

## ESTADOS DE CREENCIA Y CONOCIMIENTO EN PLATÓN\*

**Marcelo D. Boeri**

Universidad de los Andes (Chile)

### **Resumen**

Este artículo aborda la cuestión del conocimiento en el *Teeteto* de Platón y presenta una modesta propuesta de lectura del diálogo en un intento de comprender por qué Platón rechaza todas las definiciones dadas de *epistémē*. El autor se propone argumentar que una de las razones básicas por la que Platón rechaza esas definiciones tiene que ver con el hecho de que está particularmente interesado en enfatizar lo que puede llamarse el aspecto “disposicional” más que “proposicional” de *epistémē*.

**Palabras clave:** creencia-verdad, *episteme*, *logos*.

### **Abstract**

*This paper tackles the issue of knowledge in Plato's Theaetetus and presents a modest proposal of reading the dialogue in an attempt to understand why he rejects all the given definitions of episteme. The author intends to argue that one of the basic reasons why Plato refuses those definitions has to do with the fact that he is particularly concerned with emphasizing what can be called the “dispositional” rather than the “propositional” aspect of episteme.*

**Key words:** belief-truth, *episteme*, *logos*.

---

\* Una versión anterior de este texto fue presentada en el “Simposio Platónico Internacional”, Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Filosofía (agosto de 2004).

## I. INTRODUCCIÓN

Algunos estudiosos de Platón (e incluso algunos destacados filósofos) han pensado que el *Teeteto* (*Teet.*) es la obra que da carta de ciudadanía a la epistemología como un dominio más o menos autónomo de investigación filosófica. Esta es una afirmación que, como sucede casi siempre con un filósofo antiguo, debe ser matizada y aclarada. En primer lugar, porque la epistemología platónica no puede ser pensada independientemente de otras disciplinas a las que también solemos dar una cierta autonomía.

Parece paradójico que en el “diálogo del conocimiento” o del “saber” (*epistémé*) no sea posible encontrar una definición apropiada de conocimiento o saber. Los rasgos característicos de este diálogo, que lo acercan a lo que hasta hace relativamente poco uno podía llamar “diálogo socrático”,<sup>1</sup> muestran, en cierto modo, por qué no podía ser este un texto en el cual Platón se haya propuesto establecer de un modo positivo qué es saber. El “mensaje final” del *Teet.* podría entenderse como si Platón estuviera diciendo que el saber no puede ser aprehendido de un modo fijo en una definición, en un *lógos*, sino que se trata de algo siempre abierto por ser el tipo de cosa a la que la propia comprensión siempre se está aproximando, pero nunca alcanza completamente. El hecho paradójico que he señalado recién –si es que hay tal hecho paradójico– puede ser rápidamente disipado; de hecho, no hay razones últimas para pensar que el *Teet.* sea el diálogo platónico del conocimiento, no importa que uno de los intereses centrales de Platón sea en esa obra intentar definir el saber. También tenemos buenas razones para suponer que el *Fedón* o la *República* son diálogos en los que uno de los temas fundamentales es el conocimiento, y en los que positivamente podemos encontrar “los objetos propios de conocimiento”: las Formas (*eíde, idéai*), que resultan ser los criterios últimos de infalibilidad.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> En los últimos años la interpretación según la cual los diálogos iniciales de Platón representarían un testimonio fiable de las posiciones socráticas –un enfoque avalado por Aristóteles, por los “socráticos menores” y por los estoicos– fue seriamente cuestionada. Según C. Kahn, los diálogos tempranos de Platón no serían más que una introducción paulatina de la teoría de las Ideas (esto es lo que Kahn llama “lectura proléptica”, según la cual la secuencia expositiva de los diálogos respondería a necesidades didácticas en la presentación de la doctrina de las Ideas que ya habría sido concebida de antemano por Platón. Cf. C. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press: Cambridge, 1996, p. 41; p. 59-65 y 148-149). Un enfoque parecido al de Kahn puede verse también en J. Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University Press: Ithaca and London 1999, p. 25-26.

<sup>2</sup> Cf. *Fedón* 65d4-5; 75b5-c1; *República* 477a-b; 484b3-7; 485a10-b3; 523b-524c; 602e.

En lo que sigue quisiera presentar una propuesta de lectura que, a mi juicio, ayuda a comprender por qué Platón rechaza las definiciones ofrecidas de *epistéme* en el *Teet.* Me propongo argumentar que una de las razones fundamentales de Platón para rechazar sistemáticamente todas y cada una de las definiciones de *epistéme* en este diálogo reside en el hecho de que su énfasis está puesto en el “aspecto disposicional” del saber más que en su “aspecto proposicional”.<sup>3</sup> Aunque ambos rasgos pueden encontrarse en los diálogos platónicos en general (y en el *Teet.* en particular), me parece que en el *Teet.* hay pistas que muestran que las definiciones ofrecidas inevitablemente fracasan porque no hay ningún *lógos* que pueda captar con precisión qué es *epistéme* en términos de una transformación del alma individual hacia un estado disposicional o condición que permita que el sujeto tome distancia respecto de sí mismo y examine su estado de creencia respecto de aquello que cree que tiene un cierto saber o conocimiento. Soy consciente de que, en la medida en que estoy implícitamente estableciendo que el significado básico de *epistéme* en el *Teet.* es para Platón un cierto estado disposicional del alma individual, estoy presuponiendo lo que todavía hay que probar. Eso es lo que me propongo hacer a continuación.

## II. DISCUSIÓN ERÍSTICA, DISCUSIÓN DIALÉCTICA Y CONOCIMIENTO

El rechazo que Platón hace de la tercera definición de *epistéme* en el *Teet.* (“creencia u opinión –*dóxa*– verdadera acompañada de *lógos*”; *Teet.*, 202c7-8) puede resultar sorprendente hasta cierto punto, pues dicho rechazo presupone mostrar la debilidad de la capacidad del *lógos* en el intento que, por vía definicional-proposicional, un ser racional es capaz de articular el mundo al dar cierta garantía o fundamento a sus “creencias verdaderas” a través del *lógos*. Creo que una de las razones por las que algunos filósofos y estudiosos tienden a considerar

<sup>3</sup> La primera sugerencia de entender el problema en esta dirección la tuve a partir de la lectura de H. G. Gadamer “Logos und Ergon im platonischen Lysis”, en *Griechische Philosophie II. Gesammelte Werke VI*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1985, p. 174-177, y Gadamer, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode (Gesammelte Werke II)*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993, p. 501-502. En la literatura erudita reciente este enfoque ha sido explotado *in extenso* por F. González, *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Northwestern University Press: Illinois, 1998, quien, a su vez, sigue algunas sugerencias importantes de W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1982 y W. Wieland, “La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad”, *Méthesis IV* (1991), p. 19-37.

que el rechazo de la tercera definición es llamativo reside en el hecho de que en el debate contemporáneo la tesis de que el conocimiento es una creencia verdadera acompañada de un cierto tipo de explicación o justificación ha ganado una vigorosa autoridad.<sup>4</sup> Pero incluso dentro del tratamiento platónico de la cuestión el rechazo de la tercera definición de *epistéme* puede resultar sorprendente si uno tiene en cuenta la importancia decisiva que, desde los primeros diálogos hasta los diálogos maduros, tiene el método platónico de discusión dialógica como opuesto a la discusión meramente erística o agonal. Hay un pasaje del *Menón* que es particularmente significativo para este punto. Allí dice el personaje Sócrates:

“Si el que pregunta es uno de los sabios erísticos o agonales (*eristikôn te kai agonistikôn*) le diría: ‘ya he hablado, pero si no lo estoy haciendo correctamente es tu tarea pedirme una explicación y refutarme (*sòn érgon lambánein lógon kai élénchein*). Si, en cambio, ellos quisieran dialogar unos con otros como amigos, como lo estamos haciendo tú y yo ahora, habría que responderles de una manera, en cierta forma, más gentil y dialéctica (*praóteron pos dialektikóteron*). Una manera ‘más dialéctica’ es no solo responder la verdad, sino también hacerlo mediante aquello que la persona interrogada ha admitido que sabe” (*Menón* 75c8-d7).<sup>5</sup>

El procedimiento habitual consiste en hacer que uno de los interlocutores (generalmente el personaje Sócrates de los diálogos iniciales,

<sup>4</sup> Cf. D. Davidson, “A Coherent Theory of True and Knowledge”, en E. LePore (ed.) *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* Oxford University Press: Oxford 1986, p. 307-319, en p. 308; D. Davidson, “The Problem of Objectivity”, en D. Davidson, *Problems of Rationality* Oxford University Press: Oxford, p. 3-18, en p. 4, y R. Fumerton, “Theories of Justification”, en Paul Moser, K. (ed.) *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press: Oxford, 2002, p. 204-206..

<sup>5</sup> La misma idea aparece en otros pasajes platónicos; cf. *Gorg.* 471e2-472c1: “Dichoso Polo, no hay duda de que intentas refutarme con procedimientos retóricos, como los que en los tribunales piensan que refutan. En efecto, allí unos parecen refutar a otros cuando presentan a muchos como testigos dignos de crédito de los discursos que pronuncian, en tanto que el que dice lo contrario presenta a uno solo o a ninguno. Este tipo de refutación, sin embargo, carece de valor en lo que se refiere a la verdad, pues hay ocasiones en que una persona podría ser falsamente condenada por una multitud de testigos que también parecen respetables. Así es ahora respecto de lo que tú dices: prácticamente todos, atenienses y extranjeros, estarán de acuerdo contigo en lo mismo si quieres presentarlos contra mí como testigos de que no estoy diciendo la verdad. [...] Pero yo, que soy uno solo, no concuerdo contigo, pues tú no me obligas sino que, al presentar una multitud de testigos falsos en mi contra, intentas despojarme de mi patrimonio: la verdad. Yo, en cambio, si no te presento a ti mismo, que eres uno solo, como testigo de lo que digo creo que no he llevado a cabo nada significativo en lo que concierne a nuestra discusión” (*lógos*; mi traducción). Véase también *Fedón*, 101d5-102a1.

medios y tardíos) infiera conclusiones a partir de lo que otro interlocutor ha admitido o convenido como punto de partida de la discusión. Si esas conclusiones están de acuerdo con los *lógoi* que oficiaban de puntos de partida, esos *lógoi* eran efectivamente firmes y las creencias que describían pueden seguir siendo mantenidas. Si no, el diálogo –y con él la refutación de la tesis inicial– permite exhibir la debilidad de la creencia que está expresada en el *lógos* y modificar dicha creencia y el eventual error implícito en ella. En suma, lo que el discurso dialógico de preguntas y respuestas permite hacer es corregir el error de quien participa de una discusión filosófica. Ahora bien, si uno pone atención en lo que Platón sugiere en otros diálogos, no debería sorprender que tampoco la tercera definición de *epísteme* no sea aceptada, pues el *lógos* puede ser solo una condición necesaria de conocimiento o saber, no suficiente. En efecto, Platón argumenta que “quienes no son capaces de dar ni de recibir el *lógos* (*doúnai te kai apodéxasthai lógon*) de cada cosa no pueden llegar a saber bien lo que afirmamos que es necesario saber” (*Rep.* 531e4-5).<sup>6</sup> Y ello es así, porque el único caso en que un *lógos* puede ser condición necesaria y suficiente del saber es aquel en el que no es posible refutar ese *lógos*. Pero, al parecer, no hay ningún *lógos* que sea irrefutable.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Cf. también *República* 534b3-6: “¿llamas ‘dialéctico’ al que capta el *lógos* del ser (*ousía*) de cada cosa? Quien no lo aprehende, en la medida en que no es capaz de dar un *lógos* de dicha cosa, ni para sí mismo ni para otro, no tiene comprensión (*noús*) de esa cosa”.

<sup>7</sup> Excepción hecha del mejor y más irrefutable de los *lógoi* humanos del *Fedón* (85c9-d1). La “debilidad de los *lógoi*” (*tò tôn lógon asthenés*) también la sugiere Platón en *Crátilo* 438d2-8. En *Tim.* 29b-c, sin embargo, Platón sostiene que los discursos (*lógoi*) están emparentados con aquello que explican: los que se refieren al orden estable, firme y evidente (*i.e.* a las Formas) con la ayuda de la inteligencia son estables e infalibles (o, como dice Platón, “irrefutables e invulnerables”; *Tim.* 29b7-8). Los que se refieren a lo que se asemeja a lo inmutable, dado que se trata de una imagen, deben ser verosímiles, probables (*eikótas*), y, en el mejor de los casos, proporcionales (*aná lógon*) a los discursos infalibles: “lo que el ser (*ousía*) es a la generación o al devenir (*génésis*), la verdad es a la creencia (*pístis*; *Tim.* 29b-c). Ahora bien, los únicos *lógoi* que son irrefutables son aquellos cuyos objetos son las Formas. El problema con este tipo de objeción –que me presentó Óscar Velásquez– es que en el *Teet.* o no hay Formas o si las hay no están operando (lo cual es, en cierto modo, absurdo). Si efectivamente no hay Formas (como creo que es el caso), los *koiná* de *Teet.* 185e tampoco deben entenderse como menciones implícitas de las Formas, sino como meros predicados universales (sobre este punto cf. ahora las observaciones de D. Sedley, *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato’s Theaetetus*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 106-107). Creo, de todos modos, que se trata de énfasis diferentes, porque, como puede verse al comienzo de esta nota, aunque en el *Crát.* hay Formas, Platón sugiere, de todos modos, la debilidad de los *lógoi*.

Todo lo que decimos describe lo que creemos de aquello que decimos; cuando alguien (honesta y firmemente) dice que “*x* es *p*” es porque, efectivamente, cree que “*x* es *p*”, esto es, cree que el *lógos* “*x* es *p*” es verdadero. Pero nadie, como indica el Sócrates del *Teet.*, admite o reconoce que su propia creencia es falsa (*Teet.* 171b4). Ahora bien, *creer* que uno está diciendo la verdad no garantiza que uno lo esté efectivamente haciendo. Hacia el final del *Teet.* Platón vuelve sobre este importante detalle;<sup>8</sup> creo que al menos parte de la importancia de esta observación yace en el hecho de que, si se acepta sin discusión (*i.e.* sin *lógos*) que la propia creencia respecto de la calidad del propio estado cognitivo es garantía suficiente de certeza, el método de la discusión dialógica no puede funcionar, pues si para cada individuo es suficiente su propio criterio subjetivo para decidir si su creencia es verdadera o falsa, no podrá ser capaz de reconocer el propio error y, por tanto, en caso de que efectivamente estuviese en el error, no será capaz de modificarlo. En contra de la tesis sensista que Platón asocia a la epistemología de Protágoras (*i.e.* lo que a mí me parece así es para mí, y lo que a ti te parece así es para ti, no importa que lo que a mí me parece y que lo que a ti te parece sean tesis opuestas; *Teet.* 152a6-b3), Platón piensa que no hay un criterio subjetivo o psicológico de verdad, y que cada uno no puede ser medida (o medida última) de la verdad o falsedad de sus propias creencias. La posición protagórea del *homo mensura* implica, en opinión de Platón, una consecuencia extremadamente sutil (*kompsótaton*; *Teet.* 171a6) que, en última instancia, la debilita y la desactiva: si Protágoras reconoce que todos opinan lo que es el caso (es decir, lo que es verdad; *tà ónta doxázein hápantas*), está reconociendo que la creencia (*oíesis*) de los que tienen una opinión contraria a su propia creencia (los que creen que la creencia u opinión de Protágoras es falsa) es verdadera. Si Protágoras reconoce que las creencias de los que consideran que él está en la falsedad son verdaderas, deberá reconocer entonces que su propia creencia es falsa. Pero como los demás no reconocen que están en la falsedad y Protágoras reconoce que todas las opiniones son verdaderas, tendrá que reconocer entonces que su tesis de que cada hombre es medida no puede ser verdadera para nadie, ni para otro ni para sí mismo (*Teet.* 171a6-c7).<sup>9</sup> Así, pues, el núcleo de la

<sup>8</sup> “El que atrape la ignorancia, dices, opinará falsedades [...], sin duda no considerará que sus opiniones son falsas [...], sino que son verdaderas y, como si supiera, *se dispondrá* respecto de lo que incurre en falsedad (*Teet.* 200a3-5)”. En este como en los demás casos en que cito textualmente un pasaje del *Teet.* lo hago según mi traducción (cf. M. D. Boeri, *Platón, Teeteto*, Buenos Aires, Ed. Losada 2006).

<sup>9</sup> Ésta es la llamada “autorrefutación” de Protágoras, sobre la cual ha habido una importante cantidad de discusiones. S. Waterlow, por ejemplo, se esfuerza por indicar que en ningún pasaje Platón muestra exitosamente que Protágoras esté comprometido a

objección platónica a la posición protagórea es que, si Protágoras tiene razón, no hay posibilidad de error; pero el hecho es que siempre hay error, de modo que, si uno eventualmente está equivocado y sigue la tesis de Protágoras, se ve impedido de corregir el propio error. Porque si las creencias de todo el mundo son verdaderas, nadie puede estar equivocado.

Ahora bien, como lo muestra la defensa que Sócrates lleva a cabo de la posición de Protágoras (*Teet.* 166d-167a), éste puede seguir manteniendo su posición básica de que cada uno es medida de lo que es y de lo que no es, aunque entre cada persona haya una enorme diferencia por el hecho de que para unos son y aparecen unas cosas, en tanto que para otros otras (166d2-4). El tono “dialógico” (*i.e.* no erístico) en el que en la “defensa de Protágoras” Sócrates traduce la posición protagórea indica que, a pesar de que Platón no puede aceptar la tesis de Protágoras, encuentra componentes suficientemente atractivos como para someterla a un análisis filosófico, cuyo resultado final debería ser “lograr un estado disposicional (*héxis*) mejor” en el sujeto (*Teet.* 166a-b). Ese estado disposicional mejor es, en último término, *epistéme*: no creer saber lo que uno no sabe (*Teet.* 210c3-4). En la reinterpretación que hace el personaje Sócrates de Protágoras en el *Teet.*, Protágoras no estaría dispuesto a decir que no hay sabiduría ni sabios, sino que llama “sabio” a quien sea capaz de producir un cambio en un sujeto. Esta es una observación relevante en vistas de la plausibilidad del argumento de Protágoras y, puesto en boca del personaje Sócrates, es también importante para lo que me propongo sugerir aquí. En efecto, la observación ayuda a mostrar que las afirmaciones (i) “todas las creencias son verdaderas para aquellos que las tienen” y (ii) “algunas personas son más sabias que otras” no son necesariamente incompatibles pues, al ser todas las apariencias verdaderas, las diferencias en las apariencias no son diferencias en cuanto a la verdad o la falsedad, sino en cuanto a la bondad o la maldad, o sea, en cuanto a la calidad de tales apariencias.<sup>10</sup>

---

afirmar que lo mismo es al mismo tiempo verdadero y falso, y defiende la tesis de que la posición de Protágoras no necesariamente implica su contradictoria (cf. “Protagoras and Inconsistency: *Theaetetus*, 171a6-c7”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 59 [1977], p. 19-36, en p. 20). Más recientemente Fine ha tratado de mostrar las dificultades de una lectura relativista de Protágoras, y ha propuesto enfatizar el hecho de que Platón en realidad se propone presentar a Protágoras como un infalibilista (cf. “Plato’s Refutation of Protagoras in the *Theaetetus*”, *Apeiron*, vol. 32 [1998], p. 201-234, en p. 204-207).

<sup>10</sup> La sabiduría superior de un hombre consistiría en su capacidad de sustituir apariencias buenas o beneficiosas en lugar de las malas o dañinas. Este es un modo de seguir man-

Dejo de lado los refinamientos del argumento de Platón en este punto, pues me interesa concentrarme en un aspecto que es importante para el tema que me ocupa: la discusión dialógica debe apuntar a efectuar un cambio que, basado en la educación o formación (*paideía*), vaya de una disposición o condición (*héxis*) hacia una mejor (*Teet.* 167a3-5; cf. también *Gorgias* 515b-c; *Protágoras* 318b3-4). Dicha disposición o condición mejor es la condición que el alma ha alcanzado como un resultado del aprendizaje o del entrenamiento en diferentes formas de conocimiento (*mathémata*; *Teet.* 153b9-c1), y este estado o condición es lo que el “socrático” Platón del *Teet.* entiende por “saber” o “conocimiento”. Pero, ¿cómo puede ser captada con precisión una condición o estado en una definición? Este es el tipo de problema que hay que enfrentar en los diálogos tempranos de Platón del tipo “¿qué es X”?, en los que el problema de fondo parece que ser que conocer *X* (siendo esa *X* una *héxis* del alma, como piedad, templanza o justicia) no es lo mismo que conocer *que X* es tal o cual cosa. Esto explicaría la razón por la cual el Sócrates platónico de los diálogos iniciales de Platón se rehúsa a aceptar todas y cada una de las definiciones que sus eventuales interlocutores dan de justicia, moderación, piedad, etc. Si este enfoque es al menos atendible, me parece que en la “lectura disposicional” de este y otros pasajes del *Teet.* se explica el énfasis que pone Platón para mostrar que cualquier intento de aprehender qué es *epistéme* en una definición es insuficiente.<sup>11</sup>

Ahora bien, aunque la refutación de una definición específica contribuye a mejorar la propia disposición anímica como parte de las consecuencias terapéuticas que dicha refutación implica, no es suficiente para mostrar apropiadamente *todo* lo que es *epistéme*. Sin embargo, la etapa del *lógos* debe ser llevada a cabo; si se omitiera, el interlocutor no podría advertir los límites de su tesis (*i.e.* de su propio *lógos*) y la eventual debilidad contenida en la creencia que es expresada en ese *lógos*. Este es el único modo en que uno podría ser consciente de que la refutación ha sido correcta y, como un resultado de la discusión, dicha refutación se traducirá en un cambio disposicional en la persona que ha sido refutada, y así el sujeto puede comenzar a advertir otro aspecto de lo que es conocimiento: no creer saber lo que en realidad no sabe

---

teniendo (i) y (ii). Véase J. McDowell, J., *Plato. Theaetetus*, Oxford University Press: Oxford, 1996 (1ª ed. 1973), p. 165.

<sup>11</sup> Es cierto, sin embargo, que Platón define la templanza como “un cierto tipo de orden, esto es un autocontrol (*enkrátēia*) sobre ciertos placeres y apetitos”, o la valentía como “la conservación de la creencia producida por la ley a través de la educación acerca de qué cosas, *i.e.* qué tipo de cosas deben ser temidas” (*República*, 430e6-7; 429c7-8). Estas, sin embargo, no son definiciones técnicas, sino guías de referencia para evaluar las afirmaciones de que un estado u otro de una persona es temperante o de valentía.

(*Teet.* 210c3-4). Creo que en este punto en particular se presenta una cierta tensión en los textos platónicos, porque, por un lado, la refutación es presentada como el medio terapéutico que garantizaría una mejor disposición del alma para ser capaz de aceptar el propio error; pero, por otro, hay razones para pensar que la modificación del propio estado disposicional en la dirección correcta permite al sujeto ser capaz de admitir el poder de un argumento, lo cual, en cierto modo, parece contradecir lo anterior. Esto es así porque sin un cambio disposicional anímico en la dirección correcta el sujeto no estará dispuesto a admitir la fuerza de un argumento. Contra la ignorancia y la necesidad no hay argumento posible, una indicación expresamente sugerida por Platón cuando argumenta que los que viven según el modelo más desgraciado (*i.e.* el que carece de Dios que, en sí mismo, constituye ya un castigo del que es imposible escapar), a causa de su estupidez (*elithiôtes*) y suprema necesidad (*escháte ánoia*), vivirán como malvados conviviendo con males, y dado que son personas terribles e inescrupulosas (*deinoi kai panoûrgoi*), van a oír la sugerencia de apartarse de su modo de vida como algo que procede de personas necias, cuando en realidad los necios son ellos (*Teet.* 177a6-8). Sugiero que no hay tal contradicción entre ambas posiciones, sino que las mismas se complementan, porque uno puede comenzar por admitir la refutación y cambiar su estado disposicional hacia una condición mejor y ser capaz en ese momento de ajustarse a la coherencia de los propios argumentos. O sea, una vez iniciado el cambio disposicional gracias a la refutación inicial, uno ya se encuentra mejor dispuesto para admitir las consecuencias de la nueva posición que adopte. Y si tales consecuencias le muestran que se está contradiciendo, será capaz de revisar sus estados de creencia. Lo que parece haber es, entonces, una especie de doble movimiento que va de la refutación al cambio disposicional, y del cambio disposicional a la posibilidad de ser capaz de reconocer la fuerza del argumento en contra de la propia posición.

Ahora bien, la identificación del sentir con el (a) parecer (tanto en su sentido fenoménico como cognoscitivo) y las consecuencias que ello conlleva para establecer un criterio que no se limite al parecer subjetivo termina por mostrar que la primera definición de conocimiento debe ser rechazada. La segunda definición (“*epistême* es una creencia-opinión verdadera”; *Teet.* 202c7-8) surge una vez que se han mostrado las limitaciones que tiene la tesis sensista inicialmente sostenida por Teeteto, de donde se impone reconocer que hay que salir del plano meramente sensible. Así, argumenta Platón, si el conocimiento (y junto con él el ser y la verdad) no puede encontrarse en el dominio de las impresiones sensibles o estados afectivos (*pathémata*), sino en el de la evaluación racional (*syllogismós*; *Teet.* 186d2-3) de tales impresiones o estados afectivos, el conocimiento debe darse en un cierto tipo de

creencia, una “creencia verdadera”, en la cual alcancemos el ser y la verdad. Pero, como sabemos, esta posición también debe rechazarse, por cuanto Platón también descarta la tesis de que conocimiento es creencia verdadera: si una condición necesaria de tener la verdad es alcanzar el ser (*tuchêin*; *hápsasthai*; *Teet.* 186c7-d5), y una condición necesaria de tener conocimiento es alcanzar la verdad (185c5ss.), y si no puede alcanzarse el ser y la verdad en el dominio de lo sensible, parece entonces que la sensación no puede ser conocimiento. El conocimiento debe ser una creencia u opinión (“opinión verdadera”); pero la creencia u opinión siempre depende, hasta cierto punto, de la sensación y esta de las cosas sensibles, las cuales no muestran de modo apropiado la *ousía*. La tesis de que conocimiento es “opinión verdadera” también debe rechazarse, pues el Sócrates del *Teet.* también refuta la tesis de que conocimiento es creencia verdadera. En este punto uno podría preguntarse si esto significa que en el *Teet.* Platón no entiende “verdad” en un sentido proposicional. Se podría responder argumentando que Platón sí entiende verdad en sentido proposicional porque, de hecho, está especialmente interesado en señalar que si uno sabe algo debe ser capaz de decir qué es: si uno ignora *qué* es algo, no puede decir *cómo* es, una observación que aparece varias veces en algunos diálogos tempranos (*Laques* 190c6; *Menón* 71b; 86d3ss.) y también en el *Teet.* (147b2-3; 200d).<sup>12</sup> Claro que esta es una forma de decir que para conocer algo hay que ser capaz de definirlo correctamente y una definición correcta de algo también debe ser una proposición verdadera.<sup>13</sup>

Ahora bien, a pesar del hecho de que Platón expresamente dice que la discusión no se llevó a cabo para descubrir lo que no es *epistéme* sino para descubrir lo que es (*Teet.* 187a), luego de rechazar las tres definiciones presentadas para su examen, termina diciendo lo que no es *epistéme*, no lo que es: *epistéme* no es sensación, ni opinión ver-

<sup>12</sup> Ya sea que *República* I haya sido un texto temprano de Platón que más tarde se agregó a la obra o que constituya una parte genuina de la *Rep.* como un todo puede advertirse el mismo principio metodológico, según el cual hay que saber primero el *qué* para luego estar habilitado para hablar del *cómo* de algo (al comienzo de *Rep.* II el mismo Platón sugiere que hay una continuidad dramática entre *Rep.* I y II). En las líneas finales de *Rep.* I el personaje Sócrates advierte que ha dejado de lado la investigación relativa a qué es la justicia (*tò díkaion hóti pot' estin*) para lanzarse al examen de si es un vicio, ignorancia, sabiduría o virtud. La conclusión de Sócrates es sugerente: después del diálogo ha resultado que no sabe nada (*medèn eidénai*; *República* 354c1-2), pues si uno no sabe qué es la justicia no podrá saber si es o no una virtud.

<sup>13</sup> Esto ha argumentado T. Irwin en *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 40-41, y en *Plato. Gorgias*, Oxford: Oxford University Press, 1979, p. 113. La posición de Irwin está, hasta cierto punto, avalada por el pasaje de *Teeteto*, 147b2 (citado recién), donde Sócrates argumenta que nadie puede entender el nombre de una cosa si no conoce o no sabe qué es dicha cosa.

dadera acompañada de *lógos*. Además, aunque Platón señala que es desvergonzado que los que no saben qué es el saber o el conocimiento declaren o manifiesten cómo es (196d-e), ante la imposibilidad de llegar a una definición precisa de *epistéme*, él mismo opta por hablar del saber en términos del *cómo*, no del *qué* (197a3-4). En este punto, la discusión desarrollada en términos de cómo es la *epistéme* se concentra en lo que “dicen” o lo que la “gente dice hoy en día” que es el saber (197a8): el saber es “un tener” (*héxis*; 197b1).<sup>14</sup> Se introduce ahora una importante distinción aplicada al saber: el saber puede entenderse como potencialidad o como actualidad. El saber como *posesión* es el mero poseer un saber sin usarlo o hacerlo efectivo (en el modelo del aviario que se introduce más adelante, las aves que están volando en la jaula son saberes en el sentido de “poseer un saber”, es decir, se trata de un saber que está disponible para ser usado cuando sea necesario; el saber entendido como *tener* el saber significa no solo la posesión del saber, sino también su uso efectivo (como el que posee un manto y se lo pone, cuando lo viste se dice que lo *tiene*). En el modelo del aviario, cuando uno captura una de las aves-saberes que están en la jaula, actualiza ese saber, porque ahora, además de poseerlo en un sentido pasivo o potencial, lo utiliza. Conocer como “*tener* conocimiento” indica el estado del alma individual cuando uno lleva a cabo las actividades que son propias del alma: creer (u opinar: *doxázein*) –que es una forma de pensar; *Teet.* 187a7-8; 190a)–, examinar (*skopeísthai*), discernir (*krínein*; *Teet.*, 186a10; b7-8).<sup>15</sup> Si Platón piensa que esta es una caracterización correcta del saber, parece estar desactivando mi sugerencia, pues ahora el saber o conocimiento no sería el estado disposicional como “capacidad de saber” sino como actividad o ejercicio

<sup>14</sup> Es la misma definición que da el sofista Dionisodoro en Platón, *Eutidemo* 277b.

<sup>15</sup> El alma tiene dos modos de hacer su examen: a través de un poder corpóreo o por sí misma (cf. *Teet.* 185a4-e8). Cuando su examen lo lleva a cabo a través de un poder o facultad corpórea no será capaz de percibir cualidades comunes a dos sensaciones que provienen de dos órganos sensorios diferentes; en el segundo caso, las propiedades que percibe son comunes a todos los objetos sensibles (185c-186a). Aunque percibe tales propiedades comunes a través de un sentido (como el tacto, por ejemplo, 186b3), lo que percibe no es algo sensible en sentido estricto. Platón dice que el alma examina y discierne las cosas que ella “intenta alcanzar por sí misma” (186a4), esto es, lo semejante y lo desemejante, lo idéntico y lo diferente, lo honroso y lo deshonoroso, es decir, los “comunes” (*tà koiná*; *Teet.*, 185e1). Pero el alma también percibirá a través del tacto la dureza y la blandura de lo duro y de lo blando, lo que nuestra alma en sí misma procura discernir (186a6-9). Sin embargo, el hecho de que el alma se concentre en el examen y discernimiento del *ser de las cualidades sensibles* muestra la relevancia de las actividades mentales en la organización del dominio sensible. Tanto la dureza como la blandura son comunes a todas las sensaciones de dureza o blandura, pero ni la dureza ni la blandura son duras ni blandas en un sentido estrictamente sensible.

de tal capacidad. Como veremos, sin embargo, el uso que hace Platón de *héxis* y otras palabras relacionadas (sobre todo el uso de la forma verbal *échein* acompañada por un adverbio de modo) permite entender la disposición en la que consistiría el conocimiento en un sentido pasivo de “estar dispuesto a” y no necesariamente en una actividad del ejercicio efectivo de una capacidad.

La tesis de que si uno “conoce” algo sin poseer su correcta definición lo que tiene es, en el mejor de los casos, una “creencia u opinión verdadera” está presente ya en el *Menón*, donde Platón argumenta que, en vista de la acción (*eis tās práxeis*), basta con tener una creencia verdadera por cuanto en el nivel práctico la creencia verdadera (*orthè dóxa*) en nada es peor que el saber (*epistéme*) ni menos beneficiosa (98c1-3): quien conoce el camino a Larisa y guía a otros hacia allá los guía bien y correctamente; lo mismo puede hacer el que solamente tiene la creencia correcta (o verdadera) de que este es el camino a Larisa sin haberlo recorrido antes ni conocido (97a-b). Sin embargo, Platón distingue “saber” de “creencia verdadera o correcta”, pues en tanto esta no siempre acierta, aquél siempre acierta.<sup>16</sup> Aunque el núcleo de la distinción “creencia verdadera-conocimiento” se explica en términos de la experiencia recordada de la persona que viajó a Larisa antes, Platón ubica al conocimiento por encima de la creencia verdadera por la razón recién dada: quien tiene *epistéme* siempre acertará, quien tiene *dóxa alethés* a veces acertará y a veces no. La explicación que Platón ofrece en el *Menón* para dar cuenta de por qué una creencia verdadera no puede ser conocimiento es bien conocida: una creencia verdadera es siempre frágil, pues quien únicamente tenga una creencia de tal tipo y no conocimiento en sentido estricto puede ser fácilmente persuadido a cambiar de opinión.<sup>17</sup> Una creencia verdadera no vale mucho ni adquiere la estabilidad que requiere el conocimiento hasta que es amarrada “al razonamiento de la causa” o, tal vez mejor, “a la reflexión de la explicación”, y esto es, dice Platón, reminiscencia (*aítias logismôî* [dativo]: *Menón* 98a3-4). El “nivel más elevado” que tiene la *epistéme* en este pasaje del *Menón* es solo el resultado de un proceso

<sup>16</sup> La distinción entre “creencia verdadera”, por un lado” y “conocimiento” o “saber”, por el otro, se cuenta entre las pocas cosas que Sócrates está dispuesto a reconocer que sabe (*Menón* 98b3-5).

<sup>17</sup> “Las creencias verdaderas no desean quedarse mucho tiempo, sino que huyen del alma humana, de modo que no valen mucho antes de que uno las amarre con un razonamiento de la explicación. Y eso es, Menón, reminiscencia, como hemos acordado antes. Pero cuando están amarradas, primero se vuelven saberes (formas de saber), y luego se hacen firmes. Es por eso que el saber es más valioso que la creencia u opinión recta y el saber se diferencia de la opinión recta debido a la amarra o vínculo (*desmós*), y es por eso que deben ser amarradas para que se queden en su sitio” (*Menón* 98a1-8; mi traducción).

más o menos bien calculado que se basa en la experiencia personal. Por supuesto, esto también es un *logismós* (“cálculo racional”, “reflexión”, “razonamiento”) y en el contexto parece ser suficiente para entender por qué quien frecuentemente (o al menos una vez) viajó a Larisa tiene una buena razón para cambiar de opinión respecto de cuál es el camino a Larisa. Dicho de otro modo, tiene una “explicación” de por qué debe tomar este camino y no aquel otro, y esto significa que tiene una justificación de lo que hace y su creencia verdadera no será solamente “creencia verdadera”, sino una creencia verdadera justificada.

Creo que este pasaje del *Menón* tiene al menos alguna similitud con la definición de conocimiento como creencia verdadera acompañada de *lógos* en el *Teet.* No estoy sugiriendo que se trate de lo mismo en uno y otro caso; mi sugerencia es mucho más modesta: pienso que en este pasaje del *Menón* aparece adelantada la importante idea de que no basta con tener una creencia verdadera para tener un genuino conocimiento, sino que además de eso debe haber un factor que sea capaz de justificar tal creencia verdadera. La sugerente definición de conocimiento del *Menón* como una creencia verdadera que está amarrada a un *logismós* de la *aitía* introduce, creo que por primera vez en la obra platónica, el ingrediente de la justificación que debe tener toda creencia verdadera para convertirse en conocimiento o saber propiamente dicho, una sugerencia que al menos parte de las discusiones epistemológicas contemporáneas sigue teniendo en cuenta. Lo desconcertante es que Platón, una vez que lanza esa potente definición de conocimiento (“creencia verdadera acompañada de una explicación”), comienza a hacer notar los aspectos débiles que también tiene ese *lógos*, el ingrediente de esa definición de conocimiento que garantizaría lo que tiene que ver con la condición suficiente. Aunque esta última definición también es rechazada, dentro del curso de la refutación hay algunas indicaciones que son particularmente atractivas para la lectura que estoy proponiendo: cuando uno ha aprehendido la creencia verdadera de algo sin *lógos*, dice Platón, la propia alma se encuentra en la verdad (*aletheúein*) acerca de lo que está haciendo su examen, pero no lo conoce (“y la *dóxa* que carece de explicación –*álogos*– está lejos de ser conocimiento”; *Teet.* 201c9-11). Esto es así porque quien es incapaz de dar y recibir un *lógos* de algo no tiene conocimiento de ese algo (cf. 202c2-3). Pero si uno ha aprehendido el *lógos* de ese algo, *puede encontrarse en un estado o condición perfecta respecto del conocimiento (teleíos pròs epistémén échein; 202c2-5)*, o sea, puede encontrarse perfectamente dispuesto respecto del saber, y eso ya es, en cierto modo, “saber”.

La expresión *lógon didónai (doûnai)* es habitual en Platón cuando lo que se requiere es explicar o justificar algo: un rito (como en *Men.* 81a11-12), una tesis (acerca de una investigación sobre la felicidad o infelicidad humanas, como en *Teet.*, 175c-d). Pero en el pasaje del

*Teet.* recién citado la sugerencia de Platón es particularmente sutil: en un sentido, el texto parece avalar la tercera definición: si mi creencia verdadera tiene una justificación (*lógos*) puede volverse conocimiento. Como sabemos, Platón rechaza esta tercera definición al mostrar significados de *lógos* que hacen incoherente la caracterización de *epistéme* como “creencia verdadera acompañada de *lógos*”. Por ejemplo, si en la definición “conocimiento o saber (*epistéme*) es una creencia verdadera acompañada de explicación” (*Teet.* 201d) *lógos* (“explicación”) significa “los elementos primeros” a partir de los cuales estamos compuestos nosotros y las demás cosas, y si tales elementos no tienen explicación (por ser lo que explica y, por tanto, no pueden derivar de otra cosa y, en ese sentido, pueden ser nombrados “en y por sí mismos” pero no puede decirse nada más de ellos) resultan incognoscibles. Pues una explicación (*lógos*) es el resultado de un entrelazamiento de nombres (“x es y”, pero de los elementos primeros no puede hacerse más que nombrarlos pero no decirse algo de ellos). Los elementos, por tanto, carecen de explicación y son, consiguientemente, incognoscibles (*Teet.* 201e-202a). O sea, si hay un solo significado de *lógos* que no signifique o implique “explicación”, la definición ya no puede tener el alcance que se pretende ni satisfacer todos los casos en los que se requiere un factor que cubra los requerimientos necesarios y suficientes para dar con una caracterización apropiada de lo que es el saber.

Hay un aspecto que quisiera destacar en este punto y que tiene que ver con la actitud de quien, sin ser capaz de dar razón es, sin embargo, capaz de recibirla. Esto sería posible únicamente para aquél que tenga una cierta disposición o condición anímica de colaboración con el diálogo filosófico, alguien que esté dispuesto a hacerse cargo de lo que se sigue –al menos toda vez que se siga– de sus propios puntos de partida. Pero esto ya implica, en cierto modo, estar dispuesto a revisar las propias creencias. Aun cuando uno todavía se encuentre en la ignorancia, si no es capaz de ofrecer un *lógos* lo suficientemente sólido como para avalar una creencia, la disposición a examinar las propias creencias puede ser decisiva a la hora de encaminarse hacia el saber. Como vimos recién, en el curso del examen de la tercera definición de *epistéme* Platón argumenta: cuando uno ha obtenido una opinión verdadera de algo pero no tiene un *lógos* (que la respalde), su alma puede encontrarse en la verdad en relación con ese algo, pero eso no significa que efectivamente conozca el objeto en cuestión (202b8-c5).

Hacia el final del *Teeteto* (en 208e3-5) Platón vuelve a poner cierto énfasis en la distinción *epistéme-dóxa*, pero no necesariamente como estados cognoscitivos antitéticos, sino especificando de un modo peculiar qué tipo de *dóxa* es lo que uno llama *epistéme* (se trata del tercer significado de *lógos*): “quien teniendo una opinión correcta (*orthè dóxa*) respecto de una cosa cualquiera agregue la diferencia con las

demás habrá llegado a ser un ‘sabedor’ (*epistémon*) de aquello de lo cual antes era un <mero> ‘opinador’ (*doxastés*)” (208e3-5; cf. 209a1-2). La interpretación de esa “diferencia” o “distinción” (*diaphorá*) es un *lógos*. Pero este sentido de *lógos* también es problemático, porque estaría incluyendo en el *definiens* el *definiendum*, o sea, la definición “*epistéme* es *dóxa* verdadera acompañada de *lógos*” se transformaría en “*epistéme* es *dóxa* verdadera –o recta– acompañada de la *epistéme* de la diferencia” (209d1). O sea, *lógos* en este segundo sentido tampoco puede ser apropiado para la tercera definición porque lleva a la individuación de una opinión recta acompañada de la enumeración que no puede identificarse con el saber. En efecto, la consecuencia (absurda) que se sigue es que cuando uno tiene una *dóxa* verdadera sin *lógos*, el alma alcanza la verdad sobre el asunto que examina pero no conoce, y esto es así porque “el que no es capaz de dar y de recibir un *lógos* del algo ignora ese algo” (202c). Platón también sugiere que, aunque uno esté privado del saber (*anepistémon*), puede tener una opinión correcta (*Teet.* 208b); pero aun cuando puede haber una opinión correcta que todavía no puede llamarse *epistéme*, dicha opinión puede estar acompañada de *lógos*. En este caso se trataría de un discurso (*lógos*) que, independientemente de su cualidad, puede ser entendido como *dóxa*. Esto se opone al modelo epistemológico de un diálogo como *República*, donde la oposición estricta es entre *dóxa*, un estado cognitivo débil que está asociado a lo cambiante y, en general, a lo vinculado a la esfera de lo sensible, y *epistéme* (un estado cognoscitivo fuerte o seguro que tiene que ver con realidades inteligibles, las Formas, el único objeto propio de *epistéme*; cf. *República* 477a-b; 523b-524c; 602e. Véase también *Fedón*, 74b). Sin embargo, la tesis de que *epistéme* es algo radicalmente diferente de *dóxa* no aparece en el *Teeteto*, donde, por el contrario, es una afirmación bastante reiterada que *dianoeîsthai*, *doxázein* y *légein* son equivalentes. El estado del alma en que ella en y por sí se ocupa de los *tà ónta* se llama “opinar” (187a5-8), que es equiparable al “pensar” de 185a4 (*Teet.* 184e8-185a6).

Pero el pasaje de *Teet.* 202c2-3 citado anteriormente agrega un ingrediente que es relevante para mi propuesta inicial: si no hay un cambio disposicional por parte del sujeto, ni siquiera es factible explorar la posibilidad de alcanzar un verdadero conocimiento. Este cambio disposicional *perfecto* (*teleíos*; *Teet.* 202c4) en cuanto a la posibilidad de alcanzar el conocimiento se hace presente cuando uno es capaz no solo de dar un *lógos*, sino también de recibirlo. “Dar un *lógos*” debe significar ser capaz de explicar o justificar aquello acerca de lo cual uno declara tener conocimiento; recibir un *lógos* debe significar ser capaz de admitir una explicación o justificación mejor del fundamento de aquello acerca de lo cual uno creer tener un saber; y esto puede forzar al sujeto a deshacerse de la explicación que estaba dando acerca de algo.

### III. CONOCIMIENTO Y ESTADO PSICOLÓGICO

Para terminar quisiera regresar brevemente a una sección anterior del *Teet.* (187b8-c5): cuando Teeteto advierte que no toda *dóxa* puede ser llamada *epistéme* (porque también hay *dóxai* falsas), y propone su segunda definición (187b4-6), Sócrates hace una importante observación: si estamos dispuestos a dejar de lado las vacilaciones y a responder la pregunta que se está haciendo (*i.e.* qué es *epistéme*), resultará una de las dos alternativas siguientes: si estamos dispuestos a dejar de lado las vacilaciones y nos atrevemos a proponer definiciones (como la que propone Teeteto: *epistéme* es *dóxa* verdadera) sobre el objeto que estamos investigando (*i.e.* *epistéme*) resultará una de las siguientes alternativas: (1) o bien hallaremos aquello hacia lo cual estamos yendo (*i.e.* qué es *epistéme*), o bien (2) crearemos saber menos aquello que no sabemos en absoluto.<sup>18</sup> La disyunción es, evidentemente, exclusiva y la alternativa (*ii*) es la que, finalmente, resulta verdadera. Puesto que todas las definiciones son rechazadas, al final del texto nos enteramos de que la investigación llevada a cabo no nos ha permitido hallar positivamente qué es *epistéme*, de modo que no encontramos lo que estábamos buscando (*i.e.* responder a la pregunta “¿qué es *epistéme*?”). Hay, sin embargo, algo que sí sabemos (y que indica que la alternativa verdadera era la segunda): no creer saber lo que en realidad no sabemos (*Teet.*, 210c3-4), y esto, sugiero, es lo que Platón entiende por “conocimiento” en el *Teet.* Se trata, en realidad, de una idea que también aparece en otros textos platónicos, aunque formulada de otra manera. Platón sostiene que el alma no puede aprovechar los conocimientos que recibe “hasta que el que refuta avergüence al refutado cuando elimina las opiniones que interfieren con el aprendizaje y muestra al alma purificada, creyendo (*hegoúmenon*) que conoce aquellas cosas que conoce y nada más [...]. Este es el mejor y más sabio de los estados” (*Sofista* 230d1-5). O sea, el mejor y más sabio de los estados es creer que uno sabe lo que en realidad sabe. Si uno ha aceptado de buena fe la refutación de su propio *lógos* —lo cual significa asumir las inconsistencias que se siguen de las suposiciones iniciales—, será capaz de transformar su propio estado de creencia en la dirección correcta, pues será capaz de advertir la fragilidad de su supuesto saber.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> “Teeteto, así hay que hablar, resueltamente, no como al comienzo, que dudabas si responder. Pues si procedemos así, resultará una de dos cosas: (*i*) o descubriremos aquello hacia lo cual nos estamos encaminando, o (*ii*) crearemos saber menos lo que no sabemos en absoluto. Desde luego que una recompensa tal no sería despreciable. ¿Qué es, entonces, lo que afirmas ahora? Dado que hay dos tipos de opinión, una verdadera y otra falsa, ¿defines el saber como ‘opinión verdadera’?” (*Teet.* 187b8-c5).

<sup>19</sup> Un emblemático pasaje de esta actitud puede verse en *Gorg.*, 458a2-b1: “¿Qué clase de persona soy? Uno de aquellos que se alegra de ser refutado si estoy diciendo una

Hay un ejemplo en el diálogo que es muy significativo para mostrar que el sujeto de conocimiento está en el saber o en la ignorancia según sea su propio estado de creencia. Hacia el final del argumento del aviario (199e-200a) Sócrates parece admitir la sugerencia de Teeteto, según la cual no se ha puesto adecuadamente en el alma las aves al ponerlas únicamente como formas de saber, sino que también habría que poner las aves como formas de ignorancia. Esto ayudaría a explicar la opinión falsa como el resultado de haber atrapado formas de ignorancia, no de saber. Quien haya atrapado las aves que se identifican con formas de ignorancia, sin embargo, no considerará o juzgará que está opinando una falsedad (*Teet.* 200a3), sino que considerará que está opinando la verdad, y, como si supiera, *se dispondrá (diakésetai)* respecto de lo que incurre en falsedad. Creerá erróneamente, por tanto, que ha dado caza al saber, no a la falta de él. Los estados disposicionales (*héxeis*) de un sujeto no solo lo comprometen en un sentido puramente teórico, sino también práctico, pues el cambio de estado disposicional compromete al sujeto a ser capaz de revisar por sí mismo sus propias posiciones. Esta afirmación puede resultar un poco exagerada, sobre todo si se lee el *Teet.* en un sentido puramente “epistemológico”. Pero la tesis platónica de que una tesis filosófica tiene componentes suficientemente atractivos como para someterla a un análisis filosófico, cuyo resultado final debería ser “lograr un estado disposicional (*héxis*) mejor” en el sujeto (*Teet.*, 166a-b) está presente por todo el diálogo. Ese estado disposicional mejor es, en último término, *epistéme*: no creer saber lo que uno no sabe (*Teet.* 210c3-4), y aun cuando ninguna de las tres definiciones de *epistéme* responde adecuadamente a la pregunta “¿qué es *epistéme*?”, ello no significa que no sea posible una *epistéme*, sino que esta no se reduce a ninguna de las respuestas ofrecidas, aunque en cierto modo las presupone a todas.

Tal vez Platón está sugiriendo que, si fuera posible definir *epistéme*, se convertiría en un objeto “doctrinal” o establecido de investigación, lo cual es lo mismo que decir que la *epistéme* no requiere más investigación. Sin embargo, por las razones antes dichas, creo que habría que concluir que esta actitud es fuertemente antiplatónica: no solo fue Platón quien nos enseñó que las creencias filosóficas pueden ser modificadas mediante un argumento (*lógos*), sino también que, para modificar nuestras creencias mediante un argumento, necesitamos transformar nuestra propia disposición anímica.

---

falsedad, y me alegro de refutar a alguien que esté diciendo lo que es falso; pero no estaría menos contento de ser refutado que de refutar. Pues pienso que ser refutado es un bien mayor, por cuanto es un bien más grande ser aliviado de un mal mayor que aliviar a otro. Pues no hay mayor mal para el hombre que una creencia falsa acerca de los asuntos que estamos discutiendo” (mi traducción).

