

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA

FACULTAD DE HUMANIDADES

ESCUELA DE FILOSOFÍA

PERIODO LECTIVO: 2025

CARRERA: PROFESORADO Y LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

CÁTEDRA: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

DOCENTE A CARGO: Lic. Ivan Gabriel Choque; Prof. Felipe Andrés González.

TRABAJO PRÁCTICO.

FECHA DE ASIGNACIÓN: 22/09/2025

FECHA DE ENTREGA: 06/10/2025

APELLIDO Y NOMBRE: Sigler, Tamara Agostina

CRITERIOS DE EVALUACIÓN.

Se evaluará que el estudiante logre:

- Interpretar los textos filosóficos propuestos a partir de su contexto histórico, su génesis especulativa y sus repercusiones en la historia de la filosofía antigua.
- Emplear los procedimientos, estrategias y herramientas para la lectura e interpretación de textos filosóficos antiguos, dispensados por la cátedra.
- Identificar, analizar y reconstruir los interrogantes y las respuestas de los autores antiguos estudiados a las cuestiones de filosofía de la naturaleza abordadas en el programa.
- Sostener el diálogo sobre cuestiones filosóficas, respetando las opiniones ajenas y emitiendo conclusiones propias fundadas rigurosamente.
- Redactar toda consigna atendiendo a los usos correctos de la gramática española.

ACLARACIONES.

El siguiente Trabajo Práctico debe ser:

- De redacción y resolución individual.
- Presentado en formato impreso al docente o enviado al respectivo mail institucional (gonzalezfelipe@hum.unsa.edu.ar).
- Respetando las siguientes instrucciones: Fuente: Arial 11; Interlineado: 1,5; Texto justificado; Hoja: A4; Márgenes: 2,5. Sin carátula.

BIBLIOGRAFÍA OBLIGATORIA.

1. FUENTES.

- Platón. *Euthyphro*, 2 a- 8 b.
- Platón. *Phaedo*, 95 e- 101 e.
- Platón. *Respublica*, VI, 504 a- VII, 541 b.

2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.

Mondolfo, Rodolfo. *Sócrates*. Buenos Aires: EUDEBA, 1959, pp. 5-36.

CONSIGNAS.

TEMA III: La asimilación platónica del ἔλεγχος y la ἀπορία: de la negatividad a su función positiva. La búsqueda del ὁρισμός y el uso técnico de ἰδέα.

1. Considerando la lectura del *Eutifrón* identifique en él los momentos o etapas del método socrático (*protreptikós* y *elenchós*). Luego, precise la importancia que tiene la búsqueda de la definición (*horismós*) y el sentido de las sucesivas objeciones que realiza Sócrates para el hallazgo de la “*idéa*”.

Primeramente, para comprender la instancia de *proteptikós* o exhortación en el diálogo socrático es necesario entender que este excede cualquier paradigma racionalista. Sócrates afirma, por medio de la *Apología Socratis*: “así pues, incluso ahora, voy de un lado a otro investigando y averiguando en el sentido del dios, si creo que alguno de los ciudadanos o de los forasteros es sabio” (23b). El filósofo no ve en su método de enseñanza una disputa entre la razón y lo irracional, buscando la primacía del primero por sobre el segundo, refutando todo cuanto se aleje de un pensamiento lógico, sino que a este lo considera como una misión que el Dios le encomendó para la búsqueda del hombre sabio e, incluso, de la misma sabiduría.

La corriente interpretativa que en nuestro siglo se ha basado en el carácter de misión que Sócrates atribuía a su magisterio se ha encarado según una perspectiva más satisfactoria y ha vuelto a poner de relieve con mayor insistencia un rasgo fundamental de su espíritu que quizá pueda dar la clave del enigma: su inspiración religiosa, que puede llamarse mística, con tal de que no se entienda esta palabra en sentido tradicionalista —pues sería contrario a la confianza incondicional que tenía Sócrates en el valor de la razón—, sino como expresión de su honda conciencia de una misión sagrada a la que dedicó íntegramente y sacrificó su vida misma. (Mondolfo, 2007, p. 34)

De este modo, su método de enseñanza no consiste en la transmisión de conocimientos, sino que busca despertar aquellos conocimientos que el Dios ya ha dispuesto en las mentes humanas; el método socrático no busca implantar ni transmitir saberes, sino encontrarlos, tal como se muestra en el encuentro entre el filósofo y el esclavo en el diálogo del *Meno*: “¿Ves, Menón, que yo no le enseño nada, sino que le pregunto todo. Y ahora él cree saber cuál es el largo del lado del que resultará una superficie de ocho pies, ¿o no te parece?” (82e).

La forma propia de la enseñanza socrática es el diálogo en donde el maestro pregunta más que contesta, excita la reflexión activa del discípulo y provoca su respuesta obligándolo a buscar para descubrir; o sea: es un despertador de

conciencias e inteligencias, no un proveedor de conocimientos. (Mondolfo, 2007, p. 28)

Una vez dejado ello en claro se puede pasar al análisis del método socrático en el *Euthyphro*. En el mencionado diálogo, Sócrates y Eutifron se encuentran en el tribunal e intercambian los motivos por los cuales allí acuden, el primero como acusado y el segundo como acusador, particularmente, a su padre y por la pena de impiedad. Es entonces que el filósofo pretende buscar en su amigo el saber sobre lo pío y lo impío, pues quien acusa de impiedad debe tener en su poder la capacidad de distinguirla de la piedad, de otro modo no le sería lícito hacer tal acusación. Así es como la instancia del *proteptikós*, guiada por Sócrates, lleva a Eutifron desde una conversación casual al plano de la filosofía: "Dime exactamente qué afirmas tú que es lo pío y lo impío" (5d). Sin embargo, su interlocutor no concreta una respuesta satisfactoria: "En efecto, no te has explicado suficientemente al preguntarte qué es en realidad lo pío, sino que me dijiste que es precisamente, pío lo que tú haces ahora acusando a tu padre de homicidio" (6d). Sócrates, al preguntar por lo pío y lo impío no busca meros ejemplos sobre cada uno de estos géneros, sino que busca aquello que es común a todos los particulares y que constituye, en última instancia, la estructura misma del género de los actos pios o de los actos impíos: "su investigación no quería versar en lo mudable [...] sino en lo inmutable, es decir, lo universal, la esencia —objeto de ciencia—" (Mondolfo, 2007, p. 49).

En esta segunda etapa, encaminada ya a la búsqueda de universales, el filósofo busca mostrarle a su interlocutor como sus preceptos para medir la piedad o la impiedad, que en este caso es el accionar de los dioses, no sirve sino como otro particular de los géneros antes mencionados, pues así como entre los hombres unas cosas son a veces elogiadas y a veces odiadas, entre los dioses los mismo actos pueden ser a veces considerados pios y otras impíos: "así pues, con este razonamiento, Eutifrón, las mismas cosas serían pías e impías" (*Euthyphro*, 8a). Vale aclarar que este modo de refutación se diferencia de la erística a la que Sócrates mismo cuestiona, no se trata de "la búsqueda de la refutación por la refutación" (Kahn, 2010, p. 313), sino que es "la misión de suscitar en los otros la conciencia de su ignorancia, es decir, de encaminarlos hacia una purificación espiritual [...] es preparación y estímulo para una investigación reconstructiva." (Mondolfo, 2007, p. 40). Ante una refutación negativa muchas veces asociada a los sofistas, Sócrates elige llevar a cabo una refutación positiva, donde Eutifron, que antes creía saber distinguir lo pío de lo impío, ahora ve que es susceptible de confundir ambos géneros, es decir, es consciente de su ignorancia.

Las sucesivas refutaciones que realice Sócrates tienen por objeto llegar a un conocimiento superior en conformidad con el Dios, es decir, llegar a una definición (*horismós*), a un conocimiento acabado e inmutable: "μὲνυσαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι

διεκελεύομην [expónme, pues, cuál es realmente ese carácter], ἔν τι ἢ δύο με διδάξει τῶν πολλῶν ὁσίων [a fin de que, dirigiendo la vista a él y sirviéndome de él como medida], ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὁσιά ἐστιν; ἔφησθα γάρ που μῖα ἰδέα [pueda yo decir que es pío un acto de esta clase que realices tú u otra persona]"¹ (Euthyphro, 6e). Es en este pasaje que puede observarse como en el método socrático ya se veía anticipada la Teoría de las Formas, planteamiento troncal en la metafísica platónica. Cuando el filósofo busca la forma misma (*auto to eidos*) está en busca de la definición, del orden gnoseológico de la piedad en la medida que solo por la existencia de la definición es que podemos conocer, en este caso, lo pío y, a su vez, diferenciarlo de lo impío. "Así se perfila el camino de la ciencia en el paso de la multiplicidad de los particulares a la unidad de lo universal por la inducción, y en la determinación exacta de ese universal por la definición." (Mondolfo, 2007, p. 51).

Posteriormente, Platon no solo verá a la forma (*eidos*) como un fundamento gnoseológico sino que, además, ontológico.

2. A partir de la lectura de la selección del *Fedón*, delimite las características de la llamada "segunda navegación de la filosofía", atendiendo especialmente al desarrollo del tipo de causa al que se aboca Sócrates y en la explicación del procedimiento por hipótesis.

La llamada "segunda navegación" es una expresión que emplea Sócrates a propósito de recomponer las carencias que encuentra en las doctrinas de los filósofos de la *physis*. En el diálogo del *Phaedo*, el filósofo narra como en busca de un conocimiento que de cuenta de la realidad conjunta encuentra la doctrina de Anaxagoras, quien promete tener respuesta a sus inquietudes:

Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas. (Phaedo, 98b - 98c)

Sócrates, en busca de una causa suprema, anticipa que esta no puede encontrarse dentro de la misma naturaleza de lo que es causa, pues de este modo se estaría realizando una descripción antes que una demostración. Si se siguiera con este razonamiento, tal como el filósofo pone de ejemplo, su estadio de prisionero tendría por causa la disposición de sus huesos y tendones, más como el hecho de disponerlos no implica necesariamente su cautiverio, la causa de ello tiene que estar por fuera de sí, y del mismo modo para cualquier otro particular al que se le busque una causa universal. A razón de ello es que el filósofo

¹ Texto griego consultado en Perseus Digital Library.

emplea una segunda navegación, expresión tomada de la *Odisea*, respecto de la transición que hay entre navegar a expensas del viento y hacerlo a fuerza de remos. La segunda navegación que Sócrates pretende emprender se meterá hondamente en el campo del conocimiento de las cosas inmutables, en lugar de permanecer en la orilla, cercano a las opiniones; por el mismo motivo, no será una navegación apresurada, sino que será llevada a cabo con la precaución necesaria para no perderse en el mar; por último, esta navegación ya no dependerá tanto de la voluntad de Eolo o Poseidón como si lo hará de la voluntad del Dios que en el filósofo destina una búsqueda, es decir, de su misión.

Entonces, el filósofo empieza su segunda navegación bajo el siguiente supuesto: “ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ ἄλλα πάντα [suponiendo que hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase]” (Phaedo, 100b)². “La balsa que Sócrates ha elegido en el Fedón, la hypothesis fundamental [...] es la doctrina de las Formas” (Kahn, 2010, p. 322). El método socrático, que en el Euthyphro parece tener fines pedagógicos, ahora toma un nuevo matiz, volviéndose un método deductivo que parte de un principio hipotético. Sócrates, escrito por Platón, pretende llevar a cabo esta segunda navegación en busca de las implicaciones de dar por cierto la existencia de la cosa en sí y por sí (*autó katautó*). Sin embargo, Kahn advierte:

la concepción platónica de la inferencia no tiene la precisión formal de la silogística aristotélica. Tiene una noción clara de la contradicción lógica, y una noción definida de consecuencia lógica como «lo que se sigue del argumento» (*symbaínein ek tou lógou*), pero el verbo en cuestión, *symbaínein*, significa simplemente «ocurrir» o «resultar», y Platón nunca establece una distinción clara entre esos resultados «lógicos» (*symbaínonta*) y resultados en general. [...] la expresión «concordar con» (*symphonéin, synáidein*) no equivale a ninguna de ellas. (Kahn, 2010, p. 323)

Por tanto, mediante el proceso de inferencia dentro del método hipotético, si bien se puede estar en discordancia con los filósofos de la *physis* y cualquiera sea el modo en que expliquen la generación y corrupción de los entes, nada garantiza que las consecuencias de tomar por principio a las formas tengan necesariamente un correlato con la realidad, del mismo modo que en el diálogo del *Meno* la inexistencia de maestros de virtud no implica, suficientemente, la imposibilidad de que la virtud sea un conocimiento. Si se espera que el método hipotético de Platón está constreñido a la mera inferencia lógica, es obligatorio admitir que cometió no pocos ni menores errores en su teoría. No obstante, ese no es el sentido que el autor pretende asignarle a su método:

En lugar de hablar de lo que se sigue (*symbaínein*), Platón se refiere aquí a *tó hormethénta*, «lo que procede» de la hipótesis [...] Para un escritor tan cuidadoso

² Texto griego consultado en Perseus Digital Library.

como él, la elección de este vocabulario tiene que ser significativa. Mi propuesta es que evita deliberadamente el término para la consecuencia porque está presentando el método hipotético como un método más flexible, y también más fructífero, que la inferencia lógica. El método no funciona simplemente estableciendo una cadena lineal de deducciones, sino forjando una teoría compleja o construyendo un modelo. [...] Pero la relación positiva «concordar» (*symphonéin*, *synáidein*) no es simple consistencia, significa ser apropiado dentro de la estructura, guardar cierta relación positiva con el método enriqueciéndolo o expandiéndolo en cierto modo. [...] «concordar» (*symphonéin*) significa hacer alguna contribución constructiva, como sucede con las notas en una melodía o con las voces en un coro. (Kahn, 2010, p. 324)

Por tanto, el diálogo del *Phaedo* no está inquiriendo en fallas lógicas, sino que está buscando un principio desde el que poder desarrollar su propio sistema, principio que, ahora, es una hipótesis, pero que después por acción del mismo método será cuestionado en pos de llegar a un principio no hipotético, como se verá que sucede en el diálogo de *Respublica*.

TEMA III: La μέθεξις y la doctrina de las Formas. Las alegorías del sol, la línea dividida y la caverna en República.

3. Teniendo en cuenta el sentido de la alegoría de la línea dividida contenida en la *República*, delimite las características y objetos de cada tipo de conocimiento (*eikasía*; *pístis*; *diánoia* y *nous*).

En primera instancia, la alegoría de la línea en Platón corresponde a dos dimensiones de la realidad: una que versa sobre la cercanía de los objetos en relación al principio generador del que provienen y que, por tanto, corresponde a un estudio ontológico; así como otro que versa sobre los modos por los cuales el alma es capaz de aprehender estos objetos y la posibilidad o imposibilidad de realizar estudio sobre ellos, es decir, un estudio gnoseológico y epistemológico.

Se trata de una línea dividida en cuatro secciones proporcionales, que corresponden a cuatro niveles cognitivos. Los dos segmentos de arriba representan el dominio inteligible (*tó noetón*), es decir, el rango de verdad y realidad accesible a la razón o intelecto (*noûs*), y no a la visión o a la percepción sensible. El más bajo de estos dos segmentos corresponde al conocimiento matemático, el superior al conocimiento de las Formas. (Kahn, 2010, p. 303)

Según describe Khan en la cita anterior, la alegoría de la línea divide a la realidad en dos partes desiguales, cada una de estas correspondientes a dos grandes géneros: el de los entes visibles (*genos horaton*) y el de los entes pensables (*genos noeton*). A su vez,

cada uno de estos géneros vuelve a estar nuevamente dividido desigualmente, de modo que en el sector menor de la línea se encuentra la *eikasía*, vale decir, la conjetura, la operación del alma por medio de la cual se hacen aprehensibles los *eikones*, los reflejos, las sombras, en suma, las imágenes. Tal como describe el filósofo por medio de su mito de la caverna: “¿crees que han visto de sí mismos, o unos de los otros, otra cosa que las sombras (σκιάς) [...] entonces, si dialogarán entre sí, ¿no te parece que entenderían estar nombrando a los objetos que pasan y que ellos ven?” (Respublica, 515a - 515b)

El próximo nivel cognoscitivo es la *pistis*, traducida como creencia o suposición, es el área “a la que corresponden los animales que viven en nuestro derredor, así como todo lo que crece, y también el género íntegro de cosas fabricadas por el hombre” (Respublica, 510a). En sentido analógico, así como el prisionero que solo veía sombras en la caverna, una vez desatado empieza a dirigir su mirada a los objetos de la naturaleza, la *pistis* es a la *eikasía* como lo es la naturaleza sensible a las sombras que de esta se proyectaban.

Posterior a este nivel se halla el advenimiento del grado superior de conocimiento, el paso de lo visible a lo inteligible:

Pero para alcanzar el nivel más elevado de conocimiento, el filósofo tiene que vencer ciertas limitaciones impuestas por los métodos matemáticos. En primer lugar, tiene que evitar el uso de apoyos visuales o de diagramas y operar solamente con conceptos inteligibles; y en segundo lugar no ha de dar nada por establecido: ha de considerar que sus hipótesis tan sólo son supuestos provisionales y tendrá que estar preparado para criticarlos; aclararlos o justificarlos («dar cuenta de ellos») en su debido momento, y para abandonarlos si fuese necesario. (Kahn, 2010, pp. 303-304)

En su paso a la *dianoia*, que comprende el conocimiento tanto de los discursos como de los entes matemáticos y, en suma, cualquier saber abstracto que parta de una base material para su desarrollo, el filósofo debe advertir que los supuestos que maneja deben ser susceptibles de ser criticados y puestos a prueba. En otras palabras, que la geometría afirme que por dos puntos pasa a lo sumo una recta no implica necesaria ni suficientemente la existencia de la recta, sino que este es un supuesto que el filósofo tendrá que fundamentar, o abandonarlo de ser necesario. Es en el paso de la *pistis* a la *dianoia* que el método por hipótesis empieza a embarcarse a un principio no hipotético, vale decir, es el paso por medio del cual la ontología platónica pone a la dialéctica como operación de acceso al conocimiento supremo.

Para Platón lo que unifica una teoría sólo puede ser la unidad del contenido u objeto [...] Lo que le da su unidad subyacente a la teoría platónica sobre la hipótesis, como un constitutivo central de su concepción de la dialéctica, es el reconocimiento claro tanto del carácter distinto como de la interdependencia entre estas tres operaciones,

y la orientación última de las tres hacia una comprensión de las Formas inteligibles o esencias. (Kahn, 2010, p. 327)

Finalmente, como última sección de la línea se encuentra la *nous*, es decir, el pensamiento, a cuyo objeto de contemplación corresponden las formas o ideas. Esta sección cierra la línea y muestra la correspondencia mencionada por Khan entre los géneros visibles e inteligibles, así como fija un objetivo para la dialéctica: no sólo versar sobre las formas inmutables, sino tener justo dominio (en la medida de que el objeto así lo permita) sobre cada estrato de la línea: "sólo es dialéctico el que tiene visión de conjunto" (Kahn, 2010, p. 304).

4. A partir de la diferencia que Platón establece en el ámbito inteligible entre la *diánoia* y el *nous*, explicita y desarrolle la justificación de dicha distinción, considerando las diferencias entre el método o procedimiento hipotético propio de las ciencias y el de la filosofía, entendida como dialéctica.

Para comprender la distinción que realiza Platón respecto a los ámbitos de la *dianoia* y la *nous* es importante comprender el contexto en el cual cada uno de estos se ponía en práctica. Para ejemplificar la cuestión se recurrirá al trabajo de los geómetras, quienes acostumbran realizar sus operaciones en la arena o, en el mejor de los casos, en tablillas de arcilla. Desde esta práctica todavía persisten a nuestros días expresiones como "el punto está en la recta" o "la recta pasa por dos puntos", ambas provenientes del verbo griego κείμαι (*keimai*), que así como significa yacer o estar, se lo usaba porque describe los movimientos que se tenían que realizar con el dedo para hacer tal o cual construcción. Este caso es paradigmático pues muestra como la construcción de saberes abstractos se contamina con los instrumentos sensibles por medio de los cuales son nombrados. Tanto el punto como la recta, en el plano de las ideas, son atemporales y aespaciales, no pueden yacer ni estar. Además, el plano de la *dianoia*, principalmente por los métodos que los matemáticos empleaban, estaba contaminado por principios hipotéticos que sin ser puestos en duda eran tomados como verdades. Muchos de estos eran pretendidamente evidentes, mas ello sólo era un acto ilusorio por haber sido contruidos sobre definiciones circulares, como es el caso, por ejemplo, de la recta, por medio de la cual se define lo que es la rectitud, y del mismo modo, es por la rectitud que se define lo que es ser una recta; ambos entes carecen de sentido en ausencia del otro. Es de este modo como los saberes matemáticos necesitan del auxilio de una ciencia superior que asegure la existencia de sus supuestos, o los destruya si fuera necesario, "el objeto de conocimiento más elevado, el *mégiston máthema* [...] se encuentra más allá de las matemáticas y que sólo se puede alcanzar mediante la dialéctica." (Kahn, 2010, p. 332), "la referencia críptica a la

superioridad de la dialéctica sobre las matemáticas tiene que implicar la epistemología de la Línea" (Kahn, 2010, p. 316)

La filosofía, aquí entendida como dialéctica, se vuelve la ciencia suprema por medio de la cual se puede encaminar al alma más inmersa en la ignorancia hacia el conocimiento de las Formas:

Por consiguiente, el método dialéctico es el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas, utilizando como asistentes y auxiliares para esta conversión a las artes que hemos descrito. (*Respublica*, 533c - 533d)

En el citado pasaje, Platón "denomina dialéctica a la formación y al método de aproximación; con el término Formas nos referimos a las realidades mismas, el objeto último tanto del conocimiento como del deseo" (Kahn, 2010, p. 301). Así como entre los diálogos de *Euthyphro*, *Meno*, *Phaedo* y, finalmente, en *República*, Platon va perfilando su método de dialéctica, es en este último que se termina de precisar el objeto: las formas como fundamento onto-gnoseológico de la realidad, realidad que solo existe y es susceptible de conocerse por medio de su capacidad de participar de estas formas.