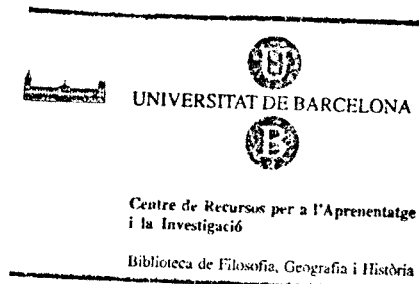


NEMROD CARRASCO NICOLA

**DEL *CÁRMIDES* AL *TEETETO*:
PERSPECTIVAS DE LA *DÓXA* EN PLATÓN**



EXCLOS

TESIS DOCTORAL EN FILOSOFIA
UNIVERSITAT DE BARCELONA
2006

✓

R. 346

3. La Idea del Bien: El papel del icono discursivo (502c9-506d1)

Sócrates ha empleado fundamentalmente un argumento para justificar la necesidad del filósofo-rey: la naturaleza ideal de su ferosidad frente a la adicción fenoménica de los amantes del parecer. El filósofo de Glaucón, lejos de contentarse con comprender la realidad política, pretende rebasarla con arreglo a la idea filosófica que le corresponde. Pero para que haya rebasamiento hace falta que la ciudad sea modelada por la actividad legislativa del filósofo y transformada sobre la base ideal de su conocimiento. Sólo procediendo así se encaminará el filósofo-rey hacia la plena realizabilidad política, que presumiblemente no podrá alcanzar más que cuando sean efectuadas todas las transformaciones (políticas) posibles. En la ciudad ideal, Glaucón tendrá toda la razón al actuar según el paradigma filosófico de la justicia. En cuanto al filósofo-rey, también él tendrá razón cuando se disponga a conocer porque en la plasmación de su orden ideal la ciudad será plenamente filosófica. Y hará bien en hacer converger su idea filosófica y la realidad política: comportándose de acuerdo con su inclinación al ser, el filósofo de Glaucón se comportará políticamente. Pero esto no significa que el bien coincida con el ideal filosófico ni que la ciudad considerada idealmente llegue a ser buena⁵³⁴.

Glaucón cree que Sócrates le enseña la mejor de las ciudades posibles, como si la cuestión decisiva fuera la transformación ideal de un orden político naturalmente

⁵³⁴ Glaucón cree razonable que el gobernante subraye el valor filosófico de la idea en virtud de su aplicación efectiva a una situación política transformable. Cree razonable asimismo que el filósofo legisle para alcanzar un orden político ideal. En términos generales, cree razonable que el filósofo-rey haga depender su autosatisfacción de la realizabilidad de la ciudad ideal. Pero en ningún caso se pone en relación el ideal que preconiza el filósofo y su posible realización política con lo que constituye el alma de la ciudad. En tanto que no se ha hecho completamente consciente del alma, el filósofo de Glaucón no tiene distancia respecto de la ciudad. No puede observar la realidad política. Simplemente se encuentra con algo que debe transformar idealmente, como el animal (o el dios) se encuentra con el mundo natural (o divino) en el que vive. Mientras la ciudad ideal es un modelo enraizado en la ausencia absoluta de desengaño, la ciudad de la que parte el filósofo siempre se realiza desde la observación desengañada de la ciudad real. El lugar desde el que atisbar el bien en la ciudad jamás se considera platónicamente como un lugar desde el que representar desiderativamente un modelo ideal. Sobre esta cuestión, véase el comentario de SALES (1992) 101-110 a la Carta VII de Platón (324b-326b).

defectuoso. Es decir, Glaucón cree que el propósito de Sócrates es mostrarle cómo podría rebasarse el orden político natural cambiándolo en lo fundamental, o sea, con arreglo al conocimiento filosófico de la idea del Bien⁵³⁵. Correlativamente, Sócrates parece mostrarle a Glaucón que la idea del Bien es el objeto de conocimiento más importante (505a2): si el filósofo-rey es inconcebible sin la previa existencia de esta idea, es razonable que se halle en posesión de este conocimiento. Ahora bien, Platón podría haber explicado fácilmente y de modo directo la dependencia última del filósofo-rey respecto de este conocimiento. Sin embargo, si lo hubiera hecho, podría haber dado la impresión de ser partidario del filósofo ideal de Glaucón. Además, una de las ausencias destacadas a la hora de justificar su necesidad ha sido la falta de deseo por el buen orden o la justicia de su alma. Esta razón explica que Sócrates presente ahora la idea del Bien completamente desvinculada de la ciudad ideal de Glaucón. La razón indicada explica asimismo que las sugerencias sobre la idea del Bien vayan precedidas de un discurso que expondrá las peculiaridades de un objeto completamente irreductible a la manera que tiene Glaucón de entender las ideas y, en consecuencia, al modelo epistémico asociado a la figura ideal del filósofo.

Desde el punto de vista de Platón, el tratamiento filosófico de la idea del Bien es, pues, doble. Primero, confronta el filósofo-rey de Glaucón con la comprensión política del filósofo socrático. Además, obliga al lector a replantearse el sentido último de la filosofía, que es nada menos que una forma especial de la pregunta fundamental por el cuidado del alma⁵³⁶. El segundo aspecto de la enseñanza de la idea del Bien que destaca

⁵³⁵ Glaucón vive la posibilidad de intervenir en la ciudad amparado en la representación taxativa de un modelo que desea plasmar en su propia ciudad. Pero la ilusión en la que queda enredado Glaucón es más compleja de lo que podría parecer a primera vista: no consiste sencillamente en la universalización moralista ingenua del filósofo-rey o del proyecto espartano igualitario. Esta ilusión es mucho más radical: tiene la misma naturaleza que todas las utopías políticas históricamente importantes; es la ilusión sobre la que Marx llama la atención a propósito de la ciudad ideal, al observar que Platón es incapaz de advertir que lo que efectivamente está describiendo no es un ideal aún no realizado, sino la estructura fundamental de la ciudad griega realmente existente. Aquí lo sorprendente es que el único verdaderamente "platónico" —en el sentido convencional de "utópico", es decir, de apostar por un "Ideal imposible" o un sueño irrealizable en este mundo— es Glaucón y no Platón, perfectamente consciente de que la ciudad ideal está ya realizada en su contenido básico ("en su concepto", como diría Hegel). El dibujo platónico no es una propuesta de lo que debería pasar, sino un diagnóstico de lo que efectivamente pasa: la *pleonexia* ideal de Glaucón es la realidad invertida de la vida cotidiana ateniense (basada en el beneficio privado, la búsqueda de ventaja, la violencia o la preponderancia). La ilusión propia de Glaucón es, pues, la del "alma bella" hegeliana: se niega a reconocer, en la realidad corrupta de la que se lamenta, la consecuencia última de su propio acto (parafraseando a Lacan, su propia *pleonexia* en forma verdadera).

⁵³⁶ Platón reflexiona sobre esta cuestión intentando realzar dos aspectos aparentemente contradictorios: la relación entre la ciudad y el hombre es posible mientras el filósofo-rey no tenga lugar, pero, precisamente porque es una figura que no puede tener lugar, la ciudad y el alma se encuentran separadas de antemano. Para explicarnos esto nos remite a una situación utópica que es la de Glaucón, en la que un

en *La república* es la diferencia entre la cuestión acerca de qué es la justicia y la cuestión acerca de qué es el bien. Mientras la ausencia del bien en la ciudad justa de Glaucón se demostraba en la ciudad justa mediante la propia acción del diálogo, ahora que el bien se vuelve tema se ha de mostrar en el argumento. El lector de *La república* podría temer que si la acción del diálogo escenificó por omisión el carácter fundamental de la idea del bien. Sin embargo, ese temor está hábilmente disipado en la caracterización socrática de la idea del Bien.

Evidentemente no podremos estudiar la problemática del bien en el conjunto de la enseñanza platónica, por lo que me limitaré al tema que constituye nuestra tesis y que pretende pensar en este caso particular (1) los dos horizontes desde los que se enfoca la comprensión del bien como Idea: la perspectiva jerárquica de Glaucón y Adimanto, que se limitan a atribuir a la Idea del Bien un rango superior al resto de las ideas cognoscibles, y la perspectiva funcional de Sócrates, que pretende definir la Idea del Bien de acuerdo con la operación que lleva a cabo (505a1-506d1). (2) Esta contraposición será clave para entender de qué manera se constituye socráticamente el Bien como *arkhé-télos* y, por tanto, cómo es posible el conocimiento frente a la *dóxa*.

(1) *La contraposición entre la determinación del Bien como bien específico (Glaucón y Adimanto) y su función como unidad de medida (Sócrates)*

Lo primero que conviene destacar de la exposición socrática del Bien es que se trata de un discurso sobre el que Sócrates no dice nada nuevo, sino que, a lo sumo, lo recuerda (505a4-5)⁵³⁷: “Algo que con frecuencia me has escuchado decir es que no hay

filósofo divino gobierna una ciudad que no necesita tener hombres. Los hombres no necesitan agruparse para saber qué deben hacer, ya que lo que deben hacer está determinado por el cuidado del filósofo. La diligencia y la sabiduría del filósofo-rey convierte en innecesario cualquier esfuerzo por dotarse de un conocimiento. El filósofo-rey es el perfecto cognoscente. El hombre y la ciudad no necesita tomar decisiones. Toda está ya decidido previamente y siempre en la mejor dirección posible. Pero si esta situación es difícil de imaginar es por la sencilla razón de que la ciudad y el hombre sólo pueden cuidar de sí mismos prescindiendo de una sabiduría como la del filósofo-rey. Esto es lo que podemos ver en el *Cármides*, donde se reflexiona sobre una constante socrática: es evidente que en la ciudad hay una acumulación de conocimientos sobre cuestiones en las que contamos con instrumentos de evaluación rigurosos. En todos estos casos, siempre es posible acudir a un demiurgo para resolver nuestras propias necesidades. Ahora bien, ¿dónde encontrar el demiurgo de la *epiméleia*? ¿Se trata de un saber fundamentado en sí mismo? ¿Cómo podemos cuidarnos de nosotros mismos y de la ciudad?

⁵³⁷ Sócrates habla de lo que ha oído, no de lo que sabe. En consecuencia, el lector es conducido a escuchar según el testimonio de lo que se tiene por dicho “no pocas veces”, lo que ha hecho pensar razonablemente en el carácter repetido de esta lección. Para todo este tema relativo a la hipótesis de un Platón esotérico es fundamental, entre los miembros de la escuela de Tubinga, KRÄMER (1996).

objeto de estudio más importante que la idea del Bien” (505a1-2). *Máthema*, la palabra empleada por Sócrates para referirse a la comprensión del Bien, significa disciplina, estudio, lección. Que la relación de Glaucón con la idea del Bien deba entenderse como *mathésis* tiene un sentido crucial porque es diferente de la *epistéme*, el modelo desde el que Glaucón ha prejuzgado la función cognoscitiva del filósofo-rey⁵³⁸. Es revelador en este sentido que Sócrates evite hablar en todo momento de *epistéme*, dado que el término parece designar una modalidad cognoscitiva que no es estricta y exclusivamente filosófica. El *máthema* al que se refiere Sócrates equivale, en efecto, a la comprensión global a la que aspira todo conocimiento o saber. Además, Sócrates dice explícitamente que “la idea del Bien es el objeto de estudio más importante”, y Glaucón parece entender lo bastante el alcance de esta afirmación como para insistir en que Sócrates no desfallezca en su exposición (506d2-5). Otra cosa es que comprenda el sentido de la diferencia que Sócrates quiere expresar con el término *máthema*: “La Idea

⁵³⁸ La forma contemporánea de tratar la relación entre *mathésis* y *epistéme* es sugerir que se dividan el conocimiento entre sí –la *epistéme* se ocuparía de la parte cognitiva “seria” e “importante” (aquella en que cumplimos nuestras obligaciones con la razón) y la *mathésis* de todo lo demás. La idea que está detrás de esta división es que el conocimiento en sentido estricto –*epistéme*- debe tener un *lógos* y que un *lógos* sólo puede ser dado por el descubrimiento de un método de conmensuración. La idea de conmensurabilidad está incluida en la propia noción cognitiva, por lo que la *dóxa* no tiene que caer necesariamente dentro de la responsabilidad de la epistemología, y, por el contrario, lo que la epistemología no puede hacer conmensurable se desprecia como meramente “subjetivo”. El enfoque del conocimiento sugerido por el conductismo epistemológico considera, en cambio, que la línea divisoria entre los discursos que pueden hacerse conmensurables y los que no *es* meramente la que hay entre discursos “normales” y “anormales” –distinción que generaliza la distinción de Kuhn entre ciencia “normal” y ciencia “revolucionaria”. La ciencia “normal” es la práctica de resolver los problemas teniendo el trasfondo de un consenso sobre lo que se tiene por una buena explicación de los fenómenos y sobre lo que haría falta para que un problema estuviera bien resuelto. La ciencia “revolucionaria” es la introducción de un nuevo “paradigma” de explicación y, por tanto, de un nuevo conjunto de problemas. Mientras la ciencia “normal” está todo lo cerca que pueda estar la idea del epistemólogo de lo que significa ser racional (el tipo de discurso en que pueden estar de acuerdo que es verdadero por todos sus participantes), el intento de dar cierto sentido a lo que no se deja reducir epistemológicamente es lo que habitualmente se relega a la hermenéutica (el tipo de discurso que ignora o deja en suspenso las convenciones que se tienen por racionales). Desde el punto de vista estrictamente platónico, la línea divisoria entre la epistemología y la hermenéutica no consistirá obviamente en la diferencia positivista entre las “ciencias de la naturaleza” y las “ciencias del hombre”, ni entre hecho y valor, ni entre teórico y práctico, ni entre “conocimiento objetivo” y “conocimiento subjetivo”, pero probablemente tampoco se le pueda aplicar (por resultar anacrónica) la diferencia hermenéutica entre “conocimiento científico” (*dianoético*) y “conocimiento no científico” (noético), ni entre “explicación” y “comprensión” (*understanding*). La diferencia se juega simplemente en el alcance compre(h)ensivo de toda *mathésis*, como exponente de un pensamiento global basado en la reflexión. Si aceptamos esta perspectiva, actuaremos epistemológicamente en el ámbito de los saberes poéticos, técnicos, manuales y políticos, es decir, en el ámbito de toda *tekhne* que reivindique la soberanía suprema única entre saberes. Por el contrario, actuaremos hermenéuticamente cuando no comprendamos la naturaleza del saber, pero tengamos la disposición necesaria y suficiente para admitir su propia incapacidad para fundamentarse a sí mismo. Desde una perspectiva técnico-epistemológica, sólo podemos conseguir el todo desde la previa admisión de un saber ya dado (o, más general, de discurso). Desde un enfoque hermenéutico, en cambio, podemos conseguirlo sólo en la medida en que hemos problematizado el saber y pretendemos comprender las condiciones en las que puede darse un pensamiento real y efectivo. Es en este nivel donde resulta decisivo el estudio platónico de la *dóxa*.

del Bien es el objeto de estudio más importante ya que es precisamente a partir de él que toda acción justa o cualquier otra acción análoga se vuelve útil y valiosa. Y ahora tú bien sabes que tengo la intención de hablar de ello y, además, que no lo conocemos suficientemente. Pero también sabes que, si no lo conocemos, aunque conociéramos todas las demás cosas, nada nos sería de valor sin aquello, no más que la posesión de cualquier cosa salvo el Bien” (505a2-b1)

Si hemos de creer a Glaucón, el Bien es el modelo cognoscitivo fundamental al que debe atenerse la ciudad y el hombre realmente existentes. Podríamos inclinarnos a atribuir a Sócrates la misma opinión, dado que él afirma que, a pesar de no conocerse suficientemente, es necesario y útil valerse de él (505a3: *proskhresámena*). En efecto, si no se admite su valor no hay sentido práctico que valga⁵³⁹. Sin embargo, la consideración del bien como un instrumento básico de evaluación no es la última palabra de Sócrates sobre la cuestión. En esta caracterización inicial de la idea del Bien, lo primero que percibimos es la descripción de una función (505a3). Cuando Sócrates describe cómo las cosas se vuelven útiles o valiosas, muestra a Glaucón cómo la idea del Bien les conduce al reconocimiento de su utilidad y valor efectivo, obligándole a considerar la función implicada en la forma verbal *proskhrásthai*. Parece, por tanto, que del mismo modo que parece admitir una significación práctica que podría ser perfectamente acorde a la precomprensión de Glaucón, admite una idea que no emerge simplemente de la contemplación de las demás ideas y que no tiene una relación

⁵³⁹ Esta cuestión es crucial porque, según Heidegger, la enseñanza del Bien implica un determinado utilitarismo ontológico. Esta lectura se apoya, por supuesto, en su interpretación de que el Bien, a través de la instrumentalidad de la Idea, no se interesa por la utilidad o capacidad propia de las cosas sino por el ser-cosa que re-presenta un valor. Lo cual presenta una consecuencia obvia: si lo que el Bien otorga a las cosas es una utilidad que el hombre instrumentaliza para sí, lo único que cabe esperar es el ocultamiento de lo útil en sí, es decir, la identificación del Ser con un aspecto representativo de la totalidad que resulta útil para el hombre; en otras palabras, Heidegger ve en Platón el prototipo fundacional de lo que será la subjetivización del humanismo. Platón suprime y olvida el Ser en favor de una perspectiva antropológica. Para pensar de otra manera esa “utilidad”, Heidegger da entonces el paso de presentar la pérdida de este significado a la luz del propio imaginario platónico. Pero el problema, obviamente, no es saber si la pregunta sobre el Bien se adecua, siquiera plausiblemente, a la lectura de Heidegger, sino si esa adecuación responde efectivamente al contexto dramático de *La república*. Porque, por más que la pregunta sobre el Bien constituya el fundamento antropológico que reinterpreta la pregunta sobre el Ser como Idea, lo cierto es que el diálogo plantea esta cuestión como una digresión a la cuestión global sobre la posibilidad de la justicia. Y aunque esta digresión desplace la defensa socrática de la justicia hacia la cuestión decisiva sobre si la justicia es un bien deseable por él mismo, la intención de Platón jamás pasa por referir esencialmente el Bien como idea predicable hegemonícamente de todas las demás, como en este caso la idea de justicia. Dándole la razón a Heidegger, podría decirse incluso que todo el esfuerzo platónico del símil del Sol se resumirá precisamente en su intento por desontologizar el Bien como Idea.

necesaria con la ontología; es decir, una idea cuya posibilidad es virtualmente negada por la posición *doxástica* de Glaucón.

Cuando Sócrates sugiere entonces que la idea del Bien está más allá del conocimiento del ser (505a6-7: “aunque conociéramos todas las cosas”) no le exhorta simplemente a conocer el Bien como una idea cualquiera, le recomienda al menos que reconozca la insuficiencia (505a5: *oukh ikanôs*) de su conocimiento sobre ella. Aunque la exposición de Sócrates sea ambivalente sobre el alcance del conocimiento del Bien, es él mismo quien establece una conexión decisiva entre lo que se sabe y lo que no se sabe acerca de él⁵⁴⁰. En efecto, Sócrates niega que haya un conocimiento adecuado del Bien (505a4-5), pero sabe que ningún conocimiento puede ser útil si no es ateniéndonos a su medida. En consecuencia, lo que Sócrates quiere expresar en esta relación entre la naturaleza insuficiente de su conocimiento y el sentido en que es medida de todo conocimiento es decisivo para comprender esta idea que está más allá de la precomprensión glauconiana de la filosofía. Por tanto, se impone la tarea de mostrar, en primer lugar, a) en qué piensa Sócrates cuando habla del *proskhrásthai* de la idea del Bien (505a2-b1, 522c1-3); en segundo lugar, b) en qué horizonte sitúa Glaucón la comprensión de lo útil (505b5-c4) y la posibilidad de su superación (505d5-506d1).

a) *El sentido decisivo de proskhrásthai como aclaración de la función de la idea del Bien (505a2-b1, 522c1-3)*

En un intento por aclarar su sentido, Ebert ha llamado la atención sobre el uso de esta forma verbal en el siguiente pasaje de *La república*: “Eso común que sirve a cualquier oficio, operación intelectual y saber, y que todo el mundo debe aprender para comenzar. [Me refiero] a esa fruslería que consiste en concebir distintamente el uno, el dos y el tres, en una palabra, a lo que concierne al hecho mismo de nombrar y calcular: ¿no sucede de modo tal que todo oficio y todo saber están obligados a sacarle partido? (522c1-3)”. Después de rechazar la música, la gimnasia y los oficios manuales como posibles candidatos a ser el *máthema*, Sócrates propone tomar allí algo que se pueda

⁵⁴⁰ Sócrates habla en primer lugar de tener conocimiento (505a7: *epistaimetha*) sin la idea del Bien, e inmediatamente después habla de nuestro pensar prudente (505b1, 2: *phronein*) sin el Bien (505a6-b3), como si él quisiera designar el bien mediante la equivalencia aparente de estas dos expresiones, como un principio singular en el sentido en que el conocimiento teórico y práctico coinciden (cf. 517c5). Pero esta perspectiva no es obviamente tan directa y aporética como lo desearía Glaucón.

extender sobre todas ellas. Sócrates parece decir que todos los oficios y saberes participan del número y que el hombre con una *tekhné* es un experto cuya competencia está limitada a un dominio de operaciones cognoscibles. El *technitês* analiza los elementos componentes de su *tekhné* o *epistême*. El problema es, por supuesto, si el modo en que el *tekhnitês* entiende y valora el conocimiento puede ser igualmente aplicable a la comprensión de la función que desempeña el Bien⁵⁴¹.

Sócrates no cuestiona en ningún momento la utilidad del *arithmós* para analizar un saber determinado sobre la base de los elementos que lo conforman. Pero esta utilidad sólo es accesible en la medida en que el saber se analiza sobre la base de una percepción previa. La idea fundamental es que no es difícil admitir la utilidad (522c1: *proskhrôntai*) del *arithmós* cuando el ámbito de la medida ya está plenamente ajustado a los resultados que se esperan de su operación. El problema aparece cuando la medida se desplaza de la *diánoia* al de la *nóesis*; cuando la utilidad de la medida deja de estar determinada previamente para enlazarse a sí misma como contenido manifiesto de un fin, y de un fin último. Es en este sentido en que la pregunta sobre el *prokhrásthai* del Bien requiere una comprensión distinta. Requiere, en primer lugar, admitir que cualquier bien puede ser, de entrada, una medida perfectamente legítima para determinar la utilidad ordinaria de las cosas. Pero también que el Bien es útil porque, a diferencia del tipo de medida que representa cualquier bien, obliga a percibir la escala de valores de todas las cosas, medir y detectar las variaciones, en una palabra, criticar la utilidad *de facto* y *de iure*. La pregunta sobre el *proskhrásthai* exige entonces comprender lo útil como útil, no como una medida cualquiera, sino como una medida enlazada a sí misma, o sea, como un conocimiento ligado a su fin⁵⁴².

⁵⁴¹ Según ROSEN (1992) 93, la dificultad básica está en si un saber que en general es analítico puede servir (*proskhresthai*) en el mismo sentido en que lo haría un *máthema*, esto es, pretendiendo reemplazar o asimilar lo que pretende ser una visión comprensiva.

⁵⁴² Todo el problema consiste en saber si una realidad dada, en nuestro caso la justicia, simplemente se da, o también se da tensada hacia un fin o perfección. Lo primero que podría decirse es que la aparición de medidas diversas, como nos muestran los diferentes discursos de *La república* (las diferentes *dóxai* sobre qué bienes merecen establecerse como máximo deseables), hace depender la utilidad de los diversos bienes de la inteligibilidad de sus fines. En el discurso de Glaucón, la justicia se establece como máximo deseable, pero su comprensión de la utilidad es defectuosa al ser incapaz de establecer una medida que determine qué es verdaderamente útil. La propuesta de Glaucón es inteligible porque subordina los diversos bienes a la utilidad en sí de la justicia, pero no es autointeligible en la medida en que todavía le falta la referencia de la justicia al Bien como la utilidad en sí de la justicia. La comprensión de este vínculo por el que la utilidad se refiere finalmente a sí misma debería ir acompañada del reconocimiento por parte de Glaucón del deseo de justicia, es decir, la idea de Bien.

El esclarecimiento de *proskhrásthai* reclama entonces esclarecer lo que significa determinar cualquier cosa como útil en sí misma, o sea, en el sentido de orientarla con arreglo a su fin. Podría parecer que esta cuestión está suficientemente bien explicitada en la exposición preliminar de Sócrates. El Bien, a diferencia de cualquier otro bien, presenta una medida que se determina reflexivamente porque es deseable en sí. Sin embargo, el prejuicio comúnmente admitido sobre el Bien conduce a identificarlo inmediatamente no tanto con esta medida que permite dominar reflexivamente cualquier escala de valores sino con un bien específico. En efecto, Sócrates explica que los dos errores más comunes que cometen los hombres consisten en identificar el bien con el placer o la inteligencia (*phrónesis*) (505b5-6). En el primer caso, lo bueno se identifica con lo útil porque el fin por el que son útiles las cosas buenas es el placer; en el segundo caso, lo que es intrínsecamente bueno es, por el contrario, la inteligencia⁵⁴³. Pero tanto el hedonismo como el intelectualismo pasan por alto el carácter funcional de la idea del Bien. Se ha de suponer, por tanto, que Sócrates distingue entre lo bueno que es bueno porque es útil para alguna otra cosa, y lo bueno que es intrínsecamente bueno porque es idéntico al placer o a la sabiduría. Esta distinción implica precisamente el carácter circular del Bien como medida.

Si tratamos de entender qué queremos decir cuando hablamos de “utilidad”, o la razón por el que algo es valorado como útil, no se puede decir más que lo que dice Sócrates, “porque es bueno” –lo cual significa asumir que cualquier identificación del Bien con un bien específico (sea el placer o la inteligencia) define inmediatamente la utilidad sobre la base de una medida inestable. Es en este sentido en que la movilización socrática del *prokhrásthai* sólo se puede efectuar desde la resistencia de esta cuestión al horizonte previo de comprensión de cualquier *-ismo* sobre el Bien⁵⁴⁴. Sócrates insiste en la necesidad de dejar en suspenso cualquier hipótesis, o considerar el Bien en un

⁵⁴³ Sócrates expone dos opiniones sobre el bien que enlazan perfectamente con el tipo de conocimiento representado por los interlocutores. La tesis hedonista responde a la exigencia de la ciudad sana, que cumple hasta cierto punto el carácter de Adimanto: una justicia fácil y agradable en la que nadie se preocupa del bien común y pueden consagrarse a él personalmente. La tesis intelectualista se vehicula a través de Glaucón, que auxilia la razón para fundar la ciudad justa, pero prejuzga la justicia como lo más digno de ser escogido.

⁵⁴⁴ Se trata de situar el Bien en una dimensión problemática, más allá de la interposición de un horizonte precomprensivo que lo sitúe y despliegue entre posibilidades discursivas. El problema fundamental consiste, por tanto, en restringir la movilización de esta cuestión a la apariencia de dos discursos que, como el *Filebo*, presuponen posiciones ya determinadas respecto a la naturaleza del Bien –si bien, con la peculiaridad de que, a diferencia de *La república*, la contraposición entre hedonismo e intelectualismo no se presenta como una alternativa neta, sino que centra el discurso sobre la posibilidad de alcanzar un equilibrio armónico entre ambas posiciones.

sentido que, sólo en la medida en que sea un conocimiento que determine reflexivamente los límites de lo verdaderamente útil para el hombre, determine a su vez la utilidad real –propia- de las cosas.

b) *El horizonte precomprensivo de Glaucón y su superación erótica: el intelectualismo como dóxa (505d5-506d1)*

Adimanto no se sitúa en el horizonte de comprensión exigido por Sócrates y se extraña de que alguien como él, que parece ocuparse de la pregunta sobre el bien, no tenga un parecer (*dóxa*) propio sobre ello (506b8-c1). La razón por la que seguramente trivializa la problemática del bien y desmerece la importancia del *prokhrásthai* es, por supuesto, la manera que tiene de prejuzgar esta cuestión con arreglo a un bien establecido específicamente como máximo deseable⁵⁴⁵. Probablemente por esta razón Glaucón tampoco esté en condiciones de comprender qué es el bien en sí mismo. Esto mismo es lo que Sócrates parece insinuar como una consecuencia obvia del intelectualismo del filósofo-rey de Glaucón: “*En todo caso, sabes que a juicio de la muchedumbre el Bien es el placer, mientras que a las gentes más refinadas les parece que es la inteligencia. Y además, querido mío, los defensores de esta última opinión no están en condiciones de mostrar de qué clase es esta inteligencia, y se ven finalmente forzados a declarar que es la inteligencia del bien. Y resulta ridículo, sobre todo si nos reprochan que no conocemos el bien y nos hablan como si a su vez lo supiesen: pues al declarar del bien que es la inteligencia del bien, hacen como si comprendiéramos qué quieren decir cuando pronuncian la palabra “bien”* (505b8-c4).

El placer o la sabiduría podrían ser intrínsecamente buenos en un cierto nivel, pero ese nivel es determinado, no por el bien en sí mismo, sino por una teoría de los bienes. Adimanto es hedonista en la medida en que prejuzga las consideraciones relativas al placer como relevantes para cualquier escala de valores; Glaucón es intelectualista en la medida en que prejuzga la inteligencia del filósofo como el fin propio del hombre. Es probable que esta tesis guíe a Glaucón en su examen de las cosas valiosas, hasta el punto de llegar a desplazar la dirección del argumento al problema de

⁵⁴⁵ Esta precomprensión del Bien como un bien específico se dogmatiza dentro una cierta tradición filosófica a partir de la recepción de la ética aristotélica. En *Eth. Nic.* 1094a18-b17 la pregunta sobre el bien pasa a comprenderse como la pregunta por el bien más alto (a18-22)

cómo alcanzar filosóficamente el conocimiento del Bien, pero la cuestión de fondo es saber qué se quiere decir cuando se dice que algo es bueno⁵⁴⁶.

En cualquier caso, parece que la manera platónica de abordar esta cuestión, más que reclamar una respuesta, plantea dos maneras contrapuestas de concebir el bien, según si el horizonte adoptado es el de pensar una función, la de aquella medida que es útil en sí misma, o bien el de buscar o forjar un bien que sea paradigmático respecto de los demás. Que Glaucón adopta esta segunda perspectiva se explica fácilmente por su pre-comprensión del bien como una forma cognoscible⁵⁴⁷ y la propia tendencia de la mayoría a establecer una escala de valores⁵⁴⁸. Pero de Glaucón se espera precisamente

⁵⁴⁶ En cierta manera, éste es el mismo problema que ya se había planteado en el *Cármides*, sólo que bajo el interrogante de cómo era posible su conocimiento. En *La república*, Sócrates deja bien claro que no hay manera de alcanzar un conocimiento suficiente del Bien (505a5-6: *autèn ouch ikanôs ismev*), y defiende esta tesis al mostrar que el Bien no es ninguna de las dos cosas con las que habitualmente se confunde, esto es, el placer y la inteligencia. Aquellos que identifican el Bien con el placer se ven obligados a admitir que hay placeres malos (505c6-8). Aquellos, por otro lado, que identifican el Bien con la inteligencia, cuando se les pregunta de qué se es inteligente, no pueden más que referirse a la inteligencia del Bien (505c2-4). Esta definición es obviamente circular y deja sin explicar lo que se supone que debería explicar. El problema, sin embargo, es decidir en qué consiste la pregunta por el Bien, precisamente porque hay muchas discusiones sobre el conocimiento del Bien, pero ninguna que sea realmente filosófica como para establecer sus límites (*hóroi*). Y, obviamente, un tipo de conocimiento como el que plantea aquí es muy difícil de interpretar, no ya dentro del diálogo sino fundamentalmente fuera de él, sobre todo cuando la tentación del intérprete es buscar una definición inequívoca de este conocimiento. A la pregunta sobre qué es el Bien, Platón responde de muchas maneras, todas ellas insatisfactorias. A veces, la respuesta es sumamente abstracta, como el principio del símil del Sol, donde se afirma que el Bien hace posible la inteligibilidad del conocimiento. A veces, por el contrario, es extremadamente precisa: el Bien es aquella medida que determina la utilidad de las cosas. Pero ambas tentativas apenas sirven para decidir qué es Bien si no se profundiza en el ejercicio reflexivo de su propio significado. Parece, pues, que es el mismo Platón el que invita al lector a dirigirse al conocimiento del Bien con una cierta prudencia conceptual y con una buena disposición a reflexionar y comprender sin prisas. Como si quisiera descartar aquellos lectores que, predispuestos a identificar el Bien como un bien cualquiera, quisieran entrar a curiosear por una puerta marcada sin correr el riesgo de verse involucrados en la escena de sus interrogantes. Es por esto que la lectura propuesta por Platón debe imaginarse en el interior de un contexto como el que aquí se propone, como si el Bien sólo pudiera precisarse por aproximación, investigando lo que podríamos denominar su fenomenología, su propia manera de presentarse.

⁵⁴⁷ De ello se deriva también el hecho crucial de que Sócrates jamás emplee la expresión *eidos* para referirse al Bien, lo que implica el reconocimiento de un carácter particular para su idea. Como apunta PAQUET (1973), mientras *eidos* designa siempre un objeto, la forma femenina *idéa* implica no tanto el objeto, como la vista o la perspectiva del bien, como se sigue de las numerosas variaciones de *apoblépein prós*.

⁵⁴⁸ Sócrates asegura que, a diferencia de lo que ocurre con las cosas justas o bellas, nadie se conforma con poseer apariencias respecto de las cosas buenas (505d7-9). En el caso de las cosas justas y bellas sería perfectamente aplicable la fórmula de la razón cínica que propone Sloterdijk. Parafraseando a Sócrates, esta fórmula diría: "ellos saben muy bien que las cosas no son justas ni bellas, pero aun así actúan como si lo fuesen". Si el contentarse con las apariencias (lo que vale comúnmente para *tà dokoúnta*) estuviera del lado del conocimiento, la posición de la mayoría sería cínica (como el ejemplo del anillo de Gíges). Pero esta posición es errónea en la discusión pre-teórica del bien. Cuando se trata de determinar el lugar más elevado entre los objetos de apego humano no sirven las meras apariencias. En este caso, nadie se declara satisfecho con nociones meramente convencionales, de nada vale el establecimiento del marco procedente de la dóxa, sino es alcanzando el máximo deseable que determina toda motivación humana. La razón

que rechace el conocimiento en favor del Bien; o, dado que considera el conocimiento como el mayor bien, de él se espera que comprenda la naturaleza del bien. El conocimiento no puede ser el mayor bien en términos absolutos, a menos que Glaucón confunda la utilidad incondicionada del Bien con la utilidad condicionada del conocimiento. La clave está en que la utilidad del Bien se mide con arreglo a un fin que no es a su vez útil para otra cosa, sino que es un fin en sí. De manera que si el Bien conduce a la inteligibilidad del todo, es preciso que Glaucón comience a pensar esta idea no en términos de conocimiento o saber (*epistémé*) sino de autoconocimiento o sencillamente de deseo cognoscitivo (*philosophía*)⁵⁴⁹. Es con arreglo a esto último que el Bien se entiende socráticamente como “*lo que todo alma persigue y con arreglo a lo cual ella hace todo lo que hace, adivinando [apomanteuoméne] que es algo [ti], pero problematizada [aporoûsa] frente a eso y sin poder captar suficientemente qué es, ni ser capaz de recurrir a una convicción igual de sólida como sucede respecto de otras cosas (lo que de hecho es causa también de que no atienda lo que pueda haber en ellas de utilidad)*” (505d11-506a2).

De esta caracterización vale la pena subrayar los siguientes elementos: a) la presencia del Bien como vara de medir las cosas justas y bellas; b) la relación problemática entre el alma y el Bien (505e1: *aporoûsa*); y c) el conocimiento necesario para referirse a ella (505e1: *apomanteuoméne*):

a) A simple vista, es difícil decir cómo concibe Sócrates la relación entre el bien y la justicia salvo que no parece considerar deseable una vida justa que esté privada de

esgrimida por Sócrates en que es más difícil engañarse sobre aquello que uno realmente desea que sobre aquello que es meramente admirado.

⁵⁴⁹ *La república* guarda silencio sobre la naturaleza de la *philosophía* porque el reverso de la *pleonexía* de Glaucón, la deseabilidad en sí del conocimiento, exige que el término “filósofo” se mantenga inevitablemente en la ambigüedad. Aún así, si consideráramos que Sócrates y Glaucón están profundamente de acuerdo acerca de este término, nada habría de impedir al lector que atribuyera a Sócrates la opinión de Glaucón según la cual el conocimiento es el bien supremo del filósofo. Ciertamente, lo que ha dicho Sócrates en su discurso sobre el filósofo-rey encaja perfectamente con la *dóxa* de Glaucón. Pero el sentido específico en que Sócrates entiende la vida filosófica no es, en rigor, idéntico al del filósofo-rey. En Glaucón, la función específica del filósofo parece identificarse estrictamente con esta figura. Si el filósofo es el gobernante de los gobernantes, las cosas enseñadas por él se habrían de contar entre las cosas mejores. Pero esta premisa, libremente aceptada por Glaucón, no explica con arreglo a qué fin las cosas se vuelven realmente mejores. La instrucción dada por el filósofo-rey no hace que las cosas conocidas por él sean mejores en sí mismas. Y ello por dos razones: primero, el hecho de que quien conozca bien estas cosas sea necesariamente reconocido como filósofo no demuestra que las mismas se cuenten entre las cosas mejores; y, segundo, si las cosas que el filósofo enseña son las mejores, dependerá en última instancia de si son verdaderamente deseables para gobernantes y gobernados.

la idea del Bien. De este modo dirige la atención de Glaucón al problema de la relación entre las cosas buenas y las cosas justas. Las cosas buenas son intrínsecamente útiles, mientras que las cosas justas no lo son; lo útil apunta al Bien como medida más estable que la justicia, en tanto que es distinta e independiente de la utilidad de la vivencia *doxástica*. Lo relevante no es conocer la escala de valores que determina una vida buena, sino comprender la medida que permite elegir entre una vida buena y una vida aparentemente buena. Pese a tratarse de un conocimiento absolutamente decisivo en la configuración de la propia manera de vivir, esta medida no es poseída por ninguna ciencia o saber. En este sentido, es crucial que Sócrates emplee el condicional en la formulación de este conocimiento (506a9-b1): ello equivale a sostener que ni posee semejante conocimiento ni pretende predicar de él significado alguno. Sócrates se limita a resaltar que si la ciudad de Glaucón es una ciudad verdaderamente justa, entonces los *áristoi* deben ordenar racionalmente sus preferencias de acuerdo con un criterio objetivo (un conocimiento siempre hipotético de la medida de lo justo). Tan socrática es la búsqueda de ese criterio como la crítica de los sistemas de evaluación que representan las posiciones *doxásticas* de Glaucón y Adimanto. Por eso, la reflexión bajo la relación entre las cosas buenas y las justas debe desestabilizar, en primer lugar, la comprensión previa de lo útil. De ahí que deba comprenderse qué es el Bien, este “regalo divino” por el que las cosas se vuelven realmente útiles (505d11).

b) El propio Sócrates dice que para los mejores de la ciudad de Glaucón es necesario adivinar qué es el Bien, pues de lo contrario no podrá conocerse en qué sentido la ciudad justa es realmente justa (506a4-8). Podría parecer, por tanto, que en su apelación al Bien Sócrates se refiriera a algo que sólo se puede responder con una forma específica y que en su especificidad determina lo que le falta a la ciudad justa para ser lo que realmente es. El problema es que el Bien es una forma sólo en un sentido metafórico, es decir, en un sentido que no puede expresarse ni transmitirse en un determinado discurso, por lo que la relación entre el alma y el Bien ha de ser necesariamente una relación problemática (*aporía*)⁵⁵⁰. En efecto, no basta el trato discursivo para reconocer la idea del Bien. Y ésta sólo se puede reconocer si hay una disposición a no retroceder ante la ausencia de un recorrido discursivo que conduzca a ella. Si el paso por la *aporía* es necesario, lo es porque el alma que es inteligible en sí

⁵⁵⁰ FERBER (1991) 17

misma desea verdaderamente el Bien⁵⁵¹. El alma de Glaucón, por el contrario, que es un alma inflamada y guerrera, está desprovista de *eros*. Glaucón es pura *pleonexia*, incapaz de enamorarse del Bien.

c) Estamos, pues, en una fenomenología dramática sobre las condiciones de posibilidad del Bien. Al discutir sobre su naturaleza, Sócrates se siente, por tanto, completamente incapaz de apelar a los conocimientos previos de los guardianes ideales de la ciudad de Glaucón. Insta, más bien, a adquirir comprensión, porque el conocimiento del Bien no se produce técnicamente o en un sentido determinado, sino mediante una visión global, una visión prácticamente divina⁵⁵². El término empleado por Sócrates para describir la relación del alma con el Bien es –muy significativamente– *apomanteúomai* (505a). Si, tal como recuerda el *Fedro*, el alma tiene una propiedad mántica, no es posible disponer de una sólida creencia a propósito del Bien sino, a lo sumo, de una intuición que le sirva de guía⁵⁵³. En este sentido, no cabe esperar que el

⁵⁵¹ Platón discute esta dimensión del alma en el *Banquete* cuando Sócrates caracteriza *eros* no como *eros*, sino como *eros* de algo, de un padre, de una madre, etc., y de algo que le falta (199d). La idea clave es que la reflexión sobre la naturaleza del conocimiento está ligada a la reflexión sobre la naturaleza erótica del alma; pero esto, planteado en términos platónicos, no se refiere a otra cosa que al *autós* cognoscitivo, o sea, el conocerse uno a *sí mismo*. Parece lícito suponer que el conocerse a sí mismo signifique algo más que conocer lo “mío”, pero por otra parte, su cognoscibilidad no es en *eaútó* sino en el ámbito de su relación con el Bien. Lo cual significa que el alma no puede conocerse a sí misma de forma autónoma o, lo que es igual, el alma no se mueve a sí misma, no hay vida propiamente inteligible, si no es reflejándose en aquello que desea. Dicho de otra manera, el alma está continuamente conociéndose a sí misma en el propio desarrollo de su deseo inteligible. En esto radica la importancia del autoconocimiento, así como su inevitable dimensión erótica, pues es en el deseo del Bien donde se encuentra la posibilidad de dotar de sentido a la forma del alma.

⁵⁵² Como ha señalado COLLI (1996) 12, el valor máximo de la vida no se determina en la Grecia platónica con arreglo a la experiencia, la habilidad técnica o la astucia (como sí lo era, en cambio, en la Grecia homérica), sino mediante el conocimiento. Cuando Sócrates se refiere a la adivinación alude obviamente a la manifestación-comunicación divina de este conocimiento, pero sobre todo al aspecto teórico ligado a ella. En la visión se manifiesta al hombre la sabiduría divina, pero su presencia no produce un conocimiento determinado. Por el contrario, según HEIDEGGER (1947) 48, “*Seit der Auslegung das Seins als idea ist das Denken auf das Sein des Seienden metaphysisch, und die Metaphysik is theologisch*”. Contra esa perspectiva de Heidegger, podemos objetar con ROSEN (2000) 172 que el significado de la identificación entre *tò agathón* y *tò theion* corresponde únicamente al testimonio aristotélico de la metafísica cristalizado en las primeras teologías cristianas. Sólo un Aristóteles leído con ojos del siglo XIII o posterior resulta ciertamente incompatible con Platón. La cuestión es si esa lectura es incompatible con el mismo Aristóteles (y no en el sentido radical en lo que lo intuyó Fr. Picant a principios del siglo XX). Aunque en los escritos de Aristóteles hay que admitir mucho desarrollo, como también mucha matización de la enseñanza platónica, lo que no hay en ellos es un tratamiento específicamente político de la teología, que es el contexto en que Platón sitúa precisamente su crítica a la poesía en *La república*.

⁵⁵³ La presencia de una intuición de este tipo fundamenta el modelo *paidético* que Sócrates describirá más adelante en la metáfora de la caverna (514a1-518d7): la enseñanza no consiste en transmitir conocimiento a la inteligencia, tal como se transmite la visión al ojo completamente ciego, sino en orientar inteligiblemente el conocimiento (518d5-6), de la misma manera que el ojo necesita orientarse a la luz para poder ver. Éste es el sentido fundamental de la metáfora: sólo cuando el prisionero perciba las limitaciones de su visión podrá posicionarse en el interior de la caverna. Ahora bien, por más que mire de

filósofo-rey anime por sí solo el descubrimiento o la búsqueda de “algo bueno”, sino que, dado que no hay conocimiento de ello *stricto sensu*, es decir, como no hay *tekhne* sino adivinación del Bien, lo único que cabe es su deseabilidad por parte del alma⁵⁵⁴.

En resumen, el entendimiento (*noûs*) específico de los *áristoi* no es, en rigor, idéntico a la vida filosófica. Es posible que los *áristoi*, al creer que el conocimiento es la posesión más deseable, propendan a identificar la filosofía con la capacidad del filósofo-rey. Partiendo de esta noción de filosofía, resulta coherente que la ciudad ideal de Glaucón esté gobernada por un filósofo y que los *áristoi* aspiren al conocimiento del Bien (506a9-b1). Pero la enseñanza socrática es otra, porque los *áristoi* sólo alcanzarán la capacidad para lograr aquella posesión que es la más valiosa, y por tanto la más difícil de obtener, cuando reconozcan la naturaleza problemática (*aporética*) del bien. Éste es, al menos, el sentido erótico de la búsqueda filosófica: por ser la filosofía conocimiento de la ignorancia respecto a la cosa más importante, es imposible sin algún deseo de conocerla. Sólo cuando los mejores de la ciudad ideal se den cuenta de que ignoran la cosa más importante, se darán cuenta al mismo tiempo de que la cosa más importante, o la única cosa necesaria, es el deseo de conocimiento de la idea del Bien⁵⁵⁵.

una manera distinta a la que estaba habituado, por más que se haya liberado de la necesidad de su mirada ciega, no es todavía plenamente consciente de su posibilidad: él es liberado (515c6, d5, e1) y arrastrado hacia afuera (e6, e8), pero en el símil no es jamás el sujeto gramatical de la acción, con la salvedad de los diferentes movimientos descritos en relación con el cuerpo (515c6-8), que muestra el nacimiento de una conciencia ligada a los padecimientos que se representa: el prisionero tiene dolores (515c8, e2, e8) está desorientado (d6) y es incapaz de ver directamente la luz del sol (516a1). El prisionero no toma conciencia de su falsa mirada más que mirando repentina y bruscamente de una manera distinta, pero todavía no es consciente de que él mira. Cuando habitúe (515a5: *synétheia*) su mirada de una manera autónoma, alcanzará el conocimiento de esa posibilidad. Es en este sentido en que el mirar no puede desligarse de la propia reflexión de la mirada; ser consciente de que se mira es reconocer ya la posibilidad de la mirada. Ésta es precisamente la cuestión. La reflexión sobre el Bien ya está implícita en el ejercicio mismo del conocimiento, y no puede aprenderse de otra manera que no sea en el conocimiento mismo. El Bien, por tanto, no puede ser enseñado en el sentido ordinario del término; ser consciente de él (506c8: *manteúomai*) es comprender el ámbito en que el alma puede desplegar su propia capacidad de aprendizaje o, como sugiere RAWSON (1996) 109-10 es disponer de una determinada orientación cognoscitiva en que se pueda pensar verdaderamente.

⁵⁵⁴ Aunque Sócrates no lo mencione, es obvio que la naturaleza del acto por el que el alma visualiza la idea del Bien, es esencialmente particular. Frente a la ciudad justa de Glaucón y el esplendor irradiado por la bondad genuina de quienes la gobiernan, hay una dimensión de privacidad o singularidad en la visión socrática del Bien. La nobleza del filósofo-rey puede iluminar los contornos ensombrecidos de las vidas de los gobernados, pero por muy útil que pueda ser su esplendor sólo podrá llegarse a discernir plenamente cuando el Bien se reconozca como principio de toda utilidad. El sentido de este reconocimiento es singular ya que la comprensión del fundamento de la utilidad sólo se puede dar en el ámbito propio de cada cual. El distanciamiento necesario respecto de lo que se considera *doxásticamente* el bien, aunque pueda producirse con la ayuda de Sócrates, ha de ser capaz de llevarlo a cabo el propio Glaucón por sí mismo.

⁵⁵⁵ A Adimanto no le resulta difícil conceder que los mejores de la ciudad ideal pueden caracterizarse por la posesión de este conocimiento. Pero si el filósofo mantiene con los guardianes una diferencia basada en el deseo, tampoco tendría que tener ninguna dificultad a la hora de distinguir al filósofo del filósofo-rey.

Dicho de otro modo, el contexto sugiere que Glaucón y Adimanto han de tener otro fin que el de los hombres aparentemente buenos (como el filósofo-rey, que se interesa por el conocimiento del orden eterno, pero que está desprovisto de una medida que permita determinar el bien de su propia vida). Ambos deberían darse cuenta de que la sede de la vida buena está en el alma y que sólo puede alcanzarse reconociendo el carácter problemático (*aporético*) de su utilidad⁵⁵⁶.

(2) *La condición eikástico-discursiva del Bien como posible apertura a su comprensión: la expectativa doxástica de Glaucón (505d5-506d1)*

¿Qué se quiere expresar entonces con esta invitación a pensar la problemática del bien en sí mismo? Supone, al menos en este punto, habérmolas con dos dificultades básicas. Por una parte, tenemos la duplicidad del bien como noción ideativa, según se analice bajo la perspectiva de una teoría de los bienes o se comprenda según la función sugerida por el empleo socrático de *proskhresthai*: lo primero implica una precomprensión del Bien que supone la identificación de esta Idea con un bien específico; lo segundo eleva a pregunta la función del Bien como máximo deseable. El significado objetivo de esta delimitación, que trasciende la dimensión *doxástica* de las posiciones intelectualistas y hedonistas, apunta al bien como una especie de Idea-límite que sirve de norma orientadora⁵⁵⁷. La base desde la que se piensa la posibilidad del bien

Además, tal como se vio en el doble mitologema fundacional de la ciudad bella, los mejores se interesaban y preocupaban por su propia ciudad, en tanto que distinta de la ciudad de otros gobernantes; y ese interés o preocupación es lo que Glaucón había identificado erróneamente con el deseo (412a9-417b9). El filósofo, por otra parte, se interesa por la ciudad en la medida en que no la identifica inmediatamente con su deseo natural, sino con la idea del Bien. En un sentido crucial, la justicia encarnada por los *aristoi* es trascendida y mediada respecto a una erótica, que se sitúa en el ámbito de la pregunta por el Bien. El deseo de justicia es más un esfuerzo de comprensión, abierto como tal a la posibilidad de pensar el bien en sí mismo, que la adopción de una medida previamente postulada y avalada en los límites de la *dóxa*.

⁵⁵⁶ ¿Cómo es posible que el filósofo-rey, paradigma de la ambición política, haya pasado por alto el papel que desempeña la idea del Bien? Por sí solo, el discurso de Sócrates sobre el filósofo-rey prueba abundantemente que lo que Platón indica en *La república* acerca de su motivación es deliberadamente incompleto. Es incompleto porque obedece al desconocimiento de la diferencia más fundamental entre el filósofo y el gobernante. Mientras el gobernante orienta el deseo a la satisfacción de su meta, el filósofo asume como una consecuencia de su fin la movilización continua del deseo. La diferencia entre el filósofo y el filósofo-rey es, por tanto, una diferencia con respecto a la posesión más deseable. Como veremos en el símil del Sol, la posesión más deseable del filósofo es la autointeligibilidad de su deseo cognoscitivo.

⁵⁵⁷ EBERT (1974):

“Diese Überschreitung faktischer Standards ist nun dort, wo es einen Grad der Vollkommenheit für jene Eigenschaft gibt, auf die sich der jeweilige Standard bezieht, immer eine Annäherung an diesen Grad der Vollkommenheit. Die Handlung, die sich hier unter die Forderung eines “möglichst gut” stellt, ist nicht auf eine blosse Überschreitung faktischer Standards aus, sondern auf die Annäherung an oder das Erreichen von einer Grenze, die keine Überschreitung mehr gestattet. Wir wollen diesen Status der

como Idea-límite sería, por tanto, no como representación objetivada de un bien específico, sino como medida que fundamenta lo útil de cada cosa⁵⁵⁸. Por otra parte, tenemos ahora que el único modo lógico de determinar la figura (*eídos*) del Bien es a través de una imagen que ha de serle análoga y proporcional, o que actúe en el orden visible de modo semejante al Bien en el orden invisible.

La índole peculiar del Bien no se revela a una lectura directa. Pero no se revelará tampoco ni a la décima lectura, por esforzada que sea, si no provoca en el lector un cambio de orientación. Este cambio seguramente sería mucho más fácil de lograr para el lector del siglo IV a.C que para el lector moderno, que ha sido educado bajo la estricta identificación del alma con el Ojo de la mente⁵⁵⁹. Platón, por decirlo así, se limita a

Vollkommenheit, insofern er die Funktion hat, Handlungen unabhängig von faktischen Standards zu orientieren, eine Norm nennen" (149)

⁵⁵⁸ Este punto importantísimo se ve confirmado por la función gramatical que desempeña el Bien respecto de las cosas que deben dejarse medir por él. La clave está en que la posibilidad de adecuar las cosas justas y bellas a la idea del Bien es siempre la aplicación de lo que es apropiado a una situación o circunstancia concreta. Una consecuencia trivial de la atribución del bien es, por tanto, que sólo puede establecerse como predicado singular y concretísimo. Luego, se ha de reconocer que el uso de este atributo clave en el discurso de Platón se encuentra completamente al margen de cualquier posible sustantivación, muy patente por lo demás en ciertos seguidores suyos de la Academia.

⁵⁵⁹ La idea de la "contemplación", el conocimiento de los conceptos o verdades universales en cuanto *theoria*, convierte al Ojo de la mente en el modelo cognoscitivo por excelencia de la modernidad. Pero es inútil preguntarse si el organigrama lingüístico griego es responsable en última instancia de este modelo. DEWEY (1960) 23 cree que la metáfora del Ojo de la mente es el resultado de la inmutabilidad exigible al conocimiento. En consecuencia: "*La teoría del conocimiento se inspira en el modelo de lo que se supone que ocurre en el acto de visión. El objeto refracta la luz y es visto; si se tiene un instrumento óptico pueden notar un cambio el ojo y la persona, pero no la cosa vista. El objeto real es el objeto tan fijo en su distanciamiento regio que es un rey para cualquier mente que pueda poner en él la mirada. El resultado inevitable es una teoría espectadora del conocimiento*" Sin embargo, es difícil saber si la metáfora óptica determina por sí sola la idea de que el objeto del conocimiento verdadero ha de ser eterno e inmutable o al revés; más bien parece, como sugiere LOVEJOY (1936), que las dos ideas están hechas la una para la otra. En este sentido, no hay que dejar de fijarse en el verbo esencial de la lógica identitaria de Parménides: para la diosa del Poema, la cuestión decisiva es la de *noeîn* (concebir o idear), que es el conocer de una vez, de un golpe de vista. O mejor todavía, en el deseo de la diosa de Parménides el concebir y el ser están identificados, de lo cual se sigue que el hecho de ser sea lo mismo que el acto de decir ES, como si todo estuviera dicho (concebido y sido) de una vez para siempre y su fórmula (inmóvil, redonda, simultánea consigo misma) estuviera ahí, igualmente fuera del tiempo. Obviamente, en estas condiciones la absolutización del "ser" adquiere carácter óptico y aparece inevitablemente ante los ojos por efecto de la propia objetivación de su discurso. Por tanto, sólo cuando se asume en Grecia su función eminentemente conectiva proposicional del *eimí*, el ser aparece como el problema de conocer qué se está diciendo cuando se dice que hay algo en general. Entonces, y sólo entonces, podría examinarse la diferencia entre conocer las cosas que son y conocer qué es el "ser" de las cosas, como si la única respuesta posible sólo pudiera plantearse bajo la distinción entre el ojo del cuerpo y el Ojo de la mente, como si se redujera en el fondo a dos modalidades visuales como lo son la percepción noética y la percepción visible. Sobre la relación presocrática entre *thymós* y *psyché* con la percepción noética, es ineludible la referencia a SNELL (1953) cap. I que, contrariamente a la posición de ONIANS (1951) 93ss, cita y explica la descripción que hace Platón del *noûs* en cuanto "ojo del alma" haciendo referencia al uso arcaico de *noeîn*. En el plano que nos estamos moviendo, lo importante es que la distinción sensible-inteligible sólo se llega a formular como tal cuando se trata de conocer qué pasa al decir *algo* en

cultivar ese carácter visual de la idea del Bien, pero ese carácter es completamente extraño al mundo inteligible de Glaucón y de cualquier lector moderno, que convierte el Ojo de la mente en la forma separada y superior de todo conocimiento⁵⁶⁰. De ahí que el lector de hoy también necesite reeducarse para acostumbrar los ojos a la imagen del Bien. Platón sabe que la única manera de referirse al Bien es describirlo en términos visuales. Su lucidez le permite emplear un lenguaje derivado de los sentidos, que en algunos diálogos enfatiza con la visión y en otros con el contacto⁵⁶¹. Sabe que una de las funciones del diálogo, como diálogo filosófico, es subrayar la naturaleza *eikástica* del discurso, sin la cual no habría discurso propiamente dicho. De manera que un examen atento a los dos componentes que han de permitir el desplazamiento de la *dóxa* a la idea del Bien, nos indican que Glaucón ha de ser consciente, por un lado, de que a) el Bien no es un objeto directo y explícito de conocimiento, que pueda conocerse reproduciendo la sola referencia icónica empleada por Sócrates; y, por otro lado, de que b) su acción cognoscitiva requiere de una determinada relación con el otro, de una proximidad que haga posible el ejercicio reflexivo del conocimiento. Esto último es lo que viene determinado por la propuesta que Sócrates le hará a Glaucón, una propuesta que es la opción del compromiso mutuo en la interrogación del discurso sobre el Bien.

absoluto o, como asegura van PEURSEN (1966) 88, cuando se da la idea de un objeto de conocimiento general y no meramente particular.

⁵⁶⁰ Hasta Aristóteles sugiere que haya algo de cierto en la tesis implícita de Glaucón de que el intelecto del filósofo es “separable” de la realidad sensible. En general, los seguidores de Ryle y Dewey han alabado a Aristóteles por haber atacado el dualismo y haber considerado que el alma no era, en el fondo, ontológicamente distinta del cuerpo. Pero esta visión del alma no impide afirmar, en virtud de su relación con las formas cognoscibles, que el *noús* debe ser realmente algo especial. Tiene que ser fundamentalmente incorpóreo –aun cuando Aristóteles jamás presenta explícitamente este postulado para demostrar la separabilidad del intelecto (prueba de ello es la enorme dificultad que le suponía pensar las relaciones entre el intelecto activo y el intelecto pasivo en *De Anima*, III, 4). Aun así, sus seguidores se han empeñado en suponer que éste era el argumento decisivo que le había llevado a escribir *De Anima* 408b, 19-20 y 413b, 25ss. Para ADLER (1967) 220, la capacidad receptivo-formal del intelecto es un antecedente claro del argumento tomista clásico de la explicación hilemórfica de la abstracción. Más convincente resulta, en cambio, la atribución de la “separabilidad” en cuanto “avena loca” del platonismo que practicaron Espeusipo y Jenócrates, como señalan GRENE (1963) 243ss, MERLAN (1970) 48 y RANDALL (1960), así como el tratamiento hecho por Jaeger al que se refiere el mismo Randall, pero al que se opone ferozmente KRÄMER (1964 y 1971).

⁵⁶¹ A título de ejemplo, vale la pena comparar la acción contemplativa del alma, calificada como *exaiphnes* o intuitivamente repetina, en *La república* (516-517) y la Carta VII (343-344), con la naturaleza erótico-generativa del conocimiento en el Banquete. Sobre el sentido decisivo del símil de la mirada, véase el excelente comentario de PAQUET (1973); sobre el segundo, es especialmente ilustrativa la lectura de TRÍAS (1997) 21-52 sobre el artista y la ciudad.

a) *El significado del icono del Bien: su función dramática*

Glaucón y Adimanto han de ver entonces aquello de lo que habla Sócrates, pero sin confundir la imagen de su discurso con el Bien en sí. Sócrates dispone ciertamente de una imagen sobre el Bien, pero Glaucón y Adimanto han de ser plenamente conscientes de que, mientras no se pueda conocer el Bien en sí y sólo pueda hablarse de él a través de una imagen discursiva, es posible estar en condiciones de visualizarlo como tal. De lo contrario, se limitarán a reproducir miméticamente lo que ha dicho Sócrates, creyendo visualizar lo que en el fondo no ven. Puede decirse entonces que aquello que ha de permitir visualizar la comprensión del Bien ha de permitirles también orientar sus propios discursos. En este sentido, la imagen empleada por Sócrates se ha de interpretar como el intento de que los discursos de Glaucón y Adimanto dejen de presentarse bajo el marco ciego de la *dóxa*: “¿No te has dado cuenta que es lamentable que haya pensamientos [dóxas] sin un saber [epistémes] que las acompañe? Para mí, los mejores son ciegos. ¿O crees que hay una diferencia que pueda hacerse entre un ciego que sigue correctamente su camino y el que tiene un pensamiento verdadero [alethés doxázontes] sobre cualquier cosa pero desprovista de inteligencia [noû]?” (506c6-9)

Sócrates se queja del pensamiento desprovisto de conocimiento, lo cual adquiere cierta relevancia en un conocido pasaje del *Menón* y, como veremos, está ligado a la diferente atadura que Sócrates establece entre la *orthé dóxa* y la *epistéme*. Hacia el final del *Menón* (a partir de 98a), Sócrates considera que con la *orthé dóxa* ocurre como con las obras de Dédalo, que se escapan y no se quedan quietas (*ou paraménei*). Sólo si están sujetas (*dedémemon*) podemos contemplar su belleza. La movilidad se convierte así en una categoría de la *dóxa*, pero también es un atributo de ciertos sujetos: los incapaces de quedarse quietos, de persistir (*epimeínomen*, se dice en *Laques* 194a) en el examen. Pues bien, cuando aquí se comparan los ciegos que pueden recorrer el camino de Larisa con los que tienen pensamientos verdaderos pero desprovistos de inteligibilidad, Platón centra la analogía en la *pleonexía* que arrastra a Glaucón a no permanecer impasivo ante la idea del Bien, sino a lanzarse impulsivamente sin pensar en el camino que conduce a él (506d2-5). La paradoja es que Sócrates se dirigirá a Glaucón (506d6-e5), lamentando su falta de impulso (506e2).

Lo que Sócrates espera de Glaucón es que oriente su disposición de manera que su pensamiento sobre el Bien deje de ser ciego, es decir, que se desplace de la *diánoia* al *noús*⁵⁶². Para visualizar la idea del Bien, Glaucón debe abrirse a la comprensión del icono propuesto por Sócrates. El problema es que Glaucón espera, a su vez, otra cosa de Sócrates: “Nosotros nos contentaremos, en efecto, si la manera en que discurreste acerca de la justicia, la moderación y lo demás, la empleas igualmente para discurrir acerca del Bien” (506d3-5). Glaucón espera de Sócrates una analogía como la que le permitió entender la justicia. Sólo que la analogía entre la ciudad y el alma suponía recorrer un discurso (*odós*) que ahora se revela incompleto⁵⁶³: “Pero dejemos por ahora, amigos dichosos, lo que es en sí mismo el Bien; pues me parece demasiado como para que el presente impulso [*paroûsan ormen*] permita en este momento alcanzar lo que pienso de él” (506d8-e2). Sócrates da a entender que el mismo impulso que le ha permitido recorrer la defensa de la justicia exige ahora acomodar este mismo impulso a una perspectiva que en cierta medida ya no es discursiva⁵⁶⁴, es decir, exige tener en cuenta la relación entre el Bien en sí y el icono que empleará Sócrates. El relato acerca del Bien, el camino que conduce a él, no es el Bien en sí, pero sí una manifestación del

⁵⁶² La importancia del simil de la línea radica precisamente en la posibilidad de caracterizar la posición cognoscitiva de Glaucón como una situación localizada perfectamente entre la *dóxa* de los amantes de la visión y de los sonidos y el conocimiento filosófico propiamente dicho: esta situación cognoscitiva intermedia es la *diánoia*, que reconoce que sus objetos no son sensibles, sino que se apoyan en las imágenes sensibles referidas por ellos (510d5-511a1). Sin embargo, lo relevante aquí son los paralelismos que MORGAN (1983) 84-92 ha destacado entre la *dóxa* y la *diánoia*, y, en consecuencia, entre la posición cognoscitiva de Glaucón y los amantes de la opinión. En efecto, si la *dóxa* está situada entre la ignorancia y el conocimiento, la *diánoia* se encuentra entre (*metaxý ti*) la *dóxa* y el *noús* (511d4-5); segundo, si la *dóxa* es más clara que la ignorancia pero más oscura que el conocimiento, la *diánoia* es más clara que la *dóxa* pero más oscura que el conocimiento (*epistéme*; 533d5-6); y tercero, tanto la *diánoia* como la *dóxa* son susceptibles de compararse a un sueño (533b6-c3). De lo que se sigue que, aunque la *diánoia* sea más clara y aparentemente más despierta que la *dóxa* de los amantes de la visión y de los sonidos, es como un sueño y terriblemente oscura. Es posible que bajo el reconocimiento de que las formas son distintas de las imágenes sensibles, Glaucón pueda decir algo más sobre ellas que las afirmaciones que podrían hacer los amantes de la visión y de los sonidos, que parten de lo revelado directamente por las imágenes (506d8-e3). Pero como sugiere muy bien la analogía de Sócrates, es tan *doxástica* la apariencia cognoscitiva de los amantes del parecer como la falta de inteligibilidad del pensamiento *dianoético* de Glaucón.

⁵⁶³ El icono que permite discursivizar la idea del Bien no puede desarrollarse de la misma manera que se ha hecho con la justicia. En este último caso, el alma y la ciudad se evidenciaban como un espacio mediador, ámbito de expansión de un *lógos* que reconstruía dialécticamente la justicia (de hecho, era la propia acción de este doble simil lo que mostraba entonces el carácter fundamental del bien). Lo que ahora pretende abrirse al *lógos* es una triple figura que, lejos de querer determinar y definir la idea del Bien, pretende articular y manifestar la función del bien (en tanto que bien).

⁵⁶⁴ Es verdad que en el fragmento que precede inmediatamente a la triple metáfora de la luz, Sócrates indica a Glaucón que los hombres ciegos pueden seguir el camino correcto (506c7). Estos hombres pueden ser guiados por aquellos que ven, y esta guía se produce a través de la voz. Pero aunque Sócrates represente aquí el paradigma tradicional del sabio-profeta, más abierto a la audición que a la visión de las cosas divinas, describir el Bien en sí mismo requeriría un discurso totalmente divino, y, en consecuencia, absolutamente impronunciable.

Bien, y el Bien está presente en y accesible a través de esta manifestación. El hecho de que Sócrates presente un icono del Bien no indica una particular insuficiencia de su conocimiento, sino únicamente la ausencia de impulso⁵⁶⁵. Además, de admitirse el componente *mántico* de su conocimiento (505e1), Glaucón debería saber que la relación entre el Bien y su icono excluye de antemano cualquier interpretación epistemológica. Pese a ello, Sócrates le aconsejará que se guarde de sentirse engañado por su explicación: “*Ojalá que yo pueda pagar esta deuda y vosotros recibirla, en lugar de limitarnos a los intereses [tókous] como ahora: recibid al menos el fruto, este hijo [ékgonon] del Bien en sí. Cuidaos que no os engañe involuntariamente de algún modo, calculando [tòn lógon] el interés [toû tókou] de manera fraudulenta [kíbdelon]*” (507a4-6)

Glaucón corre el riesgo de sentirse defraudado por la exposición socrática del Bien. Ésta puede ser preferible al silencio de Sócrates; con todo, implica que Glaucón problematice su propia precomprensión epistémica del Bien, lo cual significa admitir la ceguera de su *dóxa*. Esto tendrá como consecuencia que Glaucón sólo pueda ser iluminado por el relato del Bien en la medida que reconozca la plena opacidad de su ignorancia. El propósito del modo de proceder de Sócrates resulta entonces bastante revelador. En primer lugar, Sócrates parece que ha conseguido aumentar la tensión de Glaucón mucho más allá de los límites alcanzados durante la discusión previa. Esto se

⁵⁶⁵ Los intérpretes esotéricos de *La república* han sugerido que Sócrates se despreocupa de la discusión sobre el Bien precisamente por esta circunstancia (506d8-e3), pero también por el doble hecho de que se supone que Glaucón y Adimanto ya han escuchado con frecuencia lo que se propone decir (509c8-10), y que Sócrates prefiere exponer su verdad antes que una imagen sobre el Bien (533a2-4). Esta lectura plantea implícitamente que Sócrates, o más bien Platón, tiene algo más que decir sobre la naturaleza del Bien que lo que efectivamente se dice. Es probable que Platón desee ir más allá de las tres imágenes propuestas por Sócrates y que seguramente confíe en la acción *protréptica* de las mismas. La hipótesis de un Platón esotérico, por otro lado, es sumamente aceptable. Ni todo lo que dice Platón está escrito en los diálogos, ni tan siquiera su enseñanza primordial. La cuestión crucial, sin embargo, parece que tiene que ver con la naturaleza misma de esta enseñanza (el conocimiento del Bien-uno) y la dificultad de reconstruir este principio (y su contrario, la *dóxa* o el Otro del Bien) en un determinado sistema deductivo. El principal problema de esta lectura es, por supuesto, la ausencia de contextualización dramática. Esto explica que KRÄMER (1996) 164-173 pase por alto los siguientes elementos: 1) Que Sócrates reconoce que nosotros tenemos un conocimiento insuficiente del Bien (505a5-6), lo que supone una razón añadida para creer que este “nosotros” incluye a Sócrates como a Platón; 2) Que la relación entre el alma y el Bien es una relación *aporética*, lo que es perfectamente compatible con el retrato platónico que hace Sócrates de su propia sabiduría en la *Apología*, cuando considera aquella aporía de “saber lo que sabe y lo que no sabe”, y su pretensión en el *Banquete* de ser un maestro en las cuestiones relativas a *eros* (177e); 3) Que Sócrates rechaza expresar su propia opinión sobre el Bien por ser precisamente una opinión y no un conocimiento (FERBER (1991) 16); 4) Que Sócrates es partidario de ofrecer, no una imagen, sino la verdad sobre el Bien, lo que es interpretado por parte de Krämer de una manera desesperada y bastante implausible del siguiente modo: “*para conocer la verdad de una proposición uno debe deducirla de los principios más elevados, no hay principios más elevados que el Bien; por lo tanto, el Bien no puede ser estrictamente conocido*”.

echa a ver, en particular, en el ansia con que Glaucón le conmina a hablar de este tema (506d2-5). Y este aumento de tensión se debe, no sólo a la declaración de Sócrates de que el Bien es el conocimiento más importante (505a3), sino sobre todo a la indicación de que el valor de todas las demás ideas depende fundamentalmente de ésta (505a4-b1). Pero ni Sócrates está intimidado ante la enorme tarea que supone hablar del Bien, ni duda de la capacidad de Glaucón para seguirle hasta el final; ni tan siquiera es una manifestación más de la apatía exhibida por Sócrates durante el diálogo. Creemos que el significado de su renuncia a hablar directamente del Bien es revelado en parte por la consecuencia inmediata de que Glaucón se vea obligado a problematizar su noción excesivamente restrictiva del conocimiento. De lo contrario, es muy posible que sus expectativas no sean colmadas por el relato de Sócrates.

En este preciso sentido, es crucial que Glaucón distinga el Bien del icono del Bien. Pero lo que no debe pasar por alto es que la disposición de Sócrates a hablar de una imagen del Bien no depende exclusivamente de esto: “*En cuanto al hijo del Bien, el ser que más se le asemeja, estoy dispuesto a hablar de él, si os place a vosotros [ei kai hymív philon]; si no, dejamos la cuestión*” (506e3-5). Sócrates desea evocar el icono sólo si Glaucón está de acuerdo –literalmente, si “*lo considera agradable por la parte que le corresponde*”. Además, emplea enigmáticamente el lenguaje de la generación para presentar el icono del Bien. La clave de esta intervención se encuentra en la relación decisiva entre estos dos elementos. Hay que pensar, en primer lugar, que la relación entre el alma y el Bien es una relación basada en el deseo y en la *aporía*. De ahí que al anteponerse la necesidad de un encuentro agradable (*synousía*)⁵⁶⁶, Sócrates anteponga la amistad a la justicia. Dicho de otra manera, anteponga la reciprocidad entre los que son afines al Bien a la reciprocidad que es buena para la ciudad ideal. Mientras la justicia es buena exclusivamente para la ciudad ideal, la amistad es buena para la comunidad que pretende ser iluminada con la idea del Bien.

⁵⁶⁶ *Synousía* es un término genérico, polisémico, pero muy cercano semánticamente en sus diferentes usos y sentidos. Las obras o diálogos que tratan o son una representación de la *synousía*, entendida en el sentido técnico de un encuentro educativo que se da entre un adulto y un muchacho, son varias: *Apología*, *Protágoras*, *Laques*, *Lisis*, *Cármides*, *Menón*... Aquí, sin embargo, tomo *synousía* en el sentido general de trato, conversación, acuerdo o encuentro entre adultos. Que Platón se refiera veladamente a una *synousía* entre Sócrates y Glaucón nos parece crucial: al hablar acerca de la justicia, Sócrates ya había subrayado la necesidad de replantearse el sentido mismo de la reciprocidad; ahora, al referirse a la amistad, Sócrates prepara y dispone Glaucón a la posibilidad de una comunidad orientada a la verdad.

La tesis de que la amistad es un bien más grande que la justicia es sugerida por Sócrates, que reivindica la superioridad de la vida filosófica sobre la filosofía ideal de Glaucón. El propósito de Sócrates es que Glaucón conozca el Bien a través de un icono, pero que entienda asimismo que esta Idea, además de suponer la visión del Bien, es productora de un deseo generador compartido. Sólo así se entiende que el Bien se visualice a través de un discurso, a través de su hijo (507a2). *Tókos*, asociado platónicamente a *ekgonos* (506e3), significa aquí producción y producto, nacimiento e hijo, etc. La palabra tiene un ámbito de significación que cubre por igual los dominios de la agricultura que las relaciones de parentesco y las operaciones fiduciarias. Derrida cree que todos esos dominios son una clara manifestación del logocentrismo platónico. Pero, como ha señalado Rosen, la relación entre todos ellos no es la presencia del ser⁵⁶⁷ (la fundamentación metafísica de una ontología “cerrada”, como se presupone en el antiplatonismo de Derrida, Heidegger, Severino, Nietzsche y Popper), sino –creemos- la apertura del alma de Glaucón a la génesis de su propia inteligibilidad⁵⁶⁸.

⁵⁶⁷ De esta asociación entre el padre y el hijo y el interés y el capital, DERRIDA (1977) 122 extrae la siguiente ontología: “Como no se puede dar cuenta o razón de aquello respecto a lo cual el logos (cuenta o razón: ratio) es responsable o deudor, como no se puede contar el capital y mirar el jefe a la cara, habrá que, por operación discriminativa y diacrítica, contar el plural de los intereses, de los réditos, de los productos, de los retoños”. Para ROSEN (1992) 73, en cambio, Platón no es un “ontólogo fracasado” desde ningún punto de vista. En efecto, no hay ningún discurso que ilumine la presencia viva del Ser, ni tan sólo en ningún rincón modesto y larvado de los diálogos platónicos. El origen del Ser no es invisible, sino indecible (al menos en el sentido en que pueda haber una correspondencia verdadera entre el discurso sobre el Bien y la determinación de su esencia). “Invisible por sí” es paralelo a “no ser”. De hecho, lo único que podría resultar inteligible para Platón jamás podría formularse como invisible o no-ser, sino a la inversa: ser del ser. El problema es que la deconstrucción derridiana parte de la metafísica que piensa ese ser como el Seyn (ser) que diferencia ser de ente, como el Seyn “más antiguo” que el ente, y que se halla más allá, el Bien *epékeina tés ousías* (es decir, de la interpretación plotiniana del *Parménides* y *La república* platónicos). Pero en Platón el Bien es un espacio medianero desde el cual se funda, originariamente, tanto lo divino (la verdad replegada en sí) como lo humano (su posible hacer, decir, pensar u obrar en verdad). En consecuencia, es sencillamente el espacio de la cópula entre lo divino y lo humano, en tanto que permite diferenciar ambos cercos y concederles su especificidad y diferencia, y a la vez permite conjugarlos y articularlos. Sólo que esa cópula no es el Sujeto trascendental o el Hombre, como cree el Kant del *Opus postumum*, sino el límite que refiere toda medida a su máximo deseable, límite habitado por el alma bien ordenada y al cual pretende alzarse el filósofo.

⁵⁶⁸ En todo caso, como muestra *El sofista* (254dss), Platón no deja ser “ontólogo” desde el punto de vista del sujeto epistemológico que discurre y explora construcciones del pensamiento. El ejemplo del ser y de la identidad como formas puras es suficientemente indicativo para mostrar qué pasa cuando se intenta desarrollar una ontología desde la definición de un juego semiótico o un modelo mental. Resulta curioso ver formas como la “identidad” y la “diferencia” empleadas en el análisis discursivo como si fueran necesarias para pensar o decir el “ser”, cuando el platonismo ha representado tradicionalmente la construcción de una metafísica que ha impedido cualquier referencia al “ser” independientemente de su diferencia. Con ello parece que el propio Platón está dando entrada a un tercer elemento, generador de una fórmula dialéctica entre la identidad del ser y la posible predicación de su diferencia. No hace falta, por tanto, acumular razones para estos dos puntos: uno, que la “ontología” de Platón es pura construcción teórica; y, dos, que desarrollarla como tal es una cuestión que supera la pura formalidad lógica y entra en el terreno de la acción vital reflexiva. Son puntos provocativamente planteados por el *Hermeneutics as Politics* de S. Rosen, fáciles de localizar en su capítulo dedicado a la crítica de la deconstrucción derridiana de Platón.

Esta hipótesis es, si se quiere, muy aventurada, pero nos ofrece un índice decisivo del juego platónico sobre *tókos-ekgonos*. Dentro de este juego, Glaucón debe efectuar la búsqueda mediante la cual debe dar a luz su deseo de inteligibilidad. El alma de Glaucón debe unirse a ella misma, pero no en razón únicamente de la visión que logre capitalizar, sino por los lazos de amistad⁵⁶⁹ y el *diá-logos* que en cierto modo hacen generadora esa visión alcanzada. *Philautía* y *diálogo* constituyen así el proceso meta-visual, erótico en sentido estricto, que hace posible la vida inteligible. El teoricismo de Glaucón, abonado por la meta divina del filósofo-rey a la pura trascendencia, es en este caso relativizado por un planteamiento más matizado, más acorde a una medida humana, que muestra el Bien a través de un icono relacionado con la génesis. Si esta síntesis platónica de visión y fertilidad puede percibirse fácilmente en la imagen solar del Bien, es porque en ella se conjugan con desenvoltura ambos aspectos, pasándose sin transición del uno al otro con toda naturalidad, con obviedad. El uso de este símil, lejos de constituir una prueba más acerca del supuesto teoricismo de Platón, constituye por el contrario una reincidencia en un lugar común platónico: un síntoma más del carácter “poiético” (en tanto que poético) de su pensamiento⁵⁷⁰.

La idea de que un bien como la amistad sea más valioso que la justicia no es una idea fácilmente atribuible a La república. Sin embargo, Sócrates llega a decir que posiblemente no podría llegar a considerarse el Bien si Glaucón no fuera capaz de

⁵⁶⁹ *Ética Nicomáquea* (1155a22)

⁵⁷⁰ Glaucón, que ansía ser convencido de la justicia como un valor en sí, apela a las más nobles aspiraciones de Sócrates partiendo de una disposición leal a quien considera filósofo. Sócrates, que tiene que disuadir a Glaucón de la trascendencia divina del filósofo-rey, se guarda por todos los medios de aparecer a ojos de Glaucón como un filósofo y se limita a hablar del Bien poéticamente (mediante el recurso a una metáfora que muestre aquello que no puede hablar, pero de lo cual puede hablarse). La lección que Platón transmite mediante este elemento de la puesta en escena de la conversación parece ser entonces ésta: al Bien le pertenece y le compete ciertamente el darse como figura o idea, y es en este sentido en que parece comunicarse a Glaucón, pero aún entregándose a su conocimiento, esta misma Idea trasciende y desborda el círculo de su *epistème* porque el discurso es un icono, es “prácticamente como” el Bien (*omiótatos eikeíno*), es decir, la imagen del Sol corresponde al Bien, pero no lo contiene en su determinación esencial. Hay un núcleo noético que subsiste y resiste a esa completa donación de forma y sentido. De ahí que la única manera de alzarse hasta su posible comunicación, realizando esta misma condición a través de la acción productiva y *poiética*, sólo pueda tener lugar a través de la amistad y el diálogo. Sócrates, que podría haber sido inducido por su intención pedagógica a preferir la justicia a la amistad, adopta la tesis inversa precisamente para atraer la atención de Glaucón. Así que cuando incita a Glaucón a pensar el Bien desde la reciprocidad de los que son afines a él, habría que subrayar el hecho de que este consejo no pretende dirigirse a un futuro gobernante sino a un futuro filósofo. Glaucón debe acoger el relato de Sócrates no sólo de “palabra”, sino también con las “obras”: no basta con admirar el Bien, sino que hay que desearlo y elegir vivir con arreglo a él. Si la relación entre amigos presupone un modelo de comunidad preferible al de la ciudad ideal, parece razonable que Sócrates le reclame íntegramente el deseo propio del hombre bueno.

compartir el deseo de Sócrates. Precisamente porque un ciudadano ideal no es necesariamente un hombre bueno, hay que saber recoger esta exhortación platónica en el interior del diálogo. Del mismo modo que al vivir en la ciudad ideal, Glaucón se siente arrastrado a vivir lo mejor posible como ciudadano justo, al elegir el Bien debería desear vivir como y de acuerdo a todo hombre del que quepa esperar que sea bueno. Sólo en la medida en que su ambición política no se transforme en plena entrega a la búsqueda del conocimiento y al bien que acompaña a esta búsqueda no llegará ni a ser un verdadero filósofo ni a tener conciencia de la idea de Bien⁵⁷¹. El *ekgonos* (506e3) que Sócrates le ofrece a Glaucón no es entonces la presencia viva del ser, sino la autointeligibilidad del alma. Y el alma sólo puede alcanzar su plena inteligibilidad generando una comunidad de reflexión en el diá-logo.

Esta es la doble respuesta de Sócrates a la solicitud de Glaucón sobre qué debe decir y hacer para conocer el Bien. Sócrates responde a la solicitud de este problema en una situación en la que debe reorientarse la *pleonexía* de Glaucón. De ahí que la reorientación de la *pleonexía* de Glaucón acomode el Bien a un icono discursivo, puesto que es la única manera de generar una presencia, la atracción filosófica por el conocimiento, y vincularla a su vez con su fundamento, la idea del Bien. *Por consiguiente, la lección crucial del icono es la siguiente: esta intermediación que sostiene la apertura del Bien es indisociable del dinamismo erótico-synousial en el que debe desplegarse el alma de Glaucón*⁵⁷². En última instancia, lo que está en juego es menos el conocimiento del Bien que la búsqueda compartida por comprender esta

⁵⁷¹ La cuestión de si lo primero es el deseo filosófico o la idea de Bien no tiene nada que ver con la cuestión de si quien se embarca en la búsqueda del conocimiento lo hace impulsado por el valor intrínseco de esa actividad o por el bien que espera conocer y disfrutar como consecuencia de ella. En cierto sentido es probable que esta última cuestión no admita una respuesta clara y que además carezca de importancia desde el punto de vista de la vida filosófica. Si no hay deseo por indagar lo que se le sustrae y le falta al filósofo es imposible situarse en ese intervalo o vano que media entre la medida divina y la medida humana. La falta de deseo es lo que impide que ambas medidas puedan relacionarse y comunicarse entre sí: la figura divina del filósofo-rey las separa infinitamente.

⁵⁷² Luego la representación se vuelve doblemente fantasmática, dado que aquello sobre lo que no es posible hablar no es ya el bien en sí mismo, sino propiamente el dinamismo erótico-cognoscitivo procedente de su visión. “Tened cuidado”, dice Sócrates, “de que no os vaya yo a engañar calculando el interés de manera fraudulenta” (507a3-5). Sócrates advierte a Glaucón de la posibilidad siempre abierta del *kibdelon* (507a5), lo que resulta falsificado, alterado, mentiroso. *Kibdelon* es el riesgo de describir la visión del Bien mediante artefactos en los que Sócrates, a pesar de asegurar su distancia respecto de cualquier *dokō*, nos sitúa ante una presencia. ¿Cuál es la función entonces de la advertencia socrática? Tiene que ver con el hecho de que el *ekgonos* está indefenso en manos de Glaucón, que puede no comprenderlo como lo que es, como una imagen de la idea del Bien. Si Glaucón reconoce el carácter fantasmático del *ekgonos*, la imagen empleada por Sócrates le permitirá acceder al Bien; si no es así, no entenderá nada y creará saber fortificándose en su *dóxa*.

imagen que posibilita el conocimiento. El verdadero fin del proceso cognoscitivo no es entonces la visión pura del Bien. Y no es casual que Sócrates, antes de hablar del Bien, acuda *eikástica* y *poiéticamente* a su *ekgonos*: el impulso eróticamente compartido hacia el Bien sólo halla su culminación mediante la génesis de una *hermeneía* conjunta entre Sócrates y Glaucón.

4. El símil del Sol (507c1-509c4): El Bien como *arkhé-télos*

Glaucón debe aceptar la propuesta de Sócrates si quiere captar el significado de la idea del Bien, pero su *hermeneía* está desprovista de *eros*. La idea del Bien tiene el carácter propio de una meta divina porque la máxima aspiración del filósofo-rey es medirse con arreglo a la pureza específica de su visión noética. La *pleonexía* de Glaucón conduce así a la pura trascendencia vacía del Bien. ¿Qué es entonces lo específico y diferencial de la propuesta socrática? ¿De qué manera el icono propuesto por Sócrates puede reorientar la disposición de Glaucón hacia el Bien? Aquí es esencial el lugar claramente paradójico que ocupa la *pleonexía* en relación con el Bien: por un lado, es obvio que la filosofía como tal no está libre de indeterminación *pleonética* o de la propia exuberancia ideal del alma; por otro lado, la apertura del alma al Bien se da sólo entre los naturalmente afines, y el dinamismo erótico-cognoscitivo entre los que son naturalmente afines es su *poíesis*. A diferencia de la *pleonexía*, la implantación del Bien en el alma nunca termina, claramente posibilitada por el carácter generador de un impulso erótico compartido.

El único medio de resolver este dilema entre la *pleonexía* y el deseo es interpretar los dos lados de la oposición a partir de la invitación socrática: aun cuando el dominio de la *pleonexía* sea todo (completo, sin excepción), el alma continúa de algún modo siendo no-todo, incompleta, y el deseo no es una excepción al todo de la *pleonexía*, sino esa presencia que hace incompleto incluso al dominio completo de la *pleonexía*. En otras palabras, lo importante en la afirmación platónica de que “el alma, aunque lo poseyera todo, no sería nada sin el deseo del Bien” no es sólo que con ese deseo está determinada: cuando el alma desea realmente tampoco está indeterminada, porque se trata, por así decirlo, de una indeterminación consciente de sí misma, una indeterminación que enriquece en virtud de la conciencia misma de lo que la moviliza. La apertura al Bien fundamenta así el dinamismo de la vida inteligible compartida y el

deseo por encender o alimentar ese dinamismo en aquellos que son capaces de ello: el fundamento último del deseo es, pues, que esa apertura es de algún modo superior a la plenitud de la *pleonexía*.

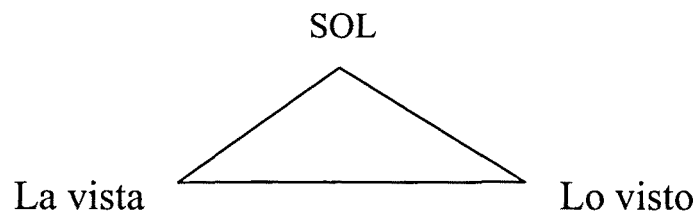
Por un lado, el alma es *pleonética*: se dirige ciegamente al Bien porque quiere poseerlo todo. Pero, por otro lado, aun cuando el alma lo poseyera todo, el deseo sería fundamentalmente superior a la *pleonexía* completa. De manera que el verdadero logro del filósofo no es perderse en la contemplación puramente trascendente de la Idea, sino volverse a determinar en el deseo compartido de generar un alma bien dispuesta. El núcleo de la propuesta socrática permite hablar así de una *autotrascendencia* del alma. De ahí que al tratar de sacar a la luz el fundamento de este movimiento *autotrascendente* hay que prestar atención a la *dóxa* de Glaucón. En efecto, no se puede entender el significado último de este movimiento si no se confronta la enseñanza de Sócrates con la *dóxa* que rechaza. Por lo que hace al icono empleado: 1) hay que relacionar su enseñanza con la contraposición socrática entre los durmientes y los despiertos, pero al hacerlo hay que evitar la tentación de configurar el símil según la precomprensión de Glaucón, es decir, concediendo una importancia ontológica indebida a la dualidad visible-inteligible. 2) En vez de eso, el lector debe concentrarse en su valor analógico y en la preeminencia otorgada por Sócrates a la verdad. 3) El principio de comprensión de este símil es que Glaucón se dé cuenta del carácter problemático de la verdad. Pues Glaucón no puede darse cuenta de ello sin confrontar realmente el símil con su pre-comprensión del Bien. Y semejante confrontación requiere que el pensamiento de Glaucón pueda exponerse problemáticamente en sus propios términos. Con arreglo a este principio, el icono del Sol no sólo iluminará el fundamento de la vida filosófica, sino también la indeterminación inteligible propia de la *dóxa* de Glaucón.

1) *La ligazón del Bien (507c1-508c2)*

Lo primero que hace Sócrates al presentarnos el Bien bajo el icono del sol es recordar la distinción entre las cosas bellas y buenas y sus aspectos unitarios (507b5-7). Sócrates dice que las primeras son vistas y no intelegidas, mientras que las últimas son intelegidas y no vistas (507b9-10). Esta distinción es significativa porque el emparejamiento de la visión con la multiplicidad y el del intelecto con la unidad es previa a la introducción del sol como causa de la visión. Estas palabras de Sócrates

sobre la dualidad visible-inteligible parecen justificar entonces la precomprensión de Glaucón. El problema es que, de ser estrictamente cierta esta distinción, no habría manera de decir lo que Sócrates está interesado en decir, a saber, que en las cosas visibles tiene que haber un tercer elemento que establezca un vínculo indispensable entre el color y la visión: *“Si la vista no está presente en los ojos y lista para que se use de ella, y el color está presente en los objetos, falta un tercer género de cosas naturalmente apropiado a este fin, sin el cual la vista no verá nada y los colores serán invisibles”* (507d11-e1).

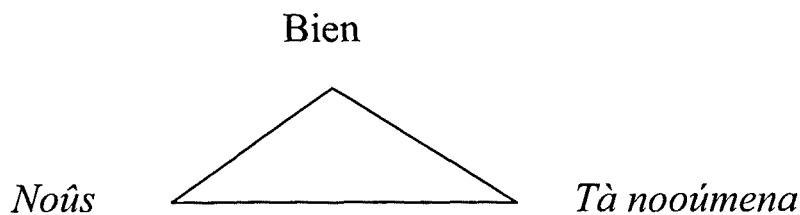
En el dominio visible, la luz no es lo mismo que el color o, más exactamente, que las cosas bañadas por el color. La heterogeneidad de las cosas depende de la capacidad homogeneizadora de la luz para hacerlas visibles. De ahí se sigue que las cosas se dejen ver con arreglo a la vista y a este tercer elemento que hace posible su *dýnamis* (la capacidad de ver); y también de ahí que esa misma capacidad homogeneizadora se predique analógicamente de la visibilidad noética o inteligibilidad de lo que es pensado (*tà nooúmena*). Lo interesante en este caso es que la percepción visible y la noética no se oponen, sino que se consideran conjuntamente, como los dos lados de una misma percepción. En ambos casos, Sócrates trata de exponer muy patentemente la condición que se obtiene ligada a la misma posibilidad de esta *dýnamis*: *“La sensación de ver y la capacidad de ser visto se hallan ligados por un tipo de vínculo en absoluto desdeñable, de mayor valor que las demás ligazones”* (507e6-508a1). En el mismo pasaje se subraya que esta ligazón es la luz y que se deriva de la presencia luminosa del Sol el ejercicio de la mirada en el mundo visible. Esta relación entre la vista, lo que es visto y su mutua pertenencia a la luz en el mundo visible puede representarse de la siguiente manera⁵⁷³:



⁵⁷³ LURI (2002) 100

En el dominio iluminado de la visión, con la estructura bifronte ver-visto, Sócrates impone una causa posibilitadora de su *dýnamis*. La causa externa que establece la estructura diádica vista-ojo es, por supuesto, el Sol. Recordemos que cuando Sócrates introduce el par visible-inteligible, Glaucón todavía reafirma su diferencia decisiva entre filósofos y no-filósofos respecto al sueño: los primeros piensan y los segundos ven (507b9-10). Más adelante, Sócrates habla de esta diferencia, pero situándola en el reconocimiento de la condición que hace posible la *dýnamis*. *La idea fundamental es que no hay modo de reconocer la luz cuando la visión no ofrece distancia alguna con la apariencia de las cosas y se funde espontánea y perfectamente con ella*. Esta fusión, que es característica de la *dóxa*, no solamente impide que haya sombras en el dominio gobernado por el sol, sino que haya apariencias de algún tipo. En efecto, la ausencia de inteligibilidad equivale a un mundo en el que cualquier cosa es perfectamente visible de antemano. En realidad, éste es el mundo de la visibilidad eterna de Glaucón, que no admite posibilidad alguna de inteligibilidad porque presupone siempre ya la luz del sol: se olvida de que el Sol, como fuente o causa de la luz, es diferente de ella; se olvida, en última instancia, de que el Sol es la condición que hace posible establecer una distancia entre la visión y la apariencia.

La clave se encuentra en visualizar el Sol porque de él depende visualizar su luz como condición fundadora (508b8-9). Lo que el símil ofrece es la posibilidad de que Glaucón dirija precisamente su atención al Bien. Sólo entonces adquiere el símil todo su sentido: si la inteligencia tiene una condición que la hace posible en el dominio de la *noésis*, el *noûs* y los *nooúmena* se han de hacer mutuamente pertenecientes a la luz del Bien y el Bien, como causa de la inteligencia, ha de poder ser igualmente inteligible:



Mientras el sol es la condición que relaciona la visión y lo visto en el dominio de lo visible, cuyo reconocimiento separa la fusión entre la visión y la apariencia que es propia de la *dóxa*, el bien correlaciona el *noûs* y los *nooúmena* en el dominio de lo inteligible (508b2-c2), a la par que es reconocido *noéticamente* como condición posible de toda noesis. Pero lo decisivo es que, aun siendo condición fundadora, el Bien ata esa percepción noética orientándola como fin. *Tsygós* (508a1), literalmente ligazón, se refiere al retorno que la percepción noética hace sobre sí por el ligamen de la condición. Lo que Sócrates tiene en mente no es simplemente la diferencia entre la percepción noética y la condición que la hace posible: Sócrates desea mostrarle a Glaucón sobre todo que el conocimiento del Bien es la autointeligibilidad de la vida inteligible, una autointeligibilidad impuesta por el *télos* de su función (ser *tsygós* o ligamen).

2) *La aclaración del simil (508c3-509a5)*

La semejanza de la relación en el dominio visible e inteligible es, pues, la semejanza de una percepción que aparece ante sí como una percepción intrínsecamente cognoscitiva⁵⁷⁴. Pero esta semejanza, con ser correcta, resulta insuficiente, pues no da cuenta del genuino interés de Glaucón por el Bien, ni de su genuina inclinación por la idealidad de su objeto. La insuficiencia es perfectamente comprensible desde el sentido que Glaucón le ha conferido a la pregunta sobre el Bien. La exigencia de reconocer la naturaleza intrínsecamente final del conocimiento explica seguramente el desconcierto de Glaucón y la necesidad inmediata de un discurso que procure aclarar todo esto (508c3):

- (i) *“Los ojos, cuando se los vuelve sobre cualquier cosa cuyos colores no están ya iluminados por la luz del día [hemerinòn phôs] sino por el resplandor de la luna [nykterinà phégge], tienen una visión débil [amblyóttousí] y se*

⁵⁷⁴ Al no tener nada que ver la autointeligibilidad inteligible de esta percepción con un ente inteligente que aspire voluntariamente a hacerse conocer por otra mente –aprovechar este filón del trato entre entidades inteligentes es, de hecho, una característica esencial del neoplatonismo cristiano–, sino con el fin que reanuda la vida inteligible consigo misma, el Bien es, en principio, absolutamente indiferente al hecho del conocimiento, de ser conocido. Lo que está en juego en Platón no es el acceso al objeto ideal más elevado del conocimiento: el Bien, *arkhé-télos*, liga el conocimiento sobre sí mismo, pero en nada cambia él, ni nada ha de conocerse en él, para que actúe como su ligazón y fin. Glaucón tendría que comprender que el Bien-*arkhé* no se entiende como objeto, sino que sólo se puede reencontrar como *télos* autoligándose, es decir, ligando la vida inteligible consigo misma.

manifiestan como si estuvieran ciegos y la vista no estuviera en ellos de manera íntegra [enóuses]. Pero cuando el sol ilumina los colores, ven claramente [saphós], y se manifiestan como si la visión en estos mismos ojos fuera evidente.

- (ii) *“Del mismo modo concibe lo que le toca al alma: cuando ésta apoya su mirada [apereísetai] donde se ilumina [katalámpei] la verdad y la realidad, tiene entonces intelección [evóésén] y conocimiento [egno], y es evidente que posee inteligencia; pero cuando la mirada de ésta se encuentra mezclada [kekraménon] con la oscuridad, con lo que nace y muere, entonces opina, su visión es débil, se convierte en un ir y venir errático de opiniones, y da la impresión de no poseer inteligencia” (508c3-d9)*

En su lectura de la presentación de las Formas en *La república*, Kahn habla aquí de una revisión del esquema parmenídeo mediante la plena equiparación ontológica entre el dominio de la *dóxa* (los objetos de la percepción sensible) y el mundo del devenir⁵⁷⁵. Ebert, más atento a la situación dramática del diálogo, parece enfatizar el entretejido *dynamico* específicamente referido por el símil. Según Benardete, el símil presentaría una estructura referida a las capacidades, que expone los elementos de cada dominio de acuerdo con el siguiente esquema⁵⁷⁶:

Sol	Bien o idea del Bien
Luz	Verdad
Visión	Inteligencia
Visión a plena luz del día	Inteligencia clara
Visión nocturna	Inteligencia difusa
Ojo	Alma
Colores	<i>Ideiai</i>
Cosas visibles	¿?

⁵⁷⁵ KAHN (1996) 361

⁵⁷⁶ BENARDETE (1989) 160

Si bien el símil es una muestra estricta de este paralelismo, el esquema rigurosamente fenomenológico aplicado por Benardete endurece notablemente la comprensión del símil. Benardete representa correctamente las posiciones resultantes de la confrontación *dóxa-noûs*, pero no deja de ver la posibilidad del juego dramático que alarga el símil. Mi tesis es que este pasaje es un intento de aclarar en qué sentido la actividad noética se presenta relacionada consigo misma y, en consecuencia, se da verdaderamente como tal (esto es, efectivamente orientada a la verdad). En consecuencia, creemos que en el juego de este pasaje es tan importante el paralelismo hábilmente identificado por Benardete como la triple contraposición verbal que estructura la presencia y ausencia de *noûs* con arreglo a: a) la luminosidad de la *dýnamis* (508c6, d7: *amblynein* / 508d1, 5: *katalámpein*); b) la disposición del alma (508d7: *keránnumi* / 508d5: *apereidein*); c) el horizonte temporal (508d7: *tò gignómenón* / 508d5: *tò ón*):

a) Al situarse ineludiblemente en el centro de una visión que mira desde la oscuridad, Sócrates discrimina la claridad y el resplandor (508d1: *saphós* / 508c6: *phégge*), el día y la noche (508c5: *hemerínòn* / 508c6: *nykterinà*), mediante el brillo de la luz (508c5: *phôs*). Recordemos que esta condición resultaba de entrada ininteligible para Glaucón porque no podía haber oscuridad alguna en su visión. Ahora hay un intento de caracterizar esta condición desde el reconocimiento consciente de la propia *dýnamis*. Sócrates dice que ver nítidamente es orientar la visión hacia los objetos discriminados por el toque de la luz, mientras que ver débilmente es obtener del resplandor de la luna un contacto con las cosas que las hace aparecer tenuemente (508d1-9). La tesis de que el toque de la luz posibilita el brillo de los ojos y que la ausencia de este toque, el resplandor, los hace brillar pero más débilmente, podría ser en parte compartida por Glaucón. En efecto, una visión desprovista del sol sería incapaz de remontar la oscuridad en la que se encuentra sumida. Pero tal como aparece descrita aquí (y en otros pasajes como 508e1-3 y 508a1-5), lo que iguala la visión con la claridad visual no es el Sol sino la luz del sol, de la misma manera que lo que iguala la intelección con la claridad intelectual no es el Bien sino la verdad y el ser (508d4-5).

Sócrates construye el símil buscando obviamente la analogía con el *noetòs tópos* (508d4-9), pero centrándose en particular en la oposición brillo/reflejo, es decir, en la presencia/ausencia de la capacidad visual según el brillo/reflejo de la visión durante el

día y la noche (508c6-7 con d8-9)⁵⁷⁷. Si la contraposición fundamental escenificada por el símil, la contraposición verbal *katalámpein* (la visión fijada en las cosas que brillan) / *amblynein* (la visión sumergida en las cosas reflejadas), se traslada al plano noético, lo que Sócrates pretende expresar es la presencia/ausencia de capacidad noética según el brillo/reflejo de la verdad cuando el alma entiende claramente o piensa sumida en la oscuridad. El problema es que la contraposición entre *katalámpein* y *amblynein* no es tan nítida como parece: la visión que necesita de la luz solar simboliza, en realidad, el *doxádsein* de Glaucón (pj. 508c6 y especialmente su relación con d8), porque éste entiende que la diferencia característica entre lo inteligible y lo opinable se manifiesta en la distinta claridad de los objetos iluminados en cada uno de sus dominios. Dicho de otra manera, Glaucón da por supuesto que en el alma se encuentran dos capacidades distintas directamente relacionadas con la esfera de sus respectivos dominios objetivos (exactamente los mismos que ya fueron tomados acríticamente por él en la exposición del símil del sueño). Pero esta hipótesis, que para Glaucón resulta evidente, se descarta en la aclaración del símil por dos razones: 1) Sócrates está menos interesado en mostrar dos capacidades separadas que la operatividad diferenciada de dos capacidades distintas; y 2) no es casual que habiéndose relacionado la luz con el Sol y el reflejo con la Luna, el símil exija ahora distinguir la luz de la verdad de su icono o reflejo.

1) En contra de lo que se podría pensar, no se trata de reconocer la capacidad inteligible del alma en la visibilidad transparente de unas formas reales. Sócrates se limita a afirmar aquí la condición dinámica que hace posible entender la inteligibilidad como acción: la inteligibilidad de la verdad y del ser siempre es acción en curso de realizarse entendiéndolo claramente. Por el contrario, la no-inteligibilidad de la no-verdad y del devenir siempre es la no-acción del amante del parecer que piensa confusamente. *Katalámpein* (508d1) es empleado entonces para corregir la degradación de la ausencia de actividad inteligible en *amblynein*, para contrarrestar la pura pasividad inteligible que se limita a pensar falsamente; esto se realiza mediante la imagen de la verdad como luz y reflejo al mismo tiempo, lo cual obliga al verdadero filósofo, como en el símil del

⁵⁷⁷ Así como el Sol es la fuente de la luz del día, no se especifica cuál es la fuente del reflejo de la noche. Sócrates parece referirse a la luna, de manera que, de ser cierto (516a9-b2), estaría diciendo que así como el Sol es la causa indirecta de todo lo que vemos cuando nuestra visión es pura, lo que es visible en el reflejo de la luna es el resultado de restringir arbitrariamente la luz del día a la visión de colores y sombras. La aplicación de esta analogía a la *noésis* conllevaría, por tanto, la siguiente pregunta. Si al dirigirse al intelecto Sócrates omite cualquier referencia a lo que proporciona luz en la oscuridad del alma, ¿habría en ella, en el estado de la *dóxa*, algo que reflejase la verdad del Bien?

sueño, a cierta actividad cognoscitiva en el reconocimiento permanente de esta distancia entre la verdad y su reflejo.

2) ¿Qué podría ganar Glaucón de dejar de entender la capacidad *doxástica* como una disposición meramente separada de la inteligible? Seguramente bastante, en cierto modo todo, porque se desbloquearía el acceso a la enseñanza socrática del símil. Hay una distancia entre considerar el conocimiento como una disposición operativa dentro de un dominio ontológicamente diferenciado, o pensarlo como la disposición constitutiva de la actividad inteligible. El conocimiento entendido como ejercicio inteligible es el descubrimiento de las dos posibilidades fundamentales del alma, el descubrimiento de la doble región en que el alma se mueve: el reflejo de la verdad y la luz de la verdad. El reflejo de la verdad es el rostro epistemológico de la *dóxa* de Glaucón. La alternativa es visualizar el reflejo de la verdad como reflejo y ejercitarse cognoscitivamente desde esta visualización.

*Cuando la verdad sólo llega a reflejarse, los límites de la dóxa coinciden perfectamente con los reflejos de la luz de la verdad, hasta el punto de que los reflejos se toman efectivamente como la verdad. La enseñanza que aquí se presenta es, por tanto, muy precisa: la verdad no es la visión directa del Bien sin el reflejo que da la dóxa, sino el paso por el que la dóxa pasa a ser reconocida como dóxa, es decir, la manera que tiene el alma de ser consciente de su reflejo. Creemos que este elemento se muestra tácitamente en la aclaración del símil: la verdad jamás se ilumina inicialmente, sino que lo hace en su intelección plena y final; una verdad que, si bien se confunde con las *dóxai* que la reflejan, en realidad está y aparece fundamentada porque el Bien rige como fin el desarrollo activo de la vida inteligible.*

b-c) Esta idea se encuentra igualmente insinuada en la contraposición *apereídein* (508d5) / *keránnumi* (508d7), correlativa de algún modo a *katalámpein* / *amblynein*: en la mirada que ve difusamente, el alma se mezcla con la oscuridad; en la mirada plena, tangible, visible desde arriba, fija la disposición del alma sobre aquello que es iluminado. *Keránnumi* es la acción de mezclar el agua o el vino con otro líquido para templarlo, pero también la posibilidad de que esa mezcla altere el líquido falsificándolo. El líquido es el elemento del devenir, y el agua, que representa la pureza

del líquido, es lo que más fácilmente, más peligrosamente, se deja penetrar y luego corromper, dependiendo de aquello con lo que se mezcla y compone de inmediato.

De ahí la caracterización ambivalente de *keránnumi*, que puede absorber e introducir el alma en la oscuridad, invadiéndola enseguida e inundándola con el devenir, como disponerla respecto de *tò gignómenón* y su relación con la fluidez del líquido. La primera se corresponde a la perfección con la ontología dualista de Glaucón; la segunda es la enseñanza implícitamente manifestada por el símil: la condición para que el alma se fije (*apereidein*) sobre las cosas reales y verdaderas es la disposición a reconocer la diferencia entre lo que son las cosas en sí mismas y lo que son como partes de un todo inicialmente mezclado. La verdad no dispone el alma hacia lo que ella es finalmente, sino que se presenta mezclada con las cosas reflejadas con su luz. El devenir, ligado al nacimiento y a la muerte, participa a la vez del ser y del no ser; o más bien, es en su fluidez donde se dibuja esa oposición. De ahí que sólo en el devenir, pero desde la capacidad de reconocer el ser y el no-ser como tales, el alma se vincule con la verdad. Lo que amenaza a la *noésis* del alma es, pues, el devenir de la *philodoxía*, cuya creencia no es distinta de la simple confusión o alternancia de los contrarios (478e1-5, 479c3-5).

La mezcla del alma implica entonces el reconocimiento de *noésis*. Por una razón complementaria: porque, apoyado en su propia condición y en toda la actividad que lleva a cabo desde el conocimiento de esta condición, significa la apertura de un horizonte temporal distinto, referido al ser y a la verdad en una vida no sujeta a la dimensión destructiva del devenir, sino una vida total como acción inteligible. Es en el desarrollo permanente de la inteligibilidad, pues, que el alma se dispone hacia el único bien que le es propio: el ejercicio pleno de su posibilidad noética. Esta disposición, basada en la claridad de la intelección (*katalámpein*), orientada a la verdad (*apereidein*) e iluminada por la temporalidad generadora del ser (*tò ón*), es sencillamente el enlace de la inteligibilidad consigo misma, que tiene lugar a través del reflejo de la intelección (*amblynein*), la confusión de la verdad (*keránnumi*) y la temporalidad destructiva del devenir (*tò gignómenón*). Esta posibilidad, que es la esclarecida finalmente por el símil, se podría articular, pues, en el siguiente cuadro:

El reconocimiento de la noesis	DÓXA	NOÛS
El horizonte temporal	<i>tò gignómenón</i> (Luz lunar: <i>phégge nykterinà</i>)	<i>alétheia - tò ón</i> (Luz solar: <i>phós</i>)
La disposición del alma	<i>keránnumi</i> (mezcla)	<i>apereídein</i> (fijación)
La operación del noûs	<i>amblynein</i> (visión apagada)	<i>katalámpein</i> (visión iluminada desde lo alto)

El cuadro sugiere aceptar el juego de estas dos potencias y analizarlo a través de la secuencia *phós- katalámpein- apereídein- alétheia- tò ón* (luz- luminosidad vertical- fijación de la mirada- verdad- ser), constituida de manera diferenciada respecto a *phégge nykterinà- amblynein- keránnumi- léthe- tò gignómenón* (reflejo- luz apagada- mirada mezclada- olvido de la verdad- devenir). Este juego es incluso en cierto sentido la única manera de reconstruir la *noésis* respecto de su otro, el *doxádsein*. La acción de recuperar la luz en el alma (luz noética), plenitud y final de la verdad, sólo puede tener lugar a través del continuo reconocimiento de la *dóxa* como *dóxa*. Esta perspectiva corrige, pues, la valoración de Glaucón según la cual la *dóxa* sería la disposición privativa de la capacidad noética. El símil de Sócrates ilustra que la *dóxa* es el resultado ausente de toda vida inteligible, es decir, la falsa inteligibilidad eternamente incapaz de inteligirse como acción y como intelección final (presupuesta siempre como está en su apariencia de inteligibilidad). Esta determinación del *noûs* como una capacidad cuyo ligamen está envuelto igualmente en el desarrollo pleno y final de su capacidad es la clave sobre la que Sócrates reconstruye el sentido de la vida inteligible en oposición a la *dóxa* de Glaucón⁵⁷⁸:

⁵⁷⁸ Podría pensarse entonces que la intención del símil puede explicarse completamente por la apuesta de Sócrates por la verdad. Su intención es enseñarle a Glaucón, que muestra una notable indiferencia a la

“Entonces, lo que procura la verdad a las cosas cognoscibles y confiere al que conoce la capacidad de conocer, declara que es la idea del bien. Y al ser causa del saber [epistémēs] y de la verdad, representatela [dianooû] como cognoscible; y si a pesar de toda la belleza del uno y del otro, del conocimiento y de la verdad, juzgas que hay algo todavía más bello que éstas, juzgarás correctamente [orthôs]. Y así como dijimos que era correcto tomar a la luz y a la vista por afines al sol pero que sería incorrecto admitir que son el mismo sol, análogamente lo que es correcto ahora es pensar que el saber y la verdad, tanto el uno como el otro, son afines al Bien, y lo que no lo es, es admitir que cualquiera de los dos sea el Bien mismo: la condición del Bien merece, al contrario, una estima muchísimo mayor” (508e1-509a5).

Enumeremos algunas de las cuestiones que la idea del Bien plantea: a) la presencia de *aitía*; b) la caracterización del Bien como idea cognoscible; y c) el uso de *orthótes*, la idea del Bien como rectitud referida a la verdad del icono

a) Probablemente, el aspecto más interesante de la idea del Bien es su contenido fundamentador. Que el alma desea conocer la verdad significa que hay un por qué que debe plantearse, es decir, que entre el alma, por un lado, y el conocimiento y la verdad, por el otro, hay un vínculo que se presenta como una consecuencia inevitable⁵⁷⁹. La

verdad, un camino conducente a ella desde el reconocimiento de la *dóxa*. Tampoco podría ser de otro modo, dado que la *dóxa* es lo único con lo que cuenta el filósofo para iniciar su ascenso cognoscitivo al Bien. Esta imagen contrasta con la del neoplatonismo, en la que la *dóxa* se interpreta como un símbolo del devenir y se toma como esquema de movilización de una multiplicidad errática, hasta el punto de que ambas imágenes se superponen fácilmente en una sola: la tierra enfangada, una figura semejante a los esquemas *doxásticos* de la visibilidad entre tinieblas, la oscuridad y el devenir, es literalmente la imagen del alma inmunda. Se sabe que cuando Olimpíodoro se encontró con esta metáfora de Platón no tuvo ninguna duda de atribuirle a una sentencia órfica seguramente adaptada que sostenía que cualquier profano que llegase al Hades debía permanecer en un barrizal. Luciano, en su obra *Alejandro o el falso profeta* (25.10ss) nos transmite que una de las amenazas que los manipuladores de encantamientos dirigían a sus enemigos era condenarlos a estar ligados con cadenas de plomo hundiéndose en el barro (LURI (2002) 101). La ascensión, la ascensión al Bien, es, por el contrario, metáfora de una actividad por la que el alma se reencuentra finalmente con su verdadera imagen, es decir, se hace presente en ella el ejercicio final de su capacidad. Como postura, el alma debe estar orientada verticalmente y sólo en su verticalidad puede estar ligada al conocimiento del bien, con el que se reconoce a sí misma.

⁵⁷⁹ Así como Sócrates establecía una relación de correspondencia entre los *nooúmena* y los *orómena* (los colores fundamentalmente: 508c5) –los *orómena* eran iluminados por el resplandor del *nykterinà phégge* (508c1-2)- Sócrates emplea ahora la palabra *gignoskómēna*. Hay que estar atentos a esta separación crucial entre *nooúmena* y *gignoskómēna*, ya que de aquí hasta el final del símil ya no vuelven a aparecer ni *noeín* ni *nooúmena*, sino *gignóskein* y *gignoskómēna*. El desplazamiento es relevante porque así como Sócrates ha explicado detalladamente el símil entre los *nooúmena* y los *orómena*, no ofrece ninguna explicación analógica de que la idea del Bien sea causa de todo conocimiento y de la verdad, o al menos, en un sentido que resulte tan evidente como que el sol es la causa de la visión y de la luz.

*idea del Bien es el conocimiento más importante porque, como causa del conocimiento, es posible la inteligibilidad de su fin*⁵⁸⁰. Por esto, un conocimiento constituido con vistas a un fin no inteligible en sí mismo puede pensarse fácilmente como un conocimiento mal fundamentado⁵⁸¹. El conocimiento filosófico es, por tanto, conocimiento orientado a su propia comprensión.

⁵⁸⁰ Sin duda, uno de los puntos que mayores dificultades suscita entre los intérpretes de Platón es su propia explicación del Bien como preconditionación del conocimiento. WIELAND (1982) 159-185, por un lado, y FERBER (1991) 30ss y EBERT (1974) 143-151, por el otro, han ofrecido dos propuestas sumamente sugestivas. La cuestión decisiva, según Wieland, es que la idea del Bien no es objeto de un conocimiento teórico susceptible de ser formulado proposicionalmente, sino que, como señala Sócrates, es la medida que determina la utilidad de cualquier conocimiento: *“Die Idee des Guten markiert vielmehr jenen Punkt, von dem aus auch der Umgang mit allem formulierbaren Wissen überhaupt reguliert werden muss, wenn dieses Wissen nicht ziel- und zusammenhanglos und für den Wissenden nutzlos bleiben soll”* 33. El problema de este planteamiento, como ha subrayado GONZALEZ (1998) 213, es que, aún reconociendo la necesidad de acentuar la vertiente práctica de este conocimiento, es sencillamente erróneo vaciarlo de cualquier contenido teórico. En primer lugar, el Bien no es simplemente una medida, sino una realidad bien presente. Segundo, el planteamiento de Wieland es incapaz de explicar cómo el Bien, además de guiar la debida aplicación de los distintos conocimientos, puede producir este mismo conocimiento. De hecho, si hay algo que resulta evidente en el símil del Sol es que la presencia de conocimiento está directamente condicionada por la comprensión de la idea del Bien. Tercero, la exigencia de que el Bien regule la aplicación de cualquier conocimiento parece bastante vacía, a menos que pueda ofrecer en cada caso un contenido concreto, y no meramente genérico o abstracto. En resumen, la suma de estas objeciones hace que la caracterización del Bien interpretada por Wieland, aun siendo correcta, resulte insuficiente.

Un intento de subsanar esta insuficiencia se encuentra en el énfasis que pone FERBER (1989) en la naturaleza ideal del Bien y de las formas: *“Doch meint der paradigmatische Charakter der platonischen Ideen mehr: Sie sind nicht nur Ideen im bisherigen ontischen Sinne, sondern auch Ideale, nicht nur Onta, sondern auch Denota, kurz, nicht nur das, was ist, sondern auch das, was sein soll: Sie sind an sich gegebene Normen”* (59-60). Lo interesante del planteamiento de Ferber es, por supuesto, que la caracterización de la idea del Bien como norma o ideal no implica su negación como realidad bien presente (33). Como él indica, la comprensión de la idea platónica del Bien debe abstraerse necesariamente de la oposición moderna entre “realidad” y “valor”. En la modernidad, la plasmación de una idea o valor, o incluso de un ideal, se convierte en una realidad condicionada por la propia actividad transformadora del hombre. En el mundo de Platón, por el contrario, la idea del Bien designa un estado de autosuficiencia en el que el hombre es incapaz de imaginar que quizás aquello que hace no es la mejor cosa que podría hacer. Esta sugerencia, implícita en el planteamiento de Ferber, se encuentra debidamente aclarada en la interpretación que hace EBERT (1974) 143-151 del Bien como *ideative Begriffe*. Frente a SANTAS (1983) 240-252, es evidente que el Bien no se puede interpretar como un concepto normativo meramente formal, sino como un máximo deseable que, como tal, determina la medida, no de lo que debe conocerse, sino del que conoce lo que conoce. Es, pues, en este sentido en que la interpretación del Bien efectuada por Ferber y Ebert debe complementar la lectura de Wieland. Así que cuando Platón habla del Bien es posible entenderlo en el doble sentido de una medida que determina la debida aplicación de cualquier acción o conocimiento y de un principio que, además de su función eminentemente práctica, hace posible la inteligibilidad de toda acción o conocimiento.

⁵⁸¹ GONZALEZ (1998) 216 considera acertadamente que no hay conocimiento posible sin una comprensión de la idea del Bien. El problema radica, a mi entender, en la escasa atención que le merece su propia caracterización del Bien como *télos*. De hecho, no hace más que seguir una línea de pensamiento que identifica claramente la naturaleza del Bien con la perfección misma (MILLER (1985), SPRUTE (1962) 89, HARE (1965) 36 y, con reservas, SAYRE (1995) 185-88), sin abordar la cuestión decisiva del símil, que es mostrar precisamente esta plenitud pero a partir de la autointeligibilidad de su fin. El símil de Sócrates, enriquecido con la imagen de un discurso que pretende aproximarse a la realidad de la idea del Bien, es esta tentativa de pensar el fin del conocimiento como algo que subyace a la propia actividad cognoscitiva (el alma).

De esto se desprende que el propósito aparente de Sócrates es reivindicar el conocimiento adhiriéndolo a su condición fundadora⁵⁸²: sin esa condición, el conocimiento degenera en una *pleonexia* autodestructiva; sin ella, la verdad se confunde con el reflejo de la *dóxa*. *Pero lo que debe descubrir el propio Glaucón es que la plenitud esencial de este fin, fundador pero en cierto modo infundamentable, radica paradójicamente en el deseo. El único modo de que el alma de Glaucón se ligue completamente a sí misma consiste en dinamizarla eróticamente: lo esencial, entonces, no es identificar el Bien con un objeto inteligible verdadero susceptible de ser conocido, sino comprender hasta qué punto el Bien es inherente al proceso cognoscitivo por el que el alma desea su autointeligibilidad. Este desplazamiento permite abordar de un modo nuevo la dóxa de Glaucón: el lugar del conocimiento y la verdad no es el lugar en sí de la inteligibilidad de las cosas, más allá de los reflejos que pueda provocar la perspectiva del parecer; la vida inteligible no es ningún conocimiento poseído y ejercitado en su pureza específica y constituido alrededor de un objeto ideal preciso; más bien sería el proceso propio de la vida inteligible, la actividad cognoscitiva más que el resultado de esa actividad, la lucidez (o luz de la verdad) que los objetos ideales iluminados por ella⁵⁸³.*

⁵⁸² KRÄMER (1966) 43-46n3, que ha elaborado un resumen detallado de la perplejidad que ha ocasionado entre los intérpretes la discusión socrática sobre la idea del Bien, identifica el Bien con “el uno” y define el primer principio del siguiente modo: “*Der Ursprung ist exaktestes, d.h. absolut teilloses Mass der ersten Vielheit und Zahl*” (66-67). La misma lectura encontramos en REALE (1989) 293-333, HITCHCOCK (1985) y SALLIS (1996) 410-12, si bien los dos últimos, en lugar de apelar a las doctrinas no escritas, optan por defender la identificación del Bien con la unidad teniendo en cuenta el papel que juega semejante identificación en La república considerada globalmente. En cierto modo no puede negarse que el Bien debe identificarse con la unidad. La lectura del *Cármides* en el capítulo 2 muestra que la pregunta sobre la *sophrosýne* es fundamentalmente la búsqueda de su unidad: no hay comprensión posible de la *sophrosýne* sin el Bien. Para decirlo de otro modo, la *sophrosýne* en el *Cármides* es útil precisamente a condición de que sea examinada y debidamente comprendida. Aquí, la caracterización del Bien como un fin en sí mismo lo convierte claramente en el exponente de una unidad comprensiva. Como se verá más adelante, nuestro desacuerdo tiene que ver fundamentalmente con la manera en que se caracteriza el conocimiento del Bien/uno.

⁵⁸³ Este estudio se limita a prolongar hasta hoy una intuición, que nos parece muy certera, de T. Ebert en su magnífico libro *Meinung und Wissen...* (1974): el Bien en Platón no es simplemente la consideración de un objeto o un fin resultado de la propia actividad cognoscitiva. Esta hermenéutica “tradicional” tuvo su momento y su lugar. El pensador alemán no duda en tildarla de completamente inadecuada para la comprensión del Bien. Ebert tiene dos observaciones que son un buen punto de partida para nuestra tesis: “*la lógica del bien funciona como una noción-límite que impide buscar para cualquier fin lo que no puede ser mejor*” (143-146) y “*el bien es responsable de revelar y hacer posible todas aquellas ideas que funcionan como normas*” (146-151). Lo primero es un exponente muy claro de la posibilidad lógica de que las cosas se dejan medir y que la idea del Bien no puede pensarse más que como una medida referida al máximo deseable. Lo segundo es una consecuencia de representarse el bien como una noción meta-ideal, es decir, como una mediación ligada a la actividad cognoscitiva, porque posibilita la verdad, el conocimiento y el ser de las cosas. *El conocimiento sólo llega a ser plenamente activo cuando se autoliga buscando su condición fundadora.*

c) Podría parecer que este conocimiento deseado por Sócrates es un modelo sumamente genérico pensado, en el fondo, para fundamentar un conocimiento particular (sobre la ciudad, sobre los astros, sobre los hombres, sobre las plantas, sobre los dioses)⁵⁸⁴. También es obvio que lo que hoy en día se designa como “conocimiento” no se puede identificar sino con una parte de esta clase de saberes. Pero todo el símil es un intento de mostrar que el conocimiento fundamentado en la idea del Bien no es equiparable a esta clase de conocimientos que, en última instancia, forma parte de la noción restrictiva de conocimiento empleada por Glaucón. Para conocer verdaderamente es imprescindible la idea del Bien. La verdad exigida por la idea del Bien se presta a la equivocación, pero no tolera un engaño absoluto, una mentira sostenida. El saber, en cambio, puede ser completamente falaz sin dejar de por esta razón de ser saber⁵⁸⁵.

Es posible que Glaucón sepa muchas cosas sobre el Bien. Asimismo es posible que Glaucón sepa algunas cosas que antes no sabía –que la idea de Bien es un fin inteligible en sí mismo, que hace posible como condición fundadora (*arkhé*) la apertura del conocimiento a la verdad, y como condición final (*télos*) la autointeligibilidad del

⁵⁸⁴ Gran parte de los problemas para determinar el estatuto preciso de este conocimiento vienen precisamente de los intentos fallidos para caracterizar el Bien platónico en el sentido aristotélico del fin de una acción. Un ejemplo llamativo de estos intentos lo protagoniza la identificación que STEMMER (1992) 158-167, 183-84 lleva a cabo entre la idea del Bien y la felicidad. Sin embargo, no deja de ser curioso que el mismo Stemmer reconozca las enormes dificultades de su interpretación, y, en particular, la ausencia de toda referencia a esta identificación en la triple metáfora de la luz. En una línea similar, SHOREY (1980) 79 relaciona la causalidad del Bien con la idea sobre lo mejor posible que se halla presente en el entendimiento (*noús*) del filósofo-rey (67). RAWSON (1996), por el contrario, es más sutil porque considera que la idea del Bien es causa del conocimiento al ser objeto de deseo. El problema es que el deseo del Bien resulta excesivamente externo al resto de las funciones de la idea del Bien y, en consecuencia, abusa de su carácter estrictamente teleológico. Una prueba de ello se encuentra en la lectura defendida por REEVE (1988), que cree que el filósofo busca conocer el Bien porque este conocimiento puede fundamentar la felicidad que realmente desea (91); incluso llega a identificar el Bien mismo (al menos en parte) con el bien representado por la ciudad ideal de Glaucón (84). *Más allá de la excelente crítica efectuada por EBERT (1974) 140-42 a las interpretaciones teleológicas del Bien, creemos que la referencia al conocimiento del Bien como máximo deseable es ineludible para todo conocimiento que desee fundamentarse con arreglo a la inteligibilidad de su télos, es decir, el fin que determina todo lo que el alma puede llegar a ser y conocer verdaderamente.*

⁵⁸⁵ Platón parece invertir aquí las dos posiciones epistemológicas aparentemente opuestas que defiende Nietzsche en *Más allá del Bien y del Mal*: por un lado, el concepto de verdad entendido lacanianamente como la Cosa real insoportable, peligrosa y hasta letal, como la mirada dirigida directamente al sol de Platón, como si todo el problema que se planteara consistiera en saber cuánta verdad puede soportar el alma sin falsificarla o adulterarla *doxásticamente*; por otro lado, el concepto posmoderno de que la apariencia vale más que la verdad, en definitiva, de que no hay una realidad última sino el brillo de la mera apariencia estética. La cuestión decisiva es que estas dos opiniones recíprocamente excluyentes ponen de manifiesto la lucha de Nietzsche, su negativa a articular la posición de Platón cuya formulación él elude. Volviendo a Platón, debería quedar claro lo que significa esta posición: nada es únicamente el interjuego de las apariencias, hay una verdad. Sin embargo, esa verdad es la verdad del reflejo de la *dóxa* como tal.

alma. Ahora bien, una cosa que es que Glaucón diversifique la idea del Bien en este saber plural y otra muy distinta que alcance realmente a comprenderla. De todo esto se desprende que, en este pasaje conclusivo, el conocimiento de la idea del Bien no pueda considerarse como un saber cualquiera (como un conocimiento, por ejemplo, o como un conocimiento de tal clase o de otra), sino como una disposición respecto al conocimiento, un conocimiento ligado a sí mismo por la plenitud (*télos*) de su propia acción cognoscitiva.

Es en este sentido en que la idea del Bien es, pues, *gignoskóménen* –cognoscible (508e4). A diferencia de la *ópsis*, que alcanzaba su término en la visión real de la luz del sol, pero jamás en sí misma, el fin del conocimiento es hacerse autointeligible. Según Sócrates, el conocimiento se consigna en una idea que, al mismo tiempo que hace posible todo conocimiento, se constituye ella misma en conocimiento entre los demás conocimientos. Es posible que *gignoskóménen* (508e4), el predicado empleado por Sócrates, genere una dualidad de actual y potencial que podría ser perfectamente pensable para cualquier aristotélico, pero en ningún caso se refiere a una parte cognoscente y a una parte conocida⁵⁸⁶. Evidentemente, la causa externa que posibilita el conocimiento es la idea del Bien. Y, con no menor evidencia, es esta misma Idea la que, sujeta a la acción cognoscitiva, se convierte en eso mismo que hace posible. En consecuencia, la idea del Bien es cognoscible en el sentido en que su conocimiento

⁵⁸⁶ En efecto, el riesgo de pensar y convertir la causa del conocimiento en objeto cognoscitivo conlleva la dificultad de comprender cómo es posible el conocimiento del Bien: si el Bien está presupuesto de una manera tan esencial en toda acción cognoscitiva, ¿cómo puede ser en sí mismo cognoscible? ¿No hay un riesgo evidente de que Sócrates incurra en un argumento circular? ¿No se ha tratado de evitar esto mismo cuando en el símil se ha reconocido que el sol no se puede ver del mismo modo en que lo son los objetos iluminados por él? ¿Y acaso no es verdad que la persona que logra salir de la caverna sólo alcanza a visualizar el Bien con dificultad (517c1: *mógis*)? Estas preguntas explicitan ciertamente la dificultad de comprender el carácter reflexivo del conocimiento del Bien. Pero no son exclusivas de *La república*. En el *Cármides*, el lector se ve obligado a preguntarse la posibilidad de un conocimiento que se tiene a sí mismo como objeto, con la dificultad añadida de configurar este “conocimiento del conocimiento” con algún contenido. *Ahora bien, para ser precisos, la cuestión que ahí se nos plantea tiene que ver con la determinación de hasta qué punto este “conocimiento del conocimiento” puede identificarse sin más con un conocimiento del Bien. De hecho, éste el problema decisivo que nos plantea la idea del Bien en La república. En principio, dado que el Bien es la precondition necesaria de todo conocimiento, y dado que conocer semejante presupuesto o causa fundamentadora es en cierto sentido conocer la naturaleza misma del conocimiento, un conocimiento del Bien tendría que ser equivalente a un conocimiento del conocimiento. ¿Pero cómo es posible un conocimiento de este tipo y cuál es el contenido específico del mismo? Por lo que dice Sócrates en el símil del sol se puede inferir razonablemente que el conocimiento de la idea del Bien ni puede ser claramente un conocimiento vacío de contenido, ni puede ser conocimiento de un objeto externo al conocimiento (al menos, en el sentido en que lo pueda ser para cualquier clase de conocimiento). La clave está, por tanto, en saber qué quiere decir que hay conocimiento, no en el sentido de buscar o forjar un conocimiento como modelo-objeto, sino en el sentido más llano de tratar de comprender en qué consiste el conocimiento.*

permite al conocimiento autodeterminarse en su condición más básica, más fácilmente obvia, que es el hecho de ser conocimiento, su presencia activa como tal presencia⁵⁸⁷.

d) Podría pensarse igualmente que el conocimiento deseado por Sócrates expresa una cierta cualidad (comprensiva o meta-discursiva) que puede pensar por sí misma sin tener que configurarse como un conocimiento sobre un objeto preciso. Pero el conocimiento propiamente dicho, la perspectiva que, a causa de sola aspiración a conocerse, se pone a conocer el conocimiento en su condición global, tiene asimismo un núcleo que le da al conocimiento una inteligibilidad propia, una posibilidad de concentración. El problema es que esta naturaleza propia, este objeto definitivo, el Bien, se afirma sin contenido explícito (que no vacío de contenido). Porque el Bien, es decir, aquello que se designa como la idea del Bien o aquello que es concebido cuando se piensa como precondition del conocimiento y de la verdad, es decir, aquello en que consiste el hecho mismo de ser pura acción cognoscitiva, esta idea ni se dice de manera unívoca ni se expone de manera directa. El objeto del conocimiento filosófico se fija, pues, al mismo tiempo que Sócrates pone las bases para que Glaucón recupere su carácter móvil. El conocimiento cuya naturaleza es el hecho de ser conocimiento, aunque se identifique con el Bien, sólo es, hablando correctamente (*orthótes*), como el Bien (509a3: *agathoeidés*).

La *orthótes*, contrariamente a la interpretación heideggeriana de la supremacía de la verdad como Idea⁵⁸⁸, designa en el fragmento aquí estudiado una relación de

⁵⁸⁷ Contrariamente a Glaucón, que enfoca el conocimiento filosófico desde la perspectiva objetual de los demás conocimientos, Sócrates piensa fundamentalmente en el alma y en el fin inherente a su propia actividad (su autointeligibilidad). Estaríamos, pues, ante un conocimiento del Bien, y no sobre el Bien. Quizás por esto sólo se puede presentar como una aspiración, como una búsqueda en la que el alma procura desarrollar plenamente su propia naturaleza cognoscitiva. Así, antes de sacar partido de las posibilidades ofrecidas por el símil socrático por una ruta esotérica, conviene prestar atención al hecho absolutamente decisivo de que este conocimiento señala el centro de gravedad sapiencial, no en el objeto del que se ocupa, como en el caso de los demás conocimientos, sino en el proceso mismo de la vida inteligible. Sólo esta interpretación –decisiva para entender las dos medidas que se ponen en juego– explica que Sócrates se refiera fundamentalmente al alma, el mediador entre el cerco divino y la representación humana.

⁵⁸⁸ Esta concepción ideal de la verdad como una característica del platonismo es precisamente la que M. Heidegger comenta en *Platons Lehre von der Wahrheit*. En este escrito de 1942, Heidegger se refiere al mito de la caverna del Libro séptimo. Pero el paralelismo entre la dialéctica ascensional del símil de la caverna y la luminosidad de la verdad en el símil del sol es tan fácilmente reconocible que para Heidegger supone el tránsito de la concepción preplatónica de la *alétheia* (como desocultación de su sentido) a la concepción platónica de su privación bajo el yugo de la Idea. La verdad de la idea será a partir de entonces la esencia de la percepción y de la razón (226). De este modo, la verdad se vuelve *orthótes*,

correspondencia entre el icono empleado por Sócrates y la verdad. Como sentencia S. Rosen: “*Truth is not a relation of correspondence to being, but (in its fundamental sense) being itself. The principal icon by which man “mirrors” and so gains access to truth is dianoia or discursive speech –logos. A logos is “true” if it mirrors or exhibits the unity of truth and being. If we refer to the mirror image in the logos rather than to what it mirrors, we may say that the mirror image “corresponds” to the original, or is “correct”*”⁵⁸⁹. La corrección se refiere a la verdad de un icono o una suposición. Hay, por lo tanto, una relación de semejanza entre el conocimiento de la idea del Bien y el Bien en sí mismo. Así que, considerado correctamente (*orthós hegése*, 508e6), el conocimiento de la idea del Bien es *como* el bien porque al conocerse como condición fundadora es posible conocer algo más que mero conocimiento⁵⁹⁰. Esta corrección, que parece una advertencia necesaria dada la comprensión de Glaucón de la Idea del bien, contiene entonces una indicación decisiva: precisamente porque la función básica de la idea del Bien es atraer hacia sí al conocimiento, precisamente porque representa el nudo de la vida inteligible, tiene que manifestarse de algún modo en la propia actividad cognoscitiva. Pero ni ser el fin ni identificarse con el resultado de la acción cognoscitiva es una característica propia del Bien, sino a lo sumo del Bien como Idea.

rectitud, exactitud del pensamiento y del lenguaje (230). Paul Friedländer, que dedica a la crítica de la concepción privativa de la verdad griega el capítulo XI de la segunda edición de *Platón. Verdad del Ser y realidad de la vida*, censura vehementemente la relación que Heidegger establece entre Platón y el momento histórico en que la concepción de la verdad pasa a referirse de la no-ocultación o la autenticidad de la realidad a designar más bien un predicado relativo a la corrección o adecuación de pensamientos. Friedländer niega, por un lado, el carácter privativo del alfa inicial de la palabra *alétheia* y, por otro, el hecho de que el cambio de sentido de la verdad pueda entenderse, primero, como un cambio vinculado a la concepción platónica del ser como idea y, segundo, como un cambio histórico en el seno del pensamiento griego. Es verdad que a partir de la primera edición inglesa de esta obra, el citado capítulo aparece completamente reelaborado, con el reconocimiento explícito de una rectificación respecto de la etimología de las palabras griegas *alethés* y *alétheia*, que Friedländer ya acepta como vinculable a alguna fórmula negativa del tipo “no oculto” y “no ocultación” como la explotada por la interpretación heideggeriana. Ahora bien, Friedländer continúa pensando que quizás no se trate de palabras originariamente negativas y que jamás fueron concebidos por los griegos en estos términos. Encuentra pruebas de esto mismo en el hecho de que las palabras negativas no suelen tener un negativo (*alethés* tendría que dar lugar a *analethés*), o también en el hecho de que, cuando el sentido es descaradamente negativo, el empleo no tiene nada que ver con la idea de la ocultación del ser (en Homero, por ejemplo, quiere decir, más que no oculto, no falsificado). Para Friedländer, pues, pese a todas las diferencias históricas, se pueden detectar tres grupos de sentidos más o menos comunes a lo largo de la literatura griega antigua relacionados con *alethés* y *alétheia*: 1) la corrección en el hablar (contrapuesta a la mentira o al error); 2) la no ocultación de la realidad del ser (contrapuesta a la irrealidad de los sueños o del arte); y 3) la honestidad del individuo (contrapuesta al engaño o la decepción). Si esto es así, según Friedländer –es decir, desde la perspectiva y el alcance de un trabajo filológico extremadamente atento a la obra de Platón–, se puede reprochar a Heidegger su poca exactitud en la interpretación del símil de la caverna, ya que Platón no sólo no corrompe, sino que sistematiza y aclara estas concepciones griegas de la verdad.

⁵⁸⁹ ROSEN (1969) 186

⁵⁹⁰ GONZALEZ (1998) 218

(3) *La aclaración de la aclaración (509a6-509b10)*

Que Glaucón no se ha desprendido de su precomprensión del Bien y que el sentido del símil permanece todavía oscuro explica su reacción a la intervención de Sócrates: “*A mi entender hablas de una belleza inimaginable, puesto que el saber y la verdad son productos suyos y el Bien en sí los sobrepasa en belleza. Al menos, es evidente que, después de esto, el bien no es el placer...*” (509a6-8). El doble empleo de *légeis* (a6,8) es un primer indicio de que Glaucón se ha limitado a escuchar la aclaración de Sócrates, pero que no comprende las implicaciones contenidas en ella. Sólo así se explica su decisión de referirse directamente al Bien y de hacerlo en términos de belleza, lo que le conduce a preguntarse si el Bien puede identificarse después de todo con el placer: “*Vigila tu lengua*”, replica Sócrates, “*más bien profundiza el examen de la imagen que me hago [del Bien] del siguiente modo*” (509a6-10). Sócrates le recuerda a Glaucón que la visión generada discursivamente es tan sólo una imagen, no el Bien en sí mismo. La vigilancia es necesaria porque Glaucón se ha desviado de la corrección o rectitud exigida por Sócrates, confundiendo el Bien con su icono, y no porque haya podido asociar belleza y placer⁵⁹¹. Al fin y al cabo, al reconocer la belleza del Bien, Glaucón no hace más que apelar inconscientemente a su deseo de placer. Para mostrar el intelectualismo de Glaucón, Platón tiene que mostrar que Glaucón no puede obtener placer, y en particular el tipo de placer por el que Glaucón se interesa principalmente, el placer que se sigue de conocer el Bien. Lo que manifiesta la *pleonexía* ideal de Glaucón no es el deseo de conocer el Bien, sino el placer de sentir su belleza.

La necesidad de una aclaración de la aclaración viene entonces motivada por el hecho de que Glaucón todavía se encuentra en el horizonte de la pregunta perpleja que Adimanto había planteado a Sócrates (506b2-4) y desde la cual es imposible percibir la separación categorial entre los bienes y la idea de Bien. Glaucón no ha abandonado su posición intelectualista y, en consecuencia, rechaza la opinión de que las

⁵⁹¹ ROSEN (1969) 187-188:

“The connection between beauty and intelligibility is rooted in the unity of body and psyche; dianoetic thinking is eikastic because that unity necessitates a thinking in conjunction with sense perception, as is obvious from the root metaphor of vision. The beauty of eikasia, as linked to the body, is necessarily pleasant. What Sócrates claims is that, by reflecting upon dianota, hence inescapably by employing dianoia itself, we can divine or surmise the noetic ground “through” or “by means of which” (diá) discursive thinking occurs”

consideraciones relativas al placer sean relevantes para la determinación del bien más elevado. Lo que omite en su respuesta no sólo tiene, pues, una marcada inclinación hacia el intelectualismo, ahora dispone incluso de una justificación filosófica de su opinión acerca de la importancia del conocimiento: su elogio a la máxima belleza del Bien, así como la consideración intelectual del conocimiento y de la verdad presentes en él, está de este modo en perfecta consonancia con el carácter soberano del filósofo-rey⁵⁹².

Apenas hace falta repetir entonces que esta alabanza de Glaucón se refiere exclusivamente a la belleza de los conocimientos de quien está llamado a gobernar la ciudad ideal, que la ausencia de *orthótes* le impide reconocer el icono como lo que es, devaluando la idea del Bien a *kalós*. Un conocimiento no es conocimiento meramente bello sino bueno cuando se genera autoligándose. Aquí tenemos la fórmula que indica la función decisiva que ha omitido la confusión de Glaucón entre la idea del Bien y su icono. De ahí que sea necesaria una nueva distinción por parte Sócrates y, sobre todo, una nueva aclaración del sentido en que la idea del Bien es generadora de verdad y conocimiento en su condición fundadora:

- (i) *“Puedes decir entonces que el sol no sólo da a las cosas visibles la propiedad de ser vistas, sino también la de la génesis, el crecimiento y la nutrición, sin ser él mismo génesis”*
- (ii) *“Y así dirás igualmente que a las cosas cognoscibles no sólo les viene del Bien el ser conocidas, sino también de él la realidad [tò einai] y la esencia [tèn ousían], sin que el Bien sea esencia, sino algo más allá [epékeina] de la esencia, sobrepasándola [hypékhontos] en dignidad y capacidad [dynámei]” (509b2-10)*

⁵⁹² La tesis de que la inteligencia es un bien más grande que el placer es sugerida por Glaucón, que tiene un fuerte motivo para afirmar que la vida cognoscitiva del filósofo-rey es superior a la vida del particular. Pero esta tesis difícilmente puede convenir al propósito de Sócrates. Sócrates, que podría haber sido inducido por su intención a preferir la inteligencia al placer, deja de lado tácitamente la tesis de Glaucón al recomendarle que continúe examinando el símil. Al contrario que Glaucón, se resiste a asignar a la inteligencia el lugar más elevado entre los objetos de apego humano. Cuando incita a Glaucón a seguir pensando en el símil, hay que subrayar el hecho de que el consejo va dirigido a alguien que continúa sin entender en qué sentido la idea del Bien se halla efectivamente relacionada con el conocimiento y la verdad. Glaucón nada desea tanto como la máxima jerarquía de una idea cuyo conocimiento verdadero predetermine la acción transformadora del filósofo-rey.

El símil representa básicamente la relación entre la función vital del sol y la del Bien, la relación entre la condición que hace posible el nacimiento y crecimiento de las cosas y la condición fundamentadora del ser. Ahora bien, para una correcta aclaración de la aclaración, es preciso responder a los siguientes interrogantes: a) ¿Qué papel desempeña el *lógos* en esta analogía entre el sol visible y el sol inteligible?; b) ¿De qué manera debe comprenderse aquí el empleo platónico del término *ousía*?; c) ¿A través de qué noción se describe la relación del Bien con la *ousía* y cuál es su relevancia?

- a) En primer lugar, Sócrates parece indicar mediante el símil que el Bien es el origen de los *ónta*. Pero si examinamos este pasaje con otro inmediatamente anterior nos vemos obligados a reconocer una segunda función fundamentadora: “*Hay una pluralidad de cosas bellas, una multiplicidad de cosas buenas, un gran número de cosas, cuya realidad afirmamos y distinguimos en el discurso*” (507b5-6). Siguiendo esta relación sobreentendida por Sócrates, es fácil concluir a la luz del símil que, de ser cierto que el Bien es el origen de las cosas, también lo ha de ser de su aparición y de su llegada al *lógos*. De lo que se sigue que, además de su función óptica, el Bien cumple una función *eidética*, es decir, pone límites, “mide”, acotando mediante el *lógos* la realidad específica de cada ser. Recordemos que los *gignoskómēna* eran el resultado de los colores iluminados por la luz del día (508c4-5). Ahora, esta claridad visible de los *gignoskómēna* es al Sol lo que su intelección verdadera al Bien. Viendo la claridad con la que se presentan las cosas visibles a plena luz del día, el símil convierte automáticamente las cosas inteligibles en una manifestación de las medidas propias del Bien, unas medidas que constituyen el “conocimiento” en el alma. Y esto es importante para valorar su función óptica, por la que la idea del Bien también es conocida a través de esta fundamentación de la capacidad de presencia con la que cada cosa es. De manera que, respecto a las cosas, es posible distinguir en la idea del Bien una función óptico-discursiva. Esta doble función preconizada por el símil fundamenta la perfecta nitidez con la que las cosas se presentan en su ser y la capacidad de discriminación objetiva propia

de la lógica, en suma, la unidad real óptica y el discurso verdaderamente uno⁵⁹³.

- b) Si se acepta esta premisa socrática, el lector inmediatamente se ve conducido por el símil a la difícil comprensión de *epékeina tês ousías* (509b9), fórmula que depende decisivamente de *ousía*, que en Platón es un término terriblemente problemático. En efecto, *ousía* puede indicar dentro del vocabulario platónico el “ser” o la “esencia”. Estos dos sentidos, no equivalentes, son empleados indistintamente en los diálogos de Platón. En el *Sofista*, la gigantomaquia entre materialistas y amigos de las formas se plantea a raíz de la disputa sobre el ser (*ousía*), que unos reconocen como cosa corpórea y otros *asómata eíde* (245a-c); mientras que en otros diálogos (*República* 359a5, *Fedro* 237c3, 245e3 y 270e3-4, *Eutidemo* 11a6-8), a diferencia del sentido absoluto que conlleva el empleo platónico de la *ousía* como equivalente a *tò eînai*, la esencia (a falta de otra palabra exenta de estas inevitables connotaciones aristotélicas) se construye habitualmente con genitivo. Pero lo cierto es que, salvo este criterio puramente gramatical, no hay ningún fundamento para decidir entre ambos significados. Podemos decir sencillamente que la *ousía* es la *ousía* de los *gignoskómena*, la esencia de lo que es conocido, pero también el ser (508b8-9), tal como está formulado proporcionalmente con arreglo al significado de génesis (509b3-4).

Sea como sea, la ambigüedad de la *ousía* le es útil a Sócrates para indicar la función óptica del bien y anticiparse al motivo de extrañeza que podría causar la superioridad de su principio sobre el ser. La idea fundamental es que el Bien (*arkhé-télos*) no puede pensarse como ser puesto que el ser es ya una manifestación de la presencia del Bien. En otras palabras, Sócrates se limita a recordar que la verdad de una cosa presente (*ousía*) se origina en el Bien, o sea, que el ser no es manifiesta inmediatamente si no es refiriendo al Bien su

⁵⁹³ No hay que olvidar que en Grecia la *extensio* de la lógica nunca se separa de la *intentio* del concepto: el pensar sobre una cosa no se separa jamás de su realidad óptica. Por eso el Bien no sólo puede ser pensado como el principio del *lógos* sino también de la totalidad real de las cosas. La posibilidad de aplicar a la idea del Bien una metafísica teologizante, más propia de lecturas de raigambre neoplatónica, debe rechazarse *in toto* con arreglo a la paritaria dignidad de esta doble función fundadora: formal, en la medida en que constituye los límites precisos entre los que se manifiesta el ser de las cosas, y óptica, por cuanto el ser de las cosas se presenta perfectamente delimitado al intelecto.

propia determinación inteligible. Y expone este punto de vista con una coherencia extrema. En efecto, si en el símil, el sol descubre lo que es visible, la idea del Bien ilumina lo que se hace inteligible dentro de ella; en este caso, la realidad o la *ousía*.

Además, es posible pensar que para la comprensión estricta de esta función óptica del Bien, la aparición de la génesis resulte tan decisiva como la *ousía*. En primer lugar, es del todo evidente que el sol puede generar en tanto que tal las cosas propias de la *phýsis* en tanto que éstas implican elementos que tienen que ver necesariamente con la génesis: el sol como principio de la génesis garantiza el crecimiento de la *phýsis*, del mismo modo que el bien como principio del ser garantiza la inteligibilidad de la *ousía*. Es por el sol que la *phýsis* crece hasta llegar a ser generadora; de la misma manera que por el bien el alma conoce hasta llegar a la *ousía* de los *gignoskómēna*. Por tanto, la génesis, el crecimiento natural, es a la *ousía*, el ser inteligible de las cosas conocidas, lo que la función vital del sol es a la función óptica del bien. Así que es necesario atenerse a la precisa fórmula del símil socrático que habla, no de “crecimiento” o de “inteligibilidad”, sino de las condiciones de crecimiento y de inteligibilidad que ésta proporciona. Porque el deseo de que sean reconocidas las condiciones que constituyen la propia realidad e inteligibilidad humanas es el móvil último de esta aclaración.

- c) El Bien entonces está más allá de la *ousía*, o de la presencia del ser, porque es la visibilidad/inteligibilidad de cualquier determinación que pueda verse o pensarse. Se manifiesta en la actividad noética sin delimitarse a sí misma como una clase derivada de alguna determinación, o como una determinación específica, tal y como el Sol se presenta en la génesis sin ser él mismo génesis, o un elemento por debajo de la génesis. De manera que no hay nada en la descripción socrática que pueda hacernos pensar que un símil como éste apoya ontología dualista de la teoría de las ideas. Por otro lado, la noción de *epékeina*, lo que está más allá, no tiene el sentido que desearía una interpretación neoplatónica: *epékeina* no hace referencia a un bien trascendente, sino a la presencia de un máximo pensable. El neoplatonismo sitúa el Bien en un Uno-*arkhé* simplemente superior al ser y de él arranca el

origen de la unidad del mundo eidético, y del mundo de la vida que tan poco está separado del noético. Por contra, y con toda claridad, la realidad en Platón no se estructura lingüísticamente a partir de un Uno-trascendente, sino que se apunta y genera desde un máximo inteligible directamente vinculado a su múltiple realización sensible. Lejos de autoposeerse noéticamente, como el neoplatonismo de Plotino o Proclo presupone el Uno, el Bien sólo conserva su riqueza y plena realidad en la delimitación de sus múltiples aspectos fenomenológicos y en la ubicación de esta pluralidad en una totalidad inteligible, ya que aquélla le es necesaria para ser y mantenerse como *arkhé-télos*.

La gran ruptura de Platón es precisamente la reivindicación de esta visión sinóptica manifestada en el *epékeina* del Bien-*arkhé*. Pensamos que esta visión no se deja describir dialécticamente en la medida en que Sócrates se niega a reducir el Bien, la causa dinámica de la vida inteligible, a una forma cognoscitiva⁵⁹⁴. Dicho de otra manera, el conocimiento del Bien no se deja reducir a la identificación lógica de sus límites. *Como impulso pleonético, el alma aspira a conocer el Bien mediante un discurso que lo separe de sus visiones parciales. Pero ese conocimiento presupone necesariamente una acción noética, la acción por la que el conocimiento se siente atraído hacia sí como máximo inteligible, télos único del arkhé noético único. El conocimiento ligado a su propia condición como fin de todo conocimiento se da por el solo hecho de desear el Bien como único fin. El Bien es epékeina porque a través de él se comprende la finalidad o perfección del conocimiento y de las cosas en general, y no él mismo a través del conocimiento y de las cosas*⁵⁹⁵. Así

⁵⁹⁴ EBERT (1974) 143-146 se ha referido a este máximo como un concepto-límite que funciona no únicamente como norma, sino como alguna clase de metanorma. A esta observación de Ebert, GONZALEZ (1998) añade las consideraciones de Wieland y Ferber sobre el carácter práctico y paradigmático del conocimiento del Bien como norma de normas: "If the good is the norm of norms, then it seems only natural that our knowledge of the good should have the practical function of determining how we deal with and use everything else. After all, to call the forms deontic and norms is to make them in some sense practical" (215). Para Gonzalez, la clave del *epékeina* radica precisamente en esta idealización límite de la noción, que depende para su comprensión del bien como fundamentación de cualquier noción ideativa (lo que dejaría abierta la formulación del pasaje 509b6-9 a una sabiduría teórico-práctica). Es muy posible que esta distinción hegemónica del bien como principio situado más allá de toda idealización sea más contemporánea que clásica. Sea como sea, *epékeina* es el término que se emplea en 509b6-9 para describir la relación entre el Bien y la *ousía*.

⁵⁹⁵ Reconocer que el bien es algo más que la *ousía* es admitir que la superioridad implicada en el *más* depende de una condición fundadora y de una triple modalidad funcional que la configura como *arkhé-*

pues, se trata de que Glaucón piense de nuevo el conocimiento, pero que lo piense siempre relativamente a una manera de conocer, la propia del Bien como fin, de la que depende el desarrollo del alma y su autointeligibilidad como máximo inteligible. En definitiva: la manera que Sócrates presenta aquí a través de un icono, el conocimiento del Bien o la filosofía tout court.

La idea del Bien se concibe, por tanto, como una cualidad, como un ingrediente que otorga un grado más o menos alto de cualidad al conocimiento. Así, como la idea del Bien no llega a ser propiamente objeto de un saber, es decir, como no llega a cuajarse en ningún saber concreto, el filósofo debe invertir sus esfuerzos en la búsqueda de esta cualidad fundamentadora del conocimiento. Dicho de otra manera, Glaucón ha de movilizar la pregunta básica por el conocimiento. Por esto, sólo en el límite del símil, sólo a título de condición meramente orientativa, la pregunta por la idea del Bien es considerada en sí misma como un conocimiento. Sólo cuando el conocimiento se interroga por su valor –cuando se transforma en una acción cognoscitiva plena– es entonces cuando se puede hablar propiamente de filosofía, y en particular, de la identidad entre el fin (la sabiduría) y el camino conducente a ese fin (el deseo de sabiduría), es decir, de la autointeligibilidad de la vida inteligible.

De hecho, todo el símil es un intento de plasmar ese movimiento, como si pudiera ser captado en su integridad por la mirada noética de Glaucón. Lo que está en juego no es el reconocimiento de una forma constituida que sería la cara propia de esta mirada, sino la propia dinámica vital de un conocimiento no constituido, sino que se ha de constituir y que se va construyendo desde el fundamento de su inteligibilidad. Esta dinámica que es el componente esencial y constitutivo del alma se encuentra

télos: 1) dinamizadora (autoconocimiento); 2) heurística (verdad) y 3) ontológica (*ousía*). Todas estas funciones se inscribirían en una totalidad difícilmente definible, en absoluto transformable en una relación de trascendencia, y que podría esquematizarse del modo descrito al final de este capítulo. En este esquema se deja bien claro que Platón no deja de moverse en el paradigma señalado por Parménides. El *arkhé* como fundamento real último del cosmos sigue confiriendo unidad y orden al ser como totalidad real y necesaria. Y, sin embargo, precisamente por el dónde y cuándo (la necesidad de superar el horizonte sofístico de la pluralidad de discursos), y el para qué (la reconfiguración del *arkhé* como *arkhé-télos*), Platón se muestra genial reconstruyendo la inteligibilidad de un todo que aparece tras la sofística diseminado en múltiples discursos, refuncionalizando los términos heredados de sus antecesores y estableciendo sobre una función discursiva unitaria las tres modalidades bajo las cuales se presenta la idea del Bien: la función final, la heurística y la ontológica. Que a estas funciones les corresponda la comprensión unitaria de un *arkhé-télos* es confirmado además por la Escuela de Tübinga. Con esta relación de coexistencia estructural entre las diferentes funciones se alcanza la dimensión fundamental del *arkhé-télos*, que precede directamente los aspectos particulares y que precisamente por esto puede ser fundante de modo originario, unitario y pleno.

precisamente en el deseo del Bien, en el hecho fundamental de que la idea del Bien atrae hacia sí al alma como conocimiento que vive activa y plenamente conociéndose⁵⁹⁶.

Llegados a este punto, podemos resumir los cuatro momentos configuradores de la *dóxa* de Glaucón de la siguiente manera:

- a) Rosen se pregunta si no es contradictorio que se pueda instaurar la felicidad del todo en una ciudad en el que al menos 2/3 de sus componentes no son felices. La clave, sin embargo, no radica en que Platón sacrifique la ciudad buena en favor de la ciudad justa, sino que no hay una ciudad justa que permita alcanzar una ciudad buena. La ciudad justa no es una imagen ideal, sino al contrario, la puesta en escena de la idea que regula la manifestación de la *pleonexía* real y efectiva de Glaucón. *La paradoja crucial es que el hombre justo no puede ser perfecto en su excelencia, porque en la ciudad ideal de Glaucón no sabe lo que realmente quiere: orienta su propia dinámica vital en una dirección equivocada. En esto consiste el examen de la posibilidad de la ciudad justa: como desafío a cualquier platónico ortodoxo (la teoría de que la ciudad ideal representa el deseo realizado de Platón), Platón propone una ciudad en la cual el deseo no se realiza, puesto que no hay otro deseo que el mantener compulsivamente la pleonexía libre de cualquier impedimento. El examen confirma que la pleonexía*

⁵⁹⁶ Se trata, por tanto, de algo desde luego más trascendental que su mera identificación automática con el alma. Platón no gusta del reduccionismo empobrecedor e inmovilizante intelectualmente de quien equipara el Bien y el Alma (la identificación entre ciertos socráticos de Bien y *phrónesis* (505bss, 506d2, con la continuación del símil del sol en 508ess) y acaba convirtiéndolo en un *deus et machina* que lo justifica todo sin exigir el más mínimo esfuerzo de asimilación y renovación. Es en la comprensión de esta función mediadora o de enlace de la idea del Bien que Platón reasume la tesis presocrática del *arkhé* en una nueva dimensión, el *arkhé-télos*, de la que surge la comprensión del alma como una acción cognoscitiva intrínsecamente final. Platón reflexiona así sobre el Bien y sobre su propia peculiaridad conceptual, el ser *arkhé-télos*, pensando dentro y mediante ese enlace, gracias a la cual es posible reconocer una función similar en el *arkhé, noésis noéseos, zooé* de Aristóteles, por lo demás profundamente aguzada y completada por los maestros neoplatónicos, que poco lo alteran o enmiendan de fondo. En mi opinión, esta conclusión es fácilmente deducible de la comprensión del *arkhé-télos* como una función formal y final, tal y como ésta fue entendida con sus propios matices por Plotino, Proclo y la *abreviatio* de Proclo en el ambiente damasceno del s. IX y traducido al latín en Toledo en el s.XII, el *Liber de Causis*.

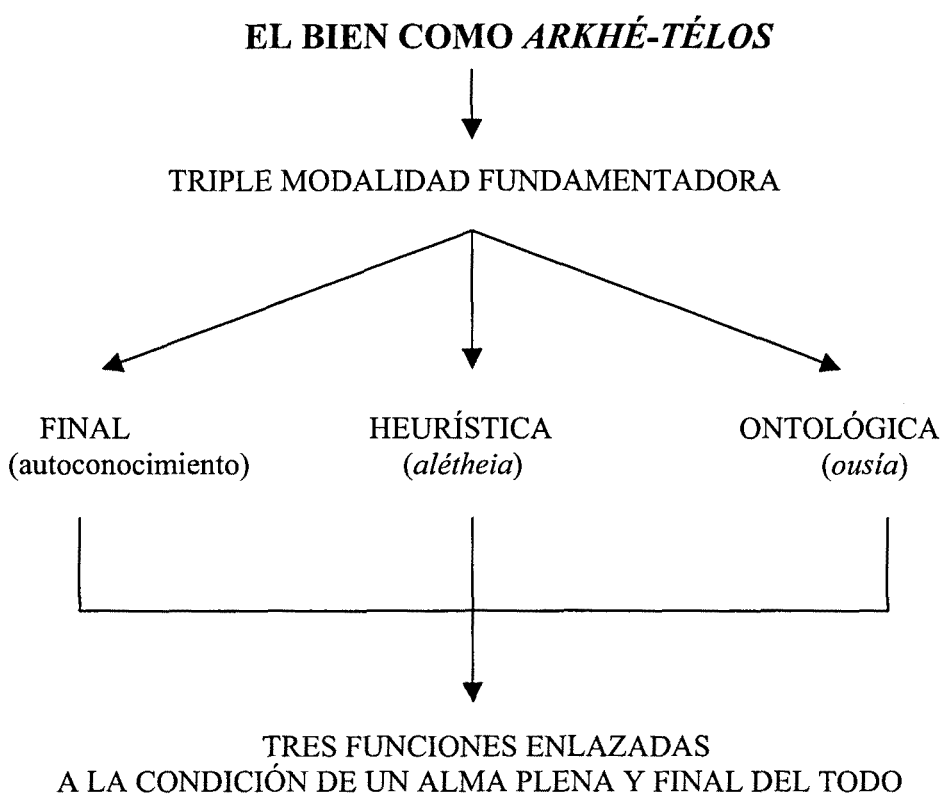
de Glaucón es la negación de todo deseo, la creencia de que se sabe lo que se desea, el deseo incapaz de reconocerse bajo la figura fantasmática del filósofo-rey.

- b) Ésta es la dimensión que Glaucón pasa por alto en el símil socrático de los durmientes y los despiertos. La *dóxa* no es una ilusión tipo sueño que el amante del parecer desconoce para conocer exclusivamente la realidad en su múltiple manifestación fenoménica; en su dimensión básica es un desconocimiento que permite al amante del parecer oponer un todo que no se deja de subsumir bajo los múltiples aspectos en que se manifiesta: un sueño que estructura la manera de conocer del durmiente y por ello encubre la posibilidad real de su deseo. La clave está en que el durmiente no conoce efectivamente la belleza como tal, en tanto que ya cree conocerla como manifestación presuntamente no contradictoria. En lugar de conocer la singularidad real de su forma, cree en ella porque, al igual que un sueño, el todo coincide con la plenitud de su creencia: la creencia y el todo se dan simultáneamente en una relación indiscernible, que el durmiente toma como verdadera. En esta confusión queda subsumido todo aquello que el durmiente cree conocer como lo más propio de la realidad. El paradigma platónico de la *dóxa* es, pues, la imposibilidad cognoscitiva del durmiente. En oposición directa, el despierto representa lo posible de toda capacidad que se genera por el deseo de problematizar el todo, de reanudar mediante el conocimiento lo que el durmiente separa doxásticamente. *Mi tesis es que esta contraposición dóxa/gnósis hay que entenderla referida a una contraposición más fundamental, la que se da entre el filósofo-rey y el filósofo-ciudadano: así como el durmiente presupone el todo desde la autosuficiencia de sus múltiples manifestaciones, el filósofo de Glaucón opina sobre el Bien porque cree conocerlo, en una palabra, se cree capaz de dar cuenta de su verdadera phýsis o naturaleza.*
- c) A partir de estas consideraciones se puede entender por qué Sócrates alude a la idea del Bien: *el único modo de romper el conocimiento del filósofo de Glaucón es mediante una idea que pueda cambiar las coordenadas de su conocimiento. En consecuencia, el problema del filósofo de Glaucón no es que su pleonexía sea excesiva, sino que no está haciendo lo suficiente, no está haciendo frente al*

verdadero problema. La pleonexia excesiva del filósofo-rey es, en último término, una expresión de impotencia cognoscitiva que, frente a todas las apariencias, carece de una dirección clara. La solución, por consiguiente, no puede encontrarse en ningún objeto cuyo conocimiento ideal lo abarque todo. Esto significa también, que al considerar la posibilidad de la filosofía, Glaucón tampoco puede ajustarse a una medida o patrón inestables, dejando en suspenso la exigencia de entender qué significa el Bien. Es más, Glaucón debe resistir la tentación de entender el Bien como un bien específico. Por lo tanto, el punto clave no es interpretar o juzgar el Bien con arreglo a una medida particular, sino disociándola de ella. Esto es ciertamente lo que subraya el empleo socrático del símil: es una manera de sobredistanciar la pregunta sobre el Bien como medida última indicándola, es decir, evitando presentarla directamente y sin más. *El símil es, entonces, un recurso de sobredistanciamiento intradialógico; el Bien resulta sobredistanciado precisamente por el hecho de que Sócrates rehúsa formularlo en sí mismo y sólo se puede esbozar mediante una interpretación conjunta con Glaucón.*

- d) En el símil del Sol, Sócrates esboza el punto de partida inicial del conocimiento filosófico. Lo describe atendiendo menos a un conocimiento hegemónico que a la idea de un conocimiento que lo interroga todo, incluido su propia condición: la idea de un conocimiento que está marcadamente determinado por la búsqueda de su propia inteligibilidad al estar en conexión (*tsigé*) con algo que todavía le falta, un último y definitivo que está por aprender y que ha de ser aprendido. *Como señala la aclaración del símil, el esfuerzo por acceder a esta idea exige abrirse a la verdad desde la problematización de la dóxa. Su sola posibilidad está unida al intento socrático de saber pensar, de saber comenzar a pensar verdaderamente de una vez, desde el principio. Sólo a partir de esta disposición se puede hacer el esfuerzo para que el conocimiento busque su propia condición anterior, para que reconozca en su propia actividad el fin (télós) de todo conocimiento, el deseo del Bien.* Esta acción, esta búsqueda incluida en la autointeligibilidad del conocimiento filosófico, es ya un objetivo suficiente. Hay perfección y bienestar en la propia actividad cognoscitiva, en la búsqueda de su propia condición fundadora, problemática e inabarcable en su estricta desnudez. La plenitud no es, pues, una cualidad extrínseca al conocimiento: se

alcanza a partir del momento en que se desea realmente el Bien, es decir, en que:
 a) el conocimiento es atraído dinámicamente hacia sí; b) la verdad es inteligible en sí misma y; c) todo lo real se hace estrictamente concebible desde el discernimiento lógico de sus límites.



V

COMENTARIO DEL *TEETETO*:

**LA VERDAD TRAS LA *DÓXA*
o la posibilidad de juzgar (*krínein*)**

CAPÍTULO V

“I tanmateix les visceres, les venes, els ossos, i sobretot les cèl.lules del cervell, és allò que no canvia en la persona, uns ulls per tota la vida, un cervell també per tota la vida, o si que canvia?, no, si es gasta, no es renova, jo sóc els mateixos ossos estómac i cervell de fa trenta anys?, aaaarp!, què queda de mi mateix apart d'ossos i cèl.lules vull dir del que era jo era quan tenia vuit anys o deu o dotze?, i si resulta que aquella era la meua verdadera identitat i no la d'ara?, i si resulta que el que sóc ara trenta anys més tard enyora l'altre que era l'autèntic el qui de veritat era jo?”

Joan F. Mira, *Els Treballs Perduts*, Proa, 93

La apertura del *Teeteto* es extraña. La posibilidad de que Platón la hubiese redactado de nuevo, ocupando exactamente el mismo número de líneas que la anterior, indica, además de la meticulosidad de su escritura, que siempre fue una rareza⁵⁹⁷. Si ambas aperturas son atribuibles a Platón, es obvio que debió cambiar de parecer sobre la manera en que debía iniciarse la trilogía a la que pertenece tradicionalmente el *Teeteto*. En cualquier caso, si se asume que la apertura que finalmente se nos ha legado representa la perspectiva genuina de Platón –la otra se podría considerar espuria sin más–, entonces el *Teeteto* se abre con el testimonio escrito de Euclides sobre la conversación que Sócrates tuvo con Teeteto y Teodoro antes de su muerte⁵⁹⁸. La

⁵⁹⁷ *Anonymer Commentar zu Platons Theaetet*, ed. Hermann Diels y Wilhelm Schubart (Berlin: Weidman, 1905), 3 28-35 (p. 4, columna 2)

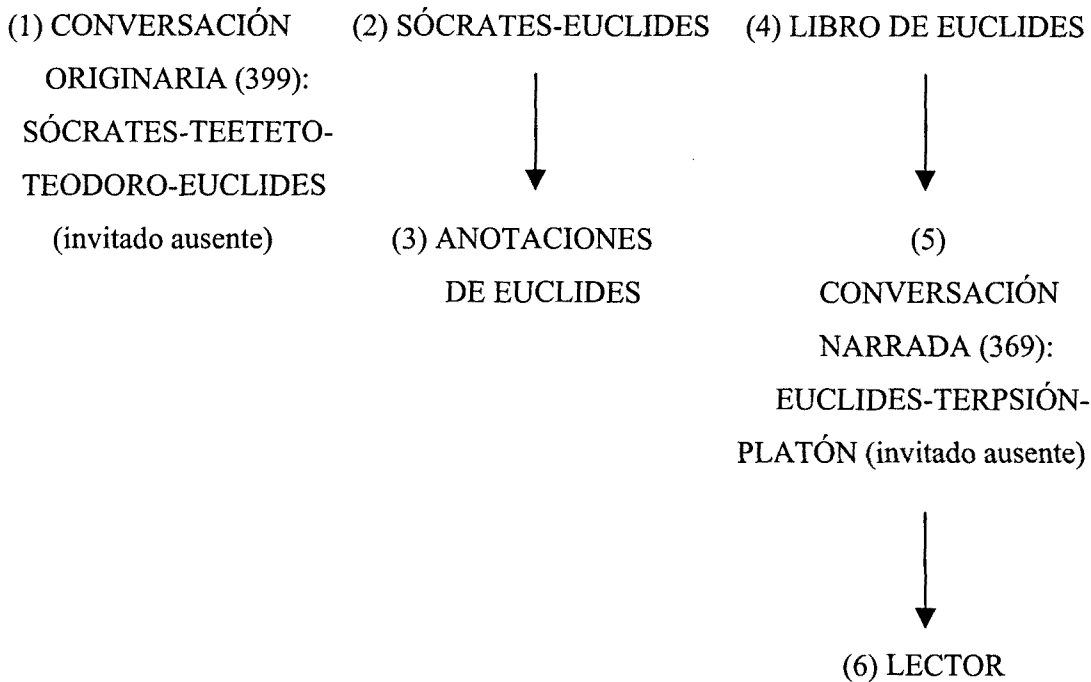
⁵⁹⁸ La posibilidad de esta conversación es perfectamente verosímil. Megara no está lejos de Atenas, lo que habla perfectamente a favor de la plausibilidad de que los viajes a los que se refiere Euclides se llevaran efectivamente a cabo en el interludio entre la condena y la ejecución de Sócrates (142c6-d2). Habría que destacar, como señala MONTSERRAT (1999) 16, que los continuos trasiegos de Euclides, arriba y abajo, forman parte de la inevitable ironía platónica sobre la herencia socrática recibida por los megáricos, discípulos de la Escuela de Elea, contrarios a ultranza a cualquier inteligibilidad de la génesis y el movimiento. Es precisamente en este diálogo en el que Sócrates dice algo así como: “*que inamovible está aquello de que todo es nombre, y lo demás que los Melisos y Parménides propugnan (...): que son uno todas las cosas, y que éste permanece en sí mismo, no teniendo sitio en donde moverse*” (179d8-180e5), donde lo de “*que inamovible está aquello de que todo es nombre*” no parece ser –pese a la opinión contraria de CORNFORD (1991) 96 n96– más que una evocación ligeramente burlona del bien conocido verso del Poema de Parménides que es B 8.38: “*Así que será todo nombres cuanto han convenido mortales, verdad creídos que era, lo que de nace y perece, aquello de serlo y no serlo, lo de cambiar de lugar y mudar las espléndidas tintas*” [trad. Agustín García Calvo].

conversación de Sócrates no la oye directamente el lector, ya que Platón no le invita a asistir a la conversación celebrada treinta años atrás en Megara⁵⁹⁹, sino a la transcripción escrita de su contenido⁶⁰⁰. Así pues, el lector oye de boca de un esclavo el escrito de uno de los interlocutores presentes (Euclides) que cuenta las vicisitudes de una conversación situada en un momento y lugar específicos.

Ahora bien, lo realmente extravagante de esta conversación es la descripción platónica de la larga cadena de mediaciones a través de las cuales llega a Terpsión y al lector. Sin contar con la mediación que supone la interposición del escrito de Euclides, la conversación llega al lector a través de una cadena que puede reconstruirse a través de los siguientes elementos: (1) La conversación original entre Sócrates, Teeteto y Teodoro; (2) Lo que Euclides recordaba confusamente de aquella conversación y que sólo podía aclarar mediante las sugerencias que extraía de sus conversaciones frecuentes con Sócrates (143a1-2); (3) la reelaboración escrita por parte de Euclides de las sugerencias de Sócrates en forma de anotaciones (143a3-4); (4) el libro de Euclides, que reproduce la conversación relatada tal y como Sócrates debió explicarla de viva voz, lo cual es, a su vez, recordado por la letra platónica (143a4-5); y (5) el hecho igualmente decisivo de que la propia lectura de la conversación tiene lugar en un momento histórico distinto. Platón escribe que el libro de Euclides dice lo que Sócrates supuestamente dijo en una conversación acaecida treinta años atrás con Teeteto y Teodoro... Suponiendo que la intención platónica fuese la transcripción fidedigna de la transcripción fidedigna de la conversación originaria, la situación dramática del *Teeteto* estaría compuesta por los siguientes eslabones:

⁵⁹⁹ La batalla de Corinto, de la que vuelve Teeteto herido de muerte (142a6-b3), tuvo lugar en el año 369, y la conversación entre Sócrates, Teeteto y Teodoro el año 399, poco antes de morir Sócrates.

⁶⁰⁰ Valdría la pena subrayar de pasada que éste es el único diálogo en todo el *Corpus Platonicum* en el que se nos presenta un escrito como mecanismo de transmisión indirecta.



De entrada, parece obvio que el *Teeteto* invita al lector a no dejar de tener presente este largo remontarse del origen de la conversación; y no porque a Platón le preocupe que –al amparo de tanta intermediación– haya podido introducirse alguna deformación esencial en el recuerdo de la conversación originaria, sino por el hecho aparentemente sorprendente de que el presente escrito se halla estrechamente ligado a la negación de toda mediación. El lector está a merced de un *lógos* que tiene por objeto dejar constancia de la conversación originaria y fijarla de una vez por todas para poder recorrerla sin distorsión alguna⁶⁰¹; un *lógos* que, al borrársele el rastro de toda mediación, suprime directamente la distancia entre la conversación original y el lector; un *lógos*, por consiguiente, que al permanecer idéntico a sí mismo lo único que narra, y por tanto aquello que únicamente puede dar a conocer, son *toús lógous* (142c8), es decir, “los discursos” (en plural).

No ha de extrañarnos, pues, que Platón desee llamar la atención al lector sobre este aspecto. *Lo que se transmite en el escrito de Euclides es una pluralidad discursiva*

⁶⁰¹ IBAÑEZ (2002) 134:

“És curios, atès aquest encadenament de mediacions, que Euclides hagi volgut suprimir precisament l’estil indirecte, que és el que guardaria en el text escrit la memoria, no ja de la conversa, sinó del joc de mediacions que ens permet d’assistir a la conversa. Que Euclides, en contrast amb la decisió de Plató en les dues primeres pàgines del Teetet, provi d’esborrar en el text el rastre de tota mediació, posa de manifest un tret essencial de l’ensenyament megàric”

reunida ciertamente en un solo *lógos*, pero privada de cualquier otra consideración en virtud de la cual haya podido efectuarse esta reunión. La fidelidad al testimonio socrático radica, pues, en la inmovilización megárica de la pluralidad discursiva bajo la forma cuasi idéntica del monólogo socrático⁶⁰². Atendiendo a este hecho fundamental, el lector se ve obligado a plantearse una cuestión más amplia, la de por qué Platón quiere que se piense la transmisión de la conversación de esta manera, es decir, a través de un diálogo que es la reproducción oral de un texto que transcribe el recuerdo socrático de un pensador megárico.

Una pista decisiva nos la ofrece la supresión del narrador: la palabra megárica trata de la sola verdad de lo que se da y el texto de Euclides exige leerse de esta manera,

⁶⁰² Lo único que hay es, por lo tanto, *lógos*, y la verdad misma del *lógos* respecto del ser. En efecto, desde la perspectiva platónica, la tesis fundamental del pensamiento megárico podría formularse de la siguiente manera: hay lo que hay, y esto mismo, que podría denominarse igualmente *lógos*, es la totalidad necesaria de lo real. Sin lugar a dudas, el *quid* de esta tesis está en que el signo y o signo + no puede tener lugar en el ser mismo, esto es, no hay manera de hacerlo compatible con la idea de la totalidad: por su propia naturaleza, ese signo, al indicar la adición de dos momentos, parece indicar que son dos y sucesivos, o sea que cada uno es uno (idéntico consigo mismo y simultáneo consigo mismo), de manera que, mientras subsista la intercalación de + o y, es imposible alcanzar un ser unitario y simultáneo consigo mismo. La idea fundamental es que la conjunción rompe necesariamente la continuidad del ser y, al practicar la unión de los simultáneos sucesivos, declara así la rotura de la sucesión entre ellos. De manera que en el pensamiento megárico la conjunción se queda en una condición bien apurada: por un lado, no puede formar parte de ningún ser unitario (ya que lo dividiría en dos) y, por otro lado, al revelar que los seres son varios y sucesivos, rompe la idea de ser, la idea de una totalidad continua en la que pudiera tener lugar como enlace y transición, como adición en suma. Si a esta idea (la del ser definido y pleno o continuo) se le hace corresponder con la del “tiempo” (y, por ende, con un ser inmóvil y eterno), entonces el lugar donde podía tener el corte o la división, imposible de reproducir ni haber producido nunca, viene a corresponderse megáricamente con el del punto o momento en el que podría moverse o generarse cualquier cosa, algo igualmente imposible en cuanto incompatible con la idea de ser en que pretende situarse. El hecho de que el todo excluya la conjunción niega igualmente toda posibilidad de génesis y movimiento e, inversamente, el intento de afirmar la génesis y el movimiento de cualquier cosa niega o suprime la inmovilidad y el todo eterno. Es así cómo el *lógos* reanuda el ser de las cosas: para impedir que la palabra se separe, el *lógos* megárico reivindica un decir idéntico que excluye significaciones opuestas y que, además, no puede evitar percibir el carácter ilegítimo del no-ser como un momento necesario del ser. Este planteamiento, de inspiración genuinamente eleática, pero remotamente semejante al propio discurso del Poema de Parménides (se puede ver, como botón de muestra, que para la diosa “uno” es sencillamente un mero índice para señalar que lo único que le pasa al ser es que es), aumenta ciertamente la seriedad y la densidad de aquello que tradicionalmente se ha denominado el “escepticismo megárico”. Cuando se pone ante la disyuntiva ser / no-ser exige verdaderamente un tipo de apuesta que no admite las relaciones que pueda haber entre “posibilidades” y “actualidad” o, según los términos de la componenda aristotélica, *dýnamis / entelécheia*. Precisamente lo que resalta en los megáricos (y con ellos el mismo Cicerón en el *De Fato* o Sexto Empírico en su *Adversus physicos* II (= *Adversus mathematicos* X) 342-343) es el absurdo de esta relación: O bien en lo que es realmente (*kat' entelécheian*) hay algo más que en lo que es potencia (*en dýnamei*) o no: si no hay nada más (ninguna otra cosa, situación o suceso) que lo que en potencia, entonces, por el hecho mismo de ser todo en potencia (*tôi katà dýnamin eînai*), nada se genera (*oudén ginetai*) o viene a ser algo; si hay algo más, entonces eso mismo se produce o genera o sale de lo que no es nada (*ginatai ek tou mè óntos*), esto es, que de lo que no es (porque es en potencia) se genera algo que es; lo cual es, sin embargo, absurdo, es decir, justamente imposible.

como si jamás pudiera interrumpirse⁶⁰³. Su objetivo no es la negación refutadora⁶⁰⁴, sino la afirmación inmediata de la palabra verdadera. Se trata de una palabra que encuentra en la negación del diálogo la manera de expresar silenciosamente su atención a la conversación originaria, su intención de que el lector participe de ella tal como es, tal como de hecho pasó, es decir, sin las adiciones argumentativas que permitirían a ese discurso volverse sobre sí mismo (a “dialogar”). De manera que la exigencia de continuidad en el *monólogo* megárico, además de prejuzgar la exactitud y la corrección de la conversación, determina pasivamente la asistencia del lector. Al nivel de la disposición aparente del *lógos*, el diálogo no se hace: no hay relación dialógica porque la reflexión del lector queda suprimida de golpe por la perspectiva de la narración monológica, coincidente con la totalidad inmóvil de su verdad. Podría decirse incluso que la propia inmovilización es inmanente a su forma, como si la transcripción de la conversación se encontrase perfectamente deducida en su unidad y de ésta no quedase nada más que decir⁶⁰⁵.

⁶⁰³ El *lógos* que se presenta como si el narrador debiera estar necesariamente ausente excluirá, razonablemente, la posibilidad de que pueda ser asistido por el lector. Desde la negación de la posición del narrador, el imperativo discursivo de la verdad obliga al lector a adoptar el gesto de la pura sumisión imitativa. De ahí que el primer paso exigido por Platón sea la interposición por parte del lector de una distancia que bloquee la verdad del monólogo megárico. La clave está obviamente en que el mismo diálogo impone esta distancia al obligarle al lector a ser consciente de que está asistiendo a una ficción dramática: de manera consecuente, Platón vincula la revuelta del lector contra el recuerdo megárico de Sócrates a la revuelta de la propia forma dialógica contra la pretensión del monologuismo megárico por poseer la verdad. La verdad platónica es intrínsecamente correlacional y se manifiesta menos en la *maieútica*, la manera socrática de revelación dialógica de la verdad, que en la propia estructura dialógica e impugnatoria del *Teeteto*.

⁶⁰⁴ Este objetivo no sería sorprendente si no fuera por la acreditada predilección de Euclides por el *elenchos* socrático (ZELLER (1922) 263; GOMPERZ (1950) 632-3; LEVI (1932) 473; GUTHRIE (1969) 505; DÖRING (1972) 90), cuya afinidad con la dialéctica zenoniana, la pretensión de mostrar la verdad contradictoria de enunciados paradójicos, es igualmente evidente (MONTONERI (1984) 62-63). Ahora bien, si es más que verosímil, como sostiene Zeller, que Euclides ejerció el procedimiento socrático en una función puramente propositiva, quedaría por aclarar la cuestión espinosa, recogida por Diógenes Laercio, sobre su hipotético rechazo al método analógico, que es empleado habitualmente por el Sócrates platónico como un instrumento didáctico de demostración y persuasión, e incluso definido en términos estrictamente teóricos en los escritos socráticos de Jenofonte (Eco. XIX 15). Por otro lado, es razonable que el pensamiento de Euclides no pueda ser ajeno a esta contradicción: si sólo puede desarrollarse en el plano estrictamente eleático del discurso seguramente colisionará con un aspecto nada secundario en la enseñanza socrática como el método de la analogía.

⁶⁰⁵ Lo uno es todo y no se puede argumentar más que de manera ilativa, o sea, desplegando la misma cosa sin dar paso a la dualidad o yuxtaposición (Diógenes Laercio, II 106-107). No hay término medio, pues, entre “no decir nada” y “decir verdad”: razonar significa partir siempre de algo, o sea, algo que es, y lo que no es no hay modo alguno de probarlo, simplemente es contradictorio. La idea clave del pensamiento megárico es que razonar no es razonar sobre, puesto que ello implicaría una referencia problemática a algo más allá del *lógos*, sino razonar algo; ahora bien, ese algo que se razona, necesariamente, se razona partiendo del ser, puesto que el no-ser, como la pluralidad y el movimiento, es indemostrable. Así, al menos, parecen justificarse las tesis de Euclides de Mégara que impresionaron más a Aristóteles, a saber: 1) sólo hay la Idea de Bien, (2) esta Idea es lo que es, y (3) es una hipótesis demostrable por sí misma. Ahora bien, para convencerse del desprecio que al Estagerita le merece este tipo de dialéctica, basta invocar el sentido casi siempre peyorativo que para él tiene el adjetivo *logikós*:

Con arreglo a esto, sería de esperar que el tratamiento específico del texto megárico no solo fuera monológicamente verdadero, sino que respondiera a las exigencias de completud y continuidad propias de su exposición. Ahora bien, desde el punto de vista de la mediación platónica, ése es precisamente el tratamiento que se encuentra reflexivamente invertido. *El Teeteto no trata de la transcripción literal de un diálogo concluido, ya rebasado por el autor megárico y por encima del cual éste se ubica actualmente como si se tratara de una posición decisiva. La actitud dialógica respecto de la conversación transcrita forma parte de la intención platónica y, por consiguiente, permanece en el Teeteto como el aspecto necesario de su forma. El Teeteto procede dialógicamente, se organiza como el discurso acerca del que está presente, del que está oyéndolo y del que puede contestar. Esta organización del discurso no es en absoluto un procedimiento accidental, sino la última posición incondicional de Platón: está dirigida al lector para que reconsidere la verdad de la conversación megárica. En la intención de Platón, el diálogo viene a ser el portador de un discurso reflexivo, y no un objeto del discurso megárico de la verdad, mudo y carente de voz.*

Es por eso que la forma intradialógica es verdadera y no-verdadera. La discontinuidad entre la verdad y la no-verdad es esencial a la incompletud misma del diálogo. Para que haya diálogo, el joven Teeteto debe aprender a entrelazar (*symploké*) la verdad y la no-verdad de su posición en el juego estrictamente dialéctico de las afirmaciones y negaciones que plantea Sócrates en cada momento del discurso. Dicho de otra manera: el joven Teeteto debe avanzar reflexivamente para poder discriminar lo verdadero y lo no verdadero de su *dóxa*. Y debe hacerlo porque la verdad socrática avanza dialógicamente mediante la continuidad de esta complejión entre la verdad y la no-verdad. El diálogo y la complejión *maieutica* resultan ser así el único medio que permite al lector invertir la transcripción megárica de la conversación. Debido a que en la

razonar o definir *logikós*, o sea, verbalmente, significa atenerse a las generalidades, desdénando lo que tiene de propio la cosa considerada. Es éste un defecto al que no escapan los megáricos cuando, por ejemplo, hablando del Uno, no ven en él tanto la unidad numérica como el correlato de discursos universales (*Met.*, M, 8, 1084b 23); y cuando afirman que sólo hay el Bien razonan “de un modo verbal y vacío”: *logikós kai kenós* (*Et. Eud.*, I, 8, 1217b21). De esta incapacidad megárica para no decir otra cosa que esta generalidad hueca, que el ser es uno, también da cuenta Diógenes Laercio cuando nos hace saber que los megáricos, además de no decir nada, son grandes disputadores (erísticos). Refutar cualquier afirmación, comenzando por aquélla que distingue lo verdadero de lo falso, es una de las actividades a las que se encontrarán consagrados.

propia estructura del *Teeteto* siempre se da un momento de falta de verdad en la verdad inmediatamente alcanzada, siempre hay algo que puede suceder, y que sucede permanentemente en la propia reflexión del lector sobre lo que se da a pensar de manera inmediata como inmediatamente verdadero (*dóxa*).

El *Teeteto*, como complejo dialógico implicaría así una lógica que invita al lector a subvertir la lógica megárica⁶⁰⁶. A partir de esta forma se dibuja una aproximación muy distinta al problema de la *dóxa*. La lógica implicada en el *Teeteto* es a la vez: 1) Una lógica que exige una total dialogización de todos los elementos de la estructura –en oposición al monologuismo megárico; 2) Una lógica mediadora encaminada a la toma de una posición crítica –en oposición a la verdad acrítica del *lógos* de Euclides; 3) una lógica del autoconocimiento –en oposición a la imagen predeterminada y concluida del conocimiento megárico.

1) *La orientación dialógica del Teeteto*

Desde el punto de vista de la intención de Platón, la situación dramática planteada por el diálogo presenta estas dos características en particular. *Primero, obliga a reconocer las relaciones dialógicas entre los interlocutores, ya que la verdad platónica es correlacional y hace forzosa la confrontación reflexiva de los diferentes discursos.* Esto significa que para captar la posición de Platón sobre el conocimiento, en tanto que distinta de lo que dicen los personajes sobre el conocimiento, el lector ha de considerar la pluralidad de discursos a la luz del dato más importante: el modo como está dispuesta la conversación del *Teeteto*. En atención a esto, la confrontación dialéctica entre un personaje que afirma ser sabio (Teodoro), otro que niega ser sabio⁶⁰⁷ (Sócrates) y un tercero que está en condiciones de ser sabio (el joven Teeteto) es decisiva. Esta situación entre la negación, la afirmación y la posibilidad de la sabiduría provoca el diálogo y permite identificar los diferentes discursos. *La segunda*

⁶⁰⁶ Lo que la crítica posmoderna ha querido ver en general en Platón sólo se cumple aquí, y además parcialmente: la ambivalencia platónica se mueve obviamente en el escenario que permite la serie de acoplamientos y combinaciones discursivas, pero la síntesis sólo puede tener lugar en el diálogo efectivo entre Platón y el lector.

⁶⁰⁷ Sócrates no es ciertamente el sabio que desearía Teodoro para el joven Teeteto. Teodoro considera que sólo es sabio el hombre que responde a su prototipo exclusivamente teórico (175e1-2). El sabio de altos vuelos parece ser la perspectiva a la luz de la cual el lector debe invertir la imagen del sabio. El *Teeteto* nos invita a restituir la sabiduría socrática y a reemplazar la imagen teodórica del sabio, cuyo mejor exponente es la divinización del Extranjero de Elea en el *Sofista* (216b8-c1).

característica que adopta la forma conversacional del Teeteto nos recuerda que el diálogo platónico es un acontecimiento y que, como tal, está ligado a una posibilidad: el aprendizaje del joven Teeteto. Este acontecimiento crucial –el dejar atrás la dóxa, o el paso a una posición comprensiva- es preparado consciente y decisivamente en la estructura dialógica del Teeteto por el embarazo y posterior parto en el que se ve sumido el joven matemático a través de la acción terapéutica del discurso socrático⁶⁰⁸.

La clave de la situación dramática es que no podría producirse una relación dialógica genuina si al joven le anima exclusivamente la naturaleza de sus aptitudes sapienciales, o si Sócrates no pretendiera sanar su alma enferma⁶⁰⁹. Al comienzo de la conversación, no solamente pasa que el joven es presentado como un aprendiz excelente (144a1-b7), sino que además Sócrates se presenta como un sanador que ha de ayudarlo a recuperar de la inquietud que le acompaña. Pues bien, la combinación de ambas acciones, el aprendizaje y la curación, es justamente lo que resulta impensable desde la perspectiva del monólogo megárico. Así que la estructura del *Teeteto* se vertebra mediante la acción combinada de estos dos propósitos: el de la disposición a aprender, es decir, a confiar en Sócrates el examen de su alma, y el de la curación a través de la terapia *maieútica*. Y aunque estos dos propósitos no se aborden explícitamente en su relación con la definición del conocimiento, el drama de un aprendiz sometido a la interrogación socrática con la intención de conducirlo a la verdad de su propia posición sí que se muestra dramáticamente la necesidad de esta relación⁶¹⁰. *En particular, la*

⁶⁰⁸ Sócrates, refiriéndose a la *maieútica*, se compara con las comadronas que son las que saben mejor que nadie si una mujer está o no embarazada y que con drogas y encantamientos pueden facilitarle un parto difícil. En el *Teeteto*, Sócrates se presenta como un experto en almas jóvenes y se atribuye, al igual que el Cármides, el poder de tranquilizar dolores. Todo el propósito del diálogo es provocar en el joven una perplejidad que le permita estar en condiciones de emitir un juicio. Esta perplejidad se indica claramente al final del diálogo (210b2-3), con la repetición de la fórmula de la ignorancia empleada por Sócrates en la *Apología* y en el *Menón*, y todo el recorrido está jalonado dramáticamente por los diversos obstáculos que conducen a la cura de su alma.

⁶⁰⁹ El *Teeteto* obliga entonces al lector a preguntarse si la terapia impartida por Sócrates dará su fruto, pues el autor del texto megárico deja sin respuesta esa pregunta, que es nada menos que una forma especial de la pregunta fundamental por el aprendizaje. Habría que añadir que la correspondiente pregunta impuesta al lector del *Teeteto* es contestada negativamente por *El sofista*. En cambio, la cuestión fundamental del *Teeteto* es saber si el conocimiento efectivo del joven matemático queda sin decidir o no al final del diálogo. Aunque *El sofista* pone más allá de toda duda imaginable la imposibilidad de la sabiduría para el hombre (232e6-233a7), mostrando o al menos sugiriendo que semejante problema es insoluble, el *Teeteto*, debido a su forma, tampoco arroja una luz clara sobre el final del joven matemático: como el lector, queda en suspenso en su propia perplejidad.

⁶¹⁰ BENARDETE (1997), que subraya la importancia de esta doble cuestión, percibe extrañado que el propio desarrollo del diálogo parece establecer lo contrario. Por un lado, el diálogo no aborda explícitamente esta relación en la conversación entre Sócrates, Teeteto y Teodoro (y de ahí el fracaso al que alude Benardete); por otro lado, Platón escribe un diálogo que no conduce más que a la refutación de

estructura dialógica del Teeteto liga el aprendizaje y la curación al esfuerzo del joven por alcanzar una posición anterior más comprensiva desde la que poder juzgar cognoscitivamente.

Se trata de que el aprendizaje y la curación se muestren ligados en última instancia a la obtención de un criterio sobre el conocimiento. Es razonable suponer entonces que lo que moviliza la relación dialógica, además del interés socrático por las almas jóvenes⁶¹¹, sea la presuposición por parte de Teodoro de las aptitudes sapienciales del joven (143e5-144b7). El conocimiento que Teodoro tiene acerca de Teeteto explica por qué se embarca Sócrates en la conversación y cómo se comportará desde su mismo comienzo. Sócrates inicia la conversación preguntando a Teodoro sobre la identidad de algún joven talento digno de atención en Atenas. Teodoro, plenamente consciente de cuán sabio es Teeteto, enumera todas sus cualidades, pero con la peculiaridad de que omite las que tienen ver con la especialidad del joven⁶¹². No deja de ser curioso que mientras Sócrates, al referirse a *“la geometría y a cualquier tipo de filosofía”* (143d3), permite a Teodoro la inclusión de su conocimiento en la alabanza que le dedica al joven matemático, Teodoro, al enfatizar el talento natural del joven (144a1-3), desplace a Sócrates del ámbito en que es experto y pretenda ofrecer una explicación de su alma – aunque jamás mencione esta palabra.

las tres tesis planteadas sobre el conocimiento: *“Since Theaetetus seems to say on his own no more than “knowledge is perception”, “knowledge is true opinion”, and “knowledge is true opinion with logos”, while the elaboration of each of these propositions belongs exclusively to Socrates’ doing, Socrates seems to refute himself. There is no science of midwifery. It is just a way of encouraging Theaetetus alter the failure of his first answer, but there really is nothing to it. Socrates’ claim to be barren in point of wisdom stands refuted by the variety of his wise inventions that he falsely attributes to Theaetetus’s conceptions”* (28). Pero esto que le resulta incoherente a Benardete, no lo es: primero, el diálogo es la pregunta sobre el alma del joven y su relación *paidética* entre dos modelos sapienciales, el representado por Sócrates y el representado por Teodoro-Protágoras; segundo, la aporía no exige una definición lógica de la sabiduría, sino que obliga al lector a pensar en una determinada disposición respecto a ella.

⁶¹¹ El hecho de que Sócrates se interese por los jóvenes atenienses que frecuentan las enseñanzas matemáticas del forastero Teodoro resulta significativo. Busca jóvenes porque sobre ellos es más fácil cualquier posible acción educativa. Los busca de Atenas porque está preocupado por el alcance político del conocimiento. Con su pregunta, Sócrates se presenta como un hombre sabio que quiere aprovechar la oportunidad de aprender algo de un joven con talento como Teeteto. De este modo, asigna a Teeteto la posición de un joven que, en cierto aspecto, es más sabio y es una autoridad mayor que él mismo, aunque Teodoro insista en la semejanza entre ambos.

⁶¹² Sócrates no tiene duda sobre las capacidades del joven matemático, y el propio Teeteto se encarga de demostrarlo más adelante al enseñar el modo en que ha clasificado los irracionales (147d2-148e1). Como discípulo de Teodoro, Teeteto ha recibido sin duda la mejor enseñanza matemática, suponiendo que la concepción de la matemática según Teodoro sea la apropiada. Pero la referencia de Teeteto asociada a su estudio de los irracionales sugiere que en este punto se ha apartado de Teodoro, desinteresado en general de las “discusiones abstractas”, fundamentalmente las que tienen que ver con los presupuestos axiomáticos de saber, y que ha sido un descubrimiento del joven Teeteto, independientemente de la enseñanza recibida.

La alabanza de Teodoro se convierte voluntariamente en una alabanza de la naturaleza filosófica del joven Teeteto⁶¹³. Es probable que Teodoro, fundándose en la experiencia de ambas condiciones, sepa mejor que nadie de qué modo el joven matemático está efectivamente preparado para la dialéctica. Pero también lo es que, no teniendo semejante experiencia, se limite a loar a su discípulo por un exceso de vanidad entre sabios. En cualquier caso, la elección del tema resulta perfecta. El examen de la posible sabiduría del joven es el único tema en el que un sabio como Teodoro puede ser presentado con alguna verosimilitud como superior a Sócrates, que además no es sabio. Por otra parte, el punto de vista que, como sugiere implícitamente Teodoro, debería guiar el examen del alma del joven parece admitir la complementariedad de su conocimiento con la dialéctica, cuando precisamente la posición crítica que reclama el diálogo exige confrontar discursivamente estos modelos cognoscitivos. Mientras Teodoro tiene un discurso formalmente constituido sobre un dominio cognoscitivo determinado⁶¹⁴, la dialéctica socrática se enfrenta a la *dóxa* midiéndola consigo misma, y ese diálogo sitúa a la *dóxa* en el discurso que la constituye.

b) *Una lógica de la mediación: la necesidad de una toma de posición decisoria*

De ahí que Sócrates parece iniciar la conversación con la intención de examinar la sabiduría de Teeteto, o de aprender algo de una autoridad en el saber que se le

⁶¹³ El joven es inteligente, afable e impetuoso, cualidad que sorprende a Teodoro, ya que es difícil conjugar naturalmente estos caracteres (que son precisamente los que encontramos en la descripción de los guardianes en *La república* 375a11-376c5). Para el modelo sapiencial representado por Teodoro es especialmente ilustrativo la distinción que lleva a cabo entre dos tipos de jóvenes: los que son agudos y sagaces, como Teeteto, y tienen buena memoria, y los que son graves en el aprendizaje y olvidan con facilidad. Obviamente, no es este el caso de Teeteto, que se aplica a los estudios con una facilidad segura y eficaz, con la misma suavidad con la que “el aceite fluye silenciosamente”. MONTSERRAT (1999) 47 destaca la pérdida del tercer elemento que impide considerar la posibilidad misma del aprendizaje. En efecto, la dicotomía de Teodoro divide entre rapidez (sagacidad) y lentitud, añadiendo al primer término la memoria, al segundo la incapacidad de ésta. Esta diada es epistemológica (afirma en el primer tipo la aptitud necesaria para el conocimiento y se la niega al segundo), ya que deja fuera de lugar a los que, teniendo memoria, tienen dificultades para alcanzar la sabiduría. Por otro lado, la falta de memoria y de arrogancia son dos de las cualidades inmediatamente evidenciadas en la conversación como caracteres propios de Teodoro, incapaz de recordar quién es el padre de Teeteto y proclive a desviar cualquier intento de dirigir la discusión hacia él (146b1-7, 162a4-8, 164e8-165a4, 169a6-b4, 177c4-6, 183c5-9)

⁶¹⁴ Como los matemáticos que son incapaces de problematizar el alcance originario de sus suposiciones, Teodoro defiende el estatuto de la geometría establecido sobre la base de un saber formal. Precisamente lo que la hace deseable para Sócrates, un nivel de abstracción propedéutico para la dialéctica, resulta indigno para Teodoro, para nada partidario del cuestionamiento lógico de los problemas como tales, y más proclive, en cambio, a las cosas concretas y al tratamiento sensible de formas y figuras. De ahí que el estudio de la geometría en Teodoro, disociado de la problematización de sus propios supuestos matemáticos, esté ligada explícitamente a la *dóxa*.

presupone. No estando obligado a aceptar el testimonio de Teodoro ha de mostrar si, a pesar de los obstáculos que impiden el ejercicio de la dialéctica⁶¹⁵, el joven tiene capacidad para discernir qué es conocimiento y qué no es⁶¹⁶. Dicho de otra manera, ha tratar de determinar si la causa de la enfermedad del joven se encuentra en un error de juicio, o sea, en una posición definida por la *dóxa* (o la falta de criterio)⁶¹⁷. Además, la razón que podría justificar la necesidad de su acción terapéutica a los ojos del lector pronto se revela efectiva. El joven Teeteto ciertamente es incapaz de ver que, de admitir algún tipo de relación entre el saber de Teodoro y la dialéctica, la posibilidad de una caracterización global del conocimiento parece excluida⁶¹⁸.

⁶¹⁵ Hay que ver, por tanto, si Sócrates podrá auxiliar al joven matemático en alcanzar la madurez de la dialéctica. Pero también hay que ver si es posible contar con la capacidad del joven matemático para avanzar por el camino de la dialéctica. Esto mismo es lo que BECK (1985) 119-134 parece dar por supuesto al explicar el *Teeteto* como un intento de escenificar la habilidad pedagógica de Sócrates respecto del joven discípulo de Teodoro. Para Beck es obvio que Sócrates representa un maestro y un amante orientado a la instrucción dialéctica, mientras que el joven Teeteto es un aprendiz dotado de indudables aptitudes para ella. El problema es que lo que resulta obvio para Beck no lo es: Sócrates rechaza cualquier posibilidad de autodenominarse maestro y no es evidente que haya entablado una relación erótica con el joven matemático (el diálogo trae a colación precisamente su fealdad); mientras que en el caso de Teeteto, a pesar de su extraordinaria competencia matemática, no resulta tan claro que sea capaz de hacer distinciones, formular pensamientos más o menos firmes y hacer análisis avanzados con un mínimo de sustancia.

⁶¹⁶ Un ejemplo de ello se encuentra expresado en la respuesta de Teeteto a la afirmación socrática de que el vértigo que ha experimentado después de su primera intervención se debe, no a su vacuidad, sino a sus dolores de parto: “*Yo no sé, Sócrates, pero digo lo que he percibido*” (148e9-10). Aunque no conoce las implicaciones de su primera definición, Teeteto distingue claramente el conocimiento de la percepción y parece admitir que el conocimiento es siempre conocimiento de una causa. Sócrates, de hecho, confirma este último punto cuando reconoce que los demás dicen de él que es un tipo rarísimo y que sólo les trae dificultades. La causa es que no saben que él dispone del mismo oficio que su madre, aunque no defiende que los demás anden errados al atribuirle a él la capacidad para problematizarles.

⁶¹⁷ El lector descubrirá la *dóxa* que Sócrates le atribuye al joven Teeteto relacionando las dos virtudes fundamentales que Teodoro descubre en su discípulo (143e4-144d6), es decir, sobre su ímpetu desmedido y su confianza excesiva. Precisamente lo que Teodoro admite como aptitudes naturales se revela en su exceso como un demérito para el ejercicio de la dialéctica. Éste es, pues, el diagnóstico superficial de la enfermedad del joven del que parte Sócrates. El diálogo no lo dice exactamente así, pero lo da a entender en el desarrollo de la acción dialógica. Por un lado, el joven Teeteto se abalanza impetuosamente sobre acuerdos que le empujan a *dóxai* o posiciones preestablecidas difícilmente aceptables por Sócrates. Por otro lado, tiende a presumir acríticamente y a no ser consciente del aprendizaje de aquellas cuestiones que el diálogo plantea aparentemente sin éxito. IBÁÑEZ (2004) 64 recuerda que estas dos aptitudes se representan mediante dos imágenes cognoscitivas desligadas entre sí: la nave contra la tempestad (144a9-b3) y el aceite vertido silenciosamente (144b3-7). En el vínculo entre ambas imágenes, Platón sugiere colateralmente la cura del joven: la nave es la imagen del pensamiento que se abre a las dificultades (y no tanto el dominio de esta exterioridad, como sugiere Ibañez); el aceite vertido silenciosamente constituye su interioridad (el proceso por el que la dificultad es ligada al autoconocimiento del joven)

⁶¹⁸ Recordemos que lo primero que el joven matemático ofrece a Sócrates es un número indeterminado de conocimientos como definición del conocimiento (146c8-d2); pero una vez que Sócrates muestra que no ha respondido adecuadamente la pregunta (146e7-147c7), Teeteto deja de lado lo que conoce y admite su incapacidad para decir qué es el conocimiento (148b7-11). Al igual que la primera respuesta de Menón a la pregunta socrática sobre la *areté*, que pretende resolver todos los ejemplos en una especie de conocimiento formulario, la lista de Teeteto es tan sencilla que sólo puede ser el conocimiento de cómo contar y cómo medir. Después de que Sócrates le explique cómo entiende la pregunta, Teeteto no volverá a hacer lo mismo con el conocimiento. Quizás el joven matemático acaba dando la respuesta que esperaría cualquier lector; o quizás, sencillamente, como quien no es consciente de su aprendizaje, deja

Para saber cómo difieren los conocimientos de Teodoro y la dialéctica, Teeteto tendría que poseer un conocimiento real de ambas cosas; es decir, sería preciso que Teeteto creyera que son comparables de alguna manera, como si el conocimiento de la diferencia en cuestión se pudiera adquirir por medio de cálculo o razonamiento, y el cálculo exigido presupusiera el conocimiento de su diverso valor; sin embargo, Teeteto tendrá que aprender de Sócrates que el conocimiento, como los irracionales que él mismo ha descubierto sin la compañía de Teodoro (147d4-148b3), es inconmensurable. Además, para conocer la diferencia en cuestión, Teeteto tendría que poseer una capacidad de calcular o razonar al menos igual de grande que la de Teodoro; sin embargo, la presunta disposición de esta capacidad se basa en algo muy distinto: en la *phrónesis* (una virtud que corresponde a lo que Kant ha llamado “la facultad de juzgar”)⁶¹⁹. Ibáñez considera que Sócrates pretende que el joven matemático ejercite su *phrónesis*⁶²⁰. Nuestra tesis es que la terapia socrática ha de establecer las condiciones necesarias para que el alma del joven alcance la posibilidad de juicio. Ésta es la cuestión decisiva del *Teeteto*: sólo en la medida en que juzgue, se completará la naturaleza del joven.

Se podría partir, incluso, de la viva impresión de que el *Teeteto* se asemeja intensamente a lo que podría ser la narración de un juicio (narración que comporta además la eventual intervención auxiliar de testimonios y de jueces), a un litigio planteado entre las diferentes causas que cohabitan en el alma del joven matemático. Esta impresión, por lo demás, no es enteramente subjetiva. No sólo porque la comparación de toda polémica dialéctica con un combate es un tópico (y el escenario en el que se mueven los actores es una palestra), sino sobre todo porque es el mismo Platón

fuera de consideración la contribución decisiva de Sócrates. Su aclaración relativa a la diferencia que se da entre preguntar qué es el conocimiento y cuántos conocimientos hay es idéntica, en este contexto, a la aclaración sobre qué es conocimiento y qué no es conocimiento, pues todo lo que es contable o medible constituye para el joven matemático el criterio último de lo que debe ser considerado como conocimiento.

⁶¹⁹ Si bien la *phrónesis* griega supera ampliamente este atributo, puesto que la facultad de juzgar kantiana, o más en general de la lógica ordinaria, es la capacidad primordial de reconocer la inclusión de un caso en una regla. Sin embargo, más allá de este aspecto un poco mecánico de la facultad de juzgar, es también algo indefinible a priori: la capacidad de reconocer en todo momento lo que es y lo que no es. La *phrónesis* no es entonces ni lógica ni formalizable, sino irreductible, aunque sea susceptible de gradaciones y difiera entre los individuos. Así pues, el que posee *phrónesis* dispone de una facultad de juzgar y orientarse con respecto a los asuntos humanos. Si debe insistirse sobre este punto es porque esa subsunción no explicitada del saber en la *phrónesis*, será desde el luego el centro mismo del diálogo, referida a la disposición del sabio respecto a la totalidad del saber.

⁶²⁰ IBÁÑEZ (2004) 255-315

quien en varias ocasiones, a lo largo de su diálogo, utiliza expresiones que nos acercan más a la sala de un tribunal que al propio escenario del *Teeteto*⁶²¹. En primer lugar, la investigación que debe hacerse se formula como un proceso abierto para someter a juicio si Teodoro ha testificado en falso o no. Que se trata de un juicio lo establece Sócrates de forma explícita en diferentes lugares de la conversación:

- En 145c2-5, Sócrates acorrala a Teeteto procurando desembarazarse de su papel: *“No trates de deshacerte de nuestro acuerdo fingiendo que [Teodoro] hablaba en broma [paídzonta légein], para que no se vea obligado a prestar testimonio –ya que nadie le acusará de falso testimonio. Vamos, ten confianza y sé fiel a nuestro acuerdo”*⁶²².
- En 172c1-173c7, la vida política se presenta codificada según las servidumbres propias de los litigios dirimidos ante los tribunales de justicia⁶²³: la disputabilidad del tiempo como un bien escaso (172d9), el desarrollo público de la discusión dentro de los estrictos límites fijados por el adversario y la acusación escrita (172e1-3), no son contingencias relegadas a la regulación de los procedimientos judiciales, y en este sentido restringidas al *modus operandi* de los tribunales, sino que se extienden a los ámbitos en

⁶²¹ Una de las virtudes de la tesis doctoral de IBÁÑEZ (2004) no es sólo haber redefinido la cuestión central del diálogo (la relación decisiva entre sabiduría y *phrónesis*), sino el contra-escenario en el que tiene lugar (el tribunal del saber).

⁶²² IBÁÑEZ (2004) 74

⁶²³ MACDOWELL (1986) expone los siguientes rasgos generales del proceso judicial ateniense: a) La gran mayoría de las acciones, tanto privadas como públicas, es juzgada ante los tribunales populares (salvo los procesos criminales, competencia exclusiva del Areópago y ciertos procesos relacionados con la seguridad de la ciudad, juzgados por la *Ekklesia*), a iniciativa de un ciudadano cualquiera –simple particular que en ciertos casos podía incluso llevar la acusación con el consentimiento previo del magistrado; b) El proceso judicial es precedido de una *anákrisis* (una “instrucción”) realizada por un magistrado, que normalmente hace de árbitro, privado o público, entre las partes; c) los adversarios deben poder defender su causa por sí mismos, auxiliados por sus testimonios y, eventualmente, por *syndikoi* (que les ayudan a defenderse de un modo más elocuente al intervenir en su tiempo de palabra, a título de amigos o aliados, pero que no son en ningún caso unos abogados); d) los jueces –ciudadanos habilitados para juzgar por el simple hecho de ser ciudadanos y de haber sido escogidos por sorteo con el fin de desempeñar esta tarea cívica por la que son retribuidos- no tienen otra función que la de escuchar y votar, pero, con la salvedad del magistrado que ha realizado la *anákrisis* y preside el proceso, no pueden intervenir interrogando las partes en conflicto; e) Finalmente, la sentencia cierra la causa, sin posibilidad alguna de apelación. Así, estrictamente delimitada en el tiempo, el proceso conlleva un principio, un nudo y un desenlace, organizándose hasta su término una lucha reglada entre dos adversarios. GERNET (1955) 63 no lo puede expresar más claro: el proceso judicial ateniense es, en sí mismo, una lucha, un *agón* abierto entre dos adversarios rigurosamente iguales, con el mismo tiempo de palabra (igualmente limitado) para cada uno de los dos y, desde el principio hasta el final, los mismos gestos para la parte demandante y la demandada. Tanto es así que todo se juega entre las partes y que, de acuerdo al espíritu del *agón*, las pruebas, especialmente la prueba del juramento, se dirigen contra el adversario: están hechas para buscar la contradicción y, por encima de todo, convencer.

los que se despliega la competición política⁶²⁴. Es la visión protágorica de la justicia, a la que se opone la pregunta socrática por la vida justa, reconsiderada desde la perspectiva más amplia de la *phrónesis* (177d6-179b8): “*En lo relativo al futuro ha de ser y ha de parecer a cada uno, podemos ya preguntar si uno mismo es el mejor juez de sí mismo*” (178e2-3).

- En 201a8-b4, Sócrates dice que “*los oradores y abogados persuaden como sea, sin enseñar, pero hacen opinar lo que ellos crean. ¿O acaso piensas que son maestros tan hábiles que, a aquéllos que no fueron testigos de los robos de dinero o de cualquier otra violencia, en el breve tiempo del agua de la clepsidra pueden enseñarles la verdad de los hechos?*” Más adelante asegura que la retórica es una *tekhné* que impide la identificación del conocimiento con el pensamiento verdadero porque los *jueces* “*forzados a juzgar a partir de lo que escuchan [ex akoês krínontes] (...) imparten justicia persuadidos rectamente*” (201b7-c3)⁶²⁵. Poco antes, Sócrates se ha desmarcado de toda sabiduría reconocida, “*no dejándose persuadir por ningún discurso pero tampoco apartándose de ninguno*” (195c3-4).

Es cierto que todas estas expresiones, contenidas en el *Teeteto*, no garantizan que Platón haya planeado deliberadamente el diálogo según la estructura de un procedimiento judicial (aunque es innegable que sus reiteradas referencias muestran que este paradigma estaba seguramente presionando en su mente en el momento de escribir⁶²⁶). Podría pensarse igualmente que el discurso doble no responde más que a un

⁶²⁴ La codificación jurídica de la vida ciudadana está obviamente inmersa y confundida en el modelo político en que se funda, pues al tener el litigio una relación con la violación de las leyes, tal relación permanece inmanente a la servidumbre del ciudadano respecto de la justicia de los tribunales. Como ilustración de ello, Sócrates entiende que los hombres que han aprendido a vivir según los usos de una ciudad en litigio constante se vuelvan agresivos (173a1: *éntonoi*), ofensivos, agudos y cortantes (173a2: *drimeís*); estos hombres, los que saben adular al amo con palabras y ganárselo con engaños, son los *epistàmenoi* de la ciudad corrompida judicialmente (173a3). El saber aparece, pues, como aquello que se enseña y se aprende, y esto mismo es lo que la ciudad protágorica enseña a sus discípulos: les enseña primordialmente a participar en la vida política como una facción más que debe tomar sus decisiones

⁶²⁵ IBAÑEZ (2004) 408

⁶²⁶ Tampoco habría que desmerecer la propia situación del diálogo en la totalidad del itinerario dramático que recorren *El político*, *El sofista*, y la serie *Eutifrón*, *Apología*, *Critón*, *Fedón*. De la misma manera que no conviene descartar de antemano las posibles referencias que los diálogos pueden hacerse los unos a los otros, habría que prestar atención, especialmente en este caso, a la secuencia temporal que conforman sus distintas escenas. El conjunto de estos siete diálogos nos proporcionaría algo así como un retablo completo del juicio y de la muerte de Sócrates, y situaría el *Teeteto* como el primero de los diálogos ordenados según esta linealidad escénica. Recordemos que el diálogo acaba precisamente cuando

recurso irónico sobre la pretendida unidad lógica de los megáricos. Pero es la regla discursiva del diálogo. El *Teeteto* se podría caracterizar, pues, como un proceso en el que el joven matemático no puede asumir otra función que la de ser un juez, una especie de “divisor en dos”, que debe tomar una decisión. La propia estructura diádica del diálogo es sumamente recurrente⁶²⁷ y refuerza la importancia de la mediación (*diá-*) implicada en toda decisión judicial⁶²⁸. Teeteto debe dirimir un conflicto. Lo que significa que debe juzgar conscientemente, con arreglo a *phrónesis*. No puede permanecer ajeno a un combate en el que está en juego la posibilidad de juicio, como tampoco a la posibilidad de reconciliarlo con la ciudad misma⁶²⁹.

Sócrates anuncia que debe acudir al Pórtico del Rey para tener constancia de un juicio que han interpuesto contra él.

⁶²⁷ Como apunta IBAÑEZ (2004) 90, el diálogo tiene dos escenas, los megáricos son dos (Euclides y Terpsión), el texto de Euclides ha sido elaborado entre dos (Euclides y Sócrates), Sócrates habla con dos (Teodoro y Teeteto), el alma de Teeteto está dividida en dos (calma y coraje), el saber está desdoblado (saber y sabiduría) y los paradigmas sapienciales son dos (heraclitismo y parmenidismo)

⁶²⁸ Aunque a los jueces atenienses se les designe como *dikastai*, lo cierto que Teeteto debe llevar a cabo una *diákrisis*. La distinción terminológica resulta clave en este punto. Para empezar, *krínein* no es *dikázein*; la decisión implicada en *krínein* conlleva una operación intelectual de discernimiento y, en la genealogía del término, sugiere por sí misma la idea de un conflicto (GERNET (1917) 90 nota 106 cita como ejemplos la Teogonía de Hesíodo (v. 535 y 882) y las Euménides de Esquilo (v. 677). *Dikázein*, que corresponde a un estadio arcaico de la justicia en la que la sentencia está, por decirlo de alguna manera, determinada mecánicamente por las pruebas, designa la aplicación pasiva de la fórmula apropiada (*dike*). BENVENISTE (1969) 109-110 es tajante en este punto: “*Rendre la justice n’est pas une opération intellectuelle qui exigerait méditation ou discussion*”. En el derecho ático, el juez no aplica la ley a un caso concreto, sino que resuelve una controversia. *Diagignoskein* sería el término que designa la decisión entre dos pretensiones situadas en el mismo plano y que consagra, de una vez por todas, el resultado del *agón*.

⁶²⁹ El *Teeteto* podría leerse como una crítica velada a la pasividad judicial de la Atenas democrática. La distribución de papeles en el procedimiento judicial ateniense indicaba que la realidad jurídica del procedimiento estaba presidida por la idea de lucha, hasta el punto de que la administración de la prueba recaía directamente sobre las partes, lo que suponía despojar al tribunal de cualquier medio de crítica o de investigación, e incluso de cualquier posibilidad estimativa de la pena, ya que, al no estar predeterminado por la ley, se limitaba a escoger entre las dos estimaciones adversas. En este sentido debería ampliarse la lectura del *Teeteto* con la de *Las Leyes*, diálogo en que Platón se esfuerza por reflejar las condiciones de una justicia crítica frente a las diversas modalidades del proceso ateniense, el mutismo de los jueces durante el interrogatorio (la *anákrisis*) e, inclusive, su silencio durante la acción judicial. Para denunciar en particular la regla por la que el magistrado podía librarse de rendir cuentas por el ejercicio de sus funciones, Platón no se contenta con evocar la figura aristofánica de Filocloente en *Las Avispas*, al que se le reconoce altivamente la “*posibilidad de actuar sin tener que rendir cuentas a nadie, privilegio que no tiene ninguna magistratura*” (587): en la ciudad ideal de *Las Leyes* se formula la regla inversa, la exigencia de que ningún magistrado pueda ejercer su poder sin la rendición de cuentas (761e5-6, 767e1-3). Lo que supone, obviamente, la cualificación especial del juez y, correlativamente, la desaparición ateniense de la justicia popular –si bien con la contrapartida de que, para poder garantizar un interrogatorio en regla, los jueces “*entrarán a fondo en el examen de las respuestas*”, interrogatorio que podrán repetir en tres ocasiones antes de intervenir finalmente con su voto (767e1-768b3).

c) *Una lógica del autoconocimiento: la posibilidad de juzgar el propio juicio*

En la lectura del *Teeteto* no asistimos, por tanto, a un despliegue silogístico, negativo, empeñado en demostrar la refutabilidad de las distintas tesis. No se da un razonamiento erístico, polémico y puntual. Ni siquiera hay tres tesis sobre el conocimiento y la necesidad de demostrar su falsedad⁶³⁰. Sócrates es un abogado que actúa de manera muy distinta a cómo lo hacen los sofistas ante un tribunal. El interrogatorio al joven Teeteto no tiene lugar simplemente en el nivel del discurso razonado. Su alma es examinada por Sócrates mediante el razonamiento filosófico, que es, con todo, otra cosa: un razonamiento que ahonda constantemente sus supuestos previos, que se cuestiona si juzga adecuadamente al plantear tales o cuales premisas, que se pregunta si tiene derecho a utilizar ese modo de razonamiento, y es por este aspecto que está ligado al aprendizaje; en última instancia, plantea la posibilidad de que el joven matemático pueda referir su conocimiento de manera reflexiva.

Todo esto, además, no es puntual, sino que se confronta *paidéticamente* –y esta metáfora no es en absoluto ajena al texto– a algo así como el movimiento de un ejército gigantesco, dirigido al principio por un gran jefe (Homero), sustituido después por un maestro (Protágoras), en que todos los sabios se alinean y convergen por caminos aparentemente dispares para conformar un saber históricamente determinado (152c8-153a3). El lector advierte fácilmente que detrás del alma del joven hay una confrontación de mayor peso que es completamente esencial. Que el tema del diálogo no sea el saber, sino el conocimiento o la sabiduría nos indica de hecho que no estamos entonces ante la transmisión pura de un saber, o de un tema, sino ante la escenificación de un aprendizaje, el del alma del joven, lo que obliga a recorrer en dirección ascendente (contrariamente al *Menón*) los diferentes obstáculos que impiden *doxásticamente* el ejercicio de la dialéctica⁶³¹, y al margen de la tradición sapiencial que

⁶³⁰ Un análisis atento a la doble cuestión del diálogo y a su propia estructura denota que ni el saber es el tema explícito del diálogo ni las tres propuestas de Teeteto se encuentran bien articuladas. Como señala IBAÑEZ (2004) 452-53, la intención del diálogo no es reivindicar el papel de las ideas tratando de demostrar su necesidad con un argumento por reducción al absurdo. La determinación aporética del saber no conduce a una teoría de las ideas, ni radicalmente, como sugieren CORNFORD (1935), CHERNISS (1936), SHOREY (1903), ROSS (1951) y ALEGRE (1990), ni de manera moderada, como sostienen KLEIN (1977) 145 y DORTER (1994) entre otros, sino a la necesidad de pensar la relación entre el *lógos* y la *dóxa*.

⁶³¹ Como señala acertadamente DORTER (1990), el examen sobre el conocimiento o la sabiduría del joven matemático no es una mera serie de falsos inicios y fracasos, sino un crecimiento a través de diferentes niveles de conocimiento, tal y como se refleja en la metáfora de la línea. Pasa de la

modela la ciudad y que se encubre bajo el liderazgo de Protágoras⁶³². El recorrido por los diferentes límites sobre los que el alma del joven matemático debe reflexionar y su confrontación *paidética* con las diversas formas sapienciales heredadas por la tradición (la doble diada Heraclito-Parménides y Protágoras-Teodoro) constituyen el intento platónico por representar a través de la *maieutica* (el mediador que ha de conducir al joven a una ruptura educativa decisiva) una nueva forma de aprendizaje⁶³³.

Es justo por eso por lo que se trata de alcanzar una toma de posición decisoria y decisiva, que permita un empleo crítico de la dialéctica. Toda la indecibilidad está situada en el lado inmediato de la *dóxa*, de la convicción protagórica fundadora y conservadora de *dóxa*. Toda la decibilidad, por el contrario, se sitúa del lado de la mediación socrática que determina la *dóxa* como *dóxa*. Puesto que la decisión a este respecto, la decisión determinante, la que juzga lo que permite juzgar, es una decisión accesible al joven, éste debe confrontarse a su propia indecibilidad para que la dialéctica sea decidible por su parte. Y semejante confrontación requiere, a su vez, que la *dóxa* sea entendida en sus propios términos, y no del modo como se presenta protagóricamente. Con arreglo a este principio, (1) hay que visualizar, en primer lugar, el conflicto decisivo del diálogo y, en particular, tratar de entender la dialéctica de Protágoras tan exactamente como se pueda, sin ponerla en relación con su situación histórica, pues ésta no es la manera que tiene Platón de interpretarla (y, además, Platón jamás indica que quiera entenderla de este modo, sino a la luz de su recepción teetética); (2) segundo, a la identificación inmediata entre el pensamiento verdadero y el conocimiento (*dóxa*

interpretación de la percepción al conocimiento matemático, antes de alcanzar una discusión en la que tratan de determinarse los límites mismos de la *diánoia*. Dorter lleva razón cuando asegura que el diálogo está repleto de sugerencias que señalan la dirección ascendente del *lógos* compartido por Sócrates y el joven (se pueden percibir fácilmente en la apertura del drama, y de una manera directa en la idea socrática de que el propósito de la sabiduría es menos la búsqueda de una definición lógicamente satisfactoria que “un esfuerzo por dirigir nuevamente la mirada hacia el alma”), pero esto no justifica que el diálogo sea un intento de fundar un aprendizaje que evoque constantemente (pero no invoque) la teoría de las ideas y la doctrina de la reminiscencia.

⁶³² Recordemos que es Teodoro el que se encarga de presentar a Sócrates su discípulo más avanzado. De este modo, la función de Teodoro es, literalmente, la de un intercesor, corredor, proveedor: una especie de mediador, intermediario entre Sócrates y Teeteto, que hasta el final del diálogo se limitará a circular entre las dos figuras que, juntas, constituirían la diada perfecta. Teodoro permite así la comunicación entre ellos, pero, al mismo tiempo, encubre el obstáculo decisivo que impide su comunicación inmediata, la mediación no advertida que bloquea su contacto inmediato, el intruso que nunca está en su propio lugar: Protágoras.

⁶³³ Sabemos que Teeteto ha oído (y ha leído) la doctrina de Protágoras (152a1-5), el jefe del ejército de sabios que desfilan por su alma. Protágoras, el primer sofista profesional, el sustituto de Homero como maestro de las virtudes consideradas trascendentales para la vida de la comunidad, el hombre que sabe vigilar la eficacia persuasiva de sus discursos, se nos presenta en el juicio, que es todo el diálogo platónico, como la sabiduría fundamental que debe ser juzgada por el joven matemático.

protagórica) hay que contraponer la mediación del *lógos* socrático, que se expresa mediante el símil de la interioridad dialógica y la necesidad de una contra-posición desde la que juzgar cualquier discurso (incluido el del mismo Protágoras); (3) y en último lugar, hay que reflexionar sobre el hecho de que el conocimiento no consiste en explicitar la verdad del pensamiento mediante el *lógos*, sino en reconocer que semejante verdad nunca se ha adquirido efectivamente, es decir, que es la propia mediación discursiva la que permite concebir la verdad como un proceso cognoscitivo abierto dialógicamente⁶³⁴.

⁶³⁴ Por tanto, si encaramos el ciclo completo del proceso dialéctico hay tres momentos que contar en el *Teeteto* (lo inmediato: la verdad del *lógos* protagórico; su mediación interna: la contra-verdad del *lógos* socrático; y el retorno a la inmediatez mediada: la apertura *dialógica* de la verdad. Por ello, el desenlace del *Teeteto* no produce una armonía finalmente hallada, sino que entraña una especie de inversión reflexiva: confronta al joven matemático con el hecho de que la verdad no es más que la disposición de los intentos frustrados de concebir el conocimiento; confronta al joven con el aprendizaje de que la verdad (la totalidad misma del conocimiento) coincide con la búsqueda de la verdad (el conocimiento como el aprendizaje resultante de la complejión entre lo verdadero y lo que falta siempre para ser verdadero). La función terapéutica de la *maieútica* es ofrecerle al joven un modelo sapiencial que sólo se puede desarrollar en la problematización permanente de la verdad que se piensa de antemano como propia (*dóxa*). De ahí que el ritmo de aprendizaje sea alternativo: en sus diferentes pasos, cada uno de los *lógoi* defendidos por el joven pierde su posición anterior o la recupera, pero no como una simple vuelta al estado inicial o previo, porque la clave está en que el conocimiento, aun siendo acumulativo, no lo es matemáticamente.

**1. La corrección protagórica de la tesis del conocimiento
como percepción:
Salubridad de la *dóxa* y utilidad de la dialéctica
en la defensa socrática de Protágoras (166b1-167e2)**

Nuestra lectura parte de la disposición simétrica de la estructura del *Teeteto*⁶³⁵: la primera parte está dominada por la exposición que hace Sócrates del lógos protagórico, que él simplemente pone en relación con la verdad que representa la *dóxa* de Protágoras (151e4-168c4), y la segunda está dominada por la perplejidad de Sócrates sobre la identificación teetética entre el conocimiento y el pensamiento verdadero. El tema de la primera parte es que no hay pensamiento falso, sino *lógoi* verdaderos, pero dotados de desigual fuerza persuasiva. El tema de la segunda parte es que el pensamiento verdadero requiere del acompañamiento de un *lógos* que le permita ser juzgado como tal. La primera tesis implica la verdad inmediata de todo pensamiento y su significado resulta del modo en que la fuerza persuasiva del pensamiento está presente en el juego de los distintos discursos contrapuestos (Protágoras); la segunda añade a lo considerado anteriormente su negación interna, y esa negación posibilita una dialéctica que discrimina entre el pensamiento verdadero y el pensamiento falso. La clave del diálogo radica, por supuesto, en la mediación decisiva entre ambas partes.

El principio básico de la primera parte se puede formular genéricamente diciendo que no hay nada que sea uno en sí, ya que toda unidad aparente es dos (152d2-3, 153e4-5). Este principio se encuentra fundamentado en la lógica que subyace a la tesis teetética del conocimiento como percepción. La definición del joven, que pretende

⁶³⁵ El *Teeteto* es un diálogo muy complejo y consta de muy variados episodios. Estos episodios están narrados a la manera de un drama –de un drama filosófico. Y, evidentemente, el curso de este drama puede ser dividido en escenas diversas según los criterios desde los que se emprenda el análisis. Ahora bien, lo que ocurre es que las divisiones o segmentaciones que los comentaristas proponen tampoco van acompañadas en general, de los criterios en que se fundan. Lo que suele hacerse es sugerir, de entrada, una descomposición, más o menos prolija del diálogo, atendiendo a las tesis sobre el saber que se encuentran al paso. Y no es que puedan negarse estas tesis (afirmando que no se dan objetivamente como tales); más bien se podría pensar que hay más, porque las definiciones se puedan dar a diversas escalas y a diferentes niveles discursivos. Sólo cuando los criterios de la división no son explícitos, o sencillamente prejuzgan la cuestión debatida en el diálogo, se corre el peligro de mezclar criterios heterogéneos, dando lugar a una división artificiosa por completo.

ser una, se alumbrará con una duplicidad que tendría que haberse dado conjuntamente (Heraclito-Protágoras). Con arreglo a ella, habrá que examinar: 1) el tipo de aclaración introducido por Protágoras, que requiere pensar lo que es percibido de manera plural, aunque siendo una cada una de las afecciones (166b1-c2); 2) el restablecimiento de la tesis planteada por el joven Teeteto en términos de verdad (166d1-167b5); 3) el desarrollo de la tesis restituida, pero ahora sobre la base de su utilidad discursiva (167b5-c7); y 4) la necesidad socrática de recuperar la función mediadora del discurso (167c8-e1).

1) *Las deficiencias de la primera definición de Teeteto (166b1-c2)*

Justo antes de la exposición socrática de la *maieútica*, el joven Teeteto había asegurado que al confesar su ignorancia sobre qué es el conocimiento se había limitado a dejar bien claro la perplejidad que había percibido (148e9-10). Es precisamente después de haber escuchado lo que Sócrates tiene que decir de la *maieútica* cuando el joven parece confundir la perplejidad de su percepción y el conocimiento: “*Me parece, pues, que el que conoce algo lo percibe, y, por lo menos, según me parece ahora, el conocimiento no es otra cosa que una percepción*” (151e1-3). Pero al hacerlo difícilmente se guarda de la tentación de tratar de ser más sabio de lo que la *maieútica* quiere que sus pacientes sean, concediendo una importancia indebida a la verdad de su propia percepción. En vez de eso, Teeteto debería haberse concentrado en el único espejo al que poder referir el problema del conocimiento y que no es otro que la *maieútica* socrática. El análisis de la *maieútica* probablemente le habría llevado a distinguir qué es lo que él conoce y qué es lo que Sócrates dice que conoce⁶³⁶. Con todo, la definición del joven revela un primer aprendizaje. Aunque había empezado a

⁶³⁶ BENARDETE (1997) 33 argumenta que, de haber escuchado atentamente la descripción que ha hecho Sócrates de su propio oficio, Teeteto podría haber planteado fácilmente el problema del conocimiento en estos términos. La clave radica obviamente en que el conocimiento de Sócrates viene a ser lo mismo que el autoconocimiento: él sabe a la perfección que el conocimiento a través de la *maieútica* no equivale a la totalidad del saber, pero también sabe que discriminar la verdad de la falsedad exige un *lógos* que desarrolle todo el potencial de la *dóxa*. En consecuencia, Teeteto podría haber planteado en qué medida el conocimiento matemático y la dialéctica pueden complementarse en una sola figura sapiencial. Si es verdad que el conocimiento matemático, una vez que ha comprendido la totalidad *dianoética* de su dominio, se considera a sí mismo una *epistème*, mientras que la dialéctica se apoya en la imposibilidad de producir una imagen completa de su saber, la identificación entre ambos no puede ser correcta. Como se ve en el *Cármides*, cualquier saber que pretende generar por sí mismo una totalidad reflexiva se convierte necesariamente en una imagen fantasmática de la sabiduría. La *dóxa* es la consecuencia inevitable del contacto del alma con una *epistème* con pretensiones hegemónicas como la de Critias.

definir el conocimiento matemáticamente, abandona la ciencia del número (y, con ello, la trascendencia abstracta de Teodoro) por la percepción, una percepción coloreada con la perplejidad inicial del joven.

Teeteto dice que el conocimiento es percepción. Pero él dice literalmente lo siguiente: “Tan pronto como aparece, el conocimiento no es otra cosa que percepción”. Sócrates, por el contrario, reformula la definición sin el “es”: “¿Dices que el conocimiento es una percepción [aísthesis, phés, epistéme]? (151e6). Según Benardete, *phés* es el vínculo omitido entre el conocimiento y la percepción ya que su lugar de encuentro se encuentra ocupado inmediatamente por el joven Teeteto. Dicho de otra manera, la ausencia de vínculo entre la percepción y el conocimiento conlleva ineludiblemente la afirmación teetética de su identidad, lo que colapsa cualquier posible distinción entre lo que se percibe (*tò phainómena*) y lo que se da efectivamente a la percepción (*tò ónta*). Puesta ante la espantosa alternativa de que en la percepción no haya manera de diferenciar ambas cosas, la conversación se ve forzada a preguntarse cómo podría escaparse de esta identidad (152a7-9). Hay que reconsiderar, por tanto, la definición heraclítea del joven Teeteto. La forma en que esta reconsideración se presenta es significativa. La manera en que Sócrates ha expuesto la definición de Teeteto requiere una versión de la *maiéutica* en la que Sócrates pase a convertirse en una especie de coproductor de la corrección que introducirá el *lógos* protagórico. La clave está en ver la función que cumple la *maiéutica* al disfrazarse protagóricamente.

El discurso de Protágoras se inicia quejándose del excesivo servilismo mostrado por Sócrates (166a3, 6). Cuatro son los motivos que justifican su enfado:

Primero: “Creas [dokeís] que alguien convendría contigo que el recuerdo presente de alguna cosa que te afectó [épathe] es tal como era la afección [páthos] pasada cuando te afectaba [hóte épaskhe], después que no te haya afectado jamás [mekéti páskhonti]”

Segundo: “O crees, por otro lado, que alguien se echaría atrás al acordar que es posible que un mismo hombre [tòn autón] conozca y no la misma cosa”

Tercero: “Supongamos incluso que le haga miedo esto: ¿te concederá jamás que el que se ha vuelto diferente [anomoioúmenon] es el mismo [tòn autòn] que el que era antes de diferenciarse [prîn anomoiousthai]?”

Cuarto: “(Te concederá jamás) que, más aún, hay en cada caso un solo (hombre) y no muchos (hombres) multiplicándose hasta el infinito [gignomenous apeírous], al menos mientras tenga lugar la diferenciación [anomoíosis gígnetai]? (166b1-c2)

Teeteto teme admitir que un mismo hombre pueda recordar y al mismo tiempo no conocer una misma cosa. Para reintegrar el *lógos* de Teeteto, que se ha disuelto en la continuidad ininterrumpida de la percepción, Protágoras introduce un elemento discontinuo. Antes incluso de que comience a restituir el sentido de la fórmula, se dirige a Sócrates remitiéndose al pensamiento, a la *dóxa*, como instancia que debe evaluar la diferencia entre afecciones. “*Dokeís*”, dice Protágoras (166b1). Protágoras no se limita a referir la convicción del joven sobre la percepción, dando por hecho el conocimiento que tiene sobre ella; lo que hace es adoptarla, pero partiendo de una capacidad discriminatoria diferenciada. No se trata tan sólo de tener conocimiento de la percepción (y en todo acto perceptivo se da siempre un acto discriminatorio), sino de reconocer la cosa percibida. De modo que la cuestión clave es cómo recuperar una afección después de haberla aislado o separado como tal⁶³⁷. Según Protágoras, una afección se recupera porque la percepción actual de un cierto contenido no es del mismo tipo que se tendrá posteriormente como recuerdo (166b1-4). Las afecciones son, pues, semejantes, pero no idénticas. Si no son idénticas, quiere decir que la percepción está íntegramente ligada a la temporalidad y que no todo es percepción. La diferencia introduce afecciones semejantes, pero se postula como semejante porque Protágoras considera que el recuerdo es percepción en tanto que afección (166b6-8)⁶³⁸.

⁶³⁷ Éste es precisamente el mismo problema que aborda Epicuro al principio de la Carta a Heródoto: “Hay que vigilar [tereín] todo según las sensaciones, y de manera general los actos de atención aprehensiva que se ofrecen en cada caso [tás parouásas epíbolàs], sea por parte del pensamiento, sea por parte de cualquier otro, en fin, de los criterios, y asimismo las afecciones dadas, a fin de que tengamos señales [semeiosómetha] con las que indicar lo posible en expectativa [tò prosmenónenon] y lo no evidente [tò ádelon]. Una vez determinadas, ojearemos de una sola vez, inmediatamente, las cosas no evidentes” (Ep. Her. 38). Según Epicuro, el criterio de las sensaciones no se funda sin más sobre la consideración de una evidencia: reduce la evidencia a un criterio de validez signica, y no retiene de ella más que lo que la distribuye, tal como queda implicada en el orden de los signos a fijar, esto es, según la distinción que resulta de separar lo que es evidente (*enargés*) y lo que no es evidente. De manera que la epistemología epicúrea resulta de la conjunción de estos dos puntos: a) la vigilancia crítica y testifical de la sensación sobre los actos de atención intuitiva y las afecciones; b) la evidencia global de la totalidad sensible, que hace posible aprobar una *semeiosis*, o fijación de signos válidos, distribuyéndose con arreglo al criterio mínimo de lo evidente.

⁶³⁸ A tal efecto, es interesante traer a colación las interesantísimas (y lamentablemente olvidadas) conclusiones protagóricas del Comentario a los Salmos de Dídimo Alejandrino, conocido como el Ciego, que vivió en el siglo IV d.C. Una de las tesis cruciales de Dídimo Ciego es que el hombre no le es dado recoger en la afirmación o negación de algo de cualquier cosa la “esencia”, sino únicamente aquello que

Protágoras no se queda ahí. Tengamos presente simplemente esto: si una afección puede ser recordada, Teeteto está obligado a aceptar la posibilidad de conocer y de no conocer al mismo tiempo una misma cosa (166b4-6). En efecto, las afecciones tienen ahora dos sentidos. Lo dado es la percepción tal cual se da, sin nada que la supere, ni siquiera el conocimiento (que es idéntico a la percepción). De manera que el que percibe no puede afirmar más que lo que percibe y su pensamiento es incapaz de rebasar la percepción⁶³⁹. Pero en un sentido completamente distinto, también se dan recuerdos en el que percibe, con lo que se establecen relaciones entre percepciones. ¿Cuál es entonces el hecho propiamente cognoscitivo? El hecho es que tal percepción no puede expresar la identidad de una cosa sin que ésta no sea inmediatamente contradictoria. Es, pues, una contradicción en los términos, ya que para la misma cosa

aparece de la cosa, tal como ésta se representa. Y lo realmente significativo es que Dídimo, con el fin de subrayar su tesis, se refiere al pensamiento protagórico general según el cual *tò einai tois ou̓sin én to phainesthai éstin*, o sea, que nada hay realmente para el hombre (el hombre jamás podrá salir de sí) si no es en la “representación”, lo que “aparece”. Si Sócrates está sentado, aparece sentado en la representación (en un recuerdo de afecciones semejantes, que, en su formación compleja, denominaríamos “persona sentada”); pero si estando sentado aparece de pie en la representación (por ejemplo, según el recuerdo último que se tenía de Sócrates), puede implicar, por un lado, una percepción confusa sobre si Sócrates se encuentra sentado o de pie, pero, por otro lado, una percepción clara según la lógica de los “signos reminiscentes”, como dirá Sexto Empírico (P., II, 102). El mismo razonamiento encontramos en Epicuro: “Cualquier sensación está privada de razón (álogos) y no participa de la memoria (mnéme) [...] También todas las nociones proceden de las sensaciones, por incidencia, analogía, semejanza, unión, interviniendo en parte también el razonamiento (logismós) [...] La prolepsis [...] es como un aprendizaje (katalépsis) o recta opinión, o idea (énnoia) o noción totalizadora (katholikè nóesis), que permanece en nosotros (enapokeiméne), que es la memoria de lo que se presenta en nuestra mente, como por ejemplo: aquella cosa hecha de una determinada manera es un hombre”. Epicuro siempre piensa según una impresión (*týpos*), esto es, según algo dado con anterioridad a las sensaciones. Así que para cualquier nombre, la *prolepsis* es inmediatamente dada como algo significado y evidente. De manera que si nos preguntamos lo siguiente: ¿Qué hay allá abajo: un caballo o un buey?, habría que decir que debe conocerse en primer lugar la “forma” (figura o *morphé*) del caballo y del buey, mediante la *prolepsis*”.

⁶³⁹ En efecto, ¿cómo podría explicarse que pudiera rechazarse lo que la sensibilidad no puede más que captar, o diferenciar un estatuto que es idéntico respecto al todo de su propia validez? Lo primero reproduce un conocido argumento al que Cicerón confiere cierta preeminencia: el conocimiento mediante la percepción sólo es posible si la evidencia de la sensación es tomada en su conjunto (De Fin. I 19, 64; N.D 27, 70; Luc. 25, 79 y 32, 101); reproducido en su forma negativa, lo encontramos en Epicuro (K.Δ XXIV): “Si rechazas simplemente una sensación (...) turbarás también las restantes sensaciones con tu opinión insensata, de manera que rechazarás cualquier criterio”. Lo segundo se cita en Diógenes Laercio (X, 32) y Plutarco se lo atribuye con cierto énfasis en varias ocasiones (Adv. Col. 1109b; 1121d-e, 1142b). Está presupuesto, obviamente, en el pasaje citado: si rechazar una sola sensación equivale a turbar el todo, ello sólo puede deberse a que no es posible distinguir lo que no es diferente respecto a su evidencia. Así, la sensibilidad, en presencia de lo que sólo puede ser sentido (lo que se da considerado globalmente), se encuentra ante un límite interno: la evidencia de lo que no es rechazable (o cómo todo conocimiento posible debe basarse, en última instancia, en la totalidad de la sensación) y la confiabilidad de lo que tiene un mismo estatuto (o cómo toda sensación es confiable en idéntica manera). Más allá de este límite-mínimo, la sensibilidad se eleva a la metafísica de un movimiento que la distorsiona: el movimiento *doxástico* de la totalidad separable de las sensaciones (en la medida en que son diferentes respecto a su evidencia y diferentes en la medida en que no son igualmente confiables). La idea clave para Epicuro es que toda sensación desgajada del todo es separable por la *dóxa* y toda sensación separable por la *dóxa* es desquiciable.

es posible ser y no-ser. Sin embargo, por muy decisiva que sea la contradicción, Protágoras no llega a ella como consecuencia de una prolongada discusión: parte de ella, porque lo que está en juego es esta diferenciación semántica de lo percibido.

La palabra percepción ya no puede tener entonces el mismo sentido. Lo que se revela a partir de esta tipología de las afecciones es la presencia de alguien que percibe. Si el que percibe fuera otro en cada momento no habría manera de hablar de un hombre sino de una infinitud, uno para cada contenido perceptivo (166b8-c1). Esta es la identidad que ha perdido el *lógos* de Teeteto. La clave está en defender coherentemente la identidad de la percepción y examinar en qué medida el conocimiento permite cualificar lo percibido de manera diferenciada. El *lógos* de Protágoras es, pues, una crítica firme del panheraclitismo de la definición. Protágoras no hace una crítica de la percepción, sino una crítica del modelo empleado por Teeteto, justamente porque éste no puede presentar ni la percepción ni lo percibido. Al definir el saber como percepción, el *lógos* de Teeteto ha puesto en la afección lo que no se deja constituir en el primer sentido de la percepción, lo que no se deja dar sin contradecirse necesariamente: ha transferido la determinación del hombre a las afecciones, suprimiendo su sentido y comprensión verdadera. De hecho, el hombre no es producto de la percepción; la percepción es una afección del hombre: *“Pues yo afirmo que cada uno de nosotros es medida de lo que es y de lo que no es, y que sin embargo en esto diferimos enormemente unos de otros, porque para uno las cosas son y aparecen así, de esta manera, y para otros de otra”* (166d1-5).

2) *La tesis protagórica del homo mensura: la salubridad de la dóxa verdadera* (166d1-167b5)

El hombre del *lógos* protagórico es una especie de protovalor según el cual hay o no hay cosas⁶⁴⁰. Para Protágoras, cada cual es “medida” de sí mismo, la medida justa y

⁶⁴⁰ Es interesante poner en relación este fragmento con el del *Crátilo* (385e4-386a4), donde Sócrates, citando directamente a Protágoras, dice lo siguiente: *“Veamos entonces, Hermógenes, si también te parece que sucede así con los seres; que su esencia es distinta para cada individuo como mantenía Protágoras al decir que “el hombre es la medida de todas las cosas (en el sentido, sin duda, de que tal como me parecen a mí las cosas, así son para mí, y tal como te parecen a ti, así son para ti) o si crees que los seres tienen una cierta consistencia en su propia esencia”*. En la exposición de la tesis de Protágoras, la maniobra platónica es sutil, pero sumamente contundente. El texto deja bien claro que Protágoras emplea *khrémata* (cosa), junto a *prágmata*, para referirse a todo aquello que es susceptible de uso o acción, lo cual en Platón, dejando por ahora a Parménides, todavía se identifica con *tò ón* y *ousía*.

buena (y la única) (166d3)⁶⁴¹. Si el hombre es el que juzga entonces el hombre es el juez. ¿Cuál es entonces el origen, la naturaleza, el contenido de esa medida? ¿Se puede hacer referencia a la medida de cada uno, tomarla como fundamento y criterio de su aplicación, sin plantear que el hombre está definido y se define por “su” medida ni postular una *phýsis* que no dejaría subsistir ninguna duda sobre la naturaleza y la legitimidad de “su” medida? ¿No es esto suponer que esa “medida” se puede enseñar, o bien que se desarrolla según una naturalidad sobre la cual no hay nada que decir, que es por definición indiscutible, y consecuentemente buena? Protágoras contesta inmediatamente a esta pregunta: *“Lejos estoy de negar la sabiduría y el hombre sabio, pero llamo sabio sólo a aquél que, llegado el caso, tratando con cualquiera de nosotros*

Ahora bien, en el *Crátilo* también se emplea *ón* y *ousía*, cuando, después de admitir con Protágoras que lo dado son representaciones, se plantea el problema de “definir” y “predicar”, ya sea la apariencia mutable de las cosas, ya sea la esencia singular (*ousía*), “lo que es”, estable e inmóvil. Platón subraya que Protágoras emplea para referirse a “cosa” la palabra *prágma* o *khrêma*, identificándola con *ón* u *ousía*. Ahora bien, también subraya que, de permanecer en el dominio del *khrêma* o *prágma* (las cosas no tal como son en sí sino como aparecen en un imaginario), no habría manera de trascender la “opinión” singular. La *dóxa* es siempre privada, ya que la “esencia” se encuentra presa del mutar del propio sentir, que en cualquier momento puede ser “verdadero”. Por el contrario, aquello sin lo cual la cosa no es *es*, lo que en el juicio (mediante el *lógos*) revela la condición necesaria para que la cosa *sea* *es*, por supuesto, la esencia, lo que es siempre (386a2).

⁶⁴¹ Entre los términos referidos al “relativismo” de Protágoras, debidos en gran parte a su tesis del *homo mensura* según la interpretación antifisicista del cristianismo resulta absolutamente insostenible la lectura de GRONEWALD (1968) cap. 1: “si el hombre es medida de las cosas debe ser necesariamente relativo”. La lectura de Gronewald sería válida si se tomara abstrayéndose del significado histórico de “relativismo” y del “homo mensura”, esto es, sin tener en cuenta que en el pensamiento griego, al menos hasta el subjetivismo lingüístico incipiente en la física aristotélica, pero claramente desarrollado en la modelización epicúrea de la *phýsis*, el “hombre” no puede ser la “decisión”, el “criterio” por el que se revela lo verdadero en el decir. En la misma línea de Gronewald, KERFERD (1970) 302-304, discutiendo la interpretación de UNTERSTEINER (1940) 66-75 sobre la doctrina protagórica del “homo mensura”, trata de entender la posición de Protágoras en los términos de su tiempo: por un lado, insiste en la autenticidad del fragmento protagórico, pero, por otro lado, lo destaca poniendo de relieve el “relativismo” en la acepción moderna del término. Más afortunadamente, MEJER (1972) 175-178 articula los distintos momentos de la problemática relativa a la posibilidad de recoger la “esencia” (que permanece oscura y dudosa, no captable clara y ciertamente mediante el ojo físico), desde Anaxágoras hasta su negación en Sexto Empírico, pasando por Demócrito, Protágoras y Epicuro. Sin despegarse ni un ápice de las conclusiones de Mejer sobre Sexto Empírico, CORTASSA (1972/1973) se refiere a Protágoras planteando el motivo “homo mensura” en sus justos términos. Y apuntalando la idea fundamental de Cortassa, destaca igualmente la tesis de CAIZZI (1976) 435-442 a propósito de un fragmento del epicúreo Diógenes de Enoanda, que inserta a Protágoras en una tradición que nace de Demócrito y de Pirrón. Según Caizzi, Protágoras representa una lógica a la que se opondrá Platón, contra el cual se movilizarán, a su vez, los discípulos de Demócrito y Pirrón (si bien, como aclara Caizzi, semejante contienda se deberá entender referida “fino alla contaminazione tra Academia e Pirronismo operata da Enesidemo”). Es en este plano, por tanto, el de la discusión sobre el “juicio”, donde debe situarse la polémica antiprotagórica del *Teeteto*. Aparentemente, Platón no tiene ningún inconveniente en que el hombre sea medida, pues es el ser el hombre el que necesita las cosas para vivir y, en este sentido, parece razonable que pueda valerse de aquellos *lógoi* que considere útiles para su vida. Platón no niega de entrada el planteamiento de Protágoras. El problema es que las condiciones que permiten que la “medida” devenga un “criterio” (decisión) efectivo dependen del carácter del *lógos*. No es lo mismo partir del *lógos* socrático, que discrimina lo verdadero de lo no verdadero, del *lógos* protagórico, que parte inmediatamente de la verdad. Mientras que para el *lógos* socrático lo verdadero y lo no verdadero se encuentra en el pensamiento que juzga, para el *lógos* protagórico, lo verdadero está en el lugar de lo que es y no es –de ahí que no pueda aparecer si no es significado).

y transformándolo [metabállon] haga parecer [poiése] y ser bueno [agathà] lo que parece y es malo [kaká]” (166d5-e1).

Protágoras establece una distinción entre hombres y sabios, que se basa en un cierto poder de transformación de los segundos, una capacidad que tiene como *télos* lo bueno. En una palabra, lo bueno permite explicar la disposición distintiva del sabio respecto del común de los hombres. La sabiduría es entonces el saber que *metabállei*, que cambia, que modifica, que transforma la vida de los seres humanos que viven en común, el saber que tiene por objeto trocar un estado por otro mejor: *“Y ciertamente no es necesario hacer [poiêsai] más sabio ni al uno ni al otro –porque de hecho no es posible-, ni acusaremos al enfermo de ignorante [amathés] por el hecho de opinar [doxádsei] como lo hace, ni diremos que es sano el sabio [sophós] porque opina de modo distinto, pero se debe transformar [metabletéon] el primer estado en el otro. Porque el segundo es mejor [ameíno]. Es así, por otro lado, que la educación consiste en producir una transformación desde un estado hacia otro mejor. Pero el médico produce una transformación [metabállei] con drogas, el sofista con discursos (lógois). Pues de uno que opina cosas falsas, no se puede hacer [epoíese] que opine luego cosas verdaderas. Porque ni es posible opinar lo que no es, ni es posible opinar más que lo que te pasa [páskhe], que por definición es verdad. Pero yo creo que mientras que el que tiene un alma indispueta [ponerâ psychês] engendra opiniones de su misma naturaleza [syggenê autês), un alma bien dispuesta [khrestè] hace [epoíese] opinar cosas de naturaleza distinta a la anterior: estas últimas son las imágenes [phantásmata] que algunos por falta de pericia [apeirías] llaman verdaderas; yo digo que unas son mejores [beltío] que otras, pero en ningún caso más verdaderas” (166e2-167b5)*

- a) Recuperando el ejemplo del vino que parece y es amargo para el enfermo, pero que es dulce para la persona sana, Protágoras establece que no se puede juzgar u opinar falsamente. En el ámbito del juicio o del saber, cada hombre es *axíos* de lo que es y de lo que no es. Detrás de esta tesis hay obviamente todo una serie de interrogantes que ya plantea el socratismo megárico: ¿cómo es posible la falsificación si se la define como enunciativa de lo que no es? Igualmente, ¿cómo puede equivocarse el hombre común si sus juicios son la expresión de su propia afectividad, de lo que necesariamente debe ser? Así pues, por este camino en apariencia trivial, se introduce uno de los

grandes teoremas del pensamiento eleático: que el no-ser es falso y que el ser es verdadero⁶⁴². Pero en lo que se refiere a la *dóxa* no puede haber falsedad posible: todo parecer es verdadero, aunque los hay mejores y peores⁶⁴³.

- b) Sobre esta base, el *lógos* protagórico traza inmediatamente la distinción entre pareceres saludables y pareceres enfermos. Decir que los pareceres son del mismo género o de la misma naturaleza (*syggenê*: 167b2) equivale a decir que el alma es de manera inmediata aquello respecto de lo cual es afectado. Ahora bien, decir que el alma tiene poder sobre ella misma, que rebasa el ámbito de la necesidad natural, es reconocer también de manera inmediata la operatividad de sus imágenes. El error está en considerar verdad lo que es resultado de un enunciado imaginativo⁶⁴⁴. El hombre protagórico se autoconstituye creando un imaginario, haciendo pensable algo que sólo depende de él, algo que es real, es decir, lo real en el sentido

⁶⁴² Ahora bien, el no-ser parmenídeo no es igual al no-ser del socratismo megárico. Para empezar, no es fácil saber qué es el no-ser. En el Poema de Parménides el ser no se define por oposición a otra cosa, sino que está perfectamente definido en sí mismo: reina tan bien en su límite que no tiene necesidad de ninguna negación (DK 1.37). Además, es preciso observar que en todo el Poema se evita cuidadosamente todo enunciado en que el “no ser” o “lo que no es” aparezcan como sujetos de predicación; pues lo que dice Parménides justamente es que todo enunciado relativo a “lo que no es” carece de sentido (“*no es decible ni concebible*”: de él no se puede decir que sea verdadero o falso). El no-ser no “es” no ser sino que es nada, en tanto que el concepto mismo de no-ser se juzga inadmisibles. Dicho brevemente: el no-ser no es falso, sino que no es objeto de discusión (no tiene identidad consigo mismo, luego no puede pensarse en cuanto tal). El gesto de Parménides es, pues, esta exposición razonada. La cuestión no es saber si todo esto es o no es, y de qué manera. La cuestión es que Parménides introduce un discurso en que se dice que el ser es y que sólo podemos predicar de aquello que es, y que para introducir ese discurso sólo podemos predicar verdaderamente *de aquello que es* que es (y *no* que es y no es, como los mortales de dos-cabezas que lo juzgan erróneamente, es decir, siguiendo el camino de la *dóxa*). Otra cosa es que estos dos caminos, el de la verdad y el de la *dóxa*, se consideren de manera separada, y no conjunta como sugiere el Poema.

⁶⁴³ La medida o *métron* de Protágoras, que debe interpretarse como criterio (*kritérion*: 178b3-7, 178e), no hace referencia a lo “verdadero” o “no verdadero” de lo que se afirma o se niega, porque de eso no se puede decir ni que es ni que no es, sino que es relativo al parecer, que es siempre verdadera en cuanto tal. Según esta perspectiva, cualquier discurso es verdadero, no se pueden contraponer “pensamientos falsos” a “pensamientos verdaderos”, sino solamente pasar de un “modo de ser” (un “estado”) a otro “estado”, no porque sea más verdadero (lo cual es imposible), sino porque es mejor.

⁶⁴⁴ En efecto, lo que representa la verdad para los individuos, lo representa lo justo y lo bello para la ciudad; es, al fin y al cabo, lo que la ciudad misma dice que es. Cada ciudad tiene su propio imaginario porque cree conocer su bien particular. De manera que el bien representa la ilusión imborrable de la ciudad; el fin en que se visualiza su condición constitutiva. El sabio hace a la ciudad afín a su propia condición porque su propia condición consiste en el poder de generar imaginativamente este parentesco natural. Que la ciudad sea buena o sana significa entonces definir la bondad o salubridad de la ciudad en función de este poder activo de autoconstitución. Su ausencia es lo que convierte a la ciudad en algo malo o enfermo, es decir, en un poder pasivo. Una ciudad cuyo imaginario puede resistir su propia asimilación a otra ciudad es una ciudad sana, y la ciudad puede alimentarse en su condición idónea de cualquier otra ciudad.

de lo que es imaginado. El sabio fija el alma al darle fines, porque su perspectiva es al mismo tiempo una disposición para actuar: le confiere una constitución natural, todo un juego activo de afecciones⁶⁴⁵.

- c) La acción del sabio es entonces la reflexión de la afección en el alma y una acción como ésta es productiva, una reflexión de tal índole es útil. El sabio, que se da a sí mismo el nombre de sofista y pone precio a su oficio, asume la misión de educar a los hombres en cuanto tales⁶⁴⁶: educa a los ciudadanos en el sentido de hacerlos mejores, les procura una disposición sana⁶⁴⁷.

(3) *La utilidad del lógos protagórico: las distintas figuras del sabio (167b5-c8)*

Releyendo el *lógos* de Protágoras, aparecen así tres rasgos decisivos: a) la imposibilidad de una *dóxa* errónea: todo parecer o evaluación, formado espontáneamente en cualquier hombre y que concierne a una afección común, es verdadero en todo discurso; b) la decidibilidad de la verdad: el valor de la *dóxa* está en razón (*lógos*), en proporción a su salud; no vale más que el peso de su salud y tal es su única medida; c) la transformación *paidética* de las almas bien dispuestas: los mejores

⁶⁴⁵ En otros términos, que el placer sea un bien y el dolor un mal, que el hombre común tienda al placer y rehuya el dolor no es algo que se halle contenido ni en el dolor ni en el placer; ésta es la operación que produce el sabio, el poder primero más allá del cual no hay que seguir remontándose. La clave está en que el bien que su operación promueve sea considerado como algo útil. Mientras que en el saber, el hombre es medida de sus propias afecciones, en la sabiduría, esas mismas afecciones se constituyen como fines.

⁶⁴⁶ En el *Protágoras*, ésta es precisamente su autodefinition. Una definición que ya no es (para decirlo en términos de BUENO (1980) ética sino *émica*: él es un sabio, alguien que se compromete a hacer mejores cada día a los discípulos que convivan con él (“en cuanto convivas un día conmigo, volverás a casa mejor y al día siguiente, lo mismo, y todos los días progresarás a más”). Protágoras se muestra como alguien que es capaz de introducir el alma desde fuera a la ciudad. Por lo demás, se apresura a precisar que su actividad no es en modo alguno extravagante. Ni siquiera es nueva: fue el oficio tradicionalmente ejercido por hombres como Homero, Hesíodo o Simónides, como Orfeo o Museo –diríamos, por el “poder espiritual” de la sociedad representado por los poetas, los sacerdotes, los magos, los artistas (del que quedan curiosamente exentos pensadores como Tales, Pitágoras o Parménides). Un oficio que mantuvieron enmascarado, dice Protágoras, acaso fingiendo que transmitían revelaciones divinas, precisamente por temor a las envidias. Sin embargo, todos ellos fueron sofistas, maestros, y la única diferencia con los actuales es que éstos dicen claramente cuál es su propósito y sus fuentes.

⁶⁴⁷ Si hacemos caso de su definición de la educación, quien frecuente a Protágoras no llegará a ser sofista, sino que será transformado adquiriendo un estado mejor. Como señala IBAÑEZ (2004) 173, la concepción protagórica de la educación es en cierto sentido el negativo de la educación socrática. Esto explicaría la situación paradójica que se plantea en la escena inicial del *Protágoras*: si Hipócrates es un discípulo de Sócrates, ¿cómo espera encontrar en Protágoras una sabiduría superior y, más aún, cómo piensa que sea precisamente Sócrates quien haga de mediador, obligándole así a reconocer que él mismo no puede darle esta sabiduría? Platón seguramente podría ver en Sócrates un maestro de la sabiduría que haría superflua y redundante la apelación a Protágoras, pero es a Hipócrates, como al propio lector, a quien le corresponde comprender en qué sentido Sócrates representa una sabiduría opuesta a la de Protágoras.

pareceres son los que mejor se adaptan y sólo son más verdaderos en el sentido en que responden mejor al imaginario presente. Pero queda por aclarar qué tipo de bien promueve el sabio de Protágoras, es decir, en qué sentido es útil disponer de un saber que permite discernir lo sano de lo enfermo en cada pensamiento, midiendo así la salubridad de la *dóxa* y estableciéndola:

“En cuanto a los sabios, amigo Sócrates –dice Protágoras- ¡me hallo muy lejos de buscarlos entre las ranas!; los encuentro para el cuerpo entre los médicos; para las plantas, en los agricultores. Porque aseguro que éstos infunden [empoiēn] a las plantas, cuando éstas enferman, en lugar de malas sensaciones [ponerón aisthéseon], sensaciones y maneras de ser beneficiosas y sanas [khrestàs kai úgieinàs aisthéseis te kai héxeis]; y, por su parte, los oradores sabios y honestos hacen [poiēn] a favor de las ciudades que lo beneficioso [khrestà] y no lo perjudicial [ponerôn] sea considerado justo. Porque, independientemente de lo que cada ciudad considere justo y noble, para ella lo es mientras continúe así considerándolo; pero es sabio quien hace ser y parecerlo [epoiesen einai kai dokeîn] así (justo y noble) para cada ciudad las cosas beneficiosas y no las cosas perjudiciales” (167b5-c8).

a) La figura del agricultor (167b5-c1)

El sabio protagórico produce buenas sensaciones en las plantas, es decir, promueve pareceres beneficiosos en los ciudadanos. A diferencia de la *maiéutica*, el sabio no se encuentra con simientes aún por desarrollar, sino con plantas en el seno de una naturaleza ya hecha: toma a las plantas que han sido obra de una *paideía*, es decir, que son fruto de la institución misma de la ciudad. Por lo tanto, lo que explica la tarea del sabio-agricultor no es el bienestar en sí mismo del ciudadano-planta, sino la reflexión de ese bienestar en lo instituido políticamente. Es más, la acción productiva del *lógos* protagórico parece señalar implícitamente una doble función: el sabio plantea fines promoviendo buenas sensaciones y, a la inversa, estas buenas sensaciones reaccionan inevitablemente con arreglo a estos fines. De hecho, ambas funciones se resumen perfectamente en una: hay buenas sensaciones cuando los fines plantados por el sabio-agricultor se convierten en un todo al que una sensibilidad ya madura debe reaccionar.

La utilidad del sabio no consiste entonces en acoplar la simiente a una tierra apropiada para obtener un crecimiento excelente, sino en infundir sensaciones tales que los buenos aspectos de esta naturaleza puedan triunfar en la ciudad. Se trata, pues, de una actividad política y nada más que política. Si la política se genera desde la percepción común de lo agradable y de lo desagradable, el sabio explica cómo la ciudad llega a percibirse como agradable⁶⁴⁸. El *lógos* protagórico es hedonista, por tanto, sólo en la medida en que rechaza la opinión de que las consideraciones relativas a lo agradable son irrelevantes para la ciudad: el fin hacia el que uno debe apuntar, o con referencia al cual tiene que juzgar, es el fin intrínsecamente agradable de la ciudad⁶⁴⁹.

Por tanto, se puede definir más exactamente el fin preconizado por el *lógos* de Protágoras identificándolo en consonancia con el imaginario nómico de la ciudad; ése al que los ciudadanos, precisamente porque se ha constituido y hecho como cultura, en el terreno histórico de la vida común activa, y precisamente también porque sólo puede reconocerse en su condicionamiento constante, como hábito susceptible de ser transmitido y enseñado, vienen a identificar naturalmente como bueno o agradable por la mediación del sabio protagórico⁶⁵⁰. Es bajo este aspecto que la sabiduría es

⁶⁴⁸ Ahora bien, una cosa es que el sabio sea capaz de calcular y valorar mejor que nadie las ventajas de vivir en la ciudad y otra muy distinta pensar la forma bajo la cual se puede reconstruir globalmente la ciudad como entidad política propia. A diferencia del *Protágoras*, el sofista de Abdera no interpone aquí ningún mito que permita pensar la génesis lógica de la ciudad con sus formas esenciales desarrolladas. Al contrario, las normas sociales de justicia, las leyes naturales de la *pólis*, las que hacen posible la vida en común, son ya el resultado de unas percepciones básicas y su metamorfosis. Para formar una polis, tan importante es que sea objetivamente ventajosa, como que sea subjetivamente reconocida como tal. Protágoras diluye, pues, toda explicación mítica en un proceso de autoconstitución y transformación de los *nómoi* instituidos. Por lo que se refiere al protohombre expresado bajo la figura de la planta, cabría decir que se trata de un protohombre real y efectivo: el embrión de hombre que nace por generación en el seno de cada ciudad, de cada *pólis*, el embrión sobre el cual es preciso actuar, educar, inmediatamente, y según decisiones inaplazables.

⁶⁴⁹ Esta opinión parece reforzarse por el hecho de que los ciudadanos corrientes pueden disfrutar tanto placer como los ciudadanos sanos; sin embargo, el principio de preferencia último y completo al que se remite el *lógos* protagórico es el placer que está en consonancia con la naturaleza de las ciudades sanas. Lo que más alaba es ciertamente placentero, pero el solo placer no lo define suficientemente; es placentero en un cierto nivel, y ese nivel está determinado, no por el placer, sino por el poder que tienen las ciudades de autoconstituir en *nómoi* las vivencias que vienen a cristalizar y reflejar en una "segunda naturaleza" lo que se tiene por bueno o agradable.

⁶⁵⁰ La situación es equivalente a la sensación de una planta –su tendencia a orientarse hacia la luz, por ejemplo, o a enviar sus raíces en busca de humedad– que revela su condición subyacente al agricultor: la planta probablemente no sepa más que lo que la ciudad sabe de sí misma, pero se presenta infundida de buenas sensaciones o pareceres cuando el sabio-agricultor se concibe como instrumento de educación moral. La moral no es verdadera o falsa, sino un modo de vida que tiene su fundamento en condiciones o estados que no son falsos ni verdaderos sino agradables o desagradables, fuertes o débiles.

equivalente a la agricultura, en la medida en que “cultiva” al hombre, o sea, en que el hombre es “educación” y “cultura”⁶⁵¹.

La sabiduría se identifica así con el poder de autodeterminar lo que se tiene políticamente por agradable y útil; la no-sabiduría es justamente la enfermedad de la ciudad. La sabiduría no puede separarse de este poder cognoscitivo; por tanto, la concordancia de la naturaleza de la ciudad consigo misma irá acompañada del conocimiento de esta concordancia y, en particular, del carácter agradable de ese conocimiento. Es en este sentido en que el bien protagórico es intrínsecamente placentero. La diferencia entre el *lógos* protagórico y la *maiéutica* socrática parece estar, por tanto, en que el *lógos* protagórico busca la conciencia placentera de la ciudad concordante con su segunda naturaleza, incluso una razonable y hasta merecida satisfacción de los ciudadanos consigo mismos: el *lógos* está obligado a desembocar a una conciencia que no es ni verdadera ni falsa, sino fuerte o débil⁶⁵². Mientras la sabiduría protagórica fija, extiende y entrelaza la simiente ya hecha del hombre con sus *nómoi*, Sócrates sabe que la *maiéutica* puede servir igualmente a una simiente de vida que a una simiente de muerte, ya sea un parto o un aborto⁶⁵³; en lo esencial, su oficio

⁶⁵¹ El *tópos* del cultivo tierra/cultura es, por supuesto, un lugar común en el mal denominado el materialismo griego. Véase a este respecto Antístenes: “*El agricultor cultiva la tierra, el filósofo la naturaleza humana. Los que quieran ser virtuosos deben ejercitar el cuerpo con la gimnasia, el alma con los razonamientos*” (fr. 64). Igualmente ilustrativas son las enseñanzas de Demócrito: “*La naturaleza y la educación con bastante semejantes, porque la educación transforma el hombre y transformándolo constituye la naturaleza*” (en Clem. Al., Strom., IV, 151 y Stob., II, 31, 65)

⁶⁵² El hecho de que la figura del agricultor muestre dos sabidurías contrapuestas responde, sin duda alguna, a dos maneras distintas de entender la medida del *lógos*; una basada en la utilidad presente (la apropiación de un discurso que moldee retóricamente todos los discursos); la otra en la fecundación de la verdad (la negación de todo discurso no enraizado en la perplejidad); lo útil como tal o cual tendencia a promover pensamientos beneficiosos y sanos; lo verdadero como horizonte de comprensión que tiene lugar a través de la discriminación de lo verdadero y lo falso.

⁶⁵³ A diferencia del *phármakos* protagórico, que es procurar a las plantas su propio bienestar, el *phármakos* socrático es, por definición anxiógeno y tranquilizante. La *maiéutica* sabe a un tiempo cómo despertar los dolores del parto y de apaciguarlos: “*Las parteras saben además con sus drogas y ensalmos, despertar los dolores o apaciguarlos a voluntad, llevar a término partos difíciles y, si les parece oportuno, hacer abortar al fruto aún no maduro, provocar el aborto*” (149c9-d4). Uno está tentado a decir con BERNARDETE (1997) 35 que estos dolores de parto son las perplejidades que Sócrates busca provocar en el alma excesivamente pesada del joven matemático. El hecho de que el diálogo no resuelva el problema del conocimiento no debería, por tanto, inquietar al joven matemático. Para ser filósofo le bastará con darse cuenta de la problematicidad misma del conocimiento, es decir, se hallará en condiciones de juzgar cuando se encuentre en una situación tan perpleja como la del propio Sócrates. Pero incluso sin querer suponer la resolución del *Teeteto*, se puede decir, desde el punto de vista de la relación entre la erótica y la *maiéutica*, que la posibilidad de parir un retoño bello resulta de antemano cuestionada por la fealdad corpórea del joven Teeteto (145a11-12). No habría que descartar que la *maiéutica* arrastrara en el *Teeteto* el error socrático de haberse precipitado sobre alguien que no es bello y de intentar ejercitar su oficio sobre una naturaleza por la que probablemente no se ha sentido todavía atraído. Al proceder así, se puede suponer que Platón se haya encargado de poner fin al diálogo en el momento oportuno, es decir, en el momento en que la discusión del problema se ha resuelto “virtualmente” con la

debería ser el mismo que el de la partera (es el “*mismo arte al que compete cuidar y recoger los frutos de la tierra y saber en qué tierra qué planta y qué simiente hay que echar*”: 149e1-4), pero si resulta aún superior al de una partera, es, sin duda, porque permite distinguir entre el fruto aparente o falso (*eidolon kai pseûdos*) y el fruto verdadero y vivo (*gónimón te kai alethés*) (150b9-c2)⁶⁵⁴.

b) *La figura del médico* (167a6, c2-4)

El discurso socrático, como es sabido, es comparado en el *Teeteto* con los encantamientos terapéuticos que pretenden aligerar el alma del joven matemático: la *maiéutica* es una operación que provoca malestar, pero que es sanadora. El *lógos* protagórico, por el contrario, remite platónicamente a la imagen del enfermo acostado en su cama. ¿Qué significa esta comparación, sino que cada uno de los individuos que compone la ciudad está enfermo? Y, sobre todo, ¿cómo nos dice Platón que está enfermo? La cosa se deja ver fácilmente en los elementos implícitos del pasaje: el fin del sabio es mantener a la ciudad en buen estado. Y de ahí se desprende la necesidad de un médico que esté todo el tiempo sentado a su cabecera. Al igual que el médico que fuerza a un paciente a seguir un tratamiento, el sabio puede imponer legítimamente nuevos *nómoi* sin preocuparse de convencer a los ciudadanos⁶⁵⁵. No se trata de ilustrar

perplejidad del joven Teeteto. Para corroborar esta tesis, no habría más que comparar el final del *Teeteto* con el del Sofista. Mientras Sócrates provoca perplejidad, el Extranjero de Elea ofrece al joven Teeteto algo bello, una visión protréptica de su propio futuro, una naturaleza ajustada a su propio don divino (265d5-e2). Esta completud de la naturaleza del joven Teeteto se encuentra a las antípodas de la sabiduría socrática, que niega que un don así salga naciendo de su alma (150c8-d2).

⁶⁵⁴ Sócrates admite que el parto puede entenderse a la luz del oficio de su madre, pero deja bien claro que éste no tiene nada que ver con el que corresponde a su examen infalible de la verdad y de la falsedad. La simiente del joven Teeteto debe someterse al *lógos* socrático y ser capaz de sostenerse a sí misma en el aprendizaje de la verdad. Su función es precisamente la mayéutica: ayuda, como las parteras, a que cada cual alumbré en sí mismo sus propios pensamientos (150c2-8). Es en este sentido que Sócrates comparte, también en lo esencial, la suerte de las comadronas: “*Tengo, en efecto, la misma esterilidad que las parteras... Hacer parir a los demás es obligación que el dios me impone, procrear es el poder del que me ha apartado*” (150c8-d2). El sabio socrático, a diferencia del protagórico, no tiene, pues, una capacidad productiva (*em-poeîn*): no puede dar la vida a la simiente que no la tiene por sí misma, pero puede auxiliar a la simiente que ya está viviendo y puede dejar de vivir, o al menos enfermar.

⁶⁵⁵ Esta necesidad de convencer (*peitheîn*) a la ciudad antes de imponer una ley es el requisito de los muchos según el *Político* (293a5). De hecho, es la prueba de su poder, y se contrapone a la competencia técnica de los pocos. Fijémonos que éste es también el problema decisivo del *Critón* (51b-c, 52a). El discípulo de Sócrates está preocupado por la opinión de la mayoría, ya que Sócrates no la tiene en consideración. Se entiende entonces que lo que está suponiendo el símil del sabio médico es el abandono de la condición del convencimiento de la ciudad. El tema de la persuasión nos hace pensar en la necesidad de que el sabio haya retenido algunos de los rasgos del arte de los sofistas, pero es obvio que este atributo resulte aquí completamente superfluo. La opinión pública sobre lo justo y lo injusto conforma únicamente la ley, dándole sólo un origen, mientras que la acción productiva del sofista constituye la ley en el espíritu, refleja de manera diversa la ley en el alma que debe formarse. Dicho de otra manera: la

la ciudad moralmente. En lugar de eso, el sabio presenta a la ciudad una versión de su moralidad plenamente adecuada a su propio bien particular⁶⁵⁶.

La percepción de lo bueno y lo agradable se define por un sentido mayoritario que jamás se equivoca, y remite a la *dóxa* propia de la ciudad como a su modalidad judicativa; la reflexión de lo bueno y lo agradable en el alma se define, en cambio, por una acción productiva y remite a la imaginación del sabio como la fuente reflexiva de esa decisión. La ciudad necesita del sabio para reflejar su propia salud, de la misma manera que el sabio necesita de la enfermedad de la ciudad para mostrar su propia sabiduría. En otras palabras, el sabio es el único que tiene el discernimiento suficiente para reflejar lo que es bueno para la ciudad, en consecuencia, la sabiduría sólo puede reflejar la ciudad en su condición sintomática. En una ciudad verdaderamente sana o buena, la salubridad de su parecer corresponderá exactamente a la salubridad del *lógos* del sabio, y nada más que al *lógos*. Esto es, naturalmente, lo que Platón quiere decir cuando dice implícitamente que la ciudad protagórica no se vuelve sabia cuando se vuelve sana, sino, al contrario, que se vuelve sana cuando se vuelve sintomáticamente paciente del *lógos* del sabio. Es decir, que el *lógos* protagórico, contrario a su intención, no reclama la salud de la ciudad. Contradiéndose a sí mismo, reclama la enfermedad que reproduce sintomáticamente la salud de su propio *lógos*.

c) *El sabio legislador (167c3-7)*

Sin otra razón que la que se desprende de la *dóxa* de la ciudad, es decir, por una razón que el sabio refleja pasivamente como tal, el *lógos* protagórico se ve obligado finalmente a admitir una diferencia entre la salud aparente y la salud real –una diferencia que, como tal, el paciente sano es incapaz de percibir porque esto mismo es

ordenación de una ciudad es justa en la medida en que descansa en el arte del sofista y no en las leyes propiamente dichas. De manera análoga, la constitución de un paciente es sana en la medida en que se somete a los cuidados del médico y no a los dictámenes de su voluntad.

⁶⁵⁶ Lo mismo que vale para la medicina vale, pues, para la política: si el sabio posee la capacidad *poiética* para generar ciudadanos mejores sería ridículo admitir, como sugiere el *Político*, que quien educa a una ciudad lo hace obligando a los ciudadanos a hacer otra cosa más justa. ¿Qué hace el paciente sino seguir las instrucciones del médico? ¿Acaso seguiría las mismas indicaciones si el médico lo sometiera a un tratamiento inútil? El sabio educa a los ciudadanos, en el sentido de enseñarlos a adaptarse a las leyes y a las costumbres cambiantes de cada *pólis*. Pero, especialmente, educa al hombre en cuanto animal político, es decir, animal que vive en ciudad (no en vano Protágoras fue comisionado por Pericles para dar las leyes a la colonia de Turio). Si las leyes son lo que son y hay que enseñarlas porque cristalizan cierta experiencia, entonces ésta, que es la experiencia de los hombres que viven políticamente, debe aprenderse protagóricamente bajo la autoinstitución permanente del bien de la ciudad.

lo que le mantiene como paciente. Todos a excepción del sabio viven en la realidad cambiante de la *dóxa* porque sólo el sabio está en condiciones de decidir lo que es útil o agradable en cada momento⁶⁵⁷. La presencia de este aspecto es indudablemente decisiva: habida cuenta de la diferencia entre la ley y la realidad cambiante, las circunstancias siempre diferentes, y por lo tanto la necesidad de modificar las leyes para tomar en consideración esos cambios en la realidad y la variación de las circunstancias, se deduce de ello que la legislación, la experiencia incorporada en ella y susceptible de ser adquirida por el ciudadano, no puede ser algo que se hace de una vez por todas, sino que es una actividad permanente del sabio. Toda legislación, como toda prescripción médica, debe ser capaz de rectificarse permanentemente. La cuestión decisiva es que el sujeto de esa autoinstitución permanente, el sujeto activo, actuante –si nos atenemos a los símiles empleados por Platón– es el sabio legislador de Protágoras.

El sabio vuelve a poner en acto al legislador, como un juez especifica la ley, recoge de ella su *éthos*, es decir, tiene en cuenta las circunstancias particulares pero también las intenciones del legislador, como se dice hoy en filosofía del derecho⁶⁵⁸. En consecuencia, el sabio protagórico se comporta como un juez *ex ante*, reconoce como algo natural el contenido específicamente político de cada *nómos* y su necesaria acomodación a la circunstancia concreta⁶⁵⁹. Traspuesta a la situación descrita por esta

⁶⁵⁷ En el diálogo homónimo de Platón, Protágoras reconoce que la virtud es múltiple y heterogénea y que, por tanto, lo justo es también múltiple y heterogéneo: éste es el hecho, pero es también lo que debe ser: ¿acaso no ocurre lo mismo con las plantas, los pacientes y los individuos de diferentes ciudades? Lo saludable para uno es no saludable para otro, y recíprocamente. La salud (la justicia) es relativa, y este es el hecho: una realidad cambiante, diversa... Si la justicia es efectivamente distinta en cada ciudad y en cada momento, ¿no es precisamente porque ello debe ser así, del mismo modo que también son distintas las plantas, los pacientes y los ciudadanos, cada uno con su justicia determinada específicamente, cada uno siendo lo que naturalmente es? Desde la perspectiva del *lógos* protagórico, la tesis del *homo-mensura* podría reformularse del siguiente modo: “todo es justo”, todas las cosas son naturalmente justas, pero cada una a su manera.

⁶⁵⁸ El pensamiento griego distingue y reconoce en la ley dos componentes: la fuerza, el *krátos*, que impone la aplicación de la ley en su formulación literal, y el *éthos*, el espíritu de la ley, que le proporciona su justificación e indica su finalidad. La ley aparece entonces radicada en la *pólis* en cuanto que es la *politeía* o la constitución. Sin embargo, la ley no se puede considerar inmutable, independiente de la *dóxa* mayoritaria, sino que se puede cambiar la ley. El problema es, pues, éste: una ley, la misma ley, parece contener en sí misma diversos significados; mientras que las palabras con las que la ley se escribió quedan inmóviles sobre el papel, ajustadas a la literalidad y al *krátos* de sus expresiones, el *éthos* de la ley, o sea, el significado que se atribuye a las disposiciones normativas parece dinamizarse y moverse incluso en direcciones opuestas. La aparición del sofista como figura que reemplaza al legislador divino nos desvela este problema: en él se manifiesta la dialéctica entre la manera en que se escribió la ley y la manera en que se lee. Este contraste entre los modos de ser de la ley abre la brecha que deberá colmar la presencia del sofista.

⁶⁵⁹ Advuértase que en todo momento se presupone una *dóxa* de segundo rango, porque se trata de contar en definitiva con un saber que decida en cada momento qué es lo útil para la ciudad. De ahí que el juicio protagórico se identifique con un saber empíricamente determinable (capaz de referir por sí solo el

figura tenemos lo siguiente: la ciudad protagórica sólo puede funcionar verdaderamente si cada ciudadano es capaz de actuar en cada caso como habría actuado el sabio legislador⁶⁶⁰. Si aceptamos que la ciudad sólo puede funcionar así, la consecuencia del *lógos* protagórico es evidente: el sabio autoinstituye permanentemente la ciudad en la *dóxa* al subsumir la percepción común de la justicia (una *dóxa* de primer grado) en una percepción imaginativa (una *dóxa* de segundo grado), es decir, al reflejar lo que efectivamente se considera como justo, específicamente, en la vida de cada ciudad, en una imagen a través de la cual aquélla podrá ser representada como lo que es, como lo que es naturalmente justo, como la justicia (de suerte que el *lógos* puede transitar fácilmente del molde abstracto de una percepción común a la percepción cambiante y específica de la justicia)⁶⁶¹.

(4) *Restitución socrática de la dialéctica (167c8-e1)*

Al llegar a este punto, el lector superficial quedará seguramente admirado de la caracterización protagórica del sabio como benefactor de la vida de los hombres, mientras que el lector atento entenderá sencillamente que aquello que ha expuesto Sócrates en el *lógos* de Protágoras constituye la problemática central del *Teeteto*. Tomando como coordenada la idea fundamental de que el *lógos* es un instrumento

criterio que determina el bien específico de cualquier ciudad). Lo cual se convierte en un dato completamente congruente respecto a Teodoro, el interlocutor de Sócrates en el centro del diálogo: la matemática representada por Teodoro tiene *epistémē*, pero se deja gobernar por el criterio del juez protagórico. En el diálogo, la cosa se presenta aún más clara: un matemático que demuestra un teorema no se puede decir que se valga de criterio, sino de *epistémē*. Se puede hablar de criterio cuando hay un juicio que fundamenta la pretensión de saber. Pero en el caso de Teodoro, la ausencia de criterio le impide juzgar su propio saber.

⁶⁶⁰ La ciudad es medida porque instituye lo que es más útil para ella misma; o sea, la autodeterminación de la ciudad está definida por el saber peculiar del legislador-juez sofístico. El problema es saber si su criterio es señal de buena política. En este punto, el *Teeteto* anticipa, sin duda, la problemática central del *Político*.

⁶⁶¹ La precomprensión natural de la justicia y su articulación respecto de la realidad política diversa y cambiante constituyen la base formal del problema de la justicia en Aristóteles y Epicuro. Esta discusión se puede reconstruir perfectamente a partir de los elementos fundamentales del símil protagórico: la percepción común de lo justo y la posibilidad de un legislador-juez-sofista que la refleje en una percepción imaginativa. La idea crucial es que la justicia no es simplemente aquello por lo que cada *pólis* particular se institucionaliza, si bien no puede darse independientemente de su institucionalización en cada *pólis*. Éste es precisamente el trasfondo del debate entre Epicuro y Aristóteles: la justicia exige encontrar una regla que totalice naturalmente los bienes particulares, pero esta implicación manifiesta que la justicia sólo puede alcanzarse dentro de las formas institucionalizadas y concretas de cada *pólis*. De ahí que la reconstrucción discursiva de lo justo exija articular estos dos momentos: ha de mostrar la justicia con arreglo a la *phýsis* (tal como debe comprenderse), pero teniendo en cuenta la función institucional de la regla, ya se encuentre dialécticamente determinada en la diversidad de las constituciones particulares (Aristóteles), ya en el distinto poder esquematizador de la imaginación de las *póleis* (Epicuro). Sobre este tema, véase CARRASCO & CANDEL (2005), 1-20.

empleado por el hombre para vivir y sobrevivir, es posible redefinir el problema de la *dóxa*, considerando que ese problema y sus relaciones se mantienen en el ámbito de la idea protagórica del Hombre y de la Cultura, es decir, del Hombre como supuesto ya constituido en sus múltiples imaginarios (contradictorios entre sí: griegos, bárbaros)⁶⁶².

Para ver esta concepción a una luz adecuada, el lector debería enlazar las tres figuras presentadas por Sócrates: a) el sabio-agricultor parte de una imagen del hombre que ha de suponerse como naturalmente dada (se considera desde el principio que los hombres están ya constituidos a la escala de las diversas ciudades en la cuales realmente viven); b) el sabio-médico prescribe *nómoi* desde una perspectiva predominantemente psicológica (lo bueno o lo agradable es un hábito que se sobreañade al individuo humano ya constituido); c) el sabio-legislador logra conducir a los hombres a la vida social y política, es decir, a la vida de la ciudad, aquélla que consiste en el conocimiento preciso de la justicia, de los *nómoi* (costumbres, leyes, cultura) de una *pólis*, cuando éstos, ya hechos como tales, logran reconocerlos como algo natural e inmediato. Por consiguiente, toda la utilidad del *lógos* queda reducida a la procuración de una *paideía* que Protágoras estratifica en un solo plano, precisamente el plano que se corresponde puntualmente con el tipo de contexto en el que Platón distingue la virtud protagórica: un contexto primordialmente psicológico, que impide la inserción de la noción de bien en un contexto político, que reduce el aprendizaje al proceso por el cual el hombre previamente dado asimila los *nómoi* de la ciudad). En consecuencia:

“En virtud del mismo lógos [autòn lógon] (el que se acaba de exponer), también el sofista, que tiene el poder de dirigir de esta manera la educación de aquellos que es educador, es un sabio, y merece recibir fuertes sumas de dinero por parte de aquellos a los que educa. Y así hay unos que son más sabios que otros, pero nadie opina cosas falsas. Y tú, tanto si quieres como si no, has de soportar ser medida [méτρο]; ya que, de

⁶⁶² Sin duda, no pudo Protágoras (como tampoco Sócrates) elevarse a una idea de la cultura humana asimilable a la que pudo forjarse en el siglo XIX desde Hegel hasta Tylor. La idea de cultura se encuentra a lo sumo reducida al campo de los *nómoi* (costumbres, leyes), y rota de algún modo por la oposición entre griegos y bárbaros. Aun así podría afirmarse que dentro de este horizonte las posiciones de Protágoras y Platón son perfectamente identificables en nuestra antropología filosófica. Protágoras se corresponde con la posición instrumentalista (la cultura como un proceso de autoconstitución del hombre, medida de todas las cosas). La perspectiva de Platón, en cambio, podría trazarse como algo frontalmente opuesta a la de Protágoras: la vida en común no aparece como un hábito sobreañadido al hombre, como un ser natural (recuérdese el símil de las plantas que precisan del cuidado del sabio agricultor), sino como aquello constitutivo del hombre mismo.

todo lo dicho, este lógos sale vivito y coleando [sódsetai]. Y si puedes discutirlo desde el principio [èx archés], discútelo contraponiendo [antidiexelthón] un lógos al lógos dado. Y si quieres hacerlo preguntando, hazlo así, porque no se debe rehuir de este proceder, al contrario, el que tiene comprensión debe buscarlo por encima de cualquier otro” (167c8-e1)

Según Ibáñez, Platón ensayaría en este momento un movimiento de repliegue del *lógos* socrático, que sería menos una exposición de la doctrina protagórica de la sabiduría que una recuperación de la dignidad de la dialéctica⁶⁶³. Este pasaje constituye en verdad una argumentación dialógica respecto al *lógos* precedente de Protágoras, aunque ello no obste a que pueda considerarse igualmente como un remedo de la metodología anti-lógica de Protágoras⁶⁶⁴. Recordemos que se trataba sencillamente de restituir el *lógos* de Teeteto de los ataques erísticos de Sócrates. Porque si Sócrates llevó al joven matemático al terreno en el cual el hombre se disuelve inmediatamente en una multiplicidad de percepciones (152b6-157d9), según un *lógos* que excluía la posibilidad de una medida que trascendiera la nuda afectividad (157d10-160e2), el *lógos* protagórico, partiendo del terreno al que había sido llevada la definición del joven Teeteto y, por tanto, debía necesariamente recorrer *a la contra*, no podía ser otro que uno que regresara combativamente de aquél hacia el hombre en general (166d1-5), por cuanto en ese criterio se comprendían todas las diferencias perceptivas y se podía recuperar una perspectiva global que permitiera la relación *dóxa-lógos* (166d5-e1). Y como, efectivamente, de todos los individuos que viven en ciudades por diferentes que sean entre sí, puede decirse que llegan a ser hombres por medio de la enseñanza de sus *nómoi*, el conjunto de disposiciones que reflejan la percepción común de lo agradable y desagradable, resulta que no solamente toda *dóxa* es verdadera, sino que la función del *lógos* protagórico, como una función ligada a la del propio hacerse del hombre, al establecimiento de su propio bienestar, es útil.

⁶⁶³ IBAÑEZ (2004) 185

⁶⁶⁴ Sobre el significado de las “antilogias”, tal y como se ha interpretado habitualmente, pueden examinarse en particular: *Eutidemo* 286b-c (sobre la contradictoriedad que Platón ve en las antilogias, véase igualmente Aristóteles *Metafísica*, IV, 1007b 18; Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VII, 389); el *Sofista* 232b-e (que trata ya de la segunda sofística y de la erística); *Protágoras* 317bss, 333dss, *Fedro* 266dss, Aristóteles *Retórica* II, 24, 1402ss (que abordan la problemática del *lógos* desde una perspectiva ética, cultural, retórico y política).

El asalto termina, según parece, con una victoria completa del *lógos* que ha desdoblado el propio Sócrates. El *lógos* protagórico parece haber salido a la luz sano y salvo, con buen estado de salud. De manera que Sócrates, independientemente de su voluntad, debe ser medida de este *lógos*⁶⁶⁵. Al hacer esto, podría darse a entender que la única opción de Sócrates es contraponer al *lógos* de Protágoras otro *lógos*. Ahora bien, dado que Sócrates ha desdoblado su *lógos*, hasta el punto de confundir la *maieútica* con la sabiduría protagórica, y dado que él se considera un hombre de verdad (151d2-4), el propio *lógos* se desvía considerablemente, por no decir completamente, de la dinámica protagórica, introduciendo una posibilidad que apenas había sido empleada por Protágoras: “*Si quieres hacerlo preguntando, hazlo así, porque no se debe rehuir de este proceder, al contrario, el que tiene comprensión debe buscarlo por encima de cualquier otro*” (167d5-7). La interrogación es el proceder discursivo del que está en condiciones de aprender. La presencia de la pregunta tiene, pues, una importancia decisiva, no sólo porque está en juego la manera sobre cómo conducir la discusión, sino sobre todo por la comprensión de la dialéctica a la que debe dirigirse el joven. Es cierto que Sócrates, en lugar de tomar el *lógos* de Protágoras para argumentar y discutir, aprovecha esta ocasión del diálogo para pronunciar un discurso largo. Pero el *lógos* de Protágoras, en tanto reproduce una metodología o una manera de hablar que parece irreductible a la de Sócrates, se despliega en una modalidad argumentativa que no se engrana con la dialéctica socrática. Y si no engranan las intenciones argumentativas, no hay pleito que pueda ser juzgado. Sócrates comprende esto y termina la intervención de Protágoras defendiéndose a sí mismo. La defensa de su *lógos* incluye la crisis del pleito, la reflexión sobre la cuestión propiamente metodológica. Pero se trata de una cuestión que se suscita precisamente para evitar que la dialéctica socrática quede reducida a una mera refutación antilógica. La intervención de Protágoras se convierte en una acción

⁶⁶⁵ Protágoras desvirtúa, por un lado, la dialéctica de Sócrates, degradándola enérgicamente a mera erística, pero, por otro lado, si Sócrates ha de ser medida debe restituir la dialéctica, es decir, contraponer al *lógos* dado otro *lógos* *èx arkhés* (167d5), como dice Protágoras. Curiosamente, un *lógos* que se autolegitima en la universalidad de su medida, no puede evitar que un discurso particular como el de Sócrates proceda dialécticamente sobre él, es decir, no oponiéndose extrínsecamente, sino mediando su negación interna. Tampoco podría ser de otra manera, pues, si de acuerdo con los postulados de Protágoras, cualquier *lógos* es posible por su asentamiento en una medida humana, al contradecir Sócrates el criterio del *homo mensura* está dejando sin fundamento toda la doctrina protagórica. Al sentirse sacudida, la exhortación de Protágoras resulta, por tanto, extraña, a menos que reconozcamos la inversión de papeles que en esta intervención transforma el *lógos* protagórico de Sócrates en un *lógos* dialéctico. Esta restitución, como se pregunta acertadamente IBÁÑEZ (2004) 184-186, ¿corresponde a la antilogía propiamente protagórica o constituye más bien una exhortación puramente socrática?

socrática obligada a reflexionar sobre esta similaridad meta-argumental que amenaza con obstaculizar la comprensión teetética de la dialéctica.

De ahí que, tal como resulta de una lectura global del diálogo, las diferencias entre ambos métodos se encuentren formuladas en un plano directamente intersectado con la discusión general⁶⁶⁶. La lección platónica de este cruce metodológico se podría entonces resumir así: la discusión, escenificada en el *Teeteto* como un pleito judicial, puede ser un ejercicio de dialéctica extrínseca, de choque de *dóxai* sin más perspectiva que ir profundizando el contraste y una rendición sin condiciones, si se da el caso, que raramente lo es, salvada la debilidad personal de uno de los interlocutores. Pero en la situación del joven Teeteto, obligado discursivamente a admitir que algo sea y no sea, se impone una interpretación del *lógos* en clave dialéctica, con sus tres momentos típicos: afirmación, negación y mediación superior. La posibilidad de alcanzar un juicio propio se encuentra verdaderamente en la discusión, pero una discusión no es una contraposición entre dos *lógoi* posibles, por muy judicial que pueda imaginarse la *disputatio*; el esfuerzo dialéctico no se mueve en el plano de la *dóxa* ni en el juego de las *dóxai* confrontadas⁶⁶⁷, sino que contrapone la *dóxa* consigo misma, es decir, la reconsidera en su problematicidad.

⁶⁶⁶ Al igual que el *Protágoras*, no estamos aquí ante un simple paréntesis sobre cuestiones procedimentales: la dialéctica no opera contraponiendo discursos largos sino por preguntas y respuestas. Con esto ya se está señalando una estructura diferente de procedimiento que permite distinguir los que están dotados de *noús* (lucidez intelectual) de los que no (167d7-8). Esta distinción es recurrente en los diálogos platónicos y aquí establece una conexión precisa entre la inteligencia y las metodologías internas de Protágoras y Sócrates: los que están provistos de inteligencia están capacitados para llevar adelante el examen dialéctico; los que no, proceden protagóricamente mediante la contraposición *makrológica*. En el fondo, se comprende a la perfección que la metodología interna de Protágoras (la metodología que hemos pretendido identificar como un movimiento de regreso del *lógos* de Teeteto hacia una idea general del hombre) se abra camino a gusto en la defensa de Sócrates: toda la defensa es un discurso largo, discurso de uno solo, y es ahí donde la unidad de su imagen aparece mejor; largo tiene que ser, pues, el movimiento de un *lógos* que tiene que pasar, primero, por la reivindicación de un sentido en que la diferencia es posible en el ámbito de la percepción sensible para confluír después en la defensa de una unidad que la englobe imaginativamente, la tesis protagórica del homo mensura. En cambio, la metodología interna de Sócrates, la metodología consistente en el desarrollo dialéctico, agradece el examen por preguntas y respuestas, precisamente porque las diferencias de sentido pueden establecerse mejor en común, que individualmente.

⁶⁶⁷ Diógenes Laercio (IX, 51-52) dice que Protágoras, proponiendo que su todo sean dos posibles *lógoi*, mantiene que en la discusión no hay *diánoia*, sino un juego de "palabras" que está en el lugar de la cosa, como si la presentara de nuevo (*kai tèn diánoian aphéis pròs toúnoma dielékthē*). Aristóteles, por su parte, sostiene que, para Protágoras, es necesario pasar no de una menor a una mayor posibilidad cognoscitiva (a diferencia de lo que piensa UNTERSTEINER (1940) 66-75, según la acertada corrección de CAPIZZI (1955) 59-66), sino de un discurso de menor fuerza (*étton lógos*) a uno de mayor fuerza persuasiva (*kreítton lógos*) (*Retórica*, II, 24, 1402a23); de manera que según Protágoras no hay verdad (en el sentido aristotélico), sino sólo aparecer, lo que no tiene lugar en ningún oficio, salvo que éste se denomine retórica o erística (*Retórica*, II, 24, 1402a23-29).

Si se adopta la actitud del *lógos* protagórico al pie de la letra, se recae en la simple contradicción sin posibilidad mediadora de superación, la mera contraposición de largos discursos. Esta actitud no es contradictoria consigo misma si el joven matemático admite que la dialéctica no es más que una *disputatio* lógica entre pensamientos verdaderos dotados de desigual fuerza persuasiva. Pero si la admite, el joven Teeteto corre el riesgo de despojarse de su propio juicio y entregarse por entero a un saber estéril y falto de lucidez⁶⁶⁸. Admitamos, por tanto, que el joven Teeteto discute con otros, que se interesa como Sócrates por el discurso que ellos tienen o tendrán de lo que él dice, al menos en la medida en que ellos pretendan juzgar su verdad. Si el joven Teeteto es un verdadero filósofo, su discurso será estimado por los demás de la misma manera que el filósofo estima el discurso (suponiendo que sea verdadero), es decir, buscará la mediación discursiva entre lo verdadero y lo no verdadero. La dialéctica es ternaria y no dual, es fuente de dinamismo para el pensamiento y no de fosilización estática en un *lógos* exclusivo en la oposición *makrológica*. Ahora bien, ¿cómo se plasma todo esto en el *Teeteto*? Recapitulemos:

- a) Primero, el *lógos* de Protágoras, según se ha dicho, habría de interpretarse como una posibilidad discursiva de invertir la fuerza persuasiva del *lógos* socrático. Partiendo de la tesis según la cual cualquier parecer es verdadero, el *lógos* de Protágoras no ignora la refutación del *lógos* de Sócrates sino que, por el contrario, aceptándola, trata de ver en ella el lado débil que tiene en cuanto premisa, y a su vez mostrar lo que tiene ella de apoyo fuerte para su propia tesis sobre la verdad de toda *dóxa*. El *lógos* de Sócrates refuta al joven Teeteto por disolver al hombre en un conjunto indiferenciado de afecciones. Pero esta tesis no significa que el hombre no disponga de criterio alguno sobre sus propias afecciones, ni pueda configurarlas en un pensamiento (siempre verdadero), de cuya relación y oposición pueda determinarse un nuevo pensamiento verdadero (*antilogia*), ni excluye que, mediante el juego retórico

⁶⁶⁸ A juzgar por el diálogo, se diría que Platón teme menos la amenaza del influjo teórico de Teodoro que la representada por el influjo sapiencial de Protágoras. Hoy, en un estadio exitoso de las ciencias matemáticas, diríamos sencillamente que los Teetetos del siglo XXI han quedado reducidos a simples calculadores de resultados y que el uso mecánico de las fórmulas matemáticas, estimadas como un dictamen ineludible de las ciencias infalibles, es el formalismo puro y duro aplicado al aprendizaje y al empleo de las reglas lógicas. Esto, que se podría entender como consecuencia del desarrollo moderno de la "razón instrumental" (comprensión científico-tecnológica y dominación de la naturaleza), no es en absoluto incompatible con la versión pragmático-liberal del protagorismo, ya que es constitutivo de la posmodernidad tecno-pospolítica.

de las afecciones, no pueda orientarse cada ciudadano, en un sentido parecido a cómo se le enseñan los *nómoi* propios de cada ciudad, hacia un modo de vivir, no más o menos verdadero, sino éticamente superior o inferior⁶⁶⁹. Pues lo que aquí trata de establecer Protágoras es el principio según el cual todo el mundo es medida de sus propias percepciones (y es en este sentido diferenciado en que la afección se vuelve una premisa fuerte del razonamiento protagórico⁶⁷⁰). Por ello Protágoras recurre en su argumentación al triple paradigma del agricultor, el médico y el legislador, como significando que no se está discutiendo sobre el origen o la naturaleza de esta percepción común generalizada, sino estableciendo el principio de su necesidad ineludible para toda vida política, de tal manera que, desde su principio normativo (“*todo ciudadano ha de ser medida de sus afecciones*”), la cuestión general sobre su enseñanza justifica ampliamente la utilidad del *lógos* sofístico. Protágoras puede concluir así triunfalmente la tesis de que todo parecer, si se entiende como una intervención activa sobre el juego de las afecciones, es verdadero, es decir, la tesis de que todo hombre es autosuficiente respecto a su propia capacidad judicial.

⁶⁶⁹ El *lógos* protagórico se constituye así, única y exclusivamente, bajo la coordinación posible de dos *dóxai*, en el tránsito de un tipo de afirmación a otro tipo de afirmación, que se obtiene mediante la oposición de *lógoi*, en una resultante que ofrece un nuevo *lógos* (“otra verdad”), o bien, a través de la retórica, a un nuevo modo de vivir en el que la verdad se constituye con arreglo a la autoinstitución permanentemente útil de la ciudad.

⁶⁷⁰ La “medida” de Protágoras es, por consiguiente, un “criterio”. No lo es en el sentido de un criterio dogmático (según la acepción de este término en Sexto Empírico) por el que permite decidir entre lo “falso” y lo “verdadero” en absoluto, y no en cambio “respecto a” (*pròs ti*), relativamente; y no lo es en cuanto la “medida” de Protágoras tiene el valor de un criterio en una lógica de la apariencia, tal y como la entiende también Sexto Empírico, por el que se caería en el absurdo de encontrar un “criterio” del “criterio”, que es precisamente la objeción del Sócrates platónico en el *Teeteto* (169d-171d, 177c-179d): “No se podrá, pues, afirmar —escribe Sexto Empírico— que cualquier representación [phantasia] sea verdadera, precisamente por la posibilidad de retorcer el argumento tal como han enseñado Demócrito y Platón con sus objeciones a Protágoras: si cualquier representación es verdadera, será verdad igualmente que cualquier representación no es verdadera, porque se basa sobre una representación, por lo que la afirmación de que cualquier representación es verdadera resultará falsa” (*Contra los Matemáticos*, VII, 389-390). Más allá de la discusión puntual y convincente sobre el “criterio absurdo” de Protágoras, es interesante observar cómo la consideración de la “medida” y el “criterio” relaciona el pensamiento protagórico con la problemática histórica de su tiempo: para ello es preciso remontarse a un escenario, el de la sofística, en el que tanto el “juicio” como el “criterio” no se basan, como dice Sexto, sobre el “sustrato” (*hypokeimenon*) —de hecho, emplea términos que bajo la acepción de “lo que es por sí” o verdadero, no podían ser Protágoras, sino de Platón (*ón* o “lo que es”), Aristóteles (*hypokeimenon* o “sustrato”) o el estoicismo tardío (*hypárkhon* o “lo que se presenta hegemónicamente”)— sino sobre lo que “tiene lugar” en la tensión entre el momento pasivo de la impresión y el momento activo de su unificación en un juicio (siempre verdadero).

- b) Segundo, frente al *lógos* triunfante de Protágoras, Sócrates no interpone otro *lógos* sino una reflexión metodológica. Si no nos equivocamos, la razón de este último paso en la defensa de Protágoras y el fundamento de su alcance se encuentra en la reconsideración del método que ha llevado a Protágoras a sus brillantes conclusiones. Este método ha consistido en fortalecer la tesis principal debilitada por la refutación de Sócrates, la tesis del *homo mensura*, que Protágoras configura respecto a la diferencia entre afecciones, pero también respecto de la desigual fuerza persuasiva de los distintos *lógoi* en juego. Llevada a su negación, la tesis protagórica omite cualquier mediación dialéctica entre la *dóxa* y el *lógos*. El problema fundamental de la *dóxa* es que su referencia a la verdad no tiene otra función que la de fundamentar la utilidad del *lógos*. Este recurso a la *dóxa* siempre verdadera responde entonces a la valorización protagórica del *lógos*. Por consiguiente, el primer elemento que debe desbordarse en el tramo *dianoético* del Teeteto, aún partiendo dialécticamente de él, es precisamente esta totalidad *doxástica* abstraída de cualquier error. La respuesta socrática a la verdad protagórica de la *dóxa* deberá ser, por lo tanto, una problematización sin tapujos de la identificación acrítica que el joven matemático establecerá entre conocimiento y pensamiento verdadero.

2. El conocimiento como pensamiento verdadero: De la verdad ya hecha a la *diánoia* (187b4-200d4)

Una vez desplegada la defensa de Protágoras, Sócrates nos introduce en un nuevo plano, más complejo y, por cierto, no analizado conjuntamente con Protágoras sino con Teodoro. Pero esta defensa, por conmovedora o elocuente que sea, tiene que ser leída por el joven Teeteto con mucha desconfianza, por lo demás justificada. Al demostrar que todo parecer es verdadero, Protágoras comprende la salud o la enfermedad con arreglo a la sola capacidad *doxástica* de afectar o de ser afectado: el parecer saludable es el resultado de un juego activo de afecciones, mientras que el parecer enfermo es el resultado de su pura pasividad receptiva (167b8-c8). No considera la posibilidad obvia de evaluar todo parecer con arreglo a su verdad o falsedad, pues el juego de la contraposición discursiva tiene sentido en el ámbito de la sola fuerza persuasiva, y resulta políticamente tanto o más útil cuando la ciudad se ajusta a su propia condición imaginativa. Protágoras no considera que este gran bien no pueda compensar en absoluto la falta de verdad. De acuerdo con su significado obvio, no hay más verdad que la utilidad misma de la mentira: la mayor autoridad posible en la materia, un sofista cuyo *lógos* se limita a mejorar el *lógos* socrático, muestra que la dialéctica es este juego discursivo.

En el *Teeteto*, este significado es obvio: para captarlo, uno sólo tiene que ponerlo en relación con la atracción que Teodoro siente hacia el poder esclavizador de los *lógoi* y la absoluta autoridad de Protágoras en este dominio (173b9-c5), aunque su fundamento oculto sale a la luz tan pronto como Sócrates finaliza su exposición sobre la imagen del filósofo que tiene Teodoro. Teodoro considera el mal como un estado *doxástico*, pero confía en que un cambio de parecer conforme a su propio saber implique el cese de todos los males: “*Si a todos los persuadieras –le comenta Teodoro a Sócrates- de lo que estás diciendo, tal y como me estás persuadiendo, los males serían menores entre los hombres*” (176a3-4). Es sintomático que el filósofo de Teodoro trate ambas cuestiones de manera separada. Si el mal no tiene nada que ver con las

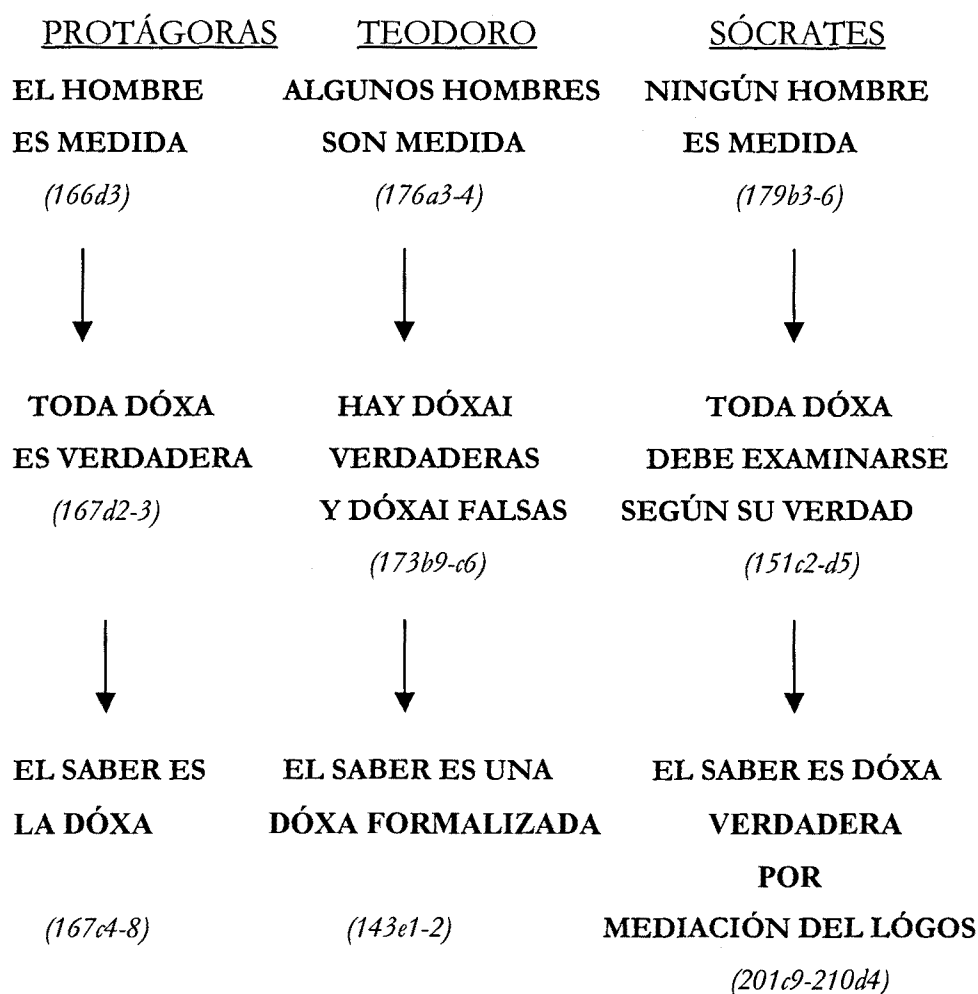
convicciones que los hombres tienen o pueden tener, los males persistirán aún produciéndose la eficacia persuasiva del *lógos* socrático. El filósofo de Teodoro ha aceptado plenamente la comprensión protagórica del poder. Esto significa que para captar la opinión de Teodoro sobre el conocimiento, hay que reconsiderar el *lógos* de Protágoras a la luz del dato más importante: el modo como se dispone el aprendizaje de la dialéctica⁶⁷¹.

Además, lo que la determinación de este aprendizaje supone para la cuestión crucial del diálogo se vuelve más claro si se considera el siguiente hecho: que el propósito del *Teeteto* es contrastar la totalidad teodórico-protagórica del conocimiento con la totalidad desconocida del conocimiento socrático. ¿Habría que reconocer que algunos hombres son medida y que sólo una formación matemática (la de Teodoro) asegura la unidad armónica del saber, bajo el paradigma del Hombre total? ¿No será preciso reconocer el hecho protagórico de que todo hombre es medida, pero que toda medida es, por definición, múltiple, heterogénea, irreductible, incluso inconmensurable? O bien, si sólo el sabio es medida, ¿cómo puede ser medida aquél que se define por saber que no sabe nada?⁶⁷² ¿Cómo arrogarse la enseñanza de esa medida el que no sabe, es decir, el que sólo puede ser contramedida? Si en la significación de las figuras representadas por Teodoro, Protágoras y Sócrates se lee como una constante la posibilidad de enseñar una sabiduría con arreglo a la medida del Hombre (la unidad del

⁶⁷¹ Esto es lo que explica que Platón escoja la matemática de Teodoro como exponente de un saber cercano a las posiciones de Protágoras. Sin duda, Platón piensa en el conocimiento de Teodoro como una *dóxa* formalmente establecida, a la cual debe unírsele, como su complementario, el poder fascinante de la dialéctica protagórica. En ambos casos, lo propio de la sabiduría consiste en la posibilidad unitaria de su enseñanza, como si su totalidad pudiera medirse de una manera equivalente a la propia unidad del alma, como si reflejara realmente la unidad de su aprendizaje. Teodoro cree que es posible combinar los saberes teóricos con la fuerza persuasiva del *lógos* protagórico. De manera que, si ambos dominios pudieran fundirse realmente en un solo saber, siendo así que hasta el saber del joven matemático pudiera calificarse de teórico-productivo, la dialéctica ofrecería el retrato fiel del hombre globalmente competente. Parecería entonces que el elogio que hace Teodoro de la fuerza persuasiva del *lógos* socrático, pese a su atribución protagórica y su intención deliberadamente antisocrática, es en el fondo sincero. El verdadero conocimiento –tal parece ser el pensamiento de Teodoro– sólo es posible sobre la base de la superioridad, y en último término sólo hay dos clases de saberes superiores –el del sabio teórico (que rehuye las relaciones o el trato problemático con los hombres) y el del sabio protagórico (que se mueve dialécticamente a través de la variabilidad *doxástica* de la ciudad). Si fuera verdad que sólo la experiencia puede revelar plenamente la índole del saber, el sabio teórico no podría desplegar el saber en su totalidad. Pero podría abrigar la esperanza de que convirtiéndose en un orador persuasivo, es decir, ejerciendo el arte de la dialéctica, podría regresar triunfalmente a la vida política al tiempo que conservando su superioridad. De este modo, se revela la amistad que subyace entre Teodoro y Protágoras: tal amistad resulta estar basada en la vanidad envidiosa del sabio matemático.

⁶⁷² Si se habla con medida (*metrios*; 179b1) –dice Sócrates– Protágoras debe conceder necesariamente que sólo el sabio es medida, “de manera que yo, falto de todo saber [anapistémomi], no se me puede forzar de ningún modo a ser medida, tal como me forzaba a mí mismo, tanto si quería como si no, el discurso en su defensa [en defensa de Protágoras]” (179b3-6).

alma en sí misma), se puede entender perfectamente en qué sentido la relación trazada por el *Teeteto* entre el conocimiento y la *dóxa* es problemática:



Este parece ser, por tanto, el juego de oposiciones que se describe en el centro del *Teeteto*: un juego que problematiza la relación conocimiento-*dóxa*. Porque ahora esta relación, una vez establecida la convivencia político-natural sobre la sabiduría protagórico-teodórica, es retomada por *Teeteto*: el conocimiento ya no es percepción sino pensamiento verdadero (*alethès dóxa*: 187b6). A pesar del continuo de fondo entre Protágoras y Teodoro, el desacuerdo fundamental entre ambos se concreta en una oposición entre las tesis: “ningún hombre es ignorante” (166d3) (Protágoras) y “hay hombres ignorantes y hombres que no lo son” (176a3-4) (Teodoro). Este desacuerdo es el que hay que ver ahora desde el trasfondo *dianoético* de la oposición entre el

conocimiento como pensamiento verdadero (*sophían alethe diánoian*) y la ignorancia como pensamiento falso (*amathían pseude dóxan*) (170b8-9). La clave está en que ambas tesis se le aparecen al joven de manera conjunta, porque al fundar el conocimiento en el pensamiento verdadero prescinde completamente de la percepción (187a3-4, 188a2-4).

El joven ha olvidado que la *diánoia* es una mediación sobre la percepción⁶⁷³ (y el síntoma más evidente es que en lugar de emplear la expresión socrática –pensamiento (*diánoia*) verdadero- prefiere decir “parecer (*dóxa*) verdadero”⁶⁷⁴). Está tan convencido de su segunda tesis y del carácter verdadero del *lógos* que la apoya, que se puede decir que ha quedado fascinado por la dialéctica protagórica. Si en su primera definición, el joven matemático no había manifestado nada verdadero, sino que se había limitado a expresar la perplejidad cognoscitiva de su percepción (151e1: “*Yo no sé qué es, pero lo percibo...*”), ahora, en esta segunda definición, trata de dejar bien establecida la verdad del parecer que acompaña a esa percepción. Protágoras ha demostrado finalmente al joven Teeteto lo que este último había admitido implícitamente que era el único punto que quedaba para probar su primera tesis. En el fondo, la discusión habría llegado a su fin porque es imposible que el joven Teeteto haya podido cometer un error en su pensamiento.

Así que, mientras en la primera definición no puede predicarse ni la verdad ni la falsedad de su pensamiento, en la segunda sólo puede ser verdadera en la medida en que lo es el pensamiento. Esta interpretación estará obviamente expuesta a la objeción socrática. Apenas se insistirá en el hecho de que el pensamiento verdadero no puede

⁶⁷³ Teeteto no se da cuenta de que la distinción entre parecer verdadero y parecer falso no puede efectuarse sobre la base del parecer verdadero. En efecto, no puede acceder a un parecer verdadero simplemente por la validación de su verdad. De ser así, tendría el mismo status que una percepción particular: el alma, por el mero hecho de actuar por sí misma cuando piensa, no se vuelve superior a la percepción, sino que opera como su propio límite. Es verdad que, en el camino que conduce a lo que debe pensarse, todo parte de la percepción. Pero también lo es la condición mediadora del alma, que posibilita que algo en general pueda ser percibido (184d2-5). *Diánoia* remite a una visión (“*noûs*”) que se obtiene sólo a través de una mediación (“*día-*”). De ahí que *diánoia* equivalga a tomar las cosas una a una, una después de otra, y percibir las de esta manera. Lo percibido no es pues un contenido inmediato, aunque haya recepción, sino elementos comunes (*tà koinà*), formas para el reconocimiento (185a8-b5). Este ámbito es precisamente el que abre el alma como límite propio de la percepción, ya que es lo no percibible para la percepción: es lo que sólo puede ser percibido desde una perspectiva *dianoética*. En consecuencia, cualquier posible distinción entre pensamiento verdadero y pensamiento falso exige el examen *dianoético* de la verdad y la falsedad en la percepción, o sea, la problematización de las condiciones de posibilidad del pensamiento falso.

⁶⁷⁴ BENARDETE (1984) 147

confirmar inmediatamente su propia verdad; ni en el hecho de que un pensamiento falso no puede ser, de antemano, menos pensamiento que un pensamiento verdadero (187d3). La consecuencia decisiva es que el pensamiento del joven requerirá de la mediación de un *lógos* (190a5). Con esto: 1) habrá que mostrar la diferencia entre el *lógos* socrático y el *lógos* teetético, pues mientras uno distingue *maiéuticamente* entre pensamiento verdadero y pensamiento falso (*dialégesthai* o *dianoeísathai*), el otro es incapaz de hacer esto mismo (*dóxa*). De manera que, al ceñirse a las premisas del joven matemático, Sócrates tendrá que demostrar la imposibilidad misma del pensamiento falso (187a1-191a8)⁶⁷⁵. 2) Por otra parte, que la conversación continúe es imprescindible, si la intención de Sócrates es recuperar la función mediadora ejercida por el *lógos* *dianoético* y reconsiderar la comprensión verdadera del error (191a9-200d4).

(1) *La desconsideración teetética del error (187a1-191a8)*

En el inicio del examen del pensamiento falso, Sócrates establece las premisas que ha impuesto Teeteto en su búsqueda del saber. Pregunta si este pensamiento se funda en la naturaleza (*hos phýsei*) (187e6) y, ante la respuesta afirmativa de Teeteto, añade: “*por lo que se refiere al conjunto de todas las cosas [perì pánta] como para cada una en particular, no hay para nosotros más que estas dos posibilidades, saber o no saber. Ya que no me ocupo de hechos tales como aprender y olvidar, que están en el espacio intermedio entre estos dos opuestos, porque ahora mismo es como si no estuviesen en nuestro lógos*” (188a1-4). En primer lugar, es notorio que la oposición conocimiento/no conocimiento en el *lógos* de Teeteto no reconozca el aprendizaje como figura posible del pensamiento, y reduzca el conocimiento a lo dado naturalmente. Al hacer esto, no sólo impide cualquier distinción entre el conocimiento y el pensamiento verdadero (188a1-c9), sino que excluye la posibilidad de que se puedan pensar cosas que son y no son verdad (188c10-189c7). Lo decisivo aquí es precisamente la imposibilidad de tomar lo falso por lo verdadero. Si sólo hay pensamientos verdaderos, no puede haber relación entre verdad y no-verdad, no hay un *lógos* que permita mediar

⁶⁷⁵ De ahí que, como señala BENSON (1992), este razonamiento sobre el pensamiento falso no pueda considerarse una digresión. En realidad, es un argumento contra la pretensión del joven de excluir la falsedad del pensamiento. La clave, según FINE (1979) 70-80, radica en que la *dóxa* teetética está fundamentada en un modelo que, para un objeto dado x, no admite más que el conocimiento o la ignorancia completas de ese objeto. Como Platón rechaza este modelo, Fine cree razonable integrar la paradoja del pensamiento falso en el conjunto del examen socrático de la definición del joven.

ambas posibilidades, a pesar de que (o, para ser más exactos, porque) las dos posibilidades están inextricablemente entrelazadas. La facilidad con que pueden encontrarse ejemplos que acrediten esta relación debería obligarle a añadir una mediación a la oposición simple entre la verdad y la no-verdad del pensamiento⁶⁷⁶.

La clave está en que, si bien pueden confundirse dos cosas que se perciben, o se conciben, y no puede pensarse más que lo que no puede ser *no ser*, siempre es posible confundir una cosa que se percibe con otra que se concibe, o de la que uno se acuerda, como cuando se desliza el objeto presente de una sensación en la celdilla de otro objeto de la memoria; así ocurre cuando pasa Teeteto y se le dice “Buenos días, Teodoro” (188a1-c9). Para que el error se produzca se necesita que, por lo menos, la percepción y el conocimiento incurran en él debido a su mutua colaboración, al confundirse el objeto de una con el de la otra. Por consiguiente, cabe esbozar la posibilidad de que el error no sea más que una *alldoxía* (189b13), es decir, un tomar una cosa (que es) por otra (que también es). En este caso, parecería que la falsedad es un error de identificación bajo la forma de un pensamiento verdadero que conserva lo que es de manera intacta⁶⁷⁷. La propuesta confirmaría de este modo las premisas de la tesis teetética. Lo que está en juego no es solamente la necesidad de establecer una diferencia entre el pensamiento

⁶⁷⁶ El trasfondo del *lógos doxástico* del joven Teeteto es obviamente protagórico: “*Porque no es posible [dynatòn] pensar lo que no es, ni es posible pensar otra cosa que lo que te afecta [páskhe], que es siempre verdad*” (167a8-b1). El joven matemático declara que todo lo que esté fuera del juego de las afecciones no es susceptible de pensamiento. La opinión podría ser compartida por Protágoras si no fuera por el hecho de que es el pensamiento mismo al que le corresponde determinar el juego activo-pasivo de las afecciones. Además, el joven Teeteto dice que el pensamiento sobre cualquier afección excluye naturalmente el error, porque el discurso es siempre verdadero. BURYNEAT (1998) 103-125, que se niega a describir este tramo del Teeteto como una digresión, pasa por alto el hecho de que la demostración de la imposibilidad del pensamiento falso no persigue principalmente refutar al joven matemático, sino mostrar la base *doxástica* de su *lógos* de acuerdo con la imagen protagórica del pensamiento verdadero. Un ejemplo de ello es que el pensamiento teetético no encuentra inmediatamente su objeto en los elementos comunes de la oposición (ser / no ser: 185a8-9), la identidad (identidad / diferencia: 185a11-12) y la similitud (185b4-5: semejanza y desemejanza), trasciende todo juego afectivo, y determina toda instancia dinámica refiriéndola a la verdad de un ser.

⁶⁷⁷ La presencia de dos cosas podría entonces configurarse como la condición mínima del pensamiento falso. Pero éste también tiene lugar cuando se da una interpretación errónea de una intención, tal como sucede en *La república*:

“*Hay en las percepciones ciertas cosas que no invitan al pensamiento a examinarlas porque la percepción basta para determinarlas, pero hay otras que lo llevan a comprometerse por entero en ese examen en la medida en que de la percepción no surge nada sensato.*

“*Evidentemente –dice Glaucón– hablas de las cosas que aparecen a distancia y de las pinturas en perspectiva*”.

“*No has comprendido de ningún modo lo que quiero decir*” (523a10-524c2)

Glaucón presenta ejemplos donde la percepción fuerza a pensar; pero él está pensando en otra cosa y sencillamente tiene una creencia errónea sobre lo que Sócrates quiere decir. De modo que el pensamiento falso no tiene por qué ser el intercambio de una cosa que es por otra, sino que también puede ser el enlace de una cosa con un *lógos* que le es extraña.

verdadero y el pensamiento falso, sino que el joven Teeteto se encuentre en una condición discursiva que le permita distinguir la una de la otra. Se trata de pensar el propio pensamiento de acuerdo a un *lógos* que no sea *dóxa*. Pensar (*dianoésthai*), dice Sócrates, es lo siguiente:

“Un diálogo [lógos] que el alma recorre de principio a fin por sí misma alrededor de las cosas [peri on] que considera en cada caso. Esto, por cierto, te lo expongo como alguien que no sabe. Porque a mí la cosa se me presenta del siguiente modo: un alma que piensa [dianoouméne] no hace otra cosa que dialogar [dialégesthai], ella misma se hace preguntas y se responde a sí misma, y ahora afirma y ahora niega. Pero en el mismo momento en que, ya sea porque se ha conducido de una manera más lenta o bien porque lo haya hecho de una forma más rápida, llega a una determinación [epaíxasa], a partir –digo- de este momento el alma afirma la misma cosa y ya no duda más, y esto mismo es lo que nosotros consideramos como su pensamiento [dóxan...autês]. Es por esto que, por mi parte, denomino “decir” [légein] el hecho de pensar [dóxadsein] y pensamiento [dóxan] un discurso pronunciado, no por cierto por los otros y en voz alta, sino para uno mismo y en silencio” (189e6-190a6)

El pensamiento (*dóxa*) es entonces un diálogo interior, un *lógos* silencioso, en virtud del cual el alma, desdoblada en una voz que pregunta (una voz que no sabe) y una voz que responde (una voz que sabe), puede llegar a establecerse en una determinada posición (puede llegar a poner algo *-heteronti-* como otro de sí *-heteron-*) porque ya no duda (porque ya no tiene la necesidad de afirmar-y-negar lo que dice ella misma). De esta caracterización general del pensar se pueden extraer tres puntos decisivos: (1) el pensamiento no es la expresión del pensamiento; (2) el pensamiento es un diálogo del alma consigo misma (no se piensa propiamente lo que es verdad y nada más que lo que es verdad porque, de ser así, ni la voz que sabe ni la voz que no sabe podrían admitir la verdad y su negación); (3) el pensamiento es la posibilidad de establecer algo otro en el propio pensar (lo contrario no es decir nada y, por tanto, no pensar nada).

- 1) La comparación del alma con un diálogo con ella misma interviene de tal suerte que el diálogo no aparece en ella más que como un modo o una instancia del

discurso (*lógos*), a saber el del discurso callado, silencioso, interior (190a6-7)⁶⁷⁸. El alma se asemeja entonces a un diálogo silencioso (y el diálogo silencioso no es así más que un modelo desde el que debe problematizarse la imagen del pensar que tiene el joven Teeteto), porque es un *lógos* que recorre por sí misma cuando pregunta y responde cuestiones (189e6); pero, al mismo tiempo, esa conversación reducida sigue siendo un diálogo equivalente a la pérdida de voz, un preguntar y un responder que presumiblemente no tiene el mismo sentido que hablar o pensar; es solamente cuando se deja de hacer preguntas y se decide que la interrogación ha finalizado que se tiene un pensamiento (*tèn dóxan*; 190a5). Ese diálogo con pérdida de voz, que es el instrumento del alma, se distingue así del *lógos* que es *dóxa* y supone la naturaleza verdadera del pensar. *De este modo, Sócrates formaliza lo que está implícito en la maiéutica y desecha lo que está expreso bajo la convicción del lógos teetético. Si para el joven matemático hay una continuidad natural entre el lógos y el resultado siempre verdadero de ese lógos, para Sócrates hay una diferencia entre el pensamiento resultante (el acto de dar a luz) y el lógos (el dolor de parto ocasionado por la interrogación). Sócrates no afirma que sea posible pronunciar un pensamiento verdadero, pero tampoco afirma su imposibilidad: dice únicamente que el pensamiento es el retoño del alma que ha perdido su enlace con el carácter dialógico del pensar.*

- 2) No es evidente entonces que el *lógos* y el pensamiento puedan determinarse por una especie de verdad megárica⁶⁷⁹. Pero sí que es evidente que hay un diálogo

⁶⁷⁸ Según la argumentación del *Filebo*, habría primero la *dóxa*, el parecer, el sentimiento, la evaluación formada espontáneamente en uno mismo y que concierne a una apariencia o a una verosimilitud, ante todo discurso (38c2-e7). Luego, proferida en voz alta, esa *dóxa* se convierte en discurso (*lógos*) para un interlocutor presente. Pero desde el instante en que el *lógos* ha podido formarse, en que el diálogo se ha hecho posible, se puede dirigir en cierto modo el discurso a uno mismo. Lo que se sostiene entonces es aún un discurso, pero áfono, un *lógos* privado, es decir, separado de su voz. Y es a propósito de esta imagen deficitaria del pensamiento, de este *lógos* sin voz, de este diálogo amputado –tanto de su órgano como de la presencia del otro–, como se impone la necesidad de distinguir el *lógos* de la *dóxa*. Atendiendo a esto, el primer sentido del término *lógos* que Sócrates considerará en el examen de la última definición es llamativo. Efectivamente, Sócrates dirá que el *lógos* es “*hacer manifiesto el propio pensamiento a través de la voz mediante el uso de verbos y nombres*” (206a1-2), o sea, “*por decirlo de este modo, la imagen del pensamiento en la voz*” (208c5-6).

⁶⁷⁹ Protágoras seguramente diría que todo el mundo sabe “algo”, que todo el mundo piensa algo, que nadie puede negar algo. En el fondo, la *dóxa* protagórica trataría de decir que mucha gente piensa y sabe lo que significa pensar (siempre que no haya nadie –aunque sólo sea uno– que no llegue a saber lo que todo el mundo sabe y que niega lo que se supone que debe ser sabido). Por el contrario, lo que el joven Teeteto plantea como *doxádsein* es tan sólo lo que significa pensar, es decir, no “algo” en que pensar, sino la imagen del pensamiento en general. De acuerdo con esta imagen, el pensamiento (*doxádsein*) teetético es afín a lo verdadero porque está dotado naturalmente para ello. Y es sobre esta imagen que Teeteto sabe –se supone que sabe– lo que significa pensar. Los pensamientos no son posiciones que el joven

silencioso que comienza y recomienza el pensamiento empalmando una voz que sabe (y afirma la verdad) con una voz que no sabe (y niega la verdad). *El pensamiento debe partir, no del entendimiento teetético con una imagen verdadera, natural y predianoética, sino de su diferencia con la dóxa. Pues el pensamiento sólo comienza a pensar problematizando lo que considera como verdadero.* Por eso mismo encuentra su propia actividad en el diálogo, el discurso que tiene lugar silenciosamente en el alma, entre una voz que sabe y una voz que no sabe, y que puede ser verdadero o falso según se piensen cosas verdaderas o falsas. Dicho de otra manera, el pensamiento es lo que es con arreglo a su naturaleza dialógica. Cuando Sócrates distingue entre el *lógos* que *dialégesthai* o *dianoieîsthai* del *lógos* que es mera *dóxa*, da a entender que el pensamiento siempre verdadero del joven matemático es falso porque se ha desvinculado de la condición dialógica del alma. En consecuencia, ha de suponerse que el joven Teeteto no se desplaza del *doxádsein* al *diánoein*, sino que se limita a transcribir en el *lógos* los pensamientos naturalmente adquiridos. Es a propósito de esta trascripción verbal que el joven Teeteto no puede decidir entre lo verdadero y lo falso. El pensamiento que copia, imita y reproduce verbalmente una posición ya alcanzada (*doxádsein-dóxa*) no vale lo que vale el pensamiento propio (*diánoia-autès dóxa*). No vale absolutamente nada en la medida en que se prive de la actividad del pensar, el *lógos* que *dialégesthai*.

- 3) Y en fin, éste es el tercer rasgo decisivo del pasaje: la posición alcanzable en el diálogo del alma consigo misma es la adquisición de un pensamiento propio. *Lo que proporciona el alumbramiento del propio pensar no es tanto el dolor del parto o la perplejidad de un lógos que afirma y niega a la vez la verdad de un pensamiento, como el fruto de la propia interrogación discursiva.* De manera que Sócrates no deja dudas acerca de la diferencia esencial entre el *lógos* socrático (*diánoia*) y el *lógos* teetético (*dóxa*). Ningún discurso puede ser verdadero en términos absolutos; por tanto, el fruto del diálogo del alma consigo misma no es la verdad del pensamiento (el reflejo del pensamiento siempre verdadero), sino el pensamiento de la verdad (el pensamiento resultante de la

matemático reivindique como efectivamente alcanzadas; sino, por el contrario, son formulaciones que permanecen implícitas y que son comprendidas de un modo no *dianoético* (o sea *doxástico*). El *doxádsein* de Teeteto tiene entonces por presupuesto implícito una imagen megárica del pensamiento que podríamos calificar fácilmente de *predianoética*.

interrogación dialéctica). Por el contrario, la desconsideración teetética del fruto lleva a entender el pensamiento como la posición ya siempre juzgada discursivamente por el alma, el uno como la imagen reflejada del otro. El *lógos* teetético es en sí mismo de esencia reproductivo, organiza todo el pensamiento según esa relación de desdoblamiento, duplicación, esa especie de proceso especular en que la *dóxa* y el *lógos* vienen a reflejarse⁶⁸⁰.

Ésta es, de hecho, la implicación decisiva de la imagen empleada por Sócrates: la única manera de negar la *dóxa* que recubre el pensamiento del joven (*diánoia*) es obligarle a considerar la condición dialógica del alma, es decir, a confrontar su pensamiento con la imagen que tiene de él (*doxádsein*), compuesta por postulados que naturalizan su ejercicio, reproducen sus posiciones preestablecidas y culminan en la posición de un pensamiento idéntico fundado megáricamente, dado todo él de una sola vez. Sólo así puede abrirse la posibilidad de que el joven Teeteto piense algo propio como fruto de la interrogación dialéctica. Es a esta posición diferencial a la que apela tácitamente Sócrates al enseñarle a discriminar entre el pensamiento y la imagen de su pensamiento. Si Protágoras restituía el *lógos* de Teeteto reivindicando el papel de la diferencia en el ámbito afectivo de la percepción, Sócrates pretende hacer lo mismo, pero desplazando ahora la imagen teetética del pensamiento (la afirmación fundamentada en el pensamiento idéntico, el ser como ser de lo verdadero) al pensamiento propiamente dicho (la afirmación fundamentada en el pensamiento diferencial que anuda dialécticamente el ser y no-ser de lo verdadero).

(2) *La posibilidad del aprendizaje: las figuras de la tablilla de cera y del palomar (191a9-200d4)*

Hemos visto todo lo que significa en Sócrates esta reivindicación de la diferencia: la necesidad de una mediación (el no-ser) que evite los excesos del ser megárico (un ser que excluye radicalmente a todo no-ser), la posibilidad de un

⁶⁸⁰ Parece que el joven matemático entiende el *lógos* de manera *doxástica* porque actúa como reflejo verdadero del pensamiento. De manera que si el *lógos* teetético es *doxástico* es por la sencilla razón de que sólo puede expresar la naturaleza verdadera del pensar, su inteligibilidad directa, libre del discurso que le acompaña y en el cual se refleja. Como pone de manifiesto el contexto, esto significa fundamentalmente tres cosas: 1) Que el *lógos* es la imagen de la *dóxa*; 2) Que hay una verdad dada de antemano que les sirve de medida; y 3) Que la relación del *lógos* con la posición alcanzada le lleva a reproducir con lo que de algún modo ya tiene que ser siempre verdadero.

pensamiento bien alumbrado que desvíe al joven Teeteto de la imagen protagórica del pensar (*doxádsein*) y le desplace a un diálogo interior. El *lógos* no pasa por la identidad de un pensamiento ajeno a todo error, sino por la restauración dialéctica de un pensamiento diferencial (un pensamiento alumbrado por una relación dialógica consigo mismo). Para el joven Teeteto, el *doxádsein* es verdad y no admite mediación alguna entre el saber (el ser de la posición) y el no-saber (el no-ser de la pregunta): el *doxádsein* no significa interrogar y escuchar, poner a prueba las posiciones, conjugando unas y desenmascarando otras. Su camino no se traza de un pensamiento a otro, porque está predeterminado en su verdad monológica; Sócrates, por el contrario, permanece en el pensamiento *dialógico*: la desconfianza hacia la convicción (*dóxa*) y la búsqueda de la verdad se entienden no en el contexto monológico del pensamiento, sino en la imagen *dianoética* que constituye el movimiento mismo del aprendizaje, irreductible tanto al saber como al no-saber. El aprendizaje significa, en última instancia, la imagen cognoscitiva del alma que piensa el pensamiento que se da como verdadero y genera un pensamiento propio y fructífero. Por ello, el aprendizaje es determinado por Sócrates bajo la forma de la interacción dialógica –y platónicamente bajo el esfuerzo por determinar la verdad dialógica del propio pensar- que pasa a reconsiderarse mediante el empleo de dos imágenes: a) la tablilla de cera (191a9-195b8) y b) el palomar (195b9-200d4).

a) Sócrates considera el aprendizaje como la impresión hecha por una figura en un bloque de cera (191c8-d2) y la memoria como la retención de esta figura (191d4-10): cuando la huella se borra o no se graba bien (por el estado de la cera o por la debilidad de la impronta), entonces tiene lugar el olvido y no hay saber (191e1). La idea crucial es que el error es posible cuando se produce una confusión entre algo que se sabe y algo que se percibe. Se dice entonces que el error tiene lugar porque el alma ha enlazado incorrectamente la forma impresa (*týpous*) de las cosas conocidas con la figura de las impresiones presentes (*apotupómata*) (194b2-6). Si la pieza encaja bien en el molde, hay pensamiento verdadero; si no encaja y la pieza (la percepción actual) se coloca en el molde que no le corresponde (la impresión de una percepción pasada) se produce un pensamiento falso. Para el comentario de esta figura, podemos destacar los siguientes aspectos:

1) *La imagen constituye un intento evidente de explicar el pensamiento falso como una confusión derivada del ejercicio discordante de dos capacidades que operan sobre algo que se supone que es lo mismo*: es la misma cosa la que puede ser percibida y recordada, pero Sócrates declara que sólo puede ser aprendida cuando una capacidad lo señala como idéntica al de la otra, o más bien, cuando ambas potencias relacionan juntas lo dado y se relacionan ellas mismas con algo que es idéntico (192a1-c6). Por lo tanto, el aprendizaje requiere simultáneamente una concordancia de las capacidades en el re-conocimiento de lo dado, y la identidad de lo dado debe fundamentarse en la unidad de una capacidad cognoscitiva. Así, la percepción y el aprendizaje expresan la unidad de ambas capacidades, pero también la posibilidad de que ambas capacidades se relacionen con algo idéntico. Entre ambos constituyen la imagen de un pensamiento que enlaza el recuerdo de una cosa con su percepción presente, con lo que se produce el re-conocimiento⁶⁸¹.

2) En el modelo, Sócrates afirma taxativamente que la memoria recibe la huella de lo que viene a imprimirse sobre ella (191d7); es la manera a través de la cual se reconoce la identidad de lo dado. Pero al mismo tiempo es el ejemplo de una memoria reducida a la escritura. Si en la imagen socrática del pensamiento el alma está unida a sí misma dialógicamente (es la actividad propia de un pensar que sabe y no sabe la verdad), en el modelo de la tablilla sabe lo que aprende con la reposición en la memoria de los tipos aplicados a la percepción. El problema es que la escritura en el alma (la huella impresa sobre el bloque de cera) no es una escritura de aprendizaje, sino de reconocimiento de algo que ya ha sido percibido. Su orden no es el de la *maieútica*, una escritura que deja huella (*ikhnos*) a quien quiera seguir su pista por el camino de la verdad. Todo lo contrario: *la tablilla de cera reduce el pensamiento verdadero a una*

⁶⁸¹ Una de las muestras inequívocas de la celebridad de esta figura platónica la encontramos en Locke, quien compara el conocimiento con la observación de las abolladuras de una tablilla de cera. Así, escribe: “...la impresión, si es que significa algo, no es otra cosa que hacer ciertas las verdades que se van a percibir. Imprimir algo en la Mente sin que la Mente lo perciba, me parece difícilmente inteligible” (Ensayos, I, 2, V). La idea de Locke es que la tabula se encuentra perpetuamente bajo el implacable Ojo de la Mente –ya que, como decía Descartes, nada está más cerca de la mente que ella misma. Sin embargo, el sentido moderno de la metáfora desplaza el interés de la impresión a la observación de la marca dejada. A diferencia del desarrollo aristotélico de este símil, todo el conocimiento corre a cargo del Ojo que observa la tablilla impresa, más que de la tablilla misma. Mientras que Aristóteles no tiene por qué preocuparse por un Ojo de la Mente, ya que esa noción evoca, a lo sumo, una acción predispositiva o propiciatoria de la presencia de la realidad en el alma, Locke no dispone de esta alternativa: si las impresiones son re-presentaciones, es preciso una facultad que sea consciente de las mismas, una facultad que las juzgue y que no simplemente las tenga –o que las tenga con la misma segura ingenuidad con la que la idea en la mente puede ser invocada con plena evidencia para un griego.

especie de grafía psíquica, obtenida mediante el enlace que éste realiza entre una huella ya existente y una nueva percepción⁶⁸². El límite ya no se plantea entre la huella dialéctica (el *dialégesthai* socrático) y la huella no dialéctica (el *doxádsein* teetético), sino entre la percepción presente y la huella, al servicio de una relación monológica o de identidad. Solo así se explica la función completamente pasiva que asume la memoria en esta figura⁶⁸³.

3) Hemos visto que la imagen de la tablilla descompone la diferencia entre el simple hecho perceptivo y su enlace cognoscitivo con los tipos impresos en el almaloque-de-cera. Pero es precisamente la elección de esta imagen, lo que hace que toda percepción sólo pueda reconocerse en el pensamiento: la idea crucial no es que nada se perciba por el pensamiento (el sentido en el que incurre el exceso *dianoético* del joven Teeteto al prescindir de toda percepción), sino que todo se percibe en el pensamiento (el sentido de la *diánoia* socrática al reconocer en toda percepción la mediación necesaria del pensamiento)⁶⁸⁴; por otro lado, aunque se pretenda designar un aspecto diferenciado

⁶⁸² Podría incluso decirse que lo que encontramos aquí es una especie de prefiguración de la problemática moderna de la imaginación. CASTORIADIS (1994) nos suministra la pista, pero de una manera indirecta, ya que para llegar al automatismo trascendental de Kant desde el esquematismo aristotélico hay que pasar por una especie de mediador evanescente que es Locke y, en particular, el empleo que hace éste de la metáfora platónica. En un pasaje singular de *De Anima* (III, 7 y 8), Aristóteles sostiene que “*nunca el alma piensa sin fantasma*”, y desarrolla esta idea bajo la consideración de que toda noción debe acompañarse en el pensamiento de una representación fantasmática sensible. Aristóteles anuncia incluso en *Sobre la Memoria* (449-450) que el pensamiento no puede pensar sin encontrar una especie de figuración en algo temporal. Castoriadis opone entonces esta concepción de la imaginación a la idea convencional, que por otra parte prevalece tanto en *De Anima* como en toda la tradición metafísica subsiguiente. Para esta concepción, la imaginación no es pasiva ni receptiva; esto significa que, aunque al nivel de la *phantasia* primera, el *noús* se comporte como una tabla para escribir, al nivel de la representación fantasmática, se comporta justamente como lo contrario, es decir, dotado de una capacidad y una función activa (430a1). Esta relación problemática entre el pensamiento y la imaginación se reproduce en el intento de Locke de describir el funcionamiento fantasmagórico del sujeto cartesiano. De Aristóteles se mantiene sólo lo necesario para conservar la idea de que el conocimiento consiste en la entrada de un objeto en el alma y evitar la pendiente que conduce a los problemas escépticos sobre la exactitud de las representaciones o la problemática kantiana de las intuiciones provistas o desprovistas de pensamiento. Dicho de otra manera, la mente-máquina que Locke da por supuesto de Descartes se parece al *noús* aristotélico sólo lo suficiente como para mantener un concepto tradicional de “impresión” y dar paso al escepticismo de Hume y la imaginación trascendental de Kant. En contraste con Locke, Kant ya no acepta la existencia de algunos elementos presintéticos de nivel cero elaborados por la mente: no hay ninguna materia prima elemental neutral (como las “ideas” sensoriales elementales de Locke) compuesta a continuación por la mente. Es decir que, según KOBÉ (1995), la actividad sintética de la mente opera desde siempre: entramos en el ámbito del automatismo trascendental cuando somos conscientes con Kant de que no hay modo alguno de salir del círculo mítico de la imaginación.

⁶⁸³ DORTER (1994): “*The wax model is thus successful in accounting for error in at least some cases of sense perception, but when we attempt to apply it to intelligible rather than visible things (...) the reason that memory disappears from consideration seems to be that it is conceived in a way that equates it with active knowledge*” 101-102. Véase también BURNYEAT (1998) 137

⁶⁸⁴ Si esto es así, no tienen sentido intentos explicativos como los de ADALIER (2001) 1-37, que argumenta que los problemas que aquí se plantean tienen que ver con una negligencia de la teoría de las

de la propia actividad cognoscitiva, en particular, el enlace que hace posible la reunión de la percepción y la memoria como capacidades separadas, la tablilla de cera sirve como modelo de un saber fundamentado en la pura pasividad memorística. De manera que el modelo empleado por Sócrates se revela parcialmente verdadero.

b) La imagen propuesta por Sócrates sirve, de este modo, para enseñar a qué luz aparece el pensamiento como pensamiento verdadero: lejos de imponerse independientemente de toda percepción, es una mediación que permite reconocer la percepción como tal (195c7-d3). El único problema es que la imagen de la tablilla pone el acento del aprendizaje en una memoria pasiva. El entusiasmo del joven Teeteto ante esta imagen revela, sin embargo, que no ha aprendido nada: *“lo que dices, Sócrates, es lo más acertado que puede decir un hombre [orthóta anthrópon]”* (195b1). Curiosamente, el joven matemático no habla de la verdad de la imagen, sino de su corrección. De ahí que Sócrates no tarde demasiado en manifestar su error: *“¡Me disgusta las pocas luces [dysmathían] y la mucha charlataneria [adoleskhían] que tengo! Porque, ¿qué otros nombres hay que aplicar a alguien que estira los discursos arriba y a abajo y que a causa de su indolencia no puede dejarse persuadir por ningún discurso pero tampoco apartarse de ninguno?”* (195c1-4).

Para comprender la queja expresada por Sócrates es importante tener en cuenta la aceptación por parte del joven del dogmatismo charlatán de su *lógos*. Sócrates aplica su propio juicio y valoración al discurso emitido por él mismo. Pero esto es posible porque cuenta internamente con una evaluación dialógica: quiere y exige autorrefutarse en el diálogo interno consigo mismo. Es por eso que convierte la aceptación de su *lógos* en algo deliberadamente paródico. En el fondo, pretende matar todo deseo de parecer dogmático a los ojos del otro (y a sus propios ojos). Para lograrlo, es necesario desterrar de su *lógos* la imagen protagórica del pensar que procede contraponiendo *lógoi*, es decir, hay que hacer un discurso que, sin dejarse persuadir por ninguno de los discursos contrapuestos, tampoco se desprenda de ellos⁶⁸⁵: una mediación verdadera que estire los

formas. Más bien parece lo contrario: el tipo de juicios que posibilita esta figura está justificado precisamente por un modelo que pretende restituir el enlace entre la percepción y el conocimiento. DE PINOTTI (1989) 5-18 cree igualmente que el reconocimiento de este sentido intermedio es la clave para explicar satisfactoriamente el error cometido en la percepción

⁶⁸⁵ El pensamiento socrático es dialéctico porque *diá-*, que quiere decir “dos”, y *lógos*, que quiere decir “discurso”, aluden a dos discursos o razones, a saber, el que se opone y el que responde en la discusión. Si un *lógos* no es persuasivo por sí mismo será que en un cierto sentido no es verdad; si, asimismo, no

lógoi de una punta a otra de manera que sus extremos se reúnan en una unidad discursiva. Con esta perspectiva, la dialógica socrática hace lo que único que puede hacer respecto de una dualidad de discursos: buscar su unidad lógica pasando entre ellos, es decir, sin negar ninguno en una reducción inadmisibile, y superar la dualidad simple mediante la formulación de una base discursiva que permita una relación dialéctica entre ambos.

Así pues, la posición de Sócrates respecto del *lógos* es una posición dialógica, que consiste en transitar conscientemente sobre la sola realidad de los *lógoi*, y hacerlo mediante dos principios: a) cada discurso aporta algo propio a la verdad; b) la verdad misma, aunque aparezca separada en cada *lógos* examinado, en realidad está y aparece fundamentada en una unidad que sólo se hace inteligible después de articularse dialécticamente. La explicación más cauta del proceder *dianoético* de Sócrates consiste entonces en sugerir que la verdad es deficiente en sí misma y que el joven matemático sólo puede llegar a entreverla desde un *lógos* que dinamice las distintas figuras presentadas por Sócrates. Se trata, por tanto, de reconsiderar el aprendizaje mismo de la verdad a la luz del aprendizaje que el propio joven debe extraer de las imágenes de la tablilla de cera y el palomar como visiones discursivas dialécticamente complementarias. De ahí que su actitud ante el diálogo que ha ido desarrollando conjuntamente con el joven Teeteto deba entenderse en consecuencia: *“Hace ya mucho rato que estamos muy embrollados y que no llevamos el diálogo con limpieza –dice Sócrates- Hemos dicho mil veces las palabras “conocemos” [gignóskomen] y “no conocemos” y “sabemos” [epistámetha] y “no sabemos” como si en esto nos entenderíamos [syniéntes]... e ignoramos [agnooúmen] aún lo que es el conocimiento”*. (196e1-5).

Teniendo en cuenta el hecho de que ninguno de estos verbos se ha empleado del todo en la conversación, es preferible decir que el propósito de Sócrates es llamar la

puede dejarse de lado, no cabe negar que pueda ser verdadero en otro sentido. ¿Podría pensarse esto mismo de la imagen protagórica del pensamiento? Obviamente no por dos razones: primero, porque la clave de todo procedimiento dialéctico se basa en antilogías, en discursos paralelos, capaces de hacer fuerte la proposición débil, mediante la retorsión de los argumentos y la reinterpretación de las mismas premisas en un sentido tal de que de ellas puedan extraerse conclusiones diametralmente opuestas. La estrategia no trata de demostrar la verdad de una tesis, sino está al servicio de la ambigüedad de dos argumentaciones enemigas cerradas dentro del juego semiótico de las afecciones; segundo, porque la lógica no puede cumplir su promesa de enseñar a discriminar lo verdadero de lo falso cuando no hay más medida que la que determina la utilidad real subvenida por el *lógos*.

atención sobre el uso de *syniénai* y *agnoeîn*⁶⁸⁶. Quizá no sería exagerado decir que aquello a lo se está refiriendo Sócrates, aquello que el joven Teeteto no entiende, es el carácter dialógico del conocimiento. Cada vez que se plantea una cuestión en la conversación está implicado inevitablemente en el diálogo que ésta se sepa y que no se sepa. Y lo mismo podría decirse de cualquier respuesta. En la medida en que no se rompa la continuidad de la pregunta y de la respuesta, habrá una mezcla de conocimiento y de ignorancia, de verdad y de no-verdad⁶⁸⁷. La imagen del palomar trata precisamente de corregir esta impureza. El problema radica en saber si este propósito es compatible con el doble estado cognoscitivo que la imagen postula.

Sócrates distingue en esta imagen entre “tener” (197b9: *éxhein*) conocimiento, que implica conciencia, y poseer (197b10: *kekteshai*) conocimiento, que no implica conciencia. Si se adquiere un vestido, dice Sócrates, pero no se pone, se posee pero no se tiene (197b10-12); sólo cuando se pone se tiene. Si se supone que el alma, como un palomar, es una especie de contenedor que permanece vacío cuando se nace (198e2-3), se podría decir que el aprendizaje consiste en la caza de palomas-saberes que van cerrándose en la jaula. Cada uno de estos saberes es poseído, pero solamente se tienen cuando se vuelven a coger de la jaula, es decir, cuando son empleados. De esta manera se puede saber y no saber una misma cosa a la vez. De hecho, tendría que hablarse de una “doble captura” (198d1-4): (1) la primera tiene que ver con el aprendizaje, por la que se llega a poseer lo que no se posee; y (2) la segunda con el recuerdo, “volver a aprender” (*pálin katamanthánein*: 198d5) lo que ya sabíamos, cuando se hace uso de

⁶⁸⁶ Según BENARDETE (1997) 49, sólo ya en el primer argumento con el joven Teeteto destaca la presencia de *syniénai* hasta cuatro ocasiones (147a7, b2, b4 y b7), mientras que antes del encuentro entre Sócrates y el joven matemático, él y Teodoro habían empleado respectivamente *gignóskein* una sola vez (144c4 y e5).

⁶⁸⁷ Como señala Sócrates, comprender la dialéctica como si tuviera o pudiera tener un sentido diferente al de la búsqueda ternaria la haría fácilmente susceptible de la crítica erística, que no es sintética, sino formalmente excluyente: “Si quieres, incluso ahora nos hemos servido de los conceptos “entender” e “ignorar” como si se nos aviniera el usarlos, cuando no poseemos su conocimiento. [Teeteto] ¿Pero de qué modo dialogarás Sócrates, si te abstienes de ellos? [Sócrates] De ningún modo si soy como soy, pero si fuera yo un contradictor, lo haría más de un modo. Pues si tuviéramos aquí un hombre tal, diría que prescindiera de todo esto, y nos reprocharía con vehemencia estas cosas que digo” (196e5-197a3) El reproche al que se refiere Sócrates es obvio porque desde la erística *tertium non datur*: un pensamiento o bien se afirma, o bien se niega, de otra manera tal el pensamiento pierde su plenitud de sentido. Una tarea dialógica es incompatible con el planteamiento unívoco del pensamiento naturalmente verdadero. Por eso, el pensamiento del joven es inseparable de esta lógica binaria, se expresa siendo contenido (*dóxa*), en lugar de ser receptáculo *dianoético*, límite diferenciador de lo contenido en una unidad dialéctica. Ésta es la dirección apuntada precisamente por la figura del palomar.

él⁶⁸⁸. Dadas las dos premisas, podría admitirse fácilmente la posibilidad de que el pensamiento falso se explicase por la sola actualización errónea de un saber ya poseído: *“Desde luego es imposible que alguien posea lo que no posee, de manera que ciertamente, nunca ocurre que uno no sepa lo que no sabe, pero en cambio es posible tomar una opinión errónea de ello, por cuanto es posible no tomar el conocimiento propio en vez de éste, sino otro en vez de él, cuando yendo a la caza de uno de sus conocimientos, éstos vuelan cada uno por su lado, y él se confunde y toma uno por otro; entonces cree él que el once es el doce, por cuanto ha tomado el conocimiento del once en vez del doce, como si tomara un torcaz en vez de una paloma”* (199a8-b6)

El joven Teeteto atiende la figura que le ha presentado Sócrates y que se caracteriza de un modo afín al conocimiento aritmético del joven, es decir, como la caza de todos los conocimientos acerca de los números pares e impares (198a7-8). Pero antes de que Sócrates comience a presentar las implicaciones de esta imagen se deja bien claro que la “caza” aritmética no puede ser un conocimiento completo y perfecto. Para alcanzar este objetivo, sería necesario que el cazador hubiera domesticado todos los números que él conoce (198b9), lo que entraría en contradicción con su propia condición cognoscente. Sócrates presenta así, de manera tácita, el modelo teetético del conocimiento aritmético como caza:

1) Como ha observado Benardete⁶⁸⁹, Sócrates no habla de criar a los pájaros, de hacerlos más completos de lo que ya estaban en el momento de su captura. La idea teetética fundamental es que los saberes son lo que son en su estado salvaje. Ésta es la gran metáfora de su saber. Ninguna otra representa con más fidelidad el modelo cognoscitivo del joven Teeteto. Cazar es perseguir un saber que siempre se presenta como presa inminente. Pero si el cazar es esto, el cazador es aquel que no puede concebir un saber en el que la presa esté ausente, porque sabe que en su alma, como

⁶⁸⁸ Las huellas sobre el bloque de cera eran memorizadas a partir de la percepción. Las palomas capturadas en la jaula del alma son adquiridas mediante el aprendizaje (198b8-11). Ahora bien, las presas cazadas, como si se tratasen de huellas, ponen en juego nuevamente un modelo cognoscitivo basado en la capacidad de reconocimiento. Sólo que aquí pasamos de una identificación referida a la percepción a una identificación puramente mental. La expresión *“cosas exteriores que tienen un número”* (198c2) es importante. El modelo del palomar sugiere que en el caso de Teeteto no hay diferencia entre el número de hombres percibido y los hombres en sí (195e8-196a9). La imagen refleja entonces este avance: mientras las huellas del bloque de cera todavía tenían algún tipo de semejanza con las cosas que debían ser identificadas, esta relación se ha volatilizado completamente en las palomas (números), que no son propiedades perceptibles de las cosas (185c5-9).

⁶⁸⁹ BENARDETE (1984) 162-169

forma esencial de la misma, está impresa su recepción cognoscitiva como una unidad. De esta manera, el saber en sí no se presenta más que como lo hace la presa en sí; el conocimiento teetético, como el de Critias en el *Cármides*, es siempre conocimiento de algo.

2) Que Sócrates aplique esta imagen a un ejemplo aritmético es importante. Lo que Sócrates condena no es pensar el vínculo entre 5 y 7⁶⁹⁰, sino la *dóxa* del cazador que considera que cualquier presa que vuelva a poner en la jaula del conocimiento es ya, por ello mismo, conocimiento⁶⁹¹. Si el número once incluye en sí todo lo que puede llegar a saberse del número once, y lo mismo respecto del número doce, es difícil comprender cómo es posible equivocarse al sumar cinco y siete⁶⁹². No es sorprendente entonces que una vez que se ha capturado el número, resulte imposible probar la

⁶⁹⁰ Se trataría con ello de superar el estéril planteamiento que hace depender todas las objeciones de la figura a la idea de que el pensamiento verdadero en Teeteto es siempre de individuales mientras que el conocimiento socrático es un conocimiento genérico, y no específico. Mientras el joven acepta sin cuestionar que el matemático, como buen cazador, conoce todos los números perfectamente, y ello le compete para decir sobre cualquier número si es par o impar, o que es diferente respecto de cualquier número, Sócrates estaría planteando la dificultad de que el vínculo entre 5 y 7 no tuviera por qué considerarse una presa en sí misma.

⁶⁹¹ Aún así, un momento de reflexión mostraría que el no-conocimiento no puede ser, como Teeteto propone acertadamente, un pájaro que vuela junto al pájaro del conocimiento en la jaula del alma. Cuando no es posible alcanzar un conocimiento que se posee se encuentra uno en un estado de no-conocimiento o ignorancia. De ahí que en la actualización del saber no pueda darse una mezcla entre conocimiento y no-conocimiento, so pena de borrar la distinción tan cara entre pensamiento verdadero y pensamiento falso. Pero —conviene insistir— no esto lo que Sócrates pretende mostrar, sino en qué medida la aporía del pensamiento falso conlleva teetéticamente una imagen del conocimiento como conocimiento de algo. En este contexto, es decisiva la aparición de la palabra *alogía* (199d4): “[Me parece que se nos muestra], primero, que uno tenga conocimiento de algo, pero lo desconozca no por ignorancia, desde luego, sino precisamente por su conocimiento; luego concibe otra cosa como si fuera ésta y ésta como si fuera la otra: ¿cómo no sería falta de lógica que el alma, en cuanto conocimiento que habita en ella, no conozca nunca nada y lo ignore todo?” (199d4-6). El modelo, como advierte bien Teeteto, tiene la ventaja de explicar el conocimiento latente (una mezcla de conocimiento y de ignorancia) y de evitar así la conclusión paradójica de no saber lo que uno sabe mediante la actualización presente de un conocimiento. Pero a lo mejor lo que resulta propiamente *álogos* no es que el saber sea propiamente presencia hecha efectiva de un determinado saber, sino la misma posibilidad de un saber del que nada se sabe en tanto no posee un dominio cognoscitivo dado.

⁶⁹² Al igual que las huellas sobre el bloque son empleadas para identificar objetos percibidos, los pájaros cazados en la jaula son empleados para identificar números. En principio, habría un pájaro para cada número conocido (198a1-b2). De manera que lo que correspondía a la asociación de una huella y de una percepción en el bloque de cera corresponde ahora a la suma. En la imagen socrática, sumar cinco y siete no consiste en otra cosa que en identificar el pájaro doce. De lo que se sigue lo siguiente: responder “once” cuando la respuesta exacta es “doce” equivaldría a juzgar erróneamente que el número pensado conscientemente (el once) es idéntico al número pensado inconscientemente (el doce). El resultado sería ciertamente el error de creer que once iguala cinco y siete. Pero la situación no deja de ser extraña porque tan absurdo resulta que el ejercicio activo del conocimiento de once produzca el error a propósito de once como que la aplicación de nuestra huella de Teodoro pueda conducir a un error a propósito de Teodoro. De ahí la no menos extraña sugerencia del joven de que cohabiten en el palomar unidades de conocimiento con unidades de no-conocimiento (sugerencia que reproduce de nuevo la aporía que el símil trata de responder: ¿cómo es posible que haya una confusión entre el saber y el no-saber? (200b1-c5).

falsedad del pensamiento. A la hora de cazarlo, el joven Teeteto estará más convencido que nunca de la verdad de su presa. Esta verdad es ineludible en el sentido en que todo saber poseído de forma latente ha de quedar siempre y por naturaleza suficientemente justificado en sí mismo. Las presas del cazador aritmético no admiten entonces pensamientos erróneos. Si se supone que son verdades tan paradigmáticamente ineludibles como los axiomas geométricos no tienen necesidad de justificación discursiva, de manera que todo pensamiento referido a esta suma de unidades discretas es igualmente indiscutible.

Si se prefiere, el pensamiento podría entenderse como la caza cognoscitiva de las unidades verdaderas del pensar, pero esto no significa que el joven Teeteto tenga razón al pensar que la distinción entre “tener” y “poseer” un conocimiento esté dada preanalíticamente. Es simplemente la versión teetética de una metáfora convertida en definitoria del pensamiento⁶⁹³, pero que desatiende la figura compleja que conforman las dos imágenes presentadas por Sócrates⁶⁹⁴. El bloque de cera resultaba una imagen adecuada para aquellas identificaciones erróneas en las que intervenía la percepción; el defecto fundamental que se le podía reprochar era su incapacidad para explicar las identificaciones erróneas en las que no intervenía la percepción. Su operatividad se basaba oponiendo dos niveles cognoscitivos diferenciados, de manera que la verdad o la falsedad del pensamiento emitido dependía directamente del ajuste o desajuste que se producía entre ambos niveles. Asimismo, el símil del palomar parece dar cuenta de las

⁶⁹³ Este pensamiento se corresponde ciertamente a la aritmética al menos en el sentido en que la entiende Teeteto. Recordemos con KLEIN (1968) 56, 89ss que la aritmética, según la serie escalonada de ciencias que Platón presenta en *La república*, no es el arte de hacer operaciones: ella es la ciencia de los números, en particular, del uno, el dos y el tres; de lo mismo y de lo otro; de lo uno y de lo múltiple, así como de los números en sí mismos (*La república* 522c5; 524e6; 525a2; 524b7 y e3; 525a4-7 y d6. En una palabra, la aritmética es la ciencia de la estructura numérica del *lógos* y lo que conduce en la dialéctica a la *noésis* (*La república* 523a1, b1, d4-8, 524b4, c7-13, d5, 525c3, 526b2). Si esto es así, el problema fundamental de la metáfora es si realmente sugiere una comprensión adecuada de la aritmética por parte del joven Teeteto y si ésta conlleva un empleo apropiado de la dialéctica. *Dialégesthai* es, en efecto, el término empleado por *La república* para designar la estrecha relación platónica entre la ciencia aritmética y la dialéctica. De ahí que sea de esperar que el símil contenga una indicación decisiva para desplazar el joven matemático hacia una aritmética de mayor rango.

⁶⁹⁴ En efecto, se trata de poner de relieve la necesidad de la *diákrisis* (“diferenciación”), que ha de llevar a cabo el joven para discernir una imagen de la otra, pero sin jamás abrazar una para desprestigiar a la otra, es decir, considerándolas ambas conjuntamente. Es inevitable, por tanto, que la mediación que debe realizar el joven Teeteto esté disgregada entre estos dos prefijos dotados de sentidos tan taxativamente opuestos el uno al otro como *diá-* (que tiene el sentido de separación, divergencia, diferencia, y “del cada uno por su lado”) y *syn-* (que tiene el sentido de convergencia, coincidencia, conjunción y de “ambos a la una”). Lo importante es que el joven aprenda que las dos imágenes, al mismo tiempo que son verdaderamente diversas, son en verdad una sola (lo que permitiría anudarlas es su sentido de la “identidad” y la “diferencia”).

identificaciones erróneas del pensamiento, en las cuales la percepción no está implicada; pero el defecto decisivo que se le puede achacar es confundir el *dialégesthai* o *diánoesthai* con el formalismo operativo de un *lógos* que reduce todo el conocimiento a una serie de unidades discretas. La verdad de “cinco y siete es igual a doce” es un dato aritmético elemental. El pensamiento emitido es sin duda verdadero y tiene el atractivo de la facilidad, la rapidez y la apariencia de infalibilidad (cualidades especialmente valoradas por Teodoro en sus discípulos matemáticos). Ahora bien, de acuerdo con el enlace *dianoético* entre ambas figuras, el *lógos* que debe desplazar la precomprensión teetética del pensamiento y recuperar al mismo tiempo su función mediadora ha de llevar consigo los siguientes momentos (análogos, por otro lado, a los de una tríada dialéctica):

1. La percepción ha de estar contenida en el pensamiento (frente a la abstracción teetética del pensamiento asimilado protagóricamente a la verdad) [símil del bloque de cera]
2. El pensamiento debe desplegar activamente la memoria en un conocimiento aritmético (aunque toda posibilidad de aprendizaje quede excluida, ya que el conocimiento de cada una de las unidades se ofrece al pensamiento se manera entera, verdadera y completa) [símil del palomar]
3. El conocimiento que tiene que regir la complementación de ambas figuras es la comprensión de las mediaciones omitidas: la reconsideración de la percepción en el pensamiento y la posibilidad del aprendizaje en una aritmética no meramente formalista (no meramente cazadora), sino verdaderamente cognoscente, serían, frente a la *dóxa* teetética, los mediadores a los que conduce globalmente la reflexión *aporética* sobre el pensamiento falso.

Nuestra tesis es que las dos figuras encubren una mediación en gran parte configurada por su oposición implícita al material protagórico que le precede y que aquí es retomada por Sócrates a propósito del *lógos doxástico* del joven Teeteto: ni el *lógos* es reflejo de un pensamiento siempre verdadero (al contrario, no puede separarse él mismo de la pregunta y la respuesta continua del diálogo), ni la verdad puede

considerarse como un todo independientemente del juego discursivo (al contrario, jamás dan por supuestos los *antilógoi*, sino la identidad persuasiva de los diferentes discursos). Esto, que apenas suele reconocerse, exige reconsiderar la nueva figura con arreglo a la cual se formula explícitamente no ya esta oposición, sino aquello que la estructura: “[Los oradores y los abogados] *persuaden con su propio arte como sea, sin enseñar, pero hacen opinar lo que ellos creen. ¿O acaso piensas que son maestros tan hábiles que, a aquéllos que no fueron testigos de los robos de dinero o de cualquier otra violencia, pueden enseñarles la verdad de los hechos en el breve tiempo del agua de la clepsidra? Por consiguiente, cada vez que los jueces se convencen en justicia sobre cualquier cosa que sólo el que ve puede saber, pero no de un modo distinto, al decidir sobre aquellas cosas que juzgan de oído y adoptando el pensamiento verdadero, juzgan sin conocimiento, realmente convencidos si es que juzgaron bien. Pero ni el más alto juez podría tener pensamiento correcto sin conocimiento si pensamiento verdadero y conocimiento se identificaran; ahora parece que ambas cosas no son lo mismo*” (201a11-c8).

El profesor Xavier Ibañez, tras un bello análisis consagrado justamente a esta parte del *Teeteto* platónico, llega a la conclusión de que aquí Platón emplea la figura del tribunal de justicia como una imagen del diálogo del alma consigo misma, es decir, como una imagen del pensamiento. La clave de esta metáfora se encontraría precisamente en la recuperación de los dos elementos que se han ofrecido en el examen *aporético* del pensamiento falso. Los testimonios oculares representarían la percepción rehabilitada en el símil del bloque de cera, pero que debe ser complementada con la función activa de la memoria; los abogados y los oradores, que hacen cálculos y argumentos, representarían la confrontación de los diferentes discursos sobre la realidad percibida; y el juez representaría finalmente la unidad en las que los razonamientos se ajustan finalmente en una sentencia –que es la *dóxa* sobre la que se estabiliza la actividad del alma⁶⁹⁵.

⁶⁹⁵ IBAÑEZ (2004) 409-11:

“*Les tres figures del pensament parlen d'un procés en virtut del qual la pluralitat de testimonis perceptius (els sentits, l'examen d'allò que examinem, els testimonis oculars) han de ser reconduïts a la seva unitat (l'ànima, el lògos/dóxa, el jutge) a través d'una mediació que és com un diàleg (l'ànima rebent els koinà a través d'ella mateixa, el diàleg de l'ànima amb ella mateixa, la confrontació d'arguments de la defensa i l'acusació). El tribunal resulta ser així una bona figura del diàleg de l'ànima amb ella mateixa*”

Como se ve, Ibañez hace figurar los componentes del tribunal del saber como contruidos sobre las mediaciones omitidas en las imágenes cognitivas del bloque de cera y del palomar⁶⁹⁶. Pero si Sócrates aduce la función de los testimonios oculares no es para rehabilitar en el símil del tribunal del saber la importancia cognoscitiva de la percepción, sino precisamente para enfatizar protagóricamente la imagen que el discurso puede tener en el que lo oye, y la posibilidad de que la imagen se vuelva efectivamente verdadera. He ahí el efecto protagórico de la imagen discursiva sobre la percepción. Además, la imagen es aquello en que lo percibido no es simplemente percibido (el juez no ve lo que debería conocer), sino que se refleja en un pensamiento que se toma de antemano como verdadero (el juez juzga de oídas). Ese es el segundo efecto de la confusión entre el conocimiento y el pensamiento verdadero. Por una parte, lo atestiguado por los ojos se vuelve verdad; por la otra, se refleja discursivamente, con lo que no hay más conocimiento que el pensamiento verdadero reflejado en la fuerza persuasiva del discurso.

En segundo lugar, Ibañez considera que la confrontación discursiva se estructura a partir de los cálculos y los razonamientos que se entrecruzan en el alma del joven, cuando es la misma verdad la que se encuentra en sus “extremos”, en la concordancia e interacción de los discursos contrapuestos. La clave es que esta contraposición no llega a ser dialéctica, no se pone en movimiento en la defensa y el ataque sucesivos de una tesis, sino desarrollándola en un solo plano, como acorde en su verdad, pero sin fundirse en ella: un discurso no se opone extrínsecamente a otro, es decir, se llega a uno al tratar de distinguir el otro. En esto consiste la idea fundamental de la mediación: un discurso es negado, pasa a ser su opuesto, como resultado del desarrollo de su propio potencial. Sócrates piensa que hacerlo así es la única manera de redimensionar aritméticamente el pensamiento ante la contraposición discursiva y hacer frente al adoctrinamiento que impone la dogmática de cada discurso. El joven Teeteto habría de mediar su propio discurso como primer paso en la búsqueda de la verdad. Pero para ello

⁶⁹⁶ La interpretación que Ibañez ofrece de este pasaje del *Teeteto*, cuyo esqueleto hemos intentado esbozar, podría sin dificultad ser incorporado al marco general de nuestra interpretación (la imagen del tribunal de justicia queda aquí determinada como la disposición crítica que se espera del joven matemático y del lector que sepa leer el diálogo entre líneas, más allá del filtro megárico de su transmisión, etc.). Pero, a nuestro juicio, e independientemente de la validez del hallazgo, la sutileza de su interpretación acaso deriva más de la necesidad de justificar una figura que complementa las visiones parciales del bloque de cera y del palomar que de interpretarla como una refutación de la imagen *doxástica* del pensamiento teetético.

habría de refutar el criterio de evidencia al cual recorre Protágoras confiadamente, criterio que acompaña a la verdad tanto de la percepción como del pensamiento.

La clave radica, por tanto, en que para depurar la identidad protagórica entre el conocimiento y el pensamiento verdadero (la antilogía presentada socráticamente como un equivalente de la retórica judicial), han de concurrir dos cosas: a) el joven ha de rechazar aquello que ni por el origen perceptible ni por el *lógos* puede llegar a tener de entrada el pensamiento: la verdad; b) ha de otorgar el calificativo de verdadero al saber de lo que se tiene por bien mediado en el propio discurso⁶⁹⁷. El símil del tribunal sugiere, por tanto, que el joven Teeteto no juzgue de oídas, sino de acuerdo con lo único que puede llegar a saber, es decir, mediante la mediación reflexiva de los discursos confrontados. La dialéctica protagórica enlaza conocimiento y pensamiento verdadero en la desigual eficacia persuasiva de los *antilógoi*. Frente a la estructura binaria de la antilogía, Sócrates transforma el *dialégesthai* en una dialéctica ternaria y construye una base discursiva unitaria desde la que juzgar cualquier discurso. En consecuencia, la confrontación discursiva y su mediación verdadera serían el primer paso de la diferenciación entre conocimiento y pensamiento verdadero.

El conjunto de esta imagen sugiere entonces la necesidad de que el joven matemático sea crítico, es decir, que no simplemente evalúe negativamente o rechace lo que ciertos testimonios (su propia percepción del conocimiento) y abogados (la creencia protagórica en la verdad de todo pensamiento) le han hecho testificar respecto del conocimiento, sino que debe darse a través del examen el medio para juzgar el conocimiento⁶⁹⁸. La crítica, en cuanto implica la decisión bajo la forma del juicio, y la

⁶⁹⁷ Con una perfecta lógica, Sócrates, que ha sido tildado de erístico por Protágoras, puede afirmar que él tan sólo desea llegar a la verdad dialécticamente, sin *disputatios*. Para poder discutir es necesario afirmar alguna cosa contraria y defenderla: Sócrates no afirma nada, no defiende nada. A diferencia de los oradores y de los especialistas de los tribunales, el contra-lógos de Sócrates no busca la persuasión, no pretende la afirmación por parte del joven Teeteto de lo que él quiere que afirme. Sócrates sólo trata de mediar y de hacerlo no mediante un discurso que es simplemente su contrario inmediato, su opuesto extrínseco, sino mediante un discurso que aparece precisamente cuando se trata de captar el pensamiento inmediatamente dado. Se trata, en una palabra, de que la *dóxa* se anule a sí misma y haga la experiencia reflexiva de sus propios límites. Esta experiencia impone la verdad del pensamiento, pero más por coherencia razonable que por apodíctica demostración –el ejercicio de la *phrónesis* estaría así más ligado a la aritmética cognoscitiva de Sócrates que a la matemática formal de Teodoro.

⁶⁹⁸ A partir del símil, el lector debe reconstruir, pues, lo que Sócrates no puede transmitir al joven matemático. Quizás no haya más enseñanza que la que le permita al joven Teeteto recorrer de manera perpleja los límites de su propia *dóxa*. Ahora bien, lo que desde luego no es transmisible ni enseñable es el conocimiento como tal (y no porque sea una cuestión de aptitudes –que por lo visto son perfectamente perfeccionables en el caso del joven Teeteto– sino porque lo que está en juego en última instancia es la

pregunta sobre la posibilidad de juzgar, constituye el sentido fundamental del símil socrático⁶⁹⁹. Al igual que en la tradición kantiana del concepto de crítica, el conocimiento no permite una crítica evaluadora más que en la esfera de la justicia. Y es sólo en esa medida como el conocimiento puede dar lugar a una crítica⁷⁰⁰.

propia disposición a reflexionar sobre el conocimiento). Lo que sugiere la imagen del juez es precisamente lo que Platón (y el propio Aristóteles) emplean, pero no pueden explicar en su discurso con suficiente conciencia y precisión: un orden metadiscursivo noético, una especie de cuarto nivel si se tiene en cuenta que la lógica es el tercero y el pensamiento referido a la percepción es el segundo. En este sentido, habría que entender la *noésis* no como un saber jerárquicamente poseído en un nivel metadiscursivo, sino efectivamente ejercitado en cualquier nivel donde deben recuperarse las mediaciones que han sido omitidas. En cada nivel, es el mismo sujeto dinámico el que *inte-lige*, comprende y juzga. Es el sujeto inteligente, el alma, lo que el joven matemático deberá reencontrar a través de la última mediación reflexiva.

⁶⁹⁹ Asimismo el propio lector, que escucha los hechos y los argumentos que Platón ha puesto en escena, se encuentra situado delante del texto como el juez en la presidencia de un tribunal. Ya sea intradialogalmente (en el papel asumido por Sócrates y que quiere hacer asumir al joven matemático), como extradialogalmente (en el papel que asume el lector en la comprensión del diálogo), el *Teeteto* es una invitación a pensar la filosofía como una actividad ligada a la posibilidad de juzgar uno por sí mismo.

⁷⁰⁰ Recordemos que el diálogo finaliza cuando Sócrates anuncia que debe acudir al Pórtico del Rey para tener noticia de un juicio que han interpuesto contra él y con el anuncio que al día siguiente se reencontrarán en el mismo lugar para seguir conversando. Así que Sócrates tiene motivos más que suficientes para que el joven matemático disponga de un conocimiento que pueda dar lugar a juicio ante algún tribunal de justicia. *Teeteto* está llamado a cumplir, por tanto, una función definida en la escena dramática que compone el retablo completo del juicio y la muerte de Sócrates (la trilogía *Teeteto*, *El sofista*, *El político*, y la serie de *Eutifrón*, *Apología*, *Critón*, *Fedón*). Como juez, está llamado a discernir las acusaciones que recaigan sobre Sócrates; como posible filósofo, debe defender como el que más la causa filosófica representada por Sócrates.