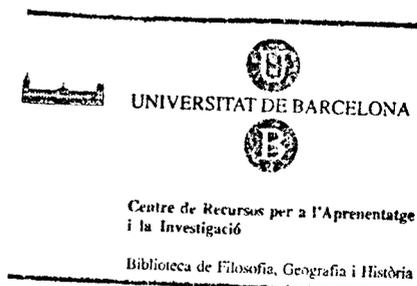


NEMROD CARRASCO NICOLA

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



EXCLOS

TESIS DOCTORAL EN FILOSOFIA  
UNIVERSITAT DE BARCELONA  
2006

✓

R. 346

### 3. El conocimiento como pensamiento verdadero acompañado de *lógos*: *Dóxa* y apertura dialógica a la verdad (201c9-210d4)

Llegados a este punto, el joven Teeteto parece abandonar por completo el pensamiento protagórico. Si ahora recuerda que oyó decir de alguien que el conocimiento era pensamiento verdadero mediado por *lógos* (201c9-d2), no sería de extrañar que estuviera recordando la distinción socrática entre pensamiento y *lógos*. Probablemente se dé cuenta de la necesidad de un *lógos* que no identifique el conocimiento con el ejercicio natural de un pensamiento verdadero. Probablemente se dé cuenta, además, de que para que sea posible una crítica, se debe reconocer en el *lógos* la distinción entre un pensamiento verdadero y un pensamiento falso. La nueva definición proporciona así un hilo conductor precioso puesto que el joven capta la mediación que conduce el pensamiento verdadero al conocimiento. Pero no capta claramente el carácter específico del conocimiento: el momento final del proceso dialógico, la superación de la *dóxa*, no equivale a la explicitación de un contenido cognoscitivo, sino a la propia relación que el conocimiento establece consigo mismo; la superación dialógica no trata de superar el obstáculo al conocimiento, sino de hacer la mediación necesaria para que la *dóxa* aparezca efectivamente como tal.

Podría decirse que el joven concibe el conocimiento como un punto de partida inmediato. Teeteto no piensa en el conocimiento autorreferencialmente, como un proceso que se refleja sobre su propia incompletud; en el fondo, sueña con un juez que dictamine como conocimiento todo pensamiento que esté perfectamente probado en su verdad por un *lógos*. Por consiguiente, es probable que lo que recuerde no sea precisamente lo que ha oído, sino una tesis bastante diferente: la tesis de que el conocimiento es lo susceptible únicamente de ser conocido, aquello sobre lo que hay *lógos* (201d2-3). La idea fundamental es el que el joven desplaza el *lógos* del lado del objeto de conocimiento, de manera que sólo las cosas que tienen *lógos* son susceptibles de ser conocidas, mientras que las que son *alógos* están fuera del conocimiento

(201d1)<sup>701</sup>. Este criterio demarcativo tiene su importancia porque el conocimiento ya no es meramente el pensamiento verdadero acompañado de *lógos*, sino que además: a) lleva consigo todo lo que acompaña el *lógos* (las cosas cognoscibles), y b) excluye todo lo que carece de *lógos* (las cosas incognoscibles), dejándolas fuera del conocimiento<sup>702</sup>. En cualquier caso conviene señalar que esta decisión es tomada por Sócrates sin que el joven Teeteto llegue a considerarla. Y probablemente no le quepa ninguna alternativa puesto que Sócrates no puede decirle lo que él mismo entiende por conocimiento.

Cabe, eso sí, problematizar el sentido en que el joven matemático excluye la posibilidad de que el conocimiento pueda (o no) llegar a ser *alógos*. Este sentido es precisamente el que le lleva a Sócrates a presentar su teoría como un sueño (201d8; 202c5) y, en particular, como una respuesta al sueño de Teeteto (un sueño tan profundo como aquél al que se desplazaban las opiniones del esclavo interrogado por Sócrates)<sup>703</sup>. De ahí que el argumento final del diálogo se proponga: (1) en primer lugar, centrar el sueño de Sócrates en el dilema de la simplicidad y la complejidad en la determinación del conocimiento (201c9-206b11); (2) después, mostrar la crítica socrática a la concepción *doxástica* del conocimiento del joven Teeteto; (3) refutar a continuación la fórmula teetética mediante la triple diferenciación semántica del término *lógos* (206c1-210b1); (4) y en último lugar, reconstruir el sentido de la totalidad verdadera del conocimiento (210b2-d4).

#### 1) *El sueño de Sócrates (201c9-206b11)*

Según Sócrates, hay elementos (*stokheia*: 202b6) de los que “*nos componemos nosotros y las otras cosas*” y hay “*lo que se compone [sygkeímena] de estos elementos*” que está “*entrelazado en sí mismo [péplektai]*” (202b3). Cada uno de estos

<sup>701</sup> De ahí que Sócrates, aunque piense que la definición del joven matemático es bella, exprese sus dudas sobre si están escuchando realmente lo mismo (201d4-5), en particular, la manera en que el joven comprende la correlación cognoscible (*lógos*) / incognoscible (*álogos*).

<sup>702</sup> En el conjunto del pasaje, el adjetivo *álogos* difícilmente es empleado de manera aislada, ya que siempre se presenta especificado, precisado y orientado con el término *agnóstos* (202b6; 203a4, b6; 205c9, e3), lo cual permite pensar que la interpretación de Sócrates sobre lo que está situado más allá del criterio de demarcación (201d2) se limite a designar lo que está más allá del dominio de toda unidad cognoscible.

<sup>703</sup> No se trata, por tanto, de reemplazar un pensamiento por otro, sino de saber si el joven puede hacer justicia al sueño (202c5: *tò enýpnion*), entenderlo de una manera que le satisfaga y pensar la definición final “*en la manera precisa*” (202c7: *taíte*) en que Sócrates lo comprende. La teoría que Sócrates presenta en el sueño se limita a descifrar lo que el joven matemático entiende sobre lo que está contenido en la definición misma pero que no se ha parado siquiera a pensar.

elementos, en tanto que perceptibles (*aiskhetà*: 202b6), sólo puede ser dicho (o sólo puede ser nombrado) y nada más cabe decir sobre él; de manera que, aun siendo perceptibles, no son susceptibles de ser conocidos o de ofrecer un *lógos* (*áloga kai ágnosta*: 202b6)<sup>704</sup>. El razonamiento del sueño es elemental: como el *lógos* es un ligamen de nombres y todo conocimiento requiere un *lógos*, los elementos, en la medida en que no admiten más vínculo que su propio nombre, no pueden ser conocidos; los compuestos, por el contrario, como reciben un *lógos* mediante el vínculo (*sympalakénta*) de los nombres con sus elementos, son cognoscibles y perfectamente expresables (202b6-c1). Según este sueño, el criterio demarcativo del joven matemático quedaría expresado en los siguientes términos: los elementos (*stoikheía*) no tendrían *lógos*; los compuestos, sí.

Sócrates da por sentado que la definición teetética podría entenderse de este modo: hay pensamiento verdadero en los elementos (pero no conocimiento); en los compuestos, en cambio, puede haber conocimiento (además de pensamiento verdadero). Pero dado que el joven Teeteto no acaba de comprender el alcance de esta diferencia, Sócrates trata de ilustrar su propia teoría empleando el paradigma del alfabeto y, en particular, la relación entre las sílabas (compuestos) y las letras (elementos). Si consideramos que la sílaba no es más que la suma (*tà pánta*; 203c5) de todas sus letras, entonces habrá que admitir que puede conocerse la suma de todas las letras en una sílaba sin conocer ninguna de sus letras (203d4), lo cual es advertido por el joven Teeteto como algo “terrible y absurdo (*deinòn kai álogon*)” (203d5). Esto presenta una consecuencia obvia: si la sílaba es un mero agregado de letras, hay que conocer primero (*progignóskein*; 203d8) las letras para poder conocer la sílaba. De manera que Sócrates propone un nuevo enfoque. “Quizás la sílaba –dice- no es los elementos [las letras] sino una cierta unidad como figura [eidos] surgida de ellos [èx ekeínon gegonòs], dotada por sí misma de su propio aspecto único [idéan mían autò hautou ékhon] y distinta de los elementos [las letras]” (203d2-4).

<sup>704</sup> FREDE (1987) argumenta que Platón es el primero que, en el *Teeteto*, aproxima la noción griega de *aísthesis* de su sentido general, “volverse consciente de algo”, al de la percepción mediante los sentidos. Frede considera que ello se debe en parte a la propia estrategia platónica contra el protagonismo en el *Teeteto*, hasta el punto de que en el contexto dramático del diálogo la caracterización socrática de los elementos como *aístheta* no hace otra cosa que reflejar la presuposición teetética de la primera definición del conocimiento como percepción, donde se tratan las afecciones como objetos cognoscitivos.

Lamentablemente, la solución planteada adolece del mismo problema, ya que si la sílaba no tiene partes (*mére*: 204a5) y pasa a considerarse como una unidad elemental, no es posible dar un *lógos* de ella, de manera que de ella no es posible obtener conocimiento alguno. Conclusión: tanto si se defiende la opción de la sílaba como la suma de sus partes (*pán*) como la de la sílaba como una unidad o un todo (*hólon*) único y distinto de sus partes, el resultado es *aporético*. En ambos casos la teoría del sueño conduce a una contradicción<sup>705</sup>. Estamos, por tanto, ante una tesis que exige ser problematizada: por un lado, los elementos tienen que ser tan cognoscibles como los compuestos, pero, por otro lado, no puede haber un todo que sea diferente de la suma de las partes. Para resolver este dilema, Sócrates se limita a recordar la manera en que los niños aprenden las letras. Los niños pueden comenzar fácilmente a percibir, a comprender los elementos, los *stoicheía*, porque las letras, al igual que las notas musicales (206a8-b2) admiten “un conocimiento que es mucho más claro y efectivo que el de las sílabas” (206b5-7). El problema tiene que ver, por supuesto, con la discusión de la distinción entre el todo y la suma, *hólon* y *pán*, que Sócrates piensa desarrollar en el examen del sentido en que una sílaba puede ser una unidad distinta a la mera suma de sus partes<sup>706</sup>.

El mismo verbo (*syllábein*) significa “juntar” o “reunir”, de manera que remite explícitamente a la manera que tienen los niños de aprender las letras y las sílabas. Cuando se trata de sílabas los niños pueden embrollarse en un primer momento, pero puesto que comprenden los elementos más simples pueden establecer similitudes y advertir una naturaleza idéntica de las complexiones con que se topan, de las *symplokái*, y a partir de ahí pueden llegar poco a poco a reconocer con seguridad lo mismo y lo

<sup>705</sup> El paso esencial del argumento está en que de la necesidad de la sílaba como un compuesto se desprende sin más la de las partes, la de que “lo uno esté separado de lo otro”. ¿Podría concebirse que la sílaba se presentase pretendiendo tener una unidad, y sin embargo carecer de partes? La clave está en que la noción de “falta de partes” no se opone directamente a la de la “unidad”, sino que se opone directamente a la de la multiplicidad, que se da por supuesta como objeto mismo del dilema. En efecto, ¿de qué manera podría darse un *lógos* si no es distinguiendo precisamente sus partes? Impedir la división es impedir que haya multiplicidad. De ahí que el dilema no pueda resolverse más que oponiendo la sílaba a sí misma: estableciendo la mediación por la que puede y no puede decirse al mismo tiempo.

<sup>706</sup> Si se piensa detenidamente, se puede ver que Sócrates no hace otra cosa que ofrecer un par de ejemplos, el aprendizaje de las letras y el de las notas musicales, en que el todo es y no es la suma de sus partes. Y sin embargo es obvio que el joven matemático difícilmente parece atender a lo que en la fórmula hay de más evidente: la suma o conjunto de los elementos que son y no son y, en particular, ese “y” que da lugar a la suma o el conjunto. La idea crucial es que el joven Teeteto debería recordar simplemente que el dos se convierte en tres. Es decir, que la totalidad que se presenta aquí pertenece a una tesis, una antítesis y una síntesis; que la sílaba incluye ciertamente la suma de los elementos (y en este sentido es esta suma), pero que es más que esta suma porque exige una forma compositiva de los elementos que los articule formando una cierta figura (*eídos*).

otro. Por lo tanto, Sócrates apela a un aprendizaje de este tipo para mostrar la manera que los niños tienen de combinar los elementos y los complejos de esos elementos, a lo que es relativamente fácil tener acceso cuando son simples, pero mucho más arduo cuando son más complejos. Y al respecto, es hasta incluso probable que los niños lleguen a ver por similitud la verdad relativa a las complejidades más “complicadas” que las letras. En todo caso, la intención socrática del símil es obvia: cuando se trata de ver algo, de pensar algo por medio de una cierta figura (*eídos*), se apunta a la unidad que se encuentra en lo otro desordenada o inconexa<sup>707</sup>.

(2) Lo que supone la teoría del sueño, por consiguiente, es que el joven matemático posee o puede poseer la verdad o, en todo caso, puede tener acceso a ella con mayor facilidad cuando se trata de elementos simples como las letras; pero que es igualmente fácil sumirse en el desconcierto cuando se trata ya de complejidades como las sílabas. La búsqueda de la definición del conocimiento se nos aparece así, en su conjunto, como la dificultad de articular la naturaleza de su totalidad (simple y compuesta a la vez). El problema radica en hallar esa figura para lo uno y lo otro. Mientras las partes de una totalidad sean lo mismo que los elementos, el alma del joven Teeteto está condenada a ser una mera totalidad de partes, sin capacidad para relacionarse consigo misma<sup>708</sup>. Quizás se dé en el *lógos* una forma de composición que

<sup>707</sup> De hecho, algo parecido se había insinuado a propósito de las percepciones: como la ausencia de percepciones (en plural) impide que haya algo percibido, la percepción de algo tiene que ser, en un sentido, la suma de las percepciones, pero, en otro sentido, la forma en la que se encuentran mutuamente implicadas. De manera que lo que se percibe como tal es una multiplicidad de percepciones, que se unifica en una determinada figura. El *eídos* se utiliza así como un precepto de unificación en la configuración de la multiplicidad perceptiva.

<sup>708</sup> La interpretación socrática del alma del joven Teeteto se fundamenta precisamente en que no está hecha de una sola pieza. En realidad, su unidad encubre una dualidad y no hay más unidad que la que establece imaginativamente el alma consigo misma. Al fin y al cabo, es el alma la que maneja la relación de razones y proporciones para que la proporción dé cuenta de una relación constante entre los números. Esta constante es, por supuesto, la ilusión que denuncia el escepticismo megárico: ¿Teeteto es el mismo que es? ¿el mismo antes de la *maieútica* y después? ¿antes de parir y ya parido? ¿el mismo que de cinco años? La conclusión megárica es que no se puede establecer la identidad del joven desde el momento en que hay también diferencia. Dicho de otra manera, no es posible fijar un límite definido entre lo mínimamente diferente y lo más vagamente idéntico consigo mismo. Pero la posibilidad de establecer un límite semejante es precisamente lo que el diálogo revela mediante el descubrimiento de los irracionales por parte del joven (147d4-148b6). Al igual que los inconmensurables, el joven Teeteto es *ápeiron*, aparentemente indeterminado, porque no hay un límite preciso entre ser mínimamente otro y ser el mismo. Los *a-sým-metroi* se encuentran, como indica su nombre, ausentes de medida y, por tanto, igualmente indeterminados. Una línea inconmensurable es una línea que no se puede medir respecto de la unidad de medida establecida. Sencillamente, se trata de una línea que no puede ser medida junto a (“sým”, “como”) otra. La clave está en que la determinación de lo que es inconmensurable se produce simultáneamente y de manera interdependiente a la determinación de lo que es medible, es decir, que no se puede considerar como una unidad indivisible, sino que requiere una decisión o un corte (dos) en el continuo que se toma como unidad de medida. Esta medida logra racionalizar incluso lo que es irracional

permita descubrir qué es el conocimiento o la sabiduría. Pero, en el fondo, lo que sucede en este intento de introducir un *lógos* sobre el *lógos* –en que el *lógos* mismo puede aparecer al mismo tiempo como simple y complejo– es que Platón plantea sin resolver dos problemas esenciales que hemos encontrado a lo largo del diálogo y que para él son absolutamente fundamentales para delimitar el sentido de la *dóxa* en el joven matemático:

- 1- El primero, que por otra parte es el más gravoso, se reproduce en el tramo *noético* del *Teeteto*. En la definición que el joven juzga de oídas se apela a un pensamiento que en su relación con la verdad concierne al *lógos* (201c9-d2). Pero este *lógos* está, por decirlo así, previamente abstraído de la definición. En otras palabras, la nueva definición se limita a escenificar lo que ha llegado a ser la posición anterior, pero sin asumir críticamente la mediación que ha tenido lugar. El sueño de Sócrates, al igual que cualquier otra mediación, implica que el joven necesita reconsiderar la verdad de su pensamiento, es decir, tomar una decisión respecto de la mediación, en lugar integrarla en la inmediatez de una nueva figura (al traducir la identidad del alma consigo misma, la escenificación cognoscitiva del *Teeteto* está muy cerca del recorrido fenomenológico por las distintas figuras hegelianas de la conciencia). Tomando la mediación de manera anticipada, el joven confunde la totalidad de la verdad con una parte. De este modo, el sueño de Sócrates sirve no sólo para mostrar los límites del *lógos* teetético, sino sobre todo para enseñarle a qué luz debe aparecer el conocimiento: es una manera de pensar la relación entre la totalidad de la verdad y sus partes que pretende despertar al joven del sueño que le impide juzgar.
  
- 2- En cuanto al segundo, hay que preguntarse a partir de qué y cómo los elementos (pensamientos o *dóxai*) se prestan a ciertas complejiones (o se articulan en un *lógos* determinado); y a partir de qué podemos descubrir complejiones de una misma forma (discursiva) a través de los elementos

---

cuando considera las líneas desde el punto de vista de la geometría y no de la aritmética (el número como una unidad en el continuo y no meramente discretizado). De la misma manera, sólo se puede determinar lo que es continuamente otro en la identidad del joven mediante la determinación de su alma, es decir, no se puede tomar como una unidad en sí misma, sino que implica un movimiento reflexivo que armonice lo racional y lo irracional, el propio desacuerdo del joven y la posibilidad de reconciliarlo sin que la *maieútica* le ofrezca lo que él ya sabe.

(pensamientos o *dóxaí*) que las componen<sup>709</sup>. En realidad, este segundo problema está incluido en el primero, de manera que la reconsideración de la definición teetética hay que entenderla referida al alma del joven y a su incapacidad para articular la verdad en un *lógos* crítico.

Es preciso, por lo tanto, entender el sueño de Sócrates para entender la manera en que se presenta el conocimiento. Y hay que hacerlo porque el joven se ha mostrado incapaz en todo el diálogo de ofrecer el *lógos* de su pensamiento. De ahí que para avanzar sea necesario pasar del sueño del joven a la vigilia socrática<sup>710</sup>. El conocimiento teetético está bloqueado en la *dóxa* (la lógica aritmética del pensamiento); el conocimiento socrático, por el contrario, se sitúa del lado del pensamiento que se piensa (la lógica mediada reflexivamente). Decir que el conocimiento se encuentra del lado del pensamiento mediado quiere decir al menos dos cosas: a) que el pensamiento del joven todavía debe ser apropiado en su verdad (hay una convicción en la verdad de lo que se ha pensado (*dóxa*), pero una cosa es pensar la verdad y otra muy distinta comprenderla<sup>711</sup>); b) que la cuestión fundamental acerca de la *máthesis* debe ligarse a la posibilidad reflexiva que lleva consigo la mediación del *lógos* sobre sí mismo. ¿En qué consiste entonces la totalidad misma de la verdad? ¿Y qué es lo que se da a pensar con

<sup>709</sup> La única manera de considerar en qué sentido son cognoscibles los pensamientos pasa indudablemente por reconsiderar lo que al principio parece obvio, es decir: que la simplicidad de sus elementos excluye la posibilidad de que estén sujetos a la estructura compositiva que todo *lógos* exige. De ahí que la pregunta decisiva que se formula DESJARDINS (1990) sea ésta: ¿Es posible concebir, sin contradicción alguna, pensamientos que en algún sentido puedan articularse como tales en un *lógos*? ¿Qué clase de *componibilidad* de aspectos debe ser pensada para pensar en el todo? Mientras que Desjardins llega a sugerir que la intención platónica es provocar en el lector este interrogante, obligarle a pensar al mismo tiempo en qué sentido el conocimiento es esta totalidad y esta multiplicidad de aspectos en que se presenta, FINE (1979) adopta una estrategia que pasa por resolver ese interrogante mediante lo que ella denomina "*the interrelational model*" del conocimiento. El hecho de que Fine desglose el sentido analítico y sintético del *lógos* en una alternativa mutuamente exclusiva es suficiente para que MILLER (1992) n16 rechace esta estrategia sobre la base de las siguientes observaciones: primero, Sócrates no niega en ningún lugar que el *lógos* deba ser una "enumeración de elementos"; segundo, aun cuando Sócrates no esté de acuerdo con esta definición, la "enumeración de los elementos" se considera de manera inseparable al conocimiento de la estructura en la que se encuentran interrelacionados; y en tercer lugar, el conocimiento procede analíticamente, distinguiendo aspectos, y éstos han de entenderse consecuentemente como "partes" del *definiendum*.

<sup>710</sup> Ahora bien, ésta, como sabemos, es una de las enseñanzas fundamentales de Platón, y se expone claramente en el *Menón*, *La república* y otros lugares: el joven matemático conoce y afirma (*dóxa*) todo lo que puede conocer. Con la salvedad de que no lo sabe. Ésta es una de las tesis cruciales del diálogo: Teeteto tiene un pensamiento verdadero sobre el conocimiento, pero no lo conoce. La definición verdadera del joven matemático muestra que conoce, pero no conoce que conoce; y sólo será posible ayudarlo a comprender lo que de hecho ya conoce, pero desplazándole de la posición doxástica de su conocimiento.

<sup>711</sup> Como señala RYLE (1949) 25-61, el joven Teeteto puede formular cuantas verdades tenga sobre la definición precisa del conocimiento, pero expresar un pensamiento verdadero sobre el conocimiento no es equivalente al conocimiento de su verdad.

la crítica del *lógos* sobre el *lógos*? Para decirlo provisionalmente: se trata del descubrimiento de la totalidad verdadera del conocimiento –de la toma de una posición crítica (en el sentido más crítico y diacrítico de esta palabra, del *krínein* o del pensamiento que está en condiciones de decidir)- que sólo es posible gracias a la reflexión del *lógos*.

(3) Lo primero que llama la atención de la crítica socrática es la discusión sucesiva de los tres significados de *lógos*: (1) “*El primero es manifestar el propio pensamiento a través de la palabra en virtud de nombres y predicados, modelando [ektupoýmenon] así la opinión, como en un espejo o en el agua, en la corriente que fluye a través de la boca*” (206d1-3); (2) “*la exposición de una cosa a través del camino que recorre uno por uno todos sus elementos*” (207c1-3); y (3) “*señalar una marca [semeíon] por la cual la cosa en cuestión difiere del resto*” (208c8-9). Como indica Ibáñez, habría que retener el hecho crucial de que estas tres definiciones sean tratadas de manera sucesiva, es decir, una detrás de la otra y en ningún momento todas juntas<sup>712</sup>. No se trata sólo de separar, de discriminar los diferentes significados, sino de reconocer que el *lógos* es de nuevo lo que ya se había discriminado. Sócrates puede separar los distintos elementos del *lógos*, pero lo que está en juego es la posibilidad de reconocer la figura que los articula a la vez<sup>713</sup>. Hay que tratar de contraer la pluralidad de sus aspectos en un solo *eídos*:

a) El *lógos* como exposición sonora del diálogo interior del alma (208c6)

De esta primera definición, Ibáñez destaca fundamentalmente dos cosas: (1) el *lógos* en este sentido es una copia del original, un reflejo del pensamiento (“*como en un*

<sup>712</sup> Recordemos que a la pregunta sobre qué es la *epísteme*, no bastó con que el joven Teeteto, aunque inteligente, respondiera tontamente enumerando el saber de esto, el saber de aquello. No se trataba de saber cuántos saberes hay sino cuál era el sentido del saber y qué es lo que hacía que todos los que eran enumerados correspondieran, pese a todo, al saber. Lo que se busca es el *eídos*, la idea del saber. Mientras que, según la lógica encubierta del diálogo, sólo hay saber del *eídos*, el joven Teeteto se presenta como alguien que es *epístemon* precisamente en virtud de su capacidad analítica. Paradójicamente, ésta será, de hecho, la limitación decisiva del joven matemático para desplazarse en el tramo noético del diálogo de la *dóxa* al conocimiento.

<sup>713</sup> Habría que destacar de pasada que, justo antes de entrar en la discusión de los diferentes sentidos, Sócrates se dirige al joven matemático diciéndole: “*A ver qué nos puede señalar este *lógos*. Me parece que quiere significar una de estas tres cosas*” (206c7-8). Y es interesante advertir esto, porque Sócrates quiere decir que una explicación adecuada no se limita a discriminar los elementos significativos de cualquier manera, sino que es preciso que presente una forma que las articule. El conocimiento que aquí se busca concierne a la complejión de los diferentes significados que componen el *lógos*.

espejo o en el agua”), y no el pensamiento mismo; y (2) la copia del pensamiento es un artificio o una producción del que habla, que no se limita a expresar el pensamiento sin más, sino que lo modela, le da forma a través de la corriente de voz que sale de la boca. Y esta forma es lo que lo “hace visible” o “manifiesto” (*emphanê poieîn*; 206d1), de otro modo permanecería oculto<sup>714</sup>. Pero dado que todo el mundo habla, como asegura Sócrates, todo el mundo es capaz de dar un *lógos* de lo que piensa. Si el *lógos* se reduce a la pura expresión lingüística, entonces no hay diferencia significativa entre pensamiento verdadero y conocimiento (206c10-d3). De manera que este primer sentido no permite determinar en qué condiciones el pensamiento verdadero conduce efectivamente al conocimiento (206d6-e3), aunque sí conjeturar una primera conexión con la *dóxa* teetética: la expresión del pensamiento en el *lógos* es precisamente lo que el joven matemático ha hecho y no ha hecho durante toda la conversación. En cierto sentido, es verdad que aquí lo ha hecho porque el joven Teeteto ha recordado lo que había oído decir a propósito del conocimiento y, en consecuencia, le ha ofrecido a Sócrates un *lógos*; pero también es verdad que no lo ha hecho porque, aunque posee *lógos*, lo posee meramente como una imagen, no como una medida desde la que juzgar el pensamiento que ha emitido.

De ahí que para preservar la distinción entre conocimiento y pensamiento verdadero, el *lógos* deba realizar una función distintiva que exprese verdaderamente el pensamiento en el discurso. El sentido de este primer aspecto del *lógos* no es refutar la necesidad de la expresión discursiva, sino plantear la cuestión acerca de qué tipo de discurso refleja un pensamiento que puede juzgarse como verdadero. Esto es lo que implícitamente define la tarea *maiéutica*: el parto socrático sólo puede tener lugar cuando el joven Teeteto saque a la luz los presupuestos implícitos de su pensamiento, cuando ponga de manifiesto lo que queda sin decir de él, lo que debe seguir tácito para que conserve su consistencia como *dóxa*. En otras palabras, la *maiéutica* refleja las condiciones de una posición doxástica no advertida por quien la adopta; en este sentido, visualiza la verdad oculta de la posición teetética. En el trasfondo de este primer significado de *lógos* podemos entender, por tanto, por qué la lógica *maiéutica* es imagen de un pensamiento genuino y, en cambio, el *lógos* teetético es imagen de un pensamiento que no se sabe imagen. Lo que separa una posición de otra es precisamente

---

<sup>714</sup> IBAÑEZ (2004) 428

la presencia/ausencia de la *maieútica* como una “contramedida” necesaria respecto de la medida protagórica: la *maieútica* permite evaluar un pensamiento consigo mismo, comparándolo con la verdad de su propio contenido, es decir, comparando lo que se *quiere decir* cuando se dice algo verdadero, con lo que *realmente se dice*. Lo crucial es que la verdad está siempre del lado de lo que se dice y no del lado de lo que se quiere decir<sup>715</sup>.

A diferencia de los *antilógoi* protagóricos, la *maieútica* subvierte un pensamiento verdadero al demostrarle al interlocutor que lo que ha dicho es totalmente distinto de lo que intentaba decir. Esta distinción (que, incidentalmente, coincide con la distinción lacaniana entre *significancia* (*significance*) y significación) se articula perfectamente a propósito de la dialéctica del original y la imagen. Para la *maieútica*, el pensamiento genuino visualiza el momento mismo de la autosuperación del pensamiento inmediatamente dado, el movimiento discursivo por medio del cual el pensamiento es puesto efectivamente en su verdad, es decir, como “mera imagen”. Sin embargo, para el joven matemático, los pensamientos son algo que están más allá de la imagen, se expresan, pues, como si fuesen originales, como si hubiera una identidad perfecta entre lo que se dice y lo que se quiere decir, una identidad cuyo ser mismo coincide con su propia forma. El paso crucial que debería dar es desembarazarse de esta imagen respecto a la cual el pensamiento expresado por él mismo constituye la verdadera expresión sensible de un pensamiento genuino.

---

<sup>715</sup> Como Hegel lo señala reiteradamente, lo más difícil del mundo es decir exactamente lo que uno “quiere decir”. La forma más elemental de esta subversión dialéctica de una proposición mediante la autorreferencia (es decir, relacionándola con su propio proceso de enunciación) se encuentra en el tratamiento que da Hegel al “principio de identidad”: sin saberlo, el sujeto que lo enuncia inscribe la diferencia en el meollo mismo de la identidad, en la identidad misma:

*“Es entonces a la identidad vacía a la que se adhieren rigidamente quienes la toman, como tal, por algo verdadero, y se inclinan a decir que la identidad no es diferencia, sino que identidad y diferencia son diferentes. No ven que en esta misma aserción ellos mismos están diciendo que la identidad es diferente, pues están diciendo que la identidad es diferente de la diferencia”*

[Hegel’s *Science of Logic*, Londres, 1969, 413]

Por esta razón, para Hegel, la senda hacia la verdad forma parte de la verdad: la verdad de un momento o una etapa del proceso dialéctico debe buscarse en su misma forma, en el procedimiento formal, en el medio en que la conciencia llega a ella. Se puede decir entonces que en Hegel lo “no pensado” de un pensamiento es, en cierto sentido, su forma misma.

b) *El lógos como recorrido por las partes de un todo (207c7-8)*

Para explicar este segundo sentido, Sócrates pone el ejemplo del carro: “*Lo que Hesíodo dice del carro, “las cien maderas del carro”, que yo ciertamente no podría citar, y creo que tú tampoco, sino que nos contentaríamos, si nos preguntaran qué es un carro, diciendo: ruedas, eje, armazón, pescante, yugo*” (207a3-6). Para aclarar este ejemplo, Sócrates vuelve al ejemplo del alfabeto: quien, preguntado por el nombre de Teeteto, respondiera sílaba a sílaba y no letra a letra emitiría un pensamiento verdadero pero no conocimiento (207a8-b6). De manera que, reconsiderando el ejemplo del carro, la lista de los cinco elementos que se han ofrecido bastaría para constituir un pensamiento correcto (*orthén dóxan*), pero sólo el que fuese capaz de captar las cien piezas del carro, recorriendo su ser de principio a fin (*dilthein autes tèn ousían*), sería en verdad un técnico y alguien dotado de saber (*technikón te kai epistémona*) sobre el ser del carro (*perì amases ousías*), porque sólo éste sería capaz de ofrecer un *lógos* y recorrer el todo (*tò hólon*) a través de sus partes (*dià stoicheion*) (207b8-c4). Sócrates parece plantear una triple distinción: los elementos, la totalidad que los comprende, y la *ousía* o ser de este todo. Lo que es conocido propiamente es la *ousía*; pero ésta se expresa a través de un *lógos* que consiste en la enumeración exhaustiva de sus partes más elementales. Según Watanabe, esto sugiere fundamentalmente dos cosas: 1) la identificación de las partes es la manera de ofrecer un *lógos* detallado de la *ousía*; y 2) la primera cualidad de la *ousía* es la totalidad de su conocimiento<sup>716</sup>. Con un matiz importante: el que conoce la *ousía* de algo lo conoce todo, sin que esto signifique que haya conocimiento de cada elemento en particular (si la *ousía* fuera un todo de partes, el conocimiento no se referiría a su naturaleza sino precisamente a sus partes<sup>717</sup>).

<sup>716</sup> WATANABE (1987) 162

<sup>717</sup> Precisamente porque semejante *ousía* o naturaleza no presenta la complejidad propia de un “hecho” o “estado de hechos” no puede articularse discursivamente. Éste es el punto decisivo del *Tractatus Lógico-Philosophicus* de Wittgenstein respecto a todas aquellas cosas que son él considera “objetos”. Un objeto es simple (2.02) y solo puede ser nombrado (3.221). En cambio, lo que se dice en una proposición es un “estado de hechos” (Tatsache), algo que es complejo. De manera que, incluso en el supuesto de que pudiera hablarse de algo simple, es decir, expresar en proposiciones un “estado de hecho” en el que estuviera envuelto, o sea, predicar de él propiedades verdaderas, la naturaleza del objeto en su unidad no podría ser expresada. En este caso, “conocer x” no es reducible a “conocer que x es y”. Por esta razón, el tipo de pensamiento que LLOYD (1969-70) 261 tiene en mente cuando habla de Platón alude fundamentalmente a un pensamiento no discursivo: “*Roughly speaking, it would be a case of thinking, or thinking of, say beauty, without thinking something about beauty, say that beauty is truth*”

Conocerlo todo no quiere decir entonces conocer cada parte y, por agregación, todas las partes. Al contrario, la *ousía* sólo se muestra a la luz cuando invita al todo a pasar por delante de las partes. El todo es lo primero y no se puede llegar a él *per appositionem*, de manera que la *ousía* apunta hacia algo singular, pero no en el sentido de algo meramente simple, sino previo a la presencia de una colección, de una realidad múltiple de elementos discretos<sup>718</sup>. Ahora bien, la *ousía* es lo que es porque se expresa a través de la ordenación de las diferentes partes, de manera que es a través del *lógos* cómo se manifiesta la *ousía* constituyendo la composición misma del todo<sup>719</sup>. Más concretamente, en la ordenación que resulta del desmembramiento o división en partes, la *ousía* o naturaleza de algo está inevitablemente sujeta al análisis todo-partes. Se trata, pues, de pensar la *ousía* a partir de un ensamblamiento o *synapsis* de dos momentos contradictorios: uno, el de la anterioridad de la *ousía* respecto de la división analítica todo-partes, otro, el de su identificación con la ordenación de los miembros o elementos en un conjunto<sup>720</sup>.

Para mostrar en qué sentido el conocimiento del joven Teeteto es insuficiente para dar cuenta de este aparente contradicción, Sócrates señala dos tipos de situaciones en que el error es posible y, con el fin de aclararlas, las pone en relación con la sílaba, que es la articulación mínima del *lógos*: 1) Se da la situación en que se opina que esto y aquello es lo mismo, es decir, de esto que se tiene delante pero también de otra cosa

<sup>718</sup> Habría que decir que esta idea del todo antes de las partes corresponde más bien a la noción platónica de intuición (*nóesis*), es decir, la concepción del acto propio de la facultad superior del alma, la ideativa o intelectual (*nóos*, o *noús*), que se explicitará en la modernidad cartesiana con el apoyo de la imagen musical, o sea, temporal. Es precisamente JEAN WAHL (1953) 5, quien en su opúsculo sobre la función del instante en la filosofía de Descartes, destaca la importancia de la intuición y el papel ejemplar del modelo musical en la concepción cartesiana del Cogito: "*Et sic ad finem usque nostra imaginatio procedit, ubi tandem omnem cantilenam ut unum quid ex multis aequalibus membris conflatum concipit*" "[Y al fin y al cabo, así es cómo siempre avanza nuestra imaginación, llega hasta el punto que concibe toda la canción como una unidad que se ha forjado de diferentes miembros equivalentes]" (*Compendium musicae*, en *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam & Tannery, París, 1974, X, 94). Habría que precisar, en todo caso, que la intuición, como en el *Cogito*, parece más bien una elaboración posterior a la multiplicidad yuxtapuesta de sus partes.

<sup>719</sup> Esto explica que la importancia de la *ousía* en el pensamiento aristotélico. El Estagerita sabe que las expresiones en el ámbito de las categorías reflejan al mismo tiempo la dependencia del ser de las cosas al que se refieren respecto al ser de la sustancia. Es decir, que para pensar la clase de ser a la que se refiere cuando piensa el color de la piel de un caballo (por citar un elemento cualquiera), está obligado a pensar, como modelo límite de este ser, en el ser caballo del caballo. Expresado de manera más sencilla, esto significa que para pensar las manchas oscuras sobre la piel del caballo blanco ha de pensar el caballo. En el fondo, el registro abstracto de la *ousía* conduce inmediatamente a un *cósmos* como el aristotélico, un mundo en el que las cosas son consistentes por ellas mismas.

<sup>720</sup> Ésta es la doble operación contradictoria del ejemplo citado por Sócrates: se cortan los árboles en formas geométricas de vigas y tablas para montar luego con ellas la ensambladura de los arados y los carros ("y el rico en sueños habla de armar un carro de pronto / necio, él no sabe que un carro es cien maderos", Hesíodo TD 455s.).

(207d3-4). En este caso, la equivocación tiene lugar cuando se coloca la misma letra en la sílaba adecuada o en otra (207e2-3); y 2) se da la situación en que una misma cosa, se considera en unos casos de una manera, y en otras de otra (207d5). En este supuesto, el error se produce cuando se adjudica arbitrariamente una letra en la misma sílaba (207e1-2). Hay que destacar que el ejemplo de Sócrates se centre únicamente en este último caso<sup>721</sup>, o sea, en el de alguien que, viendo que la primera sílaba del nombre Teeteto exige el enlace de las letras *zeta* y *epsilon*, se equivoca a la hora de escribir la primera sílaba del nombre Teodoro, que es la misma, porque escribe en su lugar *tau* y *epsilon*.

La primera constatación que hay que hacer es que hasta el que conoce todas las letras se puede equivocar a la hora de ordenarlas para formar sílabas y nombres (207d7). Así, tiene *lógos* quien escribe bien “Teeteto”, “Theaitetos”, letra a letra, pero puede no tenerlo quien escribe mal “Teodoro”, ya que demostraría que no tener conocimiento sobre todas las letras<sup>722</sup>. Parece entonces que la única manera de resolver esta paradoja pasa por reconocer que el que conoce no sólo conoce en cuanto al pensamiento verdadero acompañado de *lógos* (refiriendo su conocimiento únicamente a la palabra “Teeteto”), sino que en todo momento está en condiciones de ofrecer un *lógos* (refiriendo su conocimiento a todas las palabras, y no solamente a “Teeteto”). En principio, el nombre como tal está constituido en elementos separados (y es en este sentido en que éstos parecen estar ordenados entre sí en una determinada relación), pero al mismo tiempo parece claro que *el nombre se produce no como una mera relación*

<sup>721</sup> IBÁÑEZ (2004) 434

<sup>722</sup> Aquí valdría la pena traer a colación el sorprendente libro de HARRIS (1986). Todo él versa sobre la cuestión del signo y de la representación, pero el lector puede asimismo encontrar referencias de las principales maneras en que, de Platón a Wittgenstein, se ha elucubrado acerca de los signos, las letras y el surgimiento de la escritura, generalmente por evolución y a partir de la pintura –teorías todas (empezando por la aristotélica de ser la escritura signo o representación del lenguaje) que el autor rechaza denodadamente. Pero aquí, más que llamar la atención sobre estas cuestiones, valdría la pena destacar su repugnancia a admitir que haya en la palabra misma elementos discontinuos mismos que la escritura representa. He aquí una de las formulaciones más obvias de esta repugnancia: “Desgraciadamente, la noción de un alfabeto ideal que presente un espejo a la realidad fonética está basada sobre la asunción de que en la realidad fonética encontramos un conjunto, previamente dado, de sonidos individuales. Esta asunción queda puesta en tela de juicio tan pronto como se apunta que es igualmente posible definir sonidos individuales como, precisamente, aquellos complejos acústicos que convencionalmente se establece que están representados por cada uno de las letras del alfabeto” (38) Y, en consecuencia: “Lo que al menos está claro es que asumir sin más ni más que una palabra inglesa como *bat* consta justamente de tres sonidos individuales porque su forma escrita comprende justamente tres letras es sencillamente poner el carro alfabético delante del caballo fonético” (38). Lo que conduce finalmente al siguiente corolario: “La idea de que al hablar seleccionamos las consonantes y vocales individuales que de algún modo salen de nuestras bocas enhebradas en el orden debido como cuentas en un hilo, es simplemente la imagen de la ortografía alfabética retroproyectada sobre la producción del habla” (41)

entre el todo y sus partes elementales, sino por la articulación de un nivel de partes intermedio, llámaseles silabas, que se reconocen como unidades igualmente idénticas en otras totalidades, engarzadas y construidas según las mismas relaciones de ensambladura<sup>723</sup>. El ejemplo muestra que la necesidad de reconocer las diversas apariciones de *zeta* y *epsilon* en otras palabras implica fundamentalmente dos cosas: a) la primera, que el conocimiento tiene que ver con las palabras, es decir, con algo que es previo a la desmembración de sus partes; y; b) la segunda, que el conocimiento referido a las palabras significa la capacidad de localizar sus partes estructurales –sus sílabas– como ejemplificaciones de una misma unidad que admite varias combinaciones con otras.

Se retoma, en consecuencia, un elemento decisivo de la teoría socrática del sueño: sólo cuando se considera que *zeta* y *epsilon* vienen a tener diferentes modos de presencia entre palabras distintas, se puede advertir, al mismo tiempo, y en algún otro sentido, que tienen que ser la *misma* unidad. Y, desde luego, se vuelve a señalar incidentalmente que para conocer algo es preciso, por un lado, que el *lógos* deba ser una *symploké*, es decir, una articulación de las partes elementales de su ser; pero, por otro lado, que su composición dependa de una naturaleza (*ousía*) que la anteceda y que debe ser pensada en su identidad. Tenemos, por tanto, que para conocer algo no puede darse cuenta de todas sus diferencias por el *lógos* a menos que la determinación de su composición sea posterior a la identificación de su naturaleza, o sea, a lo que hace que cada una de las diferencias puedan ser consideradas como partes de una *misma* identidad. Obviamente, no es esto lo que tiene lugar en la concepción *doxástica* del joven Teeteto: en primer lugar porque Sócrates denuncia la identificación cognoscitiva del todo con la mera yuxtaposición de sus partes<sup>724</sup>. Pero sobre todo porque la forma teetética del conocimiento impide pensar que los elementos dependan siempre de la naturaleza (*ousía*) del “todo” que estamos considerando en cada caso<sup>725</sup>.

<sup>723</sup> En efecto, el significado del nombre no puede agotarse en el nombre de sus constituyentes silábicos. Como señala ROSEN (1980) 127, las relaciones que enlazan los elementos en complejos intermedios y constituyen su entramado se oponen a la mera sucesión de las sílabas en el nombre

<sup>724</sup> HARING (1982) 520, NEHAMAS (1989) 276 y MILLER (1992) 97

<sup>725</sup> BURNYEAT (1990) 281

c) *El lógos como especificación de los aspectos que diferencian una cosa de cualquier otra (208c8-9)*

Platón ha resaltado con mucha finura hasta qué punto los dos significados del *lógos* plantean un problema importante. Al examinar la aparente diferencia entre los significados de *lógos*, el argumento se dirige de hecho, subrepticamente, a otra cosa, a una cuestión bastante diferente de la mera sucesividad de sus sentidos<sup>726</sup>. Una cuestión así se abre en primer lugar a un más allá de la mediación: se dirige al todo donde, aparentemente, el conocimiento se convierte en un candidato idóneo para explicar de qué modo hay que repensar el *lógos*<sup>727</sup>. El conocimiento se entiende en el sentido de la mediación que el *lógos* debe llevar consigo mismo. Se trata entonces de un *lógos* completamente diferente, que no se deja determinar ya de una manera inmediata, que niega la condición de pensamiento mal pensado –es decir, de no conocimiento, de *dóxa*– de sus premisas teetéticas, a saber: a) la expresión lingüística de un pensamiento verdadero y b) el todo como un pensamiento expuesto a la suma o yuxtaposición discursiva de sus partes. Lo cual es incompatible con las nociones derivadas de las dos premisas hasta ahora analizadas: el *lógos* como reflejo de lo que dice efectivamente en el pensamiento y como referencia a la singularidad de algo que se da a pensar de una manera idéntica e irreductible (la *ousía* o naturaleza).

Sin embargo, hay una tercera distinción, más próxima al “sentido de la mayoría” (208c8), que parece requerir el conocimiento no tanto de lo que es idéntico entre partes semejantes, sino de lo que las diferencia como tales. Esta distinción, que corresponde al tercer sentido del *lógos*, cumple la función de atender el primero de los dos errores

<sup>726</sup> IBAÑEZ (2004) 436:

*“La sèrie dels tres sentits –sentits que la mentalitat analítica de Teetet ens fa veure com a desconnectats cadascun d’ells dels altres dos– ha de ser considerada com un progressiu aclariment d’un sol sentit de “lógos”. Com sempre al llarg del diàleg, i per dir-ho en els termes de lógos2, Teetet no aconsegueix recórrer els tots en cada cas considerats de principi a fi recollint en una unitat totes les seves parts”*

<sup>727</sup> El significado del *lógos* es divisible, en efecto, es un puro artefacto de la inteligencia que no hace sino exponer ordenadamente todo aquello que se ha puesto en él. En cambio, el *lógos* considerado globalmente no se agota en la serie de significados –ni es divisible de ninguna manera–, sino, al contrario, es indivisible e irreductible al recorrido con el cual, siguiendo las partes que Sócrates nos pide que discurremos, se pretende identificar. El *lógos* del *lógos* es un todo, es la búsqueda siempre renovada de su sentido, y es evidente que esta búsqueda sólo puede ser paralela al aprendizaje de su propio recorrido. No habría que dejarse tentar, pues, por la ficción de un *lógos* desglosado en significados aparentemente diversos si aquello que constituye el objeto mismo del argumento, la totalidad del conocimiento, es precisamente lo que permite aclarar la teoría socrática del sueño. En efecto, se corre el serio peligro de que ni el propio lector atienda lo suficientemente bien el planteamiento global de Platón y pueda ser víctima de la precipitación (como, de hecho, le sucede al joven respecto de la maraña socrática de *lógoi* verdaderos y no verdaderos que se le presentan).

derivados de la comprensión teetética del conocimiento (207d3-4). Según Sócrates, el *lógos* es “indicar una marca [semeîon] por la que la cosa en cuestión difiere del resto” (208c8-9). De acuerdo con esta definición, saber algo es captar de él la marca distintiva de una cualidad. Al menos, así nos lo sugiere el ejemplo sobre el cual se dibuja esta definición. Si tomamos al joven Teeteto como objeto de consideración, no será suficiente considerar un hombre con nariz y ojos, y ni siquiera “una nariz chata” y “ojos saltones”, sino que “no me habré formado una opinión de Teeteto antes de tener impreso en mí una marca distintiva de chatedad que lo diferencie de las chatedades que haya visto, y así en todo lo demás” (209c1-9). Sólo cuando la chatedad (que es algo propio, como el rostro) tenga una señal que la haga irreductiblemente diferente será posible el reconocimiento del joven Teeteto.

El *lógos* sería el encargado de seleccionar aquellas partes o aspectos que diferencian algo de otras cosas similares, con el firme propósito de traer a la luz el carácter distintivo de su totalidad. Sólo así se entiende que el joven pueda ser reconocido bajo la señal diferenciadora de la totalidad heterogénea de su rostro. De manera que, por un lado, es obvio que esta forma o *Gestalt* no pueda reducirse a una mera catalogación de los diferentes aspectos comprendidos en ella; un catálogo de este tipo se limitaría a disponerlos unos al lado de los otros, mientras que ellos mismos, si se avienen con la demanda de ser signos reminiscentes, permiten identificar al joven como tal. Si ese rostro es reconocido en su peculiaridad es porque su identificación es previa a cualquier análisis en determinados aspectos. Pero, por otro lado, también es obvio que para que pueda producirse ese reconocimiento, es preciso comportarse con los diferentes aspectos singulares como si se tuviera memoria de todos ellos en particular. Al hacer así, el conocimiento de lo singular no puede ser previo al análisis, sino que en cierta manera, y en otro sentido igualmente aplicable, debe ser re-conocido a través del análisis<sup>728</sup>.

Pero el razonamiento de Sócrates no se agota ahí. Si el pensamiento verdadero incluye ya esa diferencia, el *lógos* no podrá añadir propiamente nada (209d4-e4). Ni siquiera en el caso en que se interpretara no como la mera posesión de esa diferencia sino como la conciencia de esa diferencia, pues el conocimiento quedaría definido como

---

<sup>728</sup> MILLER (1992) 92

un “pensamiento verdadero acompañada de conocimiento”, lo cual conduciría a la paradoja de definir el todo presuponiéndolo en una de sus partes. Aparentemente, pues, hay dificultades para aceptar esta definición. Aun así, sería un error considerar que Platón está interesado en plantear problemas lógico-formales. Por ello, y aun cuando el razonamiento conduzca a un callejón sin salida, el ejemplo de la totalidad heterológica que emplea Sócrates (la chatedad como signo distintivo del rostro de Teeteto) permite ligar el problema del *lógos* y el conocimiento. Bastará que el joven articule la multiplicidad semántica del *lógos* mediante la reflexión misma del *lógos* socrático, para darse cuenta de su relación problemática con el conocimiento y, así, obtener una comprensión que permita reconocer la contribución esencial del pensamiento verdadero y el *lógos*.

#### 4) *La apertura dialógica de la verdad (210b2-d4)*

El esfuerzo de esclarecimiento desplegado en la consideración de los tres significados de *lógos* no ha logrado disipar las dificultades derivadas del sueño de Sócrates. Pero se trata de dificultades afortunadas: no sólo porque ponen al joven en relación con los obstáculos definitorios de su *dóxa*, sino porque todos los esfuerzos por superarlos mantienen la posibilidad de establecer una comprensión de los dos momentos constitutivos de la actividad cognoscitiva<sup>729</sup>. ¿Cuándo se puede hablar de conocimiento y en qué condiciones? Esas condiciones –se ha visto– son tres y definen dialécticamente la función *maiéutica* del *lógos*: 1) es preciso que sea reflejo de un pensamiento verdadero, no la mera explicitación de un pensamiento ya poseído en su verdad (pues de ser así el *lógos* no añadiría nada al conocimiento); 2) el *lógos* debe mostrar lo que se da a pensar, ya sea bajo la manifestación de la estructura común de sus elementos (el significado *syn*-crítico de *lógos*2), o como el conjunto de sus rasgos distintivos (el significado *dia*-crítico de *lógos*3), pues sólo mediante un *lógos diacrítico* y *syncrítico* es

<sup>729</sup> Así que, al llegar a este punto, el lector verifica asombrado dos cosas: una, que en ningún caso se le dice que la definición dada no sea buena, sino únicamente que los interlocutores no han sido capaces de aclararla debidamente; y dos, que cuanto más cercano se cree el joven Teeteto de Sócrates, cuanto más cree comprenderlo, más se aleja de él y habla de otra cosa. Estamos, por tanto, ante un malentendido bastante común en los diálogos platónicos. Pues Sócrates no habla aquí simplemente de la definición del joven matemático, sino que presiente que esa definición lo pone en presencia de un proceso cognoscitivo que no puede refugiarse bajo la *dóxa* que inspira la comprensión teetética del conocimiento. Por eso las dificultades que experimentan los tres significados del *lógos* no deben ser comprendidas tan sólo como hechos absolutamente refutativos, sino como dificultades de derecho que conciernen al problema mismo del conocimiento y que afectan a la necesidad de una crítica que permita al joven Teeteto reconsiderar las relaciones entre el pensamiento verdadero y el *lógos*.

posible discernir un pensamiento verdadero; y 3) lo que se da a pensar, considerado al mismo tiempo como algo idéntico y diferenciado, ha de ser previo en cierto sentido al *lógos*, de manera que el conocimiento no puede significar ni conocer sucesivamente, uno a uno, todos los elementos semejantes de su constitución, ni elaborar una lista con el conjunto de sus rasgos distintivos. Dado que tiene lugar un intervalo entre lo que se da a pensar y el modo en que el *lógos* lo pone de manifiesto, el conocimiento es esta reflexión que consiste en volver a conocer de una sola vez lo que se da a pensar en su totalidad discursiva, la *ousía* en el caso del significado de *lógos*<sup>2</sup> y la diferencia singular en el caso del significado de *lógos*<sup>3</sup>.

De manera que el dilema fundamental que aparece en la discusión de los tres sentidos de “lógos” se puede resumir en los siguientes términos: en primer lugar, lo que está en juego en el *lógos* no es el reflejo de un pensamiento verdadero; el *lógos* no es en este caso una mera imagen, sino una traducción de la verdad efectivamente presupuesta en ese pensamiento. Desde luego, para el sentido del joven matemático, este procedimiento equivale a expresar la verdad de lo que se da a pensar, mientras que el enfoque *maiéutico* reconoce como único acceso a la verdad la explicitación de lo que el pensamiento presupone como verdadero. *Así que, de acuerdo con este primer sentido, el joven Teeteto debería percibir la siguiente relación entre el lógos y el pensamiento verdadero: lo que se da a pensar sólo puede conducir a la verdad dando un paso atrás, resistiendo maiéuticamente a la tentación de acceder a ella sin un reenfoque del lógos.* Ahora bien si lo que se da a pensar ha de ser necesariamente previo al *lógos* (ya que de lo contrario no habría nada que reflejar, o más bien, no podría mostrarse la verdad del pensamiento en su determinación reflexiva), esto implica fundamentalmente que tanto el pensamiento verdadero como el *lógos* se han de articular en una determinada complejión. Si, por un lado, la verdad ya se encuentra poseída conscientemente en el pensamiento, entonces, como resulta obvio, el *lógos* será un elemento internamente redundante y no añadirá absolutamente nada a la definición. Si, por otro lado, el conocimiento de la verdad se entiende articulado en una totalidad meramente discursiva, entonces se llegará fácilmente al absurdo de que el conocimiento no sea otra cosa que “pensamiento verdadero más conocimiento”.

De ahí que cuando Sócrates dice: “Saber es adquirir un conocimiento [de la diferencia]” (210a1), el joven deba *reflexionar* sobre la mediación verdadera que el

*lógos* lleva a cabo sobre el pensamiento y de identificar esta reflexión con el conocimiento. *La clave está en que la verdad no consiste meramente en articular lo que se da a pensar con arreglo a la función diacrítico-sincrética del lógos, sino en efectuar esta reflexión decisiva: la que permite reconocer que la verdad de lo que se da a pensar está-siempre-ya por adquirir; que, en un sentido, el joven nunca la ha adquirido efectivamente. El conocimiento es entonces esta especie de negatividad retroactiva; no se trata de convertir lógicamente el pensamiento verdadero en conocimiento, sino de conocer que el pensamiento verdadero nunca se ha adquirido como tal, de que la apariencia de su posesión se debe exclusivamente a la perspectiva lógico-aritmética del joven*<sup>730</sup>.

*El rasgo crucial de esta “negación retroactiva” es, por lo tanto, el intervalo que separa el pensamiento verdadero del conocimiento. En el sentido teetético, el conocimiento se adquiere cuando se adquiere el pensamiento verdadero en una articulación lógico-aritmética. El pensamiento verdadero debe ser mediado lógicamente para que llegue finalmente al conocimiento, como si el conocimiento fuese el resultado inmediato de esta mediación sobre un pensamiento ya adquirido. Por el contrario, la paradoja formulada por Sócrates es que el conocimiento sólo permite visualizar de manera reflexiva lo que se da a pensar como “ya-dado”, “ya allí”, “siempre ya” verdadero, pero no efectivamente adquirido en su verdad. Nuestra tesis es que el pasaje cognoscitivo no consiste meramente en complementar los dos elementos que intervienen en el saber, sino en un simple cambio de perspectiva, por medio del cual es el lógos maiéutico el que “hace” del pensamiento lo que “siempre-ya-era” en su verdad. Para aclarar en qué consiste esta idea esbozaremos la propuesta de Miller, añadiremos los retoques decisivos introducidos por la posición Ibáñez-Rosen,*

---

<sup>730</sup> El principal tema de la crítica socrática a la precomprensión teetética del conocimiento es que concibe el saber como un proceso en el que lo que se da a pensar en su verdad sólo puede ser analizado en partes porque hace coincidir su totalidad heterológica con el conocimiento mismo. El mismo Teeteto había comenzado a proceder de esta manera al dividir los números en dos clases distintas y fijar una marca distintiva en cada una de ellas. De ahí que la definición del joven matemático muestre bien lo que el *lógos* aritmético es incapaz de comprender. Me refiero a la idea de que, en efecto, tanto la verdad de lo que se da a pensar como la intermediación del *lógos* son elementos necesarios dentro de una determinada complejidad, pero una cosa es esta complejidad, que puede tener una constitución *epistémica*, y otra muy distinta el conocimiento, que se genera reflexivamente y que, como tal, es indisociable del proceso por el que el se vuelve comprensible (es decir, decidible en su totalidad).

y las contraponemos a nuestra propia lectura a fin de delinear la problemática global de una manera más afin a la *maieútica* y a la propia estructura del diálogo<sup>731</sup>.

Según Miller, el pensamiento verdadero es la visión previa que posibilita la mediación del *lógos*. Ahora bien, cuando quiere demostrar la complementariedad de ambos elementos, Miller argumenta que el pensamiento que orienta el *lógos* es necesariamente verdadero: *“At the core of the conception of knowledge that emerges from the Theaetetus is the notion of “true” or “right judgement”. If we ask directly and head-on, just what is the act of mind that fulfills the role in constituting knowledge?, we find that: Plato leaves this unthematized”*<sup>732</sup>. La razón esgrimida por Miller es que la estrategia dialéctico-pedagógica empleada por Sócrates le impide tematizar lo que, al trascender todo análisis discursivo, es en cierto sentido su precondition necesaria y, como tal, carente de una estructura lógica<sup>733</sup>. De manera que el pensamiento verdadero sería esta visión o conciencia prediscursiva que permite reconsiderar cognoscitivamente el pensamiento articulado en una totalidad lógica: *“If our interpretation of the nonredundancy of right judgement and logos is well conceived, the gap between object and logos doesn’t suggest the unknowability of the object and, so, the impossibility of knowledge. On the contrary, the gap may be filled by the insight or awareness that, fulfilling the role of “right judgement”, orients logos”*<sup>734</sup>.

Ahora bien, esto es precisamente el aspecto de la lectura de Miller que le incomoda a Ibáñez: *“Com es pot considerar “verdadera” una opinió que després, quan el lógos treballa sobre ella, es pot revelar com a errònia?”*<sup>735</sup> En consecuencia, propone reformular la tesis de Miller en los siguientes términos: *“El lógos parteix de la simplicitat del que es dóna a la intuïció per tornar, a través del recorregut per totes les parts del tot d’això que es dóna a pensar, a la simplicitat mateixa que teniem d’entrada.*

<sup>731</sup> En este sentido, nuestra lectura se aproxima más, aunque con divergencias de fondo, a una perspectiva fenomenológica como la esgrimida por BENAÑETE (1984/1997)

<sup>732</sup> MILLER (1992) 108

<sup>733</sup> ¿Cómo se debe entender el aspecto del pensamiento en su unidad, en su sola visión unitaria? ¿Se debe entender que el pensamiento es el objeto de una visión previa, que encuentra en ella su elemento límite o trascendente, cuanto que no puede captarse desde el punto de vista del ejercicio del pensamiento? Esa hipótesis tendría ciertamente la ventaja de impedir la discursivización exhaustiva del conocimiento. Que el pensamiento, por ejemplo, encuentre en sí algo que no puede pensar, que es a la vez lo impensable y lo que debe ser pensado, sólo es incomprensible desde el punto de vista de una mentalidad meramente analítica o de un pensamiento calcado sobre la *dóxa* tectética.

<sup>734</sup> MILLER (1992) 109

<sup>735</sup> IBAÑEZ (2004) 448

*El lògos dibuixa, doncs, un cercle, en virtut del qual al final veiem més clarament el que ja teniem de bon començament al davant. Una conseqüència remarcable és, aleshores, que el punt d'arribada de tot el recorregut analític és, no pas un discurs –que arriba només fins la penúltima parada del recorregut, sinó una nova visió més clara que no pas la inicial”<sup>736</sup> Esto mismo es lo que a Ibáñez le impide considerar que la visión primera se pueda identificar sin más con el pensamiento verdadero, porque aun siendo extraño que esa visión sea completamente falsa, también lo es que sea de entrada completamente verdadera, es decir, que distinga de antemano la totalidad del conocimiento de sus múltiples aspectos<sup>737</sup>. De ahí que, contra Miller, piense que “l’opinió verdadera és el saber... quan el lògos ens ha garantit que es tracta de debò d’una opinió verdadera (...), o sigui: la mediació del lògos ens permet aclarar la mirada i veure-hi cada cop millor (...). El camí del saber ens porta, doncs, de la mera opinió a l’opinió verdadera per la mediació del lògos”<sup>738</sup>.*

La tesis de Ibáñez-Rosen es la siguiente: la visión que el joven matemático debe alcanzar es una visión que sólo se puede obtener a través del *lógos*, en la medida en que explícita la verdad que se encuentra confusa y parcialmente revelada en ella<sup>739</sup>. Podemos suponer que el joven matemático es un *epistémon*, un hombre de ciencia, y que tiene una intuición previa sobre el saber: pero esta misma intuición difícilmente será trascendida si no hay un esfuerzo por constituir la cognoscitivamente. De ahí que el objetivo de la reflexión sea poner de manifiesto lo que ya se intuía como verdadero en un primer momento pero sin ser aún plenamente consciente. La reflexión alcanzada no sería entonces una respuesta final que haría superfluo el recurso al *lógos*, sino un pensamiento verdadero movilizado mediante la condición interrogativa del discurso<sup>740</sup>.

<sup>736</sup> Ibid. (2004) 449

<sup>737</sup> Sólo aquel que se sitúa en el ámbito de la *dóxa* protagórica padece la ilusión de tener la verdad como una opinión poseída de forma inmediata. La ilusión consiste entonces en el hecho de no tener que adquirirla porque se considera expresada naturalmente en el *lógos* –aquel dominio respecto del cual se presupone protagóricamente la verdad.

<sup>738</sup> IBÁÑEZ (2004) 450

<sup>739</sup> En este punto, Ibáñez se apresura a añadir con Gonzalez que esta visión final no se produce sin un cierto remanente: siempre hay un resto que se resiste a la internalización del *lógos*, siendo al mismo tiempo su condición de posibilidad. En otras palabras, lo que el *lógos* no puede explicar es la presencia de esta intuición pre-reflexiva que es precisamente su condición de posibilidad.

<sup>740</sup> IBÁÑEZ (2004) 451:

*“Ben llegit, doncs, el Teetet ens dóna una resposta positiva a la pregunta pel saber, la virtut i la saviesa. Si per “saber” entenem saber absolut, tancat en un discurs autosuficient, la conclusió del diàleg ens mostra que no hi ha saber. Si, en canvi, per “saber” entenem l’opinió la veritat de la qual es fa comparèixer en virtut de l’anàlisi sí que hi ha saber, però el seu abast és limitat. En primer lloc, per què la possessió d’aquest saber, tot i necessitar de forma irreductible del discurs, es resol només en una visió*

Ahora bien, aparece una posibilidad totalmente distinta si leemos todo el pasaje final sobre la base de la forma dialógica del *Teeteto*, que es a la vez falsa y verdadera. En el curso de la interrogación socrática, lo que se ha dado a pensar ha alcanzado siempre su verdad mediante la superación en cada tramo discursivo de su verdad inmediata, de manera que cada paso hacia la verdad ha implicado por definición una pérdida de verdad, una complejión entre lo que se daba a pensar como inmediatamente verdadero y la mediación que le faltaba para ser efectivamente verdad. La verdad de lo que se da a pensar ha estado al comienzo de alguna manera (*arkhé*), pero sólo tiene plena realidad, se convierte en lo que siempre-ya-era, al final (*télos*), en una visión reflexiva de lo analizado en el discurso. ¿Y qué es la *máthesis* sino el resultado del momento final de este proceso dialéctico, el momento reflexivo que coincide con la formulación expresa de la *dóxa* en su verdad, el momento cognoscitivo en que se disponen de las condiciones necesarias para poder juzgar? Al final del *Teeteto*, la perplejidad del joven abre la posibilidad de una decisión cognoscitiva, es decir, de una toma de posición crítica, que permita juzgar con arreglo a la verdad.

Aquí está, por tanto, la respuesta de Sócrates a la concepción *doxástica* del conocimiento teetético. El conocimiento no permite reconstruir discursivamente la verdad de lo que se da a pensar; el conocimiento sólo sería completo si le atribuyéramos a la verdad una significación teetética<sup>741</sup>, es decir, sólo si olvidáramos la función que hace la *maiéutica* respecto de la verdad. Así que la definición final del joven Teeteto no

---

*de l'ànima, de manera que ser capaç (a la manera de Teetet) de repetir un lògos sentit d'un altre no significa saber de què s'està parlant ni tan sols quan (ben interpretat) el lògos en qüestió l'encerta. I segon, perquè si el lògos és anàlisi, aleshores domina bé tot allò que té una estructura clara de parts que configuren un tot, però se li escapa en canvi el que, com eros i ànima humana, es caracteritza per un cert punt de desordre"*

<sup>741</sup> En este sentido, podríamos decir que la aporía final del *Teeteto* implica el reconocimiento de una imposibilidad insuperable: la imposibilidad de que el conocimiento pueda convertirse en sí mismo por completo. Aunque quizás habría que añadir un matiz de especial importancia. Aunque Sócrates niega la posibilidad de reconstruir el conocimiento a partir de un sistema deductivo de proposiciones, no niega que pueda tenerse conocimiento proposicional de algo, es decir, que pueda saberse de él que ciertos predicados son verdaderos. Por ejemplo, se puede "conocer un triángulo" y conocer que "esta figura tiene tres lados", que "la suma total de sus ángulos es 180 grados", y así recorrer la totalidad de sus características definitorias. Este tipo de conocimiento admite que su contenido esté constituido proposicionalmente porque es así cómo se puede predicar de él la suma de sus características. En este sentido, el conocimiento de que un triángulo tiene tres lados podría ser considerado como el conocimiento de la proposición "un triángulo tiene tres lados". Al conocer una proposición sobre algo, el conocimiento se identifica con lo que puede afirmarse verdaderamente de él. Por lo tanto, cualquier forma de conocimiento que no tenga este carácter no puede tener proposiciones como su contenido. El sueño final descrito por Sócrates es un ejemplo de esta modalidad cognoscitiva.

excluye, sino que más bien sugiere la concepción socrática de la *maieutica*. No se determina un pensamiento explicitándose discursivamente la verdad que ya tenía de antemano, sino, todo lo contrario, permitiéndole pensar de tal modo llegue a su verdad como *dóxa*. La *maieutica* simplemente toma en cuenta la necesidad de reconsiderar el pensamiento en su verdad. Ésta es la reflexión que separa una posición crítica de una *doxástica*: el pensamiento sólo es verdadero en la medida en que a través del discurso deja de reconocerse como inmediatamente verdadero. Por lo tanto, la *dóxa* como tal no debe ser obstruida; basta con revelar su verdad, con la confianza de que la verdad de la *dóxa* la disolverá como *dóxa*, convirtiéndola así en un discurso susceptible de ser juzgado.

Este hecho crucial es la conclusión aportada por Sócrates en el que es, muy literalmente, el desenlace decisivo del argumento: “*Si, pues, Teeteto, procuras llenarte con otros pensamientos más allá de éstos, entonces, cuando estés lleno, estarás lleno de alguna cosa mejor gracias al examen de ahora; pero, si continúas vacío, estarás menos pesado y más dulce con aquellos que te acompañen [toís synoûsi], ya que, de forma moderada [sophrónos], no pretenderás saber lo que no sabes [ouk oiómenos eidénai hà mè oistha]. Porque esto es lo único de lo que es capaz mi arte, y de nada más (...) Este arte, tanto mi madre como yo, es del dios que lo hemos recibido como un don, ella para las mujeres, yo para los jóvenes y nobles y todos los que son bellos*” (210b10-d3). Aquí se concentran todos los motivos que componen el núcleo con el que Platón caracteriza, creemos, su enseñanza: *zétesis*, *synousía*, *sophrósýne*, *kalós*. La perplejidad es la purificación máxima y suprema. Es el desvelo de la *dóxa* en su verdad y el manifestarse purificado, ligero, menos pesado los unos con los otros. La situación finalmente alcanzada comporta un doble beneficio, puesto que la reflexión que permite reconocer la *dóxa* como tal, abre una posibilidad que hasta entonces no se había tenido: la posibilidad de juzgar. Para esquematizar, habría dos adquisiciones concurrentes: por un lado, conocimiento decidible, que no es un discurso sapiencial sino una disposición más idónea para juzgar (210b10-c2); por otro lado, *sophrósýne*, que no es un saber formalmente constituido, sino una medida ajustada a la totalidad misma del saber, que permite entre los que entablan una relación dialógica la abolición de toda distancia entre ellos. Por un lado, la decisión como una disposición ante el conocimiento; por otro, la *sophrósýne*, como una autolimitación del saber en el no-saber, que conlleva una familiarización dialógica (*synousía*) respecto al conocimiento, así como con respecto a

la verdad. En cualquier caso, de una forma u otra, lo decidible está en cada lado, y ésa es la condición posible del conocimiento o de la vida cognoscitiva. Desde este punto de vista, la solución final del *Teeteto* es a la vez una decisión teórica (una disposición cognoscitiva) y una decisión práctica (una disposición *synousial*).

El *Teeteto* es así el recorrido cognoscitivo del alma del joven matemático, pero también la narración de la *synousía* dialogal practicada por él mismo. Pero es sólo la acción cognoscitiva del joven y del propio lector —con toda su vertiente autorreflexiva— lo que permite “tomar conjuntamente” (*com-prendere*) la *maieutica* en un pensamiento propio. Es esta comprensión lo que constituye el punto central de la *maieutica*: el descubrimiento de la naturaleza dialógica del pensamiento y de la verdad. En su base está la posesión más bella, el conocimiento de uno mismo, accesible no a una autoobservación pasiva, sino tan sólo a un enfoque dialógico del alma, enfoque que destruye la ingenua integridad de las convicciones (*dóxai*) acerca de uno mismo<sup>742</sup>. Al joven no le queda entonces otra enseñanza que la de analizarse continuamente a sí mismo, de tal manera que su sabiduría no sea nada más que presentar su propia vida como la modelación de su propio aprendizaje. La belleza del joven Teeteto depende en última instancia de la comprensión, a través de la reflexión evaluadora y activamente decisoria, de los distintos *lógoi* en conflicto (en el caso del diálogo, la contraposición entre dos modelos *paidéticos*: el socrático y el protagórico).

*En consecuencia, el tránsito de la dóxa al conocimiento se produce cuando el pensamiento no se produce como algo inmediatamente verdadero, prerreflexivo, sino que sólo llega a ser a través de su verdad dejada atrás; que, en consecuencia, no hay una verdad previa al movimiento de la reflexión discursiva, puesto que este mismo movimiento revela la verdad negativamente<sup>743</sup>, es la propia actividad synousial la que*

<sup>742</sup> La esencia del conocimiento, o lo que distingue el conocimiento de la *dóxa*, es la capacidad para lograr adquirir en *synousía* aquella posesión que es la más bella y por tanto la más difícil de obtener. Al contrario de lo que acontece en la *dóxa*, la actitud y la posición del filósofo, impuesta por la finalidad específica que le mueve, es exactamente contra natura: la comprensión del filósofo nunca puede ser espontánea, directa e irreflexiva, como si fuera un fruto de la naturaleza por sí misma.

<sup>743</sup> Recordemos la distinción lacaniana entre las dos muertes, y conectémosla con la muerte honorable del joven Teeteto en la primera página del diálogo: todos tenemos que morir dos veces. Recordemos que la primera escena del Teeteto tiene lugar treinta años después de la conversación que da cuerpo al diálogo. Teeteto ya estaba muerto (su alma se hallaba enclaustrada bajo el idiotismo matemático de Teodoro), pero el éxito de la mediación socrática debió causarle cierta agitación y trató de defender noblemente a su ciudad. ¿Por qué? Hay una sola respuesta posible: no tenía plena conciencia de que (ya) estaba muerto. En este preciso sentido podríamos decir que, al trasladarlo herido de muerte del campo de

*concibe el conocimiento como una verdad que hace de sí su propio proceso. Desde la perspectiva platónica, este tránsito se percibe desde la propia estructura antimegárica del Teeteto: el lector debe centrarse en el no-ser no oponiéndolo abstractamente al ser, sino concibiendo al no-ser como un momento necesariamente discursivo del ser, es decir, reconociendo en toda complejión discursiva la verdad [determinada] de la negación. Lo que se pierde en el recuerdo megárico del socratismo es precisamente lo que el lector debe restituir a través de la mediación verdadera de la negación: el modo en que la dóxa se constituye a través del reconocimiento falso, a través del fracaso inicial del pensamiento en reconocer su verdadero carácter –es decir, el modo en que la verdad surge del reconocimiento de la dóxa como dóxa.*

El punto crucial es entonces la transformación de la *dóxa* en un *lógos* susceptible de ser examinado: cuando lo que se da a pensar no se reconoce por el pensamiento en su inmediatez se confunde con el *lógos* que lo afirma como verdadero<sup>744</sup>; sólo cuando se toma en cuenta el pensamiento como tal (en el caso de la *maiéutica*) o se escenifica (en el caso de la contraestructura megárica) se reconoce la *dóxa*. Desde el momento en que se abandona la *dóxa*, se abre la posibilidad de juzgar, y con ello de afirmar o negar cualquier pensamiento. Lo cual quiere decir también que el pensamiento respecto de la aporía final, así como de todo lo que constituye el conjunto del *Teeteto*, se encuentra a la medida del alma, sin que el alma sea por ello la medida de todo pensamiento. La línea de esta demarcación formaría parte de la enseñanza que el lector debe extraer de la contraposición platónica entre el modelo *protagórico* del saber y la sabiduría de la *maiéutica* socrática.

---

batalla, Teeteto “se convirtió en lo que ya era”, en un muerto; murió por segunda vez. Lejos de ser una excepción, el joven Teeteto en su diálogo con Sócrates es el paradigma de esta matriz elemental. Todo el proceso dialéctico del *Teeteto* transcurre “entre las dos muertes”, el joven matemático “se convierte en lo que es” realizando su negatividad intrínseca, esto es, tomando conocimiento de su propia muerte.

<sup>744</sup> Esta exégesis de la ontología euclídea ilumina un punto decisivo de la lógica megárica: sólo es válido aquel pensamiento que, en la conexión de lo que se da a pensar con lo que efectivamente se piensa, no relativiza lo primero mediante lo segundo, o sea, no lo niega en cuanto algo unitario e idéntico. La idea crucial es que sólo es válido aquel pensamiento que afirma (*lógos*) unitariamente lo que se da a pensar con lo que se piensa. De ahí que desde la perspectiva platónica, la *phrónesis* de Euclides designe meramente un acto cognitivo correlativo a una verdad metafísica inmutable.

\*\*\*

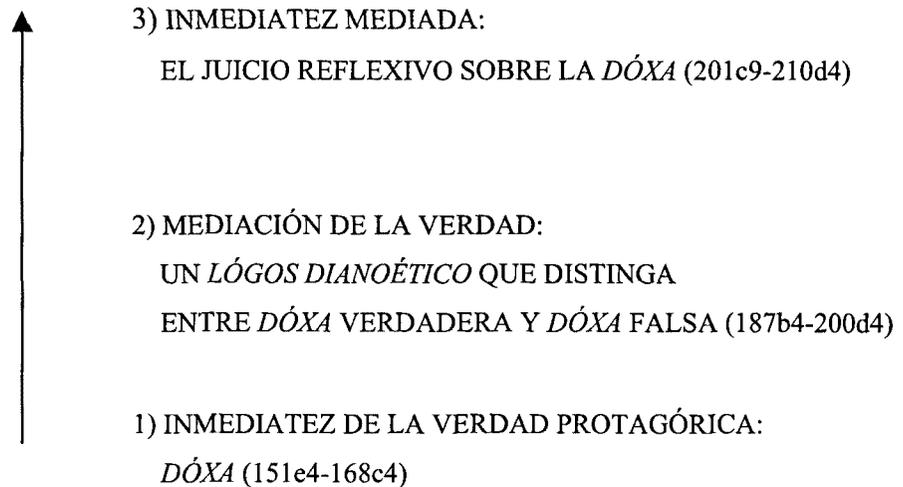
- a) Al igual que el *Menón* la escena del diálogo determina una situación en la que la interrogación socrática examina una pretensión de saber. Por esto la cuestión del diálogo es, en primer lugar, la *areté* en el *Menón* y la *epistéme* en el *Teeteto*. Sobre esta cuestión explícita, el juego del diálogo es en el *Menón* el desplazamiento desde la repetición inicial de la cuestión sobre la transmisión de la *areté* hacia lo que sea realmente el aprendizaje; y en el *Teeteto* desde el testimonio verdadero del maestro cirenaico sobre las aptitudes epistémicas del joven Teeteto para la dialéctica hacia la configuración de una medida desde la que poder juzgar inteligiblemente.
- b) Si examinamos en los estudios platónicos la discusión alrededor de la presencia o no en estos dos diálogos de la teoría de las ideas y de la doctrina de la reminiscencia, no es difícil percibir cómo los procedimientos empleados para aislarlas tienen que abstraerse necesariamente de la situación específica de cada una de las escenas. En el *Menón*, no hay escena porque desde el primer momento se niega la posibilidad de una relación dialógica entre Sócrates y el joven tesalio. En el *Teeteto*, la escena es el alma del joven matemático, y la necesidad de que su pensamiento (*dóxa*) se abra dialógicamente a la verdad y al conocimiento acerca de ésta: la verdad no nace ni se encuentra en la ingenua convicción (*dóxa*) de los hombres que creen saber lo que es el saber, es decir, que creen poseer la verdad decisiva sobre el saber, sino que se genera entre los hombres que la buscan conjuntamente, en el proceso de su reflexión dialógica. Si en el primer caso, la negación de cualquier posibilidad dialógica está en la forma externa de un diálogo que es la confrontación directa entre dos modelos sapienciales irreconciliables: la dialéctica socrática y la erística tesalio; en el segundo, la forma del diálogo se opone al monologuismo megárico que pretende poseer una verdad ya hecha. Platón se retira de la cuestión explícita del diálogo (el problema del conocimiento en su forma filosófica) y se concentra en su “ejemplificación”, en la inversión reflexiva de la estructura megárica del relato. La idea crucial es que el lector sólo podrá acceder a la verdad del *Teeteto* invirtiendo el monólogo megárico, captando en él no solamente la voz aislada de

Euclides, sino ante todo, justamente, las relaciones dialógicas entre voces, su interacción dialógica.

- c) Al igual que la degradación de la forma dialógica del *Menón*, la de la transmisión megárica es una forma bloqueada, que impide la búsqueda conjunta de la verdad. Pero no solamente porque se excluya al lector de la reflexión dialógica, sino por un hecho que tiene una estructura intradialógica semejante; por la predeterminación natural de la verdad en el alma del joven Teeteto, lo cual quiere decir sustraer el pensamiento a su reflexión (lo que literalmente quiere decir *dóxa*) y someterlo al juego discursivo de la dialéctica protagórica. La verdad de lo que se da a pensar inmediatamente (*dóxa*) es el movimiento invertido a la mediación dialógica de la verdad. Desde el punto de vista de la estrategia platónica, todo el diálogo se reduce a una mediación continua entre la verdad y la no-verdad: no hay ni un momento en que las dos caras de esta oposición subsistan la una al lado de la otra como si ellas fueran meramente externas. Al contrario, lo que viene a indicarse más bien es que el principio de su complementación, como el del movimiento de conjunto del diálogo, se encuentra en el aprendizaje teetético de la verdad que la cura socrática posibilita en cada nivel cognoscitivo.
- d) A diferencia del *Menón*, el *Teeteto* se estructura como un ascenso, un ascenso de la búsqueda en el diálogo como una ganancia de la posibilidad cognoscitiva. Si en el *Menón*, el movimiento entre los niveles cognoscitivos muestra una degradación que en cierta manera es el reflejo invertido del símil platónico de la línea<sup>745</sup>, en el *Teeteto* tiene el sentido de un aprendizaje porque se ejerce

<sup>745</sup> Hay una cierta unanimidad en reconocer los cuatro niveles establecidos por el símil. LAFRANCE (1981) 173, que acepta *in toto* la explicación deductivo-cartesiana de ROBINSON (1953), CROSS-WOOZLEY (1964) 249-254, y CORNFORD (1965) 93-95, unifica esta gradación desde la certeza como motivo dominante del símil y la transforma en una determinación sobre el bien y su adquisición intuitiva. El símil pasaría sobre los segmentos inferiores de la línea porque el dominio sensible y el inteligible se contraponen ontológicamente como la copia a su modelo. Pero esta interpretación sumamente generalizada —objeto de un recomendadísimo correctivo efectuado por GONZALEZ (1998) 209-245— no capta, a nuestro juicio, el momento en que lo que sea el conocimiento se origina y en nombre de qué. Hay tres razones decisivas: 1) las dos primeras cisuras que conforman el continuo visible están determinadas por una relación modelo-imagen que no es ontológica sino genético-cognoscitiva; 2) esta estructura se reproduce exactamente igual en el dominio inteligible: lo que se describe en el símil no es una distribución estática de dominios epistémicos diferenciados, sino el reconocimiento de una función cognoscitiva que separa la verdad de la no-verdad, la *dóxa* de lo otro de la *dóxa*; y; 3) la regla operativa concreta de cada uno de los niveles no es su grado de verdad, sino la posibilidad de reconocer en cada

precisamente sobre la mediación entre los diversos niveles. Para el lector atento, el alma del joven sólo aprende a pensar como es debido reconociendo en cada caso la mediación de su propia posición. Según la estructura que hemos propuesto, este aprendizaje podría esquematizarse del siguiente modo:



- e) Es, pues, muy notoria la relación que Platón establece entre el esfuerzo de comprensión que exige la cura socrática y la propia fidelidad al diálogo para mostrar cómo se aprende a pensar críticamente. Este pensamiento es el resultado del procedimiento *maiéutico*, es decir, de un procedimiento dialógico orientado a la verdad de la propia posición discursiva. En el *Teeteto*, se trata de alumbrar la verdad del joven, de hacerle expresar su *dóxa* manifestándola plenamente. En

---

caso la mediación cognoscitiva que ha sido omitida. No hay que olvidar que el símil se ha interpretado habitualmente como un diseño ilustrativo del *oratón* y el *noetón*, al que se le ha acompañado el par de contrarios *doxastón/gnostón*, con las consabidas implicaciones ontológicas de la teoría-de-los-dos-mundos y su inevitable paralelismo con la distinción efectuada por Sócrates entre el sueño de la *dóxa* y la vigilia del conocimiento (476c-d). Sin embargo, la claridad de esta contraposición es más aparente que real, como la separación objetual y cognitiva presupuesta por la *dóxa* de Glaucón y su problematización socrática en el argumento final del libro V. De ahí que el símil, además de leerse con la precaución debida, deba situarse necesariamente en su contexto dramático. Dicho brevemente: en la relación entre los diferentes niveles cognoscitivos no se establece un ascenso gradual del dominio más bajo de lo visible hasta el dominio de lo pensable. En el símil de la línea, no hay objetos contradictorios, ni de grados, sino una separación de funciones, cuyo significado básico se refiere a la relación verdad-no verdad, hábilmente construida e ilustrada sobre el continuo geométrico de una línea, como aquella base común y dinámica que permite vincular las distintas funciones cognoscitivas del alma en una unidad real. Véase mi escrito *La verdad del símil de la línea la ha puesto Platón en el medio*, de próxima aparición.

jerga psicoanalítica, no es casualidad que escoja el alma del joven Teeteto; elige un alma que vale como tal, que, por sí misma, va a hacer el gasto de la dialéctica. Pero si lo hace, es porque Platón tiene cuentas negativas que arreglar con la *paideía* protagórica y positivas con el esfuerzo dialéctico del que se dispone a juzgar. En éste, la posibilidad de una toma de posición diferenciada tiene lugar en la contraposición entre la inmediatez discursiva de la *dóxa* protagórica y el continuo movimiento de mediación de la *maiéutica* socrática.

## CONCLUSIONES FINALES

El objetivo de esta tesis ha sido describir el pensamiento de Platón a partir de ciertos rasgos que constituyen el centro de su filosofía. Este centro se sitúa en la orientación dialógica de su pensamiento. La filosofía de Platón, como toda forma retórica, está orientada hacia el lector y hacia su respuesta. Pero los estudios platónicos no sólo han separado, preferentemente, la forma compositiva de la toma en consideración del lector, sino que no han buscado su influencia en los estratos profundos del sentido y del estilo de los diálogos. Sólo han tomado en cuenta los aspectos del estilo determinados precisamente por aquellos aspectos que carecen de dialogización, y que consideran al oyente únicamente como un factor que entiende pasivamente, y no como el factor que responde activamente. En general, la comprensión que permanece puramente pasiva, puramente receptiva, no añade nada nuevo a la comprensión del *lógos*, sino que lo duplica como si tendiera hacia su límite, hacia la reproducción plena de lo que ya ha sido dado en él. Por eso, la toma en consideración de tal comprensión por parte del lector no puede añadir nada nuevo a su *lógos*: lo deja en su propia perspectiva, no lo saca de su determinación previa; es siempre completamente inmanente a su discurso, y no rompe su *dóxa*.

En los diálogos, toda comprensión es activa porque está indisolublemente ligada a una respuesta. En cierto sentido, la eficacia del diálogo depende de esta respuesta: crea un terreno propicio al entendimiento (*noûs*) y lo dispone activamente mediante la interposición de una distancia. Por eso, la orientación hacia el lector es fundamentalmente una orientación contra la *dóxa*; introduce en su *lógos* un elemento de discontinuidad. Nuestra tesis es que debemos concebir sobre este fondo el ataque platónico contra la *dóxa*. En Platón, la *dóxa* jamás contrapone su propia perspectiva al *lógos*, porque siempre se encuentra íntegramente en él y, de esa manera, no puede convertirlo en objeto de comprensión. En consecuencia, le es dado desde su interior,

aunque la *dóxa* no sepa nada o, más precisamente, no quiera saber nada sobre el modo en que el *lógos* está involucrado en ella. Puede parecer, incluso, que en este caso la misma palabra “lógos” pierda todo sentido porque en la *dóxa* se niega todo plano de correlación dialógica. De ahí que no sea casual que en todo diálogo platónico los diferentes *lógoi* deban cruzarse entre sí de manera variada: lo esencial es ligar la *dóxa* a través del encuentro dialógico con sus propios límites y, con ello, confrontar al lector con los límites escenificados de su propia posición.

Esta confrontación es uno de los componentes claves de la distancia interpuesta en los diálogos de Platón: al configurar la *dóxa*, el lector logra anudarla consigo mismo. Pero para captar la dialéctica de este encuentro hay que tomar en cuenta el hecho crucial de que los diferentes *lógoi* se escenifican sobre la *mimesis* de una situación determinada. En Platón, la verdad se encuentra precisamente en la intención de la *mimesis*, por lo que el lector no debe pasar sencillamente por alto el significado de la escena: la clave está en que Platón la empuja hasta el punto de su autorreferencia, es decir, hasta el punto en el cual resulta obvio de que su único significado es la intención de que el lector tome en cuenta la *dóxa* en su verdad. En el punto en el que la posición de enunciación de la *dóxa* se confunde con la verdad, la escena platónica es capaz de devolverle al lector la significación literal de su mensaje. De ahí que resulte decisivo retener estos dos puntos: 1) Que la verdad de la *dóxa* surge de acuerdo con la escena, en la medida en que le devuelve su propio mensaje en forma invertida y: 2) Que el diálogo une lo que, en la *dóxa*, está separado (*lógos*), produciendo así una totalidad que el lector debe recomponer, tal y como ésta se da en y por el *noús*.

*En esencia, para Platón, la filosofía consiste en generar a través de una escena dialógica la capacidad nóética necesaria para circular en el interior de una totalidad que debe ser reconstruida. Ésta es la primera conclusión que pretende haber evidenciado nuestra tesis: el pensamiento se ordena en Platón a partir de una línea demarcatoria bien distintiva, la que separa el saber que se sabe a sí mismo del saber presuntamente comprensivo que cree saber. A lo largo de la historia del pensamiento, esta frontera adoptará las figuras más diversas, los términos que contraponen se definirán de maneras bien diferentes, pero esta idea tendrá un carácter programático decisivo a la hora de interrogar la naturaleza del saber. En el ámbito del pensamiento griego, esta frontera se formula inicialmente en Parménides, pero se reencuentra en Platón a partir*

de una distinción que no contrapone la *dóxa* (“parecer”) a la *epistéme* (“lo-que-está-fijado-sobre”) sino la *dóxa* al *noûs* (“comprensión”).

En este punto, tiene una importancia crucial la dimensión dialógica del pensamiento platónico. El papel del diálogo consiste, prioritariamente, en disolver la *dóxa*. Pero aquí cualquier homología entre el procedimiento de Platón y el de Sócrates revela sus límites. No basta con trazar un paralelo y afirmar que Sócrates combate la consistencia de las sabidurías aparentes (*doxosophías*) que circulan por la ciudad, mientras que la escritura platónica pretende inaugurar una nueva forma de pensamiento (*máthesis*). Lo que hay que hacer es definir el ámbito en el que ambos se superponen: *la homología entre Sócrates y Platón se funda precisamente en la apertura de su posición (la cual, por supuesto, debe identificarse con la posición dialógica, cuya relación respecto al pensamiento es de naturaleza reflexiva). La clave indicativa de esta posición se puede reconstruir a partir de cuatro planos, que coinciden con los lugares platónicos que hemos comentado: 1) la sophrosýne (Cármides); 2) la areté (Menón); 3) el deseo del Bien (La república) y; 4) la phrónesis (Teeteto). Los cuatro giran en torno al mismo problema estructural: el de ubicar una distancia, describir una cierta posición, difícil de especificar en el nivel de las cualidades positivas, cuya presencia abra radicalmente la posibilidad de un pensamiento filosófico. Este rasgo diferencial que no puede definirse como alguna propiedad positiva es lo que Platón caracteriza como: 1) la utilidad de disponer de una medida respecto de la totalidad del saber (Cármides); 2) la búsqueda dialógica inherente a toda forma posible de pensamiento (Menón); 3) la autointeligibilidad del conocimiento (La república); y 4): la toma de una decisión (krínein) frente a lo que se da a pensar inmediatamente (Teeteto).*

Esta segunda conclusión, de carácter más general, puesto que debe modularse según los motivos posibilitadores de cada diálogo, ofrece la oportunidad de recomponer el núcleo del pensamiento dialógico a partir de la negación de cada una de las figuras *doxásticas* examinadas, en particular: 1) el exceso y el defecto representado respectivamente por las posiciones sapienciales de Critias y Cármides; 2) la reconversión tesalia de la dialéctica en erística; 3) la impotencia cognoscitiva del filósofo-rey de Glaucón; y 4) el pensamiento inmediatamente verdadero del joven Teeteto. Además, para ubicarlas adecuadamente, Platón obliga a prestar atención a la escena que las recorta en toda su visibilidad, a saber: 1) la tiranía hegemónica de la

Atenas de la Guerra del Peloponeso (*Cármides*); 2) el comienzo abrupto del *Menón* como un momento de negación dialéctica o de autoreproducción del saber tesalio; 3) la supeditación del filósofo a la *pleonexia*; y 4) el sobredistanciamiento megárico de la memoria de Sócrates.

*Estas dos conclusiones no son de orden distinto, ya que ellas se ordenan en la perspectiva de un pensamiento que sólo se puede construir a partir del reconocimiento de la dóxa. La clave del procedimiento platónico es que la relación con la dóxa no es simplemente externa: el lector no debe tomarla como simple obstáculo que hay que dejar de lado para alcanzar la posición propiamente filosófica, sino que sólo a través de ella puede encontrarla, pues no hay una senda inmediata. En contraste con el pensamiento moderno, Platón no alcanza la comprensión mediante la simple cancelación de la dóxa; él la toma en cuenta anudándola consigo misma. Así que lo esencial en cuanto a la distancia que separa la dóxa del noûs parece hallarse en la naturaleza reflexiva de la posición que la cubre. En otras palabras, lo que habría que preguntarse en el caso del pensamiento no es qué piensa o cuál es el objeto de su pensar. El verdadero enigma se expresa en una pregunta: ¿desde dónde se puede empezar a pensar? La tarea consiste en ubicar esta posición anterior con la que el pensamiento tiene que reencontrarse para poder acceder a su propia posibilidad. De ahí que la posición platónica sólo pueda ser dialógica. No es sólo el lector quien, por medio de la reflexión, debe configurar su dóxa, sino que, a través de la reflexión, es el propio pensamiento el que, en cierto sentido, debe ponerse "en busca de sí mismo", reconstruyendo la totalidad que lo mueve a pensar siempre de nuevo.*



## BIBLIOGRAFÍA

### 0. EDICIONES Y TRADUCCIONES DE PLATÓN

*Platons Werke*, Übersetzung von F.E.D SCHLEIERMACHER, Berlin, 1804-1809

*Platonis Opera Omnia*. Recensuit et comentariis instruxit G. STALLBAUM, Gotea et Erfordia, [1841] 1857

*The Dialogues of Plato*, Translated into English with analysis and introductions by B. JOWETT, 4 vols., 4<sup>th</sup> ed. Revised by D. J. Allan and H. E Dale (eds.), Oxford, [1871] 1953

*Platonis Opera*, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes BURNET, 5 vols., Twentieth impression, (Oxford Classical Texts), Oxford [1900-1907] 1992

*Plato*, With an English Translation by H.N FOWLER, P. SHOREY, W.R.M LAMB et alteri, 12 vols., Reprinted, Cambrdge, Massachussets-London [1914-1935] 1995

*Oeuvres complètes*, Text établi et traduit par M. CROISSET et alteri, 28 vols., Paris [1920-1930] 1985-...

*Diàlegs*, Text i traducció de J. CREIXELLS et altera. Revisions de Carles Riba et alteri, 18 volums fins l'actualitat, 1924-2000

*Ouevres complètes*, Traduction nouvelle et notes par L. ROBIN, 2 vols., Paris, [1950] 1994

Obras completas; traducción del griego, preámbulo y notas por M. ARAUJO... [et al.]  
Introducción a Platón por J.A. MIGUEZ. Madrid, Aguilar [1990]

*Sämtliche Werke*, Übersetzt von L. GEORGII, 6 Auf., Köln & Olten, 1969

*Obras completas*, traducción, prólogo, notas y clave hermenéutica de Juan David GARCÍA BACCA. Presidencia de la República de Venezuela: Facultad de Humanidades y Educación y la Dirección de Bibliotecas

*Diálogos*, Introducción general por Emilio Lledó Iñigo. Introducciones, traducciones y notas a los diálogos por autores varios, 9 vols., Madrid, 1981-1999

## I. CÁRMIDES

### a) EDICIONES Y TRADUCCIONES

*Platonis Charmides Laches Lysis*; ex recognitione C.Fr. HERMANN, Teubneri, 1925

Platone, *Carmide; Gli amanti; Ipparco*; traduzione di E. MARTINI, Paravia, Torino, 1926

Plato, *Charmides; Alcibiades I and II; Hipparchus; The Lovers; Theages; Minos; Epinomis*; with an English translation by W.R.M LAMB, Harvard University Press, 1927

Platone, *Carmide*, introduzione e commento di A. ZACCHI, Signorelli, Milano, 1938

Platón, *Diálogos socráticos*, traducción de A.GARCÍA CALVO, Salvat, Barcelona, 1972

Platao, *Carmides*; introdução, versao do grego e notas de Fr. de OLIVEIRA, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1981

### b) ESTUDIOS Y ARTÍCULOS:

ARNIM, H.V (1914), *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*, Leipzig, Berlin

COOLIDGE, J.R (1993), "The relation of Philosophy to *Sophrosyne*: Zalmoxian Medicine in Plato's *Charmides*", *Ancient Philosophy* 13 (1), 23-36

ERBSE, H. (1968), "Platons Methode in den sogenannten Jugenddialogen", *Hermes*, 21-40

HERTER, H. (1970), "Selbsterkenntnis der *Sophrosyne* zu Platons *Charmides*", *Festschrift Karl Vretska*, Heidelberg, 74-88

HYLAND, D. (1981), *The Virtue of Philosophy*, Ohio University Press

LACHTERMANN, D. (1965), *Plato's Charmides: An Experiment in Interpretation*, St John's College

POHLENZ, M. (1913), *Aus Plato Werkezeit*, Berlin

MARTENS, E. (1973), *Das Selbstbezügliche Wissen in Platons Charmides*, Carl Hansen Verlag, Munchen

McKIM, R. (1985), "Socratic Self-Knowledge and Knowledge of Knowledge in Plato's *Charmides*", *Transactions of the American Philological Association* 115, 59-77

MORRIS, T.F (1989), "Knowledge of Knowledge and of the Lack of Knowledge in the *Charmides*", *International Studies in Philosophy* 21, 49-61

ROBINSON, Th. (2000) *Proceedings of the V Symposium Platonicum. Selected papers*, Academia Sankt Augustin, 237-308

SCHMID, W. (1998), *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, SUNY Press

TUCKEY, W. (1951), *Plato's Charmides*, Cambridge

TUOZZO, Th. (2001), "What's wrong with these cities? The Social Dimension of Sophrosyne in Plato's *Charmides*", *Journal of the History of Philosophy* 39 (3): 321-250

WITTE, B. (1970), *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen, Interpretationen zu Platons Charmides*, Berlin

## II. MENÓN

### a) EDICIONES Y TRADUCCIONES

Platon, *Menon* oder Über die Tugend; übersetzt und erläutert v. OTTO APELT, Felix Meiner, Leipzig, 1922

Platon, *Menon; Gorgias*; texte établi et traduit par A. CROISSET, avec la collaboration de Louis Bodin, 1924

Platone, *Menone*, testo greco con versione latina e note italiane di A. TODESCO, Signorelli, Milano, 1942

Platon, *Mit den Augen des Geistes: Protagoras, Euthyphron, Lysis, Menon* / Biref Nachwort und Anmerkungen von B. SNELL, Fischer Bücherei, Frankfurt, 1955

Platón, *Menón*, edición bilingüe por A. RUIZ DE ELVIRA, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1958

Plato's *Meno*, edited with introduction and commentary by R.S. BLUCK, Cambridge University Press, 1964

Plato, *Protagoras and Meno*; translated with an introduction by W-K-C GUTHRIE, Penguin Books, 1964

Plato's *Meno*, text and criticism; edited by A. SESONSKE and N. FLEMING, 1965

Platón, *Menón*, introducción, versión y notas de U. SCHMIDT OSMANCIK, Universidad Nacional de México, Centro de Estudios Clásicos, 1975

Platón, *Menón*, prólogo, traducción y notas de E. CASTELLON, Istmo, Madrid, 1999

Plato, *Meno*; edited with an introduction, translation and notes by R.W SHARPLES, Oxford, 2004

Platón, *Menón*, prólogo, traducción y notas de A. GOMEZ LOBO, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2004

Platón, *Menón*, introducción y edición de S. VEGAS GONZALEZ, texto griego con traducción en castellano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005

## b) ESTUDIOS Y ARTÍCULOS

ACKRILL, J.R (1973), "Anamnesis in the *Phaedo*, Remarks on 73c-75c", N. Lee/ A.P.D Mourelatos/R. M. Rorty, eds: *Exegesis and Argument*, Assen, 177-195

ALLEN, R.E (1959-60), "Anamnesis in Plato's *Meno* and *Phaedo*", *Review of Metaphysics* 13, 165-174

BEDU-ADDO, J.T (1978), "Sense Experience and Recollection in Plato's *Meno*", *American Journal of Philology* 104, 228-248

BENSON, H. (1990), "Meno, the Slave Boy and the Elenchos", *Phronesis* 35 (2), 128-158

BLACHOWICZ, J. (1995), "Platonic True Belief and the Paradox of Inquiry", *Southern Journal of Philosophy* 33, 403-29

BLUCK, R.S (1956), "Logos and Forms in Plato: A Reply to Professor Cross", *Mind* 65, 522-29

BLUCK, R.S (1961), *Plato's Meno. Introduction, Text and Commentary*, Cambridge

BRAGUE, R. (1978), *Le Restant supplément aux commentaires du Ménon de Platon*, Les Belles Lettres: Librairie Philosophique J. Vrin

BUCHMANN, K. (1936), "Die Stellung des *Menons* in der platonische Philosophie", *Philologus* (Leipzig), vol. Suplem. XXIX, 3

BROWN, M.S (1967), "Plato Disapproves of the Slaveboy's Answer", *Review of Metaphysics* 21, 57-93

DESJARDINS, R. (1985), "Knowledge and Virtue: Paradox in Plato's *Meno*", *Review of Metaphysics* 39, 261-281

- DIMAS, P. (1996), "True Belief in the *Meno*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 14, 5-32
- FINE, G. (1992), "Inquiry in the *Meno*", en Richard Kraut, ed., *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 200-26
- GAISER, K. (1964), "Platons *Menon* und die Akademie", *Archiv fur Geschichte der Philosophie*
- GALLOP, D. (1978), "Plato's Cyclical Argument Recycled", *Phronesis* 27, 207-22
- GENTZLER, Jyl (1996), "Recollection and the Problem of the Socratic *Elenchus*", en *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* (1994), ed. John J. Cleary y William Wians 10, 257-295, University Press of America
- GRENE, M. (1966), "The Legacy of the *Meno*", *The Knower and the Known*, Faber & Faber, London, 18-35
- GRIMAL, E. (1942), "À propos d'un passage du *Menon*, une definition "tragique" de la couleur", *Revue des Études Grecques*, 55
- GULLEY, N. (1954), "Plato's Theory of Recollection", *Classical Quarterly* 48, 194-213
- KLEIN, J. (1965), *A commentary on Plato's Meno*, The University of North Carolina Press
- MORGAN, M. (1989), "How does Plato Solve the Paradox of Inquiry in the *Meno*", *Essays in Ancient Greek Philosophy 3: Plato*, ed. J.P Anton y A.Preus, 169-182, Albany, SUNY Press
- NEHAMAS, A. (1992), "Meno's Paradox and Socrates as a teacher", Hugh H. Benson, ed., *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford University Press, 1-30
- ROSS, K.L (1987), "Non intuitive Immediate Knowledge", *Ratio* 29, 163-179
- ROWE, C. (1991), "Philosophy and Literature: The arguments of Plato's *Phaedo*", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* VII, 159-181
- SEESKIN, K. (1993), "Vlastos on *Elenchos* and Mathematics", *Ancient Philosophy* 13, 37-53
- STERNFELD, R. y H.ZYSKIND (1978), *Plato's Meno: A Philosophy of Man as Acquisitive*, Carbonale, Southern Illinois University Press
- VLASTOS, G. (1965), "Anamnesis in the *Meno*", *Dialogue*, 4, 143-167

### III-IV. LA REPÚBLICA

#### a) EDICIONES Y TRADUCCIONES

Der *Staat*. / Platón ; neu übersetzt und erläutert sowie mit griechisch-deutschem und deutsch-griechischem Worterverzeichnis versehen V. OTTO APELT, 1923

Platon, *La République*; livres IV-VII; texte établi et traduit par E. CHAMBRY, 1932

*The Republic of Plato*; edited with critical notes, commentary and appendices by J. ADAM, with an introduction by D.A Rees, Cambridge University Press, 2nd ed. 1965

Platone, *Repubblica*. Libro X / Platone; studio introduttivo, testo greco e commento a cura di M. UNTERSTEINER, 1966

Plato, *The Republic*, translated with introduction and notes by Fr. M. CORNFORD, Clarendon Press, Oxford, 1972

Plato, *The Republic*; translated by G.M.A GRUBE, London, 1974

Plato, *Republic*; with an english translation by P. SHOREY, W. HEINEMANN, London, 1978-80

A companion to *Plato's Republic*, by N. P. WHITE, Blackwell, Oxford, 1979

*Plato's Republic*; edited by L. CAMPBELL and B. JOWETT, Garland, New York, 1987

Plató, Diàlegs, Vols. X-XII, *La República*, text revisat i traducció de M. BALASCH, Bernat Metge, 1989-1982

Plato, *La República*: llibre VII, introducció i comentaris a càrrec de Guillermo Quintas Alonso; traducció del text filosòfic a càrrec de C. MIRALLES, Universitat, Valencia, 1990

Plato, *Republic*; translated by R. WATERFIELD, Oxford University Press, 1994

Platón, *La República*, traducción y notas de C. EGGERS LAN, Planeta DeAgostini, Madrid, 1995

Platone, *La Repubblica*; introduzione di Fr. ADORNO; traduzione di Fr. GABRIELI, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1995

Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. VEGETTI, Bibliopolis, Napoli, 1998

*Platonis Rempublicam*; recognovit brevisque adnotatione critica instruxit, S.R SLINGS, Oxford University Press, 2003

## b) ESTUDIOS Y ARTÍCULOS

- ANNAS, J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford
- BENARDETE, S. (1989), *Socrates' Second Sailing: On Plato's Republic*, University of Chicago Press
- BERMUDO, J.M (1992), Platón y Hume: Cercanos en lo importante, *Agora* 11/1
- BRUMBAUGH, R.S (1989), *Platonic Studies of Greek Philosophy: form, art, gadgets and hemlock*, State University of New York Press
- BLOOM, A. (1968), *The Republic of Plato*, Basic Books, New York
- CLAY, D. (1988), "Reading The Republic", *Platonic Writings, Platonic Readings*, Routledge, New York/London, 19-34
- CORNFORD, F. (1912), "Psychology and Social Structure in the Republic of Plato", *Classical Quaterly* 6
- CORNFORD, F.M (1941), *The Republic of Plato*, The Clarendon Press, London
- CORNFORD, F.M (1965), "Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII", *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R. E Allen, Routledge & Kegan. London, 61-95
- CRAIG, L.H (1988), *The War-Lover: a Study of Plato's Republic*, University of Toronto Press
- CROMBIE, I.G (1963), *An examination of Plato's Doctrines*, Routledge & Kegan Paul, London, (\*) trad. cast (1979), *Análisis de las doctrinas de Platón*, Alianza, Madrid
- CROSS, R.C y WOZLEY A.D (1964), *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, Macmillan & Co, London
- ELSE, G.M (1972), *The Structure and date of book 10 of Plato's Republic*, Heidelberg
- EUBEN, P. (1996), "Reading Democracy: "Socratic" Dialogues and the Political Education of Democratic Citizens", EUBEN y WALLACH (1996), *Athenian political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Ithaca, New York
- FINE, G. (1978), "Knowledge and Belief in Republic V", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, 121-139
- FINE, G. (1990), "Knowledge and Belief in Republic V-VII", *Epistemology* (1990), ed. Stephen Everson, Cambridge University Press, 85-115

- GONZALEZ, Fr. (1996), "Propositions or Objects? A critical of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic V*", *Phronesis* XLI/3, 245-275
- GOSLING, J. C (1968), "*Doxa and Dunamis in Plato's Republic*", *Phronesis* 13, 119-130
- GRISWOLD, CH.L (1981), "The ideas and the criticism of poetry in Plato's *Republic* Book 10", *Journal of History of Philosophy* 19, 135-150
- HAVELOCK, E. (1963), *Preface to Plato*, Belknap Press of Harvard University Press (\*) trad. cast. (1994), *Prefacio a Platón*, Visor, Madrid
- HAVLÍČEK (1998), "Die Kritik Platons an Glaukons Auffassung des besten Staates", *Proceedings of the First Symposium Platonicum Praguense*, Oikumene, Prague (\*) trad. cat. (2003), La crítica de Plató al concepte de millor *politeia* de Glaucó en el Llibre V de *La república*, *Comprendre V*, 2003/1, 5-19
- HITCHCOCK, D. (1985), "The Good in Plato's *Republic*", *Apeiron* 19, 65-92
- JAEGER, W.W (1933), *Die Formung des griechischen Menschen*, (\*) trad. cast (2000), *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica
- KIRWAN, (1965), "Glauco's Challenge", *Phronesis*, 162-173
- KOCHIN, M.S (1999), "War, Class and Justice in Plato's *Republic*", *Review of Metaphysics* 53, 403-423
- LEE, E.N (1989), "Plato's Theory of Social Justice in *Republic* II-IV", J.P Anton y A.Preuss, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, III, State University of New York, New York, 117-140
- LURI, G. (1995), *El Trasímaco: la economía significativa del Libro I de La república*, Tesis Doctoral, Universitat de Barcelona, Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica
- LURI, G. (2002), Assaig d'una lectura òrfica de *La república* de Plató, J. Montserrat Molas (ed.), *Hermenèutica i platonisme*, Barcelonesa d'Edicions, 89-115
- MONOSON (2000), *Plato's Democratic Entanglements*, Princeton, New Jersey
- MORGAN, M.L (1983), "Belief, Knowledge, and Learning in Plato's Middle Dialogues", *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Vol. 9
- NEHAMAS, A. (1982), "Plato on Imitation and Poetry in *Republic* 10", J. Moravcsik y P. Temko (eds), *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts*, APQ Library of Philosophy, New Jersey
- NEHAMAS, A. (1999), *Virtues on Authenticity*, Princeton, New Jersey
- NETTLESHIP, R.L. (1964), *Lectures on the Republic of Plato*, Macmillan, London

- OPHIR, A. (1990), "Plato's Invisible Cities: Discourse and Power", *The Republic*, Barnes and Noble
- PAGE, C. (1991), "The Truth about Lies in Plato's *Republic*", *Ancient Philosophy* 11, 1-33
- PANGLE, Th. (1998), "Justice Among Nations in Platonic and Aristotelian Political Philosophy", *American Journal of Political Science* 42, 377-397
- PLANNINC, Z. (1991), *Plato's Political Philosophy. Prudence in the Republic and the Laws*, London and Columbia (Missouri)
- RAWSON, G. (1996), "Knowledge and Desire of the Good in Plato's *Republic*", *Southwest Philosophy Review* 12, 103-115
- REEVE, C.D.C (1988), *Philosopher-kings: The argument of Plato's Republic*, Princeton University Press
- ROOCHNICK, D. (2003), *Beautiful City: The Dialectical Character of Plato's Republic*, Cornell University Press, Ithaca and London
- ROSEN, S. (1990), *Introduzione alla Repubblica di Platone*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli
- ROSEN, S. (2005), *Plato's Republic: A Study*, Yale University Press, New Haven & London
- SACHS, D. (1963), "A Fallacy in Plato's *Republic*", *Philosophical Review* 72, 141-158
- SAXONHOUSE (1992), *Fear of Diversity*, University of Chicago Press
- SHOREY, P. (1935), *The Republic*, Harvard University Press, Cambridge
- SHOREY, P. (1980), "The idea of the Good in Plato's *Republic*: A study in the Logic of Speculative Ethics", *Selected Papers* 2, 28-79, Garland, New York
- SMITH, N. (1979), "Knowledge by Acquaintance and Knowing What in Plato's *Republic*", *Dialogue* 18
- STOKES, M.C (1992), "Plato and the Sightlovers of the *Republic*", *Apeiron* 25, n. 4
- STRAUSS, L. (1964), *The City and the Man*, University Press of Virginia (\*) trad. cat. (2000), *La ciutat i l'home*, Barcelonesa d'Edicions
- SZLEZÁK, TH (1985), *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie: Interpretationen zu den frühen und die mittleren Dialogen*, Berlin de Gruyter (\*) trad. italiana (1989), *Platone e la scrittura della filosofia*, Vita e Pensiero, Milano
- URMSON, J.O (1982), "Plato and the Poets", J. Moravcsik y P. Temko (eds), *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts*, APQ Library of Philosophy, New Jersey

WHITE, N.P (1968), *A Companion to Plato's Republic*, Hackett Publishing Company, Indianapolis

**V. TEETETO:**

**a) EDICIONES Y TRADUCCIONES**

*Platons Dialog Theätetus*, V. APELT, Leipzig, Dürr, Philosophische Bibliothek, 1911

Platone, *Teeteto*, traduzione di E. MARTINI, Paravia, Torino, 1930

*Plato's theory of knowledge, the Theaetetus and the Sophist of Plato*, translated with a running commentary by Fr. M. CORNFORD, London, K. Paul, 1935

Plato, *Theaetetus. Sophist*, by H.N FOWLER, London, 1962

*Théétète. Parménide*. Traduction, notices, et notes par E. CHAMBRY, Paris, Garnier-Flammarion, 1967

Plato, *Theaetetus*, traducción inglesa y notas de J. MCDOWELL, Oxford University Press, 1973

Platone, *Teeteto*, trad. Intr. Commento e note di G. MAZZARA, Il Trípode, Napoli, 1977

*Plato's Theaetetus* / translated and with commentary by S. BENARDETE, Chicago, University of Chicago Press, 1986

*Theaetetus*; translated with an essay by Robin A.H WATERFIELD. Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex; Viking Penguin, New York, 1987

Platón, *Parménides, Teeteto, Sofista*. [Introducción al *Teeteto*, traducción y notas de A. VALLEJO CAMPOS], Gredos, Madrid, 1988

*Plato's Theaetetus*, translated and with commentary by D. BOSTOCK, Oxford, Clarendon Press and New York, 1988

*The Theaetetus of Plato*, with a translation of Plato's *Theaetetus* by M.J LEVETT, revised by M. BURNYEAT, and with commentary by M. BURNYEAT, Indianapolis, Hackett, 1990

Plató, *Teetet, Parmènides*, traducció de J.LEITA, introducció i notes de J. MONTSERRAT TORRENTS, Edicions 62, Barcelona, 1990

Platón, *Teeteto i sobre la ciencia*, edición bilingüe. Edición, prólogo y notas de M. BALASCH. Introducción general de A. ALEGRE GORRI, Anthropos, Barcelona, 1990

*Theaetetus*; edited, with introduction, by B. WILLIAMS; translated by M.J LEVETT; revised by M. BURNYEAT, Hackett Pub, Indianapolis, 1992

Platon, *Théétète*, par M. NARCY, Paris, Flammarion, 1994

## b) ESTUDIOS Y ARTÍCULOS

ADALIER, G. (2001), "The case of Theaetetus", *Phronesis* 46 (1), 1-37

BENARDETE, S. (1984), "Theaetetus commentary", *The Being and the beautiful*, University Chicago Press, 1-183

BENARDETE, S. (1997), "Plato's *Theaetetus*: On the way of the logos", *The Review of Metaphysics* 51, 25-53

BENSON, H. H (1992), "Why is there is a discussion of false belief in the *Theaetetus*", *Journal of the History of Philosophy* 30 (2), 171-199

BLUCK, R.S (1963), "Knowledge by Acquaintance in Plato's *Theaetetus*", *Mind* 72, 259-63

BURNYEAT, M. (1980), "Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato's Distinction between Knowledge and True Belief", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. 54, 173-191

BURNYEAT, M. (1990), *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis (\*) trad. fr. (1998) *Introduction au Théétète de Platon*, College International de Philosophie, PUF

CORNFORD, F. (1935), *Plato's theory of knowledge*, Routledge & Kegan, London (\*) trad. cast. (1991), *La teoría platónica del conocimiento*, Paidós, Barcelona

DE PINOTTI, G. (1989), "Error y memoria. Un comentario del *Teeteto* (190e-195b)", *Revista Latinoamericana de Filosofía* 15, 5-18

DESJARDINS, R. (1990), *The rational Enterprise. Logos in Plato's Theaetetus*, Albany, New York

DORTER, K. (1990), "Levels of Knowledge in the *Theaetetus*", *Review of Metaphysics*, 343-373

DORTER, K. (1994), *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*, University of California Press/London, 68-120

FINE, G. (1979), "Knowledge and Logos in the *Theaetetus*", *Philosophical Review* 79, 366-397

FINE, G. (1979), "False Belief in the *Theaetetus*", *Phronesis* 24, 70-80

FREDE, M. (1987), "Observations on Perception in Plato's Later dialogues", *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis

HARING, E.S (1982), "The *Theaetetus* Ends Well", *Review of Metaphysics* 35, 509-528

IBAÑEZ, X. (2004), *Lectura del Teetet: Saviesa i prudencia en el tribunal del saber*, Tesis Doctoral (inédita), Universitat de Barcelona

MILLER, M. (1992), "Unity and Logos. A reading of *Theaetetus* (201c-210a)", en *Ancient Philosophy XII* n°1, Spring 1992, 87-111

NEHAMAS, A. (1989), "*Episteme* and *Logos* in Plato's Later Thought", *Essays on Ancient Greek Philosophy III*, editado por Anton J, y Preus, Sunny Press, Albany

WATANABE, K. (1987), "The *Theaetetus* on Letters and Knowledge", *Phronesis* 32, 143-165

## VI. ESTUDIOS SOBRE PLATÓN

ALEGRE, A. (1984), *El lenguaje filosófico-político en la obra de Platón*, Centre de Publicacions i d'extensió universitàries, Barcelona

BECK, R. (1985), "Plato's View of Teaching", *Educational Theory* 35, 119-134

BENARDETE, S. (2000), *Plato's Laws*, Chicago University Press

BOSCH VECIANA, A. (2002), "El Lisis de Platón: un exemple de *synousía* dialogal", Josep Montserrat (ed.), *Hermenèutica i platonisme*, Barcelonesa d'Edicions, 63-89

BOSCH VECIANA, A. (2003), *Amistat i unitat en el Lisis de Platón. El Lisis com a narració d'una *synousía* dialogal socràtica*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona

BRINKMANN (1896), *Die Erkenntnistheorie in Platons Theaitet*, Bergedorf

BURNET, J. (1920), *Greek Philosophy: Thales to Plato*. Reedición (1968). Macmillan New York. London

CAMPBELL, L. (1867), *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford

CANTO, M. (1986), "The Politics of Women's Bodies: Reflections on Plato", *The Female Body in Western Culture: Contemporary Perspectives*, Cambridge, Harvard University Press

CHERNISS, H.F (1936), "The Philosophical Economy of the Theory of Ideas", *American Journal of Philology* 57, 445-456

- CHERNISS, H.F (1944), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore
- CHERNISS, H.F (1983), "Lafrance on Doxa", *Dialogue* 22, 137-162
- COHEN, H. (1878), *Platos Ideenlehre und die Mathematik*, Marburgo
- COOPER, N. (1986), "Between Knowledge and Ignorance", *Phronesis* 31 n° 3
- DERRIDA, J. (1975), *La dissemination*, Editions du Seuil, (\*) trad. cast. (1997), *La diseminación*, Fundamentos, 91-263
- DESJARDINS, R. (1988), "Why Dialogues? Plato's Serious Play", *Platonic Writings, Platonic Readings*, ed. Charles L. Griswold, The Pennsylvania State University Press, 110-126
- DILLON, J. (1977), *The middle platonists, 80 b.c to a D. 220*, Ithaca-New York, Cornell University Press
- EBERT, Th. (1974), *Meinung and Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum Charmides, Menon und Staat*. Berlin. New York de Gruyter
- EBERT, TH. (2004), *Phaidon: Übersetzung und Kommentar* (I 4), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
- EDELSTEIN, L. (1962), "Platonic Anonymity", *American Journal of Philosophy* 83, 1-22
- FERBER, R. (1989), *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin, Academia Verlag Richarz
- FERBER, R. (1991), *Die Unwisseneit des Philosophen oder Warum hat Plato die "Ungeschriebene Lehre" nicht Geschrieben?*, Sankt Augustin, Akademie Verlag
- FREDE. M. (1992), "Plato's Arguments and the Dialogue Form", *Methods of Interpretating Plato and His Dialogues*" Ed. J. C Klagge and N.D Smith, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, supp. Vol. Oxford, Clarendon Press, 201-220
- FRIEDLÄNDER, P. (1958-1969), *Plato I-III*, Princeton University Press (\*) trad. cast. (1989), *Verdad del ser y realidad de la vida*, Tecnos, Madrid
- GADAMER, H.G (1931), *Platos dialektische Ethic*, 2nd edition, Hamburg, Felix Meiner Verlag, (\*) trad. ingl. (1991) *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*, New Haven, Yale University Press
- GAISER, K. (1991), *La metafisica della storia in Platone: con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione bilinguedei testi sulla storia*, Vita e Pensiero, Milano
- GOLDSCHMIDT, V. (1971), *Les dialogues de Platon: structure et méthode dialectique*, PUF

- GONZALEZ, F.J (1995), *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- GONZALEZ, F.J (1998), *Dialectic and dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Northwestern Philosophy
- GONZALEZ, F.J (1999), "Nonpropositional Knowledge in Plato", *Apeiron*, 235-286
- GRIFFIN, R. (1995), "Socrate's Poverty: Virtue and Money in Plato's *Apology of Socrates*", *Ancient Philosophy*, XV, 1-17
- GRISWOLD, Ch. (1986), *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven and London
- GRISWOLD, Ch. (1988), *Platonic Readings, Platonic Writings*, Routledge, New York
- GRUBE, G.M.A (1970), *Plato's Thought*, Methuen & Co, (\*) trad. cast. (1984), *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid
- GULLEY, N. (1962), *Plato's Theory of Knowledge*, London
- GUTHRIE, W.K.C (1962-1978), *A History of Greek Philosophy*. Vols 4 y 5, Cambridge University Press, (\*) trad. cast (1984-1993), *Historia de la filosofía griega (IV y V)*, Gredos, Madrid
- HACKFORTH, R. (1933), *The Composition of Plato's Apology*, Cambridge University Press, 75ss
- HARE, R.M (1965), "Plato and the Mathematicians", *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. Renford Bambrough, Routledge & Kegan Paul, Londres, 21-38
- HARTMANN, N. (1935), *Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie*, Berlin
- HEIDEGGER, M. (1947), *Platons Lehre von der Wahrheit*, Francke, Berna
- HEIDEGGER, M. (1988), "Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)", *Gesamtausgabe* 42, Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main
- HYLAND, D. (1995), *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*, Albany, SUNY Press
- IBÁÑEZ, X. (1999), "Dialèctica i diàleg. La recerca filosòfica platònica", *Comprendre: Revista Catalana de Filosofia* I, 1999/2, 228-237
- IRWIN, T.H (1977), *Plato's Moral Theory*, Oxford
- IRWIN, T. (1995), *Plato's Ethics*, New York, Oxford University Press

- ISNARDI PARENTE, I. (1979), *Studi sull' accademia platonica antica*, Olschki editore, Firenze
- KAHN, Ch. (1981), "Some Philosophical Uses of "to be" in Plato", *Phronesis* 26
- KAHN, Ch. (1988), "Plato's Charmides and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues", *Journal of Philosophy* 85, 541-551
- KAHN, Ch. (1996), *Plato and the Socratic Dialogue: the philosophical use of literary form*, Cambridge University Press
- KAPP, E. (1963), "The Theory of Ideas in Plato's Earlier Dialogues", *Ausgewählten Schriften*, Berlin de Gruyter
- KRÄMER, H. J (1964), *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam
- KRÄMER, H. (1966), "Über den Zusammenhang von Principienlehre und Dialektik bei Platon; zur Definition des Dialektikers Politeia 534 B-C", *Philologus* 110, 35-70
- KRÄMER, H. J (1971), *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin
- KRÄMER, H. (1990), *Plato and the Foundations of Metaphysics*, State University of New York Press, trad. cast. (1996), *Platón y los fundamentos de la metafísica*, Monteavila Editores Latinoamericana
- KRAMER, H. (1994), "Das neue Platonbild", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 48, 1-20
- LAFRANCE, Y. (1981), *La theorie Platonicienne de la doxa*, Les Belles Lettres, Paris-Montreal
- LURI, G. (1998), *El proceso de Sócrates*, Trotta, Madrid
- MARTINEZ MARZOA, F. (1996), *Ser y Diálogo: leer a Platón*, Istmo, Madrid
- MILLER, M.H (1985), "Platonic Provocations: Reflections on the Soul and the Good in the *Republic*", *Platonic Investigations*, ed. Dominic J. O'Meara, Catholic University of America Press, Washington, 163-193
- MILLER, M.H (1986), *Plato's Parmenides: the conversión of the Soul*, Princeton University Press
- MONTSERRAT, J. (1999), *El polític de Plató: La gràcia de la mesura*, Barcelonesa d'Edicions
- MONTSERRAT, J. (2002), "Actualitat dels estudis platònics", ed. Josep Montserrat, *Hermenèutica i platonisme*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 7-25

- MUGLER, Ch. (1948), *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Estrasburg, Heitz
- NARCY, M. (1984), *Le Philosophie et son double: un commentaire de l'Euthydeme de Platon*, Paris, Vrin
- NATORP, P. (1902), *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, [1961], Hamburg, Felix Meiner
- PANGLE, Th. (1983), *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University Press
- PAQUET, L. (1973), *Platon: La médiation du regard. Essai d'interprétation*, J. Brill, Leiden
- PATOCKA, J. (1983), *Platon et l'Europe* \* [1973] (trad. franc. De E. Abrams). Paris, Verdier (Col. La nuit surveillé) \* [1991] (trad. al cast, Barcelona, Península)
- PRAUSS, G. (1966), *Platon und der logische Eleatismus*
- REALE, G. (1989), *Per una nuova interpretazione di Platone: rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, 6ª Edición, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milan
- REALE, G. (1998), *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Rizzoli, Milan (\*) trad. cast. (2001) *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Herder, Barcelona
- ROBINSON, R. (1953), *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford Clarendon Press
- ROOCHNIK, D. (1986), "Socrates's Use of the Techne-Analogy", *Journal of the History of Philosophy* 24(3)
- ROOCHNIK, D. (1996), *Of Art and Wisdom*, Pennsylvania State University Press, 89-179
- ROSEN, S. (1968/1987), *Plato's Symposium*, Yale University Press, New Haven & London
- ROSEN (1980), *The Limits of Analysis*, New York
- ROSEN, S. (1983), *Plato's Sophist: The drama of the original and image*, Yale University Press
- ROSEN, S. (1988), *The Quarrel Between Philosophy and Poetry*, New York & London
- ROSEN, S. (1992), *Hermenèutica com a política*, Barcelonesa Edicions, Barcelona, 69-115
- ROSEN, S. (2000), *Nihilism*, South Bend (Indiana). [1969]

- ROSS, W.D (1951), *Plato's Theory of Ideas*, Oxford (\*) trad. cast (1997), Teoría de las ideas de Platón, Catedra, Madrid
- RUNCIMANN, W.G (1962), *Plato's Earlier Epistemology*, Cambridge
- RUNCIMANN, W.G (1962), *Plato's Later Epistemology*, Cambridge
- SALES, J. (1992), *Estudis sobre l'ensenyament platònic (I)*, Anthropos, Barcelona,
- SALES, J. (1996), *A la flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic II*, Barcelona
- SALES, J. (1999), "Assistir al diàleg, assistir el diàleg", introducció, J. Montserrat, *El Polític de Plató: la gràcia de la mesura*, Barcelonesa d'Edicions
- SALES, J. (2002), "L'ofici i la follia: la qüestió sobre la *tekhné* i la força poètica en l'Ió", Josep Montserrat ed., *Hermenèutica i platonisme*, Barcelonesa d'Edicions, 27-61
- SALLIS, J. (1996), *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*, 3ª Edición, Indiana University Press, Indianapolis
- SANTAS, G.X (1973), "Hintikka on Knowledge and its Objects in Plato", *Patterns in Plato's Thought*, ed. J.M.E Moravcsick, 31-51
- SANTAS, G. (1983), "The Form of the Good in Plato's Republic", *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. E.N Lee, A. P. D. Mourelatos y Anthony Preus 2, State University of New York Press, 232-263
- SAYRE, K. (1995), *Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic Dialogue*, University of Notre Dame Press
- SCHMID, W. (1992), *On Manly Courage: A Study of Plato's Laques*, Southern Illionios University Press
- SHOREY (1903 [1968]), *The Unity of Plato's Thought*, Chicago
- SPRUTE, J. (1962), *Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
- STEMMER, P. (1992), *Platons Dialektik: Die früheren und mittleren Dialoge*, Walter de Gruyter, Berlin
- STENZEL, J. (1956), *Kleine Schriften zur Griechischen Philosophie*, Darmsdat
- STOELZEL, E. (1908), *Die Behandlung des Erkenntnis-problems in platonischen Theaitet*, Berlin
- TARRANT, H. (2000), *Plato's First Interpreters*, Duckworth, London
- TAYLOR, A. E (1960), *Plato, the man and the work*, Methuen, London

VLASTOS, G. (1973), "Degrees of Reality in Plato", *Platonic Studies*, Princeton University Press

VOEGELIN, E. (1957), *Order and history: Plato and Aristotle (3)*, Louisiana State University Press, reed. (2000)

WHITE, N. P. (1976), *Plato on Knowledge and Reality*, Indianapolis, Hackett

WIELAND, W. (1976), "Platon und der Nutzen der Idee: Zur Funktion der Idee des Guten", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 1, 19-33

WIELAND, W. (1982), *Platon und die Formen des Wissens*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

WOODRUFF, P. (1990), "Plato's Early Theory of Knowledge", *Epistemology*, ed. S. Everson, Cambridge, UP, 60-84

## VII. OTROS ESTUDIOS:

ADKINS, A.W.H (1970), *Merit and responsibility. A study in Greek Values*, Oxford Clarendon Press

ADLER, M. (1967), *The Difference of Man and the Difference It Makes*, New York

AUBENQUE, P. (1962), *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF (\*) trad. cast. (1987), *El problema del ser*, Taurus, Madrid

BENVENISTE, E. (1969), *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris, 2 vol.

BLANCHOT, M. (1965), *Le rire des dieux*, NRF

BOSSI, B. (2002), "L'Heràclit del Logos: origen d'algunes prioritats platòniques?", ed. Josep Montserrat, *Hermenèutica i platonisme*, Barcelonesa d'Edicions, 117-133

BOLLACK, J. (1969), *Empédocle*, t. III: *Les origines. Commentaire*, 1 et 2, Minuit, Paris

BOLLACK, J. (1972), *Héraclite ou La séparation*, Éditions de Minuit, Paris

BOURGEY, L. (1953), *Observation et Expérience chez les Médecins de la Collection Hippocratique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris

BREDLOW, L.A (1996), *El tratado de lo que no es, o de la naturaleza en los testimonios de pseudo-Aristóteles de MXG y de Sexto Empírico: un ensayo de interpretación, con traducción y edición crítica*. Tesis de Licenciatura (inédita). Facultad de Filosofía. Universidad de Barcelona

- BUENO, G. (1980), En torno al concepto de “ciencias humanas”: la distinción entre metodologías  $\alpha$ -operatorias y  $\beta$ -operatorias, *El Basilisco* 11, 12-46
- BUENO, G. (1982), “Psicoanalistas y epicúreos: ensayo de introducción del concepto antropológico de heterías soteriológicas”, *Basilisco* 13, 12-39
- CALOGERO, G. (1932), *Studi sull'Eleatismo*, Pubblicazioni della Scuola di Filosofia della Università di Roma, III; [1977], La Nuova Italia, Firenze, 189-268
- CAPIZZI, A. (1955), *Protagora. Le testimonianze e i frammenti*, Sansoni, Firenze, 49-56
- CARRASCO, N. y M. CANDEL (2005), “La justicia como reciprocidad entre individuos (Epicuro) frente a la justicia como finalidad común (Aristóteles)”, *Convivium* 18, Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona
- CASALS, J. (1992), *L'experiment d'Aristòtil: literatura d'una incursió en la metafísica*, Edicions 62, Barcelona
- CASSIN, B. (1992), *Nos grecs et leurs modernes: les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*, Seuil, Paris (\*) trad. cast (1994), *Nuestros griegos y los modernos: estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Manantial, Buenos Aires
- CASTORIADIS, C. (1994), “The Discovery of the Imagination”, *Constellations* vol. 1 n°2
- CLARK, R. (1969), “Parmenides and Sense-Perception”, *revue des Études Grecques* 82, 14-32
- COLE, TH. (1967), *Democritus and the sources of Greek anthropology*, American Philological Association
- COLLI, G. (1977), *La nascita della filosofia*, Adelphi Edizioni, Milano, (\*) trad. cast. (1997), *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets Editores, Barcelona
- CORNFORD, F. (1952), *Principium sapientiae. The origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge University Press (\*) trad.cast. (1987), Visor, Madrid
- CORTASSA, G. (1972-1973), “La problematica dell'uomo-misura in Sesto Empirico”, *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* CVII, 783-816
- DECLEVA CAIZZI, F. (1976), “La tradizione protagorea ed un frammento di Diogene di Enoanda”, *Revista di Filologia e di Istruzione classica* CIV, 435-442
- DELEUZE, G. (1968), *Différence et répétition*, PUF (\*) trad. cast. (2002), *Diferencia y repetición*, Amorrortu Editores, Buenos Aires
- DERRIDA, J. (1967), *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil

- DETIENNE, M. (1967), *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Librairie François Mepero, (\*) trad. cast. (2004), *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Sexto Piso Editorial, Mexico
- DETIENNE, M. (1968), "La phalange. Problèmes de méthode", ed. J.P Vernant, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Mouton-Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 119-142
- DETIENNE, M. (1981), *L'invention de la mythologie*, Gallimard, Paris, (\*) trad. cast. (1985), *La invención de la mitología*, Península, Barcelona
- DEWEY, J. (1960), *The Quest for Certainty*, New York
- DODDS, E.R (1951), *The Greeks and the Irrational*, University of California Press (\*) trad. cast. (1999) *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid
- DÖRING, K. (1972), *Die Megariker: Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam
- ELIADE, M. (1970), *De Zalmoxis a Gengis-Kahn*", Paris, 52-54
- FINLEY, I.M (1975), *The use and abuse of history*, Chatto & Windus, London (\*) Trad. cast. (1984), *Uso y abuso de la historia*, Crítica, Barcelona
- FOUCAULT, M. (2004), *Discourse and Truth* (\*) trad. cast. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós I.C.E / U.A.B, Barcelona
- FORTUNY, F.J (1992), *De Lucreci a Ockham: perspectives de l'Edat Mitjana*, Anthropos, Barcelona
- FORTUNY, F.J (1998), *De la falsa realitat a la filosofia com a experiència milenària i com a tecnologia epistemològica*, E.I. KAL, Universitat de Barcelona
- GARCIA CALVO, A. (1985), *Razón común: Heraclito (Lecturas presocráticas II)*, Lucina, Zamora
- GARCIA CALVO, A. (1990), *Hablando de lo que habla: estudios sobre lenguaje*, Lucina, Zamora
- GARCÍA CALVO, A. (1992), *Lecturas presocráticas (I)*, Lucina, Zamora, 221-30
- GARCÍA CALVO, A. (2001), *Contra el Tiempo*, Lucina, Zamora
- GASTON, G. (1988), *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Paris
- GERNET, L. (1917), *Recherches sur le développement juridique et moral de la pensée grecque*, Ernest Leroux, Paris
- GERNET, L. (1955), *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Sirey, Paris

- GIGON, O. (1936), *Studien zur Antiken Philosophie*, De Gruyter. Berlín/Nueva York, 69-97 (93ss)
- GIRARD, R. (1989), *Le bouc émissaire*, (\*) trad. cast. (2002), *El chivo expiatorio*, Anagrama
- GLENN GRAY, J. (1967), *The Warriors: Reflections on Men in Battle*, Harper and Row, Nueva York, 59-79
- GRENE, T.H (1963), *A Portrait of Aristotle*, Londres
- GOMPERZ, TH. (1912 [1893-1909]), *Griechische Denken*, Leipzig (\*) trad. it. (1950) *Pensatori greci*, Firenze
- GUTHRIE, W.K.C (1969), *A History of Greek Philosophy (III)*, Cambridge (\*) trad. cast (1992), *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid
- HARRIS, R. (1986), *The Origin of Writing*, Duckworth, London
- HINTIKKA, J. (1967), "Time, Truth and Knowledge in Ancient Greek Philosophy", *American Philosophical Quaterly* 4, n°1
- HENDERSON, I (1957), "Ancient Greek Music", *New Oxford History of Music*, Oxford
- HOFFMANN, E. (1925), *Die Sprache und die archaische Logik*, Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und Ihrer Geschichte, Muhr-Siebeck, Tübingen
- KERFERD, G. B (1970), *Gnomon* XLII, 302-304
- KLEIN, J. (1968), *Greek Mathematical Thought and the Origin of algebra*, New York
- KOBE, Z. (1992), "The unconscious within transcendent alperception", *The American Journal of Semiotics* 2-3, 33-50
- KOBE, Z. (1995), *Automaton transcendentale*, Luibliana Analecta
- KÖHLER, W. (1924), *The Mentality of Apes*, Harcourt, reed. (1976), Liveright, New York
- LEVI, A. (1932), "Le dottrine filosofiche della scuola di Megara", *Classe di Scienze morali, storiche e filosofiche*, Serie 6ª, VIII
- LLOYD, A.C (1969-1970), "Non-discursive Thought: An enigma of Greek Philosophy", *Aristotelian Society Proceedings* 70, 261-274
- LORAUX, N. (1981), *L'invention d'Athènes*, Editions de l'école des hautes études en sciences sociales, Paris

LORAU, N. (1989), *Les expériences de Tirésias: le féminin et l'homme grec*, Gallimard, Paris (\*) Trad. cast. (2004), *Las experiencias de Tiresias: lo masculino y lo femenino en el mundo griego*, El Acanalado, Barcelona.

LORAU, N. (1996), *Né de la terre*, Seuil, Paris

LORAU, N. (1997), *La Cité divisée*, Payot, Paris

LOVEJOY, A. (1936), *The Great Chain of Being*, Cambridge Massachusets, cap. 2

LUKÁCS, G. (1967), *Der junge Hegel: Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Luchterhand, Berlin (\*) Trad. cast (1970), *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, Barcelona

LURI, G. (2002), *Prometeos*, Trotta, Madrid

MACDOWELL, D.M (1986), *The Law in Classical Athens*, Ithaca, Cornell University Press

MEJER, J. (1972), "The alleged new fragment of Protagoras", *Hermes*, 175-178

MONTONERI, L. (1984), *I Megarici: Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Università di Catania

MERLAN, Ph. (1969), *Monopsychism, Mysticism, metaconsciousness*, 2ª Edición, Martinus Nijhoff, The Hague

MERLAN, Ph. (1970), "Greek philosophy from Plato to Plotinus", *Armstrong A.H (ed) The Cambridge history of later greek and early medieval philosophy*, Cambridge University Press

NAGY. G. (1990), *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*, Johns Hopkins University Press, Baltimore

NAGY, G. (1994), *The Best of Achaeans: concepts of the hero in Archaic Greek Poetry*, Johns Hopkins University Press, Baltimore

NEWIGER, H.J (1973), *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift über das Nichtseiende*, De Gruyter. Berlín/Nueva York

NORTH, H. (1966), *Sophrosyne: Self-knowledge and self-restraint in Greek literature*. Ithaca: Cornell University Press, 101-114

NUSSBAUM, M.C (1986), *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge Univ. Press \* (1995) trad.cast. Madrid, Visor, 27-53

ONIAN, R. B (1953), *Discovery of the Mind*, Cambridge, Massachusets

PICARD, Ch. (1953), "Nouvelles remarques sur l'apologue dit de Prodicos", *Revue Archéologique* XLII, 10-41

POLANYI, K. (1968), "Aristotle discovers the Economy", *Primitive, Archaic and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, ed. por Georges Dalton, Doubleday, New York

PITKIN, H. (1981), "Justice: On Relating Private and Public", *Political Theory* 9

PRITCHETT, W.K (1971-1991), *The Greek State of War*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles

RANDALL, J. H (1960), *Aristotle*, Columbia University Press, New York

REDFIELD, J. M. (1975), *Nature and Culture in the Iliad: The tragedy of Hector*, University of Chicago (\*) trad. cast. (1992), *Naturaleza y cultura en la Iliada: La tragedia de Héctor*, Destino, Barcelona

ROSEN, S. (1980), *The Limits of Analysis*, Basic Books, New York

ROSEN, S. (2000), *Nihilism*, South Bend (Indiana), reedición de la edición original. New Haven. 1969

RORTY, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press (\*) trad. cast. (1989), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Catedra, Madrid

SACHS, C. (1943), *The rise of the music in the ancient World*, New York

SALES, J. (1990), *Coneixement i situació*, PPU, Barcelona

SANCHEZ FERLOSIO, R. (1996), "¿Tú de qué lado estás?", *El País* 7/12/1996

SICKING, C.M.J (1964), Gorgias und die Philosophen, *Mnemosyne*, serie IV, 17, 225-247 (235ss)

SOHN-RETHEL, A. (1978), *Intellectual and Manual Labour: a critique of epistemology*, The Macmillan Press LTD, Norfolk

SNELL, B. (1951), *The Origins of European Thought*, Cambridge, Massachussets

STRAUSS, L. (1961), *On the tyranny*, University of Chicago Press, (\*) trad. cast. (2005), *Sobre la tiranía*, Ediciones Encuentro, Madrid

TRIAS, E. (1997), *El artista y la ciudad*, Anagrama, Madrid. Reedición de la edición original. 1976

UNTERSTEINER, M. (1940), *I Sofisti*, Einaudi, Torino, 66-75

VAN PEURSEN, C. A (1966), *Body, Soul, Spirit*, Oxford University Press, London

VERDENIUS, W.J (1964), *Parmenides. Some comments on his Poem*, Groningen, 1942, reimpr, Hakkert, Amsterdam

VERNANT, J.P (1965), *Mythe et pensée chez les Grecs*, Librairie François Maspero (\*) trad. cast. (1993), *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, Madrid, 89-135

VERNANT, J.P (1972), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne (vol.1)*, (\*) trad. cast. (2002), *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Paidós, Barcelona, 103-137

VIAN, F. (1963), *Les origines de Thèbes: Cadmos et les Spartes*, Klincksieck, Paris

VIDAL-NAQUET, P. (1968), "Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne", en *Annales E.S.C*, 947-964 (\*) trad. cast. (1983), *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego: el cazador negro*, Península, Barcelona, 135-158

VON FRITZ, K. (1943), "Nóos and noeîn in the Homeric poems", *Classical Philology* 58, 79-93

WAHL, J. (1953), *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Vrin, Paris

ZEITLING, FR. (1996), "Playing the other: theater, theatricality and the feminine in the Greek drama", *Playing the other, Gender and Society in Classical Greek Literature*, The University Chicago Press

ZELLER, E. (1922), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II 1, Leipzig

ZIZEK, S. (1989), *The Sublime Object of the Ideology*, Verso, Londres (\*) trad. cast. (1992), *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Madrid

ZIZEK, S. (2001), *Did somebody say Totalitarianism? Five interventions in the (Mis)use of a Notion*, Verso, Londres (\*) trad. cast (2002), *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, Pretextos, Valencia



F TD 346

