo perversiones y a imponer grandes peligros y miedos.<sup>100</sup>

El filósofo no es presa del tiempo<sup>101</sup>,teniéndolo siempre para investigar las opiniones que se tienen o sostienen. Es preciso aclarar que para Platón las opiniones obedecen a una condición histórica y cultural; nos dice al respecto:

...la opinión de una comunidad se vuelve verdadera en el momento en que le parece y durante el tiempo en que le parece.<sup>102</sup>

Por tanto, las digresiones del filósofo no importan si son extensas o cortas, las argumentaciones son en tiempo libre siempre intentando, como dijimos antes, alcanzar las cosas que son. Y aunque, el filósofo puede ser presa de la burla de las muchedumbres, precisamente por advertir el mundo que les circunda, se esfuerza por indagarle atentamente, es decir, y en esto nos apoyamos del criterio de Boeri, por

---

<sup>99</sup> Platón, *Teeteto*, *Op. cit.*, 172d-173b.

<sup>100</sup> *Ídem*, 173a 5-8.

<sup>101</sup> *Ídem*, 172d.

<sup>102</sup> *Ídem*, 172b. Hemos de ser cuidadosos de no confundir aquí la historicidad entendida como modo específico de existir del hombre obedeciendo a lo que de propio tiene una época, con la temporalidad, es decir con la extensión temporal de un asunto.

encontrar la designación de aquello que una definición define.<sup>103</sup> Este hombre, el filósofo, por su forma de ser se ve forzado a conversar sobre lo que está delante de sus pies, es objeto de risa a causa de su constante perplejidad, su contante aporía, produciendo en los más de los casos apariencia de necedad<sup>104</sup>. Éste ve a aquellos como cortos de miras, incapaces de mirar la totalidad –de las cosas, no entender el todo en cuanto tal– a causa de la incultura<sup>105</sup>. Pero si el filósofo logra llevar a otro –que debe estar dispuesto a dejarse arrastrar– a su misma condición de consideraciones que se pueden llamar sutiles o elevadas que requieren de fineza. De hacerlo, de llegar a tomar una consideración filosófica que en apariencia no lo resulta, él ya no reirá sino estará atormentado por la falta de costumbre de encontrarse perplejo, en una aporía<sup>106</sup>. El ejercicio del diálogo filosófico permitirá, por un lado, estar mejor preparado para futuras indagatorias y, por el otro lado, ser ahora más amable para con el otro dialogante, puesto que con la sensatez adquirida a causa del diálogo no creará saber lo que ciertamente no se sabe<sup>107</sup>.

Ahora bien, si bien todo filósofo es hombre, no todo hombre es filósofo. Aunque es de suyo que puede serlo, la razón es que el ser filósofo da un cierto sentido de mundo, es una tenencia disposicional respecto al mundo y conocerle. Como se puede inferir de lo dicho, lo que sabemos es que todo hombre es inteligente; es de suyo el comprender e intentar resolver problemas que se le presenten con la habilidad o experiencia que se le reconozcan. Es así que, por ejemplo, podemos suponer que el materialista, tal como lo define Platón<sup>108</sup>, es desde su falta de cultura, desde su rudeza y grosería que comprende el mundo, lo tratan de explicar, pero no les quita la posibilidad de llegar a ser filósofo. Y es que esa disposición de filósofo, si bien puede ser “natural”, es también adquirida por el esfuerzo; esa disposición a intentar

---

<sup>103</sup> Cf. nota 163 a Platón, *Teeteto* (Trad. Marcelo Boeri) Argentina, Losada, 2006.

<sup>104</sup> Platón, *Teeteto*, *Op. cit.*, 173e – 174d.

<sup>105</sup> *Ídem*, 175a.

<sup>106</sup> *Ídem*, 175c-175e.

<sup>107</sup> *Ídem*, 210c.

<sup>108</sup> *Ídem*, 156a.

conocerse, como ya había mencionado que lo mandaba el oráculo de Delfos. Este conocimiento de sí se da en el esfuerzo por dar cuenta de algo y comprender su situación o lo que se presenta como ajeno, sin embargo no es sino en este esfuerzo que nos encontramos con la perplejidad, más bien perplejos.

## 2.2 El Filósofo y la perplejidad como antecedente disposicional filosófico

Para poder dar razón de lo que es el asombro como antecedente disposicional hemos primero de indicar lo siguiente: en Platón –según nuestra lectura del diálogo en cuestión– para poder encontrar el qué de algo es menester primero, como ya veíamos, valentía. Para decir ese qué es preciso que, en primer lugar, haya disposición (*ethelò*) divina –entendiéndola esto como que sea propicio<sup>109</sup>–, y seguido de esto estar dispuesto como hombre (*andrithe*), entiéndase noble, viril, que tiene autoridad e infunde respeto por sus seriedad en el trato de sus asuntos, es decir, en su proceder, ese que es de respeto<sup>110</sup>.

El decir no es meramente el proferir de manera acertativa y formal ese qué, es también –como lo permite ver la expresión usada por el autor del *Teeteto*: *legein*– una referencia o una indicación; y como tal hay algo que se muestra con indicios y señales, que no hemos de entender como ya hemos dicho como una alusión a la teoría clásica de las ideas como la ve Cornford, sino por intentar encontrar lo que la definición define no de manera óptica sino teórica. Vemos que no difiere mucho de la descripción dada arriba del filósofo, en tanto que esta actitud implica el ser viril, pues así éste no temerá ante las aporías que se le presenten en sus indagatorias. Y es que

---

<sup>109</sup> G. Van Der Leeuw, *Fenomenología de la Religión*, México, FCE, 1995. Desde la fenomenología de la religión que una de las manifestaciones de la voluntad divina es lo propicio. No se trata de una entidad extraordinaria, sino mas bien de la forma de expresar que las condiciones están dadas para un asunto, lo propicio parece obedecer mas bien a la causa y el efecto.

<sup>110</sup> Ídem, 151c-d.

cuando se pregunta por el qué de algo, se hace de cualquier asunto, un asunto filosófico. Ese qué, que se entiende por la esencia, por el ser propio de algo (*ousia*) no es en sentido estricto el verdadero objeto de conocimiento<sup>111</sup>. Como ya adelantamos no hay manera de establecer de manera formal una definición o una tesis respecto a cualquier cosa en tanto es potencialmente refutable en una revisión de las opiniones que se tienen respecto algo, por ejemplo “¿En qué consiste la felicidad humana?” Este tipo de proceder nos hace ver que, tal como lo explica Platón:

...como si nos estuviésemos comprendiendo entre nosotros en algo de lo que aún ignoramos: el saber<sup>112</sup>.

Dicho proceder, preguntar por el qué de algo sabiendo que no podemos establecer de manera formal e irrefutable cualquier cosa, nos impulsa a hacer uso cuidadoso de las expresiones y conceptos como si fuese apropiado hacerlo puesto que ignoramos en qué consisten<sup>113</sup>. Así la perplejidad (*aporía*) consistirá en observar constantemente esto; que uno se encuentra falto de camino, confuso y perplejo, que de manera positiva es infranqueable. La perplejidad es una especie de atontamiento mental y de palabra, puesto que uno encontraría que con las palabras ya no hay camino, el tránsito va mas allá de las palabras a manera de, y es con lo que iniciamos esta consideración, referencia o indicación<sup>114</sup>. La perplejidad nos conduce a ver que no sabemos aquello que creemos saber, que eso aun se mantiene indicado y no proferido. Es decir que al inferir que la definición es una entidad lingüística aseverativa que pretende expresar lo común, una propiedad o forma (*eidos*) por lo que una pluralidad de ejemplos pueden identificarse. Sin embargo en virtud de que no puede ser enunciada esta definición se dice nada, se dice un sin sentido.

La perplejidad se encuentra a sí misma como inicio y fin de la filosofía. Es, en sí misma, condición y disposición. Es decir, se requiere como condición para filosofar y

---

<sup>111</sup> Cf. nota 167 a Platón, *Teeteto* (Trad. Marcelo Boeri), Argentina, Losada, 2006.

<sup>112</sup> Platón, *Teeteto*, *Op. cit.*, 196e.

<sup>113</sup> *Ibidem*.

<sup>114</sup> *Vid.* nota 85.

estar dispuesto para filosofar. La perplejidad permite en primer lugar mantenerse en ese estar perplejo, y en segundo lugar a ejercitarse en el esfuerzo por estar perplejo, tal como muestra Sócrates:

...me encuentro perplejo (*aporeín*) en un pequeño detalle que tengo que examinar....<sup>115</sup>

La perplejidad, que como duda ante la necesidad de encontrar lo que de esencial en su definición pudiera tener cualquier cosa, sólo se encuentra como punto de llegada. Se da cuenta que la verdad esta en la elocuencia, que dice nada, la elocuencia que es silente, tal como lo muestra Platón:

Sócrates: Por consiguiente, Teeteto, el saber no será sensación, ni opinión verdadera, ni una explicación acompañada de opinión verdadera.

Teeteto: Parece que no.

Sócrates: Ahora bien, querido amigo, ¿estamos en cierto modo todavía encintos y en trabajo de parto respecto del conocimiento, o ya hemos terminado de parir todo?

Teeteto: ¡Por Zeus que sí! Al menos yo, gracias a ti, he dicho más de lo que tenía dentro de mi mismo.

Sócrates: Y el arte de la mayéutica, ¿no nos esta diciendo que todo esto ha nacido como algo vano y que no vale la pena nuestro cuidado?

Teeteto: Si, sin duda.

Sócrates: Pues bien, Teeteto, si después de esto intentas quedar encinto de otras cosas, si logras hacerlo, estarás lleno de cosas mejores gracias al examen que hemos llevado a cabo ahora; si quedas estéril, serás menos pesado y más amable para los que se relacionan contigo, pues con sensatez no creerás saber lo que no sabes. Tanto -y nada más, es lo único que mi arte puede hacer, y no sé nada mas de lo que los demás saben<sup>116</sup>.

Esto lo podemos comprender al notar que la naturaleza de las preguntas de Sócrates<sup>117</sup>, por ejemplo “¿Qué es el conocimiento?”, no puede ser respondida

---

<sup>115</sup> Platón, *Teeteto*, *Op. cit.*, 145d.

<sup>116</sup> En Platón, *Teeteto*, *Op. cit.*, 210b-c.

<sup>117</sup> Platón, *Teeteto*, *Op. cit.*, 146d. Dónde Teeteto no entiende la naturaleza de la pregunta socrática que le resulta incomprendible. Es asunto recurrente en los diálogos platónicos. Aquí expresamente se nos hace notar que su respuesta, tanto como la pregunta, tal vez no tenga sentido; que debiéramos entender para nuestros fines como la imposibilidad de enunciar la esencia de las cosas. El problema de los nombres, como se sabe

enunciando ejemplos. Es por tal motivo que Sócrates dice que con ello tal vez se quiera decir nada, algo que no tiene algún sentido<sup>118</sup>.

Ya hemos dicho que el proceder del filósofo es a manera de indicación que conduce al estado de perplejidad que es doloroso<sup>119</sup>, porque da cuenta que nada en sí mismo se mantiene, todo es gracias a su contrario que podemos hablar de él,<sup>120</sup> y es gracias a esto que podemos indicarlo, no es como se ve en algunos comentadores una referencia exclusiva a las cualidades sensibles<sup>121</sup>.

Es en este momento que se lanza la pregunta inicial del *Teeteto* y que la tradición ve en esta pregunta el nacimiento de la epistemología: ¿qué es conocer (*epistemai*)? La respuesta no es ejemplificando con artes-técnicas (*tekhnai*) que supone ser una habilidad profesional en un área de expertiz, por ejemplo el zapatero. Lo que se busca es reconocer qué es aquello por lo que se pregunta, la esencia, la forma (*eidos*). Se plantea que una definición de este tipo supone ser una colectividad considerada como unidad lingüística acertativa que expresa la forma (*eidos*) de algo por lo que una pluralidad de ejemplos puedan ser identificados, como teniendo una propiedad determinada y no otra cualquiera<sup>122</sup>. Como ejemplo de lo anterior vemos que Sócrates aleccionando a Teeteto le dice que confíe en sí mismo, que sea según lo que se reconoce como su talento, y que se esfuerce por ser según ese reconocimiento hecho en él, con la intención de lograr encontrar la definición de qué es el conocimiento

---

establece que no puedo decir de algo más que su nombre, por que dar definiciones es decir otros nombres. Que como tal no tiene sentido ya que no digo nada de aquello que intentaba decir también en *Teeteto* 152d donde se habla de los contrarios.

<sup>118</sup> En Platón, *Teeteto*, *Op. cit.*, 146d Leemos lo siguiente:

“Teeteto: Sócrates, ¿qué quieres decir con eso?

Sócrates: “Tal vez (seguramente) nada; no obstante, voy a decirte lo que creo.”

<sup>119</sup> Platón, *Teeteto*, *Op. cit.*, 148e.

<sup>120</sup> *Ídem*, 152d.

<sup>121</sup> Cf. nota 69 a Platón, *Teeteto* (Trad. Marcelo Boeri), Argentina, Losada, 2006.

<sup>122</sup> Cf. nota 16 a Platón, *Teeteto* (Trad. Marcelo Boeri), Argentina, Losada, 2006.

(*episteme*)<sup>123</sup>. En otras palabras, le pide que esté bien dispuesto, o que se disponga de manera adecuada respecto a lo que corresponde ser un filósofo valiente.

Pero reconocer algo en alguien, no implica que realmente lo tenga, y a pesar de este hecho hemos de suponer que es posible que Teeteto no tenga realmente aquello que se le reconoce no obstante puede esforzarse por conseguir eso que se ve en él. Así, gracias al esfuerzo, benevolencia, y buen ánimo de Sócrates el problema se aclarará<sup>124</sup>. Teeteto responde que ha intentado examinar las preguntas hechas antes por Sócrates, pero aunque nunca se ha logrado persuadir a sí mismo de que se está diciendo algo valioso a sí mismo, o al menos suficientemente valioso<sup>125</sup>, y es que tampoco ha escuchado hablar a alguien del modo en que Sócrates exige, pero no por ello nunca ha dejado de interesarse en dicho proceder.

Este gesto de Teeteto, el reconocer que no sabe, es algo fundamental en tanto que se reconoce que no se sabe y este debe ser el primer paso al saber. Este aspecto disposicional supone reconocer en sí mismo las deficiencias de los pensamientos establecidos, así como permite la posibilidad de estar en constante revisión de las tesis ofrecidas, no cayendo en dogmatismo alguno que suponga caer en cegueras, o iracundias. Es el paso a dar cuenta, tal como lo considera Boeri<sup>126</sup>, “No creer saber lo que realmente no se sabe”. Este se puede considerar como el estado disposicional adecuado para el conocimiento. Hay que habituarse a estar “bien dispuesto”<sup>127</sup>, se gana con disciplina, tal como Sócrates que obra tal como lo hace gracias a su *daimón*<sup>128</sup>. Sócrates tiende a dejarse, y dejar en perplejidad, esto supone desde el griego un

---

<sup>123</sup> Platón, *Teeteto*, *Op. cit.*, 148d.

<sup>124</sup> *Ídem*, 148d. *protumias* (buen ánimo, benevolencia y esfuerzo).

<sup>125</sup> *Ídem*, 148e.

<sup>126</sup> M. Boeri, “introducción” a Platón, *Teeteto* (Trad. Marcelo Boeri), Argentina, Losada, 2006, p. 26.

<sup>127</sup> Platón, *Teeteto*, *Op. cit.*, 150a.

<sup>128</sup> Hemos de entender esta expresión en el sentido de condición según la cual alguien obra, se puede traducir por genio, carácter, temperamento, capacidad. Aunque el *daimón* tiene más el sentido de un don, un dote, como dado por y en naturaleza.

sufrimiento, un dolor. Es por tal que la mayéutica socrática tiende a provocar dolor o el alivio de tal dolor.

Así, para decir (*legein*) qué es conocimiento (*episteme*), es preciso que Dios, la divinidad (*theos*) quiera, y que uno mismo se disponga (*éthelo*) como un hombre (*andristei*)<sup>129</sup>. Entonces, si se supone que el conocimiento es sensación (*aisthesis*)<sup>130</sup>, se responde que no hay nada que en y por sí mismo sea una sola cosa, que no podamos nombrar nada correctamente y que no hay nada que sea de cualidad determinada<sup>131</sup>. Pues ¿es que acaso no ocurre que la inmovilidad y la pereza destruyen la condición (*héxis*) de los cuerpos, y en cambio el movimiento, por ejemplo el ejercicio, los conservan<sup>132</sup>? Y ¿no es acaso que por medio del aprendizaje y el cuidado –que son movimiento– como la condición del alma (*psique*) adquiere y conserva sus conocimientos (*mathematá*) y se vuelve mejor, y en tanto que la ignorancia y el descuido –inmovilidad– causan que no se aprenda nada y lo que se aprenda se olvide<sup>133</sup>? Así, se nos muestra que no hay posibilidad de filosofía ahí donde no hay perplejidad como condición.

Podemos suponer que es por que los estados afectivos jamás se mantienen, y siempre están cambiando, y si tomamos en cuenta que para Platón, parece ser, ninguna cualidad sensible existe independiente del encuentro con el que percibe y lo que es percibido<sup>134</sup>. Por tanto no hemos de olvidar que uno nunca se encuentra de igual manera dispuesto respecto a sí mismo<sup>135</sup>. Esto supone que no puede haber conocimiento “objetual” en tanto que desde las condiciones afectivas todas las afirmaciones dadas son “verdades” que caen el mundo de la opinión (*doxa*). Ante esto,

---

<sup>129</sup> *Ídem* 151d..

<sup>130</sup> *Ídem* 151e.

<sup>131</sup> *ídem* 152d.

<sup>132</sup> *Ídem* 153b.

<sup>133</sup> *Ídem* 153c.

<sup>134</sup> No es ahora momento de hablar de que esta era una constante lucha a la que se empeñó el pensamiento positivo-racionalista en la modernidad.

<sup>135</sup> *Ídem*, 154a.

Platón nos sugiere que hemos de distinguir entre cambio relativo y cambio absoluto. El relativismo de Protágoras –con el cual está dialogando Platón en el *Teeteto*– no lo hace según esta hipótesis<sup>136</sup>. Los hombres están llenos de perplejidad, y lo ignoran, es por este ignorar que les causa dolor.<sup>137</sup>

Ante este dolor es preciso estar dispuesto a reconocerse en la perplejidad para dar cuenta que no hay cosas que en sí mismas queden explicadas, encontrando el valor del diálogo donde la perplejidad es punto de partida y llegada pues reconoce que no hay algo de lo que podamos hablar sin hacer referencia a su contrario; es claro que no podemos hablar del negro sin hacer referencia al blanco, y sin estos no es posible comprender al gris. Para Platón el diálogo, entiéndase dialéctica, no es diferente del ejercicio filosófico donde se concibe a la perplejidad como el elemento indispensable para estar abierto, dispuesto, al diálogo.

### 2.3 La dialéctica

Reale ha explicado que Platón se presentó como el verdadero maestro del arte de escribir, en tanto que comprendió también las razones que hacen que pueda fallar la escritura en la comunicación de sus mensajes, especialmente los mensajes últimos de la filosofía. Considera Reale que Platón anticipó conceptos que únicamente la hermenéutica de nuestro tiempo ha puesto en primer plano<sup>138</sup>.

Si aceptamos que Platón combatió la oralidad poético mimética, lo hace para defender otra oralidad, la dialéctica que empleó en sus diálogos<sup>139</sup>. La oralidad que defendió había nacido y desarrollado, con Tales; se trata de la oralidad dialéctica. Esta siempre presenta muchos matices en lo que se expresa. Y si seguimos lo expuesto por

---

<sup>136</sup> Ídem, 154c. Donde podemos apreciar la ejemplificación de lo dicho con la explicación de los dados.

<sup>137</sup> Ídem 151a11.

<sup>138</sup> G. Reale, *Platón: En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001, p. 24-25.

<sup>139</sup> Ídem, p. 24.

Reale, respecto a la alfabetización creciente de la antigua Grecia, nos permitiría ver que esta -la alfabetización-, permitió abrir camino en el terreno de lo abstracto, es decir de lo teórico y conceptual, reorganizando la experiencia de un modo reflexivo, en tanto que permitía revisar, reorganizar, y examinar, lo escrito. Se hace posible la reorganización conceptual de los pensamientos. Era ya posible un pensar conceptual, y no limitado a imágenes<sup>140</sup>. Aunque Platón sabía que no era conveniente abandonar el pensamiento por imágenes, muchos de sus mensajes se expresan en forma de mito.

La oralidad dialéctica iniciada con los presocráticos, en tanto que fueron ellos los que se empeñaron en elaborar un vocabulario y una sintaxis que valiera para un futuro que logró ser germinado por Platón<sup>141</sup>, tuvo en Sócrates al que le diera forma completa, al ver en el hombre inteligencia, capacidad de pensar, reflexionar y buscar el bien. Removía esta oralidad los fundamentos y los cánones de la oralidad mimética-poética<sup>142</sup>.

Es ya sabido que la dialéctica es un arte (*tekné*). Tiene una estrecha relación con el diálogo, puesto es el arte del dialogar. En cualquier diálogo hay dos razones o posiciones (*logoi*) que se contraponen entre sí. Se nos hace presente una especie de sucesivos cambios de posición inducidos por esas posiciones que se contraponen. En la dialéctica se entiende que somos lenguaje, en el sentido de que todo habla, todo nos interpela y en constante estamos interpretando. Contrario es esta postura a la que guardan los analistas lógicos donde se comprende que se gramaticaliza al mundo desde un mero convencionalismo, es así como entendieron a Platón y le asignaron el apelativo de padre del logocentrismo, donde se consideraría al lenguaje una superestructura. Sin embargo, la dialéctica tal como se muestra en los diálogos

---

<sup>140</sup> *Ídem*, p. 76.

<sup>141</sup> *Ídem*, p. 80-81.

<sup>142</sup> *Ídem*, p. 91.

platónicos, nos muestra que al habla le surgen palabras pues no hay definición ni referencia única. La dialéctica conduce a la perplejidad.

La función original de la pregunta dialéctica consistía en pedir al interlocutor repetir una afirmación ya hecha, dando por sentado que en dicha afirmación había algo insatisfactorio y que resultaría mejorada al expresarse de otra manera. La pregunta dialéctica era un mecanismo que era considerado como, de uso general en defensa contra la identificación poética y contribución a que todo el mundo rompiera con aquella. Y es que en aquel momento era común que las afirmaciones tendieran a expresarse en modo poético, usando la imaginería y los ritmos de la poesía. Al repetirse los argumentos perdían buena parte de su poder de generar estados de complacencia en el oyente, en su lugar había que poner un desagradable esfuerzo de reflexión especulativa. Es esta la oralidad dialéctica la que Platón juzgara irrenunciable al filósofo en virtud de sus capacidades comunicativas respecto a los mensajes últimos de la filosofía, el considerará netamente superior a la escritura<sup>143</sup>.

La dialéctica es irrenunciable en la filosofía, es por eso que pueden identificarse. Solo en la dialéctica es posible hacer argumentos correctos y persuasivos, procede recogiendo una multiplicidad de cosas brindadas por la experiencia en una única idea, para después examinar esa idea obtenida, individualizar sus articulaciones y dividirla según las mismas, hasta alcanzar ideas singulares ya no divisibles. Es así que es posible alcanzar la definición de la cosa de la cual se quiere hablar. Nos dice Reale al explicar la dialéctica:

En suma: el verdadero escritor deberá conocer no solamente la esencia de la cosa de la que quiere hablar, sino también la naturaleza del alma -psique- y de sus varias formas, y deberá construir sus discursos en función de las capacidades de

---

<sup>143</sup> *Ídem*, p. 92.

recibirlos por parte de los tipos de almas particulares de almas a los cuales pretende dirigirlos<sup>144</sup>.

Sabemos que el pensamiento (*diánoia*) para Platón es un discurso del alma consigo misma, donde se pregunta y se contesta a sí misma<sup>145</sup>. Así, el pensamiento implica la dialéctica donde queda establecido que como arte dialéctico exige rigor, esfuerzo y seriedad. También sabemos que la dialéctica platónica tiene dos momentos<sup>146</sup>. En el primer momento se trata de reducir la multiplicidad a una unidad, llamada frecuentemente idea o forma (*eidós*), de modo que intente ser comunicable. Tal es la exigencia en el *Teeteto* al momento de iniciar el diálogo al preguntar por la definición de conocimiento, donde Teeteto enumera una serie de conocimientos (*Teknés*). El segundo momento de la dialéctica es un método de deducción racional, permitiendo discriminar entre las ideas que parecen ser similares, se trata de dividir según géneros y no tomar por distinta una misma idea ni por idéntica una idea diversa<sup>147</sup>. Tal es lo que podemos reconocer en el proceder de la mayéutica, como es posible ver en la explicación que nos ofrece Platón por boca de Sócrates en el *Teeteto*.

La mayéutica es un conocimiento, en tanto que es un arte (*tekné*). Es un secreto que es revelado por Platón en *Teeteto*. Conocimiento que es similar al de las parteras. Sin embargo, Sócrates considera que es menos valioso aquel conocimiento, el de las parteras que el que posee Sócrates. Platón esto lo expone de la siguiente manera:

Pues no corresponde a las mujeres a veces parir vástagos imaginarios, y otras veces verdaderos vástagos, una distinción que no es fácil hacer. Pues si lo fuera, la tarea más importante y más noble de las parteras sería discernir lo que es verdadero de lo que no lo es<sup>148</sup>.

---

<sup>144</sup> *Ídem*, p.112.

<sup>145</sup> Platón, *Teeteto*, *Op. cit.*, 189e.

<sup>146</sup> Cf. N. Abbagnano, *Historia de la Filosofía Vol.1* (Trad. Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar), Barcelona, Montaner y Simón, tercera edición, 1978. p 104, y J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía T1*, Barcelona, Ariel, 2004, p. 867.

<sup>147</sup> Cf. Platón, "Sofista", en *Obras Completas*, *Op. cit.*, 253d.

<sup>148</sup> Platón, *Teeteto*, *Op. Cit.*, 150b.

Sócrates se diferencia a sí mismo respecto a las parteras en que él examina el alma (*psiqué*) de los que dan a luz. Lo más importante del arte de Sócrates es que es capaz de poner a prueba, por cualquier medio, si se engendra una falsedad o algo verdadero. Sin embargo, él es estéril en sabiduría, pues no tiene nada sabio que decir, tal como las parteras son infértiles. Todo el que se relaciona con Sócrates descubre, y da a luz cosas nobles o hermosas, a causa de este arte en tanto que no aprende nada de él. No como conocimiento preexistente, tal como se supone en la anamnesis. Es una disciplina de investigación. Donde se aconseja que es menester mantenerse en la práctica de la dialéctica, hasta poder ser responsables de sí mismos, es decir que puedan mantener esta capacidad (de pensar, conocer, examinar “su alma”, *dianoía*) en sí mismos, es decir de pensar y reflexionar por sí mismos porque de no ser así, lo que resultaría es arruinar los avances y destruir lo que habían logrado parir a causa de una mala formación, de manera de estimar más lo falso y lo imaginario que lo verdadero.

La dialéctica es una disposición, y hay que estar dispuesto a ella; por ejemplo Sócrates le solicita a Teeteto, con base en la explicación de su arte, que se deje guiar y que jamás le diga que no puede decir qué es el saber, puesto que si se dispone (*etheló*) a ello como un hombre (*andrithe*<sup>149</sup>), podrá reconocer qué es el saber (*episteme*). También hemos de dar cuenta que la mayéutica implica el empleo de la dialéctica, es decir que se examina el argumento por medio del arte dialéctico, haciendo uso de la mayéutica que emplea el cuestionamiento y examen del argumento en sí mismo; lo vemos cuando Sócrates se expresa de la siguiente manera:

...porque ningún argumento sale de mí, sino que siempre sale del que está dialogando conmigo. Yo nada sé más que [lo que sabe mi interlocutor], a no ser algo insignificante que consiste en tomar un argumento de otra persona que sea sabia y aceptarlo como merece<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup> Es decir, valiente o varonil. Con lo que se reconoce de propio en un hombre.

<sup>150</sup> *Ídem*, 161b.

El diálogo filosófico, la dialéctica, presupone un esfuerzo compartido solo por alcanzar la verdad de lo que es<sup>151</sup>, se puede entender siguiendo esta propuesta que el conocimiento se puede entender en términos de ser capaz de comprender el poder de un argumento y estar dispuesto a aceptar que este es mejor argumento, intentando mantener la coherencia de los argumentos y obrar según lo logrado. Entonces, para poder ser capaz de admitir el error del propio argumento se necesita estar en un estado disposicional adecuado, que se encuentra en la perplejidad, estar abierto a la perplejidad.

La dialéctica permite que como consecuencia del pensamiento las cosas se den vuelta ante uno y se conviertan en su contrario de suerte que el pensamiento gane fuerza aun sin conocer el qué de las cosas que se indagan aunque quedan ya padecidas y comprendidas<sup>152</sup>. Es en este sentido que es preciso hablar de lo que se da como aparente y como realidad, en tanto que es en el lenguaje que lo identificamos y nos referimos a esto que se nos presenta.

#### 2.4 Apariencia y realidad. El bien, la verdad, y la educación

No es aquí el caso de hacer una disquisición respecto a las condiciones en las que se supone algo como real, o como aparente, o qué razones tenemos para distinguir algo aparente de algo real. Exponíamos<sup>153</sup>, que es posible ver en Platón y en el Teeteto, un acercamiento a la precomprensión. Precomprendemos nociones como conocimiento, verdad, o bien. Hacemos uso, en sentido coloquial, y me atrevería a decir pre-filosófico de la noción de “bien”. Todos sabemos de alguna manera qué es “bien”<sup>154</sup>.

---

<sup>151</sup> *Ídem*, 172d.

<sup>152</sup> Cfr. H. G. Gadamer, *Verdad y método 1*, Salamanca, Sígueme, 2007, p 556.

<sup>153</sup> Vid. nota 74.

<sup>154</sup> Marcelo Boeri, *Apariencia y realidad en el pensamiento griego: Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos, y de teoría de la acción en algunas teorías de la antigüedad*, Buenos Aires, Colihue, 2007, p27. Hace uso de esta expresión para explicar que hacemos uso de estas expresiones en cierto

No habremos de entender la precomprensión como una relación directa a la llamada teoría de la reminiscencia platónica que supone un conocimiento previo del alma antes del nacimiento. Por el contrario en lo que Platón expresa, después de la defensa a Protágoras, leemos lo siguiente:

Sin embargo, en el área a la que me refiero, en el dominio de lo justo y lo injusto, de lo pío y lo impío, están dispuestos a persistir en que no es posible que algunas de estas cosas tenga por naturaleza un ser (*ousía*) propio, sino que la opinión de la comunidad se vuelve verdadera en el momento en que le parece y durante el tiempo que le parece<sup>155</sup>.

Es por tanto menester hacer análisis de lo que precomprendemos, dado por la comunidad y el tiempo, para ver si están nuestros pensamientos en relación consigo mismos, es decir ver si son coherentes<sup>156</sup>. Por tanto hay que tener cuidado, nos exhorta Platón, de no parecer oradores ridículos<sup>157</sup>, al comprender esto de la verdad cultural e histórica en la que nacemos y estamos involucrados. Desde la cual precomprendemos, por lo cual se hace el constante examen de nuestras posiciones. Examen que como ya apuntamos es en tiempo libre<sup>158</sup>, en el sentido que no está presa de los quehaceres inmediatos pero no interfiere con estos. La precomprensión de la que hablamos puede entenderse como una esclavitud, como la que padecen los oradores. Al respecto nos dice Platón:

En efecto, la esclavitud que desde su juventud han padecido les impide el crecimiento, la rectitud y la libertad, pues los

---

sentido, no comprendiéndolo plenamente. Parece acercarse a lo que expone Ute Schmidt respecto a la precomprensión (vid. nota 74).

<sup>155</sup> Platón, *Teeteto*, *Op. cit.*, 172b.

<sup>156</sup> Ídem, 150e.

<sup>157</sup> Ídem, 172c.

<sup>158</sup> *Vid. Supra* Cap. 2.1 p. 37.

fuerza a llevar a cabo perversiones y a imponer grandes peligros y miedos<sup>159</sup>.

Hemos de ser justos y virtuosos con el examen de estas precomprensiones y opiniones. Ser coherente con lo que se busca como preocupación, mas allá del lugar histórico en el que nos encontremos. La explicación que se da a este respecto es la siguiente; uno es injusto en una situación de esa índole cuando en las conversaciones (*diatribai*) no distingue de la contienda verbal (*agonizómenos*) del diálogo (*dialogómenos*)<sup>160</sup>, tal como hacen los oradores.

Podemos entender, siguiendo a Platón, que el filósofo sabe que el hombre habita el lenguaje, pues nos dice Platón, siguiendo la postura de Protágoras, que: "...no es posible opinar lo que no es..."<sup>161</sup>. El filósofo dialoga sobre lo que esta delante de sus pies, y nunca sale de su perplejidad (*aporía*), no obstante sabe que las cosas no están en las palabras. Nos dice Boeri:

Cuando utilizamos palabras como "bien", "mal", "justo", "injusto" las expresamos en sentencias que no tienen una naturaleza meramente descriptiva, sino, mas bien, valorativa o evaluativa<sup>162</sup>.

El uso de las expresiones que tienen una función valorativa, o evaluativa, tienen una consecuencia a en la práctica. Y en razón de que las expresiones cobran importancia en su función valorativa o evaluativa encontramos que a los largo de los diálogos platónicos hay una tendencia a indagar los criterios que se suponen en cada uno de los argumentos que se ofrecen respecto al qué de algo para evitar dar concesiones que resultarían terribles. Boeri encuentra que hay una conexión, que cobra vital importancia para el problema respecto a lo que es conocimiento, entre lo

---

<sup>159</sup> *Ídem*, 173a.

<sup>160</sup> *Ídem*, 167e.

<sup>161</sup> *Ídem*, 167a.

<sup>162</sup> M. Boeri, *Op. cit.*, p 29.

que es en apariencia y lo que es en realidad<sup>163</sup>. La apariencia (*fantasía*) remite lo que tiene ciertos rasgos accidentales o engañosos de las cosas. Indica también duda respecto de una cosa, un hecho o un estado de cosas. Lo aparente es algo que se muestra a alguien que percibe como siendo de cierto modo, sin tener certeza de ello; y cuando se traduce lingüísticamente puede haber incurrido en un error a causa de su percepción. La apariencia tiene una doble función, cognoscitiva y fisiológica, que con frecuencia oscurece y confunde. Sin embargo, no es posible salir de la apariencia por el hecho de que no puede separarse lo uno de lo otro, es decir lo cognoscitivo y lo fisiológico, en la medida que en tanto seres racionales no tenemos meras percepciones, sino que ya son verdaderas o falsas<sup>164</sup>.

Sabemos que comúnmente se ve en Platón una jerarquización de bienes, cuyo punto culminante es la Idea, como objeto supremo de conocimiento<sup>165</sup>. Sin embargo, en Platón nunca hay una afirmación a este respecto.

Esto es mas bien lo que creo, porque con frecuencia me has escuchado decir que la idea de Bien es el objeto del estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas. Y bien sabes que estoy a punto de hablar de ello y, además, que no lo conocemos suficientemente. Pero también sabes que, si no lo conocemos, por más que conociéramos todas las demás cosas, sin aquello nada sería de valor, así como poseemos algo sin el Bien<sup>166</sup>.

Hasta aquí bien puede darse esa interpretación que hemos denominado teoría clásica, también llamada ingenua, de las ideas; sin embargo más adelante Platón parece ofrecer una pregunta retórica, veamos:

---

<sup>163</sup> *Ídem*, p. 33.

<sup>164</sup> *Ídem*, p. 18.

<sup>165</sup> M. Boeri, *Op. cit.*, p.78.

<sup>166</sup> Platón, *República*, en *Obras completas*, *Op. cit.* 357b.

-¿O crees que da ventaja poseer cualquier cosa si no es buena, y comprender todas las demás cosas sin el Bien y sin comprender nada bello y bueno?

-¡Por Zeus que me parece que no! -responde sorprendido el interlocutor en turno de Sócrates-

-En todo caso sabes que a la mayoría le parece que el Bien es el placer, mientras a los más exquisitos la inteligencia.

-sin duda

-Y además, querido amigo, los que piensan esto último no pueden mostrar qué tipo de inteligencia, y se ven forzados a terminar por decir que es la inteligencia del bien<sup>167</sup>.

Aquí nos da cuenta Platón que intentar conocer el bien es tan solo un esfuerzo. Pues ya lo dice él mismo, no sabemos qué se quiere decir cuando se pronuncia “bien”<sup>168</sup> pues eso puede resultar una apariencia. Sin embargo, olvidamos que en la *República*, hay dos repúblicas. Una que esta considerada antes del ocio ocupada únicamente de la necesidad<sup>169</sup>, y otra que es posterior. En la primera Platón afirma que esa es su creencia<sup>170</sup>, y todo lo que de ella devengue. La segunda es tan solo especulación. Esa primera ciudad es la que Platón considera como una ciudad sana<sup>171</sup>, y la segunda, que ocupa casi todo el cuerpo del diálogo, es considerada como infectada, desde esta ciudad se ve a aquella como una ciudad de cerdos<sup>172</sup>.

Vemos desde la República que hay dos criterios desde donde se puede considerar la justicia y la injusticia, el bien y el mal. Criterios culturales que están determinados por una óptica tradicional e histórica. Marcelo Boeri ofrece una explicación:

En los últimos tiempos los intérpretes de Platón han vuelto a considerar de nuevo con especial entusiasmo el valor del a

---

<sup>167</sup> *Ídem*, 505a-b.

<sup>168</sup> *Ídem*, 505c.

<sup>169</sup> *Ídem*, 369a- 372e.

<sup>170</sup> *Ídem*, 372e.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

<sup>172</sup> *Ibidem*.

Forma de Bien como principio explicativo de lo bueno y lo justo en sí, es decir, de lo estrictamente bueno y justo... Platón se ocupa en señalar que lo justo será en el sentido habitual de no dañar a los demás, de no faltar a su palabra...<sup>173</sup>

Por lo anterior no es extraño que Platón nos ha dicho ya que la cualidad y la esencia no pueden expresarse por un medio tan débil como la palabra<sup>174</sup>. Sin embargo para llegar a ellas es menester estar dispuesto a ellas, desde nuestra disposición “natural”, de modo que pueda ser grabada en el alma<sup>175</sup>. Vemos en toda la refutación de la primera definición del conocimiento en *Teeteto*, donde se afirma que sensación (*aístesis*) es conocimiento. Sensación se identifica con fantasía, “apariencia” o “aparecer”<sup>176</sup>.

Para Platón, no hay nada que sea en y por sí mismo sea una sola cosa, no es posible nombrar nada correctamente y no hay nada que sea una cualidad determinada, pues si algo es descrito como “grande”, también aparece como pequeño<sup>177</sup>. Es, sin embargo, gracias al aprendizaje y al cuidado –que son movimientos– como la condición (*héxis*) del alma adquiere conocimientos, se preserva y llega a ser “mejor”.<sup>178</sup> Aunque es claro también que no todo se da por los sentidos. Hay cosas que se examinan a los sentidos, y cosas que se examinan en el alma (*psiqué*)<sup>179</sup>.

A los sentidos, para Platón, todo es tal como aparece. No obstante las cosas como lo bello, lo bueno, o lo malo, y lo feo, son las que el alma examina dialécticamente en relación de unas con otras cuando calcula en sí misma el pasado y el presente en relación con el futuro. Entendiendo también que a través de la

---

<sup>173</sup> M. Boeri, *Op. cit.*, p 85.

<sup>174</sup> Platón, *Carta VII*, *Op. cit.*, 342e.

<sup>175</sup> *Ídem*, 340c-e, 341e.

<sup>176</sup> Platón *Teeteto*, *Op. cit.*, 152c.

<sup>177</sup> *Ídem*, 152d.

<sup>178</sup> *Ídem*, 153b.

<sup>179</sup> *Ídem*, 185e.

sensación es como al alma se le dan muchas de las posibilidades de hacer consideraciones racionales (*analogismata*)<sup>180</sup>, siendo que es en la evolución racional que se haga de estos es posible captar el ser o propiedad (*ousia*) de las cosas y no exclusivamente en el dominio de las sensaciones. Sin embargo, como ya hemos visto, de estas cosas no hay posibilidad de enunciado, es en la perplejidad que se encuentran. Después de una convivencia larga y examinada con la cuestión, como una chispa surge<sup>181</sup> la captación del ser o la propiedad de las cosas.

El examen de lo que somos, supone el examen de lo que se nos da en apariencia; y este examen nos muestra la imposibilidad de enunciar lo que se nos da, mas allá de su apariencia o su realidad. Es así como cobra sentido lo expuesto por Platón en *Carta VII* respecto a la posibilidad de que se produzca el conocimiento, el nombre (*ónoma*), su definición (*logos*), su propiedad (*ousía*), el conocimiento mismo entendido como opinión verdadera, y la cosa en sí misma inalcanzable<sup>182</sup>, se encuentra sin posibilidad de ser enunciada. El examen de lo que somos, el examen de nosotros mismos implica un esfuerzo importante en la educación para que sea posible seguir lo propuesto por el oráculo de Delfos. El aspecto disposicional se manifiesta en la consideración de lo aparente y lo real en tanto criterios y puntos de partida. La realidad de la cosa se da en su apariencia a cada disposición. La cosa se da completa en su apariencia. Es un aspecto de cada cosa que es. Y únicamente cobra sentido en la experiencia.

La educación y correspondiente estado individual es abordado en el *Teeteto* donde se establece que en la educación debe haber un cambio que va de una condición a otra mejor<sup>183</sup>. En la educación, ya hemos dicho<sup>184</sup>, se logra la sociabilidad y las relaciones adecuadas más cercanas a la virtud que al vicio, esto implica un cambio

---

<sup>180</sup> *Ídem*, 186a-c.

<sup>181</sup> Platón, *Carta VII*, *Op. cit.*, 341c-d.

<sup>182</sup> *Ídem*, 342a-c.

<sup>183</sup> Platón, *Teeteto*, *Op. cit.*, 167a.

<sup>184</sup> *Vid. supra*, Cap. 1.3.

disposicional. Y puesto que el saber no está en los estados afectivos, sino en la evaluación racional<sup>185</sup>, la buena educación permite dar seguimiento en nuestras indagaciones y ser coherentes respecto a lo que encontramos en nuestras investigaciones a manera de no estropear los avances logrados<sup>186</sup>. Sin embargo, y tal como lo muestra Marcelo Boeri, el conocimiento se da, al menos en su inicio, en la sensación (*asithesis*), pues no es posible tener conocimiento de lo que uno es inexperto.<sup>187</sup> Así, la tesis sensista que aparece en un principio en el *Teeteto*, tesis que supone la tesis del *homo mensura* de Protágoras, indica que lo que se aparece a cada uno es algo privado y siempre cambiante, en tanto ya veíamos nunca estamos igual dispuestos respecto a nosotros mismos, de modo que no es posible refutar lo que se aparece a cada cual, donde se sigue que conocimiento y sensación pueden identificarse.

Para Platón es posible conocer lo que se nos da en apariencia, siempre y cuando podamos reconocer por lo que esa cosa que se nos da se diferencia del resto, y que sea desde una disposición sana de nuestros sentidos y la condición de nuestra alma. Es decir que no halla por ejemplo estado de locura<sup>188</sup>. Es menester que sea posible poder hacer una investigación que nos permita revisar que son esas apariencias en nosotros<sup>189</sup>, pues es a través del reconocimiento de la diferencia que podremos dar una explicación de aquello que se nos da en apariencia<sup>190</sup>. Es aquí el punto culminante de la tercera definición de conocimiento, que no obstante es también rechazada, pues cada explicación es interpretación de la diferencia<sup>191</sup>.

Y estando en acuerdo nuestra lectura de Platón, con la sugerencia de Gadamer dada desde sus reflexiones de la dialéctica, el verdadero dialéctico, el verdadero

---

<sup>185</sup> Platón, *Teeteto*, *Op. cit.*, 186d.

<sup>186</sup> *Ídem*, 150e.

<sup>187</sup> M. Boeri, *Op. cit.*, p. 89. Cf. Platón, *Teeteto*, *Op. cit.*, 149c.

<sup>188</sup> Platón, *Teeteto*, *Op. cit.*, 167a.

<sup>189</sup> *Ídem*, 155a.

<sup>190</sup> *idem*, 208d.

<sup>191</sup> *Ídem*, 209e.

filósofo, logra superar la distancia entre la cosa y las palabras. Aunque el verdadero discurso sigue siendo en la palabra, la misma palabra en la que la verdad se oculta hasta lo irreconocible y aun hasta su completa anulación<sup>192</sup>, ya que como vimos, el proceder del filósofo, por medio de la dialéctica es a manera de indicación y referencia.

---

<sup>192</sup> H. G. Gadamer, *Verdad y Método TI*, Salamanca, Sígueme, 2007, 490-491.

## Conclusiones

### El inicio del occidente moderno

Es a partir de la filosofía y cultura griega donde se considera nace la cultura occidental. Aquella afecta directamente en la actualidad nuestra propia cultura. Este occidente afronta problemas, ya muy hablado está este tema, de incertidumbre y de seguridad sobre sí mismo. Es cierto que nuestra cultura, no logrando observarse, ha intentado establecer vínculos con culturas muy distintas a la suya con el objetivo de revalorizarse: son de carácter muy distinto, de naturaleza muy otra. Lamentablemente la filosofía griega, a lo largo de la historia, ha sido estudiada desde manuales. Aun en el s. XVIII se estudiaba en base a manuales, acaso también en nuestros días, y no con los originales o sus traducciones; se precisa que fue el romanticismo el que se propuso estudiar a Platón y Aristóteles desde sus fuentes originales. También sabemos que fue Schleiermacher que como traductor de la obra de Platón que se reaviva el estudio como pensador de Platón, de igual manera se le debe a Schleiermacher las bases para el estudio de los presocráticos que han sido considerados a la postre la cuna del pensamiento filosófico <sup>193</sup>.

No obstante a juicio de Gadamer, Platón y Aristóteles son los padres de la filosofía y no los presocráticos, no Homero o Hesiodo, pues son aquellos la única aproximación filosófica a estos, puesto que lo demás, lo que está fuera de los que considera los padres de la filosofía, sería mero historicismo sin filosofía <sup>194</sup>. Gadamer ha

---

<sup>193</sup> Si bien se puede considerar que el renacimiento y el humanismo en general estuvo guiado por el platonismo, no es de menosprecio saber que es el Platón que se leía en el medioevo, principalmente los diálogos *Menón*, *Fedón*, y *Timeo*, y siempre bajo la sombra del neoplatonismo con incrustaciones multiseculares. Es por estas razones que nos hemos visto obligados a afirmar que el estudio de la obra de Platón, propiamente hablando, es relativamente joven y aun con vestigios de esta tradición.

<sup>194</sup> H. G. Gadamer, *El inicio de la Filosofía Occidental*, España, Paidós, 1999, p. 5.

planteado que una investigación a nuestros inicios coadyuva a la comprensión de nuestro propio destino<sup>195</sup>.

Regresamos en nuestras investigaciones a nuestros inicios con el afán de plantear nuevas preguntas, y es que no nos es posible pensar que podemos concluir una revisión a los asuntos expuestos en los planteamientos de Platón y Aristóteles. Volvemos a ellos para exponer nuevas preguntas, nuevos planteamientos con nuevos fondos.

Si seguimos a Gadamer daremos cuenta que virtualmente el inicio encierra el contenido de su fin, o su desarrollo. El inicio esta siempre en relación con su fin, al menos en apariencia o como condición. En todo inicio puede haber anticipación, anticipación que se da por medio de la comprensión. De todo lugar de comprensión se nos presenta un inicio. Del lugar donde estemos podemos encontrar lugares sobre los cuales acusar el inicio. No se trata de un problema teleológico. Al menos no debe entenderse así, en tanto que teleología no implica desarrollo. A su vez el desarrollo esta peleado con la historia, o más bien la historiografía, puesto que desarrollo en este sentido implica algo ya contenido en el inicio. No hay motivo por tanto de estudiarle. Es en el inicio donde se conoce, donde aún no se ha iniciado el desarrollo. Donde se puede comprender una actualidad a través de los pasos dados, de las iniciativas. El inicio es rico en posibilidades, “Uno se sorprende al descubrir que en este inicio se abre la dimensión más importante del pensamiento humano.”<sup>196</sup>

Lo anterior expuesto por Gadamer nos abre la posibilidad de leer con nuevos ojos el problema del conocimiento que tiene una larga historia, mejor dicho tiene un largo desarrollo. El antecedente, que consideramos inicio, es Platón. Se ha considerado a Platón el padre de la epistemología, su obra el *Teeteto* ha resultado ser la obra que inaugura la materia. Y quiénes sino los pensadores griegos son sobre los cuales se

---

<sup>195</sup> *Ibidem*.

<sup>196</sup> *Ídem*, p 9.

edificó la mayor parte del *corpus* filosófico de occidente. Somos en gran medida deudores de su trabajo, y como Whitehead llegó a afirmar<sup>197</sup>: la tradición filosófica no es más que una serie de notas al pie de página a Platón. Y aunque no podríamos pensar menos de Aristóteles, hemos de aceptar este último también partió de las elucubraciones del primero.

Y como en la tradición filosófica nos es reconocible la influencia de estos autores, tanto de manera positiva como negativa, y a su derredor podemos ver reelaboraciones doctrinarias, tanto como argumentaciones a favor y en contra de las afirmaciones y elucubraciones de estos pensadores, tanto que se ha intentado actualizar, en sentido de allegar a las condiciones actuales de pensamiento, y o desvigorizar su pensamiento. Esto es muestra suficiente de que es difícil pensar sin ellos, al menos filosóficamente. Resulta difícil, casi imposible, salir de su autoridad, de su prestigio y reputación. Han sido, son y serán presas de la interpretación, de quien los lee, de cómo los leen, desde dónde, desde qué postura y desde qué lugar se leen. Y aunque es posible pensar en una forma oficial, o canónica, de leer a nuestros autores como decía en algún momento Sloterdijk; no es sino una herramienta de la que hacemos uso para apoyarnos e ir de nuevo a las fuentes. Por nuestra parte hemos intentamos revalorizar las aportaciones de Platón apoyándonos de sus comentadores, principalmente desde el concepto aportado por Marcelo Boeri: el *aspecto disposicional*.

Hemos tomado por terreno sólido y fértil a Platón. Principalmente nos hemos basado en su *Teeteto* para mostrar algo que a nuestro juicio ha quedado desatendido en gran medida, y por sobre lo demás manifiestamente pasado por alto, el énfasis que hace Platón en mostrar que el *aspecto disposicional* es aún más fuerte que la primacía expuesta por la modernidad en el logocentrismo. Si bien, como de alguna manera ya

---

<sup>197</sup> A. N. Whitehead, *Proceso y realidad*, Losada, Buenos Aires, 1956. Versión digital: <http://es.scribd.com/doc/54724321/Alfred-North-Whitehead-Proceso-y-Realidad>. Fecha de consulta: 14 septiembre 2012

ha mostrado H. G. Gadamer que somos lenguaje, en el sentido de que todo habla, nos interpela y en constante interpretamos. Esta no es la expresión en la que se emplea el término logocentrismo, que encuentra su forma más común empleada por los analistas lógicos, donde se gramaticaliza el mundo; sin embargo sabemos hoy que el lenguaje no es una superestructura. Lo disposicional habla pero de muy otra manera. Es de esta manera que podemos revalorizar lo enunciado por Heidegger: “el hombre habita el lenguaje.” Hemos partido nuestras indagaciones a partir del supuesto de lo que hemos llamado el *aspecto disposicional* toma un papel primordial para el conocimiento en tanto que este describe lo que creemos de aquello que decimos, de cómo nos disponemos y de cómo estamos dispuestos tanto temática como emocional y estéticamente. También hemos iniciado con la consideración de que este aspecto no ha sido suficientemente estudiado por los especialistas.

Nuestras lecturas del *Teeteto* han intentado aportar en la comprensión del pensamiento de Platón tomando como base lo anterior expuesto. Así, hemos mostrado el papel que juega para el conocimiento el *aspecto disposicional*. El conocimiento de la realidad se ha querido comprender a lo largo de la historia como una de las principales líneas de investigación del pensamiento platónico, pero como ha sido mostrado no es posible el conocimiento de manera formal. Para Platón el conocimiento se gana en la perplejidad, ahí donde ya no tiene cabida el lenguaje, y sin embargo esta perplejidad habla silentemente. Hemos propuesto que la teoría de las ideas funciona como un auxiliar teórico, en su forma alegórica y mítica, para alcanzar lo que se comprende en el estado de la perplejidad propio del filósofo.

El filósofo, que funciona como ejemplo de cómo incide el aspecto disposicional, ha sido caracterizado como un hombre paradójico, pues encuentra la elocuencia de lo silente donde otros solo encontrarían mutismo debido a su inseguridad e incertidumbre causada por la falta de costumbre de encontrarse en la perplejidad. El filósofo busca la verdad, está acostumbrado a ello pero no la ve como un objeto ajeno a

sí mismo que puede formalizarse en las palabras. Todo lo anterior nos ha permitido hablar de la perplejidad como antecedente disposicional del filósofo guiado por la dialéctica. Todo esto permitirá indagar en función de la distinción, y la disposición a distinguir, la apariencia y la realidad para el filósofo y el que quiera conocer.

El diálogo, la dialéctica, no es sino el camino que poseemos para poder observar lo que pensamos y creemos de aquello que intentamos y creemos conocer. La dialéctica nos incita, al menos, a ser coherentes respecto a aquello que pensamos y creemos. El diálogo serio y reflexivo nos educa, y sin duda son elementos que a nuestro occidente le falta y requiere con harta urgencia.

Creemos que la importancia de nuestra lectura y comprensión de la obra platónica que hoy proponemos radica en que nos da elementos para ver con ojos frescos el lugar de la filosofía en nuestra circunstancia. Platón parecería estar más vivo que nunca tanto como la filosofía. No es menos cierto esto si damos cuenta que la constante academización de la filosofía, desde la lectura que hemos propuesto de Platón, ha sido lograda desde la constante moderna y sus ideales tan lejanos del arte dialéctico y por tanto de la filosofía. Hoy el diálogo, la dialéctica, busca su lugar en el mundo de la filosofía. Que como tal es un saber que requiere, como ya pretendimos mostrar, reconocer las limitaciones y suficiencias del lenguaje al cual. Pero el diálogo es una disposición, y como tal ha sido olvidado por la constante racionalización. Sin embargo, y como también creemos ha quedado demostrado, *el aspecto disposicional para el conocimiento* es un asunto capital que requiere toda nuestra atención al intentar conocer cualquier cosa, puesto que dibuja nuestro mundo y creemos que no exageramos cuando afirmamos que si lo olvidamos nos gobernaría siendo tan peligroso pues nos haría conceder cosas que para los fines de la filosofía resultarían desastrosos.

## Apéndice 1

### Estructura del diálogo *Teeteto*

El *Teeteto* puede ser esquematizado. La estructura que posee le permite revisar, no de manera lineal –en tanto que se revisan algunas posiciones más de dos veces, pareciendo tener un movimiento en espiral–, algunas posiciones filosóficas. Donde consideramos dar algunas claves que faciliten la consulta y ayuden a la comprensión de lo que intentamos mostrar.

#### 1. introducción (142a-151d)

##### 1.1 Prologo primero (142a-143a)

Presentación primera entre Euclides y Terpsión

##### 1.2 Prologo segundo (143d-145c)

-Sócrates pregunta por alguien que prometa intelectualmente y este interesado en la filosofía (*philosophian*).

##### 1.3 Acercamiento al tema o problema. *Episteme* (145c-148d)

-Es menester examinar y este estar bien dispuesto a tal examen.

-Se afirma que conocimiento (*episteme*) y sabiduría (*sophía*) es lo mismo<sup>198</sup>.

-Sócrates afanado por dialogar, y entonces ser amigos y sociables unos con otros.

-Primera respuesta donde se enuncian ejemplos de conocimientos

-Se plantea la necesidad de una definición que reúna una multiplicidad de ejemplos.

##### 1.4 Mayéutica (148e-151d)

-Explicación de lo que es lo que se muestra como el conocimiento propio de Platón

#### 2. Primera Definición: El saber (*episteme*) es sensación (*aisthesis*; 151e-186e)

##### 2.1 La doctrina secreta: Protágoras y Heráclito (152c-160e)

---

<sup>198</sup> A partir de aquí se hace uso indistinto de los términos *episteme* y *sophía*. Ute Schmidt Osmanczik (Op. cit., p. 68) considera que es preferible ocupar *episteme* por conocimiento en tanto que es un sustantivo y saber es un verbo. Sin embargo la traducción que hace Marcelo Boeri hace uso indistinto de los términos.

- 2.2 Las relaciones (más que, menos que) los dados (154b-155c)
- 2.3 Flujo de la percepción (156b-155c)
- 2.4 Objeción (157e-160c)
- 2.5 Objeciones a Protágoras (160e-179b)
- 2.6 tesis del homo mensura de Protágoras (161b-163a)
- 2.7 Argumentos a favor de la identificación saber-sensación (163a-165d)
- 2.8 “autodefensa” de Protágoras (166a-168c)
- 2.9 “auto-refutación de Protágoras (169d-168c)
- 2.10 Retórica y filosofía (172c-177c)
- 2.11 refutación final de Protágoras (177c-179b)
- 2.12 Reducción al absurdo del heracliteanismo del flujo (181b-183b)
- 2.13 Refutación final de la tesis sensista de Teeteto (184b-186e)
- 3. Segunda definición: Saber y Opinión (187a-201c)
  - 3.1 Saber es opinión verdadera (187b)
  - 3.2 Dificultades sobre la opinión falsa (187d-189b): saber y no saber (188a-c), ser y no ser (188c-189b)
  - 3.3 Tres consideraciones sobre la opinión falsa (189b-200d): a) opinión falsa como “otra opinión” (189b-190e), b) el símil del bloque de cera (190e-196d), c) el símil del aviario (196d-200d)
  - 3.4 La opinión verdadera no es saber, refutación de la segunda definición (200d-201c)
- 4. Tercera definición: Saber es opinión verdadera acompañada de una explicación (201d-210d)
  - 4.1 El sueño de Sócrates (201d-202c)
  - 4.2 Crítica a la teoría del sueño (202d-206b)
  - 4.3 Crítica a la tercera definición (206c-210a)
  - 4.4 Epílogo 210b-d

## Bibliografía

- Abbagnano, Nicolás, *Historia de la Filosofía Vol.1* (Trad. Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar), Barcelona, Montaner y Simón, tercera edición 1978.
- Aranguren, José Luis, *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.
- Boeri, D. Marcelo, *Apariencia y realidad en el pensamiento griego: Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos, y de teoría de la acción en algunas teorías de la antigüedad*, Buenos Aires, Colihue, 2007.
- Clémence Ramnoux, Ivon Belaval, Jean Wahl, *Historia de la Filosofía: La filosofía griega*, México-España-Argentina, S. XXI, 23ª edición 2006.
- Colli, Giorgio, *La naturaleza ama esconderse*, México, Sexto Piso-Conaculta, 2009.
- Colli, Giorgio, *Filósofos Sobrehumanos*, España, Siruela, 2011.
- Colli, Giorgio, *El nacimiento de la Filosofía*, México, Tusquets, 2009.
- Cornford, F. M., *La teoría platónica del Conocimiento: Traducción y comentario de: Teeteto y El Sofista* (Trad. Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligato), Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2ª reimpresión 1991.
- Cornford, F. M., *Antes y después de Sócrates*, España, Ariel, 1981.
- Gadamer, H. G., *El inicio de la sabiduría*, Paidós, España, 2001.
- Gadamer, H. G., *Verdad y Método T1*, Sígueme, Salamanca, 2007.
- Gadamer, H. G., *Platón y Heidegger*, en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002, pp. 83-94.
- Grube, G. M. A., *El Pensamiento de Platón*, España, Gredos, 1987.
- Hare, R. M., *Platón*, España, Alianza, 2009.
- Heidegger, Martin, *La doctrina de Platón Acerca de la verdad*, (Trad. Norberto V. Silveti, supervisada y publicada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, Cuadernos de Filosofía, Fascículo VII, Buenos Aires, Año V-VI, Marzo 1952-Sep. 1952. - Marzo 1953 - Octubre 1953, Números: 10-11-12, 1953.

- Jaeger, Werner, *Paideia*, México, FCE, Primera edición 1 vol. décima reimpresión 1992.
- Kramer, Hans, *Platón y los fundamentos de la Filosofía*, Caracas, Monte Ávila, 1996.
- Montserrat, José, *Platón: De la perplejidad al sistema*, Barcelona, Ariel, 1995.
- Nietzsche, Friedrich, *El origen de la Tragedia* (Trad. Eduardo Ovejero y Maury), Argentina, Terramar, 2005.
- Pittulaga, G., *Temperamento, Carácter y Personalidad*, México, FCE, 1954.
- Platón, *Teeteto* (Trad. Marcelo Boeri), Argentina, Losada, 2006.
- Platón, *Teeteto* (Trad. Ute Schmidt Osmanczik), México, UNAM, 2007.
- Platón, *Obras Completas* (Trad. Maria Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, Jose Antonio Miguez...), Madrid, Aguilar, 1968, segunda reimpresión 1974.
- Platón, *Diálogos V* (Trad. María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero), España, Gredos, 2008.
- Platón, *Diálogos VII*, (Trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó), España, Gredos, 2008.
- Reale, Giovanni, *Platón: En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001.
- Rodhe, Erwin, *Psique: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (Trad. Wenceslao Roces), México, FCE, 2006.
- Sloterdijk, Peter, *Temperamentos Filosóficos: De Platón a Foucault*, España, Siruela, 2010.
- Van Der Leeuw, Gerd, *Fenomenología de la Religión*, México, FCE, 1995.

#### Artículos consultados

- Luis Cordero, Nestor, Comentario a la Parte I de *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*, de Marcelo Boeri, en *Dianoia*, Vol. LIV, núm. 63, Noviembre 2009.
  - Boeri, D. Marcelo, Estados de creencia y conocimiento en Platón, versión electrónica:  
[http://uahurtado.academia.edu/MarceloBoeri/Papers/766455/Estado\\_de\\_creencia\\_y\\_conocimiento\\_en\\_Platon](http://uahurtado.academia.edu/MarceloBoeri/Papers/766455/Estado_de_creencia_y_conocimiento_en_Platon), fecha de consulta 23 Abril 2012.

- Boeri, D. Marcelo, Sobre lo aparente y lo real: respuesta a Néstor L. Cordero y a JorgeMittelmann, en *Dianoia*, Vol. LIV, núm. 63, noviembre 2009.
- Izquierdo Martínez, Ángel, Temperamento, carácter, personalidad. Una aproximación a su concepto e interacción, versión electrónica <http://revistas.ucm.es/index.php/RCED/article/view/RCED0202220617A>, fecha de consulta Octubre 2011.
- Rafael Mora y Román García, “Las obras de Platón”, en *Eikasia. Revista de Filosofía* 12 Extraordinario, agosto 2007, versión electrónica <http://www.revistadefilosofia.org>, fecha de consulta 12 Octubre 2011.
- Lilia Albores-Gallo, Ma. Elena Márquez-Caraveo, Bruno Estañol, “¿Qué es temperamento? El retorno de un concepto ancestral,” en *Salud Mental*, Vol. 26, No. 3, junio 2003.

#### Diccionarios de Consulta

- Diccionario de la Real Academia de la lengua española.
- José M. Pabón S. De Urbina, *Diccionario Manual, Griego: Griego clásico-Español*, España, Vox, vigésima edición 2007.
- J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, 2004.