

LÓGOS Y OPINIÓN VERDADERA SEGÚN PLATÓN

Graciela E. Marcos de Pinotti
Universidad de Buenos Aires - CONICET

RESUMEN: En este trabajo examino algunos aspectos de la distinción platónica entre opinión verdadera (*alethès dóxa*) y conocimiento (*epistémē*) con el objeto de aclarar la función del *lógos* (razón, explicación) en el progreso de una al otro. Me concentro en *Menón* y en *Teeteto*, en los cuales la teoría de las formas está ausente, como también en breves pasajes de algunos diálogos tempranos que contienen en germen la concepción del conocimiento como distinto de la opinión. Concedo especial atención a la tercera sección de *Teeteto*, donde Platón refuta la definición de conocimiento como opinión verdadera acompañada de razón o explicación en el marco de un 'modelo aditivo' de conocimiento que con frecuencia rechaza. Sobre la base de su crítica a la teoría 'soñada' por Sócrates, sostengo que una explicación no es para Platón algo que se *agrega* a la verdad para producir conocimiento. La *epistémē* no requiere primariamente la adquisición de nuevas verdades sino un examen de las propias opiniones y la recuperación de un saber que de algún modo ya está en nosotros. Finalmente, teniendo en cuenta que dar razón o explicación es una capacidad basada sobre el conocimiento y un signo de que estamos ya en posesión de este, intento bosquejar algunos requisitos que, según Platón, una genuina explicación debería satisfacer.

PALABRAS CLAVE: Platón, *lógos*, opinión verdadera, conocimiento

ABSTRACT: In this work I examine some aspects of the Platonic distinction between true opinion (*alethes doxa*) and knowledge (*episteme*) in order to clarify the function of *logos* (reason, explanation) in the progress from the former to the latter. I focus on the *Meno* and the *Theaetetus*, in both of which the theory of Forms is absent, as well as on a few passages of some early dialogues which contain a germen of the Platonic conception of knowledge as distinct from opinion. I pay special attention to the *Theaetetus'* third section, in which Plato refutes the definition of

knowledge as true opinion accompanied of reason or explanation in the frame of an 'additive model' of knowledge that he often rejects. On the basis of his criticism to a theory 'dreamed' by Socrates, I argue that an explanation is not for Plato something to be *added* to the truth in order to produce knowledge. *Episteme* does not require primarily the acquisition of new truths but an examination of the proper opinions and the recovery of knowledge which is already in us. Finally, having in mind that to give reason or explanation is a capacity based on knowledge and a sign that we are already in possession of it, I try to sketch some requirements that according to Plato a genuine explanation should satisfy.

KEYWORDS: Plato, *logos*, true opinion, knowledge

Platón asocia con frecuencia el conocimiento (ἐπιστήμη) a la capacidad de dar razón o explicación (λόγον ἔχειν; λόγον διδόναι δυνατόν).¹ En ocasiones vincula esta capacidad al conocimiento de las formas y hace de ella un rasgo distintivo del dialéctico, oponiéndole a quienes dejan intactos los supuestos (ὑποθέσεις) de los que parten, incapaces de contemplarlos en vigilia, sin hacer otra cosa que soñar con lo que es (ὡς ὄνειρώττουσι περὶ τὸ ὄν, *Rep.* VII, 533c1).² En otros casos, en contextos en los que se refiere al conocimiento sin mencionar las formas, ve en la capacidad de dar razón un indicio de que las opiniones verdaderas arraigan en un conocimiento. Con ello parece aceptar cierta continuidad y aun paridad entre unas y otro, dejando abierta la posibilidad de que ciertas ver-

1. Cf. *Prot.* 336c1, 336d1, *Crat.* 426a3, *Fed.* 76b5, b8, 78d1, 95e1, 101d6, *Banq.* 202a5, etc. Las referencias y traducciones de textos platónicos se hacen según las siguientes ediciones: Burnet, John, *Platonis Opera. Tomus II. Tetralogias III-IV Continens* y *Tomus III. Tetralogias V-VII Continens*, Oxford, Oxford University Press, 1900-1907; Duke, E. A. et al., *Platonis Opera. Tomus I. Tetralogias I-II Continens*, N. York, Oxford University Press, 1995; Slings, Simon, *Platonis Rempublicam*, N. York, Oxford University Press, 2003.

2. Platón se refiere a los matemáticos, que toman sus supuestos por principios y de ese modo alcanzan una certeza puramente ilusoria (cf. p. e. *Rep.* VI, 510c2-d3, VII, 531e3-5, 533b5-c3, 534b4-6). La metáfora onírica aparece en *Rep.* V, 476c3-d3, donde los estados de vigilia y sueño se refieren a quienes poseen conocimiento y opinión respectivamente.

dades que inicialmente tienen el rango de opinión puedan, bajo ciertas condiciones, constituir genuino saber. Es el caso de *Menón*, donde hace referencia a opiniones verdaderas que una vez despertadas por el interrogatorio socrático "como en un sueño" (ὡσπερ ὄναρ, 85c9),³ pueden devenir conocimiento si la búsqueda es suficientemente tenaz. Más adelante, valiéndose de imágenes que ilustran algunas de las diferencias entre la opinión verdadera y el conocimiento, admite que una vez sujetas con un razonamiento causal (ἀτίκας λογισμῶν, 98a3), las opiniones verdaderas puedan dar paso a la ἐπιστήμη. En una dirección similar avanza la discusión de *Teeteto* en torno a la definición de ἐπιστήμη como opinión verdadera acompañada de explicación (ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου, 201c8, 202c9, 208b8, c8, entre otros), esto es, suficientemente justificada o fundada. Dicha fórmula hace de la opinión verdadera un elemento constitutivo del conocimiento, algo consistente con *Menón* pero reñido, al menos a simple vista, con *República*, en que ambos tipos de saber difieren en más de un sentido.⁴ Mientras que en este diálogo el progreso desde la opinión al conocimiento requiere un giro del alma entera, un desplazar la mirada desde el ser sensible, precario, hacia lo real inteligible,⁵ la fórmula de *Teeteto*

3. El esclavo interrogado por Sócrates opina "como en un sueño", interpreta Serafina Rotondaro (*Il sogno in Platone. Fisiologia di una metafora*, Napoli, Loffredo, 1998, p. 246), porque si bien lo que piensa es verdadero, no conoce, en el sentido de que no sabe dar razón. Según Monique Canto-Sperber (*Ménon*. Traducción inédita, introduction et notes, Paris, GF Flammarion, 1991, n. 167 *ad loc.*, p. 274), la comparación con las imágenes del sueño expresa aquí dos rasgos que convendrían a las opiniones: la indeterminación en cuanto a su origen y el carácter errático. Cabe aclarar que las opiniones en cuestión hacen referencia a verdades geométricas, lo que permitiría vincular este pasaje de *Menón* al de *República* VII citado *supra* (n.2), pero no ya al de *República* V, en que la opinión se distingue del conocimiento por estar asociada a la multiplicidad sensible cambiante.

4. Según *Rep.* V, 477d1-2, se refieren a objetos distintos y a potencias también distintas, cuyos efectos o resultados difieren.

5. Cf. *Rep.* VII, 518c4-d1, 525c5-6, 533d1-3. Esto no significa que opinión y conocimiento tengan por fuerza objetos numéricamente diferentes. Contra la interpretación de los libros centrales de *República* en términos de una "teoría de los dos mundos" cf. p. e. Gail Fine ("Knowledge and Belief in

no sólo contempla la posibilidad de adquirir conocimiento de aquello de lo que antes se tuvo opinión, como explícitamente anuncia Sócrates en *Menón*, sino que hace referencia a las verdades envueltas en el conocimiento en términos de opiniones.⁶

Mi propósito es examinar algunos aspectos de la distinción entre *δόξα* y *ἐπιστήμη* en el marco de estas formulaciones que ponen énfasis en la continuidad entre ambos tipos de saber y no involucran la teoría de las formas, con especial atención a la sección de *Teeteto* en la que Platón finalmente refuta la definición de *ἐπιστήμη* como opinión verdadera acompañada de *λόγος* o explicación. Esta refutación, trataré de mostrar, no implica forzosamente un abandono de la concepción que hace de la capacidad de dar razón un rasgo propio del conocimiento, sino que toma sentido en el marco de una teoría ‘soñada’ por Sócrates –otra vez, la imagen del sueño (ὄναρ, 201d8, 208b11)–,⁷ en la cual explicar, dar un *λόγος*, asume un sentido ajeno al que se refiere Platón, a mi modo de ver, cuando hace de la capacidad de dar razón un rasgo del conocimiento. Dejando de lado el problema de la procedencia de dicha teoría y la variedad de interpretaciones de que ha sido objeto, me concentraré en algunos aspectos de la crítica que Platón le dirige con vistas a determinar cuál sería el tipo de explicación reveladora

Republic, V-VII”, en Everson, Stephen (ed.), *Epistemology. Companions to Ancient Thought*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 85-115). Sobre la cuestión cf. *infra* n. 21 y 24.

6. Cf. p.e. *Teet.* 202d6-7, donde Sócrates sugiere que no podría haber conocimiento sin una explicación y sin una opinión recta.

7. Sobre el uso platónico de la imagen del sueño cf. *supra* n. 3 y Myles Burnyeat, “The Material and Sources of Plato’s Dream”, en *Phronesis* XV (1970) 2, 101-122, pp.103-106. Sócrates suele apelar a teorías que dice haber soñado, apunta John McDowell (Plato, *Theaetetus. Translated with notes*, Oxford, Clarendon Press, 1973, n. *ad loc.* 201d8-202b7, 231), en *Carm.* 173a7, *Rep.* 443b7-c2, *Crat.* 439c6-7, *Fil.* 20b3-9, pero no es claro el significado, si es que lo hay, que tiene en cada caso esta imagen. Parece tratarse, sugiere Robin Waterfield (Plato, *Theaetetus. Translated with an essay*, London, Penguin Books, 1987, pp. 217-218), de doctrinas que se presentan inicialmente como altamente plausibles, pero al mismo tiempo oscuras y de algún modo imprecisas. Para un estudio detallado de la cuestión cf. Rotondaro, *ob. cit.*

de que se posee *ἐπιστήμη* y no mera opinión, o, en todo caso, cuándo *no* se ha alcanzado tal explicación y se impone proseguir la búsqueda. Es esto último, en rigor, lo que encontramos en los diálogos que serán examinados en este trabajo, otro de cuyos ingredientes ‘socráticos’ es, como señalé, la ausencia de las formas. Sobre la base de que la crítica platónica a la teoría soñada por Sócrates va dirigida contra un modelo de conocimiento en el cual la explicación es tal que *sumada* a la opinión verdadera, la convierte en *ἐπιστήμη*, sugeriré que dar una explicación, antes que la clave para transformar una opinión verdadera en conocimiento, para Platón cuenta más bien como un indicador de que se lo posee. Alcanzar tal explicación demanda, por otra parte, la revisión de nuestras opiniones, de suerte que es más un asunto de uno mismo consigo mismo que el resultado de embarcarse en la búsqueda de nuevas verdades. Para establecer mi interpretación y determinar qué clase de explicaciones y justificaciones pondrían de manifiesto que estamos ante un saber genuino y no ante mera opinión, examinaré algunas secciones relevantes de *Menón* y de *Teeteto*, no sin antes revisar algunos pasajes de los diálogos tempranos que aportan una luz interesante al tema.

I

Si bien la distinción entre *ἐπιστήμη* y *δόξα* se hace explícita en *Menón*, sería injusto no reconocer que diálogos anteriores contienen en germen esa distinción.⁸ Muchos de ellos describen una búsqueda guiada por una pregunta de Sócrates que normalmente queda sin responder, en parte porque lo que se valora no es tanto el incremento del saber como el reconocimiento de que las más de las

8. Richard Robinson (*Plato’s Earlier Dialectic*, Oxford, 1941, p. 17) considera que el *ἔλεγχος*, cuyo objetivo es elevar al reconocimiento de la propia ignorancia, contiene un germen de la concepción platónica del conocimiento como algo absolutamente distinto de la opinión, sea esta verdadera o falsa. Cabe aclarar que si bien en los libros centrales de *República* se establece la distinción entre conocimiento y opinión, en *Menón* se trata de la que hay entre el conocimiento y la opinión *verdadera*.

veces, situados a mitad de camino entre el conocimiento y la ignorancia, no sabemos lo que creemos saber. Una idea recurrente en ellos es la de que por saber una verdad, no por eso se posee conocimiento de aquello sobre lo que se sabe. Así p.e. en *Eutifrón* 11a6-b1, no se conoce qué es lo pío aunque se sepa que lo pío es amado por los dioses. Aun cuando esto último sea cierto, aduce Sócrates, no exhibe su naturaleza, su ουσία, sino una mera afección (πάθος) de lo pío. En *Laques* 190e8-9, no se conoce el valor por el mero saber que lo hay en permanecer en el puesto, resistiendo a los enemigos, sin huir. Lo dicho por Laques es cierto, pero sus palabras no son respuesta a lo que Sócrates intenta preguntar sino a otra cosa (*Laq.* 190e7-9: τὸ σὲ ἀποκρίνασθαι μὴ τοῦτο ὃ διανοούμενος ἠρόμην, ἀλλ' ἕτερον).

En general, cuando el Sócrates platónico rechaza una respuesta de su interlocutor no porque sea falsa, sino porque no es la respuesta apropiada a la pregunta “¿qué es X?”,⁹ tendríamos una muestra de que conocimiento y opinión –para decirlo en los términos que Platón emplea desde *Menón* en adelante– son diferentes o, más precisamente, que la opinión verdadera en cuestión no delata conocimiento. En ejemplos como los citados abundan los diálogos tempranos, y si bien son pasibles de más de una lectura, hacen manifiesto que para Platón formular una verdad no es indiscutiblemente índice de ἐπιστήμη. Lo que dificulta la distinción es que tanto la δόξα verdadera como el enunciado que la expresa pueden, por cierto, enraizarse en el conocimiento, en el sentido de que el individuo que posee ἐπιστήμη está en mejores condiciones que ninguno de enunciar verdades acerca de lo conocido.¹⁰ Si bien, pues, el que posee la ciencia de X, conoce qué es X y sabe, por esto mismo, las demás verdades relativas a lo conocido, lo inverso no se sostiene.

9. Cf. Robinson, *ob. cit.*, pp. 49-50.

10. En *República*, donde Platón distingue la ἐπιστήμη de la δόξα en general, cualquiera sea su valor de verdad, caracteriza en 534d8-10 al dialéctico como quien es capaz, en virtud del conocimiento alcanzado, de preguntar y responder con la mayor competencia. En *Teet.* 202d6-8, Platón afirma –sin ironía, a mi entender– que no podría haber conocimiento (ἐπιστήμη) sin una explicación (λόγος) y sin una opinión recta, lo que hace suponer que esta última es condición por lo menos necesaria, aunque no suficiente, para el conocimiento.

ne:¹¹ es posible saber que X es P, sin por ello saber qué es X –así lo ilustran los pasajes aducidos arriba– y sin poseer, por ende, la ciencia (ἐπιστήμη) de X. La dificultad es que ante el enunciado de una verdad, no siempre resulta sencillo distinguir si quien la expresa lo hace en virtud de poseer ciencia, o como da en decir Platón, una mera δόξα,¹² de ahí los esfuerzos de Sócrates, tan vívidamente descritos en los primeros diálogos, por socavar las pretensiones teóricas del hombre ordinario que cree, por el solo hecho de saber algunas verdades, tener un saber completo de aquello sobre lo que sabe. Dado que el ἔλεγχος socrático suele llevar a buen término su cometido catártico y positivamente destructivo, podemos suponer que Platón dispone desde un comienzo de algún criterio diferenciador de la verdad cuya fuente es la ἐπιστήμη y la verdad desprovista de este fundamento.

Abonan esta interpretación una cantidad de pasajes de *Ion*, donde el personaje de este nombre ve destruida su pretensión de poseer ciencia de Homero.¹³ Queda claro allí que para Platón no

11. La cadena de implicaciones es convertible, afirma Alexander Nehamas (“*Epistēmē and Logos in Plato’s Later Thought*”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie* LXVI (1984) 1, 11-36, pp. 14-15), sólo cuando hay en juego como predicados de X “propiedades que constituyen la naturaleza o esencia de X. Pues conocer qué es X (...) es, precisamente, conocer sus propiedades esenciales”.

12. Contribuye a la dificultad el hecho de que aun cuando se posea un saber genuino que habilite para hacer enunciados verdaderos, estos permanecen en la superficie de ese saber, sin agotarlo. Sobre la cuestión cf. Graciela Marcos de Pinotti, “Filosofía versus sofística en el *Sofista* de Platón”, en Santa Cruz, María Isabel, Marcos, Graciela y Di Camillo, Silvana (comps.), *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino*, Buenos Aires, Colihue, 2004, 77-93, pp. 77-78 y los autores citados allí (n.3).

13. A lo largo del diálogo hay seis ocurrencias de ἐπιστήμη (532c6, 536c1, 537d6, e2, 538b6, 541e2), en tres de las cuales el término aparece junto a τέχνη, y una sola de σοφία en 542a1 (περὶ Ὀμήρου σοφίαν). Sobre el léxico referido al saber del que Sócrates dice carecer y se empeña en buscar, cf. Charles Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 103 y Carlotta Capuccino, *Filosofía e Rapsodi. Testo, traduzione e commento dello Ione platonico*, Bologna, Clueb, Quaderni di dianoiá 3, 2005, p. 186. Frente a quienes señalan la elaborada concepción de la τέχνη expuesta en el *Ion*

sólo *una* verdad no es indiscutiblemente índice de conocimiento, sino, más todavía, ni siquiera disponer de *muchas* verdades acerca de una cosa es garantía de que se posee ciencia de ella. Cuando el rapsoda Ion confiesa que sólo es capaz de hablar bien acerca de Homero, no ya acerca de los demás poetas, Sócrates le señala:

a todos es manifiesto que eres incapaz de hablar acerca de Homero en virtud de una técnica y una ciencia; porque si fueras capaz en virtud de una técnica, también serías capaz de hablar acerca de todos los otros poetas, pues en cierto modo, la poética es un todo ¿O no?¹⁴

El principio de unidad, condición necesaria de toda τέχνη, es introducido aquí a propósito de la poética para aplicarse luego a todas las artes.¹⁵ Hace de cada τέχνη un todo (ὅλον), una totalidad articulada que no se agota en la suma de sus partes, de suerte que quien la detenta dispone de un conocimiento suficiente y articulado del campo de su saber.

Es comprensible, pues, que ni aquí ni en ningún otro momento de la discusión ponga en duda Sócrates la capacidad de Ion para hablar bien sobre Homero, poeta sobre el cual manifiesta saber y mucho. Lo que le niega al negarle que posea la ciencia de Homero es una determinada sede de ese saber, i.e. que su saber acerca de

para negar su autenticidad, considerándolo una imitación de algún autor tardío que reconstruye los principios de la teoría platónica del saber a partir de los numerosos ejemplos que brindan los diálogos, la autora sostiene la hipótesis contraria: es en *Ion* donde Platón formula tales principios, recurriendo de tanto en tanto a ellos sin necesidad de brindar nuevas definiciones (171).

14. Cf. *Ion* 532c5-9. El pasaje integra la primera de las tres etapas que atraviesa la discusión entre Ion y Sócrates. En ella, como bien explica Kahn (*ob. cit.* p. 105), Sócrates argumenta *ad hominem* contra Ion que su éxito como rapsoda no puede deberse a τέχνη, puesto que es competente solamente en Homero y no sobre la poesía en su conjunto.

15. Cf. *Ion* 531a1-532b7, donde el argumento se extiende a la ciencia de los números y a la medicina, y 532e4-533c3 para sus aplicaciones a la pintura, la escultura y la música. Este principio, observa Capuccino (*ob. cit.*, p. 176), es anticipado en 531e9-532a, al afirmarse que el que posee una τέχνη es el que sabe juzgar quién habla bien y quién habla mal, i.e. quién dice cosas verdaderas y quién falsedades en su campo.

Homero esté enraizado en una “técnica” y en una “ciencia”. De ahí que sea necesario aclarar cuál es la fuente de la que proceden las palabras del rapsoda, a lo que Sócrates aduce un don divino (θεῖα μοῖρα) gracias al cual cada uno es capaz de hacer bien únicamente aquello hacia lo que lo incita la Musa (534c1-3).¹⁶ La afirmación es suficientemente ambigua. Ni la belleza de la poesía homérica ni el poder hechizante de la voz que le presta Ion se ponen en tela de juicio, es cierto, pero no es menos cierto que no se los deriva de una habilidad humana sino del favor de los dioses.¹⁷

En cuanto a que sea la ciencia de Homero la que Sócrates niega a Ion y no, meramente, la ciencia de los demás poetas, a lo mismo apunta el singular ejemplo de *Teeteto* 207e7-208a5, inspirado en la gramática: no conozco la primera sílaba del nombre ‘*Theeteto*’, en consecuencia tampoco este nombre, *aun escribiéndolo correctamente*, si escribo mal dicha sílaba, –‘*Te*’ en lugar de ‘*The*’– al querer escribir el nombre ‘*Theodoro*’.¹⁸ Conocer una sílaba no se reduce a hacer buen uso de ella en uno que otro caso, sino que envuelve la habilidad de emplearla correctamente en una variedad de contextos.¹⁹ La

16. Esta segunda sección del argumento, según Kahn (*ob. cit.*, p. 105), es más positiva que la anterior, en tanto Sócrates ofrece aquí su explicación alternativa del éxito de Ion en términos de posesión o inspiración divinas. Poeta y rapsoda son concebidos ahora como el pasivo instrumento a través del cual la Musa misma ejerce su poder sobre el auditorio.

17. La dosis de ironía posiblemente envuelta en esta apreciación es evidente en un pasaje paralelo del final de *Menón* (99b11-d7.), cuando Platón reconoce que no solo poetas e inspirados, sino también políticos gobernantes dicen cosas verdaderas, realizan incluso buenas obras, pero sin saber nada de lo que dicen, en virtud de una mera opinión que llega a ellos como favor divino.

18. Según McDowell (*ob. cit.*, n. *ad loc.* 207d3-208b12, 253), no se trata de que Platón defienda una concepción tan estricta del conocimiento tal que conocer una sílaba excluya cualquier posible equivocación sobre ella, incluso un desliz al hablar o escribir. El ejemplo corresponde a una situación de aprendizaje del alfabeto y nos percataríamos de ello a partir, justamente, del error al escribir ‘*Theodoro*’.

19. Sobre la base de *Fil.* 18c, donde se considera imposible aprender cada letra en sí misma y por sí misma a menos de aprenderlas todas, Fine (“Knowledge and Logos in the *Theaetetus*”, en *The Philosophical Review* LXXXVIII (1979) 3, 366-397, p. 388) afirma que para Platón el conocimiento

referencia a la ciencia, a la *ἐπιστήμη*, toma sentido únicamente en el marco de un cuerpo orgánico de conocimiento. Los fundamentos de que está desprovisto el saber de Ion sobre Homero son los que permitirían integrar ese saber en una totalidad sistemática de verdades y autorizarían a adjudicarle la ciencia poética. A menos que se posea ésta, i.e. la ciencia de *todos* los poetas, imposible tener ciencia de sus “partes”, p.e. de *un* poeta como Homero.

A partir de que la pretensión de Ion de poseer ciencia de Homero es refutada pero no porque no sepa de Homero, insistamos en esto, sino porque no sabe acerca de *otros* poetas, podemos advertir que para Platón poseer *ἐπιστήμη* requiere “más” que saber verdades relativas a lo conocido, o, en todo caso, acerca de “más” cosas, no sólo las verdades directamente vinculadas con el objeto de saber (Homero), sino también las atinentes a todos aquellos otros que, siendo diferentes, guardan así y todo conexión con él (Hesíodo, Arquíloco, etc.). Estas verdades, en la medida en que arrojan luz sobre el objeto en cuestión, no le son extrañas sino que le conciernen: son, pues, *acerca de X*, aun cuando en lugar de mencionar explícitamente X, hagan referencia a otras cosas. El reconocimiento de Ion, en suma, si bien lo es expresamente de que sabe de Homero y no sabe de los poetas-que-no-son-Homero, es reconocimiento de que sabe y no sabe *acerca de lo mismo*. Esta unidad e identidad de lo diverso que componen los objetos pertenecientes a un determinado campo de saber están suficientemente subrayadas en el texto²⁰ y estimo que son decisivas para dilucidar la cuestión de si para Platón puede o no haber ciencia y opinión de la misma cosa. Si aceptamos que el planteo toma sentido en el marco de un determinado cuerpo de saber y que no apunta a cualquier tipo de opinión verdadera, sino únicamente a las que atañen a algo pasible de ser abordado, diríamos, “científicamente”, que guarda conexiones precisas con otros objetos pertenecientes al mismo campo de saber, la pregunta ha de responderse sin duda afirmativamente, pero pasa a ser problemática, en cambio –no menos que cuando se plantea en contextos en los que Platón echa mano a la teoría de las for-

“no consiste en actos aislados de reconocimiento, sino en una habilidad para interrelacionar sistemáticamente los elementos de una disciplina”.

20. Cf. *Ion* 531a5, d4, 532a3, 6, b6, 7, e3.

mas–, si se la reduce a la cuestión de si ciencia y opinión pueden ocuparse exactamente del mismo objeto.²¹

Ya desde sus primeros escritos, pues, Platón se aplica a refutar la pretensión de que saber una verdad, o aun un conjunto de verdades, constituye ciencia, lo que en *Menón* y en *Teeteto* expresará negando que una *δόξα* verdadera sea lo mismo que *ἐπιστήμη*. Con ello no pretende negar la posesión de un saber, pero sí hacer ver sus límites y alertar sobre la precariedad del saber que considerado aisladamente puede darse la apariencia de la ciencia que no es, pero pone al descubierto su debilidad en cuanto se lo considera a la luz de una totalidad interrelacionada de verdades vinculadas, de uno u otro modo, con el objeto que se dice conocer. El punto de vista de la interrelación del saber, que en pasajes como los examinados lleva a Sócrates a socavar la pretensión de su interlocutor de poseer técnica o ciencia de aquello de lo que sabe, es el que Platón privilegia a la hora de establecer que hay *grados* de saber y que muchas verdades que sabemos no son más que opiniones.

II

Si acudimos a *Menón*, hallamos que a la hora de describir el progreso desde la opinión al conocimiento, si bien Platón no habla exactamente de razón o explicación (*λόγος*), emplea un término de la misma familia para referirse a un “razonamiento causal”, *αἰτίας λογισμός* (98a3), capaz de encadenar o fijar verdades que de otro modo quedarían “sueltas”, prontas a huir de nuestra alma, como

21. Es decir, así como se discute arduamente la cuestión de si ciencia y opinión pueden tener el mismo objeto con relación a planteos como el de *República*, donde una respuesta negativa entraña el riesgo de arrastrar a una teoría de los dos mundos con todas las dificultades que ello acarrea, considero que en pasajes como los que examinamos en este trabajo, en los que las formas brillan por su ausencia, la cuestión es también problemática, de suerte que afirmar que ciencia y opinión se refieren a lo mismo, sin más, puede ser excesivamente simplificador. Es que aun si ambas se ocupan de objetos que son extensionalmente los mismos, son diferentes las determinaciones que aprehenden en cada caso y también el modo en que las establecen.

las estatuas de Dédalo.²² La imagen es doblemente significativa, sugiere un encadenamiento que aporta estabilidad por sujetar o fijar verdades que de otra manera nos “abandonarían”, i.e. a las que dejaríamos de dar crédito, apuntando a la vez a la articulación mutua de esas verdades, que resultarían así fundamentadas. En este contexto, Platón describe a la ἐπιστήμη como una concatenación (δεσμός) y ve en ello el rasgo que la distingue de la recta opinión (διαφέρει δεσμῶ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης, 98a8). A diferencia, pues, de las verdades *doxásticas*, las que constituyen ἐπιστήμη se anudan unas con otras, componiendo una totalidad articulada y jerarquizada en cuyo marco encuentran una justificación que la δόξα sería incapaz de proporcionar.

Lo cierto es que la imagen del encadenamiento, unida a la anterior afirmación, al cabo del célebre episodio de Sócrates con el servidor de Menón, de que las opiniones verdaderas que están ahora en él pueden, bajo ciertas condiciones, devenir ciencia,²³ indicaría que unas y otra se aplican a lo mismo, como aprehensiones diferentes de objetos que no necesitan ser diferentes extensionalmente.²⁴ A esto se añade que la paradoja planteada por Menón en 80d6-9, cuya solución es la tesis de que el conocimiento es reminiscencia, pone en tela de juicio precisamente el progreso del conocimiento. En efecto, el célebre argumento de Menón no cuestiona la distinción entre conocer y no conocer sino que la asume como punto de

22. Cf. *Men.* 97d6-98a4. Platón asocia la apariencia vívida de estas estatuas, en actitud de marcha, al carácter fluyente de las opiniones verdaderas, cuya valía aumenta allí cuando se las fija o “encadena”.

23. Cf. *Men.* 85c9-d1 y también 98a5-6.

24. No olvidemos la equívocidad de la noción de ‘mismo’ tal como ha puesto de manifiesto la discusión de *Ion*, en que el objeto de ἐπιστήμη o τέχνη comprende objetos mutuamente diversos que pertenecen, no obstante, a un único campo de saber. Como ya señalé (*supra* n. 21), debemos ser cautos tanto al afirmar que en *Menón* ambos tipos de saber tienen el mismo objeto, como al negar que ello se dé en *República*, donde la capacidad de dar un λόγος de las verdades que el matemático adopta como hipótesis sitúa por encima de este al dialéctico. En este caso se mantiene cierta continuidad entre los respectivos tipos de saber y se contempla la posibilidad de progresar de uno a otro (cfr p.e. 511c3-d5), si bien es cierto que en este progreso no está involucrada la δόξα sino la διάνοια.

partida, negando que se pueda progresar de uno a otro. Si la tesis de que conocer es recordar corrige o soluciona el problema planteado por Menón es justamente porque consigue explicar el tránsito hacia el conocimiento, al concebirlo en términos de un *proceso*²⁵ cuyo punto de partida es una instancia intermedia entre una y otro, que no es otra que la δόξα. La enseñanza de esta sección del diálogo es que cuando nos embarcamos en la búsqueda de saber, no estamos en situación de conocer, desde luego, pero tampoco ignoramos absolutamente aquello que hacemos objeto de investigación, sino que nos hallamos en el estado intermedio de saber y no saber. En cuanto a la capacidad de dar razón, si bien la actualizamos conforme progresa nuestra búsqueda, Platón se cuida muy bien de describirla como una habilidad adquirida tardíamente. Por el contrario, en *Menón* 98a1-5 afirma que el razonamiento causal (αἰτίας λογισμός) que convierte a las opiniones verdaderas en conocimiento y las vuelve estables es reminiscencia (ἀνάμνησις), expresando con ello que no es sino el despliegue de un saber previo, latente, que ya está de alguna manera en nosotros y que la investigación no hace otra cosa que despertar.

Distinto es el panorama que brinda *Teeteto*, donde tras considerar la posibilidad de que la ἐπιστήμη consista en la opinión verdadera acompañada de λόγος, i.e. justificada o fundada, la fórmula es refutada. El proceso de dar un λόγος, con todo, es entendido allí en términos que Platón difícilmente suscriba, tanto porque su cometido no es genuinamente explicativo, sino sólo descriptivo, como por responder a un “modelo aditivo” de conocimiento²⁶ en el cual

25. Sobre el rechazo de Platón, al igual que luego Aristóteles, de las aporías sofísticas que se apoyaban en el canon eleático *o bien... o bien...* para concluir que el aprendizaje era imposible e inútil la enseñanza, Cf. Rosamond K. Sprague, “Apories sophistiques et descriptions du processus”, en Cassin, Barbara (éd.), *Positions de la sophistique. Colloque de Cerisy*, Paris, J. Vrin, 1986, 91-104. La reminiscencia soluciona el argumento de *Men.* 80e, destaca la autora, en tanto implica un proceso, un *continuum* ninguno de cuyos puntos podría describirse en los términos del argumento erístico de Menón (94).

26. Nehamas (*art. cit.*, pp. 22ss.) se refiere al “modelo aditivo” (*additive model*) contra el cual debate Platón en la última sección del *Teeteto*, mientras que Neil Cooper (“Plato’s *Theaetetus* Reappraised”, *Apeiron. A Journal*

explicar, dar un λόγος, es algo tal que *sumado* a la verdad la convertiría en conocimiento. Platón, en cambio, describe este último en términos de recuperación de un saber que en algún sentido ya poseemos, aprehensión del fundamento de lo que sabíamos precariamente a título de opinión y no de algo nuevo, totalmente ignorado. Y así como conocer no es tanto arribar a un sitio desconocido como retornar al lugar de origen, dar razón o explicación de lo sabido, más que llave de acceso a un conocimiento que no se tiene, se constituye para el filósofo en un indicador del tipo de saber que de algún modo ya está en nosotros, una habilidad, diríamos, que antes que signar la adquisición de nuevas verdades, saca a la luz la solidez de las propias creencias, ya sea mostrando –ante uno mismo y ante los demás– que son dignas de crédito, ya sea instándonos a revisarlas. Cuando Sócrates, aduciendo que no es posible decir *cómo* es algo a menos que sepamos *qué* es, exige una definición que su interlocutor habitualmente no es capaz de proporcionar, cuando el saber que se cree poseer es despojado del título de ciencia o técnica, hay una manifiesta incapacidad de dar razón, mas este resultado aparentemente negativo es en realidad positivo por contribuir al reconocimiento de los límites del propio saber, liberando al alma de la mayor ignorancia que es creer saber lo que no se sabe²⁷ e incitándola a buscar.

Veamos la crítica que merece a Platón la definición de ἐπιστήμη en términos de opinión verdadera acompañada de λόγος. Dado que *Teeteto* es un diálogo aporético donde en lugar de definir qué es, Platón se empeña en indicarnos aquello que el conocimiento *no* es, esa crítica nos permitirá extraer algunas conclusiones acerca de cómo está entendido este.

for *Ancient Philosophy and Science* XXXIII (2000) 1, 25-52, pp. 43-44) habla del “lenguaje de adición” (*language of addition*) utilizado allí con referencia a la combinación de la opinión verdadera con un λόγος. Sobre este vocabulario cf. *infra* n. 33.

27. *Sof.* 229c1-7; cf. *Prot.* 345b5, *Men.* 84a5-b1. Se trata del estado de ignorancia que en *Rep.* II, 382b7-c5, Platón describe como “verdadera mentira” (ἀληθῶς ψεύδος), un estado del alma en el que nadie, dios u hombre, querría estar. El ἔλεγχος socrático aspira ante todo a la superación de este estado de ignorancia a través del reconocimiento de que no se sabe.

Es Teeteto quien dice haber oído que la opinión verdadera acompañada de λόγος es conocimiento y la desprovista de él (ἄλογα) queda fuera del último, de suerte que las cosas serían cognoscibles²⁸ o incognoscibles según posean o no λόγος. Con el propósito de aclarar tal distinción, Platón pone en boca de Sócrates una teoría que éste dice haber soñado, muy controvertida en cuanto a su autoría y su exacta significación, que establece una tajante distinción entre los “primeros elementos” de los que nosotros y todas las demás cosas se constituyen y “los compuestos de esos elementos”. Los elementos (στοιχεῖα)²⁹ no poseen λόγος, son inexplicables y por ende incognoscibles, mientras que los compuestos (σύλλαβαι), productos de la combinación de elementos que poseen nombres, tienen λόγος y son, en consecuencia, cognoscibles.³⁰

28. Sobre el uso de ‘επιστητός’ en lugar del más familiar ‘γνωστός’, cf. Burnyeat (*art. cit.*, pp. 106-107). Las interpretaciones van desde considerar que el término tiene significación filosófica, acuñado para dar expresión a la teoría soñada por Sócrates, hasta considerarlo mero correlativo de ἐπιστήμη.

29. ‘Elemento’, ‘στοιχεῖον’, designa en su sentido originario una letra del alfabeto y un sonido musical, de ahí que Platón discuta la teoría soñada apelando a ejemplos tomados de la gramática. El texto platónico no especifica lo suficiente el carácter de los στοιχεῖα, lo que ha generado arduas discusiones acerca de si el término tiene una acepción excluyentemente física, o bien lógica, gramatical, etc. Mas el desacuerdo entre los intérpretes, como sugiere sensatamente Amélie Oksenberg Rorty (“A Speculative Note on Some Dramatic Elements in the *Theaetetus*”, en *Phronesis* XVII (1972) 3, 227-238, p. 235), no nos fuerza a asignar un sentido único al término. Al comienzo de la exposición del sueño de Sócrates, ‘στοιχεῖον’ tiene un sentido físico, próximo al de los cuatro elementos de Empédocles (cf. 201e1-2), pero luego se lo emplea con referencia a letras y notas musicales (206a5-b3) y después al fundamento, punto de partida del conocimiento (206b5-9), aquello a partir de lo cual pueden adquirirse, derivativamente, otros conocimientos. En una palabra, ‘elemento’ tendría en *Teeteto* un sentido amplio, aplicable a objetos tanto física como lógicamente simples.

30. Cf. *Teet.* 201d8-202b7. Hay acuerdo entre los intérpretes en que la teoría expuesta en esta sección de *Teeteto* nunca fue sostenida por Platón mismo, pero las coincidencias terminan aquí. Para Winifred Hicken (“The Character and Provenance of Socrates’ Dream in the *Theaetetus*”, en *Phronesis* III (1958) 2, 126-145, p. 139), que rechaza su atribución a Antístenes,

Un examen detallado de esta teoría me apartaría del propósito que me he trazado en este trabajo, de modo que me concentraré en aquellos rasgos suyos que motivan la crítica de Platón. Uno de ellos es la asimetría en λόγος [AL], en explicabilidad, entre el elemento y el compuesto, que unida a la pretensión de que el conocimiento requiere λόγος [CL], deriva en que los elementos son incognoscibles y los compuestos, en cambio, cognoscibles. Platón rechaza esta asimetría en cognoscibilidad [AC]³¹ entre elementos y compuestos y con ello que se haga reposar el conocimiento sobre algo incognoscible, al igual que rechaza que explicar se restrinja a enumerar los elementos de un compuesto³² y que la pretendida

estaríamos ante una contribución *ad hoc* a una serie de discusiones académicas que debieron contar con la presencia de Aristóteles, lo que explicaría los paralelismos entre esta sección del diálogo y una serie de pasajes de *Metafísica* VII-VIII. Glenn Morrow ("Plato and the Mathematicians: an Interpretation of Socrates' Dream in the *Theaetetus* (201e-206c)", en *The Philosophical Review* LXXIX (1970) 3, 309-333), coincidiendo en que los tópicos tratados en la discusión del sueño de Sócrates deben haber sido arduamente debatidos en la Academia y precisamente durante la estancia aristotélica, considera más bien que Platón construye un modelo aplicable a la práctica del análisis en muy diversos campos (físico, lexical, gramatical, matemático), aunque se inclina por los matemáticos contemporáneos de Platón como el blanco directo de las críticas a la teoría soñada. Burnyeat (*art. cit.*), al tiempo que admite que Platón podría estar haciendo un uso creativo de ciertos materiales antisténicos, en lugar de interesarse por la procedencia de la teoría soñada exhorta a interpretarla en función de los intereses de Platón. En esta dirección, Fine ("Knowledge and Logos in the *Theaetetus*") encuentra que en esta sección de *Teeteto* Platón enfrenta el problema de una regresión *ad infinitum* de explicaciones, que afectaría a ciertas formulaciones propias acerca del conocimiento ofrecidas en diálogos anteriores, allí cuando el requerimiento de λόγος o explicación para el conocimiento se combina con la exigencia de que este repose sobre algo conocido. Un balance de las distintas interpretaciones que ha merecido la teoría soñada se encontrará en Timothy Chappell, *Reading Plato's Theaetetus*, USA, Hackett Publishing Co, 2005.

31. Apelo a las denominaciones [AL], [CL], [AC] acuñadas por Burnyeat (*art. cit.*) y adoptadas por buena parte de los estudiosos de esta sección de *Teeteto*

32. Una explicación aceptable de la sílaba 'SO', señala McDowell (*ob. cit.*, n. *ad loc.* 203a2-b10, 241), no puede limitarse a la enumeración de sus

explicación se agregue³³ a una opinión verdadera anterior, convirtiéndose en experto y conocedor a quien la brinda. Seguramente es posible –ilustra Sócrates– inventariar las distintas partes de un carro: ruedas, eje, caja, aros, yugo. Mas esta enumeración no responde a la pregunta *qué es* el carro porque captar su ser (ὄντῳ, 207c1) requiere *más* que recorrer la totalidad de sus partes. Sería igualmente vano –es otro de los ejemplos– que por deletrear sílaba por sílaba el nombre *Theeteto* nos jactáramos de ser gramáticos y creyésemos estar dando una explicación al modo en que ellos son capaces de proporcionarla.³⁴ La habilidad de identificar cada una de las letras que componen una palabra de ningún modo suple la explicación autorizada que el experto está en condiciones de ofrecer. Por otra parte, de acuerdo con el ejemplo antes mencionado de *Teeteto* 207e7ss., ni siquiera conozco la sílaba de una palabra que soy capaz de escribir correctamente si la consigo mal al escribir otra, puesto que conocer una sílaba supone la habilidad de reconocerla en todas sus combinaciones.

Estos ejemplos muestran con claridad los límites de la teoría soñada, en cuyo horizonte no es posible reconocer que un todo tenga partes sin ser idéntico a la suma de ellas, que una cosa no se reduzca a sus componentes materiales perceptibles, ni una explicación a un inventario de verdades.³⁵ Si explicar algo se redujese al

partes constitutivas, sino que debe satisfacer por lo menos otras dos condiciones: especificar el orden de las letras y cómo están ellas concatenadas (fonemas).

33. Cf. el profuso empleo de προσλήψεις y sus derivados en 202c3, 207c1, 208e4, 209a2, d4, 9, 210a5 y de προσγίγνεσθαι: 206c4, 210b2.

34. Cf. *Teet.* 207a9-b6.

35. Burnyeat (*art. cit.*, pp. 193-194) observa que lo que este tipo de análisis deja fuera es la *estructura* que unifica los distintos constituyentes en un todo complejo. Fine ("Knowledge and Logos...", p. 382) propone distinguir el 'es' de identidad del 'es' de composición, en tanto que Ellen Haring ("The *Theaetetus* ends well", en *The Review of Metaphysics* XXXV (1982) 3, 509-528, pp. 515-516) subraya que un todo (ὅλον) es diferente de la suma de todas sus partes (πᾶν = πάντα μέρη). Más recientemente, Bruno Centrone ("Il concetto di *hólon* nella confutazione della dottrina del sogno (*Theaet.* 201d8-206e12) e i suoi riflessi nella dottrina aristotelica della definizione", en Casertano, Giovanni, *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Napo-

análisis de sus partes elementales y si, en general, la pregunta “¿qué es X?” equivaliese a preguntar “¿de qué consiste X?”, dado que todo análisis, a menos que deba proseguirse indefinidamente, debe reposar sobre algo inanalizable, toda explicación debería descansar sobre algo inexplicable. Contra ello, Platón opone a la teoría soñada un modelo distinto en el cual la simplicidad del στοιχείον, lejos de ser un obstáculo, es garantía de genuinas explicaciones. En efecto, los aprendizajes del alfabeto y de la música ponen de manifiesto que el conocimiento de los στοιχεῖα tiene prioridad, en más de un sentido, sobre el conocimiento de los compuestos, tanto en sentido temporal, como presupuesto indispensable para la adquisición de otros conocimientos, como por ser objeto de un conocimiento “mucho más claro y más relevante que el del compuesto para una perfecta captación de cada objeto de estudio”.³⁶

Encontramos que la pregunta por el conocimiento formulada en *Teeteto* toma sentido, otra vez, en el marco de un determinado cuerpo de información. El conocimiento requiere, por cierto, explicaciones y justificaciones, pero lo que interesa a Platón es la búsqueda de fundamentos ciertos, no para sostener una opinión individual, sino para dar apoyo sólido a los conocimientos concernientes a una determinada disciplina. Además, en el horizonte de cada disciplina específica –la gramática y la música no son sino ejemplos– Platón reconoce una estructura jerárquica y en cierto modo asimétrica, sólo que esta asimetría tiene el sentido inverso al envuelto en la teoría soñada. Hay, en efecto, niveles o jerarquías de claridad, de relevancia y de cognoscibilidad, pero es a los fundamentos de cada disciplina –“fundamento” parece ser el significado que asume aquí “στοιχείον”– a los que corresponde la mayor claridad, el dominar lo demás y la cognoscibilidad natural. Ellos proporcionarían puntos de partida de otros conocimientos, interconectándolos y confirmando unidad a cada campo de saber, por eso su relevancia, en tanto que la claridad caracterizaría más que nada al conocimiento

li, Loffredo, 2002, 138-155) ve en la indistinción entre ὅλον y πᾶν la clave de la refutación platónica de la teoría soñada.

36. Cf. *Teet.* 206b7-9: πολὺ τὸ τῶν στοιχείων γένος ἔναργεστέραν τε τὴν γνῶσιν ἔχειν φήσομεν καὶ κυριωτέραν τῆς συλλαβῆς πρὸς τὸ λαβεῖν τελῆς ἕκαστον μάθημα.

de esos fundamentos, es decir, de aquello que en sí mismo no se sigue de otra cosa, pero es capaz de derivar otras. Nada de esto impide ver en la habilidad explicativa, en la capacidad de dar razón, un signo de conocimiento, pero refuta inequívocamente un planteo como el de la teoría soñada, en que la explicación es algo que se añade externamente a la verdad para producir conocimiento y no el andamiaje que la sostiene, tal como parece haberlo entendido Platón.

Llegados a este punto, intentaré hacer explícitos algunos de los requisitos, sobre la base del examen realizado, que para Platón una verdadera explicación debería satisfacer.

Su objeción a la teoría soñada por promover explicaciones confinadas a un nivel puramente descriptivo sugiere que para Platón alcanzamos una genuina explicación solo en tanto elucidamos *qué es* algo, cuando captamos su naturaleza, accesible al pensamiento, en lugar de limitarnos a analizar y enumerar aquellos aspectos del objeto que se ofrecen a la experiencia inmediata de los sentidos. Si prestamos atención a los ejemplos que brindan los diálogos, reconocemos este tipo de exigencia tras el rechazo de Sócrates de definiciones puramente ostensivas,³⁷ o de las que se limitan a enumerar lo dado,³⁸ manteniéndose “en la esfera de la percepción sensible, que sólo aprehende lo múltiple y termina en la opinión”.³⁹

Por otra parte, la explicación (λόγος) no es nunca *agregada* a una δόξα verdadera para hacer de ella conocimiento, ni este, en consecuencia, es meramente acumulativo, una suerte de inventario de verdades. El conocimiento exhibe para Platón una estructura jerárquica ordenada en algo básico y algo menos básico⁴⁰ y en tal sentido es siempre sistemático, en contraste con la opinión. No es nece-

37. Cf. p.e. *Eutif.* 5d8-e2: λέγω τοίνυν ὅτι τὸ μὲν ὄσιόν ἐστιν ὅπερ ἐγὼ νῦν ποιῶ...

38. Cf. p.e. *Men.* 71e1-72a5.

39. Bravo, Francisco, “Teoría de la definición en el *Menón*”, en Correa Motta, A. y Zamora, J., *Eunoia. Estudios de filosofía antigua. Un homenaje a María Isabel Santa Cruz*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009, 49-84, p. 63.

40. Cf. Julia Annas, “Knowledge and language: the *Theaetetus* and the *Cratylus*”, en Schofield, Malcolm and Nussbaum, Martha (eds.), *Language and Logos*, Cambridge, 1982, 95-113, p. 103.

sario esperar a la elaborada presentación de *República*, sin embargo, para encontrarnos con esta exigencia de sistematicidad, ni siquiera a la imagen de las estatuas de Dédalo que proporciona *Menón*, sino que ya los primeros diálogos –recordemos el planteo de *Ion*– subrayan suficientemente que un saber que no satisfaga tal requerimiento es indigno de ser considerado ciencia o técnica.

Por último, una explicación es realmente tal –este es posible-mente el núcleo de la crítica a la teoría soñada– en la medida en que se apoya sobre algo conocido. Platón rechaza, hemos visto, que el conocimiento repose sobre algo incognoscible, advirtiendo que un saber de tal índole tampoco sería digno del título de ἐπιστήμη, pues no aportaría verdaderas explicaciones. Se trata de una exigencia básica, otra vez, de la búsqueda socrática de la definición (p.e. *Menón* 75c8-d7),⁴¹ que encuentra una formulación elaborada en la crítica de *República* VII a los matemáticos, quienes viven “en sueños”, al valerse de supuestos que dejan intactos por no poder dar cuenta (λόγον διδόναι, 533c2) de ellos. Compete al dialéctico dar razón de cada cosa, precisamente, porque aspira a echar abajo los supuestos (τὰς ὑποθέσεις ἀναιρούσα, 533c8) de los que parte, alcanzando una certeza genuina.

Platón, en suma, hace de la habilidad explicativa, de la capacidad de dar razón o fundamento de lo sabido, un signo de conocimiento, reconociendo que quien posee ciencia está en mejores condiciones que ninguno para dar razón de lo que conoce. Interesado en distinguirla de otros modos inferiores de saber que a sus ojos no eran más que inventario de verdades, su crítica a la teoría soñada en *Teeteto* pareciera apuntar contra un modelo de pensamiento vigente en muy distintos campos. No me refiero solo, ni sobre todo, a que esta crítica pone en tela de juicio toda forma de análisis que pretenda dar razón de un todo complejo reduciéndolo a sus

41. La exigencia, observa Fine, de que el conocimiento ha de estar basado en el conocimiento, que unida a la de que todo conocimiento requiere un λόγος o explicación, genera una regresión: la cadena de explicaciones no concluiría nunca (“Knowledge and Logos...”, p. 367-368). Platón, según la autora, no considera explícitamente este problema en *Menón*, sino en las últimas páginas de *Teeteto*, en ocasión del tratamiento de la teoría soñada.

partes constitutivas incognoscibles.⁴² Me interesa más bien destacar, sobre la base del examen emprendido aquí, que la crítica al sueño de Sócrates, cuyo sentido es tan arduamente discutido, se integra sin dificultad a la que Platón lanza contra el saber poético en *Ion*, o a las que dirige a las opiniones verdaderas en *Menón*, sea que se refieran a cuestiones geométricas como a la naturaleza de la virtud. En todos estos casos, más allá de sus diferencias, Platón reacciona contra la vana pretensión de saber de quienes se aplican a la búsqueda de verdades sin fundar sus supuestos ni revisar sus opiniones. Estos casos son una muestra más, como si hiciera falta, del vasto y poderoso influjo que Sócrates ejerció sobre su pensamiento.

42. Cf. Glenn Morrow, “Plato and the Mathematicians: an Interpretation of Socrates’ Dream in the *Theaetetus* (201e-206c)”, en *The Philosophical Review* LXXIX (1970) 3, 309-333, p. 329), quien no obstante privilegia la significación matemática de ‘στοιχεῖα’ en esta sección de *Teeteto* y considera que el principal blanco de la refutación de la tercera definición de ἐπιστήμη es el procedimiento demostrativo matemático, ejemplo claro del tipo de λόγος que pretende transformar una creencia verdadera en conocimiento.