

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

# ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

## Capítulo 8

Con la colaboración de  
Alexandra Alván



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

*Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua*  
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013  
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú  
Teléfono: (51 1) 626-2650  
Fax: (51 1) 626-2913  
feditor@pucp.edu.pe  
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo  
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013  
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,  
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555  
ISBN: 978-612-4146-50-3  
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa  
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## **TEETETO 142A-143D: VERDAD Y JUEGO RETÓRICO EN PLATÓN**

Gabriele Cornelli  
Universidade de Brasília

Marcelo Carvalho  
Universidade Federal de São Paulo

Platón, en la construcción retórica de su filosofía, es decir, en la elaboración del diálogo, parece confrontarse con los dos grandes géneros literarios de la polis: tragedia y comedia. Aprende de la tragedia una nueva concepción del alma ya profundamente desgarrada, distante del alma-espíritu de la tradición pitagórica y socrática. Al mismo tiempo, los diálogos platónicos se permiten adoptar matices cómicos en múltiples momentos: este es el caso del *Teeteto*.

Pero en el *Teeteto* parece existir algo más: los típicos esbozos filosóficos parecen obedecer a una lógica de redacción más amplia que quiere valerse de la comedia para decir algo sobre la verdad, en sentido epistémico. En un diálogo sobre el conocimiento parece haber algo como un *juego retórico de la verdad*, como propongo provocativamente en el título de esta ponencia.

Entre los esbozos cómicos del *Teeteto*, encontramos, entre otros, las diversas referencias a la fealdad de Sócrates (143d, 162a), la historieta de la esclava tracia (174a) y el propio discurso del filósofo y de la ciudad (173d y ss.), así como la muerte de Teeteto por diarrea (142a).

Pero es especialmente en el prólogo del *Teeteto* que encontramos este *algo más* que llamamos un *juego retórico de la verdad*. La cuestión y el *locus* literario nos parecen especialmente importantes, pues el tema del *Teeteto* es el conocimiento (Περὶ ἐπιστημῆς es el nombre que la tradición académica le dio muy pronto) y el preámbulo del diálogo, su *mise-en-scène* narrativa,

en que la retórica parece asumir rasgos epistemológicos, parece estar en el armazón del tema y de la construcción del diálogo. Aunque no se trata simplemente de enunciar la verdad, dicha enunciación exige una estrategia, se realiza en medio de un juego de ironías y contradicciones.

El conocimiento, tema del diálogo, se presenta, de alguna forma, como creación retórica. Esta es la tesis que subyace al breve comentario que haré del pasaje del *Teeteto* 142a-143d.

Ya por estas palabras iniciales resulta claro que, entre las más variadas acepciones posibles del término *retórica*, utilizaremos aquí aquella que indica sencillamente la técnica de composición utilizada por un autor para dirigir su contenido hacia un auditorio, y solo en segundo lugar emplearemos también el término en un «sentido más específicamente helénico, es decir, retórica en el sentido de una técnica de persuasión» (Michelini, 2003, p. 9)<sup>1</sup>.

Cualquier lector de Platón percibe, de alguna manera, cuán complicado puede ser hablar de una retórica de la verdad, o de una retórica de la filosofía a finales del siglo V, cuando las dos disciplinas parecían contraponerse vehementemente: de un lado estaba la sofística y del otro la filosofía. Nunca me convencieron mucho las distinciones maniqueístas y creo haber encontrado en el Prólogo del *Teeteto* uno de los puntos de encuentro que estábamos buscando para relativizar esta presunta contraposición. Contraposición que una lectura apresurada de la obra de Platón (incluso hoy) parece sustentar (Kristeller, 1981, pp. 15-36).

Así pues, vayamos al prólogo. El *Teeteto* se abre con una descripción del reverso del tejido de la construcción literaria del mismo: Euclides cuenta a Terpsión que, cuando estuvo en Atenas, Sócrates le «habló detalladamente acerca de la conversación que entonces sostuvieron [Sócrates y Teeteto]» (142d), y que constituyó de hecho el diálogo propiamente dicho. Terpsión le pide que cuente esta conversación narrada por Sócrates, Euclides se rehúsa a hacerlo de forma improvisada, pero acepta que se lean los apuntes que hizo de lo que más lo impresionó y que había redactado luego, conforme «a lo que me acudía a la memoria» (143a). Continúa así Euclides: «Además, cada vez que iba a Atenas, interrogaba

---

<sup>1</sup> De esta forma entiende la retórica de la filosofía de Platón, Ann Michelini, en la Introducción a las Actas de un Simposio intitulado precisamente «Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy», Cincinnati University, de 1999, en el que me he inspirado para el título de este ensayo.

a Sócrates acerca de lo que no me acordaba bien y, a mi regreso, corregía mi trabajo. Fue así como conseguí reproducir prácticamente todo el diálogo» (143a).

Ambos están de acuerdo en hacer la lectura de este registro escrito y un tercero es encargado de hacerla, el esclavo de Euclides. Finalmente, aparece una observación más, como una especie de reserva: Euclides explica que redactó el diálogo de manera que:

[E]n lugar de que Sócrates me relatara lo ocurrido, como lo hizo, conversara con los que él mismo declaró que habían tomado parte en la conversación. Se refería al geómetra Teodoro y a Teeteto. Para no sobrecargar el escrito con tantas fórmulas intercaladas en el discurso, cada vez que Sócrates dice: Dije, o Afirmé, o, a propósito de sus interlocutores: Asintió, No estuvo de acuerdo, di al trabajo el aspecto de un diálogo directo entre él y los dos oponentes, dejando fuera todas aquellas expresiones (143b-c).

Por tanto, estamos aquí frente a una impresionante sucesión de mediaciones entre el diálogo sostenido por Sócrates con Teeteto y la narración finalmente leída por el esclavo:

- 1) El diálogo es contado por Sócrates a Euclides.
- 2) Este transcribe después «lo que más lo impresionó».
- 3) Complementa sus anotaciones, a lo largo del tiempo, con lo que más le venía a la memoria.
- 4) Después vuelve a interrogar a Sócrates (a su memoria del diálogo) y a corregir el trabajo.
- 5) Registra todo ello de una manera completamente distinta de la que él oyó, presentándolo no como una narración de Sócrates, sino como un diálogo directo, «eliminando todo aquello [las narraciones de Sócrates]».
- 6) Finalmente lo entrega al esclavo para que este lo lea en voz alta.

El participio ἔξελον del verbo ἐξαίρειω, «eliminar, apartar» no puede ser más preciso e indicativo de un *corto-circuito epistémico* que el autor, Platón, parece proponernos. La versión final del diálogo nace de una eliminación, de un alejamiento con respecto de la narración directa de Sócrates: es el resultado declarado de una recreación, retórica, por tanto, del diálogo.

Es imposible no percibir la *intencionalidad* retórico-filosófica de este juego platónico en el prólogo. Aún más por tratarse de un diálogo que tiene como tema el conocimiento de la verdad. El preámbulo del *Teeteto* es un «teatro de mediaciones»: está la mediación de Sócrates y su memoria; la de Euclides y su memoria, inmediata y después reflexionada; está de nuevo la memoria de Sócrates interrogada por Euclides; finalmente la mediación de la forma del texto y la de la lectura del esclavo —por no citar el texto escrito que tenemos hoy en las manos y las lecturas que de este hacemos—. Más precisamente, esta excesiva transparencia del tejido narrativo, del proceso de construcción del diálogo, esconde aquello que, al mismo tiempo, sin embargo, todo lector ya sabe: esconde al verdadero tejedor, al autor del diálogo: «¿dónde está Platón?». Todas estas mediaciones presuntamente históricas de la narración del diálogo no pasan de ser una ficción, un recurso retórico, pues el autor del diálogo es Platón.

Está claro que este *quid pro quo* resulta con todo evidente al lector-espectador y —por eso mismo— acaba por volverse un elemento cómico. Un procedimiento, este, que es utilizado ampliamente en la comedia, desde Aristófanes hasta Dario Fo. La aparente veracidad que presenta la narración se revela, de golpe, como su contrario. Pero hay algo más en este ocultamiento del autor y en esta extraña (y falsa) presentación del reverso de la creación del diálogo. Algo que puede arrojar una luz muy especial sobre el resto del diálogo y sobre las cuestiones filosóficas que pretende abordar.

No es un mecanismo raro en Platón empezar un diálogo de manera oblicua, con algo que —desde el punto de vista narrativo— no es parte integral del diálogo en cuanto tal, sino que se convirtió casi en una «entrada» hacia este. La pregunta que la mayoría de los lectores se hace es si estos prólogos a los diálogos propiamente dichos —diciéndolo con Francisco González— «no son otra cosa más que tentativas de proporcionar un contexto realista para la discusión principal o se vuelven indispensables para nuestra comprensión del contenido filosófico de la discusión misma» (2003, p. 15). Mi propuesta en este punto presupone, obviamente, una respuesta positiva a esta pregunta, en el sentido de una intención autoral que revela un sentido filosófico «fuerte» en los prólogos, que son importantes y significativos en el interior del proyecto literario-filosófico de Platón.

Antes de ofrecer esta tesis, permítanme señalar que la pregunta a la que me refería antes no es nueva. Tarrant observa que el debate acerca de la relevancia filosófica de los prólogos de los diálogos ya tenía una fuerte presencia entre los primeros lectores de Platón (2000, p. 39). Una anécdota que encontramos en un pasaje de Diógenes Laercio (*Vitae philosophorum* III, 37) nos describe de forma sumamente plástica lo que debía ser el trabajo del Platón-autor: «Euforión y Panecio sostuvieron que el inicio de la *República* fue encontrado con múltiples correcciones y cambios». Hay que señalar que en el mismo capítulo (III, 37) Diógenes Laercio había puesto antes de estas anécdotas sobre el Platón-autor información según la cual «en ninguna parte de sus escritos Platón se mencionaba a sí mismo, salvo en el *De anima* y en la *Apología*». Así pues, el problema parecía haber quedado ya planteado con claridad para los primeros lectores de Platón.

Proclo es quizá quien más claramente se plantea el problema en sus comentarios al *Parménides* y al *Timeo*, reconociendo tres actitudes fundamentales frente a los prólogos, que son las siguientes: a) son irrelevantes; b) se preocupan por presentar actitudes morales (*καθηκόντως*, *In Platonis Timaeum commentaria* I, 204, 16 y ss.) y se relacionan de forma muy débil con lo que viene después; c) son partes integrales del diálogo y contribuyen directamente a su objetivo. Las tres posiciones, de forma general y típica, pueden ser fácilmente referidas, respectivamente, a la del platonismo medio, a la de Porfirio y a la de Jámblico (Dillon en Proclo, 1987, p. 47).

No debe extrañar, por consiguiente, que la lectura de muchos, incluido el anónimo del *Comentario al Teeteto* (columna IV), puede simple y sencillamente ignorar el prólogo, más aún por tratarse, como caso único entre los prólogos de los diálogos platónicos, de personajes que no participan efectivamente en el diálogo y que tienen una colocación temporal distante, en un tiempo y en un lugar diferentes con respecto del desenvolvimiento del diálogo propiamente dicho (Tarrant, 2000, p. 39).

Así pues, integrar el prólogo al diálogo del *Teeteto* es una *lectio difficilior*, y por eso cada vez más estimulante. Concluiría con Dillon que: «Si los prólogos fueran completamente irrelevantes para lo que viene después, como en el caso de los diálogos de Heráclides Póntico y de Teofrasto, eso ofendería a cualquier oído crítico» (en Proclo, 1987, p. 47). El argumento es casi de autoridad, pero tratándose de la autoridad literaria de Platón, bueno, pues me parece que puede ser considerado todavía un buen argumento.

Esta larga (y ya antigua) tradición de problematización de la cuestión no impide, sin embargo, que muchos comentaristas contemporáneos puedan simple y sencillamente ignorar este prólogo y consagrarse directamente a las tesis sobre el conocimiento: es el caso de Cornford (1935), McDowell (1973), Bostock (1988) e incluso Burnyeat (1990). Por el contrario, este no es el caso del comentario de Nancy, que propone ver en *Teeteto* 142a-145e un *doble prólogo*:

[L]a discusión sobre el conocimiento no empieza antes de la narración del encuentro entre Sócrates y sus interlocutores, Teodoro y Teeteto, ni sin una presentación de estos últimos. Pero incluso antes de esta indicación de los personajes y del lugar del diálogo, Platón nos hace asistir a una escena que se desarrolla en un lugar totalmente diferente: Megara (en Platón, 1995, pp. 22-23).

Se trata más precisamente del texto de las mediaciones al que nos estamos consagrando, del «primero» de los dos prólogos. Pero Nancy acaba concentrándose exclusivamente en las dificultades vinculadas con la escritura y con la memoria en la redacción del diálogo, llevando a comprender este primer prólogo como una toma de posición de Platón sobre el tema. Queda en segundo plano la tentativa de explorar el significado del prólogo en relación con el tema del diálogo.

## EL PRÓLOGO INTEGRADO AL DIÁLOGO

Así pues, vamos a dar una ojeada al contenido de este «primer prólogo» (para utilizar la definición de Nancy) y a buscar eventuales relaciones con el resto del diálogo.

Empezaremos señalando que el tema del prólogo, es decir, todas aquellas mediaciones arriba mencionadas, es, en el fondo, la confiabilidad del testimonio sobre el diálogo que va a ser presentado (Chappell, 2004, p. 29). Es preciso observar que el mismo tema aparece en otro prólogo, el del *Banquete*, en el que Apolodoro narra que un conocido suyo estaba muy mal informado sobre la historia del *Simposio* y que creía que el propio Apolodoro había sido testimonio ocular del mismo. Apolodoro responde:

Salta a la vista, respondí yo, que quien te habló al respecto no te relató nada exacto, si crees que este encuentro sobre el que me preguntas tuvo lugar recientemente, tanto como para que yo hubiera podido



tomar parte en él. –¡Así es justamente, eso creía yo! –Pero ¿cómo es posible, Glaucón? ¿No sabes que hace muchos años que Agatón ya no ha vuelto a esta ciudad? ¿Ni sabes que desde que yo paso mi tiempo con Sócrates y me preocupo todos los días por saber todo lo que dice y hace, no han pasado todavía tres años? (172d).

Ante esta protesta, el interlocutor responde solicitando que Apolodoro proporcione la versión y la época verdaderas del diálogo. Apolodoro responde nuevamente:

Cuando éramos niños todavía, en la época en que Agatón venció con su primera tragedia, al día siguiente de aquel en que él y los coreutas celebraron las fiestas de sacrificios por la victoria. Así que pasó mucho tiempo, según parece. –¿Pero ¿quién te había contado al respecto? ¿El propio Sócrates? –No, por Zeus, respondí yo, sino el mismo que lo narró a Fénix: un tal Aristodemo, del demos de los cidateneos, pequeño de estatura, siempre descalzo, que estaba presente en el encuentro por ser un apasionado de Sócrates, uno de los más apasionados de aquel entonces, según me parece. De todas maneras, yo mismo interrogué al propio Sócrates acerca de algunas cosas que había escuchado de aquel, y este me confirmó precisamente su versión (173a-b).

Es con una certeza muy significativa que se concluye el discurso de Apolodoro (173d), revelando un tono epistémico fuerte: *la mía, sobre ustedes, no es una creencia, sino una certeza segura.*

Pero es todavía más significativo para la economía de este ensayo percibir que el tema del prólogo va a aparecer nuevamente en el mismo diálogo *Teeteto*, por lo menos en otros dos pasajes: en el pasaje del foro (201a-c), típica *craft-analogy* platónica, y en el pasaje que sigue inmediatamente, el del sueño de Sócrates (201c-202c).

Consideremos los elementos presentados en dicho preámbulo a partir de la perspectiva del debate sobre el conocimiento emprendido en el diálogo que este introduce. El elemento más sobresaliente de tales mediaciones es, por encima de todo, el papel de la memoria individual de Sócrates y luego de Euclides confrontada con la de Sócrates, proceso que se despliega, también, en el tiempo: una memoria que se construye lentamente, que nunca se da completa, que presupone la experiencia de la constante revisitación de lo que se quiere sacar a la luz, ya sea en las relecturas de Euclides, ya en sus diálogos con Sócrates durante

las «varias visitas» que hizo a Atenas. Junto a la memoria está también la narrativa presentada en forma de diálogo que niega la memoria en la medida que Euclides, que lo escribe, nunca lo presenció: su memoria es de la narración de Sócrates, no del diálogo. Bajo el pretexto de «no sobrecargar el diálogo», la memoria es dejada de lado y se construye, para Euclides, un texto «ficticio» —que, paradójicamente, estaría más cerca de la realidad que la propia memoria que se encuentra en su origen—.

Acerca de la memoria, Euclides la presenta al mismo tiempo como medio de reconstrucción de ese diálogo en el que no estaba presente y cuya descripción oyó por Sócrates —por medio de la memoria que Sócrates conservaba y, luego, por medio de la memoria del propio Euclides al transcribir el diálogo—. Pero dicho medio, mientras por una parte garantiza el acceso al pasado, a su verdad, por otra no lo hace de manera directa y es necesario dudar de él. Incluso después de todo su largo ejercicio de reconstrucción y transcripción de la narración de Sócrates, Euclides responde de inmediato a la petición de Terpsión, de que le cuente lo que había ocurrido, que es incapaz de hacerlo de manera improvisada —sobre la base de su memoria actual—: «*Terpsión* —Y acerca de lo que conversaron, podrías contarme?— *Euclides* —¡No, por Zeus! Así, de manera improvisada, no me sería posible—».

Incluso sus recuerdos que sirvieron de base para la transcripción son dudosos. El primer registro se limita a lo que más le impresionó. Para complementar el trabajo será necesario hacer constantes preguntas a Sócrates y corregir el texto. Así que no se trata de una simple impresión en la memoria, sino de su crítica, de su confrontación con otro registro o con el original (la memoria de Sócrates) repetidas veces. La misma memoria que garantiza el acceso a la «verdad» de la narrativa es fuente del yerro.

Hay que observar que la posibilidad de revisión y crítica de sus memorias por parte de Euclides no ocurre en el caso de Sócrates. Su narración del diálogo con Teeteto se realiza «así, en forma improvisada», como Euclides dijo que no sería capaz de hacer. ¿Cómo no dudar de tal memoria sin corrección, como Euclides duda de la suya propia, y que es el único fundamento o medio de acceso al diálogo entablado entre Sócrates, Teodoro y Teeteto?

La forma final del diálogo que será leído por el esclavo es el resultado de un arduo proceso de aproximación a través del cual, después de tantas mediaciones, por medio de estas, afloraría, rebasándolas, no el propio

hecho —el diálogo entre Sócrates, Teeteto y Teodoro— sino lo que de este se consiguió reconstruir: «Fue así como conseguí reproducir prácticamente todo el diálogo» (143a).

Si fuera así, tal vez tendríamos en el preámbulo al *Teeteto* una reflexión sobre los propios diálogos, sobre su forma y su veracidad, y, en el caso del *Teeteto*, sobre la imprecisión sobre la que se construye la narración y sobre la fragilidad de la memoria. Dicha lectura se construye sobre lo que sería una (rara) transparencia presentada por dicho texto, que deja ver sus pilares, sus presupuestos, antes que proponerse, propiamente, al lector, con una explicación preliminar que nos dice que, más allá de toda mediación, debe ser tomado como una narración verdadera (o verosímil). Pero, ¿cómo aceptarlo?

La forma de presentación del texto que resulta de las anotaciones de Euclides es reveladora de las dificultades que un preámbulo con dicho perfil, que vuelve frágil la veracidad de la narración, introduce en el *Teeteto*, un diálogo sobre el conocimiento. Euclides altera lo que había sido descrito por Sócrates, una narración en discurso indirecto, para darle la forma directa de un diálogo, explícitamente diferente de la memoria que él tenía del diálogo (y también diferente de la memoria de Sócrates):

—Aquí tienes el libro, Terpsión. Sin embargo, redacté el diálogo de tal manera que, en lugar de que Sócrates me relatara lo ocurrido, como lo hizo, conversara con los que él mismo declaró que habían tomado parte en la conversación. Se refería al geómetra Teodoro y a Teeteto. Para no sobrecargar el escrito con tantas fórmulas intercaladas en el discurso, cada vez que Sócrates dice: Dije, o Afirmé, o, a propósito de sus interlocutores: Asintió, No estuvo de acuerdo, di al trabajo el aspecto de un diálogo directo entre él y los dos oponentes, dejando fuera todas aquellas expresiones. —Fue una excelente idea, Euclides.

Dicha explicación nos coloca frente a la paradoja de que la mejor presentación de la verdad se hace por medio de una invención, una ficción, no por medio de la literalidad: el texto que será leído intenta reconstruir, *más allá* de los recuerdos de Euclides y Sócrates, el hecho que estaría en su origen —y como *hecho* nos es presentado—. Todo el ejercicio de mediaciones, que incluyó la ficción de *poner en escena* el diálogo, pretendería llevarnos, más allá de toda mediación, a la presencia de Teeteto, Sócrates y Teodoro. El lector que se olvida del preámbulo del diálogo

podría tomar como hecho la narración incierta y arduamente construida y modelada por Euclides.

Pero no podemos dejar de lado un silencio fundamental mantenido por la narración que abre el *Teeteto*: no habla de Platón. ¿Cómo dejar fuera de consideración que todo ese ejercicio *no* nos explicita un hecho, que oculta la «verdad» más clara que conocemos sobre el texto? Platón es su autor y probablemente el encuentro de Euclides y Terpsión nunca haya tenido lugar, Euclides nunca haya escrito el diálogo y quizá ni siquiera un diálogo sobre el conocimiento se haya nunca entablado entre Sócrates, Teeteto y Teodoro. En el propio «Sócrates» que se nos presenta es difícil distinguir entre Sócrates y la mediación de Platón que lo pone en contacto con nosotros. Si fuera una reflexión sobre los diálogos, los tendríamos reducidos a ficción.

¿Hacia dónde nos lleva un diálogo sobre el conocimiento que se construye a partir de la explícita ironía de que el origen que dibuja para sí mismo es una ficción, simple y sencillamente falsa?

No se puede dejar de señalar la escena que se construye en dicho inicio. ¿Qué hace ahí dicho preámbulo? ¿De qué forma extraña dialoga este con el resto del texto? El tema del *Teeteto* es el conocimiento y su preámbulo nos pone frente a una doble dificultad: la veracidad del propio diálogo, así como nuestro conocimiento de lo que sucedió, se presenta a través de una larga serie de mediaciones (y para nosotros, lectores modernos, de tantas otras). Ya aquí, desde el preámbulo, el diálogo se inicia no como una larga colección de argumentos, sino como un juego, más allá de los argumentos, en el cual, por ejemplo, la «refutación» de la «tesis» de Protágoras se realizará «en acto», en el propio terreno del sofista.

En cuanto a la concepción de conocimiento presentada por Euclides, implícita en su narración sobre el origen del diálogo, esta ya trae, quizá, tanto su caracterización como una «creencia verdadera justificada», última formulación intentada en el interior del diálogo, cuanto su limitación y la situación aporética en que nos encontramos al comprobarla.

De forma muy precisa, el tema de la confiabilidad del testimonio confluye con la cuestión central del *Teeteto*, que es la del conocimiento verdadero: en ambos casos arriba citados, el conocimiento es la *opinión recta acompañada de razón* (201c-d) — así concluyó el primer trozo — y con la ἀληθῆ δόξαν, la creencia verdadera, se cierra el pasaje del sueño.

## CONCLUSIÓN

El tema del *Teeteto* es el conocimiento y su prólogo nos pone frente a una doble dificultad: la veracidad del propio diálogo, así como la confiabilidad de nuestro conocimiento de lo que sucedió, que se presenta a través de una larga serie de mediaciones. Mediaciones que —sin contar el texto— ahora, para nosotros, lectores contemporáneos, aumentan de hecho exponencialmente.

Pero, más aún, este discurso sobre la dificultad del conocimiento se presenta una vez más como no-confiable en otra instancia, todavía más deliciosamente retórica: puesto que quien escribió el diálogo fue Platón y el encuentro de Sócrates con Teodoro y Teeteto es obra de su pluma, es ciertamente ficción, y quizá nunca haya ocurrido.

¡La estrategia es digna de Borges! Platón parece querer apuntar hacia algo que no dice de manera explícita: un procedimiento que se revelará constante a lo largo del diálogo.

El efecto aunque breve, pues el recurso no reaparece en el texto, es notable: situó el texto fuera del terreno de la verdad, junto a la opinión, una historia reconstruida en pedazos, a partir de recuerdos distintos, y transportada en la memoria; una narración cuya forma es construida. En dicho dominio de una narrativa construida (la forma escogida) a partir de la memoria de varias personas la verdad solo se presenta a través de una vigorosa mediación —la cual, no obstante, aparentemente deja de ser percibida a lo largo del texto posterior—, a través del diseño de una opacidad invencible de la verdad.

La economía del presente ensayo no nos permite el trabajo arduo de recorrer la estructura teórica del *Teeteto* en busca de relecturas del mismo diálogo, y especialmente de sus aporías, a la luz de la que me parece una clave de lectura cuasi wittgensteiniana.

Basta aquí solamente anotar, para futuras reflexiones, que para un texto filosófico que presenta la complejidad de la cuestión acerca del conocimiento en su forma radical, me parece extraordinaria la delicadeza retórica del prólogo, y al mismo tiempo obligatoria y coherente para un filósofo serio y poco dogmático como Platón, que se propone encauzarnos por el camino dramático y delicioso de conocer el conocimiento.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Bostock, David (1988). *Plato's Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press.
- Burnyeat, Myles (1990). *The Theaetetus of Plato*. Cambridge: Hackett.
- Chappell, Timothy (2004). *Reading Plato's Theaetetus*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Cornford, Francis Macdonald (1935). *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and The Sophist*. Londres: Routledge.
- González, Francisco (2003). How to Read a Platonic Prologue: *Lysis* 203a-207d. En Ann Michelini (org.), *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy* (pp. 15-44). Boston: Brill.
- Kristeller, Paul Oskar (1981). *Retorica e filosofia dall'antichità al rinascimento*. Traducción al italiano de Antonio Gargano. Nápoles: Bibliópolis.
- McDowell, John (1973). *Plato's Theaetetus*. Oxford: The Clarendon Plato Series.
- Michelini, Ann (org.) (2003). *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*. Boston: Brill.
- Platón (1995). *Théétète*. Traducción, introducción y notas de Michel Narcy. París: Flammarion.
- Proclo (1987). *Commentary on Plato's Parmenides*. Traducción de Glenn Morrow y John Dillon. Introducción y notas de John Dillon. Princeton: Princeton University Press.
- Proclo (1903). *In Platonis Timaeum commentaria*. Edición de Ernst Diehl. Volumen I. Leipzig: Teubner.
- Sedley, David (2006). *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*. Oxford: Oxford University Press.
- Tarrant, Harold (2000). *Plato's First Interpreters*. Londres: Duckworth.