

Ejercicio dialéctico y desarrollo del carácter en el *Teeteto* de Platón

Claudia Carbonell Fernández
claudia.carbonell@gmail.com
Universidad de Piura

Resumen: Se aborda el entrelazamiento de la dialéctica y el desarrollo moral en la concepción platónica de la educación en el *Teeteto*. Después de una breve exposición del diálogo desde la perspectiva educativa, se presentan las estrategias pedagógicas que presta la dialéctica en la formación del carácter, mediante el análisis del proceder de Sócrates. Por último, se examinan las disposiciones y hábitos de Teeteto, en contraste con las de Eutifrón. Se concluye que el ejercicio dialéctico tiene un carácter medial en la formación del temple anímico y moral del joven Teeteto.

Palabras clave: Dialéctica; carácter moral, estrategias pedagógicas, filosofía de la educación.

Abstract: This paper addresses the intertwining of dialectics and moral development in the Platonic conception of education in the *Theaetetus*. After a brief exposition of the dialogue from the educational perspective, the pedagogical strategies that dialectics provides in character formation are presented, through the analysis of Socrates' efforts. Finally, the dispositions and habits of Theaetetus are examined, in contrast to those of Euthyphro. It is concluded that the dialectical exercise has a medial character in the formation of the emotional and moral character of the young Theaetetus.

Keywords: Dialectics; moral character, pedagogical strategies, philosophy of education.

Introducción

Recientemente, Yacek (2023) ha llamado la atención sobre el renacimiento del interés por los aspectos educativos del pensamiento platónico. En esa línea, diversos autores han sostenido que Platón sigue siendo un interlocutor indispensable y enriquecedor para la teoría de la educación contemporánea (Mintz 2018; Marshall 2020; Jonas y Nakawaza 2020). Como han argumentado Jonas y Nakawaza (2020), la educación moral en Platón comprende las dimensiones cognitiva, afectiva y disposicional (o conativa), y, en esa medida, su teoría de la educación —basada en el diálogo, en la formación de hábitos y en la fuerza de las intuiciones dramáticas— amplía el programa aristotélico de la formación del carácter.

Este artículo, pretende revisar algunas estrategias pedagógicas de Sócrates en el acompañamiento al proceso de aprendizaje de Teeteto, con el objetivo de mostrar la imbricación de los aspectos dialécticos y morales de la educación según Platón. Si bien el contenido temático del diálogo *Teeteto* está orientado a la pregunta por la índole del conocimiento, el texto puede leerse también como la escenificación viva de un proceso interior —transformativo— que se da en el joven aprendiz con la ayuda de Sócrates.

Desde un punto de vista metodológico, se presenta a continuación un análisis de algunos pasajes del *Teeteto*, tomándolo como un caso de observación de una interacción educativa. El interés por este pasaje para toda educación radica en que Teeteto, quien en el diálogo es presentado como un joven estudiante, llegó a ser un matemático prominente y, más aún, un ciudadano destacado moralmente. La forma literaria del diálogo permite una observación del carácter de Teeteto y de sus actitudes y aprendizaje, como no lo podría hacer un texto expositivo. Como afirmaba Aristóteles, lo específico del diálogo socrático radica en la representación de las actitudes morales de los caracteres, manifiestas en el mismo intercambio dialógico (*Ret.* 1417a 20-25). Si el diálogo es, como forma literaria, la reconstrucción del proceder dialéctico, tiene importancia que en él no aparezcan solo argumentos concatenados, sino auténtica trama, que no es otra cosa —como sucede en el caso del *Teeteto*— que el guión de un drama interior en el que comparecen las potencialidades, posibilidades y concreciones reales de los personajes (Carbonell 2022, 28).

En las líneas que siguen, se defenderá, en primer lugar, la relevancia que tiene para la teoría de la educación el diálogo conocido como el *Teeteto*, en el que es claramente reconocible un proceso de aprendizaje transformativo de un joven educando. En segundo lugar, se destacarán,

mediante un análisis del texto platónico, las herramientas educativas que emplea Sócrates en su interacción con Teeteto, orientadas temáticamente a solucionar un problema teórico (qué es el conocimiento) y, a la vez, a la formación del carácter del joven. Por último, se hará una reflexión sobre las disposiciones cognoscitivas y morales del educando, atendiendo al caso de Teeteto y, por contraste, al de Eutifrón, otro joven que también es objeto de la atención pedagógica de Sócrates. Se busca, con ello, mostrar la circularidad entre formación del carácter y ejercicio dialéctico que comparece en los textos platónicos.

El *Teeteto* como un diálogo educativo

Es bien sabido que el gran tema de *Teeteto* es el conocimiento. Ahora bien, la pregunta por el conocimiento aparece como una pregunta derivada del objetivo inicial propuesto por el diálogo: examinar el alma de Teeteto y, más en concreto, su carácter moral y sus capacidades intelectuales. De este modo, el objetivo es más moral que gnoseológico (Rozema 1998).

El mismo diálogo da pie a múltiples opciones interpretativas. David Sedley (2004: 4-6) habla de al menos cuatro posibilidades, todas ellas ensayadas por la tradición: 1) la finalidad del diálogo sería mostrar la necesidad de las formas para la gnoseología platónica, mediante una suerte de reducción al absurdo (Cornford 1935); 2) El *Teeteto* hay que considerarlo, más bien, como un ejercicio dialéctico, que deja el horizonte de la investigación abierta (Burnyeat 1990); 3) el diálogo quiere mostrar que es el interlocutor el que ha de encontrar la verdad; 4) el *Teeteto* es una reevaluación platónica de Sócrates. Si bien todas estas perspectivas son fructíferas, aquí me inclino más por una combinación de ellas. Si se opta por considerar el *Teeteto* como un ejercicio educativo, cada una de esas posibilidades encuentra su lugar. El propósito del texto sería, en este caso, mostrar la filosofía como un entrenamiento formativo, siempre personal, dirigido, a la vez, hacia el conocimiento de la verdad y hacia la transformación del alma.

El diálogo expone una conversación ficticia entre un Sócrates maduro y un joven matemático prometedor, llamado Teeteto. Juntos examinan alternativamente diversas respuestas a la pregunta por el conocimiento. En efecto, a lo largo del *Teeteto*, el joven estudiante ofrece tres definiciones alternativas del conocimiento, que serán examinadas por Sócrates: el conocimiento es *percepción* (αἴσθησις) (151d-186e); el conocimiento es *opinión verdadera* (ἀληθῆς δόξα) 187a-201b); el conocimiento es *opinión verdadera acompañada de una explicación*, esto es, de *logos* (ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου) (201c-210b).

Todo el diálogo tiene como transfondo una metáfora platónica célebre: la comparación de la generación de las ideas con un parto. Como ha sido comentado desde antiguo, esta metáfora sería auténticamente socrática, tomada a partir de la reflexión del trabajo de la madre de Sócrates, que era comadrona. Desde el punto de vista de la búsqueda de una definición del conocimiento, el diálogo resulta un fracaso, puesto que las respuestas presentadas son desechadas argumentativamente una tras otra y no se llega a una conclusión aceptada por los interlocutores. Según la misma metáfora del parto, el *Teeteto* recrea el parto de un infante muerto. Ahora bien, lo que el diálogo muestra es que tal experiencia no es proceso inútil, aunque aparentemente se trate de un fiasco. Desde la perspectiva existencial y formativa del joven Teeteto, el diálogo es la historia de un éxito: al final de su vida, Teeteto se ha convertido en el hombre que Sócrates vaticinó que podría llegar a ser, y estamos autorizados a creer que los hechos que se narran en el diálogo fueron decisivos para que esto ocurriera.

En el inicio de la parte central del *Teeteto*, y antes de plantear la pregunta por el conocimiento, Sócrates afirma que le interesa “saber cuáles de nuestros jóvenes pueden llegar a convertirse en hombres de bien” (*Teet.* 143d). La preocupación de Sócrates es educativa. Más adelante, abordar el problema del conocimiento aparecerá como una suerte de ensayo para probar las cualidades y capacidades de Teeteto. No quiero decir que el tema central del diálogo no sea gnoseológico, sino, más bien, que en este texto queda patente que la pregunta por el saber no puede ser ajena a la experiencia concreta y existencial del que aprende y llega a saber.

Estrategias educativas

En este apartado, se consideran algunos modos de hacer de Sócrates que aparecen el diálogo, y que pueden considerarse estrategias dirigidas a procurar un aprendizaje moral significativo en Teeteto.

Libertad y estado de ánimo como puntos de partida

Cabe considerar el punto de partida existencial que tiene el diálogo entre Sócrates y Teeteto en, al menos, dos aspectos. Por una parte, Sócrates conecta con Teeteto en un nivel que se podría llamar afectivo, al proponerle explorar si tiene razón Teodoro al haber elogiado su carácter. Se establece entre ellos un acuerdo: Sócrates examinará atentamente las capacidades de Teeteto y éste, a su vez, se mostrará a sí mismo abiertamente (*Teet.* 145b). Con ello, no solamente ha conquistado Sócrates la simpatía de Teeteto, sino que se ha ganado su apertura y su sinceridad, condiciones necesarias para cualquier

investigación. De este modo, el aprendizaje queda sancionado como una suerte de pacto que se establece entre dos libertades.

Por otra parte, cabe resaltar cómo, en el momento de abordar este examen, Sócrates lo hace desde su experiencia personal. Hace notar cómo el preguntar —que es el origen de todo aprendizaje— es siempre una cuestión personal, si ha de tomarse en serio. Ahora bien, no es solo que la pregunta parta desde la experiencia de un sujeto determinado, sino que, además, parte de un estado de ánimo específico. Como ha hecho notar Heidegger (1983), situarse en un estado de ánimo fundamental es necesario para poder hacer filosofía. Como se indicará en el último apartado de este artículo, dicho temple de ánimo no es solo afectivo, sino que aspira a ser un estado —una *hexis*, un hábito— cultivado. En el comienzo del diálogo, Sócrates comparte con sus interlocutores su propio estado de ánimo: «esto es lo que me deja perplejo: no soy capaz de comprender adecuadamente por mi mismo qué es realmente el conocimiento» (*Teet.* 145e). No es, sin más que se trate de una de las cuestiones más difíciles para la investigación filosófica (*Teet.* 148c), sino que a él, personalmente, esta dificultad le causa turbación y perplejidad. De ese modo, no solo comunica su estado de ánimo como quien da una información, sino que involucra afectivamente a Teeteto en su indagación. En el caso de las preguntas filosóficas, esto es especialmente necesario. La filosofía se hace desde el inicio preguntas aparentemente obvias, porque se trata de cuestiones que sirven de principio o de condición de posibilidad para otras disciplinas. En este caso, preguntarse por la posibilidad del conocimiento es trascendental para fundar cualquier empresa cognoscitiva y, más radicalmente aún, para comprender la propia existencia. Ahora bien, precisamente por su obviedad, es imprescindible entrar en un estado de ánimo que no las descarte por ingenuas o anodinas. Para ello se requiere advertir la radicalidad de estas preguntas y eso solo es posible cuando se pone de manifiesto su carácter existencial.

No siempre es fácil reconocer la importancia de una pregunta, porque algunas cuestiones no parecen tener ningún efecto práctico. Ahora bien, ¿qué hace que una pregunta sea relevante o irrelevante? Antes de intentar solucionar un problema, es preciso hacerse cargo de la relevancia que tiene dicha cuestión. Platón parece apuntar a que formar esa capacidad en los estudiantes es un objetivo de toda educación, si no quiere sucumbir a las amenazas existenciales del desarrollo técnico, ya sea la escritura en su tiempo o, en el nuestro, los desarrollos de la inteligencia artificial, por ejemplo. En efecto, si el aprendizaje es solo aprendizaje orientado a buscar soluciones, los medios tecnológicos pueden hacerlo mejor que los meramente humanos. Sin

embargo, la cuestión central de la filosofía es plantear las preguntas, no procesar información y resolver problemas.

Reconocer el propio estado de ánimo respecto de una pregunta ayuda a comprender que, en la indagación, todos somos siempre discípulos. Esta constatación es especialmente relevante cuando una persona se adentra por caminos de investigación. Para Sócrates, no hay quien sabe y quien no sabe, quien enseña y quien aprende. En sus diálogos se hace evidente que se trata siempre de un empeño común, donde lo más que se puede hacer es servir de partera a otro: ayudar en el camino, pero no transmitir ni dar a luz por otro.

Más adelante en el diálogo, el desconcierto de Sócrates parece haber infectado a Teeteto. Sócrates entonces se toma en serio la perplejidad del discípulo. Si a veces se puede tener la percepción de que el meollo de la educación implica proporcionar certezas, Sócrates, sin embargo, sostiene una perspectiva radicalmente opuesta. Para él, lo que como maestro puede ofrecer a Teeteto es la incertidumbre que conlleva darse cuenta de la propia ignorancia. El “solo sé que nada sé” socrático no es una postura cómoda, en la que el intelecto pueda reposar. Como afirma Sócrates, su método de partería “puede suscitar ese dolor o hacer que llegue a su fin” (*Teet.* 151a). En medio del desconcierto que manifiesta Teeteto, Sócrates avizora el potencial de un verdadero parto, e invita a Teeteto a confiarse a sus capacidades de partera, animándolo a comprometerse plenamente con la búsqueda de respuestas a las preguntas que inquietan a ambos.

La radicalidad de todo preguntar: no dar nada por supuesto

Una segunda actitud pedagógica de Sócrates en este diálogo es la de no dar nada por supuesto. En el *Teeteto* se aborda la cuestión del conocimiento sin recurrir a la teoría de las ideas, esto es, sin usar como premisa ningún elemento a priori. Este modo de proceder ha llevado a algunos estudiosos a afirmar que Platón retoma en la última etapa de su vida el planteamiento aporético de los diálogos socráticos iniciales. Para algunos (McDowell 1973; Bostock 1998; Burnyeat 1990) sería incluso prueba de que Platón abandonó la teoría de las ideas en su última época. Para otros (Cornford 1935; Adalier 2001; Chappel 2005), en cambio, el silencio acerca de las formas está encaminado a mostrar su necesidad. Sea cual fuera la razón última, el motivo inmediato de este proceder radica, a mi juicio, en que Sócrates utiliza como punto de partida de su enseñanza la posición de Teeteto mismo, que refleja la perspectiva común entre la élite educada de su tiempo, esto es, una visión en cierta medida empirista. El ejercicio didáctico consiste, precisamente, en esforzarse por explicar el conocimiento sin presuponer las formas,

explorando las consecuencias que se siguen del reto escéptico. En un conocido pasaje del *Parménides*, Zenón afirma que “la gente ignora, en efecto, que sin recorrer y explorar todos los caminos es imposible dar con la verdad y adquirir inteligencia de ella” (*Parm.* 136e). Esa es la actitud que subyace a este pasaje del *Teeteto*. Un camino tiene siempre un punto de partida y, en el proceso de aprendizaje, tal punto de partida no puede ser otro que la opinión del interlocutor. De ahí que Sócrates examine el conocimiento desde la perspectiva que le ofrece Teeteto. Ahora bien, resulta muy interesante que, precisamente al aceptar el acuerdo con Teeteto, Sócrates se adentre en aguas no exploradas hasta entonces y se abra a la posibilidad de considerar las formas de un modo distinto, como ocurriría en los diálogos que siguen al *Teeteto*. De este modo, una estrategia que se presenta en inicio como un proceder pedagógico es en realidad auténtico diálogo, abierto a explorar caminos filosóficos no andados hasta entonces, incluso por el maestro.

Descubrir las ideas preconcebidas

Cuando Sócrates pregunta a Teeteto qué entiende él por conocimiento, éste afirma que el conocimiento es equivalente a la percepción (*aisthēsis*). Desde esta postura, la pregunta por la posibilidad del conocimiento parece trivial. La respuesta de Teeteto parece provenir del sentido común, puesto que, en efecto, habitamos el mundo percibiéndolo. Ahora bien, Sócrates no se satisface con esta respuesta ni intenta, de momento, refutarla. Para espolear a Teeteto, le hace ver que no se trata de una opinión común, sino que es un eco de las enseñanzas de Protágoras. El renombrado sofista, en efecto, sostenía que “el hombre es la medida de todas las cosas”, y Teeteto reconoce, ante la pregunta de Sócrates, que lo ha leído en el texto “Sobre la verdad” de Protágoras (*Teet.* 151e y ss). De esta forma, la afirmación “el conocimiento es percepción” se revela como la traducción gnoseológica de la máxima protagórica.

A pesar de que parece una opinión deudora del sentido común, Sócrates lleva a Teeteto a darse cuenta de que su creencia está impregnada de múltiples presuposiciones teóricas, lo que hoy llamaríamos sesgos cognoscitivos. En la reflexión conjunta que realizan sobre la opinión que identifica el conocimiento con la percepción, se revela cómo esta concepción se basa en un horizonte común de comprensión, que se retrotrae desde la respuesta ingenua de Teeteto hasta los pensadores y poetas presocráticos, pasando por Protágoras. Sócrates mismo reconoce que se trata de un ejército poderoso, frente al que hay pocas posibilidades de éxito. Ahora bien, al alentar a Teeteto a lanzarse a la contienda, no solo estimula la actitud crítica,

sino, más aún, la esforzada magnanimidad y valentía que exige el quehacer filosófico.

Esta enseñanza —la de examinar las propias ideas, aunque se camuflen como derivadas del sentido común— probablemente quedó instalada en la conciencia de Teeteto para siempre. Una vez se ha reconocido el peso de la tradición intelectual sobre las propias ideas, se puede emprender su examen, para comprender sus implicaciones más profundas. Pacientemente, Sócrates hace una crítica de la actitud natural, que es en realidad culturalmente construida. La crítica tiene poder filosófico cuando no es solo enjuiciamiento ahistórico de una postura determinada, sino cuando se realiza en diálogo con la tradición. Como ha visto Gadamer, “el lenguaje de la filosofía se desenvuelve siempre, desde entonces, en diálogo con su propia historia” (Gadamer 1992, 20).

El arte de reconstruir un argumento y sacar consecuencias

Como se ha dicho, a partir de la reinterpretación de la postura de Protágoras, se exploran los fundamentos gnoseológicos y ontológicos de la posición de Teeteto. Esta investigación genética de las ideas no es propiamente el conocimiento, el parto del que habla Sócrates, pero sin ese esfuerzo no es posible orientarse en el pensamiento. En su conversación con Teeteto, Sócrates ensaya un modo hasta entonces inédito de diálogo con la tradición filosófica: recrear la postura del interlocutor ausente. De esta forma, Sócrates entabla una conversación con Protágoras, asumiendo y defendiendo su postura: “vamos a correr el riesgo de acudir en su auxilio” (*Teet.* 164e). No es, sin más, una reconstrucción de un argumento para refutarlo, sino “ponerse en sus zapatos”, intentar comprender la postura desde dentro y, así, defenderla como si fuera el mismo Protágoras el que habla. De este modo, Sócrates, en su enseñanza, encarna la voz de su contrincante y esgrime una amplia y enérgica defensa de su posición, “como si él estuviera presente” (*Teet.* 169d). Esta ficción dramática de tomar la voz de otro es un método potente de enseñanza, porque permite hacerse cargo de la racionalidad de los argumentos del interlocutor, sin intentar traducirlos al propio lenguaje y, por ende, de volverlos triviales, de quitarles, aparentemente, su aguijón.

Sócrates enseña a Teeteto a poner entre paréntesis las propias concepciones, para asumir, desde dentro, la postura de otro. En este caso, para ver las consecuencias de una perspectiva empirista y procesual de lo real. Entre otras, destaca una que implica directamente al individuo: de acuerdo con la teoría fenomenista examinada en este pasaje, no es posible garantizar ningún tipo de identidad personal. Si la realidad está en constante

transformación, también el sujeto se diluye y resulta imposible distinguir entre las fantasías falsas y las percepciones verdaderas, quedando el hombre sujeto a todo tipo de manipulaciones y engaños. La deriva inevitable es un mundo sujeto a la necesidad, sin libertad posible: “resulta que somos, si es que somos, o que llegamos a ser, si es que llegamos a ser, el uno en relación con el otro, ya que la necesidad ata nuestro ser, pero no lo ata con otras cosas ni con nosotros mismos.” (*Teet.* 160b). Al tocar una consecuencia personal, el argumento adquiere otra magnitud.

Poner a prueba y hacer balance

Todo el contenido del diálogo con Teeteto puede verse como un poner a prueba sus ideas. En el desconcierto del joven aprendiz, Sócrates vislumbra ya un posible parto. Por ello, lo invita a confiarse a sus capacidades de comadrona, esforzándose por responder a sus preguntas. Como le ha advertido desde el inicio, no hay garantía de que el parto llegue a feliz término: “si al examinar alguna de tus afirmaciones, considero que se trata de algo imaginario y desprovisto de verdad, y, en consecuencia, lo desecho y lo dejo a un lado, no te irrites como las primerizas, cuando se trata de sus niños” (*Teet.* 151c). Si las afirmaciones de Teeteto resultan carentes de verdad, Sócrates promete despojarlo de sus ilusiones. Lo único que pide al joven es que no se enfade, sino que asuma la crítica. El aprendizaje no requiere solo sagacidad, sino también la fortaleza de no amilanarse ante los propios fracasos.

Sócrates considera decisivo poner a prueba si lo que Teeteto está ideando es meramente ficticio o tiene posibilidades de salir adelante. Enseñar este ejercicio de discernimiento sobre los propios pensamiento afecta a la esencia del aprendizaje. Quien no fuera capaz de soportar la crítica, hasta el punto de que el juicio sobre sus ideas sea demoleedor, no tendría talante para una vida dedicada a buscar el conocimiento.

Esto es, ninguna de las estrategias pedagógicas garantiza el aprendizaje como un producto logrado. Una de las lecciones más importantes de este diálogo es que el fruto puede echarse a perder. Como dice Sócrates, es posible malograr el aprendizaje antes de que este se produzca, pero también después de que “se dé a luz”, si el pensamiento no sigue alimentándose y se desvía hacia lo falso y lo imaginario, incluso después de haber atisbado la verdad. La viabilidad de que el aprendizaje se deteriore enfatiza, por contraste, la necesidad de continuar nutriéndolo, examinándolo, identificando los errores, de manera similar a lo que ocurre con un recién nacido, que requiere atención constante.

A lo largo de todo el diálogo, Sócrates ayuda a Teeteto a examinar la viabilidad de cada una de las hipótesis que éste propone. El objetivo de Sócrates no parece ser proponer una doctrina o dar una opinión —práctica que rechaza explícitamente en el diálogo— sino poner a prueba las ideas del joven. Al hilo de este examen, Sócrates utiliza la metáfora del parto para describir su propio método:

Yo ejerzo sobre ti el arte de partear y es por esto por lo que profiero encantamientos y te ofrezco que saborees lo que te brindan todos y cada uno de los sabios, hasta que consiga con tu ayuda sacar a la luz tu propia doctrina. En cuanto lo haya hecho, investigaré si resulta ser algo vacío o fecundo (*Teet.* 157 c-d).

Resulta sugestivo cómo Sócrates no discute ni contradice, sino que “profiere encantamientos”, como lo hacen las parteras para aliviar el dolor y facilitar el parto. Estos hechizos implican exponer a Teeteto a las diversas teorías filosóficas y ayudarlo a descubrir el origen de sus propias ideas (o pseudo-ideas). Sócrates apela a un conocimiento más experiencial, ligado a los sabores y gustos, que a las refutaciones científicas (Ibáñez-Puig 2020). Buena parte del diálogo consiste en usar estas teorías como pruebas culinarias y encantamientos para ayudar a Teeteto a engendrar un concepto propio. De esta forma, el propósito no es simplemente que el estudiante reproduzca las opiniones de otros, muchas veces sin comprenderlas, sino que desarrolle la capacidad de decir algo por su cuenta. Sin embargo, no es tampoco esa la meta final del proceso formativo, sino que, una vez se ha conseguido lo primero, las ideas propias han de ser, a su vez, sometidas a un escrutinio más riguroso. Prosiguiendo con la metáfora del parto, se indica que, después del nacimiento, se ha de llevar a cabo la “fiesta del natalicio”, corriendo en torno al niño, “trazando auténticos círculos con el discurso, para que no se nos pase por alto que no es digno de alimentarlo, sino algo vacío y falso” (*Teet.* 161a). Este rito, llamado *amphidromia*, consistía en llevar al niño alrededor del fuego familiar para introducirlo a la tribu y a los amigos. El padre, entonces, decidía si el niño era digno de ser criado o debía, por el contrario, ser abandonado. Siguiendo la analogía con la concepción del pensamiento, puede decirse que una teoría no está justificada hasta que se somete a la discusión, contrastándola con otras teorías, esto es, con la familia y amigos. Solo entonces se puede determinar si es viable continuarla.

Transformar un fracaso cognitivo en un aprendizaje moral

Si bien el objetivo argumentativo del diálogo —dar una definición de conocimiento— parece haberse malogrado, no ocurre lo mismo con el objetivo moral: examinar el alma del joven Teeteto. En efecto, el diálogo

concluye equiparando el resultado del examen de la pregunta «qué es conocer» al del parto de un niño muerto. Desde el punto de vista de su contenido teórico, es evidente que el diálogo acaba en un evidente fracaso, al constatar que ninguna de las definiciones propuestas es consistente. Ahora bien, una lectura atenta de las últimas líneas revela que el estado de ánimo del final del diálogo no es de derrota. Después de constatar que “todo esto ha resultado algo vacío y que no merece nuestro cuidado”, Sócrates exhorta al joven aprendiz:

Pues bien, Teeteto, si, después de esto, intentaras concebir y llegaras a conseguirlo, tus frutos serían mejores gracias al examen que acabamos de hacer, y si quedas estéril, serás menos pesado y más tratable para tus amigos, pues tendrás la sensatez de no creer que sabes lo que ignoras (*Teet.* 210c).

El rendimiento del diálogo ha sido, más que principalmente cognoscitivo, existencial. Ahora bien, a pesar de ello, conviene preguntarse si no hay también rendimiento conceptual. Acaso ¿no es la conciencia de la ignorancia una ganancia también cognoscitiva? Para Platón, esta constatación es requisito para la búsqueda del saber. Como ya dictaminara Schleiermacher (1804/1996), el objetivo que persiguen los diálogos es doble: la producción de ideas, esto es, conseguir que el interlocutor llegue a un pensamiento propio o, en caso de que esto no fuera posible, que éste sea capaz de entregarse al sentimiento de que no sabe nada. Precisamente por ello, es esencial para Sócrates no exponer apodícticamente el tema, porque ello llevaría al interlocutor a descansar en la creencia de que sabe.

Es cierto que se aprende equivocándose. Pero, ¿es acaso la falsación de las propias concepciones el único resultado del proceso cognitivo? En los diálogos de Platón comparece siempre otro aspecto personal —o si se quiere moral— del aprendizaje. Para Sócrates, el objetivo no es informar, traspasar a otro algún conocimiento —cosa por lo demás imposible—, sino ayudar al otro a concebir su propio pensamiento. Si eso no es posible, queda siempre el otro objetivo del diálogo: purificar del error y, sobre todo, de los afectos que acompañan la presunción del conocimiento. El esfuerzo de Teeteto no ha sido en balde por el rendimiento moral que ha tenido todo el ejercicio, la formación del temple de ánimo (no ya, sin más, estado de ánimo) que hace posible la dialéctica. Reconocer la ignorancia capacita para seguir indagando, y pone al sujeto en la posición moral necesaria para el aprendizaje real.

Las disposiciones (*hexis*) del interlocutor

Por último, quiero examinar brevemente lo que el diálogo tiene que decir de las disposiciones de Teeteto. En el prólogo se afirma que Sócrates había presagiado correctamente que el joven se convertiría en un hombre bueno y competente, si llegaba a la madurez (*Teet.* 142c-d). Ahora bien, ¿qué vio Sócrates en Teeteto que le llevara a hacer dicha afirmación? No es una cuestión despreciable, puesto que lo que se está preguntando es si hay algo así como disposiciones previas (innatas o acaso formadas en la primera infancia) que permitan a un hombre llegar a ser moralmente recto y cognoscitivamente competente.

¿Se trata de una disposición innata? Si bien el texto sugiere que puede haber mejores o peores cualidades naturales, ellas no son suficiente para concretarse en resultados, y son, más bien, factores susceptibles de ser educados. Que las cualidades naturales no son suficientes, sino que requieren de una suerte de disposición moral, puede verse por contraste con el caso de Eutifrón: en el diálogo que lleva su nombre, se presenta como interlocutor alguien en quien la refutación dialéctica fracasa en toda regla, porque sus disposiciones impiden el progreso en el conocimiento (Poster 2005). En las líneas que siguen, se comparan las cualidades naturales y adquiridas de Teeteto con las de Eutifrón.

De acuerdo con lo que narra Euclides en el inicio del *Teeteto*, poco antes de su muerte, Sócrates conoció al joven estudiante de matemáticas, cuando este era aún un adolescente. El filósofo ateniense “en cuanto tuvo oportunidad de tratarlo y conversar con él, quedó muy admirado de las cualidades naturales que poseía” (*Teet* 142c). ¿Cuáles son esas condiciones de idoneidad que Teodoro y Sócrates encuentran en Teeteto?

Teodoro, el matemático maduro que introduce a Teeteto, lo describe como un joven poco agraciado físicamente, con nariz chata y ojos prominentes, que recuerdan a Sócrates. Ahora bien, la tosquedad de sus rasgos físicos contrasta con la finura de su carácter. De él se dice que está dotado de cualidades naturales, es especialmente listo y, a la vez, tiene un carácter afable y viril. Es precisamente esta combinación la que origina la sorpresa de Teodoro, quien, por su profesión de matemático, está habitualmente en contacto con muchos jóvenes y pocas veces había presenciado algo así. Según él, los jóvenes que poseen una inteligencia aguda y buena memoria, tienen, por contraste, un temperamento fogoso, que los lleva a dejarse arrastrar por las pasiones, como naves sin lastre, y su audacia tiene más de locura que de valor. Por otra parte, los jóvenes que tienen un

carácter más moderado y grave, son olvidadizos y más morosos en el aprendizaje. Teeteto, por el contrario, combina ambas actitudes: “se aplica a sus estudios e investigaciones con una facilidad segura y eficaz, y procede con la misma suavidad con la que fluye silenciosamente el aceite, de tal manera que sorprende cómo lleva a cabo todas estas cosas a tal edad” (*Teet.* 143e-144b). También se menciona «la liberalidad con la que dispone de su riqueza» (*Teet.* 144c). Y unas líneas más adelante, es el mismo Teeteto el que deja ver la suavidad de su carácter, manifestando su voluntad de dejarse corregir si se equivoca (*Teet.* 146c). Más avanzado el diálogo, ante el vértigo que siente el joven por las cuestiones en discusión, Sócrates elogiará su capacidad de asombro (*thaumá*) como signo de su carácter filosófico (*Teet.* 155d). Por lo demás, Teeteto es un hombre joven, casi un adolescente. Como bien lo ve Teodoro, “a la juventud le es posible hacer progresos en todo” (*Teet.* 146b).

En Teeteto se aúnan la juventud con una armonía de cualidades intelectuales y morales que resulta sorprendente y escasa. Su carácter recuerda los rasgos que Sócrates describe en la *República* como propios del candidato a la educación reservada a los guardianes (*Rep.* 485a-486e). El joven matemático encarna esas aptitudes que Platón busca para el guardián filósofo, y que explica con la figura del perro doméstico, que, a diferencia del lobo, conjuga la fiereza con la mansedumbre (*Rep.* 375a-c).

Sin embargo, la naturaleza sola no es suficiente: también se requiere, de parte de quien tiene la tarea de educar, de un arte muy fino, análogo al de las parteras, que colabore a que no se malogre el fruto moral que es, en definitiva, el más importante. Por parte del aspirante, se necesita una actitud de magnanimidad —de confianza y valentía— para enfrentar el desafío.

Ahora bien, a lo largo del diálogo queda en evidencia cómo se produce una transformación en el mismo Teeteto —un desarrollo de sus capacidades naturales— que lo prepara para dedicarse al conocimiento y, más aún, para llegar a ser un hombre bueno y competente, en palabras de Sócrates. El examen al que lo somete el pensador ateniense —auténtico proceso educativo— acrisola su carácter, purifica y atempera sus pasiones, para predisponerlo al saber que es, a su vez, un hábito, una disposición estable para relacionarse con la realidad.

Por contraste, se puede mirar bajo este prisma la figura de Eutifrón. Si bien el diálogo que lleva su nombre data de la primera época, Platón relaciona dramáticamente el *Teeteto*, escrito mucho después, con ese diálogo de juventud. Al final del *Teeteto* Sócrates afirma que ha de ir a comparecer al Pórtico del Rey para defenderse de la acusación de Meleto (*Teet.* 210d). De

esta forma, en la ficción platónica, la escena que se recuenta en el *Eutifrón* seguiría inmediatamente a la del *Teeteto*. Algo deliberado ha de haber en esta vinculación dramática ya que Platón, «como la naturaleza, nada hace en vano» (Friedländer 1969, 191). De acuerdo con este segundo diálogo examinado, Eutifrón es un joven que acude también al Pórtico del Rey para acusar a su padre. La personalidad de Eutifrón queda magníficamente retratada en el diálogo. Se trata de un joven adivino que parece conocer y admirar a Sócrates. Incluso, él mismo se describe como alguien de similar condición a la de Sócrates, un defensor de las cosas divinas, que es por ello ridiculizado y objeto de envidia (cf. *Eutifrón* 3b-c). Ha acudido al Pórtico del Rey porque siente que en conciencia debe acusar a su padre, que ha dejado morir por descuido a uno de sus esclavos, quien, a su vez, había asesinado a otro de los siervos.

Sócrates manifiesta su extrañeza ante la confianza incuestionable en sí mismo de Eutifrón al acusar a su padre y al afirmar que se trata de un acto piadoso. Eutifrón cree tener un conocimiento perfecto y exacto de las cosas divinas, hasta tal punto de no admitir ninguna duda sobre la piedad de su acción. De hecho, no entiende siquiera la irritación de su familia por su conducta (*Eutifrón* 4e).

Es un claro ejemplo de quienes creen que saben lo que no saben (cf. *Apol.* 21d), ante los que Sócrates se siente compelido por el dios para refutarles y llevarles al reconocimiento de su ignorancia. Sin embargo, la actitud de Eutifrón hace que la conversación fracase, que la refutación socrática resulte infructuosa, y el diálogo vuelve al punto de partida una y otra vez. Hay un momento del diálogo, sin embargo, en que parece que se avanza conforme a lo exigido de la refutación, y en el que Eutifrón reconoce su perplejidad: “No sé cómo decirte lo que pienso, Sócrates, pues, por así decirlo, nos está dando vueltas continuamente lo que nos proponemos y no quiere permanecer donde lo colocamos” (*Eutifrón* 11b). Sin embargo, su perplejidad acabará en frustración, al no perseverar en el esfuerzo para llevar a feliz término el cometido. Si fuera por él, se habría tenido que aceptar su opinión, y por eso acusa a Sócrates de que es él quien no deja el argumento en paz.

Eutifrón no manifiesta rasgos de maldad en su carácter, pero no está dispuesto a examinar su propio pensamiento ni a cuestionar sus presupuestos, a pesar del esfuerzo reiterado de Sócrates. La seguridad de Eutifrón de la moralidad y sabiduría de su conducta deviene en cerrazón, en una especie de fanatismo que lo incapacita para avanzar en el diálogo filosófico. Eutifrón no consigue abrirse al contraste sereno de las propias ideas, que solo es posible si se permite introducir un atisbo de duda en las propias certezas.

Tanto el *Eutifrón* como el *Teeteto* son diálogos aporéticos. Sin embargo, el final de ambos diálogos no puede ser más distinto. Ante la insistencia del preguntar de Sócrates, Eutifrón trunca el diálogo: “En otra ocasión, Sócrates; ahora tengo prisa y es tiempo de marcharme” (15e). Ya no tiene tiempo, o no quiere tenerlo, para continuar la conversación y la aplaza *sine die*. El estado de ánimo que manifiestan las palabras de Sócrates es, de algún modo, de desilusión:

¿Qué haces, amigo? Te alejas derribándome de la gran esperanza que tenía de que, tras aprender de ti lo que es pio y lo que no lo es, me libraría de la acusación de Meleto demostrándole que, instruido por Eutifrón, era ya experto en las cosas divinas y que ya nunca obraría a la ligera ni haría innovaciones respecto a ellas por ignorancia, y, además, que en adelante llevaría una vida mejor (*Eutifrón* 15e-16a).

Por contraste, si bien el *Teeteto* también acaba en una cierta aporía respecto de la definición del conocimiento, las palabras finales de Sócrates denotan que el joven Teeteto ha crecido en la disposición necesaria para enfrentarse, más adelante, a las cuestiones filosóficas de calado. Si bien al inicio del diálogo el joven Teeteto, como Eutifrón, responde con seguridad a las preguntas de Sócrates, a medida que avanza la conversación aprende a matizar sus respuestas, a permitir que la refutación socrática vaya cumpliendo su papel catártico. En ese sentido, Teeteto sufre una transformación: al aguantar con entereza el embate de la argumentación, ha convertido la seguridad inicial en humildad, y ha quedado curado de cualquier complacencia que pudiera sentir frente a su propia inteligencia, que pudiera, con el tiempo, haberlo vuelto alguien difícil de trato. Así, ha probado que tiene un talante apto para desarrollar un pensamiento filosófico.

El proceder de Sócrates queda, por tanto, descrito como un entrenamiento para poder discernir la verdad del error. La elección de un joven adolescente como interlocutor deja en evidencia esta característica didáctica que también comparece en los diálogos emparentados con el *Teeteto*. En efecto, en el *Parménides*, *Sofista* y *Político* aparece, como horizonte vital de la discusión de las grandes cuestiones metafísicas que ocupan estos diálogos, el aprendizaje del oficio dialéctico. Este entrenamiento no es, en ninguno de los casos expuestos por Platón, un aprendizaje solitario, sino que se ejercita siempre en diálogo y en compañía de otros. Como dirá Aristóteles en su *Metafísica*, por ello debemos agradecer a quienes nos acompañan, incluso si piensan superficialmente, porque todos contribuyen a que desarrollemos nuestra capacidad de pensar (*Metaph.* 993b11-19).

El entrenamiento dialéctico es, más que una ocupación, un itinerario vital. Requiere aptitud natural, experiencia y esfuerzo constante. En el *Theeteto* hay una ganancia existencial evidente, hay crecimiento y maduración. La opción por una vida dedicada al conocimiento no es solamente una decisión profesional. Tampoco basta, como es el caso de Teeteto, tener una inteligencia fina, ni tampoco solo ejercitarse en la dialéctica como argumentación. A la gimnasia de la mente debe acompañarla otro entrenamiento más arduo: el del temple de ánimo, del carácter moral, que lleva a saber resistir al desánimo y a las dificultades del pensamiento y a no sucumbir a ellos. Como antaño le dijera Parménides a un joven Sócrates, es preciso imponerse dicho entrenamiento a sí mismo, obligándose y forzándose (*Parm.* 135d). La paciencia, la disciplina, la valentía y la magnanimidad se presentan como virtudes morales que condicionan la misma especulación: en efecto, el pensamiento crítico requiere una fortaleza de ánimo sólida y constante para no sucumbir a las soluciones fáciles e inmediatas. Tal vez atendiendo a ello, Platón presenta las cuestiones filosóficas dramatizadas, con caracteres bien perfilados, porque cómo se aborda un problema de pensamiento depende en buena medida del carácter.

Referencias

- Adalier, G. (2001). The Case of Theaetetus. *Phronesis*, 46 (1), 1-37.
DOI: [10.1163/15685280151091332](https://doi.org/10.1163/15685280151091332).
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Trad. de T. Calvo Martínez. Gredos.
- Aristóteles (1999). *Retórica*. Introd., trad. y notas de Q. Racionero. Gredos.
- Bostock, D. (1988). *Plato's Theaetetus*. Oxford University Press.
- Burnyeat, M. (1990). *The Theaetetus of Plato*, with a translation by Jane Levett. Hackett.
- Campbell, L. (1883). *The Theaetetus of Plato*. Oxford University Press.
- Carbonell, C. (2022). *Romper el hechizo. Filosofía, drama e imagen en Platón*. Eunsa.
- Chappell, T.D.J. (2005). *Reading Plato's Theaetetus*. Hackett.
- Cornford, F.M. (1935). *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato*. K. Paul, Trench, Trubner.
- Friedländer, P. (1969). *Plato, vol. III: The Dialogues. Second and Third Periods*. Princeton University Press.
- Gadamer, H. G. (1992). *Verdad y Método II*. Sígueme.
- Heidegger, M. (1988). *Von Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, GA, Band 34. Vittorio Klostermann.

Ejercicio dialéctico y carácter en el *Teeteto* de Platón

- Ibáñez-Puig, X. (2020). 'We Are What We Eat': The *Theaetetus* as a Philosophy of Education. En: B. Bossi y T. Robinson (Eds). *Plato's >Theaetetus< Revisited* (pp. 131-146) De Gruyter. DOI: [10.1515/9783110715477-009](https://doi.org/10.1515/9783110715477-009)
- Jonas, M. E. and Nakazawa, Y. (2020). *A Platonic Theory of Moral Education: Cultivating Virtue in Contemporary Democratic Classrooms*. Routledge.
- Marshall, M. (2020). *Reading Plato's Dialogues to Enhance Learning and Inquiry: Exploring Socrates' Use of Protreptic for Student Engagement*. Routledge.
- McDowell, J. (1973). *Plato's Theaetetus*. Clarendon.
- Mintz, A. I. (2018) *Plato: Images, Aims, and Practices of Education*. Springer.
- Platón (1981). *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protágoras*. Traducciones y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñoido, C. García Gual. Gredos.
- Platón (1988). *Diálogos IV: República*. Traducción, introducción y notas por C. Eggers. Gredos.
- Platón. (1988). *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Traducciones, introducciones y notas por M. I. Santacruz, A. Vallejo Campos, N. L. Cordero. Gredos.
- Poster, C. (2005). «Framing *Theaetetus*: Plato and Rhetorical (Mis)Representation». *Rhetoric Society Quarterly*, 35 (3), pp. 31-73. DOI: [10.1080/02773940509391315](https://doi.org/10.1080/02773940509391315)
- Rozema, D. (1998). Plato's *Theaetetus*: What to do with an Honours Student. *Journal of Philosophy of Education*, 32 (2), 207–223. DOI: [10.1111/1467-9752.00088](https://doi.org/10.1111/1467-9752.00088)
- Schleiermacher, F. (1996) *Über die Philosophie Platons. Geschichte der Philosophie. Vorlesungen, über Sokrates und Platon (1819 - 1823). Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon (1804-1828)*, hrsg. P. Steiner mit Beiträgen von A. Arndt und J. Jantzen. Felix Meiner Verlag.
- Sedley, D. (2004). *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*. Clarendon Press.
- Yacek, D.W. (2023). Reevaluating Plato's legacy to education: an introduction to the suite. *Journal of Philosophy of Education*, 57(3), 695-698. DOI: [10.1093/jopedu/qhad044](https://doi.org/10.1093/jopedu/qhad044)