

# LA ESTRATEGIA METODOLÓGICA DE PLATÓN EN LA PRIMEIRA PARTE DEL *TEETETO*

## PLATO'S METHODOLOGICAL STRATEGY IN THE FIRST PART OF THE *THEAETETUS*

MARCOS DE PINOTTI, G. (2016). La estrategia metodológica de Platón en la primera parte del *Teeteto*. *Archai*, n. 16, jan.-apr., p. 43-75  
DOI: [http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X\\_16\\_2](http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_16_2)

**RESUMEN:** Este artículo tiene como objetivo explorar la discusión platónica sobre el conocimiento en la primera parte de *Teeteto* a la luz del procedimiento hipotético empleado en diálogos anteriores. Me concentraré en la conexión entre el moviismo y la definición de conocimiento como sensación e intentaré mostrar que el método seguido por Platón es similar al empleado en *Menón* con el propósito de resolver el problema de la enseñabilidad de la virtud. Los diálogos *Teeteto* y *Menón* están estrechamente vinculados no solo por el método. Ambos se relacionan

archai 

n. 16, jan.-apr. 2016

con los diálogos tempranos, “socráticos”, y además son cruciales para interpretar aquellos que les siguen.

**Palabras clave:** Platón, hypothesis, *Menón*, *Teeteto*

**ABSTRACT:** This article aims to explore Plato's discussion on knowledge in the first part of the *Theaetetus* in the light of the hypothetical procedure used in the previous dialogues. I will focus on the connection between the mobilism and the definition of knowledge as sensation and I will try to show that the method Plato is following is similar to the one used in the *Meno* in order to solve the issue of the teachability of virtue. *Theaetetus* and *Meno* are closely related not only by their method. Both dialogues are related to the early “Socratic” dialogues and they are also crucial for interpreting those that follow them.

**Keywords:** Plato, hypothesis, *Meno*, *Theaetetus*

En *Tht.* 151e2-3, en respuesta a la pregunta socrática por la naturaleza del conocimiento, el personaje que da nombre al diálogo sugiere que el conocimiento no es otra cosa que sensación (οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις)<sup>1</sup>. Sócrates asocia esta definición a dos posiciones que, bajo fórmulas diferentes, afirmarían lo mismo: una proclama al hombre medida de todas las cosas, la otra sostiene que todo deviene y nada es. En estas páginas quisiera dirigir la atención a ciertas singularidades del tratamiento de dicha definición y particularmente a su vinculación con la segunda de las posiciones mencionadas, un movilismo radical introducido en *Tht.* 152d2 y discutido extensamente a lo largo de la primera sección del diálogo, hasta su refutación en 181b-183c. Mi propósito es echar luz sobre la estrategia metodológica que Platón adopta en esta sección de *Teeteto*, haciendo hincapié en su afinidad con la que sigue en diálogos anteriores. Me refiero específicamente al procedimiento “a partir de una hipótesis” (ἐξ ὑποθέσεως) empleado en *Menón*<sup>2</sup>, al que recurren sus interlocutores para resolver la cuestión de la enseñabilidad de la virtud, tras varios intentos infructuosos de responder la pregunta ‘¿qué es la virtud?’, en cuya prioridad Sócrates insiste una y otra vez. Si bien los problemas que en uno y otro diálogo disparan la búsqueda y llevan a apelar a una hipótesis son de distinta índole, hay paralelismos significativos, a mi entender, entre las secuencias argumentativas que se siguen en cada caso, los que justifican el presente intento de echar luz sobre el entramado argumentativo de la primera sección de *Teeteto* a partir del planteo metodológico de *Menón*.

Antes de abordar las secciones relevantes de uno y otro diálogo, necesito referirme en forma sucinta, a modo de introducción, a las temáticas que ambos de-

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Graciela Marcos De Pinotti, ‘La estrategia metodológica de Platón en la primera parte del *Teeteto*’, p. 43-75

sarrollan. Dado que en la vasta bibliografía dedicada a ellos no suelen encontrarse referencias a su posible vinculación, será de utilidad enumerar algunos rasgos que comparten y que autorizarían, en principio, a aproximarlos.

En lo que atañe a *Teeteto*, R. Robinson (1950, p. 5-6) ha observado con razón que de no mediar los logros de la estilometría, se lo podría llegar a considerar un escrito temprano, anterior a las formulaciones de la teoría de las formas en *Fedón* y *República*<sup>3</sup>. La discusión está dirigida a responder, mediante una definición, la pregunta de Sócrates '¿qué es el conocimiento?', pero las respuestas ensayadas por su interlocutor, Teeteto, resultan una a una refutadas. La conclusión a la que se arriba es que ni la sensación (αἴσθησις) ni la opinión verdadera (ἀληθῆς δόξα), ni siquiera acompañada de razón o explicación (λόγος), constituyen ἐπιστήμη. A lo largo de la discusión se omite, por otra parte, cualquier referencia a las formas, ya que términos como εἶδος y οὐσία se emplean profusamente pero sin el sentido técnico que asumen en los diálogos de madurez de Platón<sup>4</sup>. De resultas, tres son los rasgos que aproximan el diálogo *Teeteto*, al menos en su superficie, a los tempranos: la búsqueda de una definición, su carácter aporético y la ausencia de referencia a las formas. No debe sorprender, pues, que al examinarlo desde una perspectiva metodológica, afloren nuevos elementos en apoyo de la vinculación de este diálogo tardío con los precedentes.

En cuanto a *Menón*, cuya formulación del método hipotético es punto de partida del examen que ofrezco en estas páginas, se lo considera un diálogo de transición – en más de un sentido – entre aque-

llos aplicados a la búsqueda de definiciones y los de madurez. En él asume protagonismo el ἔλεγχος, el procedimiento refutativo tradicionalmente atribuido a Sócrates y ligado estrechamente a la búsqueda de definiciones expuesta en los primeros escritos de Platón. Ahora bien, la presentación del método por hipótesis en *Menón* no supone un abandono de dicho procedimiento, sino una profundización que lo vuelve más complejo y lo torna constructivo<sup>5</sup>. Se trata de un diálogo de transición no solo desde el punto de vista cronológico sino también filosófico, muestra del interés de Platón por tender un puente entre las enseñanzas de su maestro y su propia filosofía<sup>6</sup>. Esta característica conviene también, en cierto modo, a *Teeteto*, cuya discusión acerca del conocimiento y el ámbito sensible sujeto a devenir proyecta una luz nueva sobre lo que planteaban los diálogos anteriores, al tiempo que prepara el terreno, como bien ha señalado Kahn (2007), para las innovaciones ontológicas anunciadas en *Sofista*. No faltan elementos, en principio, para tender lazos entre los dos diálogos que analizamos a continuación, ambos impregnados de socratismo.

## I

El procedimiento hipotético, según lo describe R. Robinson (1953, p. 116) en su clásico estudio sobre la dialéctica platónica temprana, constituye un intento de probar la verdad de una proposición Q indirectamente, buscando otra proposición equivalente, P, que es verdadera si y solo si la otra lo es también. Se prueba P, que oficia de hipótesis, directamente, para sobre esta base determinar el valor de Q. Será útil tener presente esta sencilla descripción al considerar, a continuación, el tratamiento del problema

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Graciela Marcos De Pinotti, 'La estrategia metodológica de Platón en la primera parte del *Teeteto*', p. 43-75

de la enseñabilidad de la virtud en *Menón*, cuya investigación se lleva a cabo recurriendo a un procedimiento de ese tipo.

El diálogo comienza abruptamente con la pregunta de Menón acerca de si la virtud es enseñable o si se alcanza mediante la práctica o por alguna otra vía. La resistencia de Sócrates a responder *cómo* es algo cuya naturaleza ignora lleva a dejar de lado, momentáneamente, la cuestión de la enseñabilidad de la virtud, para tratar de definir antes *qué es* la virtud. Mas los intentos fracasan, algo habitual en los diálogos tempranos de Platón, que describen la búsqueda socrática, casi siempre infructuosa, de definiciones. En ese sentido, la discusión comprendida en *Men.* 71d-80a, donde se someten a examen distintas respuestas del personaje homónimo a la pregunta '¿qué es la virtud?', todas las cuales resultan sucesivamente refutadas, guarda semejanza con la que ofrecen buena parte de los diálogos tempranos. Me refiero a aquellos que se aplican a la búsqueda de una definición pero desembocan usualmente en una aporía y cuyo principal logro es negativo: la liberación de la ilusión de saber lo que no se sabe.

*Menón* merece considerarse, sin embargo, el primer diálogo constructivo de Platón. Acaso porque la exigencia socrática de la prioridad de la definición puede llegar a tener un efecto paralizante, como da a entender el interlocutor de Sócrates, airado, tras haber sido refutadas todas sus respuestas a la pregunta "¿qué es la virtud?"<sup>7</sup>, Platón introduce ahora un método que aspira, merced a una hipótesis, a avanzar sobre la cuestión de la enseñabilidad sin haberla antes definido. Así es como en *Men.* 86e, ante la insistencia del

joven tesalio en abordar la cuestión de la adquisición de la virtud a través de la enseñanza, Sócrates accede, pero no sin aclarar que se va a investigar cómo es algo que todavía no se sabe qué es, lo que exige partir de una hipótesis, al modo de los geómetras. Crombie (1963, p. 537-538), acertadamente a mi entender, vincula la introducción del procedimiento hipotético en este pasaje con la práctica refutativa, de efecto paralizante, de Sócrates, quien insistirá hasta el final en que no puede decirse cómo es algo que no sabemos qué es (cf. *Men.* 100b5). La enseñanza metodológica del diálogo, sugiere, es que desviándonos del orden socrático, aun así la búsqueda puede progresar gracias a una hipótesis, desoyendo en cierto modo la pretensión de que no podemos decir *cómo* es algo sin antes definir *qué* es<sup>8</sup>.

Ahora bien, ¿en qué consiste resolver si la virtud es o no enseñable a partir de una hipótesis, como los geómetras? La explicación la encontramos en *Men.* 87b2-6:

“a propósito de la virtud, puesto que no sabemos qué es ni qué clase de cosa es, investiguemos, partiendo de una hipótesis, si es enseñable o no lo es, diciendo lo siguiente: ¿qué clase de cosa, entre aquellas referidas al alma, ha de ser la virtud para ser enseñable o no?”<sup>9</sup>

Del mismo modo que el geómetra, cuando razona hipotéticamente sobre una cuestión, establece las condiciones que deberían satisfacerse para arribar a su solución, resolver si la virtud es o no enseñable a partir de una hipótesis conlleva determinar la condición que ella debería reunir para ser enseñable. En

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Graciela Marcos De Pinotti, 'La estrategia metodológica de Platón en la primera parte del *Teeteto*', p. 43-75

este caso, la condición que aseguraría a la virtud su enseñabilidad es la de ser ἐπιστήμη, es decir, poseer la naturaleza de un saber capaz de transmitirse a través de la enseñanza. Si la virtud es conocimiento, plantea entonces Sócrates, puede enseñarse, en otro caso, no. Así es como se establece, a título de hipótesis, una proposición lógicamente equivalente a 'la virtud es enseñable' (Q), a saber, 'la virtud es conocimiento' (P), asumiendo que la virtud es enseñable si y sólo si es conocimiento (*Men.* 87c4-8).

Formulada la hipótesis, el paso siguiente es examinar *directamente* su valor de verdad. Sócrates despliega entonces un primer argumento (*Men.* 87c-89a) que da apoyo a la hipótesis, sugiriendo una respuesta afirmativa a la pregunta de si la virtud es conocimiento (P). La virtud es un bien y como tal es útil, aduce, y dado que muchas cosas en sí mismas neutras se tornan buenas y útiles para el hombre gracias al conocimiento, hay derecho a suponer que también la utilidad de la virtud reposa sobre un conocimiento. El tratamiento del problema de la enseñabilidad de la virtud "a partir de una hipótesis" invita así a responder positivamente la pregunta de si la virtud es enseñable, haciendo hincapié en su utilidad, que a esta altura se considera producto de ser conocimiento<sup>10</sup>.

Un nuevo argumento (*Men.* 89d-96c), empero, lleva a rectificar la respuesta esperada por Menón. De ser la virtud enseñable, razona ahora Sócrates, tendría que cumplirse otra condición: la existencia de maestros de virtud. Esto se discute extensamente entre Sócrates y Ánito (90a-96c), discusión que tiene la particularidad de circunscribirse a poetas, sofistas y estadistas célebres, como si con ellos se agotara la posibilidad de dar



con maestros de virtud. Tales hombres, sin embargo, argumenta Sócrates, aun concediendo que hayan sido virtuosos<sup>11</sup>, fracasaron en la tarea de hacer virtuosos a otros. No habría entonces, al parecer, maestros de virtud, lo que hace pensar que la virtud *no* es enseñable<sup>12</sup> e invita a buscar otra explicación de su utilidad.

La conclusión final que arroja la discusión asume los resultados a los que condujeron los dos argumentos que acabamos de sintetizar: la virtud es, ciertamente, algo útil, pero no enseñable, por consiguiente no ha de ser conocimiento sin más sino opinión verdadera, una forma precaria de saber que constituye indudablemente un bien, pero que a diferencia de la ἐπιστήμη, no es enseñable.

Es materia de discusión si el segundo de los argumentos esgrimidos por Sócrates, el de la ausencia de maestros de virtud, es hipotético, teniendo en cuenta que se expide sobre la enseñabilidad de la virtud directamente, atendiendo a la cuestión fáctica de que quienes se tienen por maestros de virtud no lo son realmente, en lugar de especular sobre la naturaleza que convendría a la virtud y forjar una hipótesis al respecto, al modo del argumento precedente, que hizo hincapié en su utilidad. Suele resultar problemático, en este sentido, determinar dónde concluye exactamente el método hipotético introducido en *Men.* 87b. De todos modos, ya sea que se lo considere un argumento independiente o bien una derivación del argumento explícitamente desarrollado en 87b ss. como ἐξ ὑποθέσεως, lo relevante, a mi juicio, es distinguir nítidamente las dos etapas que recorre la discusión sobre la enseñabilidad de la virtud, tal que la segunda permite hacer ajustes a la conclusión alcanzada en la primera. Estamos, a mi entender, frente a un procedimiento

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Graciela Marcos De Pinotti, 'La estrategia metodológica de Platón en la primera parte del *Teeteto*', p. 43-75

unitario cuyo primer paso envuelve una reflexión acerca de la naturaleza o esencia de la virtud mientras que el segundo atiende a cuestiones de hecho, de ahí la tensión entre las conclusiones que se siguen en cada caso. Si se atiende a la naturaleza de la virtud hay que considerarla enseñable, pero si se hace hincapié en que no es enseñada por quienes se autotitulan maestros de virtud, puede ponerse en duda de que lo sea. La conclusión de toda la discusión pende entre ambos extremos.

Veamos en qué medida estas consideraciones acerca del uso de hipótesis en *Menón* echan luz sobre la estrategia argumentativa adoptada por Platón en la primera parte de *Teeteto*.

## II

Intentaré ahora determinar cuánto del procedimiento hipotético que acaba de describirse, que en *Menón* permite decir tentativamente cómo es la virtud sin antes haberla definido, pervive en la discusión que se desarrolla en la primera parte de *Teeteto*.

En este caso lo que dispara la búsqueda es la pregunta socrática por la naturaleza del conocimiento, que Teeteto responde sugiriendo que no es más que sensación (*Tht.* 151e2-3). Esta primera definición es objeto de una extensa y compleja discusión que culmina en su refutación en 184b-186c, una prueba de que αἴσθησις y ἐπιστήμη no son lo mismo, con la que se cierra la primera sección del diálogo.

Ni bien propuesta dicha definición, Sócrates pretende que hacer consistir el conocimiento en sensación es lo mismo, bajo una fórmula diferente,

que hacer al hombre medida de todas las cosas, lo que a su vez conlleva la aceptación – en la forma de una “doctrina secreta” de Protágoras, como dirá no sin ironía – de que nada es, sino que todo deviene. La definición sugerida por Teeteto queda de este modo ligada, antropometrismo mediante, al movilismo radical según el cual todo fluye y nada es, posición que oficia de hipótesis, sugeriré, en tanto soporte ontológico de la ecuación de conocimiento y sensación. Si nada hay estable sino que todo está sujeto a cambio en todos sus aspectos, como quiere el movilista radical,<sup>13</sup> entonces la sensación – tal parece ser el razonamiento de Sócrates – es siempre verdadera y constituye conocimiento, como pretende Teeteto. La teoría movilista, como varios estudiosos aceptan, se introduce como condición de la infalibilidad de la percepción (Crombie, 1963, p. 4; Waterfield, 1987, p. 151; Sedley, 2003, p.1). Es en este punto, según interpreto, donde se pone en funcionamiento una estrategia argumentativa que evoca la ejercitada en *Menón*, solo que ante la ausencia de prescripciones metodológicas explícitas como las que encontrábamos en aquel diálogo, es preciso prestar especial atención a la argumentación socrática, de modo que su carácter hipotético se haga evidente. La reconstrucción que ofrezco se restringe al tratamiento de la posición movilista radical y asume que hay un paralelismo entre las etapas que recorre su discusión y las que encontrábamos en *Menón* a través de la aplicación del método hipotético.

Mientras que allí se hacía necesario forjar una hipótesis o supuesto acerca de la naturaleza de la virtud para responder, tentativamente, la pregunta de Menón acerca de su enseñabilidad, aquí se asume que todo se

mueve y nada es para hacer plausible la definición de conocimiento como sensación propuesta por Teeteto. El principal indicio de que la posición movilista radical es asumida como hipótesis en este sentido – aparte de que se la identifica como tal en *Tht.*183b4, donde Sócrates se refiere al movilismo como una “hipótesis” cuyos adeptos no encuentran frases adecuadas para expresarla – lo proporciona *Tht.* 183a2-3, donde una vez puesta en tela de juicio dicha posición, Sócrates, sin disimular su decepción, se refiere a los esfuerzos que han puesto en “probar que todas las cosas están cambiando, para que aquella respuesta [de que el conocimiento es sensación] parezca correcta (ἀποδείξει ὅτι πάντα κινεῖται, ἵνα δη ἐκείνη ἢ ἀπόκρισις ὀρθή φανῆ)”.

Esta afirmación no deja dudas de que la hipótesis movilista está dirigida a dar apoyo a la fórmula de Teeteto que identifica conocimiento y sensación. La hipótesis, hemos visto, expresa una condición que debe satisfacerse para que la cuestión que se intenta resolver obtenga una respuesta favorable. Si en *Menón* la hipótesis afirmaba que la virtud es conocimiento, cuya verdad invitaba a responder afirmativamente la pregunta por la enseñabilidad de la virtud, en este pasaje de *Teeteto* la hipótesis reza ‘todas las cosas están cambiando’, en consonancia con la cual parece acertado identificar conocimiento y sensación, como Sócrates expresa en el pasaje recién citado. Forjar una hipótesis comporta en ambos casos asumir como verdad una proposición de la cual depende aquella que ha propuesto el interlocutor y cuyo valor de verdad está en discusión. Ya sea que esta última guarde afinidad con las convicciones habituales de Sócrates, como ocurre con la afirmación de que la virtud es

enseñable<sup>14</sup>, ya sea que desentone con ellas, como es el caso de la fórmula de conocimiento como sensación, de sesgo decididamente empirista, en ambos casos se trata de una posición que Sócrates está dispuesto a someter a examen, asumiendo una hipótesis que la vuelve plausible.

El paralelismo no termina aquí. Así como para establecer si la virtud es o no enseñable “a partir de una hipótesis”, Sócrates desarrollaba en *Menón* dos argumentos de distinto signo, uno favorable y otro contrario a la noción de virtud como algo pasible de ser transmitido a través de la enseñanza – el uno hacía hincapié en la utilidad de la virtud, utilidad que hacía reposar sobre cierto conocimiento (87b-89d), el otro, en la falta de maestros capaces de enseñarla (89d-96d) – en la primera sección de *Teeteto* es posible identificar un movimiento similar.

En efecto, así como en *Menón* se argumentó inicialmente en apoyo de que la virtud es conocimiento, en *Tht.* 152d-153d tiene lugar un verdadero encomio de la corriente movilita, en cuyo marco Sócrates aduce lo que estima son pruebas suficientes (σημεῖα ἰκανᾶ) a favor de ella, asociando el movimiento al ser y a la generación, el reposo, al no ser y al perecer (*Tht.* 153a1-d7). El movimiento no sólo es bien del cuerpo y contribuye a preservarlo, afirma en ese contexto, sino también del alma, que se conserva y se perfecciona gracias al aprendizaje y al ejercicio, que son, a su vez, movimientos (*Tht.* 153b9-10). Esta elevada valoración del movilismo es corroborada líneas después, en 155e5-7, donde Sócrates elogia la disposición de los defensores del flujo a reconocer que acciones, generaciones y demás cosas invisibles toman parte

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Graciela Marcos De Pinotti, 'La estrategia metodológica de Platón en la primera parte del *Teeteto*', p. 43-75

en el ser, a diferencia de quienes confieren realidad únicamente a lo que ofrece resistencia al tacto (cf. *Sph.* 246b6-c4). Frente a la tosquedad de estos últimos (ἄμουσοι, *Tht.* 156a2), Sócrates subraya que los que abrazan la teoría movilista son mucho más sutiles (κομψότεροι, *Tht.* 156a3). Del mismo modo, entonces, que en la etapa inicial de la discusión sobre la virtud en *Menón*, encontraba apoyo la hipótesis de que la virtud es conocimiento, la discusión inicial sobre los defensores del flujo en esta sección de *Teeteto* confiere plausibilidad a la ontología movilista<sup>15</sup>.

A esta altura, consecuente con su elogio del movilismo, Sócrates manifiesta sus reservas a propósito del lenguaje corriente. Esto no es nuevo para el lector de los diálogos platónicos, en los que a menudo se reconoce la impropiedad del lenguaje para hacer referencia a las cosas. Mas en *Teeteto* se omite, recordemos, cualquier referencia a entidades suprasensibles como genuinas portadoras de los nombres. Por consiguiente, sobre la base de que todo deviene y nada es – vale decir, asumiendo la verdad de la tesis movilista –, se nos exhorta a evitar todo uso de posesivos y demostrativos, que resultarían inapropiados para hacer referencia a lo que no persiste en absoluto:

“no debemos admitir expresiones tales como “algo”, “de alguien”, “mío”, “esto” o “aquello”, o cualquier otro término que indique una cierta estabilidad, sino que más bien debemos hablar de acuerdo con la naturaleza de las cosas y referirnos a lo que está llegando a ser, se está produciendo, está pereciendo, está cambiando. Pues si alguien hace algo estable con el discurso, al hacerlo será fácilmente refutado” (Pl. *Tht.* 157b3-8).

La aceptación de la teoría movilista insta a forjar un lenguaje especial, acorde con la naturaleza fluyente de las cosas y limitado a verbos capaces de expresar los procesos a los que todo está sujeto. Sin ello – esto es, si se hiciera uso del lenguaje sin tener en cuenta estas restricciones – el discurso exhibiría como inmóvil lo que de suyo está sujeto a incesante fluir y el hablante se vería refutado: los hechos desmentirían sus dichos.

Según interpreto, a esta altura Sócrates y Teeteto están considerando aquellos aspectos de la teoría movilista que concitan adhesión y justifican que la consideremos una explicación aceptable de lo real, así como en *Menón*, atendiendo a la utilidad de la virtud, los interlocutores se inclinaban a creer que la virtud es conocimiento. Justamente por apostar a la verdad de la doctrina movilista, que a esta altura todavía se considera una explicación plausible de lo que es, Sócrates plantea la necesidad de una reforma del lenguaje, forjando uno ajeno a cualquier clase de estabilidad, afín a la naturaleza fluyente de las cosas.

Y los paralelismos no terminan aquí. En *Menón*, en vez de concluir que la virtud es conocimiento y como tal es enseñable, vimos que Sócrates aducía la falta de maestros de virtud para restringir el alcance de ese resultado preliminar y concluir que la virtud, sin necesidad de identificarse con el conocimiento, puede ser producto de un saber precario como la opinión. Vale decir que el nexo entre virtud y conocimiento, sin llegar a rechazarse de plano, terminaba por atenuarse. Pues bien, esto es también lo que se verifica, hasta donde alcanzo a ver, en el desenlace de la discusión del movilismo en *Teeteto*.

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Graciela Marcos De Pinotti, 'La estrategia metodológica de Platón en la primera parte del *Teeteto*', p. 43-75

En 181b8-183c3 tiene lugar, en efecto, un nuevo argumento, que si bien no echa por la borda las múltiples pruebas que fueron aducidas a favor de la posición movilista, revela que el movilismo en su sentido extremo o radical finalmente priva de apoyo a la definición de conocimiento que estaba llamado a sustentar.

El argumento en cuestión parte de una distinción entre dos tipos de cambio (κίνησις), alteración cualitativa (ἀλλοίωσις) y traslación (φορᾶ), a los que todo ha de estar sujeto. Sócrates aduce que sin ello – es decir, si lo que se mueve no se alterara, o si lo que se altera no se trasladara – habría algo estable, contrariamente a lo que afirman los defensores del movilismo universal<sup>16</sup>. El problema es que una posición semejante, se cae en la cuenta ahora, lejos de dar apoyo a la definición de conocimiento como sensación, o al *dictum* protagórico del hombre-medida, lleva a que ninguna tesis tiene en rigor más valor que otra:

“Bonito el resultado de nuestro esfuerzo por probar que todas las cosas se mueven para que aquella respuesta [de que el conocimiento es sensación] parezca correcta. Lo que está claro, según parece, es que si todas las cosas están cambiando, cualquier respuesta que se dé a cualquier pregunta es igualmente verdadera: puede decirse que es así y que no es así, o si quieres, para no inmovilizarlas con el discurso, que llega a ser así” (Pl. *Tht.* 183a2-8).

La vigencia del movilismo universal, al hacer que cualquier respuesta a cualquier cuestión sea igualmente correcta, deriva, observa Sedley (2003, p. 6-7), en el colapso de la dialéctica, en particular la practicada por el Sócrates platónico en su búsqueda de



definiciones. La definición del conocimiento como sensación se destruiría a sí misma porque presupone un mundo en el que no puede haber definiciones.

En cuanto al nuevo lenguaje, afín al flujo universal, que parecía necesario forjar en función de la verdad de la tesis movilista, ahora se advierte que de ser lo suficientemente indefinido como esta posición exige, impediría a sus seguidores ponerla en palabras. En efecto,

“los que sostienen esta teoría deben establecer algún otro lenguaje, pues, tal como son ahora las cosas, no tienen expresiones para la propia hipótesis, salvo que “ni siquiera así”, dicho de modo indefinido, se ajuste mejor a ellos” (Pl. *Tht.* 183b2-5).

Es cierto que Sócrates no presenta aquí la cuestión en términos de un completo abandono del lenguaje ni tampoco en contra de los movilistas (Sedley, 2003, p. 4-5)<sup>17</sup>, antes bien insiste en la necesidad de ir a fondo con la reforma que estos, en bien de sostener su posición, debían llevar adelante desde un comienzo, adecuando lo más posible su discurso a la naturaleza fluyente de las cosas. Sin embargo, es dudoso que un lenguaje semejante, suficientemente radical como para capturar el constante fluir, pueda prosperar, permitiendo a sus seguidores comunicar la propia teoría. Para evitar que los hechos refuten su discurso, este tendría que ser absolutamente indefinido, pero ¿hasta qué punto un lenguaje semejante puede comunicar algo? El intento de plasmar un discurso sobre el movilismo radical está condenado al fracaso porque la condición que debería satisfacer para ser verdade-

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Graciela Marcos De Pinotti, 'La estrategia metodológica de Platón en la primera parte del *Teeteto*', p. 43-75

ro le impediría constituirse en discurso. Me inclino a creer que desde la perspectiva de Sócrates, lejos de salir airoso del intento de reformar absolutamente el lenguaje, al movilista radical más le valdría llamarse al silencio, ya que si consiguiera expresar que *todo* está cambiando *radical y absolutamente*, su afirmación se vería desmentida por el mero hecho de ser enunciada y transmitir un sentido preciso. Esta etapa de la discusión del movilismo radical, así intepretada, evoca la estrategia refutativa empleada poco antes en el diálogo, en *Tht.* 171a-c, en ocasión de la crítica a Protágoras, quien al proclamar la verdad de todas las opiniones, según Sócrates, se refutaría a sí mismo<sup>18</sup>. Una de las enseñanzas de ese argumento es que no hay hablante que no cuestione su *dictum*: quien pretenda expresar sólo cómo son las cosas para él, lo mejor que puede hacer es callar. Una estrategia refutativa de este tipo es retomada y utilizada profusamente en *Sofista*, muchos de cuyos argumentos explotan la contradicción entre lo dicho y el acto de decirlo<sup>19</sup>. La crítica al movilista radical se encuadra, a mi entender, dentro de este tipo de estrategia, en la que el *factum* del lenguaje saca a la luz la inconsistencia de una posición que es incoherente con el hecho de ser enunciada.

Si mi lectura es correcta, el resultado que arroja el examen socrático de la versión extrema, radical, del movilismo es que ha de haber algo estable, reconocido como tal por quienes proclaman esa teoría, la que de otro modo no podría ser enunciada. Si, pues, es cierto que todas las cosas se mueven y cambian, no lo es menos que hay en ellas la estabilidad y la determinación suficientes como para que tal afirmación pueda ser dicha y para que el mismo proceso de cambio pueda ser descripto. No se trata propiamente – quiero

insistir en este punto – de echar por la borda el elogio que inicialmente mereció a Sócrates el movilismo, ni de ignorar los múltiples aspectos positivos que esta teoría presenta, pero sí de restringir el alcance de tal afirmación de modo de dar cabida a cierta estabilidad, sin la cual la teoría movilista ni siquiera podría presentarse como una pintura plausible de lo real. Esto constituye otro punto de contacto, a mi entender, con el procedimiento argumentativo desplegado en *Menón*, cuya conclusión de que la virtud no es enseñable procedía de una restricción a la identificación inicial de virtud y conocimiento, restricción que no impedía reconocer en la virtud *cierto* conocimiento, a título de opinión verdadera. Aquí, como resultado de un examen cuyos lineamientos son similares, Sócrates rechaza la reducción de todo a movimiento sin que por eso quede suprimida la posibilidad de un dinamismo de lo real, en el que el cambio y el devenir no estén reñidos con el reposo y la estabilidad<sup>20</sup>. En tal sentido, la crítica al movilismo radical en esta sección de *Teeteto* se articula perfectamente con la ontología tardía de Platón, que supera la escisión entre οὐσία y γένεσις a la que apuntaban ciertos pasajes de los diálogos de madurez. Kahn está en lo cierto, seguramente, cuando considera que la ontología expuesta en *Sofista* es una secuela de *Teeteto*.

### III

Sintetizaré a continuación, a modo de conclusión, los principales puntos de contacto entre la metodología puesta en práctica en *Menón* y la estrategia argumentativa adoptada en los pasajes de *Teeteto* aquí considerados. Los paralelismos detectados indican que estamos frente a un procedimiento fecundo a la

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Graciela Marcos De Pinotti, 'La estrategia metodológica de Platón en la primera parte del *Teeteto*', p. 43-75

hora de indagar cuestiones de diverso tenor, como sin duda lo son, según los mismos preceptos socráticos, preguntar *cómo* es algo y preguntar por su naturaleza o "*qué es*". Mientras que en *Menón* la pregunta que dispara la búsqueda es la de si la virtud es enseñable, en *Teeteto* lo es la pregunta por la naturaleza del conocimiento y, más específicamente, la de si el conocimiento es sensación. Esto no impide, sin embargo, que de sendos tratamientos emerjan los siguientes puntos en común:

El procedimiento permite en ambos casos someter a examen la posición del interlocutor de Sócrates, expresada en una determinada respuesta al tema en discusión ("la virtud es enseñable", "el conocimiento es sensación"), indirectamente, haciendo depender su valor de verdad del de otra proposición que, a título de hipótesis, la funda.

El primer paso del procedimiento consiste así en establecer como hipótesis una condición que hace plausible la tesis del interlocutor. Para determinar p.e. si la virtud es enseñable, se asume la hipótesis de que constituye conocimiento, así como para determinar si el conocimiento es sensación, se asume que todas las cosas están cambiando en todos sus aspectos. La hipótesis remite en ambos casos a una condición que, de ser satisfecha, confiere plausibilidad a la tesis del interlocutor e invita a confiar en su verdad.

El paso siguiente consiste en examinar directamente la hipótesis y argumentar a favor de ella. ¿Es la virtud conocimiento? ¿Es verdad que todo fluye y nada permanece? En ambos casos, el Sócrates platónico aduce razones que llevan a responder afirmativamente sen-

das cuestiones y evidencian su disposición a conceder razón al interlocutor. El argumento de la utilidad de la virtud en *Menón*, así como el encomio del movimiento en *Teeteto*, son ejemplos de ello.

Acto seguido, Sócrates hace que salgan a la luz elementos que restan apoyo a la hipótesis e invitan a restringirla. En esta instancia se debilita la confianza en que la virtud sea conocimiento, o en que todo se reduzca a movimiento, porque cierto hecho – en un caso, la inexistencia de maestros de virtud, en el otro, la enunciación de que todas las cosas están cambiando y su puesta en discusión – parece desmentirla.

No hay propiamente un abandono de la hipótesis asumida inicialmente, sino una reformulación que tiene en cuenta, por así decirlo, sus pros y sus contras. En *Menón*, Sócrates se rehusa a identificar virtud y conocimiento sin por eso negar que la virtud, a título de opinión verdadera, repose sobre un cierto saber, del mismo modo que en *Teeteto* rechaza la reducción de ser a movimiento, sin que esto impida asignar al último un papel privilegiado en el conjunto de las cosas que son.

Las conclusiones a las que arriba Sócrates dejan la puerta abierta, en el caso de *Menón*, a una explicación de modos diversos de acceder a la virtud, explicación que será extensamente desarrollada en *República*, muchos de cuyos planteos asumen que no solo el conocimiento sino también la opinión verdadera pueden fundar la conducta virtuosa. En el caso de *Teeteto*, el resultado de la discusión sobre el movilismo radical prepara el terreno para una explicación de lo real lo suficientemente generosa como para incluir tanto cosas

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Graciela Marcos De Pionotti, 'La estrategia metodológica de Platón en la primera parte del *Teeteto*', p. 43-75

inmóviles como cosas que se mueven, clave de la ontología desarrollada en *Sofista*, en la que el movimiento se constituirá en uno de los géneros del ser. Ambos diálogos, tanto por sus ingredientes “socráticos” como por las afinidades que exhiben desde el punto de vista metodológico, ocupan así un lugar singular en el conjunto de los diálogos, tendiendo un puente entre aquellos que los preceden y los siguientes.

Antes de cerrar mi análisis, para reforzar la interpretación ofrecida, dos aclaraciones se imponen. Una es que a lo largo de toda la discusión sobre el moviismo en *Teeteto* es su versión extrema o radical la que se somete a examen. Es decir, no es necesario suponer que Sócrates se refiere inicialmente a un moviismo moderado al que reconoce una parte de verdad, para después discutir *otra* posición u *otra* versión, más extrema o más radical, diferente de la posición moderada inicial. Desde un comienzo se refiere inequívocamente a la teoría según el cual *nada* es sino que está sujeto a incesante devenir<sup>21</sup>, introducida como una hipótesis plausible cuya verdad da apoyo a la ecuación de conocimiento y sensación, pero que el examen ulterior obliga a matizar. Es decir, así como en *Menón*, la hipótesis ‘la virtud es conocimiento’ no es totalmente abandonada pero sí restringida en cuanto a su sentido, la discusión sobre el moviismo en *Teeteto* no supone un abandono de esta posición sino una reformulación que la hace, en todo caso, menos radical. Este resultado no solo da paso a una ontología como la que Platón desarrollará luego en *Sofista*, sino que cumple un papel clave en la economía del diálogo, confirmando sentido a la refutación de la definición de conocimiento como sensación. Esto lleva al segundo punto sobre el que deseo

hacer hincapié, que atañe justamente a la relación que guarda la discusión del movilismo radical con la argumentación de *Tht.* 184b-186c, dirigida a refutar dicha definición. La interpretación que propongo permite entender por qué una lleva directamente a la otra. El rechazo del movilismo radical envuelve la tácita afirmación de un polo de identidad y estabilidad que es condición incluso para que esa posición haya podido ser puesta en palabras y sometida a examen. No invita a buscarlo, sin embargo, en una realidad supra-sensible – en *Teeteto* Platón omite toda referencia a las formas y construye a un Sócrates ignorante de su metafísica – sino en aquello mismo sujeto a cambio y a movimiento, instando a reconocer una estabilidad sin la cual no sería posible una descripción de tal proceso. Pues bien, este resultado explica por qué se hace necesario probar que la sensación no constituye conocimiento mediante un argumento como el que Sócrates desarrolla en *Tht.* 184b-186c, inmediatamente después de refutado el movilismo *radical*. Esta refutación priva de apoyo ontológico a la definición de conocimiento como sensación y, en ese sentido, la debilita, pero no alcanza a refutarla. En efecto, si bien esa definición ya no resulta plausible a la luz del movilismo extremo, podría presentarse como verdadera bajo un fundamento distinto. Así lo sugiere Sócrates en *Tht.* 183c1-3, cuando afirma que ya no concederán que el conocimiento es sensación “según la línea de búsqueda de que todas las cosas se mueven (κατά γε τὴν τοῦ πάντα κινεῖσθαι μέθοδον)”. Esto quiere decir que siguiendo otra ruta argumentativa, *Teeteto* podría quizás mantenerse en que el conocimiento es sensación. Refutar esta fórmula está, pues, pendiente y tal es el cometido de *Tht.* 184b-186c, un pasaje particularmente complejo

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Graciela Marcos De Pionotti, 'La estrategia metodológica de Platón en la primera parte del *Teeteto*', p. 43-75

en cuyos detalles sería imposible entrar ahora. Baste decir que en él la αἴσθησις no es descalificada por estar asociada a un objeto sensible precario, sujeto a incesante devenir, como daban a entender diálogos anteriores, sino por su incapacidad de aprehender la οὐσία, el polo de identidad y estabilidad común a los objetos sensibles y aun a todas las cosas. La discusión sobre el movilismo, al hacer patente la imposibilidad de que οὐσία y γένεσις se excluyan mutuamente, prepara el terreno para esta demostración tanto como para la ontología venidera.

De acuerdo con la interpretación presentada en estas páginas, el examen del movilismo en *Teeteto* es constructivo y no deriva en un rechazo total de esta posición, más bien introduce en ella una restricción que deja incólume el alto valor que Sócrates le adjudica desde un comienzo. Este resultado contribuye indirectamente al debatido problema del alcance del movilismo sustentado por el propio Platón, cuestión que se discute desde los días de Aristóteles y que aún hoy divide las aguas entre los estudiosos<sup>22</sup>. Si reconocemos su inserción en un procedimiento de búsqueda dirigido a poner a prueba la definición de conocimiento como sensación, la discusión sobre el movilismo consigue explicar que ciertos aspectos clave de esta concepción pervivan en la filosofía de Platón, cuya ontología tardía ha podido considerarse justificadamente una secuela de *Teeteto*<sup>23</sup>.



## NOTAS

1 Las traducciones de los textos platónicos citados son mías y siguen la clásica edición de Oxford. En el caso de *Teeteto* se trata de la edición de Hicken, en Duke et alii (1995).

2 El procedimiento hipotético es usado también en *Fedón*, *República* y *Parménides*, aunque constituye un problema dar con una concepción unificada a partir de sus cuatro formulaciones. Si bien todos los diálogos ofrecen numerosos ejemplos de deducción y muchos, aun los tempranos, apelan a una terminología que incluye, entre otros, el término *hypotésis*, *Menón* es el primero en distinguir con precisión y claridad entre la verdad de las premisas y la validez de la inferencia (Kahn, 1996, p. 309).

3 Sobre su semejanza con un diálogo socrático temprano, a pesar de que no hay dudas sobre su composición tardía (aprox. 360 a.C.) cf. Waterfield (1987, p. 132-133), para quien *Teeteto* puede leerse como una suerte de homenaje a Sócrates.

4 Cf. p.e. *eídos* en *Tht.* 161b3, 169c9, 178a6, 181c3, 9, d3, 203e4, 204a9, 205d4, 208c2; *ousía* en 144c7, d2, 155e6, 160b6, c8, 172b4, 177c7, 179d3, 185c9, 186a10, b6, b7, c3, c7, d3, e5, 202a1, b5, 207c1, c3. Conford (1935), con todo, encuentra que muchos de estos empleos envuelven una referencia a las formas.

5 En este sentido, como reconocen Robinson (1962, p. 122), Crombie (1963, p. 534-535) y más recientemente Chiesa (2011, p. 75), *Menón* es un verdadero “microcosmos” de la filosofía de Platón: mientras que los anteriores son puramente destructivos, los siguientes son decididamente constructivos, siendo la introducción del método por hipótesis lo que permite el avance desde la refutación de puntos de vista ajenos hacia la elaboración de doctrinas positivas. Esto vale, agregaría, para aclarar no solo el lugar singular que ocupa *Menón* en el conjunto de los diálogos de Platón sino también su estructura interna.

6 O también, un puente entre sus escritos anteriores y las grandes obras de madurez. En la primera parte del diálogo (*Men.* 70a-80d), como bien observa Olivieri (1983, p. 275-276), Platón nos vuelve a poner en presencia de los caminos de la refutación, con los que ya estábamos familiarizados; en

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Graciela Marcos De Pinotti, 'La estrategia metodológica de Platón en la primera parte del *Teeteto*', p. 43-75

la otra – todo el resto (*Men.* 80d-100c) – echa las bases sobre las que pueda ser posiblemente, especulativamente, asentar una filosofía. El aspecto constructivo de esta segunda parte, añade, está marcado por el recurso a dos herramientas hábil y novedosamente entrelazadas y complementadas: el mito y las “hipótesis”.

7 Cf. *Men.* 79e-80b, donde se ofrece la célebre comparación de Sócrates con el pez torpedo, que entorpece y paraliza a su víctima. En 80c6-d1 Sócrates aduce en su defensa que el estado de aporía no es producto de un artificio dialéctico orientado a confundir al interlocutor sino una situación en la que se encuentran ambos. Como explico en Marcos de Pinotti (2015), el interrogatorio socrático busca sacar a la luz la naturaleza de suyo problemática de aquello que está en discusión, aunque el interlocutor crea ser víctima del sortilegio socrático. El significado objetivo de *aporía* que aflora en este pasaje reaparece en Aristóteles, *Metaph.* III 1, 995a30-31.

8 *Contra* cf. Bedu Addo (1984, p. 4-5), para quien argumentar a partir de una hipótesis no contradice la regla socrática de que no podemos saber *cómo* es algo a menos de definir antes *qué es*, simplemente muestra que podemos avanzar opiniones verdaderas sobre cosas cuya definición no hemos alcanzado.

9 Mi traducción de *Menón* sigue la edición de Burnet (1903 repr. 1957).

10 Tal el argumento de la utilidad de la virtud. Su premisa mayor afirma la equivalencia lógica entre ‘la virtud es conocimiento’ (hipótesis) (P) y ‘la virtud es enseñable’ (Q), la menor afirma P y la conclusión es Q. A favor de P, se aduce que la virtud es un bien, i.e. algo útil (R), y que es útil solo si es conocimiento. Robinson (1953, p. 118-120), tras observar que Sócrates parece preocuparse más por argumentar a favor de su hipótesis que *a partir de* ella, como había anunciado (87b1, b4), vincula este planteo con *Phd.* 101d, donde para enfrentar a un adversario que objeta la hipótesis misma, se propone una hipótesis más alta capaz de fundarla. Kahn (1993, p. 313), por su lado, encuentra que este argumento de *Menón* prefigura no solo la mencionada prescripción de *Phd.* 101d, sino incluso la apelación al Bien como objeto último de la dialéctica en *República*.

11 Dado que lo que está en discusión es la capacidad de *enseñar* virtud, es decir, la capacidad que tiene un individuo de transmitirla a otro, Sócrates no tiene inconveniente en conceder que los presuntos maestros de virtud son virtuosos, aunque no lo crea realmente. Si en lugar de entenderla como una concesión irrelevante para el propósito del argumento la tomamos al pie de la letra, se plantea el problema de cómo compatibilizar los elogios que aquí merecen poetas y estadistas célebres con las fuertes críticas de las que ellos son objeto p.e. en *Ion* y *Gorgias*. En este sentido cf. Croiset (1923, p. 230), para quien *Menón* completa a *Gorgias* pero a la vez implica “un changement dans la pensée de Platon”.

12 El argumento prueba a lo sumo que la virtud no es de hecho enseñada, no que no sea enseñable. Sobre este punto es particularmente instructivo el análisis de Devereux (1978).

13 Esta posición radical suele asociarse a la figura de Crátilo, de acuerdo con una cierta interpretación del testimonio de Aristóteles acerca de la teoría de su maestro. El sentido exacto de las afirmaciones del estagirita es, sin embargo, controvertido, a lo que se añade que las evidencias acerca del Crátilo histórico son escasas. Me inclino a considerar que la teoría movlista radical, refutada en *Crátilo* y en *Teeteto*, es construida por Platón con fines dialécticos y no debemos esperar de ella fidelidad histórica. Cf. Marcos (2014), donde busco mostrar la fuerte influencia que ejerció sobre Platón el movlismo de inspiración heraclíteo, que presupone la estabilidad y la identidad de lo que está sujeto a devenir, y que tanto la tesis que afirma que todo se mueve como la que sostiene que todo es inmóvil funcionan en *Sofista* como alternativas lógicas extremas cuya conjunción define el punto de vista del filósofo, para quien la verdad está entre ambos extremos.

14 Cf. p.e. *Prt.* 361b, donde al igual que en *Men.* 87c, se afirma un bicondicional: la virtud es enseñable si y solo si es conocimiento o ciencia. Asimismo en *Men.* 98c, la afirmación socrática de que puede haber hombres buenos no sólo por medio del conocimiento sino también por vía de una opinión verdadera, conlleva que el conocimiento es condición suficiente de la virtud.

15 El encomio del movimiento toma sentido no sólo dentro de la estrategia socrática de discusión, que parte de premisas

creídas por el interlocutor y somete a prueba su valor de verdad indirectamente, sino también por la influencia, reconocida por Aristóteles, que el moviismo de cuño heraclíteo habría ejercido sobre el pensamiento de Platón.

16 Para algunos autores, en este punto se configura una doctrina de la total inestabilidad que hay que distinguir de la doctrina moviista asociada en un comienzo a la ecuación de conocimiento y sensación y a la tesis del hombre-medida, la que sería en cierto modo menos radical. Cf. p.e. Mcdowell (1973, p. 179, n. *ad loc.* 179d1-180d7): “the argument of 181b-183b in effect distinguishes the doctrine of total instability introduced in the present passage from a less radical doctrine which turns out to be that involved in the theory of perception”. La adición de alteración al movimiento espacial es crucial, coincide Burnyeat (1990, p. 48-49), para eliminar todo rastro de estabilidad y así dar apoyo a la definición de conocimiento como sensación y a la doctrina protagórica de la medida. A mi entender, no hay que perder de vista, sin embargo, que desde un comienzo el moviismo es presentado como la doctrina radical según la cual *nada* es sino que *todo* está sujeto a devenir (cf. *supra* n. 21).

17 Para este autor, esta reforma radical del lenguaje no es mera invención de Sócrates sino que de algún modo pretende reflejar las prácticas lingüísticas de heraclíteos como Crátilo. El argumento no buscaría confrontar a los moviistas heraclíteos con imprevistas implicaciones a propósito del uso del lenguaje, sino indagar hasta dónde exactamente pueden ellos negar el lenguaje y preservar su posición. El argumento de Sócrates mostraría que del moviismo radical se sigue el colapso de la dialéctica socrática y el lenguaje técnico de las definiciones, no el del lenguaje como tal.

18 Esto si aceptamos que la argumentación platónica cuya conclusión es que “la verdad de Protágoras no será verdadera para nadie, ni para algún otro ni para él mismo” (*Tht.* 171c5-7) es válida, como propongo en Marcos de Pinotti (1999). En su comentario de *Tht.* 171b, allí donde Sócrates mantiene que Protágoras, al conceder razón a sus oponentes cuando pretenden que él está equivocado, tendría que reconocer que su propia opinión es falsa, Boeri (2006, p. 144, n. 148) observa: “dicho de otra manera, la tesis de Protágoras es auto-refutatoria”. En

cuanto a la doctrina movilista, entiende que con ella, dado “que no hay un objeto estable de referencia, el lenguaje debe terminar por derrumbarse”, de suerte que también “resulta ser auto-refutatoria... con lo cual resulta imposible incluso establecer la teoría” (Boeri, 2006, p. 174, n. 190 *ad loc. Tht.* 183b).

19 Cf. p.e. *Sph.* 237b-239c, 244b-d, 252c5-9, donde Platón argumenta contra posiciones que tan pronto son enunciadas se revelan insostenibles, por lo que sus adeptos no necesitan de otro que los refute sino que se refutan ellos mismos a sí mismos. Es el caso, por ejemplo, de la tesis que sostiene que nada se combina con nada, cuyo enunciado exige combinar términos al nivel del discurso, haciendo evidente que alguna combinación es posible. La enseñanza que dejan estos pasajes es que para Platón ninguna negación absoluta puede prosperar en el ámbito del lenguaje porque allí cuando se la intenta enunciar, se revela insostenible.

20 Muchos pasajes de *Sofista* avanzan en esta dirección. Cf. p.e. *Sph.* 247d8-e4, donde las cosas que son se definen por la capacidad (*dúnamys*) de actuar o padecer; 248e7-249a3, que afirma la presencia de movimiento, vida, alma y pensamiento en lo que totalmente es (*pantelôs ón*), o 249d3-4, pasaje aducido por Kahn (2007, p. 48) donde se afirma que el ser y el todo consisten tanto en cosas inmóviles como cosas que se mueven. Sobre la concepción dinámica del ser inteligible expuesta en este diálogo puede consultarse con mucho provecho el estudio de Cordero (2014, p. 149-164).

21 ἔστι μὲν γὰρ οὐδεποτ’ οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται *Tht.* 152e1; cf. 157a7-c2. Sobre la eliminación de *ousía* a favor de *génesis* como el núcleo de la tesis movilista refutada por Sócrates, cf. el lúcido comentario de Owen (1953, p. 85-86).

22 El problema es determinar si el rechazo de Platón del movilismo radical lo condujo a restringirlo al ámbito sensible, postulando otro ámbito, inteligible, absolutamente invariable, o más bien a reconocer que hay cierta estabilidad en lo sensible mismo sujeto a devenir. Cornford (1935, p. 101) y Cherniss (1957 y 1962, p. 214-217) sostuvieron lo primero. Autores como Owen (1953, p. 85), Robinson (1950, p. 9-10), Crombie (1963, p. 10 ss.), entre otros, cuestionaron esa línea de interpretación por entender que derivaba en una escisión irreconciliable entre

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Graciela Marcos De Pinotti, ‘La estrategia metodológica de Platón en la primera parte del *Teeteto*’, p. 43-75

Graciela Marcos De Pinotti, 'La estrategia metodológica de Platón en la primera parte del *Teeteto*', p. 43-75

los ámbitos sensible e inteligible y hacía imposible cualquier referencia al primero. Me expido sobre la cuestión en Marcos de Pinotti (2013, p. 288-289, especialmente n. 16 y 17).

23 Kahn (2007, p. 39 ss.) explica el planteo de *Teeteto*, eminentemente negativo, a partir de las críticas formuladas a la teoría de las formas en *Parménides*, que muestran la necesidad de una reformulación de la metafísica presentada en los diálogos de madurez. Sobre la relación de *Teeteto* con la epistemología de los diálogos de madurez véase la detallada explicación de Waterfield (1987, p. 239-246).

## BIBLIOGRAFÍA

BEDU ADDO, J. T. (1984). Recollection and Argument 'from a Hypothesis' in Plato's *Meno*. *JHS* 104.1, p. 1-14.

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

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

BURNET, J. (1957). *Platonis Opera. Tomus III. Tetralogias V-VII*. Oxford, Oxford Classical Texts [1903].

BURNYEAT, M. (1990). Plato. *The Theaetetus* of Plato with a translation of Plato's *Theaetetus* by M. J. LEVETT. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.

CHERNISS, H. (1957). The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues. *AJPh* 78, p. 225-266.

\_ (1962). *Aristotle's Criticism of Plato and Academy*. New York, Russell & Russell – Inc.

CHIESA, L. (2011). La réfutation socratique et la méthode hypothétique. In: LONGO, A. (ed.). *Argument from Hypothesis in Ancient Philosophy*. Napoli, Bibliopolis.

CORDERO, N. (2014). *Cuando la realidad palpita. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega*. Buenos Aires, Biblos.

CORNFORD, F. (1935). *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a commentary*. London, Kegan Paul.

archai 

n. 16, jan.-apr. 2016

Graciela Marcos De Pinotti, 'La estrategia metodológica de Platón en la primera parte del *Teeteto*', p. 43-75

CROISET, A. (1974). Platon, *Oeuvres Complètes*. 14<sup>e</sup> ed. [1923] Tome III, 2<sup>e</sup> partie: *Gorgias – Ménon*. Paris, Les Belles Lettres.

CROMBIE, I. (1963). *An Examination of Plato's Doctrines. Vol. II: Plato on Knowledge and Reality*. London, Routledge.

DEVEREUX, D. (1978). Nature and Teaching in Plato's *Meno*. *Phronesis* 23.2, p. 118-126.

HICKEN, W. F. (1995). In: DUKE, E.; HICKEN, W. F.; NICOLL, W. S. M.; ROBINSON, D. B., STRACHAN, J. C. G. (eds.). *Platonis Opera. Tomus I. Tetralogias I- II*, Oxford, Oxford Classical Press.

KAHN, Ch. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge, CUP.

\_ (2007). Why is the *Sophist* a Sequel to the *Theaetetus*?. *Phronesis* 52, p. 33-57.

MARCOS DE PINOTTI, G. (2014). Platón, Heráclito y el movilista radical. Críticas y apropiaciones. In: MARCOS DE PINOTTI, G.; DÍAZ, M. E. (eds.). *El filósofo y sus adversarios en los escritos de Platón y Aristóteles*. Buenos Aires, Rthesis, p. 96-117.

\_ (1999). ¿Se auto-refuta el relativista Protágoras? Ensayo de reconstrucción de *Teeteto* 171a-c. *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXXV, 2, p. 295-317.

\_ (2013). Platón y el movilismo. In: GUTIÉRREZ, R. (ed.). *Mathémata. Ecos de filosofía antigua*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 279-292.



\_(2015). Filosofía vs. erística según Platón y Aristóteles. Acerca de la distinción entre estar problematizado y hablar por el gusto de hablar. *Argos. Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos*, vol. 38 [en prensa].

MCDOWELL, J. (1973). Plato. *Theatetus*. Translation with notes. Oxford, Clarendon Press.

OLIVIERI, F. (1983). Menón. In: Platón, *Diálogos. Traducciones, introducciones y notas*. vol. II, Madrid. Gredos.

OWEN, G. E. L. (1953). The place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues. *CQ N.S.* 3, p. 79-95.

WATERFIELD, R. (1987). Plato. *Theaetetus*. Translated with an essay. London, Penguin Books.

ROBINSON, R. (1950). *Forms and Error in Plato's Theaetetus*. *The Philosophical Review* 49.1, p. 3-30.

ROBINSON, R. (1953). *Plato's Earlier Dialectic*. 2ª ed. [1941] Oxford, Clarendon Press.

SEDLEY, D. (2003). The Collapse of Language? *Theaetetus* 179c-183c. *Plato 3* (online), *The Internet Journal of the International Plato Society*, p. 1-11. Disponible in:

URL: <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article38>.

Entregado en Junio y aceptado para publicación en Septiembre,  
2015.

archai 

n. 16, jan.-apr. 2016

Graciela Marcos De Pinotti, 'La estrategia metodológica de Platón en la primera parte del *Teeteto*', p. 43-75