

La semejanza divina como provocación en el *Teeteto*

David Angeles Garnica*



Recepción: 13 de octubre de 2025

Aprobación: 11 de diciembre de 2025

Resumen. Angeles Garnica, David. *La semejanza divina como provocación en el Teeteto*. La semejanza divina ($\delta\muοίωσις \thetaεῷ$) ha tenido una recepción contrastante: desde considerarla el culmen del platonismo hasta presentarla como la peor idea en filosofía. Me parece que el pasaje de la semejanza divina es central para la comprensión del *Teeteto* y también es capaz de abrir vías de solución a problemas de epistemología y ontología platónicas. Defiendo su centralidad en tres momentos: 1) investigando en qué consiste asemejarse a Dios; 2) justificando la real posibilidad humana de alcanzar tal semejanza; y 3) dando razones de la validez del deseo de lograrla. Así, la $\delta\muοίωσις$ consiste en la fuga de este mundo por medio del conocimiento de la sabiduría divina, el cual es *possible* a través del reconocimiento del propio límite y de la validación de su deseabilidad como deseo, no de un objeto externo dado, sino como deseo del deseo mismo.

Palabras clave: semejanza divina, Platón, *Teeteto*, límite, deseo.

Abstract. Angeles Garnica, David. *Divine Likeness as Provocation in the Theaetetus*. Divine likeness ($\delta\muοίωσις \thetaεῷ$) has had an extremely varied reception, ranging from being considered the pinnacle of Platonism to being disdained as the worst idea in philosophy. The passage on divine likeness strikes me as central to understanding the *Theaetetus*, and it also offers solutions

* Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana. Director de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad IVQ de Morelia. e.alitros@gmail.com

to problems of Platonic epistemology and ontology. I defend its centrality in three stages: 1) I consider what divine likeness consists of; 2) I justify the real human possibility of attaining such likeness; and 3) I give reasons for the validity of desiring to attain it. Thus, ὁμοίωσις consists of escaping this world through knowledge of divine wisdom, which is *possible* by recognizing one's own limits and validating its desirability as a desire not for a given external object, but as a desire for desire itself.

Key words: divine likeness, Plato, *Theaetetus*, limit, desire.

Contexto y texto fundamental

Contexto

El *Teeteto*¹ se considera el primer trabajo clásico sobre el conocimiento,² si bien algunos, como Heidegger, niegan que el diálogo sea un trabajo epistémico, al concebirlo, más bien, como un estudio ontológico.³ Las diferentes percepciones del tema se deben, en mi apreciación, a una cuestión de acento. Donde la mayoría remarca el hecho de que el diálogo trata *del conocimiento* de las cosas, Heidegger, por su parte, resalta que los posibles modos de conocimiento —intuición sensible o intuición categorial—atañen al *ser*.⁴ Sea del tema del diálogo, o *skopos*, lo que fuera, la importancia del *Teeteto* es clara respecto del conocimiento del *ser*. Esta importancia no impide la llamada —o convocatoria— al mismo diálogo para ejercer el papel de interlocutor principal dentro del así denominado *problema interpretativo básico*⁵ de la epistemología platónica, es decir, o aceptar una

1. Utilizo la edición de Platón, “Theaetetus” en John Burnet (Ed.), *Platonis opera. Tomus I*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967, 142a-210d. Las traducciones, de no indicarse lo contrario, son propias.
2. Myles Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, Hackett, Indianápolis, 1990, p. 2.
3. Francisco José González, *Plato and Heidegger. A Question of Dialogue*, The Pennsylvania State University Press, State College, Estados Unidos, 2009, p. 176.
4. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, Vittorio Klosterman, Fráncfort del Meno, 1993, p. 273.
5. David Wolfsdorf, “Plato’s Conception of Knowledge” en *The Classical World*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Estados Unidos, vol. 105, Nº 1, 2001, p. 57-75, p. 58.

diferencia entre la creencia (*doxa*) y el conocimiento (*epistéme*),⁶ o bien, aceptar que el conocimiento es un tipo de creencia cualificada.⁷ En este contexto, la ὁμοίωσις θεῷ (semejanza con Dios, en este sentido, semejanza divina) es clave para una mejor inteligencia del *Teeteto* y para dar salida a las tensiones de la epistemología y la ontología platónicas. Por esta relevancia clave el diálogo no puede considerarse un simple involucrado, sino que, aceptando su convocatoria en la cuestión, es de escucharse la provocación que ofrece, en la que el pasaje correspondiente a la ὁμοίωσις es central.

El texto

La semejanza divina aparece justo a la mitad de diálogo en el siguiente pasaje: “Ni los males se establecen entre los dioses, sino que recorren necesariamente la naturaleza mortal y este lugar de aquí. Por eso hay que probar huir lo más rápido desde aquí hasta allá. La huida es la semejanza con Dios, tanto cuanto sea posible: semejanza que, justa y santa, llega a ser con prudencia”.⁸

La semejanza divina es central físicamente en el diálogo, ya que aparece justo a la mitad de él.⁹ Y más aún, es central temáticamente —como argumentaré— para lograr un adecuado entendimiento del *Teeteto*. A pesar de esto, ha tenido diversas recepciones entre sus estudiosos, pues mientras algunos la reciben con una valencia positiva, como Plotino, quien considera que “el alma se vuelve bella y buena asemejándose a

6. Platón, *Respublica*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 2003, 477e.

7. Platón, *Meno*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1968, 98a.

8. “Οὐτὶ ἐν θεοῖς αὐτὰ ιδρόσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρῆ ἐνθένδε ἔκεισε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ δῖσιον μετὰ φρονήσεος γενέσθαι”. Platón, “Theaetetus”, 176 a6-b3.

9. Myles Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, p. 35.

Dios”,¹⁰ otros, como Sandra Peterson, la acogen como “[...] la peor idea en filosofía, sin poder pensar en un error que esté en ese mismo nivel”.¹¹

No sorprende la diversidad de apreciaciones, ya que la invitación a asemejarse a Dios presenta fuertes dificultades: 1) no es claro realmente en qué consiste “asemejarse a Dios”, pues lo divino resiste a cualquier descripción clara para el ser humano; sin embargo, aun si obtuviéramos claridad en el significado de la aserción “asemejarse a Dios”, 2) parece imposible que el ser *como Dios* escape de la prerrogativa divina y esté al alcance del actuar humano; pero, aunque fuera claro en qué consiste, y fuera realmente posible para el ser humano ser *como Dios*, queda 3) una profunda duda acerca de lo deseable de lograr la condición propuesta, en tanto que “asemejarse a Dios”, si bien recuerda, por un lado, la edénica creación del hombre y de la mujer a “imagen y semejanza de Dios”,¹² por otro lado, hace resonar el eco de la serpiente del mismo jardín que originó la expulsión ante el deseo de “ser *como Dios*”.¹³ Ahora bien, enfrentando estas tres dificultades (la noción de qué es, la justificación de posibilidad y la validez del deseo) de la οὐμοίωσις θεῷ, pretendo mostrar la centralidad temática en el *Teeteto*, en particular, y en la epistemología platónica, en general; así como apoyar una recepción positiva dentro de la actividad filosófica.

10. “Τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν τὴν ψυχὴν γίνεσθαι οἵμοιωθῆναι εἶναι θεῷ”. Plotino, *Enneades*, Brill, Leiden, Países Bajos, 1951, pp. 19-20 (I, 6,6.).

11. “La recomendación de pretender llegar a ser *como dios* me sorprende como la peor idea que jamás haya oído en filosofía. No puedo pensar en algún otro error que se le compare”. Sandra Peterson, “Socrates in the digression of the *Theaetetus*; extraction by declaration” en Sandra Peterson, *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, 2011, pp. 59-89, p. 82.

12. 1Gen 27.

13. 3Gen 5.

En qué consiste

Sabiduría y conocimiento

En el *Teeteto* se expresa claramente que “la fuga es la semejanza con Dios, tanto cuanto es posible”.¹⁴ Esto es, la semejanza es una fuga, un escape de la maldad que recorre este mundo hacia la bondad de Dios. Debemos recordar la pregunta detonadora con la que Sócrates inicia la investigación en el diálogo: “¿qué es, entonces, realmente el conocimiento?”.¹⁵ En el contexto de una investigación acerca del conocimiento, la fuga implica el escape de lo malo de este mundo, a saber, la ignorancia, hacia la bondad propia del mundo divino, es decir, hacia la sabiduría. De ahí que la ὁμοίωσις consiste en una fuga hacia la sabiduría divina. Es problemático si la sabiduría (*σοφία*) y el conocimiento (*ἐπιστήμη*) son idénticos, como afirma *Teeteto*.¹⁶ De hecho, Sócrates responde de inmediato que es precisamente eso, la identificación de sabiduría y conocimiento, lo que lo pone en aporía;¹⁷ y es esta última la que, paradójicamente, abre una vía para especificar en qué consiste la ὁμοίωσις en tanto fuga a lo divino. Ciertamente, los conociedores (*ἐπιστήμονες*) son sabios (*σοφοί*)¹⁸ porque *la acción* que se está realizando (el participio presente activo: “los que están conociendo”) permite alcanzar *la cualidad* (el sustantivo: “la sabiduría”). Es evidente que existe una cierta unidad entre *ἐπιστήμη* y *σοφία*, pero tal unidad no implica necesariamente ni una identificación *tout court* ni, mucho menos, una confusión entre ambas nociones. En efecto, la sabiduría (*σοφία*) denota una cualidad y no una actividad, mientras que *ἐπιστήμη* se asocia lingüísticamente a una actividad, ya que el término *σοφία* deriva de un adjetivo (*σοφός*), a diferencia de otros términos

14. Platón, “Theaetetus”, 176 b1-2.

15. “ἐπιστήμη ὅτι ποτέ τυγχάνει ὄν”. Platón, “Theaetetus”, 145 e9.

16. *Ibidem*, 145 e6.

17. *Ibidem*, 145 e7-8.

18. *Ibidem*, 145e3-4.

epistemológicos, entre ellos ἐπιστήμη, pero también γνῶσις, σύνθεσις, todos ellos formados como abstractos verbales.¹⁹

Por ser importante la cuestión terminológica para la distinción entre sabiduría y conocimiento, pretendo sustentarla, sobre todo, mediante argumentos especulativos. Así, Platón atribuye a la divinidad la sabiduría como cualidad en diversas ocasiones.²⁰ Pero ¿podría el ser humano adquirir la sabiduría divina? Hemos visto que el modo de asemejarse a la divinidad consiste en huir, mediante la ἐπιστήμη, de la ignorancia a la sabiduría. Por tanto, la actualización del conocimiento permite escapar de la ignorancia de este mundo hacia la sabiduría divina. Así, la ὁμοίωσις θεῷ es la fuga mediante la que el ser humano adquiere la cualidad de la sabiduría, la cual es divina, no discursiva ni noética. Esta cualidad es adquirida mediante la actualización del conocimiento, el cual, a su vez, es humano, discursivo y dianoético. Por consiguiente, el *Teeteto* ofrece la novedad de una ὁμοίωσις θεῷ no esperada *postmortem*, como en el *Fedón*: afirma que el alma, en vida, “ha filosofado correctamente, es decir, ha practicado morir, una vez separada del cuerpo irá hacia lo semejante a ella, lo invisible, divino, immortal y sensato”.²¹ Es así porque el alma, al filosofar, “huye del cuerpo”;²² es una huida que alcanza su plenitud en la separación final que viene con la muerte, e irá hacia lo alto y divino si así ha vivido, o, al contrario, quedará atada y vagando en tierra si durante la vida se dejó arrastrar por lo material.²³ Desde este punto de vista, la semejanza divina consiste en el culmen del alejamiento del elemento sensible terrenal, que alcanza su cumbre con la muerte del filósofo. En el *Banquete*, por otro lado, el filósofo no obtiene la semejanza divina *postmortem*, sino en esta misma vida, al llegar al último escalón en las cosas del amor, esto es, cuando después de

19. Ulrich Wilckens, “Σοφία” en Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich y Geoffrey W. Bromiley (Eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 1995.
20. Platón, *Symposium*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967, 204 a1-2; Platón, *Phaedrus*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967, (278 d3-4); Platón, *Apología Socratis*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967, 23 a5-6.
21. Platón, *Phaedo*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967, 80 e6-81 a5.
22. *Ibidem*, 80 e4-5.
23. *Ibidem*, 81 c8.

varios pasos progresivos, repentinamente, contempla la belleza en sí.²⁴ Gracias a esta belleza engendra la verdadera virtud, volviéndose amigo de los dioses e inmortal.²⁵ Aquí la semejanza se logra por ser un buen aprendiz en las cosas del amor. Estas dos maneras de alcanzar la semejanza divina se presentan como una misma en el *Fedro*: se es feliz amando de manera correcta en este mundo; y una vez terminada la vida terrena de los verdaderos amantes, sus almas se vuelven ligeras y aladas.²⁶ Así, el amor nos permite recuperar las alas del alma, con las que desde ahora, y después de la muerte, se vuelve al ámbito divino, ya que éstas nos elevan para habitar con los dioses, pues son ellas las que más comparten la divinidad.²⁷ En breve Platón presenta diversas estrategias para lograr la semejanza divina, a saber, mediante el amor; o como premio en la vida futura de los que fueron buenos, o bien, por la combinación de las anteriores: amar en este mundo y conquistar el premio de la vida futura. Y en este contexto la estrategia que ofrece el *Teeteto* pone un novedoso acento en el conocimiento.

Las diversas estrategias para alcanzar la semejanza divina vinieron a menos en la reflexión de la Academia. De hecho, la cuestión de dicha semejanza retoma importancia cuando Eudoro de Alejandría la reintroduce en las discusiones éticas platónicas.²⁸ Y si bien la ὁμοίωσις reaparece en el contexto de la ética, no permaneció siempre confinada en ese campo, sino que se consideró bajo otras perspectivas. Así, Juan Estobeo sostiene que la ὁμοίωσις fue tratada en la *República* desde el punto de vista ético, en el *Timeo* desde el punto de vista físico, y en el *Teeteto* desde el punto de vista lógico.²⁹ Estas tres perspectivas pueden sostenerse textualmente. Así, la apuesta ética expresada en el “Libro IX” de la *República* es la del gobierno de la parte divina, ya que

24. Platón, *Symposium*, 210 e2-211 d3.

25. *Ibidem*, 212 a1-7.

26. Platón, *Phaedrus*, 256 a7-b4.

27. *Ibidem*, 246 d6-8.

28. Suzanne Stern-Gillet, “God-Likeness in Plato’s Theaetetus and in Plotinus: ‘Ομοίωσις θεῷ’ in Plato and in Plotinus” en *Ancient Philosophy*, Philosophy Documentation Center, Charlottesville, Estados Unidos, vol. 39, N° 1, 2019, pp. 89-117, p. 89.

29. Juan Estobeo, *Anthologium*, Weidmann, Zúrich, 1958, II, 7, 3, 9-20.

“lo mejor para todos es ser gobernado bajo lo divino y lo sensato, mucho más teniéndolo en sí mismo, pero si no, ordenando desde fuera”³⁰. Pero si es verdad que el gobierno divino nos hace justos, también lo es que la práctica de la justicia nos hace semejantes a la divinidad,³¹ por lo que se revela un circuito ético retroalimentado positivamente: la semejanza divina nos permite ser justos; y, al ser justos, más nos asemejamos a lo divino. Resulta, entonces, que la semejanza divina no es sólo una meta que alcanzar, sino también es el recurso para una vida justa, es decir, la vida feliz, pues al ser justos “tanto aquí como en el recorrido de mil años que hemos dicho, bien irá la cosa”³² (con esta afirmación termina la *República*).

El *Timeo*, por su parte, sostiene que es posible para la naturaleza humana (ἀνθρωπίνη φύσις) participar de la inmortalidad divina,³³ ya que es como una planta celeste que se eleva hacia el cielo desde la tierra, gracias a la parte más alta de nuestro cuerpo.³⁴ Esto es así porque lo que piensa ha de asemejarse a lo pensado;³⁵ semejanza que, bajo la propuesta de lectura de Estobeo, es de tipo física, es decir, estructural, entre lo pensado (el dios) y lo pensante (el ser humano, su parte mejor, la racional). Finalmente, si, como afirma el mismo Estobeo, el *Teeteto* trata la semejanza divina desde el punto de vista lógico, es necesario explicar qué se entiende por “lógica”. Lo cierto es que en el *Teeteto* la semejanza divina se logra a través de la acción humana del conocimiento en este mundo, sin recurrir a las ideas platónicas. En este sentido, puede tener cabida la clasificación de “lógico”, pues responde la siguiente pregunta: ¿cómo es posible lógicamente que el conocimiento nos asemeje a Dios, sin tomar en cuenta las ideas en el proceso del conocimiento? La respuesta que emerge del pasaje central y

30. Platón, *Respublica*, IX, 590 d3-5.

31. *Ibidem*, X, 613 a7-b1.

32. *Ibidem*, X, 621 d1-2.

33. Platón, *Timaeus*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1968, 90 c2-3.

34. *Ibidem*, 90 a5-7.

35. *Ibidem*, 90 d3.

fundamental es que la acción del conocimiento consiste en una fuga. A continuación debemos esclarecer en qué consiste formalmente esta fuga.

Formalidad de la fuga: conocimiento del límite

La creencia ($\deltaό\xi\alpha$) que se desea conocer debe ser investigada.³⁶ Su investigación no anula la creencia, pues, o llega al asentimiento y nos persuade a creer ($\grave{\epsilon}\tauειθόμεθ' \grave{α}v$), o llega a la negación, a que no creamos ($\grave{\imath}\piστοῦμεν$). Surge así la definición performativa de conocimiento: *creencia investigada*. Y podrá ser tan investigada como se quiera, pero seguirá siendo creencia; es decir, el conocimiento humano mantiene un elemento doxástico irreductible. Esto se debe a que el conocimiento se expresa como aserción, y, como defiende Franco Trabattoni, “ninguna aserción puede ser jamás irrefutable o infalible, pues la manifestación de la verdad de una aserción se realiza mediante la doxa, y toda doxa puede ser o verdadera o falsa”.³⁷ Pero si es cierto que ninguna aserción puede ser jamás irrefutable o infalible, entonces hemos encontrado una aserción que *siempre* es irrefutable e infalible! Esto es, la aserción sobre la irreductibilidad doxástica del conocimiento, en cuanto discurso y en cuanto contenido (siempre susceptible de ser o no ser verdadero), no es, a su vez, simplemente doxástica, pues tal irreductibilidad se sostiene como irremediablemente verdadera. Así llegamos a la consistencia formal de la fuga: el conocimiento de los límites de nuestro conocimiento (expuesto como “aporías” en la segunda parte del diálogo). Este reconocimiento del límite no es doxástico, es decir, ya no es simplemente dianoético, ni discursivo ni simplemente humano, sino que presenta un aspecto noético, no-discursivo, de prerrogativa divina. Así, el re-conocimiento del límite del conocimiento manifiesta lo divino en la mismísima limitación humana: he aquí la formalidad de la fuga. Platón es claro en que

36. Platón, “Theaetetus”, 144 e2-7.

37. Franco Trabattoni, “What is the Meaning of Plato’s *Theaetetus*? Some Remarks on a New Annotated Translation of the Dialogue” en Franco Trabattoni, *Essays on Plato’s Epistemology*, Leuven University Press, Lovaina, 2016, p. 65-94, p. 82.

tal fuga no es caída fideísta, pues supone la acción humana —demasiado humana— de la doxa y del esfuerzo del conocimiento.

Ahora que se ha visto en qué consiste la ὁμοίωσις, lo que sigue es considerar la posibilidad real de que el filósofo, como amante que escapa hacia la sabiduría, alcance esa sabiduría dentro del límite epistémico en este mundo.

La posibilidad

Si la fuga de la ὁμοίωσις consiste en el reconocimiento del propio límite del conocimiento, hay que preguntarse sobre la real posibilidad de alcanzar una prerrogativa divina, como la sabiduría, a través de una acción tan humana como el conocimiento, es decir, la ἐπιστήμη. Actualmente, la noción de ἐπιστήμη se ha banalizado, identificándose con reportar aquello que se ve, aquello que se recuerda o aquello que se cree, abaratando así la noción platónica, la cual tiene firme el por qué una cosa es así y no de otra manera.³⁸ De hecho, la actividad epistémica es referida en Platón como ascensión y visión de las cosas divinas; una actividad que frecuentemente es calificada con el adverbio μόγις,³⁹ traducido generalmente como “apenas”.

“Apenas”

Dos adverbios se utilizan en el griego antiguo para indicar el esfuerzo o la aproximación con que se realiza una acción: *μόγις* y *μόλις*.⁴⁰ El primero es más antiguo y parece ceder su lugar al de aparición más reciente. Así,

38. Matthew Evans, “Archaic Epistemology. A discussion of Jessica Moss, *Plato’s Epistemology: Being and Seeming*” en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, vol. 62, julio de 2023, p. 333-361, p. 333.

39. Ryan M. Brown, “Plato’s Use of *Mogis* (Scarcely, with Toil) and the Accessibility of the Divine” en *Apeiron*, De Gruyter Brill, Berlín, vol. 56, N° 3, 2023, pp. 519-554, p. 519.

40. Luz Conti, “Sobre la expresión del esfuerzo y de la aproximación: Análisis de *μόγις* y *μόλις* en Griego Antiguo” en *Emerita*, Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, vol. 85, N° 1, 2017, pp. 1-25, p. 1.

μόγις se encuentra ya en Homero, mientras μόλις no se halla en los textos homéricos. Autores posteriores, como Aristófanes y Sófocles, utilizarán solamente μόλις, mientras que Esquilo emplea ambos.⁴¹ El término más antiguo, μόγις, tiende a acentuar el “apenas”, la característica de esfuerzo para alcanzar el objetivo, más que ofrecer el matiz de cercanía al fracaso. De hecho, μόγις se relaciona con el verbo *μογέω* (“sufrir”, “afanarse”).⁴² Y ya que Platón muestra preferencia por el término antiguo (μόγις tiene 53 ocurrencias en el corpus), en contraste con el término más reciente (μόλις cuenta con 6 ocurrencias en el corpus),⁴³ puede suponerse que tal preferencia suya se debe a que, “escogiendo el término *mogis*, menos popular y contrario a la cultura trágica y de comedia, Platón intentara recordar a su audiencia la noción de esfuerzo y dificultad que se suprimían más fácilmente en *molis* que en *mogis*”.⁴⁴ Así las cosas, la actividad del conocimiento en la que formalmente consiste la ὁμοίωσις no indica un actuar cercano al fracaso —o logrado escasamente—, sino que se lleva a cabo mediante un importante esfuerzo. En otras palabras, no es que la semejanza divina se logre poco, casi nada o escasamente, sino que se alcanza con esfuerzo y dificultad, es decir, *apenas*. Así, la ὁμοίωσις es realmente posible para el actuar humano, pero exige un esfuerzo importante. Conviene ahora considerar los medios con los que se realiza tal esfuerzo y su resultado.

Posibilidad del límite: el horizonte divino

Los medios y los resultados del esfuerzo de conocer se representan en la famosa línea platónica de la *República*, en la cual se establece una jerarquía de cuatro estados epistémicos del alma, a saber, εἰκασία, πίστις, διάνοια, νόησις (“conjetura,” “creencia”, “razón”, “inteligencia”,

41. *Ibidem*, p. 4 (nota 6).

42. Ryan M. Brown, “Plato’s Use of *Mogis...*”, p. 524. En español tenemos los dos acentos: “llegó al trabajo apenas”, “pasó el examen apenas”. El adverbio puede indicar que la acción ha sido muy esforzada o que la acción ha estado cerca del fracaso o limitadamente lograda.

43. *Idem*.

44. *Idem*.

respectivamente). Estos estados corresponden, cada uno, a sus respectivos objetos epistémicos; objetos y estados son determinados de acuerdo con la participación en la verdad y la claridad de cada objeto.⁴⁵ Estos objetos corresponden en el campo de lo sensible, en primer lugar y en la parte más baja de la línea, a las imágenes y copias de los objetos visibles; y, en segundo lugar, a los objetos sensibles como tales. En la parte de los objetos inteligibles se encuentran los objetos de las ciencias, como la matemática y la geometría; y el siguiente y último lugar, el más alto puesto, corresponde a los objetos inteligibles ideales.⁴⁶ Así, existe una proporción entre los estados epistémicos y los objetos ontológicos, cuya “*ratio* representa simultáneamente la verdad (*ἀλήθεια*) de los objetos y la claridad (*σαφήνεια*) de los estados mentales”.⁴⁷ Esto ha dado lugar a la llamada *teoría platónica de los dos mundos*, la cual enuncia que, por un lado, el conocimiento se da en relación con los objetos inteligibles, mientras que, por otro lado, la creencia es sólo referente a los objetos sensibles. Esta teoría no es aceptada unánimemente y ha sido rechazada por Gail Fine, quien hizo notar la posibilidad de tener creencias —y no ciencia— respecto de las *Formas*; y, de modo inverso, de que el filósofo, regresando a la caverna, posee conocimiento de los objetos sensibles allí proyectados, sobre los cuales los encadenados ciertamente emiten creencias, del mismo modo que también pueden expresar creencias —y no ciencia— de la idea de Bien.⁴⁸ Este ataque frontal de Fine a la doctrina de los dos mundos ha sido rechazado por Jessica Moss, quien coloca, entre la *doxa* respecto de los sensibles y la *epistéme* respecto de las formas inteligibles, a la *diánoia* como intermediario que permite acercarse al Bien.⁴⁹ El esfuerzo de Moss por salvar la teoría de los dos mundos ha sido, a su vez, criticada por Evans, haciendo notar que la

45. Platón, *Respublika*, VI, 511 d6-e4.

46. *Ibidem*, VI, 510 e1-511c2.

47. Richard Foley, “Plato’s Undividable Line: Contradiction and Method in Republic VI” en *Journal of the History of Philosophy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Estados Unidos, vol. 46, Nº 1, 2008, p. 5.

48. Gail Fine, “Knowledge and Belief in Republic V” en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, De Gruyter Brill, Berlín, vol. 60, Nº 2, p. 121-139.

49. Jessica Moss, *Plato’s Epistemology: Being and Seeming*, Oxford University Press, Oxford, 2021, p. 187.

sugerencia de aquélla no respeta las características distintivas propias de la *diánoia* y del *nous*.⁵⁰

Encuentro una vía de solución a la “guerra de los dos mundos” en el *Teeteto*, ya que el diálogo responde a las cuestiones irresueltas en la línea presentada en la *República*, las cuales, como hemos apenas referido, son controvertidas. Esta solución surge desde un mundo sin ideas, pues Platón no recurre a ellas durante dicho diálogo. ¿Qué aporte a la epistemología platónica podría venir de una investigación que excluye las ideas? Por un lado, el conocimiento —declara el mismo *Teeteto*— no debe buscarse en el campo de la percepción sensible, sino en algo del alma cuando por sí misma y en sí misma se ocupa de las realidades (*περὶ τὰ ὄντα*);⁵¹ pero, por otro lado, no tenemos en el *Teeteto* otro material del cual partir además de la percepción sensible. Esta dificultad puede resolverse considerando que aquello a investigar no es lo que el alma encuentra *en* el mundo de la percepción sensible (*la doxa*), sino lo que halla *a partir* de ese mismo mundo, suspendiendo, al menos por un momento, el rol epistémico de las ideas. ¿Qué surge cuando, en este escenario, “el alma en sí y por sí misma se ocupa de las realidades”?⁵² La respuesta es el límite del propio conocimiento. Por ello, si la guerra de los dos mundos establece la disputa en torno a si la *doxa* es exclusiva de la percepción sensible, y si la *epistéme* es exclusiva del mundo inteligible, el *Teeteto* pacifica tal contienda estableciendo que, por un lado, este mundo es doxástico, pues parte de la experiencia sensible y establece aserciones doxásticas sobre esas experiencias; por tanto, sí, la *doxa* es propia del mundo sensible. Pero, por otro lado, el límite de la aserción doxástica no es simplemente doxástico a su vez, sino que abre la posibilidad de una aserción no-doxástica, es decir, epistémica en sentido estricto, ya que corresponde al mundo inteligible y a sus objetos, en tanto ya hemos

50. Matthew Evans, “Archaic Epistemology...”, p. 347.

51. Platón, “Theaetetus”, 187 a5-6.

52. *Idem*.

mostrado que, si es verdadera la aserción “ninguna aserción puede ser jamás irrefutable o infalible”, encontramos el límite presentado por una aserción irrefutable e infalible, que consiste en sus características epistémicas que escapan a la *doxa*. Luego, la *doxa* es propia del mundo de la percepción sensible, pero su límite posibilita abrirse hacia el horizonte de la *epistéme* en sentido estrictamente platónico, no porque revele el objeto (la idea platónica), sino porque descubre el dinamismo de la misma *epistéme*, a saber, el fugarse hacia lo divino desde lo sensible.

Ahora, la vía de solución al problema de cómo se lleva a cabo el esfuerzo de huir —o exiliarse— de este mundo hacia lo divino no se basa en el objeto conocido del “otro mundo”, a saber, la idea, ausente —como hemos visto en el *Teeteto*—, la cual pudiera ser o no ser conocida por varias potencias cognitivas previamente señaladas, a saber, la conjectura, la creencia, la razón y la inteligencia. La huida hacia lo divino *es posible* gracias a aquello en lo que consiste formalmente la huida, es decir, el reconocimiento del límite epistémico de la *doxa* humana. Se ve el esfuerzo platónico por resolver la cuestión con fidelidad a este mundo, pero sin reducirnos a él: *pace Nietzsche*. Y ya hemos visto que la fuga consiste formalmente en el re-conocimiento del propio límite. Es ahora el momento de considerar la posibilidad de este límite y la apertura del horizonte de lo divino.

El límite

Los desarrollos filosóficos acerca del límite⁵³ (*Schranke*) lo exponen como distinto de la frontera (*Grenze*), pues esta última es bien definida,

53. La referencia clásica para la distinción entre límite y frontera es Kant, en los *Prolegómenos a toda metafísica futura que querrá presentarse como ciencia* (1783), en el parágrafo 57, en el que expone el límite (*Schranke*) como división entre un aquí y un allá; la frontera (*Grenze*), por su parte, sólo concierne a lo que hay en ella contenido. Se puede consultar con provecho Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que querrá presentarse como ciencia*, Istmo, Madrid, 1999, pp. 255-265.

como “un paso custodiado”.⁵⁴ Por tanto, la frontera definida podemos tocarla y, eventualmente, superarla, como las fronteras de las ciencias y las fronteras geográficas. El límite, en cambio, al no ser definido, es imposible alcanzarlo, tocarlo,⁵⁵ y, por consiguiente, jamás se lo puede poseer; sólo se entrevé, pues a cada paso con el que pretendemos acercarnos a él, se aleja, “como el horizonte”,⁵⁶ análogo a la mortalidad a la cual nos aproximamos, sin que nadie vivo la haya alcanzado, ya que, como afirma Carlo Sini citando a Giovanni Gentile, “la mortalidad es el límite del saber de todos, y la experiencia de nadie”.⁵⁷ Así serían lo divino y la divina sabiduría para el hombre: un límite. Así las cosas, ¿es el ser humano, en su conocimiento limitado, capaz de entrever el límite? La apuesta platónica es que sí. El ejemplo lo tenemos en Sócrates, quien “no es completamente sabio”.⁵⁸ En esta afirmación se declara el límite de su conocimiento. David Sedley reporta la glosa del comentador anónimo de este pasaje: “él [Sócrates] no dice que no es sabio, sino que no es completamente sabio”.⁵⁹ Entonces, el límite del conocimiento implica no la ignorancia completa o la negación absoluta, al modo de una exacerbada teología negativa, sino un saber no-completo, es decir, limitado, pero que, en su imperfección (limitación), mantiene la posibilidad de conocer su propio límite, como afirmaríamos que un ciego puede ver que no está viendo. En breve, la ὄμοιώσις es posible dentro de la limitación del conocimiento humano capaz de ver su propio límite y abrir así el horizonte —inalcanzable, pero real y posible— de la sabiduría divina.

54. Costantino Esposito, “I limiti del mondo e i confini della ragione. La teologia morale di Kant” en Luca Fonnesu, *Etica e mondo in Kant*, Il Mulino, Bolonia, 2008, pp. 237-269, p. 238.

55. Grazia Tagliavia, “Libertà e necessità della Metafisica” en *Giornale di Metafisica*, Editrice Morcelliana, Brescia, Italia, vol. 33, 2011, pp. 141-166, p. 145.

56. *Idem*.

57. Carlo Sini, “Metafisica: limite o confine” en *Giornale di Metafisica*, Editrice Morcelliana, Brescia, Italia, vol. 32, 2010, pp. 587-594, p. 593.

58. “Οὐ πάντα τι σοφός”. Platón, “Theaetetus”, 150 c8-d1. Las cursivas se encuentran en el original.

59. David Sedley, “Three Platonist Interpretations of the *Theaetetus*” en Christopher Gill y Mary Margaret McCabe (Eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 1996, pp. 79-103, p. 98.

Lo deseable

La ὁμοίωσις consiste en la fuga de este mundo a través de la actividad del conocimiento hacia la sabiduría divina. Es posible a través del conocimiento humano al reconocer su propio límite. Queda una última pregunta: ¿es deseable esta condición?, es decir, ¿vale la pena arriesgar la vida lanzándonos hacia este horizonte? Si somos seres humanos, ¿vale la pena arriesgarnos a ser lo que no somos, a intentar ser divinos? De hecho, si nuestro deseo de semejanza divina resultara imposible, la vida entera sería una frustración. Por otro lado, si lográramos tal semejanza, la aspiración que nos animó desaparecería; quedaríamos des-animados, esto es, sin aquello que anima y, por tanto, inertes o, al menos, sin ser aquello que éramos al inicio. Lo cierto es que, incluso ignorando las posibilidades de éxito y concentrándonos en la mera voluntad de asemejarnos a Dios, esta voluntad parece un velado rechazo al propio ser, un desencaje con la propia naturaleza humana. Para responder a estos retos y considerar la deseabilidad de la ὁμοίωσις, habrá que examinar el modo de presentarse de la ὁμοίωσις θεῷ, esto es, revisar la genealogía del deseo de semejanza en el pasaje del *Teeteto*.

Genealogía del deseo

Jens Kristian Larsen⁶⁰ identifica dentro del cuerpo del *Teeteto* la famosa digresión entre Sócrates y Teodoro sobre la justicia.⁶¹ Esta digresión está estructurada en dos momentos: la diferencia entre políticos y filósofos,⁶² y la fuga como tal,⁶³ que consiste en la semejanza con Dios (ὁμοίωσις θεῷ).⁶⁴ La digresión conduce a Sócrates y Teodoro —y, por consecuencia, a nosotros mismos— hacia el ocio (*σχολή*). Por cierto,

60. Jens Kristian Larsen, “Measuring Humans against Gods: on the Digression of Plato’s *Theaetetus*” en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, De Gruyter Brill, Berlín, vol. 101, Nº 1, 2019, pp. 1-29, pp. 12-13.

61. Platón, “Theaetetus”, 172b-177c.

62. *Ibidem*, 173c7-176a4.

63. *Ibidem*, 176a5-177c2.

64. *Ibidem*, 176b1.

en la apertura de la digresión Teodoro pregunta a Sócrates: “¿No acaso andamos libres de tiempo (*σχολὴν ἄγομεν?*)?”.⁶⁵ El ocio es el tiempo en el que, desde jóvenes y con libertad, los amantes de la sabiduría se ejercitan; pero su deseo no se dirige hacia asuntos inmediatos terrenales, pues “no saben el camino hacia ágora, ni dónde está la corte, o el senado, o algún otro lugar de reunión pública de la ciudad. [...] las leyes y de los decretos, hablados o escritos, ni los ven ni los escuchan”,⁶⁶ sino que se dirigen hacia realidades celestes. Por eso la actividad que elogian Teodoro y Sócrates se presenta con la figura del *astronomizar* (*ἀστρονομεῖν*), acción que realizaba Tales de Mileto cuando, mirando hacia las estrellas, cayó en un pozo, ocasionando la risa de una bella y graciosa esclava tracia.⁶⁷ Ahora, “astronomizar” indica “ocuparse en la investigación de los astros” (“*ἀσχολοῦμαι περὶ τὴν ἐξέτασιν τῶν ἀστέρων*”).⁶⁸ Y “ocuparse” (literal, *ἀσχολοῦμαι*) es un ejercicio paradójico, pues indica un negocio precisamente en el tiempo de ocio. Este paradójico neg-ocio versa “sobre la investigación de los astros”. Por tanto, el ocio platónico no es *il dolce far niente*, sino una acción que, escapando de las cosas terrenales, tiende a investigar (*ἐξέτασις*) los astros. Nótese la importancia que Sócrates atribuye a esta acción de investigar, pues afirma que “la vida no-investigada [*ἀνεξέταστος*] no es digna de ser vivida por un hombre”.⁶⁹ ¿Cómo armonizar la investigación de la propia vida, expuesta en la *Apología*, con la investigación de astros sugerida en el *Teeteto*? ¿No son dos objetos diversos, uno terrestre (la vida humana) y el otro celeste (los astros)? Partimos considerando que el término *investigación*, la *exétasis*, indica un escrutinio de personas,⁷⁰ cosas,⁷¹

65. *Ibidem*, 172c2.

66. *Ibidem*, 173c8-d4.

67. *Ibidem*, 174a1-b1.

68. *ἀστρονομῶ*, *Thesaurus Linguae Graecae*, <https://stephanus.tlg.uci.edu/ilne/#context=lsj&action=hw-list-click&eid=16740> Consultado 03/X/2025.

69. “ὅ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ”. Platón, *Apología Socratis*, 38 a5-6.

70. Teognis llama bienaventurado, feliz y bendito a quien descendía al oscuro Hades antes de doblarse ante los enemigos, de ser sobrepasado por la necesidad y de tener que poner a prueba a los amigos (*ἐξέτασι τε φίλους*). Teognis, *Elegiae*, Teubner, Leipzig, 1971, I, 1112-1115.

71. Los atenienses, según Tucídides, sometían a duro escrutinio el estado de las alianzas de guerra (*τῆς ὑπάρχουσαν ἔνυμαχιαν ἐξέταζον*). Tucídides, *Historiae*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967, (II, 7, 3, 1-3).

o palabras⁷² no de modo condescendiente, sino de manera severa, al estilo de un pase de revista militar a las tropas.⁷³

Un argumento de corte más filológico permite unir la investigación de los cielos y la vida humana, de modo que, a partir de “estrella” (*ἀστήρ*), en su forma latina, *sidereus*, se obtiene el término *de-siderium*, el “deseo”, en el que “la preposición latina indica distancia respecto el sustantivo estrellas. Fijar la mirada en una cosa, o persona que atrae, como se miran de noche los jeroglíficos de las estrellas”.⁷⁴ La investigación de las estrellas señala un deseo que, en términos platónicos, se ha llamado *eros*, del cual Graeme Nicholson, en su estudio sobre el *Fedro*, ha apuntado lo siguiente: “no puede ser reducido al imaginario común del eros, excluyendo la filia y el ágape”.⁷⁵ Así pues, tenemos al *eros-deseo*, que se eleva desde las cosas terrestres hacia las cosas celestes. Tal deseo está *en medio de la tierra y el cielo*. De este modo, se revela que nuestra *exéasis* —o investigación severa— no es sólo de los astros, no es mero *de-siderum* de un objeto, sino que investiga la vida misma que desea, es decir, al sujeto que desea. Estamos ante el deseo —un fijar la mirada examinadora— en el deseo, no tanto en cuanto objeto, sino en tanto actividad del sujeto: es lo que busca expresar el constructo “deseo del deseo”. Dejando de lado la cuestión filológica, ¿hablan los textos platónicos del deseo humano como algo intermedio entre el cielo y la tierra, especialmente a la manera de “deseo del deseo”?⁷⁶ Sin duda el eros es un deseo que está en medio; es “un gran demonio intermedio (*μεταξύ*) entre lo divino y lo mortal”,⁷⁷ como explica Diotima a Sócrates en el *Simposio*: un intermedio tanto en su naturaleza mítica (al ser el

72. Platón hace ver que se da el caso de un examen descuidado de palabras y nombres (*δι' ἀκριβείας ἔξεταζον*). Platón, “Theaetetus”, 184 c1-2.

73. Jenofonte utiliza en este sentido el sustantivo *ἔξετασις* (Jenofonte, *Anabasis*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1961, I, 2, 14-15; V, 3, 2), mientras que Tucídides emplea el verbo *ἔξετάζω* en ese mismo sentido (Tucídides, *Historiae*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967 VII, 33, 6, 1-3).

74. Andrea Marcolongo, *La lingua geniale. 9 ragioni per amare il greco*, Editori Laterza, Bari, Italia, 2023, p. 84.

75. Graeme Nicholson, *Plato's Phaedrus. The Philosophy of Love*, Purdue University Press, Indiana, 1999, p. 212.

76. Agradezco al dictaminador anónimo el señalamiento de este importante aspecto.

77. Platón, *Symposium*, 202 d13-e1.

hijo de Penia y Poros)⁷⁸ como en su función, ya que, al estar en medio ($\epsilon\bar{\nu} \mu\acute{e}\sigma\omega \ddot{\nu}$), completa y reúne lo mortal con lo inmortal.⁷⁹ Con la figura previa abordada durante la digresión, afirmaremos que, con los pies en tierra, eros-deseo tiende hacia el cielo. Pero, fuera de la metáfora o, aún mejor, con el impulso de ella, ¿cómo entender el quehacer intermedio del eros-deseo respecto de la semejanza divina? El quehacer del deseo se debe no tanto al déficit —si bien lo requiere; es decir, la carencia es necesaria, pero no suficiente para desear—, sino, sobre todo, a la connaturalidad de aquello deseado, en este caso, lo divino. Así, lo divino (la sabiduría, la inmortalidad) ya se encuentra, de alguna manera, en el sujeto que desea lo divino sin todavía alcanzarlo.

Analicémoslo más detenidamente. El estado intermedio del deseo-eros corresponde al del filósofo, ya que “está en medio de la ignorancia y la sabiduría”.⁸⁰ Y filosofando el ser humano se reúne con lo divino, pero no debido a su ignorancia, pues ¿cómo podría saber lo que ni siquiera sabe? Dicha reunión tampoco se debe a que ya posea la sabiduría divina, porque, ¿quién puede desear lo que ya posee? Más bien, se desea la sabiduría —como la desearon Tales y Sócrates— al conocer la ignorancia que se tiene, y, así, se escapa de las cosas terrestres hacia la búsqueda de aquel elemento connatural que permite reconocer la propia ignorancia. Es decir, el deseo, si bien en dirección hacia la divina sabiduría, se ejecuta desde la propia situación de vida, y por ello implica la *exétasis* de la propia vida. Ahora, ¿qué ha de examinarse en la propia vida? La respuesta socrática propone examinar si la propia vida es o no es virtuosa. Por cierto, Sócrates, ya condenado, pide a sus jueces llevar a cabo este tipo de investigación con sus propios hijos: “A mis hijos, cuando sean jóvenes, castíguenlos con las mismas aflicciones que a ustedes yo he afligido, si les pareciera que ellos se preocupan más de las

78. *Ibidem*, 203 b1- e5.

79. *Ibidem*, 202 e6-7.
80. *Ibidem*, 203 e5, 204 b4-5.

riquezas u otras cosas que de la virtud".⁸¹ Pero se vuelve a plantear la pregunta: ¿cómo investigamos si una vida es virtuosa? Dado que la virtud se expresa en un actuar ético, es natural ponderar las acciones manifiestas para determinar si corresponden a una vida virtuosa. Sin embargo, las acciones que vemos, a las cuales podríamos calificar como éticas, no necesariamente provienen de la virtud. Así, dar un apoyo económico a alguien necesitado o ayudar a pasar la calle a una persona podrían parecer acciones éticas. Pero lo serán sólo si provienen efectivamente de la virtud, no del afán de vanagloria, por ejemplo. Esto significa que la vida virtuosa se investiga no nada más en sus manifestaciones externas, también en su origen interno.

La *exéasis* de la vida, que el filósofo está invitado a realizar, inspecciona la manifestación de acciones virtuosas en la vida de la *polis* (aspecto ético que aborda la *República*), aunque también el origen de tal deseo, es decir, si proviene y si concuerda con aquella parte que en el ser humano tiene de connatural con lo divino (aspecto de la *physis* que expone el *Timeo*). Finalmente, es de examinarse también si ambos momentos, la vida ética manifiesta y el origen físico, están armónicamente ligados (ese *logos* que hemos explorado en el *Teeteto*). ¿Y que liga, por un lado, lo interno con lo externo, y, por el otro, ese aspecto terrestre con lo celeste? La respuesta es el límite: el horizonte epistémico que dinamiza la misma investigación. He aquí los tres momentos de una única *exéasis* del deseo que desea. Y nótese que corresponden con los tres diálogos previamente señalados por Estobeo,⁸² los cuales, con diversas perspectivas, abordan la cuestión de la semejanza divina en el *corpus platonicum*. No pretendo que la expresión "deseo del deseo" se encuentre textualmente en Platón; mi argumento consiste, más bien, en que, en cuanto *noción*, emerge de la lectura de los textos platónicos. Por tanto, no es el distante objeto divino lo inmediatamente deseado, ya que, en realidad, si este deseo

81. Platón, *Apología Socratis*, 41 e2-5.

82. Como se señaló en el apartado *Sabiduría y conocimiento* del presente artículo.

no se cumpliera en esta vida, la vida misma sería una frustración constante; pero si sí se cumpliera, quedaría en duda qué permanecería del ser humano que lo ha deseado. Mas bien, el deseo de la semejanza divina descubre un primigenio y tripartito deseo que el filósofo examina severamente. Vale la pena notar que con la acción de examinarlo comienza ya a cumplirse ese deseo, aunque *todavía* no se cumple completamente. Quizá en el lenguaje más común y en contextos espirituales, llamaríamos hoy “discernimiento de las mociones”⁸³ a este examen del “deseo del deseo”.

El riesgo de la caída o, de nuevo, el límite

Es cierto que este tipo de *exétasis* —o ejercicio espiritual— es susceptible de caídas en pozos. Pero esto no asusta ni inhibe al filósofo, al menos no a aquél criado “en libertad y ocio”,⁸⁴ en tanto no confunde la caída con la incapacidad de movimiento, ni identifica lo incompleto con el fracaso. Esto se debe a que tiene claro que en la propia limitación aparece el límite como horizonte de lo divino, el cual, aun cuando se aleja a cada paso, dinamiza el deseo de dar el paso mismo. Pero, como hemos visto, ¿no será este deseo de alcanzar la semejanza divina la más completa frustración, al ser inalcanzable? No. Porque tal semejanza no se realiza en el fin del movimiento. En efecto, ¿cómo podría tenerse, o de-tenerse, aquello que es infinito? La semejanza divina, al contrario, se realiza, en el deseo examinado, mediante el que se va descubriendo la lógica del “deseo del deseo”, la cual revela y reúne nuestra naturaleza intermedia con nuestras acciones externas, como se ha visto en la interpretación de los pasajes reportados en la sección anterior. En este sentido, la semejanza divina no tiene

83. Considero que las mociones equivalen a aquel movimiento primigenio del eros. El término *moción* refiere a Ignacio de Loyola, quien desarrolló ciertas reglas para examinar las mociones o los estados del alma de consolación o desolación, no siendo la consolación siempre positiva, ni desolación siempre negativa, sino que ambas requieren atento examen en cada situación. Las reglas de discernimiento de la primera semana de ejercicios espirituales se reportan en Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1965, p. 110 (§313).

84. Platón, “Theaetetus”, 175 d7-e2.

el acento aristotélico de un pensamiento que se piensa a sí mismo,⁸⁵ sino el platónico “deseo del deseo”, que poco importa que nunca se alcance; o, mejor aún, es bueno que en este tiempo finito *nunca* sea completado, pues así *siempre* estará realizándose.

A manera de conclusión

Tras recorrer la provocación de la ὁμοίωσις θεῷ, o semejanza con Dios, hemos enfrentado el “problema interpretativo básico”, considerando que hay una distinción entre la creencia (*doxa*) y el conocimiento (*epistéme*), no porque sean radicalmente distintos —de hecho, el elemento doxástico es irreductible en las aserciones epistémicas—, sino por la diferencia de sus definiciones: mientras la creencia se define en términos de fronteras epistémicas, el conocimiento se conceptualiza como límite epistémico. Este conocimiento es central —más aún, es esencial— en la semejanza divina, la cual consiste en la fuga desde la ignorancia de este mundo hacia la sabiduría divina. Y entender la semejanza divina en cuanto fuga enriquece la concepción de la semejanza misma, pues no la identifica exclusivamente con el comportamiento ético, como sugiere el *Fedón* y afirma explícitamente la *República*. Expande la concepción, pues no limita la semejanza al cumplimiento de amor-eros, como explica el *Simposio*, y cuya naturaleza intermedia reúne lo inmortal con lo mortal. Esta mediación es posible porque la *physis* humana es, en su mejor parte, connatural a lo divino, como explica el *Timeo*.

La semejanza divina expuesta en el *Teeteto* avanza conceptualmente, pues integra los elementos previamente expuestos desde una atenta reflexión en torno al conocimiento; y en esta ligazón, o integración, encontramos el aspecto lógico que atribuían al diálogo algunos platónicos de la antigüedad, como Estobeo. Esto se debe a que la labor del

85. Aristóteles, *Metaphysica*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1970, Λ, 7, 1072 b18-19.

filósofo es desear la sabiduría; pero alcanzarla es problemático, al menos bajo la estructura expuesta en el *Teeteto*, en el que no se toman en cuenta epistemológicamente las ideas platónicas. Este “déficit” obliga a concentrarse no tanto en el objeto conocido, sino en el sujeto que conoce. Así, se evidencia que el sujeto, al conocer, tiene ante sí no sólo alguna frontera (*Grenze*), sino un auténtico límite (*Schranke*). Hemos analizado que es posible andar hacia tal límite, u horizonte, si bien con gran fatiga (*mogis*). Finalmente, la semejanza divina, como fuga hacia el horizonte, obliga al examen del deseo que brota de la *física connaturalidad* con lo inmortal, se manifiesta en las acciones éticas del mortal y es deseable en cuanto dinamismo mismo del deseo. X

Fuentes documentales

- ἀστρονομῶ, *Thesaurus Linguae Graecae*, <https://stephanus.tlg.uci.edu/ilne/#context=lsj&action=hw-list-click&eid=16740> Consultado 03/x/2025.
- Aristóteles, *Metaphysica*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1970.
- Brown, Ryan M., “Plato’s Use of *Mogis* (Scarcely, with Toil) and the Accessibility of the Divine” en *Apeiron*, De Gruyter Brill, Berlín, vol. 56, N° 3, 2023, pp. 519-554.
- Burnyeat, Myles, *The Theaetetus of Plato*, Hackett, Indianápolis, 1990.
- Conti, Luz, “Sobre la expresión del esfuerzo y de la aproximación: Análisis de μόγις y μόλις en Griego Antiguo” en *Emerita*, Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo/ Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, vol. 85, N° 1, 2017, pp. 1-25.
- De Loyola, Ignacio, *Ejercicios espirituales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1965.
- Esposito, Constantino, “I limiti del mondo e i confini della ragione. La teologia morale di Kant” en Fonnesu, Luca, *Etica e mondo in Kant*, Il Mulino, Boloña, 2008, pp. 237-269.
- Estobeo, Juan, *Anthologium*, Weidmann, Zúrich, 1958.

- Evans, Matthew, "Archaic Epistemology. A discussion of Jessica Moss, *Plato's Epistemology: Being and Seeming*" en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, vol. 62, julio de 2023, p. 333-361.
- Fine, Gail, "Knowledge and Belief in *Republic V*" en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, De Gruyter Brill, Berlín, vol. 60, Nº 2, p. 121-139.
- Foley, Richard, "Plato's Undividable Line: Contradiction and Method in *Republic VI*" en *Journal of the History of Philosophy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Estados Unidos, vol. 46, Nº 1, 2008, pp. 1-24.
- González, Francisco José, *Plato and Heidegger. A Question of Dialogue*, The Pennsylvania State University Press, State College, Estados Unidos, 2009.
- Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, Vittorio Klosterman, Fráncfort del Meno, 1993.
- Jenofonte, *Anabasis*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1961.
- Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que querrá presentarse como ciencia*, Mario Caimi (Ed.), Istmo, Madrid, España, 1999.
- La Biblia Latinoamérica*, San Pablo, Quito, 1989.
- Larsen, Jens Kristian, "Measuring Humans against Gods: on the Digression of Plato's *Theaetetus*" en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, De Gruyter Brill, Berlín, vol. 101, Nº 1, 2019, pp. 1-29.
- Marcolongo, Andrea, *La lingua geniale. 9 ragioni per amare il greco*, Editori Laterza, Bari, Italia, 2023.
- Moss, Jessica, *Plato's Epistemology: Being and Seeming*, Oxford University Press, Oxford, 2021.
- Nicholson, Graeme, *Plato's Phaedrus. The Philosophy of Love*, Purdue University Press, Indiana, 1999.
- Peterson, Sandra, "Socrates in the digression of the *Theaetetus*: extraction by declaration" en Peterson, Sandra, *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, 2011, pp. 59-89.

- Platón, “Theaetetus” en Burnet, John (Ed.), *Platonis opera. Tomus I. Tetralogias I-II Continens*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967, 142a-210d.
- Platón, *Apología Socratis*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967.
- _____ *Meno*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1968.
- _____ *Phaedo*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967.
- _____ *Phaedrus*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967.
- _____ *Respublica*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 2003.
- _____ *Symposium*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967.
- _____ *Timaeus*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1968.
- Plotino, *Enneades*, Brill, Leiden, Países Bajos, 1951.
- Sedley, David, “Three Platonist Interpretations of the *Theaetetus*” en Gill, Christopher y McCabe, Mary Margaret (Eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 1996, pp. 79-103.
- Sini, Carlo, “Metafísica: límite o confine” en *Giornale di Metafísica*, Editrice Morcelliana, Brescia, Italia, vol. 32, 2010, pp. 587-594.
- Stern-Gillet, Suzanne, “God-Likeness in Plato’s *Theaetetus* and in Plotinus: *Ομοίωσις θεῷ* in Plato and in Plotinus” en *Ancient Philosophy*, Philosophy Documentation Center, Charlottesville, Estados Unidos, vol. 39, N° 1, 2019, pp. 89-117.
- Tagliavia, Grazia, “Libertà e necessità della Metafísica” en *Giornale di Metafísica*, Editrice Morcelliana, Brescia, Italia, vol. 33, 2011, pp. 141-166.
- Teognis, *Elegiae*, Teubner, Leipzig, 1971.
- Trabattoni, Franco, “What is the Meaning of Plato’s *Theaetetus*? Some Remarks on a New Annotated Translation of the Dialogue” en Trabattoni, Franco, *Essays on Plato’s Epistemology*, Leuven University Press, Lovaina, 2016, p. 65-94.
- Tucídides, *Historiae*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967.
- Wilckens, Ulrich, “Σοφία” en Kittel, Gerhard, Friedrich, Gerhard y Bromiley, Geoffrey W. (Eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 1995.

Wolfsdorf, David, “Plato’s Conception of Knowledge” en *The Classical World*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Estados Unidos, vol. 105, N° 1, 2001, p. 57-75.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.