

---

# ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL  
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

---

ARTIGO | ARTICLE

## **Una elección imposible: conocer y no conocer en el Aviario (*Teeteto* 196c7-d2)**

**An impossible choice: knowing and not knowing in the Aviary  
(*Theaetetus* 196c7-d2)**

Edgar González-Varela <sup>i</sup>

<https://orcid.org/0000-0003-1491-1844>

[joedgova@gmail.com](mailto:joedgova@gmail.com)

<sup>i</sup> Instituto de Investigaciones Filosóficas – Universidad Nacional Autónoma de México – Ciudad de México – México.

GONZÁLEZ-VARELA, E. (2022). Una elección imposible: conocer y no conocer en el Aviario (*Teeteto* 196c7-d2). *Archai* 32, e-03226.

**Resumen:** En este trabajo examino la “elección imposible” que Sócrates le plantea a Teeteto: elegir entre aceptar (a) que el juicio falso es imposible, o (b) que es posible conocer y no conocer el mismo objeto (*Teeteto* 196c7-d2). De acuerdo con la interpretación tradicional, Sócrates afirma que es necesario aceptar una de las dos opciones: (b). En consecuencia, Platón desarrollaría el Aviario como un modelo de explicación del error en el que es posible conocer y no conocer lo mismo. Aquí argumento en contra de esta lectura. Sostengo que Sócrates afirma que se deben rechazar las dos opciones (a) y (b), y, por ende, el Aviario presenta un modelo en donde el juicio falso es posible sin aceptar que es posible conocer y no conocer lo mismo.

**Palabras clave:** conocimiento, contradicción, error, falsedad, juicio.

**Abstract:** In this work I examine the "impossible choice" that Socrates poses to Theaetetus: to choose between accepting (a) that false judgment is impossible, or (b) that it is possible to know and not to know the same object (*Theaetetus* 196c7-d2). According to the traditional interpretation, Socrates states that it is necessary to accept one of the two options: (b). Consequently, Plato would develop the Aviary as a model of explanation of error in which it is possible to know and not to know the same thing. Here I argue against this reading. I claim that Socrates says that the two options (a) and (b) must be rejected, and, therefore, that the Aviary presents a model in which false judgment is possible without accepting that it is possible to know and not to know the same thing.

**Keywords:** contradiction, error, falsity, judgement, knowledge.

---

## 1. Introducción

En este trabajo discuto un pasaje del *Teeteto* de Platón (196c7-d2) que sirve de preámbulo al último intento de respuesta al enigma del juicio falso: el Aviario. En este, Sócrates le plantea a Teeteto una elección entre dos rutas que parecerían abrirse en vista del fracaso de la respuesta anterior: el Bloque de Cera. La elección es entre aceptar

(a) que el juicio falso es imposible, o (b) que es posible algo aparentemente contradictorio, conocer y no conocer un mismo objeto. Teeteto responde que esta es una elección “imposible” o “intransitable” (ἄπορον). Pero la réplica de Sócrates es bastante peculiar, pues dice que “sin embargo, parece al menos que el argumento no permitirá ambas” (196d1-2).<sup>1</sup>

La manera como se lea esta frase es crucial para la interpretación del Aviaro. Pues este modelo debería encarnar la elección misma. Es decir, Sócrates desarrolla el Aviaro en respuesta a la elección tomada y, por ende, el modelo debe estar de acuerdo con ella. Por ejemplo, según, la interpretación tradicional del pasaje,<sup>2</sup> Sócrates afirma que se debe elegir una de las opciones (a) o (b), y como (a) parece inaceptable, es preciso elegir (b). Si esto es así, el Aviaro en respuesta a esta elección presentaría un modelo de explicación del error en el que es posible conocer y no conocer lo mismo.

Esta interpretación me parece inadecuada. Argumento que Sócrates no dice que debemos aceptar (a) o (b). Al contrario, sostiene que no podemos aceptar ninguna de las dos. En consecuencia, el Aviaro no pretende representar una de estas opciones, sino desarrollar una vía alternativa, según la cual, ni (a) ni (b) es el caso. Es decir, a través del Aviaro Sócrates ofrece un modelo en donde el juicio falso es posible sin aceptar que es posible conocer y no conocer lo mismo. Para mostrar esto, en la sección 2 presento el contexto del pasaje que nos interesa y las diferentes lecturas de la elección imposible. En particular, presento la lectura que me parece correcta. Y en la sección 3 examino algunos rasgos del Aviaro que apoyan esta lectura y que van en contra de la lectura tradicional.

---

<sup>1</sup> Todas las traducciones del Teeteto en este trabajo son mías, a menos que se especifique otra cosa. He utilizado la edición de Duke et al, 1995.

<sup>2</sup> Defendida por Conford (1935) y muchos otros autores.

## 2. Una elección imposible

La discusión del juicio falso es uno de los pasajes más debatidos del *Teeteto*, principalmente por dos razones. En primer lugar, es difícil ver cuál es la relevancia de esta dentro de un diálogo cuyo tema oficial es la definición del conocimiento. De hecho, la manera como Sócrates introduce el tema sugiere que este es una digresión, pues vacila entre abordarlo o no (187d6-8). En segundo lugar, Sócrates quiere sostener que el juicio falso es posible, pues ya ha criticado antes al relativismo protagórico por implicar su imposibilidad (167a6-b4, 170a6-d2). Pero dice que se encuentra en gran *aporia* sobre el juicio falso, tanto ahora como en otras ocasiones (187d1-3). Sócrates describe la *aporia* así: “no ser capaz de decir qué es, de hecho, este estado (πάθος) de nosotros y de qué manera se produce (ἐγγιγνόμενον)” (187d3-4). Es decir, no duda que este estado exista en nosotros, el problema es, más bien, explicar su naturaleza y la manera en que podría generarse. Sin embargo, todos los intentos por resolver esta *aporía* fracasan. Por ende, no es claro si con esto Platón quiere hacer patente su incapacidad de resolverla o si solo quiere guiarnos a que la resolvamos nosotros mismos.

No pretendo ofrecer aquí una respuesta a estas interrogantes, ni un análisis detallado de la *aporia*. Presento solo un bosquejo de la *aporia* o enigma inicial “según el conocer y no conocer” (κατὰ τὸ εἰδέναι καὶ μὴ εἰδέναι, 188c9-d1). Confío en que este sea neutral entre diversas maneras de interpretarla, pues no asumo ninguna lectura particular de las diversas encrucijadas interpretativas, ni pretendo ofrecer una explicación de las razones por la cuales Platón podría considerar al enigma persuasivo. Mi objetivo es presentar su estructura básica.<sup>3</sup> Después describo el curso posterior de la discusión hasta la aparición del pasaje que nos interesa.

---

<sup>3</sup> Para un estudio detallado de esta *aporía* véase Barceló Aspeitia y González-Varela (próxima aparición).

## 2.1 El enigma

El enigma del juicio falso según “el conocer y no conocer” (187e5-188c9) plantea que no es posible que en un sujeto se genere un juicio falso sea cual sea la situación en la que el alma del sujeto se encuentre.<sup>4</sup> Pues, en toda situación, el sujeto debe conocer o no conocer los objetos sobre los que versa su juicio. Pero si los conoce, parece que no puede equivocarse sobre ellos, y si no los conoce, parece que no puede ni siquiera juzgar sobre ellos. En este enigma Sócrates asume, además, que todo juicio falso involucra confundir un objeto *A* con un objeto *B*. En consecuencia, el enigma tiene la siguiente estructura:

- (1) Es necesario que, para todo objeto *X*, un sujeto *S* conozca a *X* o no conozca a *X*. (188a1-6)
- (2) Si *S* juzga sobre *X*, entonces *S* conoce a *X* o no conoce a *X*. (188a7-9)
- (3) Es imposible que *S* conozca a *X* y no conozca a *X*. (188a10-b2)
- (4) Si *S* juzga falsamente que un objeto *A* es un objeto *B*, entonces hay cuatro situaciones en las que *S* puede estar, de acuerdo con (1-2):
  - (4a) *S* conoce a *A* y conoce a *B*.
  - (4b) *S* no conoce a *A* y no conoce a *B*.
  - (4c-d) *S* conoce solo a uno de los dos objetos *A* o *B* y no conoce al otro.
- (5) La situación (4a) es imposible porque entonces *S* conoce y no conoce a *A* y a *B*. (188b3-6)
- (6) La situación (4b) es imposible porque entonces un sujeto podría juzgar sobre algo que no conoce. (188b7-c1)

---

<sup>4</sup> En 188d4-5 Sócrates se refiere a este enigma como el de explicar el juicio falso de un sujeto según cómo “están las cosas en su pensamiento”.

(7) Las situaciones (4c-d) son combinaciones de (4a-b) y, por ende, son imposibles si (4a-b) son imposibles. (188c2-4)

(8) El juicio falso es imposible. (188c5-9)

El enigma suscita múltiples interrogantes. Por ejemplo, incluso si el argumento fuera válido y sólido, podríamos preguntarnos si establecería que todo juicio falso es imposible, pues no es claro que todo juicio falso involucre una confusión de un objeto con otro. De hecho, hay autores que han pensado que el enigma se restringiría solo a juicios falsos de identidad, pero no a errores de descripción.<sup>5</sup> Además, es evidente que (5) y (6) son cruciales, pero no es claro cuáles son los supuestos que las apoyan. Si acaso, Sócrates es más explícito sobre (6), pues le pregunta a Teeteto: “¿es posible que quien no conoce ni a Teeteto ni a Sócrates tome en su pensamiento que Sócrates es Teeteto o Teeteto Sócrates?” (188b8-10). Es decir, parece sugerir un principio, según el cual, el conocimiento es necesario para el juicio, el cual parecería hacer a (4b) imposible (y a 4c-4d, pues, en ambos, uno de los dos objetos no es conocido). Pero con respecto a (5), Sócrates no nos da indicios suficientes sobre los supuestos que justifican este paso. Lo único que dice es que quien juzga falsamente en estas condiciones está en la situación de que “al conocer ambas cosas ignora (ἀγνοεῖ) a la vez ambas” (188b4-5). Es decir, Sócrates sugiere que si asumimos que un sujeto *S* conoce a *A* y a *B*, y que juzga falsamente que *A* es *B*, entonces debemos concluir que ignora a ambos, es decir, que no conoce a ambos. Pero no indica qué supuesto justifica esta inferencia.<sup>6</sup> Lo que es claro es que este paso apela al principio (3). Esto es, la razón por la cual se justifica que (4a) es

---

<sup>5</sup> Cornford, 1935; Ackrill, 1966; Crivelli, 1996; Chappell 2001; Rowett 2012. Sin embargo, otros piensan que no tiene esta restricción: Williams, 1972; Fine, 1979; Bostock, 1988; Cooper 1990; Sedley 2004.

<sup>6</sup> Se han ofrecido diferentes interpretaciones de este supuesto. Según algunos, detrás de (5) hay un supuesto de omnisciencia: si *S* conoce a *A*, *S* conoce todo sobre *A*; lo cual hace imposible equivocarse sobre lo que uno conoce (Ackrill 1966; McDowell, 1973, 197-98; Fine, 1979; Rowett, 2012). Para otros, detrás de (5) hay un principio de infalibilidad: si *S* conoce a *A* y *S* juzga que *A* es *B*, entonces *A* es *B* (Williams 1972; Lewis 1972; Bostock 1988; Benson 1992).

imposible es porque infringe el principio (3), pues en esta situación *S* conoce y no conoce a *A*, y conoce y no conoce a *B*.

Hay un debate sobre cómo entender el principio (3), así como el principio (1), pues (1) también tiene un rol central en el enigma, dado que establece que (4a-d) son las únicas situaciones en las que el juicio falso sería posible. Para algunos, (1) es simplemente una instancia del principio del tercero excluido y (3) es una instancia del principio de no-contradicción (por ejemplo, Lewis 1972; Benson 1992; Sedley 2004). Para otros, en cambio, (1) y (3) no son principios lógicos genuinos, pues ni la disyunción en (1) es exhaustiva ni la conjunción en (3) es necesariamente contradictoria (por ejemplo, Cornford 1935; McDowell 1973; Fine 1979; Crivelli 1996).

No es posible entrar ahora en este debate. Lo importante es advertir el modo en que el enigma depende, al menos en (5), de (3). Pues, en el pasaje previo al Aviario que nos ocupa, Sócrates hace explícita esta dependencia y le plantea a Teeteto la opción de aceptar que es posible conocer y no conocer un mismo objeto para resolver el enigma. Es decir, le propone la alternativa de aceptar que es posible infringir (3). Como veremos, la interpretación más extendida de nuestro pasaje, y del Aviario, sostiene que Sócrates acepta esta opción. Por ende, esta interpretación se alinea con la segunda interpretación de (1) y (3), pues sostiene que la resolución del enigma conlleva rechazar que (1) y (3) son principios lógicos. En este trabajo argumentaré en contra de esta interpretación del Aviario y, por ende, este resultado podría proporcionar un apoyo indirecto a la otra interpretación de (1) y (3).

## 2.2 Una elección imposible

En cualquier caso, lo pertinente ahora es apreciar el curso de la discusión posterior a este enigma. Sócrates formula después una versión distinta del enigma, ahora “de acuerdo con el ser y el no ser” (κατὰ τὸ εἶναι καὶ μὴ, 188d1), pues plantea que el juicio falso parecería ser sobre lo que no es, lo cual resulta paradójico (188d3-4, 189b4-5). A continuación, Sócrates propone un modelo para resolver este enigma: la *allodoxia* (189b12-190e4), según el cual, un juicio

falso nunca es sobre lo que no es, sino que siempre es sobre lo que es, pero en él se juzga que un ente *A* es otro ente *B*. Tras plantear varias objeciones a este modelo, Sócrates vuelve al enigma “de acuerdo con el conocer y no conocer” (191a5-c3) para desarrollar un modelo explicativo que pueda superarlo: el Bloque de Cera (191c8-195b8). Este busca explicar cómo podría generarse el juicio falso sobre objetos que se conocen o que no se conocen apelando a la imagen de que el alma contiene algo como un bloque de cera, en el cual se imprimen los recuerdos de los objetos. Con base en esta imagen, y en la adecuada consideración de la percepción, el modelo propone explicar el juicio falso como causado por el intercambio de la percepción de un objeto *A* con la impresión en la memoria que corresponde a un objeto *B*. Por ejemplo, así podría explicarse el juicio de que Teeteto es Sócrates: cuando al percibir a Teeteto (lejos a la distancia) asociamos esta percepción con la impresión en la memoria que tenemos de Sócrates, y entonces juzgamos que Teeteto, la persona que se acerca, es Sócrates.

Sócrates no dirige en contra de este modelo ninguna objeción que cuestione su adecuación, es decir, no proporciona ninguna razón para pensar que la explicación de juicios falsos como el que mencionamos, juicios falsos perceptuales, es equivocada. El problema que señala tiene que ver más bien con la completud del modelo. La idea es que, dado que este apela esencialmente a la percepción, es incapaz de explicar juicios falsos en los que la percepción no está involucrada. Por ejemplo, juicios falsos matemáticos como que  $7 + 5 = 11$  (195d6-196c9). Y, dada esta limitación, Sócrates sugiere que el Bloque de Cera debe ser rechazado. Esta medida parece drástica, pues podría pensarse que solo se requiere completar el modelo con una explicación de los juicios falsos no perceptuales, en vez de rechazarlo en su totalidad. En todo caso, es claro que Sócrates formula el siguiente, y último, modelo para explicar el juicio falso, el Aviario, como un modelo explicativo de todo juicio falso, no solo de los no perceptuales.

En este contexto se introduce el pasaje que nos interesa. Sócrates comenta que el fracaso del Bloque de Cera para explicar un juicio



falso no perceptual como que  $7 + 5 = 11$ , el cual involucra confundir 11 con 12, hace que regresen “a los primeros argumentos” (196b8); es decir, al enigma inicial. Pues cuando un sujeto *S* confunde 11 con 12, *S* conoce a 11 y conoce a 12, y su error no puede ser explicado como un desajuste entre la percepción y el pensamiento (o la memoria), dado que la percepción es irrelevante (196b8-10, 196c4-5). Entonces, en ese caso, no hay ninguna diferencia entre esta situación y la del enigma original en la que se sostuvo que es imposible que quien conoce a *A* y conoce a *B* juzgue falsamente que *A* es *B*, es decir, el caso (4a). En otras palabras, todo el avance efectuado por el Bloque de Cera se derrumba y, según Sócrates, volvemos al escenario original que hacía a (4a) imposible. Pero ahora Sócrates hace explícita la razón por la cual la situación de *S* es imposible, porque infringe el principio (3):

Lo que decíamos que es imposible, y por esto mismo nos vimos forzados a [aceptar] que no haya juicio falso, para que la misma persona no fuera forzada a que, conociendo, no conozca las mismas cosas a la vez. (196b10-d2)

Una vez que se ha aceptado este resultado, Sócrates reflexiona sobre la situación en la que están y es entonces cuando le ofrece a Teeteto la “elección imposible”:

νῦν δὲ ἤτοι οὐκ ἔστι ψευδῆς δόξα, ἢ ἄ τις οἶδεν, οἷόν τε μὴ εἰδέναι. καὶ τούτων πότερα αἰρή;

Pero ahora, [a] o bien no es posible un juicio falso, [b] o las cosas que alguien conoce es posible que no las conozca. ¿Y cuál elegirías entre estas? (196c7-8)

Y Teeteto replica:

Ἄπορον αἴρεσιν προτίθης, ὦ Σώκράτης.

Planteas una elección imposible, Sócrates. (196c9)

La respuesta de Sócrates no es clara, pues dice que:

Ἀλλὰ μέντοι ἀμφοτέρᾳ γε κινδυνεύει ὁ λόγος οὐκ ἔάσειν.

Sin embargo, parece al menos que el argumento no permitirá ambas. (196d1-2)

La correcta interpretación de esta frase, y de la elección planteada por Sócrates, es el principal objetivo de este trabajo.

### 2.3 La interpretación de la elección imposible

Como mencionamos anteriormente, la frase es importante porque de su interpretación depende la interpretación del propósito que persigue Sócrates al formular el Aviarío. Pues Sócrates desarrolla el Aviarío en respuesta a la elección tomada en este pasaje.

Esto puede apreciarse mejor si consideramos la interpretación más popular, tanto de la elección como del Aviarío.<sup>7</sup> De acuerdo con esta, la respuesta de Sócrates indica que se debe elegir una de las dos opciones: (a) que es imposible el juicio falso, o (b) que es posible conocer y no conocer un mismo objeto. Y como no pueden elegir (a), Sócrates afirmaría que es necesario elegir (b). Pero (b) como hemos visto, es la negación del principio (3) del enigma. Entonces, lo que plantea Sócrates es que el enigma se generó por la equivocada aceptación de (3). Por ende, la solución del mismo depende de rechazar (3), que en consecuencia no sería una instancia del principio de no-contradicción. De este modo, el Aviarío sería propuesto como un modelo explicativo en donde juega un rol esencial la aceptación de (b), es decir, el rechazo de (3). Así pues, la elección de (b) permitiría mostrar cómo es posible el juicio falso y resolver el enigma.

No obstante, no está claro que la respuesta de Sócrates indique que debe elegirse (a) o (b). Es decir, de acuerdo con esta interpretación, la respuesta de Sócrates es: “sin embargo, es necesario

---

<sup>7</sup> Defendida por Cornford, 1935, 112, n. 1; McDowell, 1973, 219; Bolotin, 1987, 182-84; Waterfield, 1987, 317; Bostock, 1988, 185-86; Nancy, 2013, 104, 122-23; Ambuel, 2015, 175.

elegir una de las dos”. Pero lo que dice Sócrates es: “sin embargo, parece al menos que el argumento no permitirá ambas”. Este es un problema que ha sido poco notado. De hecho, la mayoría de los traductores traduce la frase de manera similar a la traducción literal presentada aquí, incluso aquellos que aceptan la interpretación tradicional, sin comentar sobre la posible tensión entre ambas.<sup>8</sup> Solo he hallado dos autores que se han percatado de este problema.

El primero es McDowell, quien aunque no incluye ningún comentario sobre cómo leer la frase de Sócrates para hacerla compatible con la interpretación tradicional que defiende (1973, 219), su traducción parece indicar que estaba consciente del problema y que intentó resolverlo. En efecto, McDowell traduce la respuesta de Sócrates así:

But it looks as if the argument won't let both be dropped. (86)

Es decir, supone que la frase elide el complemento del verbo “permitir” (ἐάω), y propone que este es el verbo “abandonar”. De acuerdo con esto, lo que dice Sócrates es que el argumento no permite abandonar ambas opciones (a) y (b) y que, por ende, es necesario elegir una de las dos. En otras palabras, la disyunción entre (a) o (b) es exhaustiva, no hay otra alternativa posible.

La traducción de McDowell me parece, empero, implausible. Es cierto que ἐάω suele construirse con un complemento verbal en infinitivo, de manera similar a como “permitir” se construye en castellano (véase LSJ ἐάω, A). Pero proponer que en esta frase el complemento elidido es el verbo “abandonar” es implausible. Cuando en un diálogo hay una elisión de este tipo, lo usual es que el contexto anterior indique el elemento elidido, pues de otro modo el oyente difícilmente podría llenar por sí mismo ese hueco. Pero en este caso, el contexto anterior no indica que sea razonable suponer que el verbo elidido es “abandonar”. De hecho, todo lo contrario, lo razonable sería esperar que es el verbo “elegir” (αἰρέω). En efecto,

---

<sup>8</sup> Por ejemplo, Narcy, 1994; Levett, 1997; Boeri, 2006; Rowe, 2015.

como vimos, Sócrates le pregunta a Teeteto cuál de las dos opciones (a) y (b) “elegiría” (αἰρή) y Teeteto responde que la “elección” (αἵρεσις) es imposible. En consecuencia, lo que Sócrates diría es: “sin embargo, el argumento al menos no permitirá [elegir] ambas”. Pero, así leída, no parece que la frase apoye la interpretación tradicional.

El único defensor de esta interpretación que enfrenta este problema es Bolotin (1987, 182-84). Bolotin no supone, como McDowell, que hay un verbo elidido que signifique “abandonar”. Por ende, supone que Sócrates dice que el argumento no permitirá elegir ambas opciones. Pero, aun así, piensa que hay una manera de hacer compatible esta frase con la interpretación tradicional. Su sugerencia es que Sócrates afirma que el argumento no permite elegir ambas opciones (a) y (b) *a la vez*. Esto es, Bolotin lee la conjunción entre (a) y (b) de manera fuerte, de modo que Sócrates sostiene que el argumento no permite elegir la conjunción [(a) & (b)]. La razón de esto es que (a) y (b) son incompatibles: si (a) es verdadera, entonces (b) es falsa, y *vice versa*. De este modo, Sócrates no le respondería directamente a Teeteto que debe elegir una de las dos, sino que primero le diría que estas opciones son incompatibles. Y luego debemos suponer que, dado que Sócrates y Teeteto rechazan (a), la única opción que les queda para hacer posible el juicio falso es aceptar (b), que es posible conocer y no conocer lo mismo. Pues dada la incompatibilidad entre (a) y (b), el juicio falso es posible si y solo si es posible conocer y no conocer lo mismo. En otras palabras, la incompatibilidad entre (a) y (b) hace que la disyunción entre ellas sea exhaustiva y, en consecuencia, no es posible elegir una alternativa distinta. Por ende, el Aviarario tiene que adoptar (b) para poder explicar el juicio falso.

La lectura de Bolotin me parece muy ingeniosa. Tiene, en efecto, la virtud de hacer compatible la frase de Sócrates con la interpretación tradicional. No tengo, así, una objeción directa en contra de esta lectura. La razón por la cual considero que debe rechazarse es porque es incompatible con el Aviarario. De hecho, la idea básica de la interpretación tradicional, que Sócrates afirma que se debe elegir la opción (b), es incompatible con este modelo. Pues,

como veremos en la próxima sección, Sócrates al formular el Aviaro no solo jamás adopta (b), sino que explícitamente señala que este modelo no conlleva aceptar (b) para poder explicar el juicio falso. Por consiguiente, me parece que es necesario rechazar la interpretación tradicional, sea que se asuma la lectura de McDowell o la de Bolotin, y adoptar una lectura distinta del pasaje. A continuación presento esta lectura.

Como hemos visto, Sócrates le plantea a Teeteto la elección entre (a) y (b), y el joven responde que le plantea una elección imposible. A esto Sócrates replica: “sin embargo, parece que al menos el argumento no permitirá ambas”. Hay tres posibles interpretaciones del verbo “permitirá”. Como vimos, una de ellas es suponer que está elidido el verbo “elegir”, de modo que Sócrates diría que “sin embargo, parece que al menos el argumento no permitirá elegir ambas”. Otra es suponer que no hay un complemento, sino que ἔάω significa “admitir”, un significado posible de este verbo (LSJ ἔάω, A.b). En consecuencia, Sócrates afirmararía que “sin embargo, parece que al menos el argumento no admitirá ambas”. Una tercera opción es suponer que “no permitirá” significa “prohibirá”, un significado posible de ἔάω con negación (LSJ ἔάω, I.2). En consecuencia, Sócrates afirmararía que “sin embargo, parece que al menos el argumento prohibirá ambas”. Mi interpretación adopta esta tercera opción.

A diferencia de Bolotin (1987), pienso que no se debe leer esta frase poniendo énfasis en la conjunción. De hecho, Sócrates no utiliza ningún término que subraye la simultaneidad entre (a) y (b), como “a la vez” o “al mismo tiempo” (ἄμα). El término “ambos” (ἄμφότερά) ciertamente es una conjunción, significa “el uno y el otro”. Mi propuesta es entonces, interpretar la frase distributivamente de manera que ἔάω afecte a cada uno de los conyuntos. Es decir, cuando Sócrates dice que “el argumento prohibirá ambas” lo que quiere decir es que prohibirá (a) y prohibirá (b). Del mismo modo que cuando decimos que “el nuevo reglamento prohibirá ambas cosas (fumar y correr)”, sería implausible pensar que lo que se prohíbe es “fumar y correr al mismo tiempo”, de modo que si uno solo fumara

podría respetar la prohibición. Más bien, el nuevo reglamento prohíbe fumar y prohíbe correr. De acuerdo con esto, Sócrates le responde a Teeteto: “[la elección entre (a) y (b) te parece imposible,] sin embargo, [no es necesario aceptar una de las dos, pues] parece que al menos el argumento prohibirá ambas”. Es decir, Sócrates sugiere que la disyunción no es exhaustiva, que hay al menos una tercera opción, y esta es la que Sócrates seguirá al proponer el Aviario.

Ahora bien, ¿por qué el “argumento” (λόγος) prohibirá estas dos opciones? ¿A qué λόγος se refiere Sócrates? Me parece que Sócrates se refiere no solo al enigma original sino también a toda la discusión circundante.<sup>9</sup> Como vimos, al introducir el tema Sócrates recuerda en varias ocasiones el compromiso anti-protagórico de aceptar la posibilidad del juicio falso (187d6-8, 187d3-4, 187e5-7). Así, es a este compromiso al que Sócrates se refiere cuando dice que el argumento prohibirá (a), aceptar que el juicio falso es imposible. Asimismo, la razón por la que el λόγος prohibirá (b) es simplemente el principio (3) del enigma, el cual nunca es rechazado en la discusión del juicio falso.

De este modo, la situación en la que se encuentran Sócrates y Teeteto es la de no poder admitir ni (a) ni (b). Por ello, el modelo que Sócrates presentará a continuación, el Aviario, intentará ofrecer una explicación de la posibilidad del juicio falso que evite la indeseada consecuencia de que sea posible conocer y no conocer el mismo objeto, es decir, un modelo que rechaza tanto (a) como (b).

### **3. Conocer y no conocer en el Aviario**

Tras plantear la “elección imposible” entre (a), aceptar que el juicio falso es imposible, y (b), aceptar que es posible conocer y no conocer lo mismo, Sócrates dice: “no obstante, pues a todo debemos atrevernos, ¿qué tal si intentáramos actuar impudentemente?” (196d2-3). Sócrates reafirma aquí, de nuevo, el compromiso anti-protagórico de rechazar (a), esto es, de explicar la posibilidad del

---

<sup>9</sup> Como mencioné, en 196b8 Sócrates se refiere al enigma original con el término “los primeros argumentos”.

juicio falso, pues la idea que sugiere es que a todo debemos atrevernos *para alcanzar este fin*. Y a continuación manifiesta lo que entiende por “actuar impudentemente”. Esto ocurriría: “al estar dispuesto a decir qué clase de cosa es el conocer (τὸ ἐπίστασθαι)” (196d5-6). Esto es impudente porque desde el principio del diálogo se ha supuesto que “no sabemos qué es” el conocimiento (196d8-9). Y, en consecuencia, es vergonzoso “declarar cómo es el conocer no conociendo el conocimiento” (196d10-11). Pero, como hay que atreverse a todo para resolver el enigma, Sócrates le pide a Teeteto que le permita proponer “cómo es el conocer”, pues esto podría ser útil (197a4-5).

Sócrates expone que la manera actual de entender “el conocer” es como “tenencia” (ἔξις) del “conocimiento” (ἐπιστήμη) (197a7-b1). Sin embargo, propone entenderlo mejor como “posesión” o “adquisición” (κτησις) del conocimiento (197b3-4). Sócrates elucida la diferencia entre “el tener” (τὸ ἔχειν) y “el poseer” o “adquirir” (τὸ κεκτηῖσθαι) con el ejemplo de un manto: “por ejemplo, si alguien compra un manto y estando en posesión (ἐγκρατής) no lo lleva puesto, diríamos que él no lo tiene, pero que lo posee” (197b9-10). La diferencia, según Sócrates, es entre tener un “poder” (δύναμις), control o derecho, sobre algo y ejercer ese poder (197c7-d2). El que “posee” el vestido tiene el poder o derecho de usarlo, y cuando ejerce ese derecho lo “tiene”, es decir, lo usa. La importancia de esta distinción en la historia de la filosofía no puede soslayarse. Muchos han visto en esta uno de los principales antecedentes de la distinción aristotélica entre acto y potencia.<sup>10</sup> Sin embargo, la manera en que Sócrates aplica esta distinción para explicar el juicio falso evidencia importantes diferencias.

Sócrates apela a una metáfora para explicar cómo es posible poseer el conocimiento y al mismo tiempo no tenerlo: el Aviaro (197a7-199c7). En un aviaro, el acto de atrapar pájaros y encerrarlos

---

<sup>10</sup> Cf. Menn, 1994, p. 82-83. Para una defensa de que las dos distinciones son esencialmente diferentes véase Araújo, 2020, p. 164-65, 168, con quien estoy, en general, de acuerdo.

es lo que Sócrates llama “poseer” o “adquirir” un pájaro. Al hacer esto, el dueño del aviario adquiere poder sobre los pájaros atrapados, pues los tiene a su disposición. El acto de tomar un pájaro que está dentro del aviario es lo que Sócrates llama “tener” o “apoderarse” del pájaro. Sócrates nos pide ahora que imaginemos que nuestra alma contiene algo como un aviario y que al nacer este está vacío. En esta imagen, los pájaros son ahora conocimientos. Por ello, el “poseer” un conocimiento es como atrapar un pájaro y encerrarlo en el aviario. Pero, así como el dueño del aviario puede elegir apoderarse de uno de los pájaros que atrapó previamente, también nosotros podemos elegir apoderarnos de algún conocimiento previamente adquirido.

Al introducir esta imagen, Sócrates insiste en que solo al acto de poseer el conocimiento lo considera como “conocer”: “y si al haber adquirido (κτησάμενος) el conocimiento lo encerrara en el recinto, debemos decir que él ha aprendido (μεμαθηκέναι) o descubierto (ηύρηκέναι) la cosa de la cual era este conocimiento, y esto es el conocer” (197e3-6). Es decir, conocer es adquirir o poseer el conocimiento como resultado de haber aprendido o descubierto el objeto sobre el cual versa este. Por ejemplo, uno conoce el número 7 cuando adquiere el conocimiento sobre este número y esto ocurre una vez que uno lo ha aprendido o descubierto.

Ahora bien, Sócrates le pregunta a Teeteto cómo deberían llamar al estado de tener un conocimiento (198a1-4). Y aunque no hacen una propuesta concreta, es claro que se niegan a considerarlo como “conocer”. Sócrates explica esto apelando al caso de la aritmética, a la cual concibe como el arte de adquirir conocimientos de los números. Aclara que, en el caso de este arte, “cuando alguien entrega” estos conocimientos, a eso debemos llamarle “enseñar”, y “cuando alguien los recibe” a eso hay que llamarlo “aprender” (μανθάνειν) y “cuando alguien los tiene en virtud de poseerlos en aquel aviario” hay que llamar a eso “conocer” (198b4-6). Pero con respecto al caso de tener los conocimientos de números previamente conocidos afirma:

οὕτως δὲ καὶ ὧν πάσαι ἐπιστῆμαι ἦσαν αὐτῷ μαθόντι  
καὶ ἥπιστατο αὐτά, πάλιν ἔστι καταμανθάνειν ταῦτα



ταῦτα ἀναλαμβάνοντα τὴν ἐπιστήμην ἐκάστου καὶ ἴσχοντα, ἦν ἐκέκτητο μὲν πάλαι, πρόχειρον δ' οὐκ εἶχε τῇ διανοίᾳ;

De este modo, ¿incluso si había desde hace tiempo conocimientos de aquellas cosas en él por haber aprendido y las conocía, es acaso posible que de nuevo inspeccione estas mismas cosas, recuperando el conocimiento de cada una y teniéndolo, el cual ha poseído desde hace tiempo, pero no tenía a la mano en el pensamiento? (198d4-8)

Lo crucial en la descripción de Sócrates es que el tener o apoderarse de los conocimientos previamente adquiridos es concebido en términos de tener presente en la mente. Pues la idea es que es posible que un conocimiento que se adquirió en el pasado no se tenga “a la mano en el pensamiento”. Pero cuando uno lo tiene o se apodera de él entonces lo vuelve a tener a la mano en el pensamiento, es decir, ese conocimiento se hace presente a la mente de nuevo.<sup>11</sup> Ahora bien, para dar cuenta de cómo esto ocurre, Sócrates utiliza el verbo καταμανθάνειν. La idea es que es posible καταμανθάνειν de nuevo las cosas previamente conocidas y, al hacer esto, uno recupera el conocimiento de ellas. El sentido predominante de καταμανθάνειν es el de “observar bien”, “inspeccionar bien”, “considerar”, “ser consciente”, “percibir” (véase LSJ, A.1, 3, 4). Por ende, aquí lo he traducido como “inspeccionar”. Esto va en contra de la mayoría de las traducciones del *Teeteto*, en donde se traduce, por ejemplo, como “come to know” (McDowell, 1973) o “learn” (Rowe, 2015) (el significado A.2 que da LSJ, quienes refieren a este pasaje).<sup>12</sup> Sin embargo, la intervención siguiente de Sócrates claramente desaconseja entender καταμανθάνειν como un sinónimo de “aprender” (μανθάνειν). Sócrates dice:

---

<sup>11</sup> Gonzalez, 2007, 278-79 enfatiza correctamente este punto.

<sup>12</sup> Otros ejemplos de esta traducción son: “apprendre” (Narcy, 1994); “learn”, (Levett, 1997); “aprender” (Boeri, 2006); “impari” (Ferrari, 2011). Esto muestra lo extendida que está la interpretación tradicional del Aviaro y de la elección imposible. Una notable excepción es Ambuel (2015), quien traduce καταμανθάνειν como “study”.

Τοῦτο δὴ ἄρτι ἠρώτων, ὅπως χρῆ τοῖς ὀνόμασι  
 χρώμενον λέγειν περὶ αὐτῶν, ὅταν ἀριθμήσων ἢ ὁ  
 ἀριθμητικὸς ἢ τι ἀναγνωσόμενος ὁ γραμματικὸς, ὡς  
 ἐπιστάμενος ἄρα ἐν τῷ τοιούτῳ πάλιν ἔρχεται  
 μαθησόμενος παρ' ἑαυτοῦ ἃ ἐπίσταται;

Entonces, esto es lo que hace un momento te preguntaba, ¿cómo es preciso hablar acerca de ellos al usar los nombres, cuando el aritmético fuera a contar o el gramático fuera a leer algo, entonces, como alguien que conoce en tal caso de nuevo va a aprender de él mismo las cosas que conoce. (198e1-5)

A lo cual Teeteto responde que esto sería “absurdo” (ἄτοπον) (198e6). Y la razón es, obviamente, porque ya aprendió las cosas, de modo que no puede volver a aprenderlas. Pues, como vimos, aprender es recibir los conocimientos relevantes, y el sujeto ya los recibió, dado que se dice que los ha poseído en su aviario desde hace tiempo. Por ello, también se rechaza como “ilógica” (ἄλογον) la sugerencia de que el sujeto no conozca (la única situación en la que podría aprender), porque es un supuesto básico que el sujeto ya conoce las cosas en cuestión (198e7-199a3).

Entonces, a pesar de las traducciones existentes del pasaje de 198d4-8, Sócrates no dice que, cuando un sujeto tiene un conocimiento, aprende o llega a conocer de nuevo las cosas sobre las que versa el conocimiento. Más bien, lo que hace es “inspeccionar” (καταμανθάνειν) *de nuevo* estas cosas. Pues cuando las conoció (o adquirió conocimiento de ellas) también tuvo que haberlas inspeccionado. Pero este estado de inspeccionar no es ni aprender ni conocer, como vimos. Entonces, parece haber un tipo de “inspeccionar” que resulta en conocer, y otro que no resulta en conocer, sino en recuperar o tener el conocimiento previamente adquirido.

Para elucidar esta distinción es útil tener presente la caracterización de “pensar” (διανοεῖσθαι) introducida en la discusión de la *allodoxia*. De acuerdo con esta, el pensar es “un discurso, el cual el alma conduce consigo misma acerca de las cosas que examina” (λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν

σκοπή, 189e6-7). Y, según Sócrates, “pensar” debe distinguirse propiamente de “juzgar” (δοξάζειν). En efecto, aunque un “juicio” (δόξα) es también un tipo de “discurso” (λόγος, 190a5), el juzgar ocurre cuando, como resultado de un proceso de pensamiento, es decir, de una conversación del alma consigo misma, esta se ha definido (ὀρίσασα) y “lo mismo ya dice y no vacila” (190a2-3). Parece razonable sostener que el Aviario presupone esta teoría del pensamiento y del juicio. Si es así, podemos aventurar que “inspeccionar” pertenece propiamente a una etapa previa al juicio y al conocimiento, en la que el alma examina y piensa sobre los objetos sin todavía afirmar nada. Algunas veces, al inspeccionar los objetos el alma juzga y también conoce, es decir, adquiere conocimientos sobre ellos. Pero otras veces al examinarlos el alma solo recupera el conocimiento de ellos previamente adquirido. En este caso es cuando el alma solo “tiene” o se apodera de un conocimiento.

Ahora bien, Sócrates no nos dice cómo llamar a este estado de “tener un conocimiento”, pero sí señala que no importa cómo alguien quiera llamarlo, pues lo importante es que para él este no es conocer:

Βούλει οὖν λέγωμεν ὅτι τῶν μὲν ὀνομάτων οὐδὲν ἡμῖν μέλει, ὅπη τις χαίρει ἔλκων τὸ ἐπίστασθαι καὶ μανθάνειν, ἐπειδὴ δὲ ὠρίσάμεθα ἕτερον μὲν τι τὸ κεκτήσθαι τὴν ἐπιστήμην, ἕτερον δὲ τὸ ἔχειν, ὃ μὲν τις ἔκτρηται μὴ κεκτήσθαι ἀδύνατόν φαμεν εἶναι, ὥστε οὐδέποτε συμβαίνει ὃ τις οἶδεν μὴ εἰδέναι, ψευδῆ μὲντοι δόξαν οἶόν τ' εἶναι περὶ αὐτοῦ λαβεῖν;

¿Quieres, entonces, que digamos que ninguno de los nombres nos importa, como sea que alguien guste arrastrar “conocer” y “aprender”, puesto que determinamos que el poseer el conocimiento es una cosa y el tenerlo otra, decimos que es imposible que lo que alguien posee no lo posea, de modo que nunca resulta que lo que alguien conoce no lo conozca, y que, sin embargo, es posible alcanzar un juicio falso de ello? (199a4-9)

Es decir, Sócrates explica que el aspecto central del Aviario es haber caracterizado con precisión al conocer como “poseer conocimiento”, pues de este modo será posible llegar a tener un juicio falso sin que

resulte que el sujeto conoce y no conoce el mismo objeto.<sup>13</sup> En otras palabras, será posible rechazar los dos disyuntos de la elección imposible socrática: (a) que es imposible el juicio falso o (b) que es posible conocer y no conocer lo mismo. En efecto, si conocer es solo poseer un conocimiento, nunca será posible conocer y no conocer lo mismo, pues nunca es posible poseer y no poseer lo mismo.

Ahora bien, ¿cómo es posible el juicio falso según el Aviario? La idea básica (199b1-5) es que así como es posible que el dueño de un aviario quiera apoderarse de uno de sus pájaros y al hacerlo puede equivocarse y tomar el pájaro incorrecto. Del mismo modo, un sujeto puede querer apoderarse de un conocimiento y terminar apoderándose de otro. En ese caso, el error ocurriría por un intercambio de conocimientos: en vez del conocimiento “correcto” uno termina apoderándose del conocimiento “equivocado”. Por ejemplo, supongamos que alguien quiere descubrir qué número es  $7 + 5$  al contar. Según el Aviario, este sujeto se puede equivocar al apoderarse del conocimiento del número 11 en vez del conocimiento del número 12, que es el conocimiento que buscaba al contar. En consecuencia, al intercambiar el conocimiento de 11 por el conocimiento de 12, el sujeto termina juzgando falsamente que  $7 + 5 = 11$ .<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Araújo, 2020, p. 169, enfatiza también este rasgo central del Aviario.

<sup>14</sup> Como mencionamos, Platón concibe al juicio falso, como una cuestión de confundir un objeto con otro. Esta es la razón por la cual concibe al error aritmético de juzgar que  $7 + 5 = 11$  como confundir a 11 con 12. Pero uno podría preguntarse, ¿por qué debemos suponer que el sujeto conoce el número 12? ¿Acaso no parecería plausible que el sujeto sea alguien que está aprendiendo y que todavía no conoce el número 12 y por eso al sumar  $5 + 7$  juzga que es igual a 11? (agradezco a un/a dictaminador/a de la revista por esta pregunta). Platón toma como evidente que el sujeto conoce tanto 11 como 12 por dos razones. (i) Porque el modelo mismo del Aviario está construido sobre la base de que todo objeto sobre el que se juzga es un objeto que se conoce. Es decir, solo si un objeto ha sido conocido, esto es, el conocimiento del mismo ha entrado al Aviario, puede juzgarse algo sobre él. A diferencia del Bloque de Cera, en el Aviario no se considera la posibilidad de que un objeto pueda ser objeto de juicio aunque no se le conozca, solo porque ha sido percibido (191a8–b8, 191e7–9, 192c9–d1). (ii) Por otro lado, el ejemplo de la aritmética está planteado como el caso de un sujeto que es un aritmético completo,

Lo importante de esta explicación es que de ningún modo el sujeto no conoce lo que conoce. Pues se asume que el sujeto conoce el número 11 y el número 12, al haber adquirido los conocimientos de estos números cuando aprendió aritmética. Y cuando se apodera del conocimiento de 11 en vez del conocimiento de 12, nunca puede decirse que el sujeto no conoce el número 11 o que no conoce el número 12. Lo único que puede decirse es que el sujeto no tiene el conocimiento de 12, solo tiene el conocimiento de 11. Pero este no tener el conocimiento de 12 no es no conocer el número 12. Por tanto, el modelo del Aviario explica el juicio falso sin aceptar que es posible conocer y no conocer lo mismo. Esto es, rechaza (a) y (b). Y Sócrates enfatiza que este es el rasgo esencial del Aviario, en su observación final sobre este modelo. Pues comenta que este permite explicar el juicio falso sin encontrar ninguna de las cosas que les molestaban antes (199b7-c2), y la razón es que:

Καὶ γὰρ τοῦ μὲν ἃ ἐπίστανται μὴ ἐπίστασθαι ἀπηλλάγμεθα· ἃ γὰρ κεκτήμεθα μὴ κεκτῆσθαι οὐδαμοῦ ἔτι συμβαίνει.

Pues nos hemos librado del conocer y no conocer las cosas. En efecto, de ningún modo resulta aún que no poseamos las cosas que poseemos. (199c5-7)

Sócrates no podría ser más explícito. Claramente dice que el Aviario explica el juicio falso sin aceptar (librándose de) que sea posible conocer y no conocer lo mismo. En consecuencia, la interpretación de la “elección imposible” defendida en la sección anterior es confirmada por este modelo.

Sin embargo, es posible formular dos objeciones en contra de esta interpretación. La primera sostendría que esta manera de concebir la solución propuesta por el Aviario choca con el modo en que Platón parece concebir al juicio o *doxa* en otros diálogos, tales como el *Menón* o la *República*. En este último, por ejemplo, la *doxa* se propone como intermedia entre el conocimiento y la ignorancia

---

en tanto que domina el arte de la aritmética y “conoce todos los números” (198b8-10).

(478c7-d11). Es decir, Platón parece concebir allí a la *doxa* como un estado que participa del conocer y del no conocer. Pero, si es así, entonces parece más natural que en el *Teeteto* Platón considere que el juicio falso consistirá en una mezcla de conocer y no conocer, lo cual parece apoyar la interpretación tradicional. En respuesta diría que la idea de la *República* de que la *doxa* es intermedia entre el conocimiento y la ignorancia no debe interpretarse como que la primera involucra conocer y no conocer. Más bien, la idea es que la *doxa* es un tipo de estado cognitivo radicalmente distinto del conocimiento y de la ignorancia. Y es intermedio a estas por dos razones: (i) porque sus objetos son intermedios entre los objetos del conocimiento y los de la ignorancia (478e1-5); y (ii) porque es intermedia en cuanto a claridad (478c9-13). Por esta razón, la concepción de la *doxa* como intermedia entre el conocer y el no conocer no aparece en el *Teeteto*, pues, la hipótesis que se considera en la segunda y la tercera parte del diálogo es que el conocimiento es un tipo de *doxa*.

La segunda objeción reconoce que Platón no postula en el *Aviario* dos sentidos de “conocimiento”. Sin embargo, Platón admite dos actitudes diferentes hacia el conocimiento: poseerlo y tenerlo. Así, aunque haya un tratamiento unívoco del conocimiento es posible decir, en algún sentido, que un sujeto conoce y no conoce al mismo tiempo, en virtud de que posee el conocimiento pero no lo tiene. Y no habría aquí ningún riesgo de contradicción, dado que se trata de actitudes distintas.<sup>15</sup> La razón por la cual esta lectura ha parecido plausible a los especialistas es porque asumen que la distinción entre poseer el conocimiento y tenerlo es más o menos equivalente a la distinción aristotélica entre conocer en potencia y conocer en acto. Es decir, el primero consistiría en la potencia o capacidad de conocer, mientras que el segundo sería el ejercicio o actualización de esa potencia. Ciertamente, si así fuera, parecería razonable llamar a ambos “conocer”. No obstante, lo que he mostrado en esta sección es que Platón no concibe las cosas de esta manera. Platón no distingue

---

<sup>15</sup> Autores como Cornford, 1935, 130; Ackrill, 1966, 397; Lewis, 1973, 262 sostienen esta opinión.

dos sentidos de “conocimiento”, pero tampoco dos sentidos de “conocer”. Sobre esto hace que Sócrates se muestre muy enfático. Sócrates distingue dos actitudes hacia el conocimiento pero solo a una de ellas la considera como “conocer”. Y esto es así porque poseer o adquirir el conocimiento no es una simple potencia o capacidad para conocer, sino un poder que nos proporciona control sobre los conocimientos y la capacidad de elegir cuál usar. Por ello, tener el conocimiento no es la actualización de este poder, sino un estado que es resultado del poder de elección y uso de conocimientos.<sup>16</sup> De hecho, la insistencia platónica en no llamar a tener el conocimiento “conocer” es una buena razón para pensar que no lo toma como la actualización de la mera capacidad de conocer, de otro modo, tendríamos que suponer que está confundido al respecto.

#### 4. Conclusión

En este trabajo he examinado un pasaje poco estudiado del *Teeteto*, en el cual Sócrates plantea la elección imposible entre aceptar (a) que el juicio falso es imposible o (b) que es posible conocer y no conocer lo mismo (196c7-d2). Cuando Sócrates dice sobre esta elección que “sin embargo, parece que al menos el argumento no permitirá ambas”, los especialistas toman unánimemente a esta como una sugerencia de que es preciso aceptar una de las dos. Y, en consecuencia, sostienen que el Aviario intenta desarrollar esta elección, explicando cómo es posible el juicio falso al ser posible conocer y no conocer lo mismo.

He argumentado en contra de esta interpretación sosteniendo que la lectura más plausible de la frase es: “sin embargo, parece que al menos el argumento prohibirá ambas”, esto es, prohibirá (a) y prohibirá (b). En otras palabras, Sócrates dice que afortunadamente, no debemos aceptar ninguna de las dos opciones, sino que hay otra alternativa. Y hemos visto que el Aviario desarrolla esta alternativa:

---

<sup>16</sup> Burnyeat, 1990, 106-7, Gonzalez, 2007, 278 y Araújo, 2020 insisten en que para Sócrates “conocer” es solo “poseer el conocimiento”. Pero solo Araújo sostiene que la distinción entre poseer y tener no equivale a la distinción aristotélica entre potencia y acto y, por ende, su interpretación es afín a la mía (2020, p. 164-65).

explicar la posibilidad del juicio falso sin aceptar que es posible conocer y no conocer lo mismo. Pues Sócrates enfatiza varias veces que este es el rasgo esencial del Aviario, en virtud de que la distinción básica entre “poseer el conocimiento” y “tener el conocimiento” no es una distinción entre dos sentidos de “conocer”, sino entre conocer y tener nuevamente en el pensamiento lo que se ha conocido. Por ello, el Aviario no representa una ejecución de uno de los dos disyuntos de la elección imposible.

Desafortunadamente, a pesar de la riqueza conceptual e imaginativa del Aviario, este último modelo para explicar la posibilidad del juicio falso falla. Y, por ende, Sócrates y Teeteto son incapaces de explicar el juicio falso en el *Teeteto*. ¿Qué conclusiones deben sacarse de esto? ¿Por qué Platón desarrolla dos modelos aparentemente incompatibles pero igualmente sugerentes, como el Bloque de Cera y el Aviario, solo para hacerlos fracasar? ¿Son sus mejores intentos de explicar la posibilidad de la generación psicológica de un juicio falso? No es posible abordar aquí estas espinosas cuestiones. No obstante, debemos estar seguros de que, cualquiera que sea la respuesta, la discusión del juicio falso en el *Teeteto* tiene por objetivo, como todo el diálogo, hacernos partícipes del método mayéutico descrito en este. Solo considerando con sumo cuidado cada aspecto y elemento de esta podemos tal vez llegar a “dar a luz” las respuestas sobre si es genuinamente paradójica la generación del juicio falso y, si lo es, de qué modo podría explicarse, y si Platón podría adoptar esta explicación.<sup>17</sup> El objetivo de este trabajo ha sido avanzar en esta tarea al tener claridad sobre uno de los rasgos básicos del Aviario y sobre la manera en que responde a la “elección imposible” sugerida por Sócrates. Espero que esto arroje un poco de luz sobre la manera en que Platón *no piensa* que puede

---

<sup>17</sup> Una respuesta a estas interrogantes puede encontrarse en Barceló Aspeitia y González-Varela (próxima aparición).



resolverse el enigma del juicio falso, al menos en este modelo: aceptando que es posible conocer y no conocer lo mismo.<sup>18</sup>

## Bibliografía

ACKRILL, J. (1966). Plato on False Belief: *Theaetetus* 187-200. *Monist* 50, n. 3, p. 383-402.

AMBUEL, D. (2015). *Turtles All the Way Down: On Plato's Theaetetus, a Commentary and Translation*. Sankt Augustin, Academia Verlag.

ARAÚJO, C. (2020). Disposition in the Aviary Model. En: BOSSI, B.; ROBINSON, T. M. (eds.). *Plato's Theaetetus Revisited*. De Gruyter, Berlin/Boston, p. 159-72.

BARCELÓ ASPEITIA, A. y GONZÁLEZ-VARELA, E. (próxima aparición). Plato on False Judgement in the *Theaetetus*. *Journal of the History of Philosophy*.

BENSON, H. (1992). Why is There a Discussion of False Belief in the *Theaetetus*? *Journal of the History of Philosophy* 30, n. 2, p. 171-99.

BOERI, M. (2006). Platón. *Teeteto* (traducción, introducción y notas). Buenos Aires, Losada.

BOLOTIN, D. (1987). The *Theaetetus* and the Possibility of False Opinion. *Interpretation* 15, n. 2-3, p. 179-193.

BOSTOCK, D. (1988). *Plato's Theaetetus*. Oxford, Clarendon Press.

BURNYEAT, M. (1990). *The Theaetetus of Plato*. Indianápolis: Hackett Publishing Co.

CHAPPELL, T. (2001). The Puzzle about the Puzzle of False Belief: *Theaetetus* 188a-c. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 45, p. 97-111.

---

<sup>18</sup> Quisiera agradecer, por una parte, los muy agudos y útiles comentarios de dos dictaminadores/as anónimos/as de *Archai* y, por otra, el importante apoyo del proyecto de investigación PAPIIT IN403819.

COOPER, J. (1990). *Plato's Theaetetus*. London and New York, Garland Publishing.

CORNFORD, F. M. (1935). *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist* (traducción, introducción y comentario). Nueva York, Harcourt, Brace and Company.

CRIVELLI, P. (1996). The Argument from Knowing and Not Knowing in Plato's *Theaetetus* (187e5-188c8). *Proceedings of the Aristotelian Society* 96, n. 1, p. 177-96.

DUKE, E. A. et al. (ed.) (1995). *Platonis Opera*, t. I. Oxford, Clarendon Press.

FERRARI, F. (2011). Platone. *Teeteto* (traducción, introducción y notas). Milán, Biblioteca Universale Rizzoli.

FINE, G. (1979). False Belief in the *Theaetetus*. *Phronesis* 24, n. 1, p. 70-80.

GONZALEZ, F. (2007). Wax Tablets, Aviaries, or Imaginary Pregnancies? On the Powers in Theaetetus' Soul. *Études platoniciennes* 4, p. 273-93.

LEVETT, M. (1997). Plato. *Theaetetus* (traducción, rev. M. Burnyeat). En: COOPER, J. (ed.). *Plato. Complete Works*. Indianápolis, Hackett Publishing Co., p. 157-234.

LEWIS, F. (1972). Two Paradoxes in the *Theaetetus*. En: MORAVCSIK, J. M. E. (ed.). *Patterns in Plato's Thought*. Dordrecht, D. Reidel, p. 123-49.

LEWIS, F. (1973). Foul Play in Plato's Aviary: *Theaetetus* 195b ff. En: LEE, E. N.; MOURELATOS, A. P. D.; RORTY, R. (eds.). *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos. Phronesis*, Supplementary Volume 1. Assen, Van Gorcum, p. 262-84.

MCDOWELL, J. (1973). *Plato's Theaetetus* (traducción, introducción y comentario). Oxford, Clarendon Press.

MENN, S. (1994). The Origins of Aristotle's Concept of *Ἐνέργεια*: *Ἐνέργεια* and *Δύναμις*. *Ancient Philosophy* 14, n. 1, p. 73-114.

NARCY, M. (1995). Platon. *Thèètète* (traducción, introducción y notas). Paris, Flammarion.

NARCY, M. (2013). Pourquoi l'erreur? En: EL MURR, D. (ed.). *La mesure du savoir: Études sur le Thèète de Platon*. Paris, Vrin, p. 95-128.

ROWE, C. (2015). Plato. *Theaetetus and Sophist* (traducción, introducción y notas). Cambridge, Cambridge University Press.

ROWETT, C. (2012). On Making Mistakes in Plato: *Theaetetus* 187c-200d. *Topoi* 31, n. 2, p. 151-66.

SEDLEY, D. (2004). *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*. Oxford, Oxford University Press.

WATERFIELD, R. (1987). Plato. *Theaetetus* (traducción, introducción y notas). Harmondsworth, Penguin.

WILLIAMS, C. (1972) Referential Opacity and False Belief in the *Theaetetus*. *Philosophical Quarterly* 22, n. 89, p. 289-302.

---

Sometido en 11/12/2021 y aprobado para publicación en 26/02/2022



Este es un artículo de acceso libre distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution, que permite uso irrestricto, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el trabajo original sea citado de manera apropiada.

---

**¿Desea enviar un trabajo a la Revista *Archai*? Acceda a <http://www.scielo.br/archai> y conozca nuestras *Directrices para Autores*.**

---