

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

**La posibilidad de una
fundamentación epistemológica de la
opinión en el *Teeteto* de Platón**

Por Guillermo Callejas Buasi



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Seamos francos. Cualquiera que me conozca medianamente sabrá que mi paso por la facultad ha sido, de inicio a fin, un camino de constantes tropiezos.

Este trabajo, quizá, sólo sea la culminación de mis errores. Probablemente, los contenidos que aquí se muestran son un complejo de flagrantes evidencias sobre equívocas interpretaciones, nada digno de conservar en la memoria.

Ante estos posibles señalamientos, lo único que puedo decirte a ti, querido lector, es que más allá de las arbitrariedades o aciertos que yo haya cometido al escribir este trabajo, puedo asegurar, con toda sinceridad, que en su elaboración me habitó siempre una convicción. Hacerle caso a la convicción propia ha sido la única y la más grande enseñanza que pueda yo atribuirle a la filosofía. Ignorarla resulta para mí un acto vergonzoso y deshonesto; por ello, ante este posible desaguisado he preferido enfrentarla y asumir sus consecuencias.

De esta manera, pongo a disposición de quien lo desee el resultado de mi humilde convicción. Confieso que este acto lo hago con gusto y sin temor alguno, pues, a fin de cuentas, como diría Valéry: *“La mayor desgracia de los filósofos es no poder ver el derrumbe de los universos que imaginan, ya que al fin éstos no existen.”*

Por otra parte, quisiera externar mi agradecimiento a quienes han querido compartir, por puro gusto, un trozo de su existencia conmigo; quienes han estado a mi lado en esos momentos de tropiezo, quienes me han brindado su apoyo y su cariño. A todos ellos, muchas gracias.

En primer lugar, quisiera agradecer a mis padres: Guillermo y Faride, el hecho de brindarme lo único inherente en mí: la existencia, les agradezco el constante apoyo que me han brindado en esta necedad mía de jugar a ser filósofo. Agradezco a mis hermanas Faridi, Yadira y Samira su complicidad, su ayuda y el compañerismo que me han mostrado a lo largo de mi vida.

Agradezco, profundamente, a la Dra. Ma. Teresa Padilla por el interés y el entusiasmo que mostró siempre por este trabajo, al Dr. Enrique Hülsz por el rigor y la seriedad de sus críticas; al Lic. Ricardo Horneffer, único guía en mis estudios profesionales, al Mtro. Josu Landa y al Dr. Carlos Oliva, coordinador del colegio de Filosofía.

También quisiera agradecer al Ing. Daniel Espinoza, de la Universidad de Cambridge, por proporcionarme material valioso para la investigación y elaboración de este trabajo, muchas gracias Daniel.

Desde luego, agradezco a mis amigos, quienes no sólo han atendido de buena gana mis múltiples crisis nerviosas en torno a la vida, al amor, al odio o la filosofía, sino que, principalmente, han decidido compartir conmigo su amistad: a Carlos David García (de quien me siento “infinitamente agradecido”), a Juan Carlos González (quien no es mala reata, sino que está mal torcido), a Oscar “el pintor” Robles (tú y yo somos uno mismo, uoo), Juan Pablo Jáuregui (Jutinski), Gustavo Oláiz (come frutas y verduras), al “Don” (por sus interminables charlas de Chapingo-Medicina-Aristóteles), a Lorena García, Ana Olivia, Alberto Bolaños, a Laura Montes, Diana Hernández, Diego García, Erika Salvador, Víctor Benítez “el panda” (mi-sol, mi-la, mi-sol, mi-la), a Rosalinda Frago, Paloma Hernández (quien predijo en el Tarot que terminaría la tesis), Daniel González, Claudia Lucero, Francisco Solís, al Pepon (between Tom Jones and Praxíteles), a Daniel Arroyo (Callejitasss), Caro Cruz Miranda (no les digas que eres pedagoga) y Belem Santa María. A la gente de la CUAED, a Julieta García, Alejandra Lastiri y Leobardo Rosas por contribuir en mi formación académica y a muchos otras personas que por razones de espacio no puedo mencionar, pero que las tengo siempre presentes.

Este trabajo tiene una dedicatoria especial para Angélica, por quererme, por estar conmigo, por aceptarme tal y como soy y por hacer de tus brazos la mejor de mis moradas, te amo.

Ἄνθρώπων ἕκαστος δύο πήρας φέρει, τὴν μὲν ἔμπροσθεν, τὴν δὲ ὀπίσθεν· γέμει δὲ κακῶν ἑκατέρα· ἀλλ' ἢ μὲν ἔμπροσθεν ἀλλοτρίων κακῶν, ἢ δὲ ὀπίσθεν τῶν αὐτοῦ τοῦ φέροντος. Καὶ διὰ τοῦτο οἱ ἄνθρωποι τὰ κακὰ ἐξ αὐτῶν οὐχ ὁρῶσι, τὰ δὲ ἀλλοτρία πάνυ ἀκριβῶς θεῶνται.

Τούτῳ τῷ λόγῳ χρήσαιτο ἂν τις πρὸς ἄνδρα πολυπράγμονα, ὃς ἐν τοῖς ἑαυτοῦ πράγμασι τυφλώτων τῶν μηδὲν προσηκόντων κήδεται.

*

Dos hombres conducen, al mismo tiempo, dos alforjas. Una contiene defectos ajenos, otra contiene los defectos propios.

Y a sus espaldas llevan la alforja de los defectos propios, y, adelante, llevan colgando la de los defectos ajenos. Desde entonces ocurre que los hombres, que de lejos ven los defectos ajenos, no miran los suyos propios.

Esopo – Fábula de las dos alforjas

Índice

Nota Técnica	6
Introducción	12
a).- Antecedentes de la δόξα y el δοκεῖν en los diálogos platónicos de mayor importancia.....	14
Capítulo I: La percepción sensible: proceso preliminar de la opinión	23
1).- La percepción sensible como un antecedente de la opinión.....	25
Capítulo II: La definición de la opinión en tanto objeto de las cosas aparentes	47
1).- La formación de la opinión en el proceso de conocimiento de los objetos.....	47
2).- La opinión, falsa y verdadera, sobre los objetos sensoriales.....	63
a).- La opinión falsa.....	63
b).- La opinión verdadera.....	74
3).- La opinión, verdadera y falsa, sobre los objetos preceptuales.....	78
Capítulo III: El registro epistemológico de la opinión en el <i>Teeteto</i>	88

1).-Θαῦμα ἄπορία.....	88
2).-El posible contenido epistemológico de la opinión.....	91
3).- La discusión de las Formas en el <i>Teeteto</i>	97
Conclusiones	128
Apéndice lexicográfico de los términos δόξα y δοκῶ en el <i>Teeteto</i>	135
Referencias bibliográficas	149

Nota técnica

- Casi la totalidad de las citas bibliográficas que se presentan en este trabajo fueron extraídas de textos escritos en lengua inglesa o francesa. Sin embargo, de todas ellas se ofrece su traducción al español, la cual se ubica en las notas a pie de página correspondientes. Dado que de mí depende dicha traducción, me es pertinente mencionar que, en algunos casos, éstas fueron modificadas con el único fin de que el lector adquiera una comprensión más adecuada de lo que se quiere explicar. Por otra parte, la traducción fue efectuada sólo sobre los fragmentos que son utilizados en las citas y no fueron extraídas de una traducción completa del texto. Este hecho quizá traiga como consecuencia algunos defectos en la traducción que el lector deberá tomar en cuenta al momento de su lectura.
- Como se verá a lo largo del texto, la palabra *opinión* abarca, en la lengua griega, dos términos distintos entre sí: δόξα y el uso impersonal del verbo δοκεῶ. Más aún, un mismo término puede poseer dos usos distintos (como, por ejemplo, el uso del verbo del δοκεῶ como opinión o como un uso coloquial del lenguaje), está demás decir que los usos distintos sobre un mismo término es una característica que dificulta el estudio de cualquier diálogo platónico. Por ello, el análisis planteado a lo largo del texto pretende diferenciar, de manera clara, los distintos usos que ambos términos poseen dentro del diálogo en cuestión. De igual forma, hacia el final del trabajo se ofrece al lector un apéndice que intenta mostrar toda la terminología semántica y morfológica que poseen los términos δόξα y el δοκεῶ en el diálogo *Teeteto*.
- Por otra parte, en varias ocasiones se utiliza el término *opinión*, éste se refiere no a un sentido específico, sino, más bien, a un sentido genérico de la palabra; en donde se señalan los aspectos que asemejan al elenco de los distintos usos. Sobre este punto he decidido utilizar este término debido a que, por un lado, la palabra *juicio*, cuyo uso también es utilizado frecuentemente, denota un poco la acepción utilizada por la lógica tradicional, en donde el *juicio* determina las relaciones entre dos conceptos determinados. Aunado a esto, también se desea evitar la acepción utilizada por la lógica de clases, en donde, en algunos casos, se le define como una inclusión total entre dos conceptos. Más allá de estas dos consideraciones, la razón más importante por la que he excluido el término *juicio* es porque éste se relaciona directamente con la definición aristotélica y escolástica de *enunciado*. Otro término que es comúnmente utilizado para referirse a las opiniones es la *creencia*, sin embargo, su uso es comúnmente definido como una creencia subjetiva, definición que contrasta con el sentido amplio con el que la opinión, en sentido genérico, es empleada en el diálogo.
- Por último, en aras de una lectura más completa, pongo a disposición del lector una tabla con todos los términos y tecnicismos griegos que son utilizados a lo

largo del trabajo así como su transliteración y su traducción al español cuyo orden ha sido establecido alfabéticamente¹:

Término	Transliteración al español	Traducción al español
ἀδυναμία	<i>Adynamía</i>	Término extraído de una cita de Aristóteles que, de acuerdo con T. Calvo, es traducido como “impotencia”, que es la negación de la potencia.
αἰσθανόμενον	<i>Aisthanómenon</i>	Tecnicismo empleado por Platón dentro del diálogo para referirse al sujeto perceptor, semánticamente equivale a la palabra πάσων.
Αἴσθητα	<i>Aístheta</i>	Designa lo que es observable en una percepción, es decir, una cualidad sensible. Es semánticamente equivalente al término ποιότης.
Αἴσθησις	<i>Aísthesis</i>	<i>Sensación, percepción, conocimiento.</i> Dentro del diálogo abarca tanto cosas que son percibidas sensorialmente, como cosas que son percibidas preceptualmente.
αἰτίας λογισμός	<i>Aitías logismós</i>	De <i>aitías</i> (causa) y <i>lógos</i> (explicación, o, incluso, conocimiento). Tecnicismo que Platón utiliza en el <i>Menón</i> para referirse a un conocimiento de causas, acto que, a la postre, posibilita el verdadero conocimiento.
ἀλλοδοξία	<i>Alodoxía</i>	Término que en el diálogo es empleado para referirse a la confusión entre dos opiniones.
ἄλογα	<i>Áloga</i>	De <i>álogos</i> que significa, literalmente, <i>sin palabra, mudo, silencioso, indecible, inefable, irracional, falta de razón o discurso.</i>
ἀπορία	<i>Aporía</i>	<i>Falta de camino, imposibilidad, perplejidad, indecisión, duda, falta, carencia, apuro, necesidad, pobreza, situación apurada, dificultad, cuestión, problema sin salida.</i>
ἄψευδής	<i>Apseudées</i>	<i>Que no engaña, verídico, verdadero, que no se engaña.</i> Debido a que en la literatura correspondiente al <i>Teeteto</i> la palabra es traducida como algo que es <i>infallible</i> , he decidido utilizar, dentro del trabajo, esta misma

¹ En lo que concierne a la *mayéutica* y a la *annámesis*, he decidido utilizar, dentro del cuerpo del texto, su transliteración al español debido a su frecuente uso.

		palabra para evitar cualquier tipo de confusión.
βλέπω	<i>Bléprô</i>	<i>Ver, gozar de vista, vivir, vivir con el espíritu, adivinar, mirar, dirigir la vista, dirigirse, orientarse, buscar con la vista, confiar en, vigilar, mirar por, cuidarse de.</i>
γνώσις	<i>Gnosis</i>	Término utilizado, concretamente, en los libros centrales de la <i>República</i> , el cual designa tanto <i>conocimiento</i> como <i>facultad de conocer</i> .
διανόεισθαι / διάνοια	<i>Dianóeisthai / diánoia</i>	Tecnicismo utilizado por Platón para referirse al proceso de <i>pensamiento discursivo</i> , el cual, en los libros centrales de la <i>República</i> contempla los verdaderos objetos del conocimiento. En el <i>Teeteto</i> es un proceso de pensamiento que desemboca en una opinión.
δοκεῖν	<i>Dokêin</i>	Modo impersonal del verbo <i>dokêô</i> que significa <i>parecer</i> .
Δοκεῶ	<i>Dokeô</i>	<i>Creer, pensar, opinar, suponer, imaginar, esperar.</i> Quizá esta acepción del verbo es semánticamente equivalente a la <i>doxa</i> .
δοκῶν, ὁ	<i>Dokôn</i>	De acuerdo con Cornford, se refiere a <i>el que piensa o juzga</i> .
δοκοῦν	<i>Dokûn</i>	De acuerdo con Cornford, la traducción de esta palabra: lo que <i>parece</i> , puede sólo aludir a la percepción sensible.
Δόξα	<i>Doxa</i>	<i>Opinión, manera de ver, idea, parecer, creencia.</i>
δοξάζει	<i>Doksázei</i>	Tercera persona del verbo <i>doksazô</i> : <i>opina, cree.</i>
Δύναμις	<i>Dýnamis</i>	<i>Movimiento.</i> Dentro del trabajo designa una clase específica de movimiento (los movimientos “rápidos”) que se presentan en una percepción sensorial.
εἰδώς	<i>Eidóos</i>	<i>Mirar, conocer o incluso pensar.</i> El verbo tiene relación con el verbo “mirar” (<i>horaô</i>) y, dentro del trabajo

		supone un proceso de pensamiento primario, anterior al pensamiento discursivo que como resultado produce las denominadas “opiniones enunciativas”.
εἰκασία	<i>Eikasía</i>	Tecnicismo utilizado en los libros centrales de la <i>República</i> para referirse a uno de los dos objetos de la <i>doxa</i> , la <i>eikasía</i> se refiere a las <i>imágenes, representaciones o conjeturas</i> .
ἔλεγχος	<i>Élenhos</i>	Dentro del diálogo implica el proceso en el que se reconoce la <i>ignorancia propia</i> .
Θαυμα	<i>Trauma</i>	Designa el estado de <i>asombro</i> . En el diálogo guarda una relación con la <i>aporía</i> y la <i>paradoja</i> en tanto suspensión o desprendimiento de una <i>opinión</i> .
κινδυνεύει	<i>Kindyneúei</i>	Guarda relación con la palabra <i>kindynéuō</i> y , en otros significados, se traduce como <i>parecer o ser muy posible</i> . Fiedländer plantea que en el diálogo existe una relación semántica entre este término, el <i>dokoîn</i> y el <i>fáinetai</i> .
κίνησις	<i>Kýnesis</i>	A diferencia de <i>dýnamis</i> , <i>kýnesis</i> se refiere al <i>movimiento</i> en sentido general.
Κοινή	<i>Coiné</i>	Adjetivo: <i>común</i> .
Λέγειν	<i>Légein</i>	Forma infinitivo del verbo <i>decir</i> .
Λόγοι δίδοναι	<i>Lógoi dídonai</i>	De <i>lógos</i> (explicación) y <i>dídonai</i> (dar). Tecnicismo utilizado por Platón en el <i>Gorgias</i> que se refiere al acto de “dar una explicación” o, mejor dicho “dar una definición”. Quizá este término es semánticamente equivalente al <i>aitias logismói</i> del <i>Menón</i> .
Λόγος	<i>Lógos</i>	<i>Palabra, dicho, expresión, proposición, definición, dar definición, razón, explicación, aserto, afirmación, dicho común, proverbio, máxima, sentencia, orden, mandato, intimación, palabra, promesa dada y discurso</i> . (Entre muchas otras acepciones).

Λόγων	<i>Lógôn</i>	En el <i>Gorgias</i> es empleada para referirse a la <i>palabra</i> .
Μέγιστα / γένη	<i>Mégista / Géne</i>	Término citado por Robinson para referirse a los <i>géneros</i> que, desde su punto de vista, no pueden hacer referencia a las Formas.
μνήμη	<i>Néme</i>	<i>Memoria</i> .
Νόησις	<i>Nóesis</i>	<i>Facultad del entendimiento, Intuición.</i>
ὄνομα	<i>Onómato</i>	<i>Nombre.</i>
ὄραω	<i>Horáô</i>	Verbo que significa <i>ver, mirar u observar</i> . A diferencia de <i>blepô</i> este verbo a barca cosas que pueden ser perceptibles preceptalmente.
ὀρθότητα πράξεως	<i>Orthóteta pracseôs</i>	Tecnicismo que es utilizado por Platón en el <i>Menón</i> para referirse al <i>obrar, o a una acción correcta</i> . Bajo la cual se asemeja la opinión verdadera y el conocimiento.
Πάσχον	<i>Páshon</i>	Véase <i>aisthanómenon</i> .
πείθειν	<i>Peithein</i>	Término que es utilizado en el <i>Gorgias</i> para referirse al acto de persuadir a alguien.
πίστις	<i>Pístis</i>	Al igual que la <i>eikasía</i> , la <i>pístis</i> es en la <i>República</i> otro de los dominios de la opinión, su significado es <i>confianza o fe</i> .
ποιόν τι	<i>Poión ti</i>	Tecnicismo utilizado por Platón en el <i>Teeteto</i> para referirse al “objeto percibido”, que, dentro de la percepción sensorial, se pone en contacto con el perceptor (<i>páshon</i>).
ποιότης	<i>Poiótês</i>	Es equivalente al <i>aístheta</i> .

πράξις	<i>Praxis</i>	<i>Acción, hecho, ocupación, asunto.</i> Entr otros muchos significados.
προσβαλλόμενον	<i>Prosbalómenon</i>	Tecnicismo utilizado por Platón para referirse a los movimientos que son emanados por el “objeto percibido”.
προσβάλλον	<i>Prosbálon</i>	Tecnicismo utilizado por Platón para referirse a los movimientos que son emanados por el “objeto percibido”
συλλογισμός	<i>Silogismos</i>	Razonamiento, silogismo.
τελευτήν	<i>Teleutén</i>	Palabra utilizada en la <i>República</i> y es la conclusión en la que desemboca el proceso de “pensamiento discursivo.”
φαίνεται-φαίνεσθαι	<i>Pháinetai- Phainesthai</i>	<i>Aparece.</i> Como se ha dicho, al menos en la primera parte del diálogo esta palabra guarda una relación semántica con <i>kindeúei, dokêin</i> y <i>Phantasía.</i>
φαντασία	<i>Phantasía</i>	<i>Muestra.</i>
φρονεῖν	<i>Phronein</i>	<i>Pensar.</i> Sin embargo, en el <i>Gorgias</i> el verbo <i>phronein</i> parece tener como objeto, acciones de índole moral.

Introducción

El propósito de esta tesis se centra en realizar una revisión y un análisis sobre la concepción de la *opinión* en el diálogo platónico *Teeteto*. Dicha empresa pretende garantizar, en primera instancia, una comprensión general del término.

El análisis efectuado se despliega, a su vez, en dos acepciones que, dentro del diálogo, pueden referirse de igual forma a la opinión; estos términos son: δόξα y el verbo δοκεῶ en su uso impersonal o intransitivo. Tradicionalmente, la escasa literatura platónica que existe alrededor del análisis de la opinión en Platón tiende a negarle la posibilidad de poseer un registro epistemológico, dando origen a una postura dualista en donde, por un lado, se muestra el ámbito de los objetos cognoscibles y, por otro, el de los opinables; de esta manera, la opinión es, en todo caso, reductible a un acto cuyo objeto es la mera apariencia. Esta separación entre lo opinable y lo cognoscible es expuesta por el propio Platón en uno de los libros centrales de la *República*, concretamente, en la alegoría a la línea dividida. Este pasaje, muy recurrente en la literatura platónica, es quizá el principio más importante bajo el cual se construye la denominada concepción dualista, siendo extensiva a diálogos posteriores como el *Teeteto*. Sin embargo, considero que la complejidad lingüística que implica el concepto de la opinión en el *Teeteto* difícilmente podrá ser reductible a una acepción unívoca del término. Incluso, estimo que dentro del diálogo existen argumentos suficientes que, en un momento dado, pudieran llevarnos a defender lo contrario: la posibilidad de que dentro del estado psíquico de la opinión, existe, de alguna manera, algo cognoscible que, a la postre, pudiera poner al cognoscente en contacto con los verdaderos objetos del conocimiento.

Así, el propósito principal de este trabajo se centrará, por un lado, en mostrar los preceptos bajo los cuales se constituye la consideración dualista de la opinión, y, por otro, en mostrar las condiciones que pueden posibilitar la interpretación de que la opinión posee un fundamento epistemológico.

Ahora bien, cualquier estudio sobre la opinión en los diálogos de Platón requiere la consideración del proceso del conocimiento, debido a que, en principio (y sólo en principio), tanto el conocimiento como la opinión persiguen un mismo fin: el conocimiento del objeto. El modo en el que cada uno de estos dos procesos epistémicos lo aborde, será lo que, a la postre, acentúe sus diferencias; pues por un lado, en tanto que el conocimiento capta las causas del objeto, la opinión puede poseer otras

propiedades del objeto que no lo definen. Ésta, a pesar de no apropiarse de sus causas constitutivas, se define como un proceso epistemológico que no sólo no logra su cometido, sino que, incluso, ignora que no lo logra. El conocimiento y la opinión son dos acciones cognitivas y en tanto acciones requieren la presencia de un individuo para llevarse a cabo, pues el conocer es un proceso individual cuyo fin es la captación de las causas del objeto.

En lo que respecta a la naturaleza del conocimiento, podemos decir que ésta es una unidad que involucra, por un lado, la función y, por otro, el objeto; es decir, que el conocimiento abarca el proceso para llegar a su objeto y el objeto mismo en su verdad y esencia. De esto se concluye que el individuo que conoce debe, necesariamente, cubrir dos condiciones epistémicas que lo conduzcan hacia el camino del conocimiento y lo alejen del ámbito de la opinión: 1).- Conocer el objeto y 2).- Tener conciencia de que se conoce el objeto. Este último punto es de vital importancia para la obtención del conocimiento e incluso diría que es la condición que lo fundamenta, pues la conciencia de que no se conoce el objeto es un primer paso hacia la búsqueda de sus causas. Por otra parte, resultaría absurdo pensar que alguien pudiera conocer el objeto sin tener conciencia de que lo conoce. En este caso hipotético no se hablaría de conocimiento sino de opinión.

Finalmente, antes de pasar directamente al contenido del diálogo debemos hacer referencia, de manera muy general, a los antecedentes sobre la concepción semántica del término en los principales diálogos platónicos. Con dicho estudio se pretende afianzar un objetivo mayor, pues una comprensión generalizada acerca del contenido semántico de los términos δόξα y δοκεῖν será un bastión importante y necesario para aproximarnos a su análisis en el diálogo del *Teeteto*.

Debido a la extensión de la obra de Platón, me he remitido tan sólo a la consideración de tres diálogos que, a mi juicio, pueden ayudarnos en la construcción de una noción generalizada de la opinión en la obra de Platón, dichos diálogos son: el *Menón*, el *Gorgias* y los libros V y VI de *República*.

a).- Antecedentes de la δόξα y el δοκεῖν en los diálogos Platónicos de mayor importancia

a.1).- El Menón

El *Menón* es un diálogo en donde, como comúnmente se dice, se plasman de forma consistente un cúmulo de argumentos que se consolidarán como las grandes doctrinas de la filosofía de Platón. Una de ellas radica en la pregunta, efectuada por Menón, sobre la posibilidad y la enseñanza de la virtud, la cual será el hilo conductor del diálogo.

La pregunta por la virtud deja entrever, desde un principio, la conexión existente entre la práctica de la enseñanza, el conocimiento y la definición. Alguien que puede enunciar una definición sobre la virtud conoce lo que la virtud *es* y en tanto que la conoce está en condiciones de enseñarla, por ello, el problema del conocimiento es determinante para la enunciación de la respuesta correcta de la pregunta sobre la virtud, enunciación que se manifiesta en su definición.

En contraparte, la incapacidad de enunciar una definición imposibilita su enseñanza y, desde luego, implica un no conocimiento de ésta; en otras palabras, una *opinión*. Desde el comienzo del diálogo (71e y sigs.) Menón da muestras de su ignorancia con respecto a la virtud por el hecho de que su argumento apunta hacia una serie de características que desembocan en diversas definiciones sobre lo que es la virtud. Pero el contenido de estas definiciones difieren entre sí, pues con su definición, Menón no ha señalado el aspecto esencial, es decir, aquello que la constituye como tal. Por otra parte, puede resultar obvio el fracaso de su definición si tomamos en cuenta un pasaje anterior (71c-d), en donde se hace referencia explícita a Gorgias, quien, a los ojos de Menón, conoce lo que es la virtud. Debido a que éste, al inicio del diálogo, pone en evidencia su ignorancia con respecto al término, podría pensarse que la definición de la virtud que le enuncia a Sócrates es en realidad la enunciada por Gorgias. De lo anterior se deduce que, técnicamente, Menón comete un doble error: en primer lugar, no acierta en expresar la definición correcta de la virtud, puesto que no la conoce y, a pesar de ello, enuncia una definición que no es formulada por él, sino por Gorgias; consecuentemente, no sabe cuáles son las causas por las que su definición (o la de Gorgias) no es correcta o, dicho de otra manera, no tiene conciencia de su error.

Desde luego, puede deducirse que, dentro de la atmósfera del diálogo el segundo de estos dos errores es el que tiene mayor relevancia, dado que, como veremos, la conciencia de la ignorancia es condición de posibilidad del conocimiento; Crombie, por ejemplo, hace referencia a esta necesidad de la conciencia y la explica como resultado de la comprensión: “*El conocimiento va ligado a la comprensión, de aquí que haya de ser proporcionado por la enseñanza mientras que la creencia se puede inducir por*

medio de la persuasión."¹ De esta manera, análogamente decimos que la opinión es a la persuasión como el conocimiento lo es a la comprensión, la primera es inculcada y la segunda enseñada. Menón intenta compensar, sin éxito, su falta de comprensión con la apropiación de una opinión inculcada en tanto que Sócrates admite no tener comprensión con respecto a la virtud, sin embargo, es consciente de que ignora y, epistemológicamente, lo coloca en un nivel superior con respecto a Menón.

Como he dicho, la comprensión o la persuasión de la definición de la virtud, el modo en el que se la concibe, es lo que termina por diferenciar los objetos de la opinión y el conocimiento, pero es el modo en el que el individuo intenta conocer y no el objeto en sí lo que hace que tengan distintos objetos, pues quien se encuentra en estado de opinión desea conocer el objeto real a pesar de que se encuentra alejado de él, tal y como lo señala Sócrates: "*Entonces es evidente que no desean las cosas malas quienes no las conocen como tales, sino que desean las que creían que son buenas, siendo en realidad malas. De manera que quienes no las conocen como malas y creen que son buenas, evidentemente las desean como buenas.*"² La posibilidad de la autoconciencia encamina al individuo hacia su verdadero objeto de conocimiento, o, mejor dicho, lo aleja del objeto equivocado del estado de la opinión. Un individuo que se halle en este estado, a pesar de no poseer conocimiento, contiene bajo los dominios de lo que opina algo verdadero, sin embargo, su falta de conciencia lo mantiene alejado de aquella verdad. Dentro del contenido semántico de la opinión existe una verdad oculta que debe ser descubierta, sin ésta ni siquiera sería posible iniciar una búsqueda o plantear una cuestión de cualquier tipo. En el diálogo, esta necesidad de la verdad oculta surge a raíz de un pasaje que es comúnmente conocido bajo el nombre de "la paradoja de Menón".³ La verdad oculta anula la posibilidad del callejón epistemológico creado por la denominada "paradoja de Menón". Platón introduce la teoría de la reminiscencia para justificar el origen de estas verdades, las cuales se encuentran dadas gracias al alma y su previa captación de las Formas. En este sentido, la reminiscencia funge como ese proceso de comprensión de dichas verdades, el cual es un requisito del conocimiento. A pesar de ello, quien se encuentra en un estado de opinión ya posee, dentro de sí, aquellas causas.

¹ Vid. *Crombie, Análisis de las doctrinas de Platón*, Tomo II, Ana Torán, Julio César Armero, Alianza, Madrid, 1979, pág. 42.

² *Menón*, 77e.

³ *Menón* 80e.

Un ejemplo que ilustra perfectamente este hecho se encuentra en el que quizá sea el pasaje más paradigmático del diálogo (82a-85c), cuando Sócrates, por medio de la enseñanza, induce a un esclavo de Menón a darse cuenta de las cosas que no conocía debido a su ignorancia. De esta forma, la comprensión debe ser una comprensión de las causas (ἀιτίας λογισμοί) y esa comprensión es conocimiento. La opinión verdadera, por otra parte, tampoco se encuentra alejada de la verdad, sin embargo, no puede ser conocimiento debido a que está sujeta al cambio: *“Poseer una de sus obras que no esté sujeta no es cosa digna de gran valor; es como poseer un esclavo vagabundo que no se queda quieto . Sujeta, en cambio, es de mucho valor. Son, en efecto, bellas obras. Pero, ¿por qué motivo digo estas cosas? A propósito, es cierto, de las opiniones verdaderas. Porque, en efecto, también las opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan todo el bien posible; pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una discriminación de la causa.”*⁴ Pero en el *Menón* la opinión verdadera y el conocimiento pueden ser incluyentes y tener el mismo rango epistemológico, dicha equivalencia sólo es posible desde una acción práctica. Crombie detecta esta identificación entre opinión verdadera y conocimiento en el pasaje en el que Sócrates compara a un hombre que está en estado de conocimiento con respecto al camino hacia Larissa y quien está en estado de opinión verdadera (97a-97d): *“Una impresión general conflictiva. En algunos lugares se implica que lo que podemos creer también lo podemos conocer. En otros lugares se implica que no, que la creencia y el conocimiento tienen ‘objetos o esferas de operación diferentes’(...). Así, en el *Menón* se puede creer o conocer una proposición como la que describe el camino a Larissa; y ciertamente el *Menón* da la fórmula para convertir la creencia en conocimiento. Similarmente en el *Teeteto* 201 se dice que un testigo presencial sólo puede ser una persona que pueda conocer los hechos aunque el tribunal pueda ser inducido a creerlos. Estos dos pasajes permiten que el conocimiento y la creencia tengan los mismo objetos, y desde luego permiten que sean conocidas las cuestiones empíricas”*⁵. De esta forma, en el *Menón*, el conocimiento y la opinión verdadera sólo son equiparables desde el obrar (ὀρθότητα πράξεως) pero difieren en lo que concierne a la naturaleza del objeto.

⁴ Crombie, op. cit. 97e-98a.

⁵ Crombie, op. cit., pág. 43.

a.2).- El *Gorgias*

Por otra parte, el *Gorgias* es otro de los diálogos en donde se aborda, indirectamente, el asunto de la opinión. A diferencia del *Menón* y, como veremos posteriormente, del *Teeteto*, el *Gorgias* es quizá el diálogo en donde se da mayor profundidad a la significación ético-política de la opinión; evidentemente, el problema que suscita el diálogo, el cual se centra, a grandes rasgos, en la dilucidación del objeto de estudio del arte retórico, es un problema moral, sin que ello excluya por completo el problema epistemológico, el cual es, desde luego, su condición de posibilidad.

Al igual que la mayoría de los diálogos platónicos, en el *Gorgias*, Sócrates busca, en colaboración con sus interlocutores, la definición, en este caso, de la retórica; práctica que desde su punto de vista no puede ser considerada como un arte debido a que su objeto de estudio es deleznable o, en el mejor de los casos, oscuro. El interés primario de Sócrates por dialogar con Gorgias se justifica por el hecho de que, como buen *rétor*, Gorgias debe tener en claro cuál es el objeto y la función de la retórica en general. De antemano, la estructura del argumento resulta ser casi idéntica a la expuesta en el *Menón*: la definición del objeto implica su conocimiento, y su conocimiento posibilita su enseñanza; si Gorgias es considerado como uno de los mejores maestros de retórica (si no es que el mejor) es porque, seguramente, posee un conocimiento de lo que es el arte retórica. En primera instancia, Gorgias (449e) afirma que el objeto de conocimiento de la retórica son los discursos. La retórica capacita al individuo para hablar públicamente; sin embargo, un experto en cualquier disciplina, como, por ejemplo, un médico, puede hacer discursos sobre medicina en tanto que *piensa* sobre las cuestiones de las que habla. El verbo “pensar” (φρονεῖν) utilizado por Sócrates en este pasaje, es un proceso que pretende culminar, desde luego, en un conocimiento de las causas; en este sentido, el verbo φρονεῖν tiene como objeto estas causas (λόγοι δίδονται) que, probablemente, pueda ser equiparable al αἰτίαις λογισμοί expuesto en el *Menón*. Pero la diferencia morfológica de la etimología responde, como se ha dicho, al enfoque moral que posee dentro del contexto del diálogo. De este modo, el φρονεῖν es un proceso que desemboca en el conocimiento del objeto y posibilita la enunciación de la definición: el médico puede efectuar discursos sobre medicina, puesto que tiene, en general, un conocimiento de ese arte; en este caso, ¿cuál sería la importancia de la retórica, ya que el conocimiento de causa de cualquier objeto capacita al individuo a

pronunciar un discurso? En respuesta, Gorgias argumenta que la retórica se ocupa de la palabra (λόγων) en tanto que el resto de las disciplinas se ocupan de las artes manuales (πρᾶξις). No obstante, este argumento es fácilmente refutado por Sócrates por el hecho de que existen disciplinas como la aritmética de las que, al igual que la retórica, también se sirven de la palabra. Finalmente, en 452e Gorgias acepta que la particularidad de la retórica es la capacidad de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces de un tribunal. Pero la persuasión (πείθειν) es un acto que se encuentra al margen del conocimiento y de la justicia, puesto que la enseñanza de lo que se conoce es sustituida por el artificio del lenguaje en el que se construye la persuasión para encubrir una opinión. De igual forma que en el *Menón*, la persuasión, al estar alejada del conocimiento, queda fundamentada en la opinión (δόξα) tal y como se muestra en el párrafo 454c-e⁶.

Con base en lo anterior, la terminología semántica agrupa, por un lado, al conocimiento, lo justo y la enseñanza; y, por otro, a la opinión, lo injusto y la persuasión. El problema de Gorgias se manifiesta en su deseo de otorgarle un rango más alto a la opinión que al mismo conocimiento. En 456a Gorgias acepta que la opinión del retórico tiene mayor valor que la del arquitecto o cualquier otro que posea un conocimiento de su disciplina, pero únicamente hace prevalecer su opinión ante la multitud (es decir, ante los ignorantes). Aunado a esto, Gorgias afirma que si el retórico hace un uso injusto de su arte debe quedar exento de cualquier responsabilidad. Sócrates concluirá (459d) que quien conoce lo justo no puede obrar injustamente, esta conclusión posteriormente dará origen a uno de los temas de mayor relevancia dentro del diálogo, a saber, si es peor mal cometer injusticia a recibirla.

La discusión entre conocimiento y opinión, o, si se prefiere, entre enseñanza y persuasión, será, a lo largo del diálogo, una constante que será discutida en otros términos. Así, en la discusión con Polo la exégesis irá en torno a la justicia e injusticia de la práctica retórica, y en el caso de Calicles, a la distinción entre placer y bien.

a.3).- Los libros centrales de la *República*

Hacia el final del libro V de la *República*, tras hablar acerca de la naturaleza del filósofo y su relación con las Formas, la disyuntiva entre conocimiento y opinión sale

⁶ Platón, *Gorgias*, 454c-e.

nuevamente a flote cuando Sócrates establece una diferencia entre sus objetos de estudio; pues el que conoce es capaz de mirar la Forma y las cosas que participan de ella sin confundirse.

Nuevamente la conclusión a la que se había llegado en el *Menón*, en donde se argumenta que es imposible hallarse en un estado de ignorancia, sale a relucir en la *República*. En su definición del conocimiento, Sócrates y Glaucón concluyen en que aquel que conoce, conoce algo que *es*, puesto que no se puede conocer lo que *no es*, a lo primero corresponde el conocimiento y a lo segundo la ignorancia. De la misma manera, el que opina no puede opinar sobre lo que no es, opina sobre algo que es, pero ésta es más oscura que el conocimiento, siendo algo intermedio entre lo que *es* y lo que *no es*.

En este sentido, el filósofo, en su afán por conocer, trata con las realidades en tanto que los hombres que se instalan en un estado de opinión se concentran en una imagen; como he dicho anteriormente, si bien es cierto que, en principio, el conocimiento y la opinión poseen el mismo objeto, pues tanto el que opina como el que conoce desea poseer la verdad y la realidad del objeto, en su aplicación se distancian debido a que el conocimiento y la opinión poseen funciones distintas, puesto que uno puede estar equivocado y el otro no. Como argumenta Crombie, decimos que son dos funciones distintas porque: “*a) hacen cosas diferentes, y b).- se las hacen a objetos diferentes (...)* Por lo tanto los objetos de creencia son diferentes de los objetos de conocimiento (...) Los objetos de conocimiento son ‘onta’; pero los objetos de creencia no pueden ser ‘me onta’, pues un hombre que cree debe creer algo, y un ‘me on’ no puede ser propiamente llamado algo (...) Puesto que la creencia es un estado de mayor oscuridad que el conocimiento y de más luz que la ignorancia, debe estar localizado entre ambos.”⁷

Por otra parte, parece ser un argumento falaz el hecho de que el hombre que se encuentra en un estado de opinión no conoce, pero no puede contener algo que no es. Si el hombre que se encuentra en estado de opinión no conoce y, sin embargo, dice algo que es, ¿por qué esta creencia no puede ser considerada como un conocimiento? Como veremos más adelante, esta supuesta falacia es una máxima utilizada por Protágoras en el *Teeteto* para negar la existencia de opiniones falsas. Como se ha visto tanto en el *Menón* como en el *Gorgias*, una característica que constituye la opinión no es, en todos los casos, su contenido; podríamos decir que *Gorgias*, por ejemplo, se encuentra en un

⁷ Crombie, *ibid.* págs. 61-62.

estado de opinión debido a que el contenido de lo que argumenta (que la retórica es un arte) está alejada de la realidad, pero también podríamos decir que, aunado a esta falsedad, Gorgias no conoce las causas de lo que está diciendo. La veracidad o la falsedad de una opinión se encuentra determinada por estos aspectos. Contrario al caso de Gorgias, se puede dar el caso de que un individuo tenga una opinión cuyo contenido sea cierto, sin embargo, si no posee un conocimiento de causa, es decir, si no tiene conciencia de lo que está diciendo, su estado no puede serlo con respecto al conocimiento, puesto que un conocimiento sobre cualquier cosa implica un conocimiento de causa. Este argumento disuelve la supuesta falacia de Protágoras.

Posteriormente, hacia el final del libro VI de la *República*, Sócrates plantea el célebre argumento de la línea dividida, en donde claramente separa el ámbito de la opinión y del conocimiento junto con sus respectivos objetos: la imagen y la realidad entre la opinión y el conocimiento se encuentra situado el “pensamiento discursivo” (διάνοια), de esta forma, ambos conceptos se encuentran separados y rigen diversos objetos (lo visible y lo inteligible) y, desde luego, la falsedad y la verdad. De esta forma, la δόξα abarca los ámbitos de la εἰκασία y la πίστις en tanto que el conocimiento (γνῶσις) se ocupa de la διάνοια (pensamiento discursivo) y la νόησις (pensamiento intuitivo)⁸.

Por último, podemos concluir en que, en términos generales, la δόξα posee, en todos los casos, un significado similar.

Lo primero que debemos decir es que la opinión y el conocimiento son dos cosas completamente diferentes, es decir, que la opinión no puede ser conocimiento ni viceversa. Aun en el *Menón*, en donde el conocimiento y la opinión se incluyen, no puede hablarse de una equivalencia en tanto tal. En consecuencia, la diferencia sustancial entre la opinión y el conocimiento estriba en que una capta una realidad objetiva y la otra ha captado algo parecido a esa realidad.

Con base en lo que han mostrado los antecedentes generales expuestos en los diálogos platónicos, podemos concluir que la opinión se contrapone al conocimiento, siendo estos términos claramente opuestos. La tarea ahora será tratar de dilucidar, dentro del diálogo *Teeteto*, esta misma definición, más aún, ésta debe ser contrapuesta con la

⁸ Similar a esta gradación del conocimiento establecida por Platón, resulta sugerente la propuesta por Aristóteles en el primer libro de la *Metafísica*, en donde se propone una gradación que no es del todo lejana a la establecida por su maestro. Para Aristóteles, los niveles del conocimiento se rigen de la siguiente manera: 1).- Sensación, 2).- Experiencia y 3).- Arte y ciencia.

definición de la opinión en tanto fundamentación epistemológica (si es que ésta existe). La definición entre estas dos acepciones de la opinión nos obliga a tomar en cuenta otros elementos mostrados en el diálogo cuya comprensión nos pondrá en mejores condiciones para efectuar su análisis.

De esta forma, el desarrollo del trabajo queda de la siguiente manera:

Capítulo I:

1).- El proceso de la percepción sensible en el *Teeteto*. Su mención se vuelve pertinente dado que, en el *Teeteto*, todas las opiniones, de cualquier tipo, tienen su origen en la percepción (αἴσθησις). También las percepciones preceptuales, es decir, aquellas que son opuestas a la percepción sensorial, penden de ésta.

Capítulo II:

1).- La formación de la opinión. Se intenta describir el proceso psíquico en el que el alma (ψυχή) recoge de la memoria (μνήμη) el material sensorial depositado después de la percepción sensorial, y el cual, al ser sometido a dos clases distintas del pensamiento (εἰδώς y διανόεισθαι) es utilizado para la enunciación de dos clases de opiniones: 1).- Los enunciativos y 2).- Los valorativos.

2).- La clasificación y la definición de la opinión (δόξα). Se exponen los argumentos de la denominada “teoría dualista” en el *Teeteto*, en donde la opinión no posee un registro epistemológico. Así como la clasificación de la opinión, verdadera y falsa, de los objetos sensoriales y de los objetos preceptuales.

Capítulo III:

1).- La supuesta definición de la opinión mediante el uso de la forma impersonal del verbo δοκεῶ. Se argumenta la posibilidad de definir una acepción de la opinión basada en un determinado uso del verbo δοκεῶ, el cual, al caracterizarse por ser una opinión en la que el sujeto es consciente de sus opiniones, lo pone en condiciones para orientarse hacia los verdaderos objetos del conocimiento: las Formas.

Capítulo I

La percepción sensible: proceso preliminar de la opinión.

Antes de comenzar con el proceso de la percepción sensible, me gustaría hacer referencia a la significación que posee el verbo $\delta\omicron\kappa\epsilon\hat{\omega}$ en la primera parte del diálogo, esto es con el objeto de comprender mejor la acepción preliminar de la $\delta\acute{o}\xi\alpha$.

La palabra $\delta\omicron\kappa\epsilon\hat{\omega}$ posee tres significados distintos, 1).- En su forma transitiva, el verbo es generalmente traducido como *creer, pensar, opinar, suponer imaginar o esperar algo*, 2).- Como verbo intransitivo sus significados son: *parecer, tener apariencia de, presentarse como, hacerse valer por*; 3).- En su forma impersonal, el verbo se traduce como: *parece, parece bien y estar resuelto* e incluye expresiones tales como “*me parece*”¹. Dentro del diálogo, la palabra $\delta\omicron\kappa\epsilon\hat{\omega}$ es manejada por Platón como, por ejemplo, “parecer” o “aparecer”, es decir, se relaciona con la segunda acepción. La pregunta ahora es saber ¿qué significa “parecer” dentro de esta primera sección del diálogo? En primer lugar, la palabra está semánticamente relacionada con el verbo $\phi\alpha\nu\epsilon\hat{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$ ² cuyo significado es “dar luz”, “alumbrar”, “hacer visible” o “hacer ver”. Ese “hacer ver” es resultado de la percepción sensible, en donde el sujeto comienza a discernir ciertas cualidades del objeto, por ejemplo, en la oración *me parece que el viento es frío*, el perceptor identifica el objeto percibido: “el viento”; aunado a esto, no sólo ha adquirido consciencia de un objeto, sino que también ha identificado una cualidad sensible: lo frío. A diferencia de la $\delta\acute{o}\xi\alpha$, el $\delta\omicron\kappa\epsilon\hat{\iota}\nu$, en un sentido, parece reducirse a un ámbito meramente sensorial. El alma no extrae una deducción de lo que ha percibido, con el $\delta\omicron\kappa\epsilon\hat{\iota}\nu$ existe una relación sensorial entre el objeto percibido y el sujeto perceptor; por ahora, debemos justificar que una acepción del $\delta\omicron\kappa\epsilon\hat{\iota}\nu$ es un estado cognitivo inferior a la creencia.

Dentro del diálogo, al finalizar la conversación introductoria se da pie a la indagación sobre la definición del conocimiento. Teeteto propondrá a lo largo del texto tres tesis que intentarán definirlo, cada una de estas tesis será, respectivamente, analizada y desechada por Sócrates. Pero el análisis de las tesis, lejos de hacernos ver lo

¹ Extraído de José Ma. Pabón, *Diccionario manual griego español*, VOX, 2003.

² Vid. Friedländer, *Plato III: Second and third period*, Hans Meyerhoff, pág. 156, “The words ‘appearance’, ‘appearing’- $\phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$, $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$, $\kappa\iota\nu\delta\upsilon\nu\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota$ - occur constantly in this analysis of perception, and for a good reason”. “Las palabras ‘apariencia’, ‘aparecer’ (...) aparecen constantemente en el análisis de la percepción sensorial y por una buena razón”.

que no es el conocimiento, nos invitan a considerar y explorar la importancia que éstas marcan dentro del camino epistemológico.

La tarea del filosofar, cuyo camino posee el afán de conducir al hombre al descubrimiento de las causas que originan su entorno, se logra mediante el proceso del conocimiento, mediante la dilucidación de aquella realidad que, a sus ojos, resulta ser incomprensible y que deberá contemplar sólo con el fin de conocerla. En este sentido, el “conocer” tiene su germen en una acción desinteresada por parte del hombre, fruto de su ociosidad. Dentro del diálogo, poner al descubierto la estructura ontológica de la realidad es la función del conocer. Desde nuestro punto de vista, el paso que lleva de la realidad cambiante, habitada por los objetos sensibles y aparentes, al dominio de sus causas y la consolidación de su origen, se encuentra transida por la δόξα; ésta es, por así decirlo, el punto medio entre la ignorancia y la sabiduría, su contenido es el de una “verdad a medias” que consigue superar el estado de absoluta incomprensión, pero que, al mismo tiempo, no logra afianzarse del conocimiento de las causas. La δόξα representa el modo de pensar común del hombre de la polis, su existencia es producto de lo que Werner Jaeger denomina como el “humanismo griego”³, donde la esencia del hombre está orientada a la comunidad. La δόξα es un reflejo de la relación entre el pensar surgido de la individualidad de cada hombre con el pensar general de la comunidad, es decir, pende del hombre como ser político, y, más directamente, pende del lenguaje (λόγος) que, a su vez, es una instancia fundamental en la constitución del carácter político del hombre. De esta manera, la δόξα nace de la individualidad, pero al mismo tiempo, la trasciende para formar parte del modo de pensar de una comunidad, por lo cual en este sentido es “institucionalizada”, transmitida de generación en generación en el proceso educativo y, en otros casos, impuesta. Por su parte, el filosofar socrático y el quehacer filosófico en general manifiestan un deseo de insatisfacción con respecto al cúmulo de creencias que conforman el pensar de la comunidad. Si bien es cierto que, en primera instancia, la creencia funge como una verdad aplicable para todos los hombres de una cultura, la filosofía duda de la autenticidad de las creencias y emprende la búsqueda de una verdad genuina, pero para ello debe desprenderse de las creencias del pensar de la comunidad. El primer escalafón del proceso *mayéutico* de Sócrates es romper con las creencias, hacerle ver al discípulo que lo que él cree que es

³ Vid. Jaeger, *Paideia*, José Gaos, F.C.E, México, 2002, pág.14.

en realidad *no es*, con el fin de estar en condiciones para asimilar la verdad de su ignorancia.

Pero antes de abocarnos al estudio de la δόξα, debemos comprender cuáles son los elementos que la estructuran, ya que la comprensión de su origen nos permitirá comprender el problema de su “inautenticidad”.

Los antecedentes de la δόξα se remontan a un proceso individual: la percepción sensible, cuya función se lleva a cabo gracias a la interacción del perceptor y el objeto percibido dentro del terreno de la experiencia sensorial. En este capítulo nos dedicaremos a desglosar los elementos y las acciones que componen el proceso de la percepción sensible.

1).- La percepción sensible como un antecedente de la *opinión*

La palabra traducida como “percepción” (αἴσθησις) posee una basta gama de significados, tales como *sensaciones, conocimiento, sentido, inteligencia o conciencia*⁴. Dentro del *Teeteto*, resultan ser objeto de estudio y discusión por parte de varios filósofos⁵, dos problemas básicos que inmiscuyen el estudio de la percepción. El primero de ellos, se define bajo el doble sentido con el que Platón utiliza el término; por un lado, en el inicio de la primera parte del diálogo (151c y sigs) en donde la palabra “percepción”, en su sentido reducido, se emplea para explicar el proceso de la “percepción sensible” o la “sensación”; y, por otra parte, poco antes de llegar a la segunda parte del diálogo (189 a), en la discusión de la tesis protagórea, en donde el término de percepción se extiende hasta el dominio de las opiniones (δόξαι)⁶. El segundo problema, que en realidad es una extensión del primero, consta en el dilema de saber si las funciones de ambas acepciones deben ser tomadas conjuntamente, en otras palabras, si son complementarias; o si, por el contrario, la función de la percepción

⁴ Vid. Pabón, *Diccionario manual griego clásico- español*, VOX, pág.17.

⁵ Cornford, *ibid.*, Cooper, “Plato on sense-perception and knowledge”, Matthen, “Perception, Relativism and Truth: Reflections on Plato’s *Theaetetus*” (152-160), Modrak, “Perception and judgment in the *Theaetetus*”, Nakhikian, “Plato’s theory of sensation I y II”, Silverman, “Plato on perception on commons”.

⁶ Aristóteles (*Acercas del alma*, Libro III, Cap. III, Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 2002.) también hace mención de esta doble funcionalidad de la percepción: “Es usual definir al alma primordialmente a través de dos notas diferenciales, el movimiento local y la actividad de *inteligir y pensar*. El *inteligir y el pensar*, por su parte, presentan una gran afinidad con la *percepción sensible*: en uno y otro caso, en efecto, el alma *discierne y reconoce alguna realidad*. De ahí que los antiguos lleguen a afirmar que *pensar y percibir sensiblemente son lo mismo*.”

sensible no influye de manera determinante en la elaboración de opiniones. Campbell concibe estas dos posturas como dos líneas separadas: “*The saying of Theaetetus is shown to be the meeting point of two lines of speculation; the one of which may be termed in modern language, subjective, the other objective: the one regarding all knowledge as relative and apparent to man: the other regarding things without referents to man as in a state of transience or relation: thus sense cannot be knowledge, unless knowledge is relative, and being is change*”⁷. Coincido con Campbell en que la sensación no es conocimiento (lo cual no tiene por qué restarle importancia), contrario a las postura de Cornford, quien a pesar de hacer mención de esta doble significación del término parece inclinarse por la vía de la exclusión. Considero que la función de la percepción sensible no sólo representa una condición indispensable en la elaboración de opiniones, sino que incluso su contenido dentro de ésta será la primera señal que nos marque el camino hacia la esencia del objeto mismo.

Por ello, dentro de este apartado, a pesar de estar bajo la consigna de que el término “percepción” será empleado en un sentido reducido, he decidido utilizar aquí la palabra “percepción sensible” dejando en claro que se estará hablando de una acepción reducida del término, la cual se concentra en la actividad de percibir objetos sensorialmente. Ahora bien, la primera tesis de Teeteto consiste en una identificación entre percepción y conocimiento (151 d-e). Convenimos que cuando Teeteto menciona la palabra “percepción”, como señala Cornford⁸, se refiere principalmente a la conciencia de objetos perceptivos, conciencia que se produce, en primera instancia, gracias a los sentidos corporales.

El proceso de la percepción sensible, lejos de ser una somera ejemplificación en donde se explique la manera en la que un sujeto capta sensorialmente algunas cualidades del objeto, resulta ser un proceso complejo, en donde entran en juego varios elementos. Taylor⁹ define el proceso de la percepción sensible en cuatro factores que la constituyen: el sujeto perceptor (πρόσχον), el objeto percibido (ποιόν τι), la cualidad sensible del objeto (αἴσθησις) y la sensación de dicha cualidad sensible (αἴσθησις). Este *doble* producto del proceso sensitivo se concreta gracias a la intromisión de dos

⁷ Campbell, *The Theaetetus of Plato*, pág. 36.: “La tesis de Teeteto muestra el punto de dos líneas especulativas; la primera de las cuales puede ser llamada, en términos modernos, subjetiva; la otra objetiva: la primera especulación sostiene que todo el conocimiento es relativo y aparente para el hombre: la otra, sostiene que los objetos, sin referencia al hombre, como en un estado transición o relación: así, la sensación no puede ser conocimiento desde que es relativo y cambiante”.

⁸ Cornford, *ibid.*, pág. 41.

⁹ Vid. Taylor, *Plato, the Man and his Work*, New York: Dial Press, 1927. pág. 328.

movimientos: el activo y el pasivo. Estos movimientos son denominados, en principio, como movimientos “lentos”, los cuales se producen, respectivamente, por la capacidad de captación sensitiva por parte del sujeto perceptor, en donde el movimiento impulsado por el alma es llevado a cabo a través de las diversas potencias sensoriales de los sentidos (vista, oído, olfato, etc.) cuyo movimiento se acerca hacia las “señales” del objeto; estas señales que constituirán la cualidad del objeto, son parte del movimiento “lento” y pasivo del objeto. Los dos movimientos lentos, al interferir entre sí, se conjugan dando origen a dos movimientos “rápidos” que dan origen a una experiencia de la percepción sensorial cuyo producto, como he dicho, es la cualidad sensible y la sensación que esta produce. Por su parte, Paul Friedländer¹⁰ (al igual que algunos otros autores) coincide, casi en su totalidad, con la concepción del proceso sensitivo expuesto por Taylor, más allá de que Friedländer no clasifica a los dos movimientos como “rápidos” y “lentos”, los cuatro actores fundamentales del proceso sensitivo son los mismos. Del mismo modo, a pesar de que Cornford realiza un análisis de la percepción sensorial más exhaustivo que el ofrecido por Taylor y Friedländer, los elementos son básicamente los mismos.

El escaso material con respecto al análisis del proceso de la percepción sensible en el *Teeteto*, no es un problema gratuito, sino que tiene su origen en una concepción tradicional y dogmática en donde el papel que juega la percepción sensorial pierde protagonismo frente a la acepción “ampliada” de la percepción y frente a la importancia del conocimiento, en donde el alma, a diferencia del proceso sensitivo, juega un papel de mayor actividad al no ser tan sólo un receptáculo de los preceptos que contienen el material sensitivo, sino que “interpreta”, “compara” y “discierne” dicho contenido inmiscuyéndose en una actividad efectuada por el alma misma, dando origen al proceso de pensamiento discursivo (*διανοεῖσθαι*) el cual sustituye los contenidos de la percepción sensorial por los conceptos de la percepción entendida como “elaboración de juicios”¹¹. La ambigüedad del término “percepción” (*αἴσθησις*) ha dado origen a una interpretación que considera estas dos distintas acepciones como dos procesos distintos que caminan entre sí de forma paralela y que se excluyen mutuamente. Ante la exigencia platónica de consolidar la función del conocimiento con la captación de lo *real*, la disyuntiva se inclina por asimilar a la percepción en su sentido más amplio; esto se debe a que la sensación producida por los dos movimientos termina siendo una

¹⁰ Friedländer, *ibid.*, pág. 159.

¹¹ Cf. Silverman, Cooper.

sensación particular, dado que el objeto sensible se encuentra en un estado de cambio, con lo cual la experiencia del proceso sensitivo no nos muestra la esencialidad del objeto, pues esa sensación no le es inherente. El mismo Taylor duda incluso de que Platón quiera decir “sensación” al utilizar la palabra “percepción”: “*I render αἴσθησις in this statement by ‘perception’ rather than by ‘sensation’ since it is no clear to me that Theaetetus is at first using the word with the specific meaning of discernment by sense.*”¹²

Esta concepción de la percepción ha perdurado a lo largo de la historia, afectando incluso teorías causales de la percepción modernas. H.P. Grice da cuenta de este posible prejuicio hacia la teoría causal de la percepción durante las primeras páginas de su ensayo: “*La teoría de la percepción (TCP) ha recibido, por cierto tiempo, comparativamente poca atención. Creo que esto se debe, sobre todo, a que por lo general se ha supuesto que la teoría afirma o tiene como consecuencia la proposición de que los objetos materiales son inobservables.*”¹³ Otro tipo de corrientes que ofrecen dentro de su objeto de estudio a la experiencia (como el empirismo), toman en cuenta a la percepción sensible sólo bajo la conceptualización de sus funciones desarrolladas bajo los estatutos del análisis propios de la actividad positiva de las ciencias modernas. De esta forma, la percepción sensible tiene poca o nula trascendencia frente a la actividad conceptualizadora del alma. Nuestra postura al respecto no intenta, en ningún modo, otorgar a la percepción sensorial el papel determinante en el proceso de conocimiento, sino simplemente señalar su importancia dentro de dicho proceso, no como una acepción de la “percepción” que excluya la posibilidad de extender el término hasta el terreno de las opiniones, sino como un estado diferente y anterior a éste y necesario para la subsiguiente formación de opiniones. En este sentido, la percepción sensible es tan importante como la elaboración de éstas, pues al alma le es imposible discernir sobre cualquier cosa si no posee material sensible para la formulación de opiniones, pues si bien es cierto que la sensación producida entre el sujeto cognoscente y el objeto perceptivo no atrapa la esencia del objeto, ésta sí representa una primera pista que nos

¹² Taylor, *Ibid.*, pág. 325.: “*La percepción, en esta declaración, se refiere a la opinión más que a la sensación, puesto que de ningún modo me es claro que Teeteto esté utilizando la palabra con el significado específico del discernimiento por sentido.*”

¹³H.P. Grice, *La teoría causal de la percepción*, Álvaro Caso, Crítica, UNAM, 1985

podiera indicar el inicio hacia el *ser* del objeto, que es la función principal de todo conocer.

Sin embargo, dentro de los escasos escritos con respecto al análisis de la percepción sensible sobresale el artículo de George Nakhnikian¹⁴. Matizando las opiniones de Taylor, Friedländer y Cornford. Nakhnikian ofrece un elenco más específico de los elementos que constituyen el proceso sensitivo, estos elementos son: 1).- Los órganos sensoriales (αἰσθανόμενον οὐ πάσχον), 2).- el objeto percibido (ποιόν τι), dos tipos de movimientos causales: 3).- uno que emana del órgano sensorial del sujeto perceptor (προσβάλλον) y 4).- otro que emana del objeto percibido (προσβαλλόμενον), y cuyo producto se divide en 5).- la cualidad sensible (αἴσθητα οὐ ποιότης) y, finalmente, 6).- la sensación del objeto percibido (αἴσθησις).

El perceptor¹⁵ percibe una cualidad sensible del objeto percibido, como, por ejemplo, la frialdad del viento, siendo ésta una ejemplificación de la percepción sensorial, la cual se produce gracias a la intervención de los movimientos (κίνησις) que contiene, en principio, una clase especial de movimiento (δύναμις) denominado comúnmente como movimientos “lentos”¹⁶; en el momento en el que estos movimientos lentos se conjugan entre sí, dan origen a la cualidad del objeto y a la sensación del objeto, las cuales son

¹⁴ George Nakhnikian, “*Plato’s Theory of Sensation*”. Review of *Metaphysics IX*, (1955).

¹⁵ El πάσχον es un término que, como hemos visto, es definido por Nakhnikian como “órganos sensoriales” (*sensing organs*), los cuales son instrumentos que posibilitan el proceso sensitivo; pero los órganos sensoriales implican la presencia del individuo que percibe y quien posee tales instrumentos. Generalmente, el πάσχον es una palabra que se traduce bajo el nombre de “sujeto” de la misma forma que la palabra ποιόν τι adquiere la significación de “objeto”, convirtiendo el proceso de la percepción sensorial en una relación sujeto-objeto. Por el contrario, en otras ocasiones, dado que la sensación es la que impacta al individuo que padece, se tiende a colocar el mote de “agente” al ποιόν τι. En lo personal, más allá de identificar como “paciente” y “agente” a cualquiera de estos dos elementos, creo que ambos dentro de la percepción son afectados mutuamente, por lo que la pasividad o la actividad de los movimientos deja de ser significativa. Aunado a esto, las denominaciones “sujeto” y “objeto” adquirido por el πάσχον y el ποιόν τι, respectivamente, otorga en su traducción una significación distinta a la que dichos términos poseen originariamente. La interpretación, generalmente difundida y aceptada, que define el movimiento emanado de los πάσχον como “activo”, así como el movimiento “pasivo” del ποιόν τι son un ejemplo del efecto producido por la traducción “sujeto” y “objeto”, en donde estos dos elementos, no sólo heredan el nombre, sino también el tratamiento, enteramente moderno, que implican las acepciones de sujeto y objeto. Con el propósito de evitar tales denotaciones, he decidido emplear el término πάσχον como “perceptor” o “cognoscente” y el término ποιόν τι como “objeto percibido” tal y como lo utiliza Cornford.

¹⁶ Cabe hacer la aclaración que dentro de la δύναμις se incluyen los movimientos emanados tanto por el sujeto perceptor como por el objeto percibido (προσβάλλον y προσβαλλόμενον).

conducidas por los movimientos “rápidos” a través del órgano sensorial y depositadas en la parte sensitiva del alma. Pero los movimientos emanados tanto del sujeto perceptor como del objeto percibido deben poseer, como todo movimiento, un espacio por el cual se puedan propagar, pues no es posible que una sensación se produzca en el vacío; así, en el caso de la vista, los movimientos del ojo y del objeto visto necesitan de la luz para que la cualidad sensible se produzca. En el caso de la acústica, los movimientos del oído y del objeto necesitan del aire para percibir el sonido emitido por la vibración de los cuerpos; estos diversos espacios por los cuales se conduce el movimiento son “campos experienciales”, los cuales también son un elemento constitutivo del acto sensorial¹⁷; podemos clasificar estos campos experienciales de la siguiente manera:

- a).- La luz en el caso de la visión
- b).- El aire en el caso de la audición y el olfato
- c).- La radicación y el espacio en el caso del tacto
- d).- El espacio en lo concerniente al gusto

Lo que respecta al oído y al olfato, ambos requieren del aire para poder producir, respectivamente, las sensaciones sonoras y oloras, sin embargo, ambas sensaciones son distintas entre sí porque los movimientos emanados por el oído y la nariz son distintos; lo mismo ocurre en el caso del tacto y el gusto, los cuales también comparten el mismo campo experiencial (el espacio) y producen sensaciones distintas.

Por otra parte, se podría pensar que aquellas cualidades que surgen del acto sensorial son inherentes al objeto mismo, sin embargo, la cualidad sensorial y su sensación se producen fuera del objeto. Este hecho nos da cuenta de la subjetividad de la percepción sensorial, puesto que tanto el perceptor como el objeto percibido, al pertenecer a la atmósfera de la realidad sensible, se encuentran en un estado de constante cambio, por lo que el acto sensible, al depender de la posición espacio-temporal tanto del sujeto como del objeto, hereda su estado inestable y de cambio constante siendo, probablemente, igualmente subjetiva; la cualidad sensible que un perceptor perciba sobre un objeto percibido será distinta a la cualidad sensible captada por otro perceptor

¹⁷ Cf. *República*, libro VI, 507c-508a.

sobre el mismo objeto. Así pues, la subjetividad de la percepción sensible queda sintetizada en las siguientes razones:

a).- Porque un perceptor no puede encontrarse dos veces en un mismo escenario espacio-temporal.

b).- Porque el mismo objeto no puede ser captado en el mismo escenario espacio-temporal

c).- Porque dos sujetos no pueden compartir el mismo escenario espacio-temporal

d).- Porque tanto la cualidad sensible como su sensación no pertenecen al objeto, sino que son cualidades que le afectan ocasionalmente, hecho que dificulta la percepción de la misma cualidad en el objeto.

e).- Porque la realidad del objeto, que es, desde nuestro punto de vista, la función del conocimiento, no puede ser captada por la sensibilidad de los órganos sensoriales por el hecho de que los movimientos emanados por el objeto (*προσβαλλόμενον*) neutralizan los movimientos de los órganos sensoriales (*προσβάλλον*) impidiendo el acceso a su realidad.

f).- Porque la esencialidad del objeto es conceptual y los órganos sensoriales sólo pueden captar lo que es perceptible sensorialmente en el objeto (perceptos)

De esta manera, la cualidad sensible y su sensación se producen fuera del objeto percibido. En su artículo¹⁸, Nakhnikian hace referencia a una definición de Taylor¹⁹ quien define al movimiento emanado por el objeto (*προσβαλλόμενον*) como una fuerza “pasiva”; de la misma forma, según Nakhnikian, el error de Taylor se extiende hasta el hecho de no marcar ninguna distinción entre el *προσβαλλόμενον* y el *ποιόν τι*, es decir, que tanto el movimiento emanado del objeto como del objeto percibido, son lo mismo.

Anteriormente he externado mi rechazo a aquella interpretación que concibe al sujeto perceptor y al objeto percibido de la misma manera que la relación del sujeto y el objeto moderno. El hecho de que Taylor defina al objeto como “paciente” y no marque una distinción entre dicho objeto y su movimiento, quizá sean razones que nos invitan a pensar en la posibilidad de que Taylor conciba de esta forma a los dos principales actores del proceso de la percepción sensorial. En primer lugar, he explicado que el producto del acto sensorial (la cualidad sensible y su sensación) son resultado de la

¹⁸ Nakhnikian, *Ibid.*, pág. 132.

¹⁹ Taylor, *Ibid.*, pág. 325.

conjugación de los movimientos externados por el perceptor y el objeto percibido. Este proceso resultaría ser distinto si nos encontramos bajo la suposición de que el movimiento o el objeto de la percepción juega un papel “pasivo” dentro de la relación perceptiva. Si afirmamos la pasividad del objeto, nos inmiscuimos, necesariamente, dentro del esquema de la relación agente-paciente puesto que en una relación de dos actores, la denominación “pasiva” de uno de ellos nos obliga a aceptar la denominación “activa” del actor restante; así, al afirmar la pasividad del objeto, estamos aceptando la actividad del sujeto. En una relación de estas condiciones, el movimiento del agente activo se posesiona o influye determinadamente en el agente pasivo. El hecho de que Taylor no reconozca una distinción entre el movimiento emanado del objeto y el objeto percibido se justifica por la misma razón que define al objeto como pasivo, pues resultaría contradictorio afirmar que un objeto pasivo manifieste, a su vez, una fuerza como lo es el denominado movimiento del objeto (*προσβαλλόμενον*).

Aristóteles hace referencia a esta relación causal en donde el agente activo se impone sobre el pasivo, en términos de *Potencia e Impotencia* (*δύναμις* y *ἀδυναμία*): “*En general, pues, se llama potencia o capacidad: de una parte, el principio del cambio o del movimiento que se da en otro, o bien, (en lo mismo que es cambiado), pero en tanto que otro; de otra parte, (el principio según el cual algo es cambiado o movido) por la acción de otro.*”²⁰ Si entendemos la relación del sujeto perceptor y el objeto percibido de esta forma, entendemos el movimiento del sujeto como una fuerza dominante sobre el objeto percibido, una relación de posesión en donde los órganos sensoriales afectan y engloban al objeto percibido; si esto es así, entonces debemos concluir que las cualidades sensoriales del objeto cohabitan en el objeto mismo y no son resultado de una afección temporal. Cornford señala estas dos posibilidades de interpretación en su análisis de la naturaleza de la percepción sensible, siendo, a su vez, aplicables a la teoría de la percepción de Protágoras: “*Hay dos interpretaciones posibles:1).- El viento en sí mismo es tanto caliente como frío. ‘Caliente’ y ‘frío’ son dos propiedades que pueden coexistir en el mismo objeto físico (...) ó 2).- El viento no es en sí mismo ni caliente ni frío. No tiene ninguna de las propiedades que solemos percibir y no es en sí mismo perceptible; es algo que existe fuera de nosotros y que origina mi sensación.*”²¹ Ahora bien, si suponemos que el objeto posee una pasividad (Taylor) debemos adoptar la

²⁰ Vid. Aristóteles, *Metafísica*, Libro Δ, cap. 12, 1019a15-1019a20, Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 2002.

²¹ Cornford, *Ibid.*, Págs. 44-45.

primera de estas dos interpretaciones, pues el objeto, al no manifestar un movimiento que choque con el movimiento del sujeto, se ve obligado a poseer dentro de su constitución las diversas sensaciones y cualidades sensibles. De esta forma, el agente activo penetra en la pasividad del objeto y capta una cualidad sensible de todo el complejo de cualidades que cohabitan en el objeto. Así, el mismo objeto puede ser captado sensorialmente por dos perceptores distintos que activamente se posesionan del objeto y que, a su vez, captan dos cualidades distintas que cohabitan en ese mismo objeto (como el frío o el calor). Esta explicación nos arroja un mismo resultado: la subjetividad del acto sensitivo, punto en el que tanto Nahknikian como Taylor y Cornford coinciden; sin embargo, el matiz que coloca el origen de la sensación en la pasividad del objeto percibido nos arroja, a su vez, una dificultad mayor, pues parece contradictorio pensar que un mismo objeto pueda poseer dentro de su dominio una gama de cualidades que son contradictorias entre sí, como el calor y el frío. Físicamente es imposible que dos cualidades opuestas se hallen conjuntamente en un mismo objeto. En el caso de las cualidades como el calor y el frío, por ejemplo, podemos decir que ambas cualidades no pueden permanecer una aislada de la otra por el hecho de que ambas se encuentran dentro de los límites de un mismo objeto; alguien podría argumentar, por el contrario, que es posible poseer en la memoria el recuerdo del calor y el frío. Esta función de la memoria puede ser perfectamente definida como un acto perceptivo en donde se conciben dos cualidades opuestas y que cohabitan en la memoria sin ningún tipo de problema; sin embargo, dado que estamos hablando, no de la percepción en general, sino de una acepción reducida del término como lo es la percepción sensorial, el argumento del recuerdo como vía de validez sobre la interpretación que supone que las distintas cualidades sensibles se alojan en el objeto, pierde sentido; pues en tanto que la percepción a la que nos referimos es sensorial, involucra exclusivamente sensaciones, o, como diría Silverman, *perceptos*, los cuales son el contenido no conceptual de las percepciones. El recuerdo del calor y del frío registrado en la memoria no es un acto sensitivo dado que es un tipo de percepción conceptual, distinto al contenido del acto corpóreo de la sensación. Sobre esto, Silverman nos dice: “*Percepts (...) are common, in so far as one person’s perception of red is the same as another’s: it is the same motion in the irrational soul brought about by the interaction of the appropriate material effluxes of the eye and object.*”²² Pero al

²² Vid. Silverman, A. “*Plato on Perception and “Commons”*”, pág. 162.: “*Los perceptos son comunes, lo que hace que la percepción sensorial de una persona sobre el color rojo, sea la misma que la de otro,*

estar hablando de sensaciones opuestas contenidas dentro de un mismo objeto, la postura de Taylor se debilita por el hecho de que, como hemos dicho, dos sensaciones no pueden cohabitar un mismo objeto; esto es algo que dentro de la física ya ha sido establecido por una de las leyes de la termodinámica comúnmente conocida como “la ley del equilibrio térmico” en donde, si se posee un cuerpo de una temperatura A en contacto con otro cuerpo con una temperatura B, necesariamente el cuerpo de mayor temperatura transmitirá calor al cuerpo que posea menor temperatura, llegando así a un equilibrio térmico; de igual forma, en un mismo cuerpo dos cualidades sensibles se neutralizan: el blanco y el negro, al mezclarse en el papel se vuelve gris, el calor, en su contacto con el frío da como resultado una sensación de tibieza. Por otra parte, si suponemos que las cualidades sensibles cohabitan en el objeto, estaríamos concibiendo a dichas cualidades como partes necesarias del objeto, como algo inherente a él; si suponemos que la tesis de Teeteto “*Percepción es conocimiento*” comprende a la percepción como percepción sensorial (lo cual creemos cierto), entonces su tesis, bajo este supuesto, sería correcta por el hecho de que la sensación capta cualidades que son parte del objeto. Sin embargo, con base en lo que hemos explicado, esta interpretación no me parece del todo viable: una cualidad sensible de una manzana puede ser su color rojo, pero un enunciado que defina a la manzana como un objeto de color rojo es evidentemente erróneo dado que también existen manzanas verdes o amarillas; el problema de esta interpretación (adoptada por Taylor), conjuntamente con la tesis de Teeteto, es que aun en el supuesto de que la cualidad sensible cohabite en el objeto, esa cualidad sensible no es suficiente para colocarnos en un estado de conocimiento por el hecho de que dentro del conocer se inmiscuyen otro tipo de características que no son captadas por el mero acto sensitivo. Mediante el órgano sensorial que me proporciona la vista (el ojo), puedo percatarme de que la manzana es, efectivamente, de color rojo; pero a pesar de esto, a través de la mera percepción sensorial de la manzana no puedo percatarme de que, por ejemplo, es una fruta o un comestible. Este tipo de características (que también son cualidades de la manzana) no son reveladas a través del acto sensorial, sino que son producto de un análisis lógico-deductivo y conceptual efectuado por el alma al deslindarse del material perceptivo que ha adquirido a través de los sentidos.

pues es el mismo movimiento irracional emanado del alma en la interacción del material fluido del ojo y el objeto”

Finalmente, estas razones nos llevan a optar por cuatro conclusiones con respecto a la percepción sensorial:

a).- Que las cualidades sensoriales del objeto son producidas fuera del objeto mismo, por lo cual, mediante la percepción sensorial no podemos tener acceso a su realidad, y que, aunado a esto, al no serle inherentes no pueden formar parte de su definición.

b).- Que quizá no sean del todo acertadas las concepciones de Taylor en lo que se refiere a este respecto, en donde no se efectúa ninguna distinción entre el movimiento emanado por el objeto (προσβαλλόμεον) y el objeto percibido (ποιόν τι) y como consecuencia de tal indistinción el objeto percibido es definido como un agente “pasivo”; lo cual nos obliga a optar por la interpretación que concibe a la cualidad sensible como algo inherente al objeto.

c).- Que tal interpretación no es posible por el hecho de que, como lo enuncian las leyes de la termodinámica, dos cualidades sensibles no pueden permanecer aisladas dentro de un mismo cuerpo.

d).- Que la percepción sensible, independientemente de que habite o no en el objeto, no nos revela, entre otras cosas, la función del objeto, el cual es un requerimiento exigido por el conocer.

Al igual que Taylor, Matthen comparte la misma interpretación sobre la localización de las cualidades sensibles que, a su vez es la interpretación sobre la teoría de la percepción que Platón le atribuye a Protágoras. El argumento de Matthen se basa en la denominada concepción de la creación de “mundos distintos”, en donde la percepción sensorial de un sujeto es distinta a la de otro, sin embargo, el objeto es, en sí mismo, público: *“Private worlds contain public objects, but truths about these objects are private, and it is these private truths that constitute private worlds.”*²³ El artículo de Matthen confronta dos posibilidades distintas sobre la concepción protagórea del objeto: en el primer caso, como opinan Cornford y Crombie, se establece que Protágoras no cree en la existencia de objetos públicos, en el segundo caso, como opinan Taylor y Matthen, Protágoras sí cree en la existencia de esta clase de objetos, sin embargo, no cree que puedan ser cognoscibles. De esta forma, el objeto, al poseer una independencia con respecto al perceptor, adquiere dos sentidos distintos: *“There is another interesting aspect to Protagoras maintaining that there are two distinct types of objects (...) our quotation above displays and Aristotelian sensitivity to the difference between the nominals*

²³ Vid. Matthen, “Perception, relativism and truth: refutation on Plato’s Theaetetus”, pág. 35.: “Los mundos privados contienen objetos públicos, pero las verdades acerca de esos objetos son privados, y son estas verdades privadas las que constituyen los mundos privados”.

'whitness' and 'sight (of whitness).'²⁴ Con base en lo anterior, la universalidad del objeto no es captada por medio de la percepción sensorial, sino que dicha universalidad se particulariza en el momento en el que el sujeto la capta sensorialmente, pero nuestra mayor crítica a esta interpretación no radica en mostrar la relatividad de la percepción sensorial, sino en la localización de las cualidades sensibles. Hasta ahora, nuestra mayor contraargumento a la interpretación de las cualidades sensibles que cohabitan en el objeto ha sido la imposibilidad física de que dos cualidades sensibles permanezcan aisladas dentro de un mismo cuerpo, debido a que es físicamente imposible y lógicamente contradictorio. Con su argumento de la creación, por parte de los sujetos perceptores, de la existencia de mundos distintos a partir de la captación sensorial de un objeto, Matthen intenta anular esta dicho argumento. En su opinión, no resulta contradictorio el hecho de que un par de sujetos perciban cualidades distintas sobre un mismo objeto puesto que la experiencia sensorial de cada uno de ellos representa un mundo particular y subjetivo, pero que, a su vez, guarda relación con el objeto público; pero la contradicción no se produce por el hecho de que ambos sujetos perciban cualidades distintas, pues si se asume que ambas percepciones pertenecen a mundos diferentes, el hecho de que en un mundo se perciba una cualidad distinta a la de otro mundo no implica ninguna dificultad lógica: "*Thus the warmth that Joe ascribes to the wind is the opposite of Joe's coldness, but not the opposite of Bill's coldness, since Joe and Bill conceptualize the world differently again, this leaves no room for genuinely conflicting appearances.*"²⁵ En dado caso, la contradicción podría presentarse si, dentro de un mundo particular, el mismo sujeto percibe dos cualidades distintas al mismo tiempo. Matthen, al marcar una distinción entre el objeto público y el objeto privado evita la co-existencia de dos cualidades en el mismo objeto, aparentemente este argumento puede ser equivalente a decir que la cualidad sensible se origina fuera del objeto; Matthen, para evitar el hecho contradictorio que implica atribuir dos cualidades existentes en el mismo objeto percibido, coloca el origen de la percepción dentro de la relatividad del mundo particular de cada perceptor. El argumento sobre los mundos

²⁴ *Ibid.* pág. 38.: "Este es otro aspecto interesante sobre el hecho de que Protágoras sostiene que hay dos tipos distintos de objeto (...) nuestra cita acerca de la mostración y la sensibilidad aristotélica y la diferencia nominal de la blancura y su percepción visual".

²⁵ *Ibid.* pág. 49.: "El calor que Joe adscribe al viento es el opuesto al frío que Joe pueda llegar a experimentar, pero no opuesto al frío que Hill pueda llegar a experimentar. Desde que Joe y Hill conceptualizan el mundo de diferentes maneras, abandonan toda posibilidad de un conflicto genuino acerca de las apariencias".

distintos sostenido por Taylor y Matthen, independientemente de que indirectamente acepte la imposibilidad de concebir la existencia de dos cualidades sensoriales dentro de un mismo objeto, posee una dificultad que es, de cierta forma, el núcleo de la crítica de Platón sobre el argumento de Protágoras, el cual se constituye por el hecho de que el perceptor, al percibir la cualidad sensible, piensa que esa cualidad que percibe es real y dado que el perceptor, durante este estado perceptivo cree que el objeto público es el que está percibiendo, identifica a la cualidad sensorial con la realidad del objeto percibido. Por su parte, Cornford ataca el argumento de los mundos distintos desde otra perspectiva: *“El profesor Taylor (Plato, The Man and his Work, 1926, pág. 326) piensa que la concepción que Platón atribuye a Protágoras niega que haya un mundo real común que pueda ser percibido por dos perceptores. La realidad en sí es individual en el sentido de que yo vivo en un mundo privado sólo conocido por mí, y que el otro vive en su mundo privado sólo conocido por él. De tal modo que, si yo digo que el viento es desagradablemente caluroso y otro afirma que es desagradablemente frío, ambos decimos la verdad, pues cada uno de nosotros habla de un viento ‘real’, pero de un viento real que pertenece a un mundo privado al que cada uno de nosotros es infalible respecto de su mundo propio. Protágoras...niega la realidad del ‘mundo circundante’ supuesta por la ‘comunicación ínter subjetiva.’”* Finalmente, Cornford muestra su desagrado con tal teoría. *“Esta interpretación me parece demasiado avanzada para la época de Protágoras (...) pues afirma que hay dos vientos reales, ambos privados y absolutamente desconectados, mientras que Sócrates (...) pregunta si ‘el viento en sí mismo’ es frío o no.”*²⁶ Ciertamente, las interpretaciones de Taylor y Matthen pretenden fundamentar la realidad del objeto desde la percepción misma, independientemente de que las cualidades sensoriales cohabiten en el objeto o fuera de él; en su percepción, resulta difícil sostener la idea de que el perceptor posee, desde el acto sensorial, acceso a la realidad del objeto. Como hemos visto, ambas opciones son difíciles de sostener a pesar de que responden a un intento por fundamentar la importancia de la percepción sensorial, pues de lo contrario, si afirmamos la imposibilidad de la percepción sensorial como acceso a la realidad de las cosas, de alguna forma le restamos importancia en el proceso cognitivo.

Mi consideración al respecto es que, efectivamente, la cualidad sensible se produce fuera del objeto, es una afección determinada por la realidad sensible en donde la

²⁶ Cornford, *Ibid.* pág. 45, nota 20.

cualidad sensible afecta al objeto; la cualidad sensible le pertenece al objeto sólo temporalmente y, por tanto, está fuera de su realidad; una de las razones por las que Teeteto ha identificado al conocimiento con la percepción, se centra en el hecho de que la percepción comparte una cualidad del conocimiento: lo *infalible*, tanto la percepción como el conocimiento son infalibles. Cuando Teeteto enuncia la hipótesis, Sócrates identifica la teoría enunciada por Teeteto con la tesis protagórea del “*homo mensura*” y con la tesis del flujo universal atribuida, dentro del diálogo, a un grupo denominado como el “*heraclitismo extremo*”; generalmente, las críticas hacia Platón se vierten en el sentido de que la relación entre estas tres tesis resulta ser ambigua. En lo que respecta a las dos primeras tesis (la de Teeteto y la de Protágoras), Sayre reconoce que tanto las teorías que exponen Teeteto y Protágoras son, incluso, incompatibles y su argumento para justificar su relación se centra en el simple hecho de que ambas teorías abordan el estudio de los objetos perceptivos y consideran lo infalible como una de sus constitutivas; en contraposición con Matthen y con Taylor, Sayre cree que la interpretación que niega a la cualidad sensible como una propiedad del objeto es condición de posibilidad de lo infalible: “*The only way to assure that perception is infalible is to abandon the conception that objects might have properties the determination (sic.) or ‘measure’ of which is independent of man’s awareness.*”²⁷ La identificación de lo infalible como una constitutiva del conocimiento es muestra de una gran agudeza y claridad mental por parte de Teeteto, sin embargo, dentro de este contexto, algo infalible no implica necesariamente que sea algo verdadero; el error de Matthen y de Taylor, si es que hay alguno, radica precisamente en esta implicación de la verdad infalible, pues esto, dentro de la percepción sensible, es la percepción de la cualidad sensible y su sensación. Pero si suponemos que tales propiedades pertenecen al objeto, estamos suponiendo que, además de la infalible percepción sensorial, tenemos acceso a la realidad del objeto percibido, es decir, a su verdad, por lo que basta tener una captación sensorial del objeto para poder pensar que es verdadero.

En el caso de Teeteto, dada su formación, parece lógico pensar en la asociación infalibilidad-verdad. Dentro de las disciplinas de la matemática, como la geometría o la aritmética, resulta ser cierto que toda operación infalible es verdadera. El mismo

²⁷ Vid. Sayre, K., *Plato’s Analytic Method*, University of Chicago Press, Chicago, 1969. pág. 63.: “La única manera de asegurar que la percepción es indubitable es abandonar la concepción de que los objetos pueden tener propiedades determinadas (sic.), o a la medida, la cual sea independiente de la conciencia del hombre”.

Teeteto, dentro del diálogo (147d-e) nos muestra un ejemplo de ello con el problema de las raíces planteado por Teodoro²⁸. Sin embargo, lo infalible en el caso de la percepción sensible es distinto a la de las verdades matemáticas por el hecho de que, como hemos mencionado, los objetos de la matemática son abstracciones de la realidad sensible, son entidades conceptuales que no se encuentran afectadas por el devenir, que son siempre las mismas. En contraparte, el proceso de la aprehensión de la cualidad sensible efectuada por el alma a través de los órganos sensoriales es, en sentido estricto, la misma que la aprehensión del alma con las cualidades conceptuales a través de su facultad de pensamiento, no en vano la palabra αἴσθησις (percepción) abarca ambos significados. Pero el problema no es con las capacidades perceptivas del alma, en ambos casos podemos hablar perfectamente de infabilidad en los actos de la percepción, ya sean estos actos perceptivos o conceptuales (preceptuales); el problema estriba en el escenario en donde el alma imprime tales capacidades, pues es ahí donde la veracidad de la percepción puede verse afectada en el instante en el que el perceptor capte, no la realidad del objeto, sino su apariencia; de esta forma, percibir una ecuación matemática es infalible y verdadera, en tanto que percibir un objeto sensorial es infalible pero no es verdadero (o si lo es, lo es sólo temporalmente). De acuerdo con nuestra postura podemos decir que tanto la relación del perceptor con el objeto percibido, así como su correspondiente producción de la cualidad sensible, es infalible no por el hecho de que el perceptor capte la realidad del objeto o en otras palabras, su verdad; sino por el hecho de que la percepción sensorial, en cuanto proceso (al igual que cualquier clase de percepción) es una captación directa entre dos actores: el perceptor y el objeto percibido. Al decir “captación directa” me refiero a un contacto entre estos dos actores sin ningún tipo de intermediario. La percepción sensorial es infalible debido a que los dos movimientos emanados tienen un encuentro sensitivo, pero dicho encuentro supone tan sólo la conjugación de los movimientos emanados por los actores de la percepción sensorial sin ningún tipo de intermediario; la infabilidad es una relación pura entre dos actores; por ello, la percepción sensorial es infalible. Por otra parte, su importancia no se constituye, tan sólo, como una característica de la percepción en general, sino que responde, parcialmente, a una auténtica definición del conocimiento; una característica principal del conocimiento es que es infalible, pero ésta, desde luego, no lo es conceptualmente, dado que, como hemos señalado, el tipo de infabilidad encontrado en

²⁸ Vid. *Teeteto*, 147e y sigs.

la percepción sensorial no es verdadero. La verdad (o la realidad) de un objeto es la segunda condición que debe cumplir la definición del conocimiento; en suma, estas dos condiciones que en algún momento dado pueden llevarnos a concebir, quizá, a las Formas como los únicos objetos de conocimiento, puesto que las únicas percepciones infalibles y verdaderas son, probablemente, las Formas. En este sentido, es la representación conceptual de las cualidades sensibles cuyo contenido real y verdadero debe ser captado mediante una percepción infalible; la infabilidad y la veracidad, como dos componentes del conocimiento, representan respectivamente a los dos elementos constitutivos del conocer: la función y el objeto del conocimiento, es decir, que la función del conocimiento debe ser infalible y su objeto debe ser verdadero, la percepción sensorial, en tanto proceso, es infalible, pero su objeto no es verdadero. Esto nos lleva a considerar que las Formas pueden ser las únicas entidades conceptuales de los objetos y, por tanto, se convierten en el objeto del conocimiento. Pero la similitud de la Forma con esta clase de abstracciones geométricas con las cuales Teeteto se haya emparentado, no son del todo gratuitas, sino que responden a un intento de Platón por tratar de fundamentar conceptualmente a la realidad. Nehamas²⁹, para responder a la pregunta sobre las causas que hacen imperfectos a los particulares en comparación con las Formas, resume los argumentos tradicionales en tres puntos: 1).- Platón se inspiró en las formulación de la teoría de las Formas debido a su inclinación o interés por las matemáticas, concretamente en la geometría, puesto que las cosas geométricas no conciernen a las cosas sensibles; los objetos sólo son ilustraciones de los objetos inteligibles, 2).- Los objetos sensibles sólo se aproximan a los objetos inteligibles en la medida en la que representan contextos geográficos, los objetos son imperfectos en el sentido de que una definición, como por ejemplo “círculo”, nunca aplica verdaderamente a cualquier círculo, 3).- Platón lleva la aplicación geométrica de la imperfección de los objetos sensibles hacia contextos de otra índole como los éticos, estéticos o epistemológicos. Nehamas³⁰ no pone en duda que Platón se halle influido por la geometría pitagórica, sin embargo, los objetos geométricos han sido pensados para ser unitarios y Platón, en contraposición, ha supuesto una Forma por cada multiplicidad de objetos. Según la postura tradicional, la interpretación geométrica atribuye una generalización radical con respecto a otros contextos en donde una figura

²⁹ Vid. Nehamas, A., “*Plato on the imperfection of the sensible World*”, en Gail Fine (comp.), *Plato: Part I: Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, New York, 1999, pág.174 y sigs.

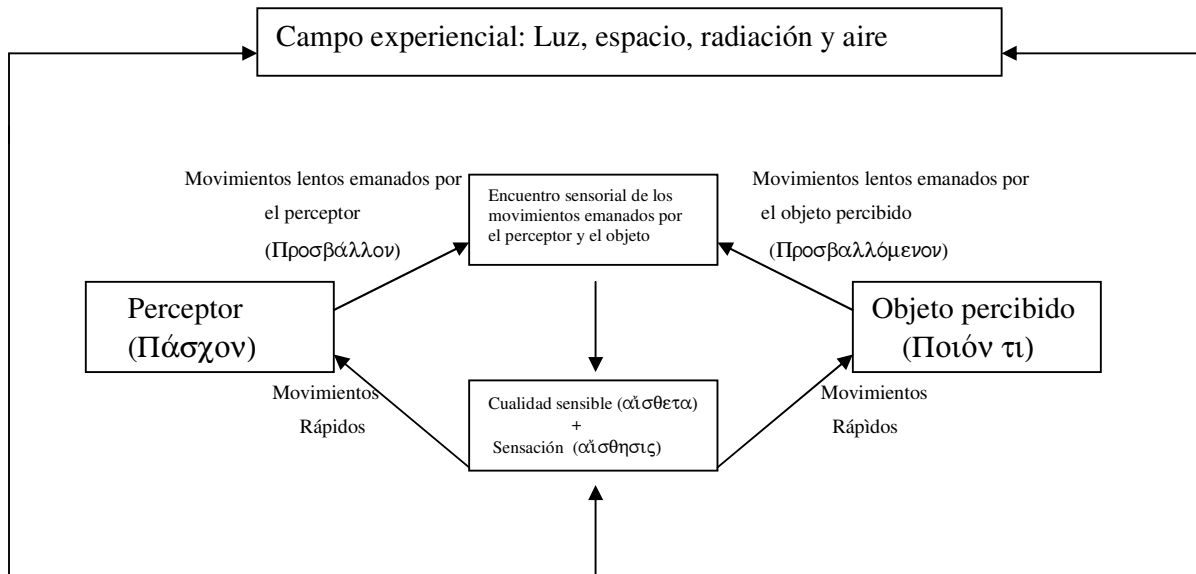
³⁰ *Ibid.*, pág. 177.

es ilustrada en un objeto sensible. En términos similares, esta interpretación tradicional concibe la condición del objeto sensible (en comparación con la Forma) como algo “borroso”, en tanto que la Forma es la exactitud y el objeto es la aproximación, la tendencia hacia la exactitud de la Forma. Pero si esto es así, argumenta Nehamas, entonces la Forma nunca puede estar manifestada en el objeto sensible que participa de ella. Los predicados enunciados por el objeto y manifestados en la percepción de la cualidad sensible son incompletos por el hecho de que son atributivos y relacionales. En los diálogos tempranos, uno de los hechos que llevó a Platón a la exposición de la teoría de las Formas se debe, precisamente, a esta condición relacional de los predicados incompletos. Con la intromisión de las Formas Platón resuelve el problema acaecido en estos diálogos tempranos, debido a que la relación causal entre el particular y otro particular es sustituida por la relación particular y Forma; sobre este punto Nehamas nos dice que: *“sensible objects are both. beautiful and ugly, just and unjust, tall or short, because they are not really beautiful, just, or tall, they only participate in beauty, justice, or tallness by possessing a relevant character. And it is only the forms and the characters which really are beautiful, just, or tall, they are beautiful, just, or tall, in themselves in every context.”*³¹ Pero esto no significa que Platón haya querido decir que los objetos sensibles se aproximen a la Forma, sino que son accidentalmente bello o justo. De acuerdo con Nehamas, esta interpretación tradicional me parece muy radical en lo que concierne a la división entre la apariencia y la realidad del objeto, pues un planteamiento de esta naturaleza nos obliga a concebir los dominios de la apariencia y la realidad como dos polos irreconciliables, postura cercana a la ontología parmenídea, la cual, paradójicamente, posee desde Platón su mayor crítica en este rubro. Así pues, la diferencia entre el objeto particular y la Forma no puede ser una copia aproximada, lo que hay en el objeto, la cualidad sensible que produce, no es otra cosa que la Forma, pero esta forma esta contextualizada.

A raíz de nuestra descripción sobre el proceso de la percepción sensorial, hemos visto como la interpretación que postula a la cualidad sensible y a su sensación como parte del objeto percibido, resulta ser, a mi entender, difícil de sostener. De esta forma,

³¹ *Ibid.* pág. 180.: “Los objetos sensibles son, al mismo tiempo, bellos y feos, justos e injustos, altos y cortos, debido a que ellos realmente no son ni bellos ni justos ni altos, sino que ellos sólo participan de la Belleza, la Justicia y la Alteza, poseyendo un carácter relevante de éstos. Y son sólo las Formas las razones por las que realmente hay Belleza, Justicia y Alteza, los objetos sensibles pueden ser bellos, justos y altos en distintos contextos”.

nuestra descripción sobre el proceso de la percepción sensorial queda esquematizada de la siguiente manera:



Al negar el peso ontológico de la cualidad sensible podríamos pensar que el proceso de la percepción sensorial, dado que sólo produce apariencias que no tienen que ver directamente con la realidad del objeto, no tiene ninguna repercusión en el proceso del conocimiento. La posición de Cornford al respecto es clara; para él, el proceso de la percepción sensorial es una ejemplificación de Platón para mostrar la imposibilidad de la percepción sensible para proveernos de conocimiento; contrario a esta postura, D.W.Hamlyn nos dice: *“This view [Cornford] would be inconsistent with my interpretation of the connected dialogues, in which the central problem is that of how knowledge which is expressible in ordinary statements is possible(...) what Plato is trying to do here is to vindicate ordinary knowledge.”*³²

Como hemos dicho al principio de este apartado, la percepción sensorial, lejos de ser un proceso exento de las tareas del conocer, posee una importancia trascendental para la constitución de la δόξα y la búsqueda del conocimiento. Probablemente, la conclusión de mayor importancia que Platón extraerá tanto de la tesis de Teeteto acerca de la

³² D.W.Hamlyn, *ibid.*, pág. 300.: *“Esta opinión de Cornford puede ser inconsistente con mi interpretación de los diálogos interconectados, en el cual el problema central es saber cómo es posible el conocimiento que es expresable en las declaraciones ordinarias (...) lo que Platón está tratando de hacer aquí es reivindicar el conocimiento ordinario.”*

percepción, como de las teorías de Protágoras y del “*heraclitismo extremo*” es que, efectivamente, el objeto no posee propiedades reales. A pesar de ello, gracias a las propiedades captadas, a través de la cualidad sensible, podemos percatarnos de la existencia del objeto. En referencia a su artículo, decía que Nehamas concibe estas cualidades sensibles como las representaciones conceptuales contextualizadas accidentalmente en el objeto, así, un mismo objeto puede ser, ante los ojos de dos perceptores, bello o justo. Aquí lo importante es entender qué quiere decir Nehamas cuando utiliza la palabra “contextos” para referirse a las cualidades sensibles. Considero que de esta caracterización de la cualidad sensible pende la importancia de la percepción sensorial en el proceso del conocimiento. El artículo de Matthen, a pesar de contener una interpretación difícil de sostener, hace referencia a la importancia de la percepción sensorial en el proceso epistemológico concibiendo una relación recíproca entre los objetos privados y los públicos: “*We have found there is a reciprocal dependency between these two classes of objects.*”³³ De esta manera, decimos que una cualidad sensible cualquiera, como, por ejemplo, “blanco”, no nos dice nada con respecto a su representación conceptual “blancura”, pero ¿sería posible conocer o, incluso, tener una noción acerca de la representación conceptual (la blancura) si no percibimos esta cualidad sensible?; con esta interpretación, la hegemonía de las Formas con respecto a los objetos de la realidad sensible cambia, convirtiéndose en una relación interdependiente, con la aclaración de que, aun en este caso, la hegemonía de las Formas con respecto a los objetos sensoriales sigue patente. Ahora bien, si la Forma, en tanto concepto del objeto supone ser el *Ser* del objeto, dicho *Ser* es verdadero, real, pero sobre todo único, permanente, y, por lo mismo, exento del cambio; sin embargo, cuando este *Ser* del objeto se contextualiza, es decir, cuando se pone en contacto con el objeto sensorial, no es que pierda su estatuto ontológico en el momento en el que comienza a tener una manifestación que afecta al objeto sensorial, el *Ser* no se “particulariza” debido a que ese contacto sea absorbido por el objeto sensorial, o bien, el objeto sea afectado por el *Ser*. Esta hipótesis, que supone una particularización del *Ser* en el objeto, es una de las críticas más severas a la teoría de las Formas en el *Parménides* y desemboca en el argumento del “*tercer hombre*” pues con la particularización, un dominio de dos entidades (objeto sensible y Forma), se transforma en un dominio de tres (objeto, *Ser* del objeto y Forma), donde el *Ser* del objeto y la Forma estarían

³³ *Ibid.* pág. 41.

teniendo la misma calidad ontológica. La afección es el contacto de la Forma con el cuerpo del objeto, una afección que es pasajera pero que su contacto es suficiente para otorgarle ciertas cualidades al objeto y cuando la Forma abandona al objeto, debido a que éste deviene, pierde su cualidad sensorial. Dicho en otros términos, con la contextualización o la afección de la Forma, el objeto cobra identidad, *Ser*, o mejor dicho, existencia; la existencia del objeto pende de su contacto con la Forma y necesariamente debe estar íntimamente ligada con el *Ser*. Su diferencia estriba en que la existencia es esta manifestación del roce entre la Forma y el objeto, siendo la Forma lo único verdadero en tanto que el objeto, por su afección temporal, se transforma en algo aparentemente verdadero. Por ello, el conocimiento que contiene lo verdadero debe ser el conocimiento de las Formas, pero su camino inicia desde la percepción sensorial que es el contacto más cercano y evidente del cognoscente con la Forma, a pesar de que ésta se encuentre transida por el objeto, el camino hacia el conocimiento debe comenzar por el percance de la existencia dado que ésta es la que puede llevarnos hacia el *Ser* del objeto. A su vez, esta interpretación nos deja en claro que, para Platón, los asuntos que conciernen al conocimiento no sólo son de índole epistemológica, sino que, aunado a éstos, se presenta un problema que es netamente ontológico.

Uno de los grandes méritos de Platón radica en el señalamiento de esta distinción entre el *Ser* y la existencia, ésta termina de consolidar la constitución de la ontología, pues implica uno de los primeros intentos por tratar de acercarse a lo enteramente real; tal distinción, por otra parte, implicó en su época una crítica a uno de los pensadores más influyentes en la historia de la filosofía griega: Parménides, quien reconoce sólo dos estatutos ontológicos: el *Ser* y el *no ser*. Basta analizar las tesis de la naturaleza de la percepción de Teeteto, Protágoras y el argumento del “*heraclitismo extremo*” para corroborar su influencia parmenídea, siendo este régimen el blanco de la crítica platónica a las tres tesis. El “*heraclitismo extremo*” plantea un estado de devenir absoluto que no es compatible con la noción de existencia anteriormente dicha. Tal argumento niega categóricamente la posibilidad de algo permanente y, como hemos dicho, una de las máximas de la existencia es que ésta debe estar atada a algo permanente; en contraposición, Sócrates define al movimiento, constitutivo del devenir, en dos clases: el movimiento de rotación y el de traslación. El primero es el movimiento efectuado por un cuerpo sobre sí mismo y el segundo es el movimiento de un objeto que ha sido afectado por otro; esta clasificación de los movimientos planteada por Platón y efectuada por Sócrates dentro del diálogo marca una diferencia sustancial entre la

concepción del devenir de Platón y la expuesta en el argumento del “*heraclitismo extremo*”; si bien es cierto que ambas concepciones coinciden en que la realidad sensible está expuesta al cambio, la postura del “*heraclitismo extremo*” es francamente radical. A diferencia de éste, Platón plantea dentro de la realidad deviniente sus concepciones del movimiento que establecen un orden dentro de la realidad sensible, en donde ante la posibilidad del cambio se consolida algo que permanece, esa permanencia es la que posibilita la existencia de, por ejemplo, un lenguaje. La permanencia dentro del constante devenir de la realidad sensible es la que posibilita la existencia de los objetos, la forma que afecta al objeto es lo permanente en él, tales afecciones posibilitan la producción de cualidades sensibles, la cualidad sensible es la que nos hace percatarnos de la existencia del objeto, por ello, si negamos tajantemente algo permanente en la realidad sensible negamos la presencia de las Formas en los objetos y al no haber afecciones o roces entre la Forma y el objeto, éste se convierte en *no-ser*, pues deja de tener contacto con lo que *es*. El argumento del “*heraclitismo extremo*”, más que una apócrifa lectura de Heráclito, responde a un modo de pensar la realidad sensible como un terreno exento del contacto con el *ser*, similar a la expuesta por Parménides. De manera análoga, Protágoras no confía en el objeto público, independientemente de que niegue su existencia o su cognoscibilidad, planteando una teoría subjetivista basada en la creación de mundos independientes a partir de la percepción sensorial del sujeto. Finalmente, Teeteto excluye, consciente o inconscientemente, la verdad dentro de su definición del conocimiento, negando a su vez la existencia de los objetos sensibles.

Capítulo II

La definición de la opinión en tanto objeto de las cosas aparentes

1) La formación de la opinión en el proceso de conocimiento de los objetos

En el primer capítulo hice una descripción sobre el proceso de la percepción sensible, la cual representa el sentido de la αἴσθησις con la que Teeteto enuncia su primera definición de conocimiento. El proceso sensitivo descrito anteriormente muestra, en primera instancia, una interrelación sensitiva entre dos actores: el perceptor y el objeto percibido. Posteriormente, de su conjugación se produce una cualidad sensible que es conducida a través de los órganos sensoriales y depositada en la parte sensitiva del alma, ésta es la memoria. En el momento en el que el órgano sensorial traspasa la cualidad sensible a la memoria, dejamos de sentir o percibir sensorialmente la cualidad del objeto¹; sin embargo, la obtención de la percepción sensible por parte de la memoria no elimina la percepción de la cualidad sensible, sino que tan sólo implica un cambio en el *modo* en el que dicha cualidad es percibida; este traspaso implica la sustitución de la percepción sensorial por una percepción preceptual, es el paso del ámbito de lo corpóreo a lo enteramente psíquico, dejando en claro la diferenciación entre los dos tipos de percepción: una sensitiva y una conceptual. La distinción entre estos dos modos de la percepción son indispensables, por ejemplo, para comprender las teorías perceptivas de Teeteto y de Protágoras; por un lado, al decir “percepción”, Teeteto se refiere únicamente a la experiencia sensorial, en cambio, la tesis protagórea expuesta en el diálogo es extensiva hasta esta actividad conceptual del alma. Aunada a esta diferenciación, comprender las características sobre estos dos modos de la percepción se vuelve pertinente para la comprensión misma de la opinión (δόξα y δοκεῖν).

La función de los órganos sensoriales que se perciben sensorialmente es depositar la cualidad sensible en la memoria, la cual es empleada por el alma para la formulación de opiniones. Desde luego, esta clase de percepciones no representan la única vía por la que el alma puede construir opiniones, sino que también ésta puede recurrir al uso de percepciones de índole preceptual, por ejemplo, se pueden tener opiniones acerca de ecuaciones matemáticas, en cuyo caso el núcleo de la opinión constituida por los números y sus operaciones no son, en modo alguno, objetos que se han percibido sensorialmente. Dentro del diálogo, una lectura sobre esta diferenciación entre los

¹ Cf. *Supra*. Nota 73.

objetos de la percepción sensible y preceptual mediante la ejemplificación del alma puede verse, planamente, en la representación de la memoria como una “tablilla de cera”, en donde los recuerdos que la alojan son resultado de un proceso de percepción sensible. También puede verse en la representación de la memoria como una “pajarera”, en donde los recuerdos son entidades meramente conceptuales, como los números. Aquí, lo que debemos tener claro es que, en sentido estricto, no existe una relación jerárquica de la percepción preceptual con respecto a la percepción sensorial ni viceversa, como cierta parte de la tradición asimilada por Platón lo ha pensado². Como se ha visto, en el *Menón* (82a y sigs.), por ejemplo, las cosas que son objeto de la percepción preceptual son algo que, de alguna manera, ya habitan en la memoria y deben ser descubiertas, éstas sólo pueden desocultarse *a raíz* de la percepción sensorial, por ello, a pesar de que la percepción preceptual, de inicio, pueda tener una mayor trascendencia con respecto a la percepción sensorial y sus alcances epistémicos, dado que los objetos preceptuales son objetos del pensar mismo (συλλογισμός) y no son resultado de una inferencia éstos sólo son descubiertos por el individuo a raíz de las percepciones sensoriales, de aquí la importancia de este tipo de percepciones.

La actividad psíquica puede cobrar mayor fuerza al prescindir de las potencialidades sensoriales; finalmente, como he dicho, las conclusiones, las afirmaciones o aseveraciones sobre la realidad que el alma deduce del material preceptual contenido en la memoria son, en primera instancia, opiniones. Así, pues, éstas son derivadas directamente del material sensitivo contenido en la memoria³ pero no son producto directo de la percepción sensorial. La razón de esto se fundamenta en el hecho de que el alma, auxiliada en la memoria, vincula las diversas cualidades sensoriales del objeto y las agrupa, es la responsable de que dos cualidades sensoriales de distinta naturaleza, como un color y un sonido, percibidas dentro de un mismo objeto, sean pensadas interrelacionadamente. Sin la intervención del alma en el proceso de la percepción sensible no existiría una conciencia de objetos sensibles⁴. La cualidad, al ser trasladada

² Me refiero a la tradición eleata, concretamente, a Parménides. En las interpretaciones modernas también ha prevalecido esta jerarquización.

³ Desde luego, el hecho de que las opiniones se formen gracias al material sensorial no quiere decir que se hable de una especie de doctrina de corte “empírica”. La creencia se construye gracias a las formas por intermedio de la realidad sensible, el problema es que, en este estado, el sujeto aún no es consciente de la reminiscencia.

⁴ Vid. Runciman, *Plato's Later Epistemology*, Cambridge: At The University Press, 1962, pág. 25: “*If our knowledge resides only in our perceptions, then we have no right to deduce any connection or relation between one perception and another.*”, “*Si nuestro conocimiento reside en nuestras percepciones*

por el alma a la memoria, es decir, durante el traspaso de lo sensorial a lo preceptual, subsiste en la memoria gracias no a la sensación en sí misma, sino a su recuerdo. Aunado a esto, el alma, con el fin de identificar dicha cualidad sensible sin recurrir a la percepción sensorial, le asigna un nombre (τό ὄνομα); el nombre, junto con el recuerdo, constituyen la representación preceptual de la cualidad sensible. Posteriormente, la suma de las cualidades sensibles es sustituida por un nombre que semánticamente las implica, este nombre es el nombre del objeto perceptivo, cuya constitución da origen a la conciencia misma de éste, es decir, alguien puede ser consciente de un objeto en tanto lo perciba (en su conjunto), lo recuerde o lo nombre, en cualquiera de los tres casos se habla acerca de actos que se encuentran antecedidos por la acción unificadora del alma, la cual, como he dicho, da origen a la conciencia del objeto perceptivo.

El pensamiento discursivo, por su parte, intenta buscar las constitutivas del objeto, es decir, su esencia; en la medida en la que la aprehensión del alma capte dicha esencia podremos decir que nos encontramos en un estado de conocimiento. De manera análoga, el discernimiento efectuado por el alma durante el proceso del pensamiento discursivo no se reduce sólo a la naturaleza del objeto, sino que también puede efectuarse sobre sus cualidades sensibles, por ejemplo, la pregunta sobre las constitutivas de un color o las sensaciones de calor o frío pueden ser objeto del pensar. En cualquiera de los dos casos, ya sea el objeto sensorial o su cualidad, el proceso de pensamiento efectuado por el alma se lleva a cabo a raíz de la utilización de los nombres con los cuales se ha nombrado a las cualidades sensibles y a los objetos que forman parte del material sensorial contenido en la memoria; este acto justifica el hecho de que el alma no dependa de la experiencia misma de la percepción sensorial para poder pensar. Como hemos visto, la hipótesis inicial de Teeteto interpreta a la percepción desde su sentido más reducido, tal consideración, de inicio, exenta la posibilidad del proceso de pensamiento puesto que su actividad no concierne a la percepción sensible. Si el pensar se excluye de la función del conocer también se excluye a la memoria y a los nombres; así, el conocer se transforma en un proceso mediático y momentáneo, sujeto al contacto sensorial con los objetos. Aunado a esto, otra dificultad que posee esta interpretación es donde la percepción sensorial excluye el proceso de pensamiento,

sensoriales, entonces no tenemos derecho a deducir ninguna conexión o relación entre una percepción y otra.”

se da cuando nos encontramos con casos alternativos en donde se presentan experiencias como los sueños o las alucinaciones, en donde el perceptor también establece una relación sensorial con los objetos. Puesto que hemos prescindido del alma, no existe ningún criterio que nos permita discernir la veracidad de las percepciones sensoriales, de hecho, tal discernimiento ni siquiera tiene cabida dentro de la percepción sensible. Las experiencias perceptivas acaecidas en el sueño o la alucinación poseen el mismo peso epistemológico que las experiencias reales, todas son igualmente cognoscibles e igualmente verdaderas de manera que desembocamos en un relativismo epistemológico⁵.

Dentro del diálogo⁶, Sócrates pone en evidencia esta doble dificultad que suscita el argumento de Teeteto, pero indirectamente el argumento refleja la trascendencia que posee el pensamiento en el proceso epistemológico, su intromisión se vuelve pertinente en el momento en el que nos percatamos de que, dentro del ámbito sensorial, la infabilidad de una percepción se encuentra dissociada de la verdad. De esta forma, la actividad del pensar se convierte en el primer criterio que nos permite deducir la verdad de los objetos; en la medida en la que la verdad de un objeto se nos muestre, estaremos en mejores condiciones de conocerlo. En contraposición, dentro de la percepción sensorial, las funciones del sujeto se limitan exclusivamente a percibir, a través de los sentidos, las cualidades sensoriales, dado que durante este proceso el alma no participa activamente, es decir, no efectúa ninguna clase de evaluación sino que, indistintamente, recibe todo el material sensitivo. Decimos que dentro de este proceso la posibilidad de concebir una opinión no existe; por lo mismo, la cualidad sensorial en sí no puede ser ni verdadera ni falsa, sino sólo las opiniones sobre ella, pues en este nivel el perceptor tan sólo se limita a captar las cualidades sensibles, no juzga ni atribuye, pues dicho acto implicaría ya, por añadidura, un acto reflexivo que no pertenece al ámbito de las captaciones sensoriales tal y como lo señala Runciman: “*Perceptions cannot be true or false, but only propositions about them*”⁷. Gracias a las percepciones alojadas en la memoria es como es posible discernir la verdad o la falsedad de los objetos percibidos.

Esta actividad por la cual el alma formula opiniones es producto de un proceso de pensamiento que Platón designa mediante el uso del verbo ὀράω. Dicho verbo, al

⁵ Como veremos más adelante, el hecho de que en el argumento de Protágoras se involucre una acción psíquica, no le impedirá arribar a una conclusión similar a la de Teeteto.

⁶ Vid. *Teeteto* 163a-165e y 158b.

⁷ Vid. Runciman, *ibid.*, pág. 15.: “[Las] percepciones [sensoriales] no pueden ser verdaderas o falsas, sino sólo las proposiciones acerca de ellas.”

ser un término polirizo, posee algunos modos que, a pesar de poseer diferencias morfológicas, pertenecen a la misma raíz. El término ὀράω, en su caso acusativo y genitivo, es sustituido por el término εἰδώς en cuyos significados cabe su traducción como “pensar”⁸. El verbo ὀράω (y, por consiguiente, el εἰδώς) significa, principalmente, *mirar, observar, ver* o *contemplar*, es decir, acciones que están íntimamente vinculadas con los actos perceptivos. Pero a diferencia del verbo βλέπω, el cual también es traducido con los mismos significados (salvo en los casos en los que es utilizado en un sentido figurado), la relación del verbo ὀράω con los actos perceptivos se da de una manera más amplia, en tanto que los objetos de la percepción que abarca dicho verbo son objetos que pueden ser percibidos tanto sensorial como preceptualmente, en cambio, el verbo βλέπω sólo se remite a objetos que son captados a través de los órganos sensoriales.

El proceso de pensamiento al que nos referimos (εἰδώς), es un término que, dentro del diálogo, es comúnmente traducido como *saber* o, incluso, *conocer*, pero en estas dos acepciones, en tanto conclusiones de un proceso de pensamiento, se encuentra implícita la relación perceptiva bajo la cual se construyen sus opiniones; por ejemplo, en el párrafo 192d se muestra claramente esta relación del εἰδώς con los actos perceptivos:

*“Pues óyelo de nuevo de esta forma. Yo conozco [εἰδώς] a Teodoro y dentro de mí recuerdo como es...”*⁹

*“Entonces préstame atención una vez más. Yo conozco [εἰδώς] a Teodoro y recuerdo en mí mismo cómo es...”*¹⁰

El conocimiento del que se habla (εἰδώς) sólo es posible en la medida en la que Sócrates haya tenido una percepción de Teodoro, pues sólo a raíz de esto puedo decir algo acerca de la naturaleza de éste. De esta forma, el εἰδώς en tanto proceso de pensamiento sólo se remite a la percepción y es la actividad por la cual el alma recoge el

⁸ José M. Pabón, *ibid.*, pág. 174.

⁹ Vid. Balasch, *Teeteto*, ANTHROPOS, 2002, pág. 221.

¹⁰ Vid. Platón, *Diálogos*, tomo V, Álvaro Vallejo Campos, Gredos, Madrid, 2002, pág. 273.

material sensorial de la memoria y lo juzga con el fin de determinar aquello que es inherente al objeto. Estas opiniones extraídas del proceso del pensamiento definido como εἰδώς reciben el nombre de *opiniones enunciativas*, que son opiniones que *señalan* un objeto determinado basándose en las cualidades que le son inherentes.

Aunado a lo anterior, también es pertinente hacer referencia a otro proceso de pensamiento que es distinto al εἰδώς y que responde a la traducción del verbo διανοια, cuyo significado y función, dentro del diálogo, nos obliga a efectuar un esclarecimiento de su significado, el cual será de vital importancia tanto para comprender el proceso en el que se constituye la opinión en el *Teeteto*, como su posible registro epistemológico.

Así pues, en el que quizá sea uno de los pasajes más paradigmáticos del diálogo, Sócrates enuncia una definición sobre este proceso de pensamiento y lo concibe como *“Un discurso que el alma recorre en sí misma acerca de lo que quiere investigar (...) mientras piensa, no hace otra cosa que dialogar consigo misma, en cuanto se pregunta y se responde a sí misma, afirma y niega. Si en este proceso, más rápido o más lento, precisa algo y se mantiene en su afirmación y ya no lo duda más, llamamos entonces a ello su opinión. Por eso digo que opinar sobre algo es un discurso hablado, pero no dirigido a otro en voz alta, sino silencioso y ordenado a uno mismo.”*¹¹

Según la definición del propio Sócrates, el pensamiento discursivo (διανοεῖσθαι) es una actividad psíquica que tiene como finalidad introducir un criterio que nos permita discernir la verdad o la falsedad, la cognoscibilidad o la incognoscibilidad de los objetos hecho que, como se ha demostrado, no puede llevarse a cabo dentro de los dominios de las percepciones sensoriales. A su vez, la δόξα constituye la culminación de dicho acto reflexivo, y éstas, a diferencia de las otras, se definen como *opiniones valorativas*, las cuales son enunciadas por el cognoscente con la plena *intención* de determinar las constitutivas del objeto. De esta manera, la opinión no puede ser concebida sin la existencia de un proceso reflexivo como éste.

Al igual que el εἰδώς, el origen de este proceso del pensamiento discursivo es una respuesta ante el estímulo provocado por la percepción sensorial, en donde, en un sentido, el perceptor se ha visto afectado por las cualidades sensoriales del objeto. Su inestabilidad pone en evidencia su incompreensión. El pensar es el primer intento del

¹¹ Vid. *Teeteto*, 189d-190a.

perceptor en su búsqueda por las causas originarias, o, en otras palabras, el intento primario del conocer. Pero en el εἰδώς, como hemos visto, el individuo cognoscente sólo señala o enuncia lo que ha percibido. En el pensamiento discursivo, que inmiscuye las opiniones valorativas, el cognoscente no sólo señala, sino que trata de inferir el principio que constituye la realidad del objeto. Tanto las opiniones enunciativas como las valorativas son sobre objetos tanto perceptuales-sensoriales como preceptuales.

De esta forma, en el *Teeteto* Platón parece colocar a este pensar discursivo entre la percepción sensorial y la δόξα, siendo ésta una conclusión del pensamiento discursivo.

Ante esta definición de la δίανοια enunciada por Sócrates, resulta inevitable pasar por alto la definición que sobre ésta se da en uno de los pasajes clásicos de los diálogos platónicos. Me refiero a la descripción de la *línea dividida* del libro VI de la *República*, en donde el papel jugado por el pensamiento discursivo es quizá distinto al del *Teeteto*. En el *English Greek Lexicon*, Liddle, Scott y Jones proponen seis acepciones distintas del término: 1).- *Intention, purpose*, 2).- *Notion*, 3).- *Process of thinking, discursive thought*, 4).- *Thinking faculty, intelligence, understanding*, 5).- *Thought expressed, meaning of a word or passage*, y, finalmente, 6).- *Intellectual capacity*¹². Esta gama de significados sobre el término puede ser reductible a tres estados que constituyen la significación de la δίανοια: el primero de ellos consiste en señalar el objeto que se pretende conseguir (1), el segundo estado se concibe como el proceso que se efectúa para la obtención de dicho objeto (3, 4 y 6), y el tercer estado designa las conclusiones que puedan ser inferidas del proceso de pensamiento (2 y 5). Ahora bien, el tercer estado, a su vez, establece las condiciones adecuadas para que el sujeto cognoscente pueda iniciarse dentro del proceso dialéctico, cuyo resultado se presenta en la intuición de las causas fundamentales del objeto, es decir, la dialéctica constituye el paso del pensamiento discursivo (δίανοια) al pensamiento intuitivo (νόησις). Dentro del pasaje de la *línea dividida* del libro VI de la *República* (509d y sigs.), la δίανοια se ubica dentro del terreno de lo cognoscible¹³ por el hecho de que, a partir de los objetos sensibles, infiere ciertas conclusiones. En el caso del *Teeteto*, la δίανοια también

¹² Es decir, el pensamiento discursivo como: 1).- *Intención, propósito*, 2).- *Noción*, 3).- *Proceso de pensamiento, pensamiento discursivo*, 4).- *Facultad de juicio, inteligencia, entendimiento*, 5).- *Pensamiento expresado, significado de una palabra o pasaje* y 6).- *Capacidad intelectual*.

¹³ Vid. Platón, *República*, VI, 510b, Conrado Eggers, Gredos, Madrid, 2002, pág. 339: “Ahora examina si no hay que dividir también la sección de lo inteligible (...) De éste. Por un lado, en la primera parte de ella, el alma, sirviéndose de las cosas antes imitadas como si fueran imágenes, se ve forzada a indagar a partir de supuestos, marchando no hacia un principio sino hacia una conclusión”.

funga como un proceso de inferencia. En este sentido, de los tres estados sobre el pensamiento discursivo que se definieron anteriormente, podemos decir que tanto en el pasaje de la *línea dividida* como en la sección 189d-190a del *Teeteto*, las acepciones de la *διάνοια*, entendida como el señalamiento del objeto que se desea conseguir y su proceso inferencial, son idénticas; la diferencia en las acepciones de la *διάνοια* en ambos diálogos, radica, más bien, en su acepción conclusiva. En tanto que en el pasaje de la *línea dividida* el pensamiento discursivo culmina en una conclusión (*τελευτήν*), en el *Teeteto* se culmina en una opinión (*δόξα*) y es probable que el significado de estos dos términos (*τελευτήν* y *δόξα*) no varíe en absoluto.

Otra lectura que se puede inferir de lo dicho anteriormente, sobre el papel de la *διάνοια* en la *línea dividida*, puede ser aquella que la conciba como un vínculo entre el ámbito de lo opinable y lo cognoscible, en donde algo opinable puede devenir en algo cognoscible, como si fuese un proceso “depurativo” de la *δόξα*, negándole, desde un principio, su valor epistemológico¹⁴. En lo que concierne a esta interpretación, a pesar de que, en lo particular, me parece sugerente encontrar un vínculo entre los ámbitos de lo opinable y lo cognoscible, considero que dentro de la atmósfera de la *República* la concepción de la *διάνοια* como ese vínculo es una lectura equivocada del pasaje. Como he dicho anteriormente, la existencia de una línea dividida que separa los dominios de lo opinable y lo cognoscible sugiere, de antemano, una exclusión y más aún, cuando la *διάνοια* no puede ser ese vínculo dado que pertenece al terreno de lo cognoscible, como se señala en el pasaje. Esto, desde luego, aplica también en el caso del *Teeteto*, siempre y cuando se tenga claro que la naturaleza de la *δόξα* como una conclusión del pensamiento discursivo es muy distinta a la *δόξα* como el dominio de lo aparente.

A su vez, resulta inevitable pensar que esta exclusión mutua entre la opinión y el conocimiento posea ciertas resonancias con las dos vías interpretativas del *ser* y *lo aparente* expuestas en el poema de Parménides. En los diálogos de vejez, a diferencia de la *República*, las críticas de Platón hacia la teoría parmenídea, no sólo salen a flote, sino que parecen tener claridad. Probablemente, el argumento que con mayor fuerza acrecienta las diferencias entre Platón y Parménides sea precisamente la posibilidad,

¹⁴ *Ibid.*, 510b-510c.

enunciada por Platón, de que algo existente pueda devenir en algo que *es*, ésta es una conclusión del *Sofista* pero que conserva su germen dentro del *Teeteto*, siendo quizá la δόξα la causante de que algo que aparentemente *es* pueda tener alguna relación con algo que realmente *es*. Con base en lo anterior, en el pasaje de la *línea dividida* la única posible evidencia que podría vincular los ámbitos de lo opinable estarían implicadas en un momento incluso anterior a la primera función del pensamiento discursivo (la consideración del objeto que se desea conocer). Dicho momento radica en la duda sobre la realidad de los objetos sensibles, puesto que: si en la primera fase del proceso de pensamiento discursivo se tiene conciencia de que existe un objeto de conocimiento que se desea conocer, es porque éste no se conoce, puesto que si así fuera, no existiría el propósito de conocerlo (puesto que ya se conoce) y, por tanto, no habría un proceso de pensamiento discursivo. En otras palabras, el pensamiento discursivo, a diferencia del intelectual, es un proceso inferencial y, en tanto tal, pretende inferir un principio, y si el sujeto cognoscente desea inferir ese principio es porque considera que tal principio no puede encontrarse en los objetos sensibles, porque toda inferencia se caracteriza por ser una deducción y así, partiendo de lo sensible, deduce un principio que no es evidente: lo inteligible. En contraposición, alguien que no dude sobre la realidad y cognoscibilidad de los objetos sensibles no podrá iniciarse dentro de un proceso de pensamiento discursivo por el hecho de que la inferencia del principio no es necesaria, pues éste ya se conoce y se encuentra dentro del ámbito de los objetos sensibles.

Ahora bien, con base en lo anterior vemos que el alma se encuentra en un estado de δόξα cuando se concentra en las cosas que ésta rige, es decir, las cosas aparentes. Pero, en ese caso, dado que la percepción sensible también se encuentra dentro del mismo ámbito de la apariencia, qué diferencia habría entre la percepción sensible y la δόξα si en cualquiera de los dos casos nos referimos a cosas que poseen como objeto cosas aparentes. Ante esta problemática que encierra dentro de un mismo ámbito a la opinión y la percepción sensible, podríamos argumentar que su distinción radica en que, por un lado, la opinión, dado que es producto de una actividad psíquica (εἰδώς), posee un grado de realidad de mayor rango que el puro acto sensitivo, así, el que opina se encuentra más cerca de la verdad de quien sólo percibe sensorialmente. En principio, parece coherente la idea de establecer una especie de “gradación” que parta desde el terreno de las apariencias y se acerque ascendentemente hasta el conocimiento, en donde la opinión ocupe un lugar intermedio. Se pueden identificar aspectos

contingentes sobre el objeto que pasaron desapercibidos durante la percepción sensible, sin embargo, una gradación de este tipo posee más complicaciones de las que a simple vista pudiera aparentar. Podemos afirmar que, a diferencia de la opinión, la percepción sensible es una simple captación directa de las cualidades sensoriales producidas por la conjugación entre los movimientos emitidos tanto por el perceptor como por el objeto perceptivo; el alma, por otra parte, recoge el material sensitivo resguardado en la memoria e intenta discernir lo que de verdadero existe en él, tal discernimiento culmina con la enunciación de una opinión por parte del sujeto en donde se atribuye la realidad del objeto a una cualidad sensible. Se podría creer que, en principio, la opinión sobre el objeto sensible es “más real” o “más verdadera” que los hechos de la percepción sensible. Aceptar esta gradación nos obliga a adoptar, por lo menos, dos vías interpretativas que nos lleven a deducir las causas de dicha gradación: 1).- Por un lado, si la opinión es más real que el acto sensitivo es porque la actividad psíquica ha descubierto ciertas constitutivas del objeto que pasaron desapercibidas durante el acto sensorial, por lo que, necesariamente, la vuelve más real, puesto que se acerca más a la realidad del objeto que el acto sensitivo, 2).- Por otra parte, podemos decir que en la opinión el sujeto ha hallado, dentro de su propia actividad conceptual, constitutivas del objeto que no se encontraban dentro de los límites de la percepción sensible, colocándola en un terreno de mayor realidad que ésta. Sin embargo, ambas interpretaciones parecen ser difíciles de sostener incluso desde su construcción lógica. Por una parte, sabemos que algunas opiniones, en sus orígenes, se forman gracias al material contenido en la memoria, el cual es introducido a través de los órganos sensoriales. Pero el hecho de que el material sensorial sea trasladado del ámbito perceptual al preceptual, no significa que se convierta en algo más real. De esta manera, dado que la opinión no puede ser construida sin la experiencia sensorial, resulta contradictorio pensar que posea un mayor grado de realidad que ésta. De igual forma, si suponemos que la opinión pone al descubierto las constitutivas del objeto, suponemos que tales constitutivas se encontraban anteriormente en el objeto y que durante el estado de la percepción sensorial han permanecido ocultas; pero el hecho de descubrir y conocer las constitutivas del objeto no hace que la opinión posea mayor rango epistemológico que la percepción sensible, pues en ambos casos dichas constitutivas del objeto que fueron descubiertas existen independientemente de que el individuo las capte o no; y como tales propiedades existen por igual en ambos procesos, resulta contradictorio afirmar que uno posea mayor grado de realidad que otra.

Nuestra conclusión anterior supone que, en lo que respecta a la percepción sensible y a la opinión, ambas poseen el mismo grado de apariencia, su diferencia radica en que ambos son dos momentos distintos dentro de la acción psíquica efectuada por el sujeto cognoscente. Como he dicho, en la percepción sensible el sujeto sólo capta la realidad sensible que lo rodea, en la opinión éste intenta determinar la realidad del objeto auxiliándose del material sensitivo que recibió durante el acto sensitivo. Ahora bien, la discusión sobre los distintos grados de realidad puede subsistir en un plano mayor que la contraposición entre la percepción sensible y la opinión, siendo extensiva hasta el terreno de lo inteligible, es decir, de las Formas, las cuales pueden ser “más reales” que la percepción sensorial o la creencia. Sobre este punto, Runciman, para justificar el argumento sobre la gradación de la realidad, se apoya en un pasaje de la *República*¹⁵ : “*Plato explicitly ascribes existence both to the objects of perception and the objects of ratiocination (...) This is not mean, of course, that the first are as real as the second.*”¹⁶ Aquí, Runciman, al hacer referencia a una particularidad de los objetos de la percepción (la existencia), señala un aspecto determinante para su comprensión. Como hemos visto, resulta imposible introducir un criterio que mida el grado de realidad entre los objetos, sin embargo, resultaría erróneo pensar que tales objetos no poseen ninguna relación con algo real; la existencia, como dice Runciman, no le otorga a los objetos de la percepción la misma calidad ontológica que las Formas (objetos de razonamiento), a pesar de esto, el hecho de ser existentes sí puede ser definido como un grado inferior de realidad, o, en otras palabras, los objetos, en tanto existentes, son reales sólo “accidentalmente”, lo cual es superado por las Formas, las cuales son necesariamente reales. Las dificultades sobre las gradaciones de la realidad se presentan cuando se aplican a dos objetos existentes, en este caso, ontológicamente no habría ninguna distinción entre los objetos de la percepción sensible y los objetos de la opinión dado que ambos entran conjuntamente dentro del terreno de la percepción (αἰσθησις) y ambos existen accidentalmente; pero es distinto cuando un objeto de la percepción se confronta con la Forma: “*The gradational ontology may seem a little absurd to our more sophisticated minds. We are*

¹⁵ *Ibid.*, Libro X, 597a: “-¿y el fabricante de camas? Pues hace un momento decías que no hace la idea-aquello por lo cual decimos que la cama es cama- sino una cama particular (...)Por lo tanto, si no fabrica lo que realmente es, no fabrica lo real sino algo que es semejante a lo real más no es real. De modo que, si alguien dijera que la obra del fabricante de camas o de cualquier otro trabajador manual es completamente real, correría el riesgo de no decir la verdad”

¹⁶ Runciman, *ibid.*, pág. 22.: “Platón, explícitamente, atribuye existencia tanto a los objetos de la percepción como a los objetos del razonamiento(...) esto no significa, desde luego, que las primeras sean tan reales como las segundas”.

temped to say that something either exists or it doesn't, and that although beds may be broken beds or badly-made beds or not really beds (...) they cannot be partially existent beds or imperfect exemplifications of bedness or beds endowed with only a small ration of reality." ¹⁷ El grado de realidad no constituye un criterio para distinguir tanto los objetos de la percepción sensible como los de la opinión, en este sentido, ambas concepciones poseen, por decirlo de alguna manera, el mismo peso ontológico.

Hasta ahora hemos señalado algunos elementos que ayudan a la formación de la opinión. Por un lado, hemos hecho referencia a una acción psíquica (εἰδώς), la cual recoge de la memoria el material sensorial captado durante la percepción sensible; tal material ha sido conceptualizado por el alma al momento de alojar las sensaciones en la memoria, y, con el fin de identificarlas, las nombra; por su parte, el alma opina (enunciativamente) sobre este material sensorial intentando señalar e identificar el objeto percibido, el proceso reflexivo implica una serie de movimientos efectuados por el alma (como la comparación y el análisis entre dos o más objetos) con la finalidad de tener clara su naturaleza. La reflexión psíquica culmina con la enunciación de una conclusión en la que el alma cree haber identificado y determinado las constitutivas del objeto, en otras palabras, la conclusión de esta acción psíquica es una opinión que presupone una definición de éste.

Al inicio de este trabajo mencioné la implicación que la definición posee dentro de la función del conocimiento; su efectividad, cuyo alcance es el propósito de Sócrates al plantear la pregunta por el conocimiento, nos pondrá en un estado de conocimiento, sin embargo, la acción psíquica (εἰδώς) puede no derivar en una definición acertada, por el hecho de que la opinión que de ella se deduce, identifica la realidad del objeto desde sus cualidades sensibles. Por otra parte, existe otra opinión, con características distintas a las mencionadas anteriormente, que resulta ser la conclusión del proceso de pensamiento discursivo (διάνοια) proceso que, a su vez, está antecedido por una duda sobre la realidad de los objetos sensibles. La opinión valorativa, como conclusión de la διάνοια, puede desembocar en la definición del objeto de conocimiento, definición

¹⁷ *Ibid.*, pág. 23.: "La gradación ontológica puede ser absurda para nuestras mentes sofisticada. Estamos obligados a afirmar si un objeto existe o no existe. Y aunque las camas pueden ser rotas o mal hechas, o no hechas(...) ellas no pueden ser medianamente existentes o ejemplificaciones imperfectas de la 'camidad' o de las camas envueltas sólo con una pequeña ración de realidad".

que se construye a raíz de la inferencia de sus causas, siendo esta inferencia un *saber*¹⁸. No es posible tener un *saber* acerca de un objeto si antes no se ha *opinado* sobre ese objeto, de la misma manera en la que no es posible *opinar* sobre un objeto si antes no se han *percibido* sus cualidades perceptivas o preceptuales. Algo que no sea una definición correcta, es producto de una opinión que no ha sido sometida al proceso inferencial de la *διάνοια*. Monique Dixsaut hace referencia a esta doble conclusión a la que puede llegar el alma, ya sea a través de la *διάνοια* o de la opinión: “*Quand la définition n’est pas celle d’une essence, il subsiste toujours la possibilité de donner au nom un autre référent, en le définissant autrement. Ainsi, la représentation que Socrate présente de la doxa (...) pourrait fort bien être considérée par d’autres comme étant la définition correcte de ce que c’est que penser(...) à partir de sa représentation propre de la pensée, aurait nécessairement une conception différente de la nature d’une bonne définition*”¹⁹. Aquí cabe señalar el énfasis con el que la autora hace referencia a la concepción alterna sobre la definición correcta, tal concepción no puede ser otra que la opinión. Ahora bien, como he dicho anteriormente, todo camino que conduce a la definición correcta del saber debe pasar, necesariamente, por el camino de la opinión, acto que justificaría su contenido epistemológico.

En conclusión, decimos que fuera de la distinción etimológica que existe entre los términos *τελευτήν* y *δόξα* tanto en el pasaje de la *línea dividida* como en el párrafo 189d-190a del *Teeteto*, la definición y significación de la *διάνοια* es la misma. El contraste entre ambos pasajes no radica en la definición del proceso de pensamiento discursivo, sino más bien en el significado de la *δόξα*. Como hemos visto, en el pasaje citado del *Teeteto*, la *δόξα* es la conclusión del pensamiento discursivo (y, en este sentido, posee un registro epistemológico). En contraposición, en el pasaje de la *línea dividida*, la *δόξα* no es una conclusión del pensamiento discursivo, sino que se presenta como el terreno de lo opinable que rige las creencias o la fe (*πίστις*) y las

¹⁸ Utilizo el término “saber” y no “conocer” con el fin de diferenciar el conocimiento de las causas por inferencia (*διάνοια*), del conocimiento de las causas por entendimiento o intuición (*νόησις*).

¹⁹ Vid. Dixsaut, M., *Platon et la question de la pensée, études platoniciennes, première partie*, pág. 48-49: “*Cuando la definición no es acerca de una esencia, siempre existe la posibilidad de darle un nombre con otra referencia, definiéndola de otro modo. Así, la representación que Sócrates presenta de la doxa (...) podría ser fuertemente considerada por otros como la definición correcta de lo que es pensar (...) a partir de esa representación propia del pensamiento, habrá necesariamente una concepción diferente de la naturaleza de una buena definición*”.

imágenes o conjeturas (εἰκασία). De esta forma, tenemos dos posibles acepciones distintas de δόξα:

1).- Las *opiniones enunciativas*: que se encargan de señalar al objeto. Este señalamiento se basa en cualidades de objetos perceptibles, estas cualidades pueden ser tanto sensoriales como preceptuales y verdaderas o falsas. *Todas las opiniones enunciativas preceden a las opiniones valorativas*. Estas opiniones son resultado de un proceso de pensamiento (εἰδώς) que probablemente es epistemológicamente inferior al pensamiento discursivo.

2).- Las *opiniones valorativas*: que son la conclusión del proceso inferencial de la δίανοια y que, a diferencia de las opiniones enunciativas, su análisis no se limita a señalar las características del objeto, sino que trata de determinar su propia naturaleza, es decir, poner al descubierto sus causas que son, en última instancia, los objetos del conocimiento. Las opiniones valorativas, al igual que las anteriores, pueden basarse en cualidades que han sido percibidas tanto sensorial como preceptualmente, y pueden ser tanto verdaderas o falsas.

Una vez mencionadas las condiciones previas que constituyen la formación de la opinión (por un lado la αἴσθησις, y por otro el εἰδώς y la δίανοια), en lo sucesivo pasaré al desglose de las posibles acepciones de la opinión que se han deducido anteriormente para, posteriormente, concluir en qué sentido la opinión se encuentra alejada del conocimiento.

La importancia de las opiniones enunciativas consiste en que, por un lado, son elementos constitutivos del lenguaje y del pensamiento, pues gracias a ellas nos formamos conciencia de objetos, es decir, que gran parte de nuestra concepción del mundo se forma gracias a las opiniones enunciativas. Por otra parte, esta clase de opiniones son la antesala de las opiniones valorativas, al grado de que éstas no pueden ser concebidas sin las anteriores. Sin embargo, en la opinión enunciativa no tiene cabida el conocimiento del objeto en tanto tal, sino que sólo se limita a señalarlo, quien enuncia una opinión enunciativa no desea conocer el objeto, sino únicamente señalarlo. En lo sucesivo me abocaré, exclusivamente, al estudio de las opiniones valorativas que, como puede inferirse, pretenden obtener un conocimiento del objeto. Como se ha visto, estas opiniones se dividen, a grandes rasgos, en:

1).- Opiniones valorativas, verdaderas o falsas, que tienen objetos sensoriales

2).- Opiniones valorativas, verdaderas o falsas, que tienen objetos preceptuales

Dado que en el resto del trabajo sólo abordaré el estudio de esta clase de opiniones, el agregado “valorativo” será eliminado, dando por sentado que, cuando se hable de opiniones, serán opiniones valorativas.

Como ha quedado señalado, quien se encuentra en un estado de opinión con respecto a un objeto determinado identifica ciertas cualidades que le son atribuidas; estas cualidades son afecciones del objeto y, en tanto tales, no forman parte de su realidad.

Sobre el objeto, debemos tomar en cuenta que no todos son de la misma clase, sino que se clasifican en dos grupos: los objetos sensoriales, que son objetos que pueden ser percibidos sensorialmente como un color, una textura, un sonido, etc. Y los objetos preceptuales que se identifican con objetos que son percibidos, pero no sensorialmente, como acciones humanas, cualidades morales o adjetivos. Esta diferenciación entre los objetos del conocimiento poseen, a su vez, dos tipos de cualidades que también se diferencian entre sí al pertenecer cada una a objetos distintos. El siguiente ejemplo intentará esclarecer esta diferenciación entre las dos clases de objetos.

Tengo dos proposiciones:

- 1).- Lo que define a la manzana como manzana es el color rojo
- 2).- Lo que define a Juan es que él es justo

Es obvio que la construcción lógica de las dos proposiciones mencionadas anteriormente son equivalentes, ambas poseen un sujeto, un verbo y un predicado. Sin embargo, este último, que dentro de la proposición se nos muestra como la cualidad que le atribuimos al objeto, no es la misma. La cualidad “rojo” es de una naturaleza enteramente distinta a la cualidad “justo”, pero debemos fijar tal distinción no desde la cualidad, sino desde el objeto. La cualidad “rojo” pende de un objeto que puede ser percibido sensorialmente, basta con fijar la mirada en una manzana para poder captar sus cualidades sensoriales, en cambio, el objeto al que se le atribuye la cualidad “justo”, no puede ser percibido de la misma manera en la que percibimos una manzana. La diferencia estriba en los objetos del conocimiento; por un lado, el objeto sensorial de conocimiento es percibido sensorialmente; por otro, el objeto preceptual de conocimiento puede ser percibido preceptualmente. De igual modo, las cualidades de dichos objetos son percibidos de la misma manera: sólo puedo captar una cualidad

como lo “justo” a través de la percepción preceptual de un objeto. Y sólo puedo captar una cualidad como lo “rojo” a través de la percepción sensorial de un objeto.

Como ya se ha adelantado, las opiniones dependen de la percepción, sensorial o preceptual, de los objetos, y, por tanto, éstas también deben diferenciarse. Aunado a esto, ambos tipos de opiniones pueden ser tanto verdaderas como falsas. A continuación intentaré exponer la definición de la opinión, falsa y verdadera, tanto de los objetos sensoriales como de los objetos preceptuales.

2).- La opinión, falsa y verdadera, sobre los objetos sensoriales

a).- La opinión falsa

Antes de decir algo acerca de la opinión falsa, me gustaría exponer brevemente los argumentos que sobre ella se discuten en el diálogo.

Los intentos de la definición de la opinión falsa se engloban en cinco argumentos, cada uno de estos intentos, no sólo resultan infructuosos, sino que, además, se convierten en una especie de círculo vicioso, en donde Sócrates y Teeteto, tras corroborar que el último argumento ha fracasado, se percatan de la circularidad de sus indagaciones, pues han terminado exactamente en el mismo lugar en donde comenzaron. Los cinco argumentos que intentarán definir lo que es la opinión falsa son los siguientes:

- 1).- La opinión falsa como el pensamiento de que una cosa es otra cosa.
- 2).- La opinión falsa como el pensamiento de algo que *es* y que *no es*.
- 3).- La opinión falsa como una confusión de una cosa con otra (ἀλλοδοξία).
- 4).- La opinión falsa como un error de la memoria (la alegoría de la tablilla de cera como representación de la memoria).
- 5).- La opinión falsa como un error de la memoria (la alegoría de la pajarera como una representación de la memoria).

1).- La primera definición se construye con el siguiente argumento:

El primer intento por definir la opinión falsa parte de la suposición de que alguien que se forma una opinión, de cualquier índole, lo hace, necesariamente, sobre la base de algo que conoce o de algo que no conoce. Ahora bien, es imposible que alguien que conozca algo a la vez no lo conozca, y que, el que no conoce algo, a la vez lo conozca, pues esto implicaría una contradicción; por otra parte, tampoco es posible que alguien

que se forme una opinión falsa de lo que conoce, crea que no es lo que es, sino cosas distintas de las que conoce, y conociendo ambas cosas, las ignora ambas.

También es imposible que alguien crea que las cosas que no conoce, crea que son distintas a otras que tampoco conoce, por ejemplo, no puede darse el caso en el que alguien que no conoce ni a Sócrates ni a Teeteto, crea que Sócrates es Teeteto y Teeteto Sócrates. Por tanto, nadie cree que aquello que conoce es lo que no conoce, en este sentido, no es posible la opinión falsa porque, tal y como nos indica la primera hipótesis, no es posible formarnos una opinión falsa porque o conocemos algo o no lo conocemos.

2).- El argumento de la segunda definición de la opinión falsa guarda un esquema parecido al anterior, la diferencia estriba en una sustitución de los términos “saber” y “no saber”, por los términos “ser” y “no ser”.

El supuesto base de este argumento consiste en tomar en cuenta que la acción de enjuiciar algo que *no es*, forma, en cualquier caso, una opinión falsa. La objeción de Sócrates a este respecto implica una recurrencia implícita al argumento parmenídeo sobre la incognoscibilidad del *no ser* expuesta en el proemio²⁰. Sócrates sigue la objeción de Parménides en casi todas sus líneas²¹, en donde se establece que cualquier persona que enjuicie, necesariamente enjuicia algo que *es* puesto que del *no ser* no se puede decir nada; así pues, el que enjuicia, lo hace sobre la base de algo que *es*, ya sea en términos absolutos, esto es, referido a una perspectiva unitaria del Ser, o en términos relativos, en donde todo objeto, de alguna manera, es *partícipe* del ser. De esta forma, si la percepción, como se ha dicho, antecede a la opinión, alguien que perciba algo, en todo caso percibe algo que es; de igual forma, alguien que opine algo, lo hará sobre algo que es.

Por otro lado, dado que del no ser no se puede decir nada, entonces no puede existir alguien que enjuicie lo que no es, en este caso, no se forma ninguna opinión; y dado que

²⁰ Vid. Diles y Kranz, “*Die Fragmente der Vorsokratiker*”, Weldmann, 1974, pág. 228 y sigs.

²¹ Cabe recordar que Platón no está del todo de acuerdo con el argumento de Parménides, pero a pesar de ello, dentro de este pasaje del diálogo Platón utiliza el argumento parmenídeo, y a pesar de que se habla de lo que *es* tanto en términos absolutos como en términos relativos, es decir, como una pluralidad (tesis aparentemente rechazada por Parménides), Platón no trae a colación su crítica a la concepción parmenídea de la unidad del Ser. Dicha crítica, como hemos dicho, no se halla contemplada en el *Teeteto*, sino que aparece, junto con la teoría de las formas (con las cuales se sustenta la concepción plural o parcial del ser), hasta el diálogo *Sofista* (244b-245e). Por el momento, el interés de Platón por este argumento se enfoca más que un interés por redefinir una nueva concepción de la realidad, en un interés por tratar de demostrar la naturaleza de la opinión falsa.

es imposible imaginarse el no ser, tampoco es posible formarse una opinión equivocada. Por lo tanto, la opinión falsa es distinta al no ser.

3).- El tercer argumento por definir a la opinión falsa se constituye de la siguiente manera: alguien en su pensamiento toma algo que es por otra cosa que es y dice que ésta es aquélla, entonces, se da una opinión confundida, opina siempre sobre un ser, dado que como vimos anteriormente, el no ser queda excluido; a pesar de ello, el sujeto confunde un ser con otro, pero siguiendo esta lógica, es absurdo pensar, por ejemplo, que uno crea que lo bello es feo y que lo injusto es justo, es decir, si se emiten dos juicios sobre un objeto, no es posible pensar que el juicio A es el juicio B y viceversa, este matiz debilita el argumento.

En el caso del sujeto que enjuicia no dos cosas, sino sólo una, tampoco puede concretarse una confusión, pues esto implicaría dos posibilidades. En la primera, si enjuicamos sólo una cosa, no procede el error dado que la confusión contempla, por naturaleza, un mínimo de dos objetos. La otra posibilidad implicaría tomar consigo algo de que no se forma una opinión, pero esto, como vimos anteriormente, es imposible.

En los siguientes dos argumentos que intentan mostrar la definición de las opiniones falsas, se introduce el elemento de la memoria, que hasta entonces no había sido utilizada para la explicación de las opiniones falsas. En el primer caso, la memoria es representada bajo la imagen de una “tablilla de cera”:

4).- La percepción sensible, cuyo contenido material es fundamental para la elaboración de un juicio es impresa en la memoria, representada bajo la imagen de una “tablilla de cera”. Independientemente de la capacidad de la memoria, puede presentarse el caso en el que logremos olvidar el material perceptivo almacenado en ella; si lo olvidamos, la percepción se borra, dando como resultado la presencia del error, en tanto que con dicho olvido no conocemos lo que antes conocíamos y de esta forma se produce en nuestra alma una opinión falsa. El error, de tal forma, es producto de una relación entre la percepción sensible y la memoria, lo cual, en cierto modo, explica los juicios falsos, pero no de una forma cabal.

Este argumento posee, en esencia, las mismas complicaciones que el argumento anterior, pues un sujeto puede conocer dos objetos y, a pesar de que en un momento determinado no tenga ninguna experiencia sensorial de ambos objetos, esto no es motivo suficiente para creer, dentro de sí, que el primer objeto es el segundo y viceversa. Igualmente un sujeto que conoce un objeto de dos posibles tampoco puede

confundirlos y, obviamente, en el caso de alguien que no conoce ninguno de los dos objetos, tampoco.

Una última salida para el juicio falso dentro de este argumento podría ser la opinión engañosa, en donde el sujeto cognoscente conoce dos objetos y, a diferencia del primer caso, sí experimenta la percepción de ambos. El error se produce cuando los sentidos engañan al sujeto y éste cree percibir un objeto cuando, en realidad, percibe el otro objeto.

Como señalamos anteriormente, la relación entre la percepción sensible y el pensamiento justifica la presencia de una opinión falsa, pero sólo parcialmente, pues sería un error reducir todo nuestro pensamiento a una relación perceptiva, dicho de otro modo, pueden existir opiniones equivocadas sobre cosas que nunca son percibidas sensorialmente; como el número, concebido éste como una entidad abstracta y no como una representación sensorial.

5).- La representación de la “tablilla de cera” no tomaba en cuenta más que las impresiones sensibles y entidades abstractas, como los números. Por ello, en este quinto y último argumento esta representación de la memoria es sustituida por la imagen de la “pajarera”.

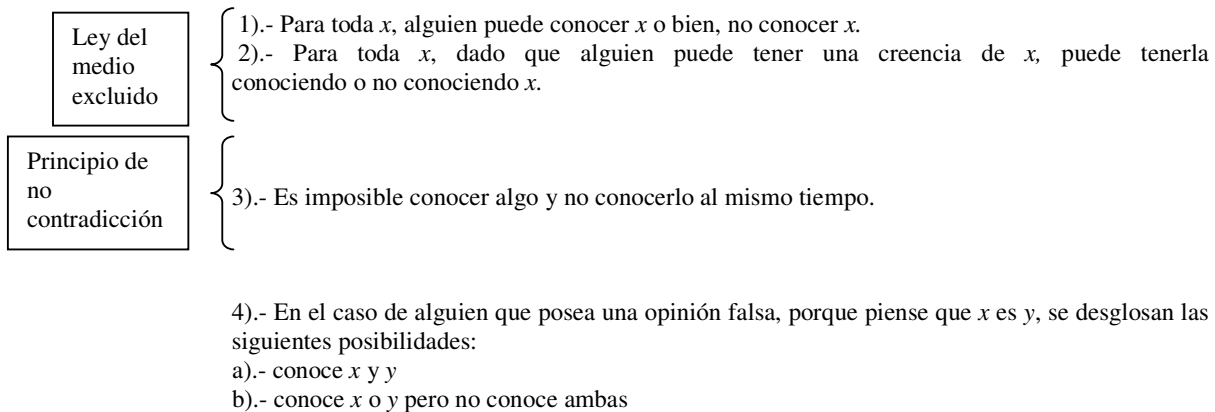
Sócrates plantea una distinción entre el “adquirir” y el “poseer”. Para explicar dicha distinción, representa a la mente humana bajo la imagen de una pajarera repleta de pájaros de diversas clases; estos pájaros, a su vez, representan los conocimientos adquiridos. Cuando un pájaro accede a la jaula, decimos que se trata de la *adquisición* de un conocimiento. El dueño de la jaula puede disponer de los pájaros a su antojo y en el momento en el que lo desee; cuando el dueño (el sujeto cognoscente) decide abrir la jaula y tomar un pájaro (un conocimiento) en particular, entonces decimos que lo *posee*, y en cuya posesión está inmerso el conocimiento de dicho objeto.

La confusión se produce cuando el cognoscente toma un conocimiento por otro, creyendo que el pájaro que atrapó es uno que, en realidad, sigue dentro de la jaula. Pero, en dado caso, nos enfrentamos nuevamente con las mismas dificultades que en los casos anteriores, pues si cierto número de pájaros se encuentran dentro de la jaula, implica que son conocimientos, y si los conozco, no puedo confundirlos. En otras palabras, dado que del no *ser* no se pueden formar opiniones, dentro de la jaula no puede haber algo así como un *desconocimiento* y, por tanto, no puede tomar uno de estos desconocimientos creyendo que se trata de un conocimiento, entonces, inevitablemente, el argumento nos

conduce hasta la primera hipótesis planteada en el primer argumento, en donde un sujeto no puede creer que sabe y que no sabe a la vez.

Este pasaje ha sido objeto de diversas interpretaciones por parte de los comentaristas en su afán por tratar de evidenciar la posibilidad o la imposibilidad de una opinión falsa dentro de este argumento. Gail Fine²² identifica la concepción del conocimiento utilizada por Platón dentro de este argumento con la definición clásica del “conocimiento por cognición” (*Knowledge by acquaintance*) enunciada por Russell, en donde el conocimiento debe ser un conocimiento del todo. Según Fine, es común la opinión, entre los comentaristas, de que este modelo del conocimiento por cognición que nos ofrece el argumento es una de las razones por las que Platón falla en su intento por dar una definición de la opinión falsa. Distinta a esta postura, Fine cree que la intromisión del modelo del “conocimiento por cognición” es utilizada por Platón con el fin de apoyar la segunda definición de Teeteto, en donde el conocimiento es definido como una opinión verdadera. Cuando Sócrates refuta la tesis de que el conocimiento es una opinión verdadera, también refuta el modelo del “conocimiento por cognición” y esto resulta ser, indirectamente, una explicación satisfactoria de lo que es la opinión falsa. El primer argumento (el cual es llamado por Fine con el nombre de K), no es, como se piensa, una discusión irrelevante, sino que posee su importancia por el hecho de que, por medio de una reducción al absurdo del argumento efectuada por Platón, se da una definición de la opinión falsa, por lo que, lejos de fallar en su intento por definir a la opinión falsa, lo que hace Platón con tal falla es precisamente definirla. Esto lo demuestra Fine en su análisis sobre el argumento de la siguiente manera:

Las siguientes tres posibilidades excluyen la posibilidad de una opinión falsa:



²² Fine, Gail, “False Belief in *The Theaetetus*”, *Phronesis* 24, (1979).

c).- no conoce ni x ni y

5).- a y c son imposibles tomando en cuenta que el argumento se encuentra regido por el modelo del “conocimiento por cognición”.

6).- Con base en lo anterior, se concluye que no hay opiniones falsas.

Dado que para Fine el “conocimiento por cognición” es total, no es posible definir, dentro de este argumento, a la opinión falsa, pues no es posible decir algo acerca de personas o cosas de las cuales jamás se ha tenido noticia (esto excluye tanto a 4b como a 4c) y, si se conocen tanto x como y , tampoco se pueden tener opiniones falsas por el hecho de que el conocimiento es total. Según Fine, el argumento, como he dicho, falla porque dentro del diálogo representa una reducción al absurdo que intenta mostrar la difícil dicotomía entre el conocimiento total sobre algo y la ignorancia total sobre esa misma cosa. De otro modo, Fine considera que atacar este argumento no es del todo difícil, puesto que es posible demostrar que alguien puede estar en una posición intermedia entre el conocimiento y la ignorancia. Según la autora, el argumento es un apoyo indirecto de la segunda tesis de Teeteto (conocimiento es opinión verdadera), así, cualquier alcance que pueda tener sobre el objeto es suficiente para conferirnos un conocimiento completo sobre éste: “[Plato] endorses K , that he believes that any grasp of a thing confers total knowledge of it, and that the only alternative is total ignorant (...) Theaetetus proposes that knowledge is true belief; Sócrates then turns to a discussion of false believe and, when he fails to explain it, argues that Theaetetus definition is faulty(...) This suggest that the discusión of false belief is relative to Theaetetus’ definition.”²³. Pero si cualquier alcance sobre el objeto equivale a un conocimiento completo, entonces no habría diferencia entre una opinión verdadera y conocimiento y, por tanto, la tesis de Teeteto es acertada, siendo esta la razón por la cual Platón no destruye el argumento.

Sin embargo, la mención por parte de Sócrates de la necesidad de definir lo que es la opinión falsa, será lo que, a la postre, debilite la tesis de Teeteto, puesto que si aceptamos que cualquier alcance de la cosa es conocimiento, no hay cabida alguna para la opinión falsa, puesto que si no existe un alcance del objeto, estaríamos instalados en

²³ Fine Gail, *ibid.*, pág. 77.: “Platón endosa K porque él cree que cualquier acercamiento a un objeto le confiere conocimiento en sentido amplio, y que la única alternativa es la ignorancia total. La proposición de Teeteto es que el conocimiento es una opinión verdadera, posteriormente, Sócrates introduce la discusión de la opinión falsa, y cuando falla en el intento por definirla, argumenta que la tesis de Teeteto también falla. Él sugiere que la discusión de la opinión falsa es relativa a la de Teeteto”.

una situación de ignorancia, Esta conclusión sería, sin lugar a dudas, similar a la conclusión a la que llega Protágoras en 167a, quien niega la posibilidad de juzgar falsamente. De esta manera, Fine concluye que la imposibilidad de definir lo que es la opinión falsa es una muestra clara de que tanto Sócrates como Teeteto ignoran lo que es el conocimiento y, por ello mismo, la discusión de la opinión falsa.

A diferencia de Fine, para David Barton no existe la conexión entre el modelo del “conocimiento por cognición” y la tesis de Teeteto. En primer lugar, Barton considera que Fine no posee una comprensión correcta de lo que para Russell significa “conocimiento por cognición”. Como he expuesto, para Fine esta clase de conocimiento es un conocimiento total, que nos dice todo acerca de un objeto; de acuerdo con Barton, esta definición del “conocimiento por cognición” es distinta a la de Russell: *“For Russell, knowledge by acquaintance is a kind of direct mode of cognitive acces to objects, to be understood in contrast with an indirect mode of acces, knowledge by description. I am acquainted with an object ‘when I have a direct cognitive relation to that object i.e. when I am directly aware of the object itself’ (...) I could know something by acquaintance and yet know nothing about it at all, Fine reaches the opposite conclusion, that knowing something by acquaintance confers omniscience about the thing.”*²⁴ De acuerdo con Barton, el “conocimiento por cognición” implica conocer todo lo que es el objeto dado que el “conocimiento por cognición” y el “conocimiento por descripción” son dos modos independientes: yo puedo conocer (por descripción) algo acerca de un objeto, que, por ejemplo, es color rojo, sin embargo esto, al igual que todo lo que se pueda predicar acerca de él, es una verdad acerca del objeto, pero dicha verdad no representa una condición para conocerlo, tal y como el mismo Russell lo afirma: *“Con respecto al color particular que veo, pueden decirse muchas cosas; puedo decir que es castaño, que es más bien oscuro, y así sucesivamente. Pero tales afirmaciones, aunque me hacen conocer verdades acerca del color, no me hacen conocer el color mismo mejor que lo conocía antes.”*²⁵ A juicio de Barton, el problema de Fine radica

²⁴ Vid. Barton David, *The Theaetetus and how we Think*, págs. 170-171.: *“Para Russell, el conocimiento por cognición es un modo de acceder directamente a los objetos cognitivos, por el contrario, un modo indirecto o inferencial de los objetos sería el conocimiento por descripción. Yo puedo estar cognitivamente relacionado con un objeto ‘ cuando tengo una relación cognitiva-directa con el objeto, por ejemplo, cuando soy directamente consciente del objeto mismo (...) Yo puedo conocer algo cognitivamente y no conocerlo por completo, Fine llega a la conclusión opuesta, que el conocimiento de los objetos por cognición le confiere al individuo una omnisciencia con respecto al objeto”.*

²⁵ Russell, *Escritos básicos, 1903-1959, Conocimiento por cognición y conocimiento por descripción*, Aguilar, págs. 319-320.

en confundir la cognición del objeto con las verdades del objeto. Para Russell, estas verdades, no sólo no nos ayudan a conocer el objeto mismo, sino que incluso nos alejan de él. El argumento de Fine desemboca en una omnisciencia al no diferenciar entre cognición y verdades del objeto, en donde un alcance del objeto, una posesión de una verdad suya, nos puede conducir a su cognición. Sobre la base de este error, la tesis de Fine que postula una conexión entre la opinión verdadera y el conocimiento se debilita, dado que el conocimiento de una verdad de un objeto determinado no nos lleva a su conocimiento total. Paradójicamente, la conclusión de Barton es diametralmente opuesta a la de Fine, aunque, a fin de cuentas, parecen emparentarse en un sentido: como hemos visto, con Fine el alcance del objeto (*grasping*) es suficiente para poder tener conocimiento, sin embargo, esta conclusión imposibilita la enunciación de una opinión falsa y sin la enunciación de una opinión falsa no es posible definir el conocimiento, por tanto, dado que el objetivo es definir el conocimiento, debemos rechazar la idea de que el alcance del objeto, o, en otras palabras, la opinión verdadera, es conocimiento, misma conclusión a la que llega Barton.

Como afirma Cornford²⁶, la dificultad de resolver el problema de la opinión falsa en el *Teeteto* radica, principalmente, en la omisión de Platón con respecto a las Formas. El punto aquí es tratar de determinar la posibilidad de una opinión falsa dentro de los propios límites del diálogo.

Debemos partir de que el *Teeteto* es un diálogo en donde se aborda una acepción de conocimiento que se refiere, exclusivamente, al proceso de conocimiento de los objetos perceptivos, incluso, una lectura factible sobre la exclusión de las Formas por parte de Platón, puede ser, como lo ha sostenido Cornford, con el fin de corroborar hasta qué punto es posible poseer conocimiento de los objetos sin recurrir a ellas. Debido a que, en principio, y sólo en principio, tanto la opinión como el conocimiento poseen intrínsecamente el deseo por conocer el objeto, la opinión, al igual que el conocimiento, también se aboca a la consideración de esta clase de objetos. Pero como se ha señalado en la introducción, la opinión, al ser opuesta al conocimiento, sólo puede tener cabida dentro del terreno del conocimiento de objetos perceptivos debido a que no es posible formar opiniones acerca de los objetos que no fueron adquiridos perceptivamente y que se hallan alojados en nuestra memoria. Como se demostró en la representación de la

²⁶ Cornford, *Ibid.*, pág. 110.

mente como una pajarera, no es posible confundir dos objetos que habitan en la mente, independientemente de si el sujeto cognoscente los conozca o no los conozca.

Tanto en Barton como en Fine, así como en otros autores como Cornford y Lewis, el asunto de la opinión falsa es analizado siempre desde la perspectiva del sujeto con respecto a su objeto de conocimiento; desde luego este enfoque está determinado, de antemano, por el propio argumento de Platón, en donde el error que propicia la opinión falsa siempre es un error que es atribuido al sujeto cognoscente: quien confunde un conocimiento con otro es el sujeto cognoscente, quien olvida la impresión del objeto percibido, es el sujeto cognoscente. De esta forma, los argumentos sobre la posibilidad de las opiniones falsas son, en realidad, argumentos que intentan demostrar la posibilidad de la opinión falsa sólo a partir de errores cometidos quizá por una falta de efectividad en las capacidades cognitivas del cognoscente. Ahora bien, tanto Barton, Fine, Lewis, e incluso el mismo Cornford coinciden en que Platón no resuelve el primer argumento que intenta definir la opinión falsa no porque no posea la capacidad de hacerlo, sino porque desea mostrar la imposibilidad de concebir sólo dos posibilidades: el conocimiento y la ignorancia. Como hemos visto, estas dos posibilidades se exponen desde la primera premisa del argumento en donde “todas y cada una de las cosas o las conocemos o bien, no las conocemos”. Este principio, de antemano, imposibilita la enunciación de una opinión, de cualquier tipo, precisamente porque la opinión representa una posibilidad alterna a la del conocer o no conocer. Para Fine el argumento es una reducción al absurdo que intenta sustentar la tesis de Teeteto (conocimiento es opinión verdadera), para Barton, dicho argumento es el intento de Platón por mostrar que el conocimiento no puede ser equivalente al alcance o, en términos de Russell, al conocimiento de una verdad de un objeto. Para Cornford, las limitaciones de la argumentación son obvias y concluye que, dentro de esta argumentación, no es posible la enunciación de opiniones falsas. En lo personal considero que, efectivamente, la aporía mostrada en este argumento no es producida debido a la fortaleza y a la dificultad del mismo y que, como coinciden algunos comentaristas, la primera premisa (de todas las cosas, conozco o bien, no las conozco) es la que imposibilita la definición siendo el argumento la búsqueda de una posible alternativa que medie entre el conocer y el no conocer. Considero que la discusión sobre la opinión falsa es, en realidad, una demostración indirecta de ella.

Como he dicho, en todos los argumentos Platón trata de atribuir el origen de la opinión falsa al cognoscente, pero si concluimos que no es posible plantear, desde estos límites,

la posibilidad de la opinión falsa (como concluyen Fine y Cornford), quizá estamos afirmando, indirectamente, que ésta sólo es posible a partir de la consideración de las Formas. La consideración de las Formas como un requisito para la definición correcta de la opinión falsa, es una consideración que aparece hasta el *Sofista*, donde Platón introduce su discusión. Debido a la cercanía cronológica que tradicionalmente es atribuida al *Teeteto* con respecto al *Sofista*, es común pensar que el fracaso que implica la imposibilidad de definir la opinión falsa en el *Teeteto* se debe, únicamente, a la ausencia de las Formas. Coincido con Fine en que, en la medida en la que sepamos lo que es la opinión falsa, estaremos en condiciones de definir lo que es el conocimiento. Sin embargo, me parece que desde la atmósfera del *Teeteto* es posible encontrar una definición correcta de lo que es la opinión falsa y que el argumento en el que Sócrates y Teeteto tratan de definirla es, como he dicho, una prueba indirecta de ella.

Una lectura sobre el argumento de Platón puede ser la siguiente: debido a que no es posible definir la opinión falsa por el hecho de que no es posible justificar el error, o la confusión que comete el sujeto cognoscente, debemos encontrar el error que propicia la opinión falsa no desde el sujeto y sus capacidades cognitivas, sino desde la propia naturaleza del objeto. Esta afirmación, en primer lugar, respeta la primera premisa enunciada por Platón (de todas las cosas, las conocemos o bien, no las conocemos) debido a que el conocer es un acto subjetivo y en tanto que pertenece al sujeto, se encuentra exento del error. De esta manera el cognoscente, al conocer un objeto, efectúa un proceso cognitivo que, desde mi punto de vista, no sólo es impecable, sino que, incluso, está exento de cualquier tipo de error. Este proceso cognitivo en el que necesariamente conoces el objeto, está delimitado con respecto a una concepción del conocimiento en tanto conocimiento de objetos perceptivos, este hecho postula a la percepción, en su sentido más amplio, como única vía de acceso a tales objetos. Ya anteriormente el mismo Platón había afirmado la infabilidad de los actos perceptuales, el sentido semántico de lo infalible (*apseudés*) denota siempre algo verídico y verdadero²⁷, de manera inversa, se dice que lo infalible no puede ser falso y si la percepción es infalible, ésta no puede ser falsa; de igual modo, si la percepción es la única vía para el conocimiento de objetos perceptivos, entonces esta clase de conocimiento, con el que se delimita la discusión de la opinión falsa en el diálogo, no puede ser falso. Con el argumento sobre las presuntas posibilidades de la opinión falsa

²⁷ José María Pabón, *Ibid.*, pág. 103.

en el diálogo, Platón, no sólo coloca sus premisas con una lógica impecable, sino que la primera premisa que inaugura la discusión es una premisa verdadera que no delimita lo que es el conocimiento, sino que sustenta y reafirma la noción de que toda percepción es infalible, esta delimitación de la premisa es, como señaló Fine, una ley lógica definida comúnmente como la ley del tercero excluido, y, en tanto tal, excluye una posibilidad alterna al conocimiento, porque en la percepción o en el conocimiento de los objetos perceptivos no cabe la posibilidad de tener una comprensión que funja como un intermediario entre el conocimiento y la ignorancia: si tengo una percepción de un objeto externo; lo conozco, de igual forma, no puedo conocer un objeto que jamás he percibido, en este caso, ignoro totalmente la naturaleza de dicho objeto.

Pero lo expuesto anteriormente no significa que algo como la opinión falsa no pueda darse, únicamente he afirmado que ésta no puede darse dentro del terreno que compete al sujeto cognoscente y sus actos cognitivos, sino que se da en el objeto mismo. Para demostrar esto, debemos abandonar el argumento de la opinión falsa, puesto que todo lo analizado allí compete, únicamente, al cognoscente y a sus capacidades y debemos regresar a un pasaje anterior del diálogo, en donde se ahonda en la naturaleza del objeto. Como se señaló en el primer capítulo, dentro de la percepción sensorial el perceptor capta ciertas cualidades del objeto y las sensaciones que producen dichas cualidades, sin embargo, estas cualidades son producidas por los movimientos emanados tanto del perceptor como del objeto perceptivo. Se demostró que tales cualidades no pertenecen al objeto, sino que son afecciones de éste, en este sentido, lo que la percepción sensorial capta infaliblemente no es el objeto en sí, sino las cualidades de las que se encuentra afectado, pero quien percibe sensorialmente estas afecciones, realmente conoce, a cabalidad, tales afecciones. La capacidad perceptiva por parte del sujeto, en este sentido, es impecable puesto que no hay nada que medie entre el perceptor y la cualidad percibida; este proceso de la captación sensorial del perceptor con la cualidad sensible, en tanto proceso, es tan efectiva como la propia intuición del objeto. Sin embargo, lo que demerita el proceso de la percepción sensorial y lo aleja del conocimiento no es la capacidad perceptiva, sino el objeto al que está orientado este proceso perceptivo. Con el conocimiento lo que se pretende es conocer la naturaleza del objeto, lo que el objeto realmente *es*, el problema con la percepción sensorial radica en que su objeto (las cualidades sensoriales) al ser afecciones del objeto, no pertenecen realmente a su naturaleza, no son parte de él. Aunado a esto, dado que las cualidades sensoriales son sólo afecciones del objeto, éstas no pertenecen a él, y al no pertenecerles, cambian. El

viento es frío en tanto que, en este momento, la cualidad “frío” está afectando al objeto, el “viento”, sin embargo, en cualquier momento el objeto puede verse afectado por otra cualidad, lo “caliente”; en ese momento el viento dejará de ser frío y se convertirá en caliente. De igual forma decimos que, en este momento, Teeteto es afectado por la cualidad de lo “pequeño” con respecto a Sócrates, pero unos años, debido a una serie de circunstancias, la cualidad “pequeño” dejará de afectar el objeto: Teeteto, siendo ahora lo “alto” la cualidad que lo afecte, de tal forma que, cuando eso suceda, diremos que Teeteto será más “grande” con respecto a Sócrates. El conocimiento de objetos perceptivos no es, en sentido estricto, un conocimiento, puesto que, a través de la percepción sensorial, no nos es posible conocer el objeto, pues éste está interferido por las cualidades sensoriales que lo afectan y que se repliegan al objeto mismo. La aprehensión de dichas cualidades, por parte del sujeto, es infalible, pero la infalibilidad de la percepción no es suficiente para conocer el objeto, cuando lo único que se capta son cualidades que nada nos dicen con respecto a la realidad del objeto. En este sentido, el conocimiento de objetos perceptivos, en cuya percepción se captan sus cualidades sensoriales, sería, en términos de Russell, un “conocimiento por descripción”. De esta forma, si aceptamos que las cualidades sensoriales son afecciones del objeto y, en tanto que son afecciones, cambian constantemente, quizá estemos en condiciones de definir, no sólo la opinión falsa, sino también la opinión verdadera.

b).- La opinión verdadera

Cuando se percibe sensorialmente un objeto, por ejemplo, una manzana, puedo enunciar una proposición: “la manzana es roja”. En primera instancia, el perceptor atribuye al objeto perceptivo (la manzana) la cualidad sensorial (que es roja) y debido al despliegue que efectúan los movimientos rápidos del objeto perceptivo con su cualidad sensorial, tenemos la impresión de que el color rojo realmente es inherente a la manzana. De esta forma, en la opinión el cognoscente piensa que el color rojo no es una afección del objeto, sino que es algo que en realidad le pertenece y en tanto que cree que es algo inherente a él, cree conocer el objeto cuando percibe sus cualidades sensoriales. La importancia de la percepción sensorial se limita, únicamente, a que gracias a la captación de las cualidades sensoriales, es posible inferir la existencia de un objeto, pero dicha inferencia no puede ser un conocimiento. Así, la opinión se produce cuando se percibe sensorialmente una cualidad de un objeto, es decir, cuando percibimos el color rojo de la manzana y pensamos que ese color forma parte de la realidad que constituye

el objeto, afirmar que “esa manzana es roja” es una opinión verdadera. Durante el proceso perceptivo en el que se aprehende la cualidad “roja”, el perceptor es enteramente consciente de que percibe y, por su parte, en el momento en el que capta la cualidad y la concibe como algo que la constituye, realmente la conoce (como lo establece la primera premisa del argumento de la opinión falsa), sin embargo, decimos que este acto es una opinión en tanto que el sujeto ignora que la cualidad no pertenece a la realidad del objeto y, por tanto, está expuesta al cambio. Por otra parte, digo que esta opinión es verdadera por el hecho de que en ese momento, efectivamente, la manzana está siendo afectada por la cualidad “rojo”. Supongamos que el perceptor se ausenta y, durante este lapso, alguien le retira la cáscara a la manzana. En ese momento, la manzana deja de ser afectada por la cualidad “rojo”, siendo ahora más bien de un color “crema”, en ese momento un segundo perceptor puede percibir la manzana y afirmar que la manzana no es roja, sino de color crema. De esta manera, la opinión de nuestro primer perceptor, “la manzana es roja”, ha dejado de ser cierta y basta con que vuelva a percibir sensorialmente la manzana para darse cuenta de ello, pues en ese caso pondrá al “corriente” su opinión (*acquainted*) y afirmará, al igual que el segundo perceptor, que ahora “la manzana es color crema”. De igual forma, con el paso de los minutos la manzana dejará de ser color crema y se tornará, más bien, café, por lo que los perceptores tendrán que actualizar, nuevamente, su opinión. Como he señalado, en el diálogo se enuncian dos condiciones que debe poseer el conocimiento: 1).- Que sea infalible y 2).- Que sea verdadero. La identificación de una cualidad sensorial con un determinado objeto es, sin duda, un proceso perceptual infalible porque, tal y como afirma Moore, el perceptor no atribuye nada al objeto: “*When, therefore, I say ‘this rose is red’, I am not attributing part of the content of my idea to rose, nor yet attributing parts of the content of my ideas of rose and red together to some third subject. what I am asserting is a specific connexion of certain concepts forming the total concept ‘rose’ with the concepts ‘this’ and ‘now’ and ‘red’; and the judgement is true if such a connexion is existent.*”²⁸. Sin embargo, difícilmente es verdad, puesto que la verdad debe ser, bajo cualquier circunstancia, siempre cierta. Puede ser verdadero el hecho de que la manzana sea roja, pero esa verdad subsiste sólo por un momento y dado

²⁸ Vid. Moore, *The Nature of Judgement*, Pág. 179. : “*Cuando yo afirmo que ‘esta rosa es roja’, no estoy atribuyéndole al objeto parte del contenido de mi idea de rosa, tampoco le atribuyo conjuntamente a un tercer objeto, partes del contenido de mis ideas de rosa y rojo. Lo que estoy haciendo es una conexión específica sobre ciertos conceptos que forman el concepto total de ‘rosa’ con conceptos tales como ‘es’, ‘ahora’ y ‘rojo’; y el juicio es verdadero dado que la conexión entre estos conceptos, existe.*”

que no pueden subsistir diversas verdades, no podemos decir que conocemos un objeto sólo por el hecho de haber percibido ciertas cualidades sensoriales, y, al no ser conocimiento, se vuelve opinión, pues el simple hecho de percibir el objeto nos salva de una situación de absoluta ignorancia. La manzana que, en principio, observaron los dos perceptores, ya no es “roja” ni “crema”, y afirmar lo contrario sería una opinión falsa, pues esa manzana que era roja ya no existe. De igual forma, creer que un león puede volar es una opinión falsa, pues, parafraseando a Moore, los conceptos que constituyen lo que es un “león” no existen en conjunción con los conceptos de “volar” y “poder”. De esta forma, una opinión verdadera sobre objetos que son percibidos sensorialmente, tarde o temprano, deviene en una opinión falsa; por otra parte, resultaría absurdo pensar que, para conocer, debemos estar actualizando constantemente nuestras opiniones verdaderas. De esta manera, no es que la opinión falsa implique que alguien pueda conocer y no conocer un mismo objeto al mismo tiempo, sino que en un determinado momento el objeto, a través de las cualidades sensoriales que lo afectan, es de una forma, pero que, dado que constantemente deviene, deja de ser aquello que anteriormente era. De esta manera es como decimos que el error es propiciado por las afecciones del objeto y no por el perceptor y sus capacidades cognitivas. Esto pudiera ser una posible razón por la que el argumento de la opinión falsa resulta ser aporético. Debido a que tanto Sócrates como Teeteto tratan de justificar el error desde la capacidad perceptiva de quien conoce, consecuentemente el fracaso sobre la definición de la opinión falsa desde esta perspectiva nos muestra que el error se propicia en un ámbito exento de las capacidades cognitivas del perceptor y que, por otra parte, el proceso de la percepción de objetos perceptivos es, como se afirmó desde un inicio, infalible.

Con base en lo expuesto anteriormente, podemos concluir lo siguiente:

a).- Las opiniones, ya sean falsas o verdaderas, sólo entran en función dentro de una delimitada acepción del conocimiento, a saber, el conocimiento en tanto conocimiento de objetos perceptivos.

b).- Los errores que originan las opiniones falsas no son consecuencia de la capacidad cognitiva del perceptor, más específicamente, no son resultado de una inadecuación en el traspaso de la percepción sensorial y la sensación de una cualidad sensible, captadas a través de un órgano sensorial, a su inmediato alojamiento en la parte preceptual del alma (la memoria). Este proceso de pensamiento (*eidós*) es infalible y, por tanto, está exento de errores.

c).- Las opiniones, sean falsas o verdaderas, sólo pueden formarse a raíz de objetos que, directa o indirectamente, fueron percibidos sensorialmente. Así, no puede haber opiniones sobre cosas que siempre han habitado o que ya están dadas en el alma, tal y como lo demuestran Sócrates y Teeteto en la representación de la memoria como una pajarera. Esta es la razón por la que la opinión no puede ser conocimiento.

d).- Las cualidades sensibles, si bien poseen una relación intrínseca con el objeto, al grado de que gracias a estas cualidades es como podemos percatarnos de su existencia, no forman parte de su constitución, sino que son afecciones ajenas a él que lo afectan constantemente.

e).- Las opiniones, sean falsas o verdaderas, siempre son sobre las afecciones del objeto, nunca sobre el objeto mismo, sólo puede haber opiniones de afecciones que han sido percibidas.

f).- Las opiniones verdaderas sólo se dan sobre cualidades que: 1).- En ese momento afectan al objeto ó 2).- Comúnmente afectan al objeto.

g).- Las opiniones falsas se dan cuando: 1).- Se le atribuye una cualidad a un objeto que no está afectado por dicha cualidad en ese determinado momento ó 2).- Sobre determinadas cualidades que nunca han afectado el objeto (pensar, por ejemplo, que una quimera existe). En el caso de las alucinaciones o los sueños, no podemos hablar de ningún tipo de opinión, ni siquiera falsa, quizá ni siquiera podríamos hablar de percepción, pues la percepción, como he señalado, implica no sólo que el perceptor tenga una percepción infalible sobre un objeto, sino que además debe tener plena conciencia de que lo está percibiendo²⁹. No podríamos hablar de percepciones sensoriales en el sueño o en la alucinación debido a que el sujeto cognoscente realmente no percibe cualidades sensibles que afectan a determinados objetos, sino que todo es una maquinación de la mente, aunado a esto, quien experimenta el sueño o la alucinación no tiene conciencia de que está percibiendo. No hay, en términos de Russell, una “introspección” o una “autoconciencia”, y tal autoconciencia es un requisito mínimo en todo acto perceptivo, de ahí radica, en parte, su infabilidad.

h).- Toda opinión verdadera deviene, tarde o temprano, en una opinión falsa y, en algunos casos, las opiniones falsas pueden devenir en opiniones verdaderas. Esto se debe a que las cualidades de los objetos, que son el fundamento de las opiniones, cambian constantemente.

i).-La percepción sensorial no puede ir más allá de la captación de las cualidades que afectan al objeto.

j).- El error que propicia las opiniones falsas no son producto de una deficiencia en la capacidad cognitiva del perceptor, sino que son resultado de que su objeto de conocimiento constantemente esté siendo afectado por diversas cualidades, lo que propicia que la imagen de la cualidad sensorial alojada en la memoria sobre un

determinado objeto sea distinta de la que dicho objeto posea sensorialmente como resultado del cambio que el objeto experimenta con sus diversas afecciones. La imagen de la cualidad del objeto alojada en la memoria no cambia a menos de que se percate de que el objeto ya no es afectado por la cualidad que, en principio, le afectaba, así, se da una actualización de la cualidad del objeto, esto sólo disuelve el error momentáneamente. Este constante cambio de las cualidades del objeto que propicia el error y, por consiguiente, las opiniones falsas, es paralelo al error que se explica en la representación de la mente como una “tablilla de cera”, en donde el olvido de las cualidades del objeto son las que propician los errores. Así, el error tiene un doble origen: 1).- Cuando las cualidades del objeto cambian por su propia naturaleza y 2).- Cuando en la memoria se desvanecen los recuerdos de las cualidades que afectaban al objeto.

k).- Quien opina, falsa o verdaderamente, presupone que la realidad de un objeto se constituye, necesariamente, en la realidad sensible, por ello, no puede tener conocimiento (en sentido amplio).

3).- La opinión, verdadera y falsa, sobre los objetos preceptuales

La definición de la opinión falsa y la opinión verdadera enunciadas en el apartado anterior no tienen cabida en las discusiones que se plantean en la segunda parte del diálogo, sino que, indirectamente, aparecen en el pasaje en donde Sócrates intenta exponer los argumentos de Protágoras. Las críticas de Platón con respecto a la teoría protagórea se mueven en este sentido. A diferencia de Platón, Protágoras observa en las cualidades sensibles la naturaleza del objeto e, incluso, está dispuesto a afirmar que detrás de esas cualidades sensoriales existe el objeto real que no es posible conocer³⁰, lo que desata el argumento de los mundos independientes. De esta forma, para Protágoras, el conocimiento en general se limita al conocimiento de las cualidades que afectan a los objetos.

En el mundo de una determinada persona el viento puede ser frío a diferencia del mundo de otra persona, en donde el viento puede ser caliente. Según Protágoras, para ambos sujetos la distinción entre la opinión verdadera y la opinión falsa no existe debido a que todas las afecciones sensoriales poseen el mismo peso epistemológico, lo

³⁰ Esta afirmación es la que distingue la tesis de Protágoras con el argumento del ‘heraclitismo extremo’. Por un lado, Protágoras afirma la existencia de un objeto real, lo que rechaza no es su existencia sino su cognoscibilidad. En contraparte, los que sostienen la tesis del ‘heraclitismo extremo’, son más radicales que Protágoras en tanto que ellos rechazan, incluso, la existencia de un objeto real por el hecho de que nada permanece. Platón no tiene mayor problema en refutar el argumento del heraclitismo extremo bajo el argumento de que si nada permaneciera, ni siquiera sería posible la comunicación entre los hombres. Su atención se concentra, más bien, en el argumento de Protágoras, el cual, como veremos, posee serias dificultades para sostener un criterio de verdad que le permita satisfacer las dos condiciones que debe cubrir un individuo que se encuentre en estado de conocimiento.

que hace que la opinión sobre la percepción sensorial de una persona sea tan verdadera como la de otra persona. Aunado a esto, tampoco puede haber opiniones falsas debido a que éstas serían equivalentes a decir algo que *no es* y, en vista de que nadie puede enunciar algo que *no es* porque del *no ser* no se puede decir nada, no puede haber opiniones falsas.

La confusión de Protágoras radica en concebir las cualidades sensoriales como constitutivas reales del objeto, por ello, cualquier afección es igualmente válida. Los problemas que suscita esta concepción de la naturaleza del objeto son diversos y Sócrates no se reservará el derecho de externar sus objeciones a la teoría protagórea. Tales objeciones pueden reducirse a una crítica respecto al criterio de verdad en el que se basa Protágoras. Como se ha expuesto anteriormente, la naturaleza del conocer consiste en dos modos fundamentales: 1).- La infabilidad y 2).- La veracidad. Teeteto, Protágoras y Platón, podrían estar de acuerdo en que, efectivamente, la percepción es infalible, sin embargo, Teeteto se mueve únicamente en el terreno de la percepción sensorial y en él no pueden alojarse ningún tipo de verdad o falsedad dado que aún no se da pie a la conciencia del perceptor por el hecho de que la tesis de Teeteto no concibe una diferencia entre la percepción sensorial y la percepción alojada en la memoria, pues si fuera consciente, el perceptor diferenciaría fácilmente, no sólo las percepciones sensoriales de las preceptuales, sino, incluso, también sería capaz de diferenciar los estados del sueño o la alucinación del estado de vigilia.

Por otra parte, en la tesis de Protágoras, en donde ya se considera la conciencia del perceptor, el criterio de verdad sí tiene cabida, el problema es que éste no se encuentra del todo dilucidado; en la medida en la que Protágoras establezca un criterio de verdad podrá empuñarse la definición correcta del conocimiento, pues las dos condiciones de las que éste se constituye estarán ya dadas. Es aquí donde la tesis de Protágoras marcará sus diferencias con la tesis de Teeteto. Por su parte, él no admitirá las similitudes entre la impresión sensible del objeto y la imagen del mismo registrada en la memoria, en otras palabras, para Protágoras la percepción sí considera la conciencia de objetos y no sólo su percepción sensorial, con lo cual el sentido de la percepción cobra un matiz distinto en tanto que la imagen de la memoria es perceptible, pues yo puedo recordar las cualidades físicas del objeto y no dependo de la necesidad de captar dichas cualidades a través de los órganos sensoriales.

En la opinión, tanto en Platón como en Protágoras, el perceptor identifica la cualidad sensible como una inherencia del objeto, como algo que le pertenece y que es un

aliciente que ayuda a identificar la esencialidad del objeto, la diferencia estriba no tanto en sus concepciones sobre la opinión, sino en su propio criterio de verdad. Como he dicho, la verdad, desde la perspectiva de Platón, debe ser única y permanente, pero Protágoras de antemano ha negado la cognoscibilidad de la unidad del objeto reduciendo el problema del conocimiento a la opinión sobre las afecciones del objeto. Lo que es cierto es que, dentro del diálogo, Protágoras utiliza un cierto criterio, pero tal criterio no se fundamenta en la verdad, sino, más bien, en la opinión, pues él mismo compara las creencias de los sujetos y afirma cuál de las dos es mejor, es aquí donde entra la opinión como un primer criterio de verdad, y el “*fainestai*” es sustituido por el “*doxasei*” tal como lo señala Cornford: “‘Piensa’ o ‘juzga’ (*δοξάζει*) reemplaza aquí a ‘parece’ (*φαίνεται*) , lo que se señala es el juicio que expresa el hecho de la impresión sensible”³¹ .

Así, pues, en la acepción de la opinión como un criterio de verdad identificamos dos momentos. En el primero, el perceptor, desde su propia experiencia, reflexiona acerca de lo que ha percibido y determina mediante una opinión (falsa o verdadera), lo que a su parecer constituye el objeto: “el viento es frío”, esta sentencia la ha deducido basándose en sus propios criterios de verdad. En esa creencia el sujeto cree que la cualidad sensible asociada con el objeto le es inherente. El segundo momento es ya una confrontación en las creencias entre dos o más sujetos; de acuerdo con lo expuesto por Protágoras, no tiene sentido que dos sujetos con dos percepciones distintas sobre un mismo objeto discutan con el fin de determinar cuál de las dos percepciones es verdadera y cuál falsa por el hecho de que las cualidades sensoriales poseen entre ellas el mismo peso epistemológico. A primera vista, con los argumentos expuestos por Protágoras no habría necesidad de introducir un criterio de verdad, dado que todas las opiniones acerca de las cualidades percibidas son igualmente ciertas. Sin embargo, esto no es así, pues el propio Protágoras acepta la necesidad de un criterio de verdad por el hecho de que reconoce que puede haber hombres más sabios que otros.

Es en la estructuración de dicho criterio en donde Platón comenzará a separarse de Protágoras. Ambos coinciden en la necesidad de un criterio de verdad, sus diferencias se acentúan en el modo de implementación de tal criterio, Protágoras coloca al hombre sabio como referente para juzgar la verdad o falsedad de las creencias, para Platón, este criterio acarrearía serias dificultades.

³¹ Cornford, *ibid.*, pág. 76, nota 75.

La discusión sobre el criterio de verdad en Protágoras es la antesala de un pasaje que comúnmente se conoce como la *digresión* (172-177), En él se da pie a una interpretación extendida de la tesis de Protágoras en donde se introducen a la discusión cualidades de otra índole, cuya naturaleza es distinta a las que pueden ser percibidas sensorialmente.

El argumento de la *digresión* se origina del pasaje 165e-168c, en donde Sócrates efectúa una supuesta defensa de Protágoras. En la parte principal de esta sección Protágoras intenta responder a la críticas que su criterio de verdad recibe. Esta crítica parte de su propia máxima: si el hombre es medida de todas las cosas, entonces, ¿en qué consiste la superioridad del sabio?, superioridad que él mismo ha aceptado (166d).

Sobre este punto, Protágoras construye su argumento no con base a lo que es verdadero o falso, sino a lo que es mejor o peor para cada individuo: *“Y así debe también realizarse en la educación un tránsito del estado peor al mejor; sólo que, mientras que el médico produce el cambio por medio de drogas, el sofista lo hace mediante discursos. No se trata de que un hombre lleve a quien piensa en algo falso a que piense en lo verdadero (pues no es posible ni pensar lo que no es, ni pensar algo más allá de lo que se experimenta y todo lo que se experimenta es verdadero); yo diría, más bien, que cuando tiene pensamientos viciados a causa de una análoga disposición mental, se le puede llevar a pensar, mediante la razón de una mente sana, otros razonamientos sanos a su vez; los que algunas personas, por ignorancia, llaman verdaderos, si bien yo sólo diría que ciertos pensamientos pueden ser mejores, pero no más verdaderos.”*³²

Con este argumento Protágoras justifica la superioridad del sabio respecto al resto de los hombres; tal superioridad consiste en que el médico (al igual que el sofista) hace que existan cosas mejores para el individuo o para la comunidad. La analogía propuesta es un argumento que Sócrates no puede aceptar y es donde se efectúa una irrupción del argumento de Protágoras, lo que da origen a la *digresión*. Ésta, como opina Cornford, puede ser una respuesta indirecta a quienes llevan la teoría de Protágoras hasta sus últimas consecuencias: *“Los que las sostienen no son partidarios ‘a medios de Protágoras’, sino que van más allá del mismo autor de la teoría. Niegan la analogía entre las cualidades físicas (caliente, seco, dulce, etc.) y las morales como ‘justo’. Lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, dirán ellos, existen ‘por naturaleza’ (...) En cambio, ‘justo’ e ‘injusto’, dicen, no tienen ninguna ubicación en la naturaleza; son*

³² Vid. *Teeteto* 167a- 167b O bien, Cornford, *ibid.*, págs. 76-77.

meras creaciones de la convención y la decisión pública.”³³ Cornford piensa que esta ampliación de la teoría de Protágoras al ámbito de lo moral es una interpretación alejada del propio Protágoras y atribuida a ciertos “partidarios” de él. Barker, por otra parte, considera que dentro del diálogo existen varios elementos que nos llevan a pensar que la intromisión de cualidades morales en la teoría protagórea realmente forman parte de su tesis.

Independientemente del origen de estas cualidades, lo cierto es que muestran una disyunción sobre la cual se construye el argumento de la *digresión*. Tal disyuntiva se apoya en señalar la diferencia entre lo que existe por naturaleza y lo que existe por convención. Por un lado, las cualidades físicas percibidas en un objeto (color, textura, etc.) existen por naturaleza, en cambio, una cualidad como lo “justo” existe por una concepción de la justicia creada por los hombres. De esta forma, algo será justo en la medida en la que se acerque al ideal de justicia convenido. Si una acción justa pierde vigencia debido a que las convenciones sobre la justicia cambian, entonces algo que antes era justo podría no serlo ahora. La *digresión* se da, en sentido amplio, entre la vida contemplativa y la vida práctica, la cuales son reencarnadas, respectivamente, en la figura del filósofo y la del orador público. Más allá de las acciones que ambos personajes puedan realizar, la diferenciación fundamental radica, precisamente, en los fines epistemológicos a los que cada uno de ellos está orientado: el filósofo desea conocer la naturaleza de las cosas y su fin se reduce a esto, al orador público no le interesa conocer la naturaleza de las cosas, sin embargo, por medio de la persuasión aparenta conocerla para obtener diversos fines que son ajenos al deseo de conocer. El orador público, al estar alejado de la realidad del objeto, crea una “verdad alterna”, la que podríamos llamar por convención.

Coincido con Barker en que el filósofo posee un profundo interés por la naturaleza: *“The philosopher, the man who seeks the true nature of things, is precisely not the man who thinks that he can find the object of his quest in the immediate environment: he will not seek for the good and the just among the decrees, laws, and customs of his city, nor for the nature of happiness among the successes and failures of his state and his fellow citizens.”*³⁴

³³ Cornford, *ibid.*, pág. 86.

³⁴ Vid. Barker, *“The Digression in The ‘Theaetetus’”*, pág. 459.: *“El filósofo, el hombre que busca la verdad de la naturaleza de las cosas, no es precisamente el hombre que piensa que puede encontrar el objeto de su pregunta en su ambiente inmediato: él no buscará lo que es bueno y justo a través de los*

Pero esta extensión moral de la tesis de Protágoras es la que, a su vez, debilita su argumento. En lo que concierne a la percepción sensorial de las cualidades de objetos físicos, la tesis de Protágoras resulta ser difícil de refutar debido a que nadie puede experimentar las sensaciones de otra persona y, por lo tanto, no puede decir que sus juicios sean verdaderos o falsos, pero no es así cuando su teoría es extendida hasta el terreno moral.

La tesis de Protágoras arroja dos afirmaciones que son fundamentales pero que se excluyen mutuamente, pues no podemos aceptar, por un lado, que el sabio es aquel que induce a los hombres a hacer cosas “mejores” y, por otro, que las cualidades morales como lo “justo” son hechas por convención. Las dos tesis se excluyen de la siguiente manera: 1).- Dado que algo es justo por convención, entonces todos los hombres son igualmente sabios, dado que todos convienen lo que es justo para todos (172a).

2).- Existen hombres sabios que, efectivamente, inducen a los hombres a cosas mejores. Si aceptamos el primer argumento, la tesis de Protágoras *el hombre es la medida de todas las cosas* fracasa por el hecho de que una convención entre un grupo de individuos implica una igualdad en cuanto a sus percepciones, por ejemplo, si todos convienen en que el viento es frío, es porque todos perciben la cualidad frío en el viento. De igual forma, no podría haber convención si unos perciben el viento frío y otros calientes, o la opinión de un médico tendría la misma validez que la de un enfermo. Así, la tesis de Protágoras se contradice con la posibilidad de una convención. Dicho de otra forma, el criterio de verdad se opone a la tesis protagórea.

Si, por otro lado, aceptamos la segunda tesis, la convención sobre algo “justo” sería constituida sólo por algunos hombres: los que son más sabios. Aceptar esto sería aceptar que 2.1).- El hombre es la medida de todas las cosas sólo en la percepción de cualidades sensibles de objetos físicos y 2.2).- algo que es por convención es establecido no por todos los hombres, sino sólo por los que son más sabios que otros.

Desde luego, Protágoras estaría de acuerdo con la segunda de las primeras dos tesis planteadas. Esta tesis, además de acarrear la dificultad mostrada en 2.1, desata otra serie de dificultades. En primera instancia, parece lógico aceptar que, en medicina, la opinión del médico con respecto a un enfermo posee mayor autoridad que la de un músico. De igual forma, la opinión de un músico sobre el arte de tocar la flauta posee mayor

decretos, las leyes o las costumbres de su ciudad, ni basará la naturaleza de su felicidad entre los éxitos o las faltas de su estado o de cualquier otro.”

autoridad que la de un vinicultor. En estos casos decimos que, en medicina, el médico es más sabio que el músico e induce al enfermo hacia cosas mejores. Si esto es así, entonces, ¿por qué no podríamos afirmar que, en lo concerniente a lo justo, el sofista o el orador público pueden inducir a un ciudadano a cosas mejores?

Podemos ver que la superioridad de un músico radica en que posee el dominio de una técnica que le permite tocar su instrumento. La técnica sobre el instrumento le permite conocer los sonidos que tal instrumento puede producir con respecto a una determinada ubicación de los dedos. La opinión de un flautista sobre música es más autorizada que la de un vinicultor por el hecho de que el flautista conoce la técnica del instrumento, lo que le permite ejecutarlo.

En el caso del sofista o del orador público, suponemos que, para inducir a un individuo al terreno de lo justo, deben conocer lo que es la justicia. Desde luego, con este argumento, Platón trata de mostrar, indirectamente, que algo así como la justicia no puede ser producto de una convención, pues, como se ha expuesto, si lo justo es resultado de una convención, la opinión de un sofista o de un orador público en materia de justicia es tan autorizada como la opinión de un músico o de un vinicultor.

Por otra parte, si aceptamos que la justicia es tan sólo producto de una convención efectuada entre sofistas y oradores públicos, las consecuencias pueden ser mayores:

Si aceptamos que lo justo se da por una convención, para justificar su superioridad debemos afirmar que ésta es establecida sólo por los sofistas y por los oradores públicos.

Dado que los sofistas y los oradores públicos establecen, según sus propios criterios, lo que es justo, imponen sus opiniones a los demás individuos, dado que juzgan y actúan no desde la verdad, sino desde lo que a ellos les parece verdadero. El orador público o el sofista pueden refugiarse en este argumento desde el cual no existe forma alguna de demostrar la equivocidad de sus opiniones, pues no es posible probar que lo que él considera que es lo mejor para los hombres en realidad no lo es. La imposición de las opiniones por parte del sofista y el orador público desencadenan, inevitablemente, una tiranía: un sofista puede afirmar que Sócrates merece morir porque ha cometido injusticia y dado que el sofista es quien establece lo que es justo e injusto, nadie puede objetarle por este hecho y Sócrates es condenado porque, a los ojos de los sofistas y los oradores públicos, ha cometido injusticia. Este argumento es tan absurdo como afirmar que un orador o un sofista pueden decir que lo justo es que más de la mitad de la riqueza

que se acumula en el estado deben serles concedidas. Como sólo ellos establecen lo que es justo e injusto, nadie podría objetarles nada.

Así, tanto el orador como el sofista, a diferencia del músico, el médico o el vinicultor, determinan lo que es justo e injusto, no mediante el conocimiento de su objeto de estudio, sino mediante una convención que se basa en una percepción de dicho objeto. Tal percepción se fortalece por un uso inadecuado de la retórica bajo el cual el orador y el sofista enuncian argumentos aparentes.

Los argumentos anteriormente expuestos nos invitan a pensar, como he dicho, que el pasaje de la *digresión* es una prueba indirecta, por parte de Platón, de que lo justo y lo injusto no pueden ser productos de una convención y que existen por naturaleza³⁵, la contraposición del filósofo y el retórico (o el sofista y el orador público) radica en que el filósofo desea conocer lo que es por naturaleza, pues este conocimiento le permite enunciar una definición correcta; en este caso, si la justicia existe por naturaleza, sólo si el filósofo la conoce, puede, efectivamente, inducir a los hombres de las cosas peores a las cosas mejores. Pero dado que el filósofo no conoce lo que es la justicia y no cree que ésta pueda darse por convención, se mantiene alejado de los asuntos públicos. En cambio, personajes como el orador público o el sofista niegan la naturaleza de lo justo, siendo ésta producto de una convención que sólo ellos pueden establecer, dado que ignoran lo que es lo justo, enuncian, por medio de un mal uso de la retórica, lo que, a su parecer, les parece ser justo o injusto.

Podemos decir que la opinión falsa y la opinión verdadera sobre las acciones morales como lo justo o lo injusto en tanto objetos de conocimiento, se presentan, en ambos casos, cuando el individuo no posee conocimiento del objeto en cuestión. La opinión falsa, en particular, se produce cuando un individuo atribuye una cierta cualidad moral a algo que no la posee, por ejemplo, el enfermo que cree tener una enfermedad que en realidad no tiene, o el sofista que, no conociendo lo que es justo, cree que Sócrates (quien no es justo) comete injusticia. En la opinión falsa, el individuo no conoce la naturaleza del objeto y le atribuye una cualidad moral que no posee.

Por otra parte, en el caso de la opinión verdadera de las acciones en tanto objeto, el individuo puede atribuirle a un objeto percibido una cualidad que en realidad sí posee pero que, aun así, ignora sus causas. Por ejemplo, alguien puede llegar a la ciudad de Larissa no porque la conozca sino porque posee un mapa del camino que lo conduce

³⁵ No en vano varios comentaristas relacionan este pasaje con las objeciones que Sócrates le expone a Trasímaco en el libro I de la *República*.

hacia ella. De igual forma, el enfermo puede escuchar el diagnóstico autorizado del médico y saber que la tos es un síntoma de la gripa. El enfermo está en situación de opinión verdadera porque su creencia es correcta, a saber, que la tos es síntoma de la gripa, sin embargo, su opinión no puede ser equivalente a la del médico debido a que, a diferencia de éste, el enfermo ignora las causas que fundamentan a la tos como un síntoma de la gripa.

En conclusión, he explicado el proceso por el que se originan las opiniones, las cuales son producto de dos actividades psíquicas distintas. Tal proceso nos arrojó dos acepciones de la opinión: la opinión enunciativa y la opinión valorativa. Posteriormente nos hemos concentrado en el análisis de la opinión valorativa en tanto objeto de cosas preceptuales y perceptuales.

A su vez, estas opiniones se dividen en opiniones verdaderas y falsas, las cuales pueden poseer dos objetos distintos: las cualidades sensoriales de un objeto físico y las cualidades preceptuales de una acción. Las cuales quedan resumidas de la siguiente forma:

a).- La opinión verdadera que posee como objeto la cualidad sensorial de un objeto, se produce cuando un perceptor identifica una cualidad sensorial sobre un objeto determinado y la concibe como una constitutiva de él. Como se señala en el diálogo, el proceso perceptivo-sensorial del perceptor es infalible, sin embargo, no posee conocimiento porque a través de los órganos sensoriales no es posible captar la esencialidad del objeto, sino sólo sus afecciones. La opinión será verdadera en el tiempo en el que dicha cualidad afecte al objeto.

b).- La opinión falsa en la que se posee como objeto la cualidad sensorial de un objeto, se produce cuando el perceptor cree que un objeto determinado continúa poseyendo una cualidad sensorial determinada que ha dejado de afectarlo.

c).- La opinión verdadera que posee como objeto una cualidad preceptual en una acción determinada, se produce cuando un individuo, ignorando las causas, identifica una cualidad que le pertenece a la acción.

d).- De igual forma, una opinión falsa que posee como objeto una cualidad preceptual, se produce cuando el individuo, ignorando las causas, identifica una cualidad que no le pertenece a la acción.

e).- En general, las opiniones verdaderas, independientemente de que tengan como objeto una cualidad sensorial o una cualidad preceptual, se presentan cuando se identifican cualidades en un objeto, pero que se ignoran sus causas: tanto en la proposición: “la manzana es roja” como en la proposición “la tos es síntoma de gripa”, se ignoran tanto las causas que constituyen a la manzana en tanto manzana, como las causas que constituyen a la tos como un síntoma de gripa.

f).- De la misma manera, en las opiniones falsas, tanto sensoriales como preceptuales, el individuo, ignorando las causas, atribuye a su objeto ciertas cualidades que ni siquiera lo afectan: como el hecho de decir que la “manzana es roja” cuando la cualidad “rojo” ya no afecta a la manzana; como el hecho de decir que “Sócrates es injusto” cuando en realidad sólo ha cometido justicia.

Por último, el análisis de la opinión en tanto objeto de cosas aparentes nos ha dejado en claro que la opinión no sólo se halla separada del conocimiento, sino que, incluso, no constituye un paso que nos encamine a su consecución. Y al estar separada del conocimiento, no podemos afirmar, siquiera, que la opinión pueda tener una sustentación epistemológica.

Capítulo III

El registro epistemológico de la opinión en el *Teeteto*

1).- θαῦμα y ἀπορία

Existen, dentro del diálogo, dos breves pasajes que nos pueden ayudar en la comprensión del significado de la búsqueda de conocimiento. El primero de éstos se presenta casi al inicio, en la sección 149a-151d.

Ante la imposibilidad de resolver las cuestiones planteadas por Sócrates, Teeteto reconoce su ignorancia. Sócrates, con el fin de incentivar a Teeteto a enunciar una definición del conocimiento, hace una descripción de la *mayéutica*. Plantea una analogía entre su arte y el quehacer de las parteras, sólo que su arte se concentra en el alma y no el cuerpo, teniendo como objetivo el alumbramiento de verdades. El arte de Sócrates, quien por sí mismo no puede alumbrar nada porque su alma es estéril en lo concerniente a la sabiduría, consiste en analizar el producto de lo que se ha dado a luz y determinar su verdad o su falsedad. Como se mencionó en la introducción, algunos autores, como Cornford¹, identifican esta descripción de la *mayéutica* socrática con el proceso de la *anámnesis* del *Menón*; mientras en la *anámnesis* el individuo recuerda ciertos conocimientos que ya han sido captados con anterioridad, Sócrates, mediante su práctica *mayéutica*, puede auxiliar a su discípulo a descubrir ciertos conocimientos que ya se encuentran en su memoria y que no han sido descubiertos. Desde luego, la relación entre *mayéutica* y *anámnesis* se propicia gracias a la intromisión de las Formas, siendo éstas el objeto que es recordado o al que es inducido. Contrario a esta relación, otros autores, concretamente Robinson, niegan que haya una similitud entre la *mayéutica* y la *anámnesis*. Robinson critica a Robin por señalar esta similitud, la cual no puede ser concebida: “Robin is quite wrong in saying that Sócrates is made to base his midwifery on recollection. On the contrary, the children of which Sócrates delivers Theaetetus cannot be forms, because they may be false; and by the doctrine of recollection Sócrates should be fertile himself, instead of being barren as he says he is. I have no hesitation in saying that the doctrine of recollection is never referred to in the Theaetetus and that the general tone of the dialogue is rather against it.”²

¹ Cornford, *ibid.*, pág. 39.

² Vid. Robinson, “Forms and Error in Plato’s Theaetetus”, *Philosophical Review* LIX, 1950, pág.10.: “Robin está absolutamente equivocado en decir que la imagen de la partera de Sócrates está fundamentada en el recuerdo. Por el contrario, los niños producidos por Teeteto no pueden ser formas, porque pueden ser falsos; y por la doctrina del recuerdo Sócrates debe ser fértil sí mismo, en vez de ser

Sobre este respecto, me adhiero a la consideración de Robinson en el sentido de que las Formas no pueden ser producto de la *mayéutica*, debido a que la conclusión de ésta siempre es falsa. Pero lo que sí podemos afirmar es que la *mayéutica* socrática, por el mismo hecho de que su alumbramiento es falso, desemboca siempre en un estado aporético³, mostrándole al individuo la dificultad del problema en cuestión. De esta manera podemos afirmar, junto con Robinson, que la *mayéutica* y la *anámnesis* no sólo se identifican (como opinan Cornford y Robin) sino que, incluso, son contrarias; pues en la reminiscencia el producto del cognoscente es alumbrado por la sabiduría debido a que lo que recuerda es la realidad inmutable implicada en la captación de la Forma. En cambio, la *mayéutica* socrática, lejos de alumbrar el problema, lo oscurece aún más.

Sócrates parece ser un poco irónico al compararse a sí mismo con una partera, específicamente, con su madre, (cuyo nombre: *Fenarete*, remite etimológicamente a la alegoría del alumbramiento de la virtud), cuando la única obtención que nos lega la denominada dialéctica socrática es precisamente el oscurecimiento del problema, lo que a la postre suscita el estado aporético de quienes son interrogados.

Por su parte, Myles Burnyeat no acepta dos puntos fundamentales de la concepción de Robinson, quien, por un lado, atribuye el papel de Sócrates como partera tanto al Sócrates histórico como al Sócrates platónico, y, por otra, limita el quehacer socrático a una dialéctica destructiva: *“there are many more [scholars] who, while they have not formally expressed a view on the historical point, must acknowledge in themselves the accuracy of Richard Robinson’s observation (...) For the fact is, Plato makes it abundantly clear that the comparison is not, in any sense, to be attribute to the historical Socrates.”*⁴ Sin embargo, independientemente de que la figura del Sócrates histórico haya o no haya tenido relación alguna con el método *mayéutico* mostrado en el diálogo, me parece que, como veremos posteriormente, tanto la postura de Robinson como la postura de Burnyeat no tienen que ser, en sentido estricto, del todo opuestas. El

estéril como él dice que él es. No tengo ninguna vacilación en decir que la doctrina del recuerdo nunca está referida en el Theaetetus y que el tono general del diálogo está algo contra él.

³ Cf. Teeteto 149a.: *“Sin embargo, es verdad; pero no divulgues mi secreto. No se sabe que yo poseo esa habilidad, y es así que los ignorantes me describen como un excéntrico que reduce a las personas a una perplejidad [aporein] sin esperanza”.*

⁴ Vid. Burnyeat, *“Socratic Midwifery, Platonic Inspiration”*, *Essays on the Philosophy of Socrates*, O.U.P., (1992), pág. 53.: *“existen muchos comentadores que, mientras que no han expresado un punto de vista en sentido histórico, deben reconocer, en sí mismos, la exactitud de la opinión de Richard Robinson (...) sobre este hecho, Platón es muy claro en que la comparación no debe atribuir, en ningún sentido, al Sócrates histórico”.* Sobre las objeciones de Burnyeat a las consideraciones de Robinson sobre el Sócrates histórico y sobre el uso destructivo de la dialéctica socrática véase también: Tomin, Julius, *“Socratic Midwifery”*, *Classical Quarterly*, 37 (i), (1987), Pág. 97.

estado aporético que incita el método socrático puede ser, como considera Robinson, producto de la dialéctica socrática, la cual resulta ser una dialéctica “destruktiva” en tanto que propicia el estado de aporía del cognoscente; por otra parte, podríamos afirmar, junto con Burnyeat, que este estado aporético en el que concluye la dialéctica socrática, lejos de desviarnos de la posibilidad de definir lo que es el conocimiento, puede, por el contrario, acercarnos aún más a un conocer genuino. En este sentido, el examen socrático presenta, en un primer momento, una dificultad aporética que, al mismo tiempo, es condición de posibilidad para la consecución de lo verdadero. Así pues, considero que tanto la postura sostenida por Robinson como la sostenida por Burnyeat resultan ser dos momentos diferentes del arte *mayéutico* expuesto por Sócrates.

Junto con la exposición del método dialéctico-socrático de la partera, debemos considerar otro pasaje cuyo análisis podrá auxiliarnos en la comprensión de la naturaleza del contenido epistemológico de la opinión; dicho pasaje ocurre en la sección 155c-d, cuando Teeteto experimenta un estado de asombro ante las conclusiones que se han derivado de la discusión. Sócrates de inmediato enaltece la capacidad de asombro del joven Teeteto e identifica este estado como una característica que debe serle inherente al filósofo, haciendo referencia a un relato mítico en el que la diosa Iris es reconocida como la hija del asombro. Esta diosa es, dentro de la mitología griega, la mensajera de los dioses y es nombrada bajo el nombre de Iris. Ésta, al ser la portadora de la sabiduría divina (filosofía), alumbr a los mortales con su sabiduría, lo cual, a su vez, es producto del estado de asombro. El asombro, cuyo nombre en griego se pronuncia bellamente bajo el nombre de *Thauma*, es un estado bajo el cual se constituye la esencia misma de la filosofía, incita al filósofo a la búsqueda de las causas verdaderas, único objeto de sus indagaciones filosóficas. Dentro de su significación, el asombro es una conjugación de varios elementos que propician el embaucamiento del filósofo hacia la búsqueda, cuya desembocadura lo llevará al reconocimiento de la ignorancia, pues alguien no puede asombrarse de algo que ya conoce o que cree conocerlo.

Así, el asombro se constituye por dos elementos: 1).- La conciencia de la ignorancia y 2).- Un deseo, desinteresado, de conocer lo que se ignora.

2).- El posible contenido epistemológico de la opinión

Los dos pasajes antes mencionados se presentan como dos elementos que, en su conjunción, resultan ser dos momentos indispensables en el proceso de la formación de la opinión y su sustento epistemológico. Estos elementos son: el método socrático de la *mayéutica* que pone en evidencia la fragilidad de las creencias y la experimentación del asombro que la promueve.

Hasta ahora, el análisis efectuado sobre la opinión ha estado encaminado a la consideración de la opinión en tanto δόξα. Como se ha mostrado en el capítulo anterior, las diversas acepciones desglosadas de la δόξα nos han mostrado que la opinión, en este sentido, se encuentra alejada del conocimiento debido a que su objeto de estudio sólo considera ciertas afecciones del objeto que no le son inherentes a su realidad. Sin embargo, como señalé al inicio de este trabajo, dentro del diálogo *Teeteto* son dos las palabras que Platón utiliza para referirse a la opinión: por una lado y como ya hemos visto, se nos presenta la opinión en tanto δόξα, la cual puede dividirse en opinión falsa y verdadera; y el otro registro de la opinión lo encontramos dentro de los diversos usos del verbo δοκεῶ.

En general, el verbo δοκεῶ, como se ha señalado, designa, en su modo intransitivo, a la apariencia, pero al mismo tiempo puede designar un estado de opinión.

Tal y como lo señala Cornford, esta distinción sobre los usos del δοκεῶ se presentan en el diálogo a pesar de no estar del todo diferenciada: “*La ambigüedad de δοκεῖν, que comprende tanto ‘lo que parece (τό δοκοῦν) – que puede aludir sólo a la percepción- como ‘el que piensa o juzga’ (ὁ δόκων), queda netamente ilustrada en este pasaje.*”⁵ El pasaje al que se refiere Cornford es el 162c-d, en donde Teeteto utiliza indistintamente el verbo δοκεῶ (τό δόκων y τῷ δοκουντι) para referirse tanto a una opinión como a algo que se aparece.

Así pues, nos encontramos con que Platón utiliza dos términos distintos (δόξα y δοκεῶ) para referirse a la opinión. La pregunta ahora es saber si estos dos modos bajo los cuales se designa a la opinión son equivalentes o, por el contrario, son distintos.

Un matiz que distingue a la opinión como δόξα y a la opinión como δοκεῶ la encontramos directamente en los usos que este último, en su modo impersonal, posee dentro del diálogo. En primera instancia, es el modo impersonal del verbo δοκεῶ el

⁵ Cornford, *ibid.*, pág. 68, nota 65.

uso que puede evidenciar la distinción entre estas dos acepciones en las que se define la opinión. Pero este modo impersonal del $\delta\omicron\kappa\epsilon\omega$ posee una diferencia importante con respecto al uso que la opinión posee bajo la palabra $\delta\acute{o}\xi\alpha$.

En primer lugar, podemos ver que en el modo impersonal del $\delta\omicron\kappa\epsilon\omega$ se presenta una acepción en la que se expresa una opinión: $\delta\omicron\kappa\epsilon\hat{\iota}$ $\mu\omicron\iota$. Este uso es distinto al mero acto de opinar (modo transitivo del verbo $\delta\omicron\kappa\epsilon\omega$) y a la opinión en tanto sustantivo ($\delta\acute{o}\xi\alpha$). La expresión $\delta\omicron\kappa\epsilon\hat{\iota}$ $\mu\omicron\iota$ es un enunciado que, en algunos casos, lleva implícita la conciencia de la opinión, es decir, quien utiliza el modo de este verbo puede poseer conciencia de que está opinando. Por otra parte, con base en nuestro análisis de la $\delta\acute{o}\xi\alpha$, podemos inferir que en ésta, el individuo ignora que lo que enuncia es en realidad una opinión.

En otras palabras, en el estado de $\delta\acute{o}\xi\alpha$ el individuo no tiene conciencia de que está opinando, sino que, instalado en un estado de certeza, asegura que lo que él puede enunciar acerca de un objeto no es opinable sino cognoscible. De esta manera, dentro de la significación de la $\delta\acute{o}\xi\alpha$, el sujeto no sabe que opina con respecto a un objeto, sino que cree conocerlo, pero en realidad ignora que no lo conoce. En contraposición, en el uso impersonal del verbo $\delta\omicron\kappa\epsilon\omega$ el sujeto es, desde un inicio, plenamente consciente de que lo que dice es una opinión.

Dentro del diálogo, por ejemplo, Teeteto utiliza constantemente este uso del verbo $\delta\omicron\kappa\epsilon\omega$, dado que, de antemano, sabe de su ignorancia con respecto a la definición del conocimiento.

La diferencia entre ambos términos radica principalmente en este rubro: en la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ el sujeto cognoscente opina ignorando el objeto de conocimiento y el estado epistémico en el que se encuentra; por otra parte, en el $\delta\omicron\kappa\epsilon\omega$, el cognoscente opina a sabiendas de que ignora el objeto de conocimiento, es decir, conoce el estado epistémico en el que se encuentra. Esto constituye otro modo de explicar el hecho de que quien opina ($\delta\acute{o}\xi\alpha$) no puede tener conocimiento de su objeto, pues, como se vio en el capítulo anterior, para conocer no basta con tener conocimiento de la naturaleza del objeto, sino que, incluso, saber que ésta se conoce.

La segunda condición del conocimiento (la veracidad) se consigue gracias al conocimiento de las causas que lo constituyen, en donde no sólo se señala algo que le es

inherente, sino que se conocen las causas de este hecho. Quien opina verdaderamente puede señalar una cualidad que pertenece al objeto percibido, sin embargo, no podemos decir que lo conoce por el hecho de que ignora sus causas.

Podría pensarse que esta acción autoconsciente del sujeto cognoscente, por el mismo hecho de ser un reconocimiento de la ignorancia, anula, automáticamente, la posibilidad de que éste se encuentre instalado en un estado de opinión (δόξα); sin embargo, la conciencia de la opinión no puede ser, en modo alguno, equivalente o semejante a un estado de conocimiento por el hecho de que de lo que se tiene conciencia es del estado psíquico en el que se encuentra el individuo, lo cual es distinto al conocimiento de las causas del objeto; es decir, que la conciencia de opiniones, en dado caso, es un saber con respecto a la *función cognitiva*, pero este saber sobre la función cognitiva es sólo una parte bajo la cual se constituye el conocimiento. De este modo, el conocimiento de nuestras opiniones nos garantiza un saber con respecto a la efectividad de la función epistemológica, pero no nos permite saber si lo que se dice del objeto del cual penden nuestras opiniones es una causa verdadera o una causa que resulte ser irrelevante para su conocimiento; esto es algo que la conciencia de las opiniones no puede garantizar, siendo, más bien, una quehacer de la *mayéutica*, ya que el cognoscente, como Teeteto, acepta inmiscuirse en la dinámica de la *mayéutica* precisamente porque *sabe* que no conoce las causas e, incentivado por su asombro, el cual lo obliga sólo a conocer la verdad, se desprende fácilmente de las opiniones que fracasan tras el doble proceso por el que se constituye el método socrático (διανόεισθαι y διαλέγεσθαι).

Esta acepción de la opinión, en tanto uso impersonal del verbo δοκεῶ, es la que, probablemente, pueda poseer un contenido epistemológico; pues pone en evidencia la efectividad del proceso epistémico en el que se encuentra el cognoscente, lo que, a la postre, lo orienta hacia las causas verdaderas de su objeto.

Con base en lo anterior, los dos pasajes que he señalado al principio, en donde se expone el método socrático de la *mayéutica* y el asombro como condición de posibilidad de búsqueda, se muestran como dos bastiones importantes en el camino hacia la definición del conocimiento. En primer lugar, la *mayéutica* socrática, a diferencia de la erística, no puede ser simple y sencillamente un mecanismo dialéctico que tenga como finalidad llevar a un interlocutor hacia una contradicción lógica. El estado aporético que despierta el método socrático posee, como opina Burnyeat, un fin

el cual, lejos de poseer una denotación negativa, tiene la intención de encaminar al individuo hacia la definición correcta del conocimiento.

Con la *mayéutica*, Sócrates pretende mostrar a su interlocutor (y mostrarse a sí mismo) que las opiniones que él tiene con respecto a ciertos objetos percibidos no pueden ser conocimiento debido a que las afirmaciones enunciadas por el interlocutor se debilitan al momento de ser examinadas. La *mayéutica* muestra, por medio de un análisis riguroso, la falsedad de las afirmaciones enunciadas por el interlocutor, proceso que comúnmente es denominado bajo el nombre de ἔλεγχος. Es la refutación de estas afirmaciones la que propicia el estado aporético en donde el interlocutor se ve inmiscuido en una dificultad, dado que la fortaleza de los argumentos expuestos por Sócrates ya no le permiten confiar en los enunciados que, anteriormente, le parecieron certeros. De esta manera, dentro del *Teeteto*, el proceso *mayéutico* se vuelve un pilar determinante en el camino hacia el conocimiento, pues mediante su aplicación Sócrates le hace ver a su interlocutor que lo que él cree conocer es sólo una opinión que se encuentra alejada del conocimiento. En otras palabras, la *mayéutica* hace conscientiza al interlocutor con respecto a las opiniones que posee sobre un objeto determinado.

Sin embargo, por sí solo, el proceso mayéutico no es realmente la condición de posibilidad que permite al cognoscente encaminarse hacia el auténtico camino del conocer, pues en la opinión (δόξα), como se ha dicho, la falta de conciencia que tiene el interlocutor con respecto a sus opiniones es lo que, precisamente, puede impedirle el reconocimiento de su ignorancia. Alguien que se encuentra instalado en un estado de opinión en realidad tiene certeza de que, efectivamente, conoce lo que es el objeto. Por ejemplo, en el *Gorgias*, ninguno de los argumentos por los que Sócrates intenta mostrar que la vida moderada es mejor que la disoluta son prueba suficiente para convencer a Calicles, quien posee la certeza de que no es así, al grado de que, lejos de comprender el argumento, abandona la conversación. En el *Teeteto*, único diálogo en el que se expone el método *mayéutico*, Platón traza una interesante contraposición entre Teeteto y Teodoro. Este último, por su parte, en reiteradas ocasiones rechaza someter sus opiniones a un examen; incluso, durante la crítica a Protágoras, Teodoro externa su desacuerdo con someter a examen las opiniones de su amigo. Contrario a esto, el ímpetu de Teeteto se ve reflejado en su disposición para someter al examen *mayéutico* todas sus opiniones. Así pues, la *mayéutica*, por sí sola, no es capaz de liberar al individuo de sus opiniones falsas, sino que, para su aplicación, es indispensable que los interlocutores

posean un saber con respecto a su estado epistémico, característica que se define en el estado de opinión en tanto uso impersonal del verbo $\delta\omicron\kappa\epsilon\omega$. De esta manera, esta definición de la opinión es condición de posibilidad de la *mayéutica*.

Por otro lado, la opinión en tanto $\delta\acute{o}\xi\alpha$, a pesar de que contiene algunos aspectos que en realidad pueden relacionarse con la naturaleza del objeto percibido, no se percata de su contenido epistemológico por el hecho de que el sujeto cognoscente cree que dichas cualidades que lo afectan, son, en realidad, constitutivas del objeto mismo.

De esta manera, para que la *mayéutica* cumpla su principal objetivo (el estado aporético), el individuo que somete sus pensamientos a examen debe, necesariamente, tener conciencia de que, tales pensamientos, son meras opiniones y, precisamente, dado que sabe que son opiniones, las somete a examen con el fin de verificar su contenido.

Como hemos visto, esta clase de opiniones se relacionan con la acepción impersonal del verbo $\delta\omicron\kappa\epsilon\omega$ y son las que, en realidad, poseen un contenido epistemológico.

El individuo que sabe que se encuentra inmerso en el terreno de la opinión desea abandonarlo, pues desea tener conocimiento de los objetos. Esta razón es la que lo incentiva a examinar sus opiniones, cuyo resultado aporético lo hará desprenderse de todas aquellas opiniones que se encuentran alejadas del conocimiento. Pero si el individuo no es consciente de que lo que posee son opiniones, difícilmente se deshará de ellas por el hecho de que, a sus ojos, lo que él piensa son conocimientos y no opiniones. En cambio, es factible que quien sabe que, opina tenga mayores posibilidades de llegar al conocimiento, pues no ignora lo que piensa. En este sentido, desde un punto de vista epistemológico, alguien que se ha desprendido de sus opiniones y se reconoce como un ignorante, aunque fracase su intento por conocer las causas constitutivas del objeto, se encuentra en un estado epistemológico superior con respecto a alguien que posee diversas opiniones sobre diversos objetos de conocimiento.

El contenido epistemológico puede presentarse en esta conciencia de las opiniones con la que se define el verbo $\delta\omicron\kappa\epsilon\omega$.

Dado que la conclusión debe ser resultado de un proceso de pensamiento interior, todo lo que pueda concluir un individuo estará exento de afianzarse otras opiniones que no brotaron de su propia facultad del pensamiento. Burnyeat ve en esta particular característica de la *mayéutica*, la principal distinción entre el sofista y el filósofo: “*Here, then, are two contrasting notions of education. The sophist treats his pupil as an empty receptacle to be filled from the outside with the teacher’s ideas. Socrates respects the*

pupil's own creativity, holding that, with the right kind of assistance, the young man will produce ideas from his own mind and will be able to work out for himself whether they are true or false."⁶

Ahora bien, ¿cuáles son las condiciones que tienen que presentarse para que un individuo pueda llegar a ser consciente de sus opiniones? La respuesta a esto ya ha sido mencionada con anterioridad y considero que, lo que realmente origina la posibilidad sobre la calidad epistémica de las opiniones es el estado de asombro, dado que el asombro es una manifestación del ἔλεγχος.

El asombro está fundado en un deseo por tener conocimiento sobre los objetos y, por tanto, quien se asombra no se dejará persuadir por las opiniones que se puedan tener sobre diversos objetos. No en vano el asombro reencarna en la figura del filósofo, quien, ávido de saciar su necesidad de conocer, cuestiona todo aquello que le rodea, a diferencia del resto de los hombres, quienes se apropian de las opiniones sin siquiera ponerlas en duda. El asombro, el deseo por conocer, permite que el individuo se desapegue de sus opiniones y constantemente las ponga a prueba. Es decir, gracias al asombro el individuo duda de sus opiniones y, en tanto que duda, puede someterlas a examen.

Tal y como lo muestra Robinson, el proceso *mayéutico* al que son sometidas estas opiniones siempre desembocará en un estado aporético. Como he dicho, la perplejidad de este estado no aleja al individuo del camino del conocimiento, sino que, incluso, lo acerca. Dentro del diálogo *Teeteto*, el estado aporético de la *mayéutica* puede traducirse en un fracaso por tratar de definir lo que es el conocimiento de los objetos perceptivos. En otras palabras, la *mayéutica* siempre debe desembocar en un estado aporético, lo que, a su vez, terminaría por orientar al individuo hacia su verdadero objeto del conocimiento. En el *Teeteto*, el estado aporético se encuentra íntimamente relacionado con la imposibilidad de definir el conocimiento como conocimiento de objetos perceptivos o, como diría Cornford, de objetos externos.

A su vez, el hecho de que el individuo posea conciencia de sus opiniones y pueda desprenderse de ellas (lo que provoca el estado aporético) es el modo en el que éste, a

⁶ Burnyeat, *ibid.*, pág. 56.: "Aquí, nos encontramos con dos contrastantes nociones de la educación. El sofista trata a su discípulo como un mero receptáculo que debe ser llenado a través de las ideas de su maestro. Sócrates, en cambio, respeta la creatividad de su pupilo, auxiliándolo rectamente, el joven aprendiz producirá ideas propias de su pensamiento y será capaz de pensar por sí mismo, independientemente de que lo que origina sea verdadero o falso".

raíz de la experimentación aporética, se puede orientar, quizá, hacia su verdadero objeto de conocimiento: las Formas.

La discusión de las Formas en el *Teeteto*, es, sin lugar a dudas, un tema espinoso. Su intromisión en este trabajo se concentra, únicamente, por el hecho de que la afirmación de la interpretación de la opinión en su contenido epistemológico, necesariamente, debe afirmar la necesidad de las Formas como los objetos reales del conocimiento (dado que niega, rotundamente, la posibilidad de una definición del conocimiento de los “objetos externos”).

A continuación trataré de mostrar hasta qué punto es factible sostener la idea de que, dentro del *Teeteto*, existen algunas referencias implícitas a las Formas.

3).- La discusión de las Formas en el *Teeteto*

Como es sabido, la exclusión de las formas en el *Teeteto* por parte de Platón ha suscitado diversas interpretaciones. Antes de pasar al desglose de estas interpretaciones me gustaría exponer, brevemente, los contenidos que nos ofrece el propio diálogo en su última parte.

Dado que los intentos por definir la opinión falsa han fracasado, Sócrates y Teeteto vuelven, por tercera vez en el diálogo, a redefinir lo que es el conocimiento. Teeteto, en su tercera y última hipótesis, insistirá en identificar al conocimiento con la opinión verdadera; pero a diferencia de su anterior definición, en esta ocasión definirá al conocimiento como una opinión verdadera acompañada por una explicación (λόγος).

La dificultad de este pasaje radica en saber qué es lo que Platón entiende por λόγος. Cornford hace hincapié en notar la ausencia del término en tanto “conocimiento de causas” (αίτίας λογισμοί), aparecida en algunos pasajes de otras obras como el *Menón* o el *Timeo*. Sin embargo, a pesar de tal ausencia, el λόγος en esta tercera definición de Teeteto funge como una explicación y la necesidad de tal explicación es la que equipara a la opinión verdadera con el conocimiento.

En principio, Sócrates parece estar de acuerdo con la definición de Teeteto en la que se resalta la importancia de la explicación como complemento de la opinión verdadera, ya que, sin ella, nos estancaríamos en el mismo terreno en el que se mueven los abogados y los oradores, quienes persuaden a los hombres imponiéndoles sus propias creencias.

Así pues, Teeteto establece su hipótesis basándose en una tesis filosófica que había escuchado en alguna parte⁷, en donde la cognoscibilidad de una cosa radica en la posibilidad de dar una explicación de ella, sin la cual la cosa no podría ser conocida. Sócrates complementa la intervención de Teeteto con el fin de diferenciar las características que nos lleven a una distinción entre las cosas que son cognoscibles y aquellas que no lo son. Para ello, hace referencia a una teoría supuestamente soñada, en donde escuchó una tesis parecida a la expuesta por su interlocutor. Toda esta exposición sobre la doctrina soñada por Sócrates inaugura una sección complicada del pasaje. La doctrina soñada divide a los objetos en dos modos: los elementos y los compuestos, siendo las cosas cognoscibles los compuestos por el hecho de que se constituyen por una combinación de elementos. La suma de estos atributos referidos en los elementos es la que nos permite dar una explicación de éste. En contraposición, según esta doctrina, de los elementos no se puede dar ninguna explicación, sino que sólo pueden ser nombrados y percibidos, pues los elementos carecen de explicación, lo que los vuelve incognoscibles.

Este argumento filosófico no termina por convencer a Sócrates y, por ello, las objeciones no se hacen esperar. Si es cierto que el compuesto es una combinación de elementos y cuya naturaleza puede ser cognoscible, entonces cómo es posible que de algo incognoscible (el elemento) se derive algo cognoscible (el compuesto), conjetura que resulta ser incoherente consigo misma. Con el fin de esclarecer este argumento, Sócrates recurre a una aplicación del argumento basándose en el uso de sílabas y letras. En este punto se nos muestran dos posibilidades: 1).- Concebimos a la letra o a la sílaba (o el nombre), respectivamente, como un elemento y un compuesto ó 2).- Si concebimos a la letra y a la sílaba como dos elementos.

1).- La letra, al ser un elemento, no puede ser cognoscible; dado que para conocerla se requeriría una explicación (que es algo de lo que el elemento carece), ya que éste sólo puede ser nombrado. Por otra parte, la sílaba (SO) es un compuesto constituido por las

⁷ Sobre el origen de la tesis expuesta a continuación, a saber, la tesis que establece una división entre los elementos simples y los compuestos, las opiniones están divididas. Por un lado, autores como Guthrie atribuyen la autoría de esta doctrina a un conocido rival del propio Platón: Antístenes. Otros, como Burnet y Taylor, piensan en el pitagórico Elecfanto. Para Cornford no existen los elementos necesarios que nos permitan juzgar, de manera consistente, la paternidad de dicha doctrina. Nuestra postura al respecto, sin mayores pretensiones, se centra en un hecho muy recurrente en los diálogos de Platón, en donde utiliza una doctrina filosófica más con el fin de llevarla hacia una discusión que a él le interesa, que con el propósito de exponer a cabalidad el pensamiento de algún autor en particular. Muestra de ello, las encontramos dentro de este mismo diálogo, en donde la exposición de las doctrinas de Protágoras y del “heraclitismo extremo”, no son una reproducción literal ni de la filosofía de Protágoras ni de Heráclito.

letras “S” y “O”; bajo este supuesto, decimos que la suma de las partes, es decir, los elementos “S” y “O”, son iguales al todo (la sílaba SO). Esta expresión queda formulada en la siguiente conjetura: el elemento “S” más el elemento “O” es igual a un compuesto “SO”, pues la igualdad nos dice que la cognoscibilidad de la sílaba es igual a la cognoscibilidad de las letras por separado. Este argumento es en sí mismo incoherente, pues se afirman dos cosas que en su conjunción son contradictorias: por un lado, se afirma que el elemento es incognoscible; por otro lado, también se afirma, por medio de la igualdad, que el elemento es cognoscible.

2).- El segundo argumento nos conduce por la vía contraria, en donde la sílaba surge de las letras; sin embargo, es diferente a ellas, pues funge como una unidad en donde la suma de las partes no es igual al todo. Si la sílaba es una unidad, entonces no está constituida por partes y, si carece de partes, tendría las mismas cualidades que un elemento, por lo cual, tanto la sílaba como la letra tendrían exactamente las mismas cualidades. De esta manera, en este segundo argumento también se nos presenta una incoherencia, la cual es lógicamente contraria a la anterior. En algún sentido, para Richard Robinson este asunto que versa sobre la incognoscibilidad del elemento se relaciona con una negación que el elemento posee con respecto a la explicación (ἄλογα). Esta interpretación se opone a una de las máximas del conocimiento, en donde el λόγος es concebido como una condición del conocimiento, como lo es, por ejemplo, la concepción de Guthrie: “*Lo que no posee λόγος no puede conocerse.*”⁸

Más allá de las incoherencias encontradas en este argumento, la exposición de los compuestos y los elementos es por demás sugerente, y al parecer hay, dentro de este pasaje, serias implicaciones a la teoría de las Formas. En primera instancia, se podría establecer cierta relación entre la Forma y el elemento, con el compuesto, entendido éste como una interconexión de las Formas que la constituyen. El argumento se complica debido a que la cognoscibilidad del elemento (la Forma) es, en principio, negada. Por otro lado, si afirmamos la cognoscibilidad del elemento, la contradicción que se presenta con la afirmación de la cognoscibilidad del compuesto y la incognoscibilidad del elemento, desaparecería. Esta interpretación que supone una defensa indirecta a la teoría de las Formas (la cual es defendida por Cornford) se volvió recurrente en una época, tal como nos lo indica Hicken⁹ y es un aliciente para mostrar (como decía

⁸ Guthrie, op. cit., tomo V, pág. 79

⁹ Hicken, Winfried, *Knowledge and Forms in Plato's Theaetetus*, Journal of Hellenic studies LXXVII, (1957), pág. 49

Adalier) la interpretación que sostiene que la ausencia de las Formas en el diálogo es la causante del fracaso de muchos de los problemas expuestos. Sin embargo, la interpretación de la forma como elemento acarrea una disyuntiva en donde la acción de conocer puede remitirse tanto al compuesto como al elemento, es decir, hay dos posibilidades de conocimiento: 1).- Cuando conocemos el compuesto o bien 2).- Cuando conocemos el elemento. Estas dos interesantes perspectivas del conocimiento no deben ser, en mi opinión, dos interpretaciones que deban rechazarse, pues ambas pueden formar parte del engranaje que implica la estructura completa del conocer.

A lo largo de este trabajo me he inclinado por la idea que define el acto del conocer como una captación directa de la Forma, con lo cual no sólo diríamos que el elemento, como representación de la Forma, es cognoscible, sino incluso que su aprehensión implica el acto mismo del conocer buscado por Sócrates y Teeteto. Sin embargo, en un sentido, el conocimiento del compuesto no es un acto deleznable, por el contrario, dicho acto se convierte en un paso indispensable para la obtención del conocimiento en sentido estricto.

Estas dos críticas planteadas por Sócrates sobre este argumento filosófico son las que, en su conjunción, terminan por refutarlo. En sustitución al argumento que ya ha sido eliminado, Sócrates propone utilizar el término “explicación” (λόγος) en tres sentidos distintos, con el propósito de agotar, hasta las últimas consecuencias, el argumento de Teeteto. Tales definiciones son: 1).- El λόγος entendido como una expresión del pensamiento en palabras (es decir, un discurso), 2).- El λόγος entendido como una enumeración de partes elementales y 3).- El λόγος como una distinción constitutiva.

La primera acepción de λόγος apela a un uso común que la palabra posee en la lengua griega, en la que se designa mediante el verbo “decir” (λέγειν). La denotación utilizada en este contexto apunta hacia un uso del λόγος equiparable con un discurso, en donde un juicio es expresado por medio del lenguaje. Esta primera acepción carece de consistencia, pues esta acción del lenguaje es inherente a casi todos los hombres, es decir, cualquiera puede expresar un discurso sobre un objeto perceptivo determinado, sin embargo, decimos que no todos los hombres poseen conocimiento. La extensión de esta concepción del λόγος parece reducir el conocimiento a un discurso relativo.

La segunda acepción apareció anteriormente en el argumento sobre la división de los elementos y los compuestos, y ahora será analizada independientemente de dicho argumento.

Esta segunda acepción intenta demostrar que la enumeración de los elementos nos conduce hacia el conocimiento de la cosa. Así, la explicación que acompaña a la opinión verdadera consiste en distinguir una serie de atributos que constituyen un objeto, las cuales, en conjunto, son englobadas bajo el nombre que se le designa; pero la explicación de ese objeto no se da por el nombre sino por la enumeración de sus atributos, por ejemplo, en tanto distingamos las ruedas, el eje, el caballo, etc., se nos mostrará la explicación del objeto “carro”. El problema de esta acepción causa una resonancia con el mismo problema acaecido durante la refutación del argumento expuesto al inicio de la tercera parte del diálogo. Los atributos de una cosa son elementos y los elementos, como se ha dicho anteriormente, son incognoscibles.

La tercera acepción define a la explicación como una característica particular del objeto. La particularidad del “sol” consiste en ser el más brillante de los cuerpos celestes. Esta particularidad es única en el sol y, por tanto, lo señala como un rasgo esencial en él; siendo esta definición la explicación que acompaña a la opinión verdadera. Si esto es así, entonces podremos decir que conocemos lo que *es* el “sol” sólo en la medida en la que podamos identificar su rasgo distintivo; pero una vez ganado el rasgo distintivo del objeto, ganamos un rasgo que nos permite diferenciarlo de otros objetos, hecho que facilitará la identificación de otros rasgos distintivos. Este argumento toma la forma lógica de una transposición: $(p \rightarrow q) = (\neg p \rightarrow \neg q)$, en donde: el sol (p) posee el rasgo distintivo de ser el más brillante de los cuerpos celestes (q), de esta manera, el rasgo distintivo de la luna, el cual es otro cuerpo celeste distinto al sol ($\neg p$) no será la mayor brillantez ($\neg q$).

En primera instancia, este argumento parece ser consistente, sin embargo, acarrea algunas consecuencias: si el rasgo distintivo es parte de la explicación, la cual, tras su identificación, nos legará un conocimiento, esto quiere decir que, en el plano de la opinión verdadera, se identificarán únicamente aquellos rasgos que son comunes a los demás objetos de conocimiento. Pero si esto es así, entonces ¿cómo puedo diferenciar dos objetos?; por ejemplo, si poseo el objeto A y el objeto B y experimento un estado de opinión verdadera, sólo puedo identificar aquellos rasgos que son comunes a ambos, pero si no puedo detectar aún las diferencias entre ambos objetos (es decir, sus rasgos

distintivos), entonces no podré trazar una distinción entre ambos, por lo que el objeto A será indistinto al objeto B y viceversa.

Sócrates concluye que, el rasgo distintivo, no es una particularidad de la explicación, sino que ya se halla implícita en la opinión verdadera. Teeteto tiene una nariz, y este rasgo no lo distingue del resto de los hombres (quienes también poseen nariz); Teeteto tiene una nariz chata y esto puede ser un rasgo distintivo de él, sin embargo, Sócrates también tiene una nariz chata, por lo que la chatedad de su nariz es un rasgo que tanto Sócrates como Teeteto comparten. Si llevamos este argumento hasta sus últimas consecuencias, incluso nos daremos cuenta de que el rasgo distintivo aparece incluso antes de la formación de la opinión, desde el mismo terreno de la percepción sensorial. Cuando un hombre percibe un objeto a través de la vista, por ejemplo, tiene conciencia de que él es distinto a ese objeto. Para poder percatarse de dicha distinción, debe haber identificado, necesariamente, ciertos rasgos distintivos que lo distinguen de ese objeto percibido; en contraposición, en un estado perceptivo en el que no hubiese una identificación de rasgos distintivos, sería un estado caótico, un todo carente de partes en donde ni siquiera podría existir algo así como una relación perceptiva.

Aunado a esta dificultad que presenta el argumento, la propuesta de definir al conocimiento como una opinión verdadera acompañada de una explicación que identifique el rasgo distintivo de la cosa presenta una dificultad de segundo orden, pues si el rasgo distintivo aparece en la opinión y decimos que, para diferenciarla en la explicación, no sólo identificamos el rasgo distintivo, sino que, además, lo conocemos; entonces nos veríamos inmersos en una contradicción, pues si lo que buscamos es la definición del conocimiento, resulta incoherente utilizar dentro de la definición el término que se desea definir, tal como sucede en este caso en donde, para definir lo que el conocimiento es, decimos que debemos tener una opinión verdadera acompañada de una explicación, en la cual se *conoce* el rasgo distintivo del objeto.

De esta forma, la conclusión a la que Sócrates y Teeteto llegan es que el conocimiento no puede ser ni percepción, ni opinión verdadera, ni tampoco opinión verdadera acompañada de una explicación en sus tres acepciones; el diálogo concluye en una aporía, que se compagina con las conclusiones del propio Platón al respecto, las cuales nos indican que la naturaleza del conocimiento no puede hallarse en el terreno de los objetos sensibles; la sugerencia, en este aspecto, nos invita a considerar al objeto de estudio del conocimiento no como una entidad sensible, sino más bien, inteligible; en cuyo caso, la interpretación que define el argumento como una demostración indirecta

de las Formas se vuelve inevitable; siendo el conocimiento una captación directa de ellas.

Pero nuestro propósito en este capítulo no se centra en saber qué es lo que el conocimiento *es*, sino que versa sobre la posibilidad de mostrar el valor epistemológico de la *opinión*. Hasta ahora nos hemos concentrado en definir lo que es tanto la opinión verdadera como la opinión falsa. Se demostró que ambas acepciones de la δόξα se encuentran alejadas del conocimiento. Por otra parte, he recurrido a otro uso que puede poseer la opinión dentro del diálogo, el cual se encuentra representado bajo el uso impersonal del verbo δοκεῶ. Este uso, a la postre, es el que nos permitirá hacer una inferencia de las Formas (los verdaderos objetos de conocimiento), hecho que demostraría su registro epistemológico.

Pero conjuntamente a la exposición de los puntos que sostendrán esta interpretación, se deben exponer las principales interpretaciones que versan alrededor de la teoría de las Formas en el *Teeteto*.

Considero que la discusión de las Formas en el diálogo pueden ser resumidas en las siguientes cinco interpretaciones:

1).- La demostración indirecta de las Formas: según esta interpretación, el argumento de la teoría soñada es una reducción al absurdo en donde se refuta la definición del conocimiento en tanto percepción de objetos perceptivos. Las cosas simples y materiales no pueden ser conocidas por el hecho de que carecen de λόγος, lo que les impide ser descritas. A su vez, los elementos son objetos de la percepción (αἴσθητα) que sólo pueden ser nombrados, pero como quedó demostrado en la primera parte del diálogo, la percepción no puede ser conocimiento, lo que propicia que los elementos sean incognoscibles. En conclusión, los elementos son incognoscibles por dos razones: 1).- Carecen de λόγος (descripción o explicación) siendo esta cualidad, como lo ha definido el propio Teeteto, la condición de posibilidad del conocimiento y 2).- Los elementos sólo pueden ser percibidos, característica que niega su cognoscibilidad.

Esta tesis, en parte, es sostenida principalmente por Cornford¹⁰, quien cree que Platón se rehúsa a utilizar la definición del λόγος expuesta en el *Menón* con el fin de demostrar,

¹⁰ Cornford, *ibid*, pág. 154: “El verdadero conocimiento tiene como objeto propio cosas de un orden diferente: no las cosas sensibles, sino las Formas inteligibles y las verdades que a ella se refieren. Tales objetos no son, necesariamente, únicos; no se generan, ni perecen, ni cambian de ningún modo. Por eso

indirectamente, la necesidad de las Formas, dado que el argumento, al ser una reducción al absurdo, tiene como objetivo mostrar una conclusión negativa que verifique las conclusiones de un argumento opuesto; esto, a su vez, se muestra de la siguiente manera:

a).- La negación de la premisa que define al elemento simple como material muestra que éste debe ser inteligible.

b).- La negación de la premisa que define al elemento como incognoscible por el hecho de ser un elemento perceptivo, muestra que éste es incognoscible por el hecho de ser un elemento ininteligible.

2).- El abandono de Platón a su teoría de las Formas: otros autores, como Adalier¹¹, consideran que, en los diálogos tardíos, Platón ha abandonado su teoría de las Formas. Cross¹² argumenta que Burnet, quien, supuestamente, también se basa en esta interpretación; cree que el abandono de las Formas es propiciado por la imposibilidad que posee el propio Platón por resolver las fuertes críticas hacia su teoría que él mismo ha señalado en el *Parménides*.

3).- El argumento de los predicados lógicos: esta teoría es principalmente defendida por R.C. Cross. En ella, Cross acepta que dentro del argumento se encuentran implícitas las Formas, sin embargo, rechaza lo que él mismo define como “la teoría ortodoxa”, en donde las Formas son universales que existen separadas del mundo sensible y, para conocerlos, debe haber una captación de ellas (*directly acquainted*)¹³. Para Cross, esta interpretación, (que es la que sostiene Cornford), resulta ser irrelevante por el hecho de que, dentro del pasaje, existen otros factores que lo llevan a pensar en la construcción de lo que él llama la teoría de los predicados lógicos, en donde el verdadero objeto del conocimiento no son las Formas, sino lo que se puede predicar acerca de ellas: “*thus it would be incorrect to say that we talk about εἶδη, but correct to say that with talk with*

podemos conocerlas y conocer las verdades eternas que a ellas se refieren. El Teeteto nos conduce a esta vieja conclusión mediante la demostración del fracaso de todos los intentos de llegar al conocimiento de los objetos sensibles.”

¹¹ Adalier, G. *ibid.*, pág. 1 y sigs.

¹² Cross, R.C. “*Logos and Forms in Plato*”, *Mind*, Vol. LXIII., No. 252, October, 1954, pág. 435, nota 1.

¹³ Como señala Álvaro Vallejo Campos (Platón, *Diálogos*, Tomo V, Gredos, Madrid, pág. 156.) La noción del conocimiento en tanto captación directa (*Knowledge by acquaintance*) está íntimamente relacionada con la teoría de la *anámnesis* de los diálogos del primero y el segundo periodo. La ausencia en el Teeteto de esta asociación entre conocimiento y *anámnesis* es lo que, por un lado, lleva a Cornford a pensar en su interpretación de la demostración directa y, por otro, lleva a Burnet, Adalier y Robinson a pensar en un abandono de Platón de dicha teoría.

eide, and logos pieces of talk, are necessary to displayed edie to us."¹⁴ Así, las Formas son para Platón entidades simples que requieren siempre un genitivo. Cross interpreta el *eidos* como una cualidad que funge como una función predicativa y no como un objeto. La Forma es desplegada en el predicado y se manifiesta en la definición (λόγος).

4).- La posibilidad del conocimiento desde el mundo sensible: esta interpretación, de corte analítica, es una consecuencia de la interpretación que propone la ausencia de las Formas en el diálogo como un abandono, por parte de Platón, de dicha teoría: si Platón ha abandonado su teoría de las formas en el *Teeteto* y, al mismo tiempo, se pregunta por las posibilidades en las cuales se puede hablar de conocimiento, lo más factible es pensar que la definición del conocimiento debe ser sustentada desde la realidad sensible. Esta interpretación es sostenida, de diferentes maneras, por Robinson y Hicken.

Al igual que Cornford, Robinson piensa que el argumento principal de la tercera definición del conocimiento radica en que: si los elementos son incognoscibles es porque éstos carecen de razón (ἄλογα).

Desde mi punto de vista, no creo que con este argumento Robinson haya llegado a la conclusión de que algo cognoscible deba ser algo carente de λόγος. Sino que, tal y como lo pensó Cornford, a raíz de este argumento Platón construye una reducción al absurdo en donde se muestra que los compuestos no pueden ser cognoscibles cuando son constituidos por elementos incognoscibles. Sin embargo, a diferencia de Cornford, Robinson cree que esta reducción al absurdo no es una demostración indirecta de las Formas, sino una demostración, por parte de Platón, de que existe algo estable y cognoscible en el mundo sensible: "*On the contrary, what it shows is rather that there is something stable in this World.*"¹⁵

5).- La interpretación de la similitud semántica entre el compuesto y el elemento: como su nombre lo indica, John McDowell, quien asume esta interpretación, considera que el argumento de la "teoría soñada" por Sócrates es el inicio de una discusión que posee su culminación en el *Sofista*, tal culminación se refiere a la diferenciación entre el nombrar y el describir. Sin embargo, dado que en el *Teeteto* aún no se ha esclarecido esa distinción, McDowell supone que todas las palabras tienen, en el mismo sentido, el

¹⁴ Cross, *ibid.*, pág. 447.: "Así, podría ser incorrecto ser incorrecto decir que hablamos acerca del εἶδη, pero es correcto decir que hablamos con el εἶδη, y los 'logoi' que son trozos del habla, son necesarios para desplegar el εἶδη hacia nosotros".

¹⁵ Robinson, *ibid.* pág. 10.: "Por el contrario, lo que muestra la teoría [del elemento incognoscible] es que existe algo estable en este mundo".

mismo significado: “At *Sophist* 261c6 - 262e2, Plato in effect distinguishes saying from mentioning, by the thesis that the verbal expression of a certain simple kind of statement is compounded out of one of each of two different kinds of constituent: roughly, a noun and a verb, or, more accurately, a constituent whose function is to indicate what is being said about it. The dream theory, in contrast with this, makes no distinctions among the constituents which, according to it, constitute accounts, viz. names. Plato may intend to bring out this contrast, in the *Sophist*, by the fact that he there employs, to express the contrasting theory, the dream theory’s terminology of ‘weaving together’.”¹⁶ Si, en efecto, como sugiere McDowell, no existe una distinción entre el compuesto y el elemento, decimos que todas las palabras tienen, en el mismo sentido, el mismo significado; si esto es así, entonces el conocimiento del compuesto nos hará, al mismo tiempo, conocer el elemento, debido a que no hay distinción entre uno y otro.

Con base en las interpretaciones anteriores, podemos afirmar que tanto la teoría de Robinson, Cross y McDowell presuponen la posibilidad de definir al conocimiento desde el mundo sensible, debido a que: 1).- Definen al objeto del conocimiento como un predicado lógico, 2).- Intentan encontrar algo estable en el mundo sensible que valga como conocimiento y 3).- Presuponen que el elemento es tan cognoscible como el compuesto. Si esto es así, entonces también podemos afirmar que existe una correlación entre estas tres tesis y la tesis sostenida por Burnet y Adalier, en donde la ausencia de las Formas se debe a un abandono, por parte de Platón, de dicha teoría. Infiero esto debido a que, evidentemente, las tesis de Cross, Robinson y McDowell no justifican el argumento de la teoría soñada como una demostración indirecta de las Formas (Cornford) por el hecho de que consideran que Platón, conscientemente, ha decidido excluirlas del diálogo. Si Platón no hace una referencia explícita o implícita a las Formas, entonces su ausencia se debe a un abandono, aunque sea sólo dentro de la atmósfera del *Teeteto*.

¹⁶ McDowell, John, “Plato *Theaetetus*”, Clarendon Press Oxford, Oxford, 1973, pág. 233: *Platón, en efecto, distingue entre el acto de decir y mencionar, apoyado por la tesis, enunciada por el extranjero de Elea, de que una expresión verbal sobre una cierta clase simple posee una composición alejada de cada una de las dos diferentes clases que la constituyen: un sustantivo y un verbo, o, más exactamente, un componente cuya función es indicar qué es lo que se está diciendo sobre él. La teoría soñada, en contraste con esto, no señala ninguna distinción sobre las constitutivas por las cuales se constituyen las descripciones, verbos o nombres. Probablemente, Platón intenta evitar este contraste. En el Sofista, el hecho de que él allí expresa la teoría en su contraste, justifica la terminología utilizada en la teoría soñada, en donde ambas se entretienen*”.

Sobre las opiniones de McDowell al atomismo lógico de la teoría ‘soñada’ también véase: McDowell, John, “*Identity Mistakes: Plato and the Logical Atomists*”, en Gail Fine (comp.), *Plato: Part I: Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, New York, 1999.

Por otra parte, Cornford sostiene lo contrario. Las interpretaciones mencionadas pueden reducirse a dos tesis en las cuales el objeto y la función del conocimiento se conciben desde dos enfoques totalmente distintos:

1).- El conocimiento, en tanto conocimiento de objetos inteligibles, en donde la demostración indirecta de las Formas presupone que éstas son los verdaderos objetos del conocimiento ó 2).- La posibilidad del conocimiento desde el mundo sensible.

Como ya se ha adelantado, en lo que a mí respecta, no me parece factible la posibilidad de que en el *Teeteto* Platón desee fundamentar el conocimiento desde la realidad sensible. Incluso, resulta ser difícil de pensar que dicha posibilidad se dé desde las propias interpretaciones de quienes sostienen esto, como es el caso de Robinson.

En lo que concierne a la interpretación de los predicados lógicos defendida por Cross, debemos señalar que ésta ha sido objeto de varias críticas. Bluck¹⁷, quien considera que esta interpretación es simplemente insostenible, es, quizá, quien elabora la crítica más ardua contra esta teoría.

Bluck señala que el principal problema de Cross radica en pensar que el *eidos*, en tanto predicado, puede funcionar por sí mismo y sin ningún referente. También reduce las Formas a meros predicados, lo que significa que sólo a través del objeto podemos tener conocimiento de ellas. Por otra parte, Cross afirma que, efectivamente, en el pasaje existe una referencia indirecta de las Formas al mismo tiempo que niega la posibilidad del conocimiento por cognición (*Knowledge by acquaintance*); pero el negarle a las Formas la posibilidad de ser conocidas cognitivamente es lo que posibilita que éstas puedan ser reductibles a meros predicados. Lo que Bluck le critica a Cross es que resulta problemático afirmar, por un lado, la existencia de las Formas y, por otro, la imposibilidad de su “conocimiento por cognición”, esto se debe a que Cross también afirma la distinción entre la Forma y su predicado con el fin de evitar la posibilidad lógica de una tautología.

Ahora bien, si la Forma y su predicado son, efectivamente, dos cosas distintas, conocer el predicado no puede ser lo mismo que conocer la Forma y viceversa. Pero dado que el predicado siempre se predica de algo, decimos que éste depende de la Forma. De esta manera, si no conocemos la Forma, no conocemos el predicado, dado que éste depende de la Forma. Si negamos lo anterior se estaría afirmando, precisamente, la tesis que

¹⁷ Vid. Bluck, R.S., “*Logos and Forms in Plato: a Reply to Profesor Cross*”, *Mind*, Vol. lxxv, No. 260. October (1956).

Platón refuta en el argumento en donde es posible conocer compuestos sin conocer los elementos.

La dificultad que suscita el argumento de Cross se nos muestra por el hecho de que si no podemos conocer la Forma sino sólo sus predicados, cualquier cosa que se pueda predicar sobre un mismo objeto será digno de ser conocimiento, lo que desata un plexo de conocimientos, diversos entre sí, pero con el mismo peso epistemológico.

La crítica a la teoría de los predicados lógicos de Cross queda argumentada de la siguiente manera:

Cross afirma dos cosas:

- 1).- B es un predicado que participa de la Forma A.
- 2).- Dado que no existe el “conocimiento por cognición” se infiere que conocer el predicado B es conocer la Forma A.

La teoría ortodoxa, a la que Cross critica, afirma dos cosas:

- 1).- B es un predicado que participa de la Forma A.
- 2).- Dado que existe el “conocimiento por cognición, “se infiere que conocer el predicado B no implica conocer la Forma A y el ausentismo de las Formas en el diálogo intenta mostrar esto.

La objeción hacia Cross por parte de Bluck es la siguiente:

- 1).- Si conocer el predicado B es conocer la Forma A, entonces debemos afirmar que hay una igualdad entre A y B¹⁸ porque el conocimiento de una incluye, por antonomasia, el conocimiento de la otra, de tal manera que el argumento se resolvería gracias a una tautología. Sin embargo, en su primera afirmación Cross ha aceptado la distinción entre B y A, esta distinción se basa en afirmar que B es un predicado y A una Forma, siendo el predicado y la Forma dos cosas de naturaleza distinta. Si hay distinción entre B y A, entonces no puede darse el caso de que alguien que conozca B conozca A por el simple hecho de que son distintas¹⁹.

¹⁸ McDowell, John, *ibid.* págs. 233 y sigs. Véase también: Fine, Gail, “Forms Knowledge and Logos in the *Theaetetus*”, *Philosophical Review* 88, (1979), págs. 366 y sigs.

Aunado a esto, si Cross rechaza la posibilidad del conocimiento por cognición y acepta el conocimiento en tanto predicado de la Forma, entonces cualquiera que predique algo sobre cualquier objeto o perciba una cualidad predicada de cualquier objeto, estará, en dado caso, conociéndolo. Pero esto es precisamente lo que Platón desea refutar. Al inicio del diálogo Sócrates le hace notar a Teeteto que la definición del conocimiento no puede ser dada mediante una serie de ejemplificaciones. Teeteto comete el mismo error de Menón al contestar una serie de ejemplos sobre una misma cosa. Estas ejemplificaciones son sólo predicados que se mientan acerca de un determinado objeto pero que, como se muestra en el diálogo, no nos da un conocimiento del objeto²⁰.

La crítica a Cross ha dejado en claro que, independientemente de que se excluyan o no se excluyan a las Formas, de lo que no se puede prescindir es de la definición del conocimiento por cognición (*Knowledge by acquaintance*), o en otras palabras, de que el conocimiento debe fundarse en algo estable y exento de cambio²¹. Como veremos, con el fin de evitar caer en las mismas contradicciones en las que Cross se ha visto inmerso, quienes sostienen la ausencia de las Formas en el diálogo e intentan fundamentar el conocimiento desde el mundo sensible, no niegan, en ningún momento, la posibilidad del “conocimiento por cognición”.

Sin embargo, más allá de toda crítica, considero que el predicado lógico de Cross es importante sólo en el sentido de que sin la existencia de tales predicados no sería posible tener siquiera noticia alguna de la Forma, pero el hecho de que podamos inferirla gracias al predicado no significa que debamos reducir el conocimiento sólo al conocimiento de los predicados, pues, como se ha visto, esto desata grandes consecuencias.

Una interpretación relativamente cercana a la tesis de los predicados lógicos de Cross la encontramos en la teoría de la significación de los nombres sostenida por McDowell.

Julia Annas, por su parte, es quien expone puntualmente las críticas a la teoría de McDowell. Las objeciones de Annas a la teoría de la significación de los nombres se reducen a dos puntos: 1).- La teoría “soñada” por Sócrates distingue, en todo momento, la función del nombre y la función del complejo proposicional. Aunado a

²⁰ En este sentido podría decirse que las “verdades de hecho” de Russell poseen las mismas implicaciones epistemológicas que las ejemplificaciones. Tanto Platón como Russell estarían dispuestos a afirmar que esas verdades dicen algo acerca del objeto, pero que no nos ayudan a conocerlo.

esto, Platón refuta esta tesis precisamente por el hecho de que el elemento y el compuesto son distintos: *“If the distinction between naming and stating is to explain Plato’s interest in the dream theory, then either he fails to see the theory’s interest, since he refutes it, or he does not commit himself to the arguments he uses against it, in which case the theory stands and the Theaetetus’ argument has a gap in it.”*²²

La segunda objeción de Annas a la interpretación de McDowell radica en que ésta saca a la teoría “soñada” de su contexto, debido a que dentro del diálogo lo que distingue a los compuestos de los elementos es el λόγος. Si la teoría de McDowell fuera cierta, entonces no habría una distinción entre λόγος y ἄλογα: *“If logos in the dream theory is characterised by the kind of complexity that distinguishes it from naming, then it is needed for true belief as much as for knowledge. In fact, on the semantic interpretation logos has really shifted in sense; from being the mark of knowledge (so that it is mere true belief that is alogos (201d1) it has come to mean something like ‘sentence’ or ‘statement’ (so that it is the elements that can only be named that are aloga (202b6)).”*

23

Annas considera que es necesaria la cognoscibilidad de los elementos. El λόγος, por su parte, no es suficiente para lograr una adecuada definición del conocimiento debido a que pertenece a los compuestos. Desde luego, la solución de Annas dista mucho de ser similar a la sostenida por Cornford, pues afirmar esto traería como consecuencia la dificultad de explicar el proceso de la captación de las Formas y su relación con los objetos. Sin embargo, la debilidad de los argumentos expuestos por la teoría de McDowell han quedado en evidencia.

Como una interpretación alterna a la expuesta por Cornford y McDowell, Annas desea demostrar la existencia de una explicación que puede alcanzar a los elementos y hacerlos cognoscibles: *“I shall argue that some explanation is indeed provided by*

²² Vid. Annas, Julia, *“Knowledge and Language: The Theaetetus and The Cratylus”*, In Malcolm Schofield & Martha Craven Nussbaum edd., *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy* presented to G.E.L. Owen (Cambridge: 1982), pág. 100.: *“Si la distinción entre el nombrar y el indicar es con el fin de explicar el interés de Platón por la teoría ‘soñada’, luego, él falla en demostrar su interés por dicha teoría, refutándola al mismo tiempo, pues él no usaría a su favor los argumentos con los que la teoría se destruye, en cuyo caso la teoría permanecería y el argumento de Teeteto tendría un boquete en él”*.

²³ *ibid.*, pág. 100.: *“Si en la teoría soñada el λόγος está caracterizado por una especie de complejidad que se distingue del nombrar, es necesario ampliar esta diferenciación a la opinión verdadera y al conocimiento. En este sentido, las insignias de la interpretación semántica son cambiadas de lugar, al grado de que una característica del conocimiento también cambia (la opinión verdadera es áloga). En contraparte, el conocimiento, dado que posee λόγος, adquiere la significación de ‘sentencia’ o ‘exposición’ (cuando los elementos sean los únicos que puedan carecer de logos y ser nombrados)”*.

Plato's interest in language and the kind of account that we can give of its functioning; but not in the manner of the semantic interpretation."²⁴ Esto se sostiene por el hecho de que existen otras cosas que son más complicadas de conocer. Con esta afirmación, Annas trae a colación el argumento de Fine en el que el conocimiento debe basarse en el conocimiento (KBK)²⁵, en donde afirma la posibilidad de que puede existir un λόγος de un objeto determinado, pero para que este proceso cognoscitivo funcione debe haber una comprensión de dicho término. El argumento de Fine (KBK), según Annas, se muestra de la siguiente manera:

- 1).-Para conocer *p*, se necesita tener un logos de él: *q*. (*p* entonces *q*)
- 2).- Luego, conozco *q* y produzco un logos de él. (*q* entonces *p*)

Evidentemente, el argumento de Fine, por medio de un silogismo hipotético, llega a la conclusión de que el conocimiento (*p*) se basa en el conocimiento (*q*).

Pero, según Annas, lo que se demuestra en el diálogo es precisamente lo contrario: el conocimiento no se basa en el conocimiento, sino en algo incognoscible, por lo que la tesis fracasa. Annas demuestra el error en la tesis de Fine con el mismo argumento con el que objetó la teoría de McDowell: en donde el hecho de que el conocimiento se base en cosas incognoscibles, se debe a que Platón ha negado la presencia del λόγος en los elementos.

A diferencia de Fine y de McDowell, Annas considera que el conocimiento es una estructura jerárquica que se fundamenta en un conocimiento de causas. Si conozco las causas, conozco los efectos que producen; de esta manera, el conocimiento posee ciertos fundamentos. De inmediato, Annas hace referencia a los *Diálogos* intermedios, en donde el problema del conocimiento de las causas (ἀτίαχ λογισμοί) está íntimamente relacionado con la teoría de las Formas en tanto objetos únicos del conocimiento. Sin embargo, este uso jerárquico que posee el λόγος y que se define en los *Diálogos* intermedios, no puede ser extendido hasta el *Teeteto* debido a que, en este diálogo, se muestran ciertas dificultades que no aparecen en diálogos anteriores como el

²⁴ *Ibid.*, pág. 101.: "Trataré de argumentar que una cierta explicación es proporcionada por el interés que Platón tiene en el lenguaje. Siendo una clase de explicación que podemos dar de su función: pero no en la manera en la que lo utiliza la teoría semántica."

²⁵ Fine, Gail, *ibid.*, págs. 366 y sigs.

Fedón o en los libros centrales de la *República*, lo que fundamenta el hecho de que en el *Teeteto* la definición del λόγος como αἰτίας λογισμοί brille por su ausencia.

Finalmente, Annas concluye que lo único que puede ofrecernos la teoría soñada es que, quizá, no existe un λόγος que pueda conducirnos a las causas del objeto. Pero esta conclusión, a su vez, es lo que hace que Platón la deseche. Para Annas, una conclusión importante es que el conocimiento no puede basarse en algo incognoscible.

Por otra parte, quienes interpretan el argumento como una necesidad de mostrar que puede haber conocimiento sin recurrir a las Formas, deben, necesariamente, demostrar que dentro del mundo sensible existen cosas que permanecen estables. En la medida en la que se muestre estabilidad en objetos pertenecientes al mundo sensible, se podrá estar en condiciones de definir el conocimiento sin necesidad de recurrir a entidades inteligibles, lo que, a su vez, fortalecería la hipótesis del abandono de las Formas en los diálogos tardíos defendida por Burnet y Adalier.

Dado que el artículo de Robinson constituye, desde mi punto de vista, la defensa más contundente a esta hipótesis, he decidido reducir la discusión de esta interpretación a dicho texto.

Con la afirmación de que es posible tener “conocimiento por cognición” sin recurrir a las Formas, Robinson evita dos problemas: 1).- El problema del relativismo epistemológico que se desprende de la interpretación de Cross y, peor aún: 2).- La relación de las Formas con sus particulares, dificultad que suscita la interpretación de Cornford²⁶.

En su texto, Robinson expone una serie de argumentos, todos ellos contundentes, para mostrar que las Formas no pueden tener cabida en el diálogo. En principio, Robinson ataca fuertemente a Robin, cuya afirmación de que en el *Teeteto* están implicadas las Formas se deriva de la afirmación de que en el diálogo se encuentra explícita la teoría de la reminiscencia, la cual, históricamente, está íntimamente relacionada con ésta: “As to recollection (...) there is indeed one Platonist who finds it several times in the *Theaetetus*, namely León Robin; but I know of nobody who agrees with him, and all of his references seem certainly wrong.”²⁷ En términos generales, según Robinson, Robin considera que una referencia clara a la teoría de la reminiscencia la encontramos en la

²⁶ Cf. Guthrie, *ibid.*, pág. 134.

²⁷ Robinson, *ibid.*, pág. 3: “Con respecto a la reminiscencia (...) existe un platonista llamado León Robin que, al parecer, la encuentra implicada muchas veces en el *Teeteto*; pero yo no conozco a nadie que esté de acuerdo con él, y todas sus referencias me parecen certeramente erróneas”.

ejemplificación de la mente como una pajarera. Para Robin, el acto en el que el individuo va tomando pájaros y alojándolos en la memoria es, por sí mismo, un acto de reminiscencia. Evidentemente, como bien señala Robinson, esta asociación es totalmente equivocada; pues todos los conocimientos que son introducidos en la pajarera son extraídos del mundo externo. Por otra parte, en la reminiscencia lo que el individuo recuerda son las Formas, que, anteriormente, ha captado; pero las Formas, independientemente de que haya o no reminiscencia, se encuentran, desde un inicio, alojadas en la mente. Si la pajarera fuera una alusión a la reminiscencia, ésta estaría siempre repleta de conocimientos y no sería llenada gradualmente.

Pero a pesar de lo expuesto anteriormente, probablemente lo más interesante del artículo de Robinson sean las críticas que vierte sobre los argumentos sostenidos por Cornford, que se enumeran a continuación:

1).- Sobre la supuesta alusión a las Formas en el pasaje de la *digresión*:

Robinson también niega la presencia de las Formas en el argumento de la *digresión*, algo que resulta ser para Cornford “una clara alusión a las Formas”. La razón de esto es simple y sencillamente porque, durante el pasaje de la *digresión*, nunca se menciona un segundo mundo en donde haya cosas inmutables, es decir que, según Robinson, la terminología utilizada por Platón no necesariamente se refiere a una trascendencia de la Forma. Cornford intenta fortalecer el punto haciendo referencia al *Gorgias*, pero, como señala Robinson, tales referencias tampoco sirven, pues en el *Gorgias* tampoco se mencionan las Formas.

2).- Sobre la supuesta alusión a las Formas en el argumento del “heraclitismo extremo”: Posteriormente, en el argumento del “heraclitismo extremo” expuesto en los últimos pasajes del diálogo, en donde se muestra que ante la posibilidad de conocer algo estable, es decir, ante la imposibilidad de conocer entidades cognoscitivas que se encuentren exentas del flujo, cualquier definición será igualmente verdadera como su contraria. Sobre este pasaje, Cornford interpreta esto como una demostración indirecta de las Formas, siendo éstas las únicas entidades que pueden estar exentas del flujo.

Para Robinson el pasaje sólo significa lo que es y representa la refutación de una teoría que ha sido construida a partir de la afirmación de que el conocimiento es percepción sensorial. Según Robinson, incluso en el remoto caso en el que Platón haya inferido que las Formas existen, esto no podría ser una inferencia válida: “*The argument professes to show that there must be something stable somewhere. But it has no particular tendency to show that*

this stable something is the Forms, or any otherworldly object at all."²⁸

3).-La imposibilidad de relacionar a las “cosas comunes” (κοινῆ) con las Formas:

Robinson también critica el argumento de Cornford, quien cree que en el pasaje 184-186, define a las cosas que son comunes a todos (κοινῆ) como las Formas. Si Platón está haciendo referencia a las Formas, argumenta Robinson, no puede, al mismo tiempo, fundamentar las cosas comunes sin su ayuda.

4).- La posibilidad de definir la opinión falsa sin necesidad de recurrir a las Formas en el *Teeteto* y en el *Sofista*.

Por otra parte, Robinson también piensa que la inferencia de Cornford, quien considera que la imposibilidad de definir lo que es la opinión falsa se debe gracias a la ausencia de las Formas, no es del todo correcta. Cornford se apoya en el hecho de que el problema de la definición de la opinión falsa no se resuelve en el *Teeteto* debido a una ausencia de las Formas: *“El problema desarrollado en este argumento no es ninguna paradoja sofística, sino que es un problema real que aún continúa discutiéndose. Reaparecerá en el Sofista, donde Platón, que ya ha sacado a relucir las Formas, se encontrará en condiciones de ofrecer la solución.”*²⁹ Posteriormente, en su análisis del *Sofista*, Cornford comprueba que, efectivamente, la definición del juicio falso se consigue gracias a la introducción de las Formas en la discusión: *“Esta expresión, más bien oscura, parece tener la intención de traer a colación la concepción del juicio falso del Teeteto, como una especie de ‘juicio equivocado’, que toma erróneamente una cosa por otra (...) Pero esta teoría se hizo pedazos porque con los supuestos empiristas que estábamos trabajando, un ‘conocimiento particular’ no podría ser nada más que un viejo recuerdo almacenado en la memoria. Ahora, que el Sofista ha introducido las Formas en la explicación, un ‘conocimiento particular’ puede significar una Forma que nosotros conocemos.”*³⁰ Robinson, por su parte, rechaza que la posibilidad de definir la opinión falsa dependa de la introducción de las Formas y que dicho problema no compete a la solución que sobre el juicio falso se ofrece en el *Sofista*. Para Robinson, la solución de la opinión falsa en el *Sofista* no se debe a la introducción de las Formas. Por otra parte, afirma que éstas no aparecen por completo en este diálogo debido a que

²⁸ Robinson, *ibid.*, pág. 10.: *El argumento nos muestra que debe existir algo estable en alguna parte. Pero no es una particular tendencia a mostrar que aquello que es estable son las formas, o cualquier otro objeto perteneciente a otro mundo”.*

²⁹ Cornford, *ibid.*, pág. 114.

³⁰ *Ibid.*, pág. 287.

el término utilizado por Platón en este argumento (μέγιστα.. γένη) no pueden ser concebidas como Formas. Sin embargo, aun y si se concede la definición de este término como una referencia a las Formas, ésta no está íntimamente relacionada con la definición de la opinión falsa tal y como lo expresa Robinson: *“The essence of Plato’s explanation of error in the Sophist is this. Every logos is a compound of unlike parts. At the least it is a compound of one noun and one verb. It asserts that this things, signified by its noun, has this attribute, signified by its verb. Each of its simple parts, noun or verb, signifies something real. The possibility of logos in general is given by this fact that each of its simple parts signifies something real. And the possibility of false logos is given by the fact that logos, being always compound, may assert that these realities are connected otherwise than as they are. And the possibility of false thinking is given by the fact that thought is nothing but inner logos. I believe that, if you read the passage (so.261-264), you will agree that this is a account of its message and that its not mention Forms.”*³¹

Después de analizar las objeciones que Robinson ha planteado a la teoría sostenida por Cornford, podría pensarse que, en efecto, en el *Teeteto* no hay siquiera una alusión remotamente cercana a la teoría de las Formas. Sin embargo, los argumentos de Robinson también han sido objeto de serias críticas por parte de otros comentaristas.

Hackforth, quien externa su admiración hacia el modo en el que Robinson construye los argumentos con los que sostiene su interpretación es sin duda, uno de los críticos más serios hacia algunos de los argumentos de Robinson. Evidentemente, las críticas de Hackforth tienen como principal propósito defender la teoría de la demostración implícita de las Formas defendida por Cornford. Sin embargo, la postura de Hackforth resulta ser, por decirlo de alguna manera, menos extrema que la de Cornford.

Debido a que Hackforth critica a Robinson desde las críticas que éste, a su vez, ha hecho a Cornford, expondré las críticas en el mismo orden en el que se hicieron anteriormente:

³¹ Robinson, *ibid.*, pág. 11.: *“La esencia de la explicación de Platón sobre la posibilidad del error expuesta en el Sofista es esta: Cualquier lógos es un compuesto de partes distintas. Las cuales se componen, al menos, de un sustantivo y de un verbo. Se afirma que estas cosas, cuya significación radica en el sustantivo, tiene un atributo en el verbo, que es significado por el verbo. Cada una de estas partes significan algo real. En general, la posibilidad del lógos está dada por el hecho de que éste siempre es un compuesto y puede acertar en que esas realidades conectadas entre sí son las que son. Y la posibilidad de un pensamiento equivocado es dada por el hecho de que el pensamiento es nada, pero posee un lógos interno. Yo creo que, si usted lee el pasaje (so. 261- 264) estará de acuerdo en que se muestra una explicación a este respecto y sin recurrir a las Formas”.*

1).- Para Hackforth, en el argumento de la *digresión* sí existe una alusión a las Formas

En lo que concierne a la crítica que hace Robinson a Cornford acerca del pasaje de la *digresión*, Hackforth está de acuerdo en que, efectivamente, la terminología utilizada en el pasaje no necesariamente hace referencia a una trascendencia de la Forma. Sin embargo, argumenta que los pasajes no pueden ser interpretados fuera de su contexto. Según Hackforth, es inevitable pensar que las referencias terminológicas que se encuentran incrustadas en el pasaje de la *digresión* son las mismas que las que se exponen en los libros centrales de la *República*, en donde sí se hace una mención a las Formas. Hackforth reconoce que Cornford exagera al decir que, dentro de este pasaje, las formas “*están mencionadas*”, pues resulta más preciso decir que dado que el lenguaje terminológico utilizado en la *digresión* es el mismo que se utiliza en los libros centrales de la *República*, en la *digresión* hay una alusión a las Formas por el hecho de que esa misma terminología, empleada en la *República*, sí se refiere a ellas.

Más allá de esto, Hackforth piensa que existen, dentro del pasaje de la *digresión*, referencias más claras a la teoría de las Formas: “*I may add, in this conexión, that there is one place in which Plato seems to have almost gone out of his way to use words directly suggestive of the forms: namely 175b 9: ‘ὅταν δέ γέ τινα αὐτὸς... ἐλκύσῃ ἄνω, which must recall the dragging up of the denizen of the cave into upper world of reality at rep. 515.’*”³²

2).- Las referencia a las Formas en el argumento del heraclitismo extremo

Como hemos dicho, para Robinson no existe ninguna referencia a las Formas en el argumento del heraclitismo extremo debido a que representa la refutación de una teoría que ha sido construida a partir de la afirmación de que el conocimiento es percepción sensorial.

Para Hackforth esta refutación del conocimiento como percepción sensorial sugiere, inevitablemente, la existencia de otros objetos del conocimiento fuera de la percepción: “*To this I would reply that a refutation of ‘Knowledge is sense’ must inevitable suggests*

³² Hackforth, “*Platonic Forms in the Theaetetus*”, *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 7, No. ½, Enero- Abril, (1957), pág. 54.: “*debo añadir, dentro de esta conexión, que hay un lugar en el cual Platón parece haber excluido casi por completo el uso de palabras que, directamente sugieren el uso de las Formas. El pasaje completo citado por Hackforth dice: Socr.: Pero siempre que el filósofo tire de uno hacia arriba, si alguien accede o subiste con él, desde el nivel de..(Balasch, pág. 167).*

to a reader either that there is no such thing as knowledge or that it is something other than αἴσθησις, and therefore, has objects other than αἴσθητα".³³ Como se vio, para Robinson la existencia de las Formas dentro de este argumento no es una inferencia inválida, para Hackforth lo que resulta inválido es la inferencia de Robinson, debido a que su afirmación asume que el argumento del "heraclitismo extremo" distingue entre el mundo de la percepción sensorial y otro mundo, cuando en realidad el argumento del "heraclitismo extremo" afirma sólo la existencia de un mundo.

3).- Sobre la similitud entre las Formas y los objetos comunes

Para Hackforth, la afirmación de Robinson a este respecto sería válida siempre y cuando se refiriera al hecho de que Platón no puede conjuntar, por un lado, un simple argumento en el que se mencionan las Formas y, al mismo tiempo, se vuelven innecesarias por su ausencia. Sin embargo, Hackforth considera que Cornford no cree realmente esto, pues aceptar dicha afirmación sería atribuir cierta inconsistencia a los argumentos de Platón. La crítica se fundamenta en que, según Cornford, el término "conocimiento" es ambiguo; dado que Platón no ha utilizado su definición del conocimiento en sentido amplio (ἀπείραξις λογισμῶν) lo que implica una demostración de que no es posible concebir el error sin recurrir a las Formas.

Para Robinson, esta afirmación no es del todo válida, pues si el conocimiento de objetos externos no puede ser definido, no se sigue que éstos tengan que ser Formas. Probablemente, dirá Robinson, el conocimiento sea algo indefinible, o quizá no haya conocimiento en sentido amplio. Según Hackforth, esta interpretación por parte de Robinson es una inferencia que Platón no traza. No es la imposibilidad de definir el conocimiento de objetos individuales lo que lleva a Platón a concebir tal inferencia, sino el hecho de que se ha concluido que no puede existir algo cognoscible de las cosas individuales. Para Hackforth, la inferencia de Cornford es la misma que Platón traza implícitamente.

4).- Crítica a la conclusión de Robinson

Finalmente, Hackforth critica la conclusión a la que llegó Robinson, quien argumenta que la ausencia de las Formas es irrelevante para la discusión del diálogo. Lo principal en el diálogo es la esencia del conocimiento y la esencia del conocimiento no es lo

³³ Hackforth, *ibid.*, pág. 54.: "Sobre esto, me gustaría replicar que la refutación del argumento 'conocimiento es percepción sensorial', debe, inevitablemente, sugerirle a un lector cualquiera que [el conocimiento que se define en esta tesis] no es una clase de conocimiento, pues ésta es otra cosa distinta de la percepción sensorial y, por tanto, tiene otros objetos distintos a las cualidades sensibles".

mismo que su objeto. Sobre esta conclusión final de Robinson, Hackforth tiene dos objeciones:

- a).- No es posible comprender la esencia del conocimiento sin su objeto
- b).- Platón, en el diálogo, aborda el tema del conocimiento tanto en su función como en su objeto. Tan es así que, con excepción de la representación de la mente como una pajarera, Platón asume que los objetos del error son las causas individuales.

Las críticas de Hackforth a Robinson son contundentes. Sin embargo, Hackforth se ha abstenido de refutar una de las críticas más importantes de Robinson a Cornford: la posibilidad de definir la opinión falsa sin recurrir a las Formas y la negación de que, en el *Sofista*, Platón, al traer a colación las Formas, logra solucionar el problema de la opinión falsa suscitada en el *Teeteto*. Sobre este punto, debo decir que me adhiero a la opinión de Robinson sólo en lo que concierne a la afirmación de que, en el *Teeteto*, la opinión falsa puede ser definida sin recurrir a la teoría de las Formas, pero esto lo explicaré más adelante³⁴. Por ahora me gustaría analizar los argumentos de Robinson que han quedado pendientes.

El núcleo bajo el cual Robinson enuncia su crítica a Cornford (en donde éste argumenta que en el *Teeteto* no es posible definir la opinión falsa debido a que las Formas están ausentes y que, en el *Sofista*, cuando Platón saca a relucir dicha teoría, el problema de la opinión falsa queda solucionado), tiene su germen en una afirmación hecha por el mismo Robinson y que, desde mi punto de vista, es el argumento clave en su texto. En términos generales, la crítica de Robinson a Cornford se constituye por el hecho de que para Cornford, existe una referencia implícita de las Formas y para Robinson no. Robinson basa su afirmación en el hecho de que los elementos expuestos en la “teoría soñada” por Sócrates son incognoscibles (ἄλογα). Ahora bien, por ἄλογα, Robinson puede referirse a tres cosas:

- 1).- Si el elemento es el objeto del conocimiento y es carente de *lógos*, entonces existe un conocimiento en el sentido amplio; pues afirmar que el elemento es el verdadero objeto del conocimiento, sería afirmar lo mismo que Cornford, que la Forma está implícita en el elemento. Pero el conocimiento de algo carente de *lógos* implicaría un contacto supra- racional de ese algo con la Forma implicada en el elemento, esto, por el

³⁴ *Supra*, Conclusiones, pág. 128.

hecho de que algo carente de *lógos* reduciría el contacto de la Forma a una captación exenta de todo tipo de razonamiento³⁵.

Independientemente de las dificultades que pueda acarrear esta interpretación, Robinson no estaría dispuesto a aceptar esta tesis, debido a que, como hemos visto, Robinson se basa, precisamente, en que en el *Teeteto*, no sólo hay una mención de las Formas, sino que ni siquiera existen referencias explícitas a ellas. Si no hay Formas, mucho menos puede haber un proceso alógico como el descrito anteriormente, pues éste sólo entra en función de la consideración de las Formas.

2).- La otra afirmación que se desprende de la interpretación de Robinson resulta ser opuesta a la anterior, es decir: si el conocimiento es carente de *lógos*, no puede haber conocimiento en el sentido amplio (ἀπείρα λογισμοί), dado que, en esta acepción, lo que nos hace conocer las causas verdaderas, o, mejor dicho, las Formas, es el *lógos*. Pero si negamos la existencia de un conocimiento en sentido amplio, tal y como se utiliza en los diálogos intermedios, llegaríamos a una conclusión parecida a la que llega Protágoras, en donde existirían una serie de conocimientos igualmente válidos.

3).-El motivo por el que considero que Robinson introduce el término ἄλογα es porque, como he dicho anteriormente, evidencia una reducción al absurdo. Pero a diferencia de Cornford, para Robinson la reducción al absurdo no muestra una demostración indirecta de las Formas, sino la afirmación de que, dentro del mundo sensible, existe algo estable que puede ser conocimiento. Esta concepción del conocimiento que posee Robinson es la que, por ejemplo, le atribuye Álvaro Vallejo en su introducción al *Teeteto*: “Otros autores [como Robinson], sin embargo, ven la causa del fracaso en la adopción de un modelo erróneo en la concepción del pensamiento, el cual aparece tanto en el caso de la tablilla de cera, como en el de la pajarera, como una especie de sensación desprovista de órganos que aprehende el objeto en un acto cuasi prensil.”³⁶ Aunado a esto, el mismo Robinson da muestras claras de que el conocimiento, en el *Teeteto*, debe ser fundamentado desde el mundo sensible.

En realidad sólo esta última posibilidad es la que puede salvar el argumento de Robinson, ya que, como Hackforth le ha señalado, la idea de que no existe un conocimiento en sentido amplio (2), es una concepción del conocimiento que, evidentemente, no es trazada por Platón, ya que si éste hubiese deseado argumentar a favor de esta acepción del conocimiento, quizá no hubiese refutado la teoría (subjetiva o

³⁵ Vid. Hackforth, *ibid.*, pág. 58.

³⁶ Vid. Platón, *Diálogos*, tomo V, *Teeteto*, Álvaro Vallejo Campos, Gredos, Madrid, 2002, pág. 156.

relativa) de Protágoras. Por otra parte, la definición del ἄλογα como la captación supra-racional (1) involucra, necesariamente, a las Formas como su objeto de conocimiento.

Considero que Robinson interpreta la acepción del ἄλογα mostrada en el diálogo para concluir que el conocimiento es indefinible, conclusión de un argumento que ha sido reducido al absurdo, sólo que, opuesto a la postura de Cornford, Robinson utiliza la conclusión como prueba indirecta de que el conocimiento: 1).- Debe ser algo estable y 2).- Debe pertenecer al mundo sensible. Éstas son las dos conclusiones a las que Robinson llega.

Pero si existe algo estable en Robinson, esta estabilidad no debe radicar en el objeto del conocimiento, sino, más bien, en el modo, pues como él mismo ha dicho anteriormente, la esencia del diálogo *Teeteto* es la pregunta por el conocimiento, y ésta no necesariamente se cuestiona con su objeto. Si el objeto del conocimiento no es parte de la esencia del conocimiento, entonces lo es la función, pues el conocimiento sólo se constituye por estas dos posibilidades.

Ahora bien, las funciones del conocimiento en Platón son reductibles a dos procesos: la percepción sensorial (αἴσθησις) y la intuición (νόησις). Si bien es cierto que existen otros procesos que pueden calificarse como funciones del conocimiento (como el proceso del pensamiento discursivo o la acepción que Platón utiliza del verbo ὁράω) éstas dependen, en última instancia, de los objetos que son captados en la percepción sensorial o en aquellos que están alojados en el alma y que son objeto de la reminiscencia. Pero, puesto que Robinson, al negar la posibilidad de una alusión a las Formas en el *Teeteto*, niega también la función del conocimiento como *intuición*, y, por supuesto, la posibilidad de la *reminiscencia*, podemos inferir que, para Robinson, la percepción sensorial es la única posibilidad de concebir al conocimiento en tanto función; en otras palabras, quizá Robinson ubique el conocimiento de lo estable dentro del proceso de la percepción sensorial, en donde realmente lo que se capta es el objeto y no cualidades sensoriales que, en determinado momento, lo afectan: *“I suggests, that makes error a problem to them in the first place. If your hand has grasped an apple, it has grasped it and the apple is necessary there. It is absurd to say ‘He has grasped an apple but there is no apple’. And if thinking is ghostly grasping, it would by analogy be*

absurd to say that you grasp or ‘ apprehend’ an object but it is not there.”³⁷ La percepción sensorial, como proceso epistemológico, es la muestra de que, como opina Robinson, algo en el mundo sensible pueda permanecer. La pregunta inmediata hacia este argumento es cómo es posible el error si la percepción sensorial es un proceso infalible que nos garantiza la captación real del objeto. Por otra parte, dado que también el pensamiento es percepción de los objetos que han sido depositados en la memoria gracias a las potencialidades sensoriales, también ésta resulta ser infalible, puesto que el proceso de percepción, en ambos casos, es el mismo, siendo el objeto sensorial o el perceptual la única diferencia. Pero según Robinson, esta distinción entre el objeto que es percibido sensorialmente y el que es percibido en el alma o en la mente, es lo que, a la postre, produce el error. En primer lugar, después de la percepción sensorial de un objeto, éste es depositado en la memoria siendo ahora objeto de lo que, en este trabajo, denominamos *percepción perceptual* o, en términos de Robinson, *pensamiento*. Según Robinson, la acción del *pensamiento* no posee la función captadora que sí posee la percepción sensorial (la cual la hace un proceso infalible), sino que sustituye la función captadora por una función simbolizadora. El objeto, al ser alojado en la memoria, es substituido por un *símbolo* que substituye el objeto captado sensorialmente: “*Symbols are the essence of thought; and a symbol is a substitute for the object, to be used precisely when you cannot touch the object.*”³⁸ Así, desde el punto de vista de Robinson, el error se produce por el hecho de que los símbolos pueden ser usados “falsamente” y el pensamiento se constituye de símbolos: “*Error is possible because symbols can be used falsely and thought is essentially using symbols.*”³⁹ Cuando, a través del pensamiento, hacemos un mal uso de los símbolos alojados en nuestra memoria: “*I use the symbols,*

³⁷ Robinson, *ibid.*, pág. 25. “*Sugiero que un problema suscitado en un primer momento, provoca un error. Si tu mano toca una manzana, realmente la está tocando y la manzana, necesariamente, está ahí. Sería absurdo decir que ‘él ha tocado una manzana, pero no es una manzana.’ Y si ese pensamiento es un contacto fantasmal, puede ser análogamente absurdo decir que usted puede tocar o aprehender un objeto, pero que no está allí; así, por lo tanto, la existencia de pensamientos falsos se convierte en un misterio. El pensamiento es una clase de sensación, y la sensación es indubitable; por lo tanto, el error es imposible*”.

³⁸ *Ibid.*, pág. 28.: “*Los símbolos son la esencia del pensamiento, un símbolo es el substituto de un objeto, [el símbolo] es usado, precisamente, cuando usted no puede tocar [sensorialmente] el objeto*”.

³⁹ *Ibid.*, pág. 28.: “*El error es posible porque los símbolos pueden usarse falsamente. El pensamiento realiza sus funciones, esencialmente, mediante el uso de símbolos*”.

that is, I think, just because I do not feel. The possibility of error is inherent in that (...) if you touch x, x is there; if you symbolize x, x need not be anywhere at all."⁴⁰

Así pues, estoy de acuerdo con Robinson en que, evidentemente, los objetos que percibimos preceptualmente en nuestra memoria son distintos a los que percibimos sensorialmente: el pájaro que se encuentra fuera de la pajarera es distinto del que está dentro de ella. La diferencia de estos dos objetos se justifica por el hecho de que las funciones sensoriales y preceptuales son distintas: el pensamiento no puede percibir de la misma forma en la que lo hace un órgano sensorial. Pero la diferencia, como he dicho, es en cuanto a la función, no en cuanto al objeto. Éste, independientemente de que sea percibido sensorial o preceptualmente, es siempre el mismo. Y, si es el mismo, y el error se produce en el pensamiento, afirmaríamos que la percepción sensorial, epistémicamente, es superior a la percepción preceptual, lo que reduciría el proceso del conocimiento a la pura percepción sensorial: si en la percepción sensorial no se producen errores debido a que la percepción es infalible, ¿por qué tendríamos que hacer uso de nuestro pensamiento, si éste, como piensa Robinson, comete errores al simbolizar el objeto en la mente? Para evitar esta consecuencia, Robinson añade que no es la percepción preceptual del objeto la que produce el error, sino, más bien, la *descripción* que el sujeto realiza del objeto preceptual que ha sido introducido a la memoria por medio de la percepción sensorial: "*But the description you give of your sensation, however careful and however sincere, may be erroneous. We are not infallible describers even of our own present sensations.*"⁴¹

Me adhiero a la opinión de Robinson, de que los símbolos (que anteriormente he llamado nombre: τὸ ὄνομα)⁴², efectivamente son la esencia del pensamiento, también estoy de acuerdo en que el sujeto cognoscente realiza una descripción de los objetos preceptuales. Esta descripción, incluso, ha sido catalogada anteriormente como una opinión en tanto δόξα. Sin embargo, la dificultad radica en tratar de demostrar el error en la confusión simbólica.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 28.: "Yo utilizo los símbolos, porque, creo, [existen cosas] que no puedo percibir sensorialmente. La posibilidad del error es inherente a esto(.): si usted toca x, x está allí; pero si usted simboliza x, x no necesariamente estará allí".

⁴¹ *Ibid.*, págs. 28-29.: "Pero la descripción que usted hace sobre sus sensaciones, a veces cuidadosa, a veces sincera, puede ser errónea. No somos unos descriptores infalibles, ni siquiera de los objetos que percibimos sensorialmente en el acto".

⁴² *Infra*, cap. II, pág. 49.

Como se vio en el capítulo anterior, una descripción de un objeto puede ser el siguiente enunciado: “*la manzana que está dentro del canasto es roja*”. Aquí, el sujeto cognoscente hace referencia a un objeto determinado (la manzana) con una cualidad específica (roja) y con una cierta ubicación (dentro del canasto), las cuales anteriormente fueron percibidas sensorialmente. Pero la descripción de dicho objeto (el enunciado) no fue efectuada a raíz de su percepción sensorial, sino que es producto de su percepción preceptual, es decir, que el enunciado en el que se describe el objeto: “*la manzana que está dentro del canasto es roja*” ha sido construida a raíz de la simbolización del objeto, su cualidad y su ubicación en la mente y no de la percepción sensorial misma. Cualquier persona, tras escuchar este enunciado, puede dirigirse al canasto, sacar una manzana y comprobar, sensorialmente, que el enunciado o la descripción del objeto es cierta; el perceptor verifica sensorialmente lo dicho en el enunciado porque: 1).- Efectivamente dentro del canasto hay un objeto, 2).- Dicho objeto es una manzana y 3).- Dicha manzana tiene la cualidad de ser roja. En este sentido, la función de la percepción sensorial y la de la función preceptual (o del pensamiento) son iguales por el hecho de que el sujeto que mienta el enunciado, anteriormente ha hecho lo que el segundo sujeto acaba de realizar: percibir sensorialmente el objeto. Éste es un ejemplo de que no todas las descripciones (como opina Robinson) son falibles. Dentro de Platón, una de las conclusiones del *Menón* es precisamente ésta: un mapa que traza el camino hacia Larissa es la descripción de un objeto, sin embargo, esa descripción del objeto me permite llegar a Larissa aunque nunca haya percibido sensorialmente el camino. La descripción del objeto (el mapa) me conduce a Larissa simple y sencillamente porque dicho mapa ha sido trazado por alguien que ha percibido sensorialmente el objeto. De esta manera, no importa si tengo un objeto que ha sido captado sensorialmente o si me ha sido descrito, en ambos casos el objetivo se cumple: llegar a la ciudad de Larissa; si la descripción fuera falible, no podría llegar a ella.

Pero el mismo sujeto puede, después de cinco días, sacar nuevamente la manzana del canasto y no verla roja, sino más bien café. Desde luego, la descripción que tenía antes: “*la manzana que está dentro del canasto es roja*” se ha vuelto una descripción errónea y eso, como opina Robinson, es ciertamente un error. Pero este error no es, en lo absoluto, producto de una mala descripción del objeto, puesto que cuando el sujeto afirmó que la manzana era roja, ésta, evidentemente, era roja. El problema de Robinson, quizá, sea atribuir el error a las capacidades descriptivas (o cognitivas) del sujeto: la percepción

sensorial es infalible, y la descripción es efectuada sobre algo infalible, de esta manera, surge la pregunta sobre cómo es posible que haya descripciones falibles. Desde luego que este tipo de descripciones existen, pero éstas no se dan en virtud de un error cometido por el sujeto cognoscente y las descripciones que pueda hacer con respecto a un objeto, sino porque el objeto cambia. Cuando la manzana era roja, la descripción del sujeto: “la manzana es roja” era impecable, equivalente a la percepción sensorial de la misma pues, en verdad, la manzana era roja. Pero la manzana roja no se vuelve café porque el sujeto haga una descripción equivocada de los símbolos que tenga en la mente sobre ella, sino porque la manzana ha cambiado, y el hecho de que la percepción sensorial sea un proceso infalible, no es suficiente para que el objeto no mute sus cualidades.

La descripción falible sólo puede ser explicada de esta forma: atribuir una cualidad que el objeto no posee. Otra manera sería atribuir una cualidad a un objeto que nunca se ha percibido, pero esta posibilidad es, por sí misma, absurda: yo, por ejemplo, no puedo hacer ningún juicio o ninguna descripción sobre el rostro de una persona que no conozco por el simple hecho de que nunca lo he percibido sensorialmente. Así, la descripción falible sólo puede ser explicada en virtud del objeto perceptivo, nunca del sujeto cognoscente. Esta conclusión (que se encuentra implícita en el *Teeteto*), y que en el capítulo anterior he denominado como una opinión falsa, es la misma que se muestra en el *Sofista* cuando el extranjero de Elea y Teeteto logran definir la opinión falsa⁴³, por lo que parece no haber ninguna razón para pensar que no haya relación alguna entre el *Teeteto* y *Sofista*. En ambos diálogos, puede verse que el error existe porque el objeto no puede ser estable.

Aunado a lo anterior, el argumento de Robinson puede desembocar en una conclusión: 1).- La percepción sensorial, en tanto proceso, es lo único que permanece *estable* en el mundo sensible y en tanto estable, el conocimiento debe fundarse en él; las descripciones que se puedan efectuar sobre el objeto que ha sido captado sensorialmente y que ahora está simbolizado en nuestra mente deben desecharse porque todas las descripciones son falibles. Esto reduce el conocimiento a una mera percepción sensorial, de manera que una posible conclusión de Robinson podría ser equivalente a la

⁴³ Vid. *Sofista* 263b: “*Extr. Mientras que el enunciado falso enuncia acerca de ti cosas diferentes de las que no son (...) cosas que existen, aunque diferentes de las que existen en tu caso, ya que dijimos que en cada caso hay muchas cosas que son y también muchas que no son*” .

tesis de Teeteto: “conocimiento es percepción”⁴⁴. La consecuencia de este argumento sería que, como el propio Robinson ha dicho, el *Teeteto* muestra que el conocimiento es indefinible debido a que si reducimos el conocimiento al puro acto perceptivo-sensorial, estaríamos conociendo un objeto (la manzana) de diversas maneras e igualmente válidas: quien conoce la manzana roja está en un mismo nivel epistemológico que quien conoce la manzana verde o café. Esta posible conclusión de Robinson es errónea según Hackforth porque, como le ha señalado, el mismo Platón nunca traza esta posibilidad de concebir al conocimiento.

De lo que se puede inferir de Hackforth, es que el error de Robinson haya sido reducir el conocimiento a su función, haciendo a un lado el objeto. Su argumento sólo nos ha mostrado que lo estable, evidentemente, debe ser el objeto del conocimiento. Pero la estabilidad deber ser una condición inherente tanto en el proceso, como en el objeto, porque la esencia del conocimiento es su función y su objeto. El *Teeteto* da muestras claras de ello: de nada sirve que la percepción sensorial sea un proceso epistemológico infalible, si los objetos que ella capta no permanecen estables. El conocimiento, en tanto conocimiento de objetos perceptivos, que, como bien señala Cornford, es la acepción del conocimiento que es analizada en el *Teeteto*, no puede mostrar la existencia de un objeto perceptivo que sea estable, ésta es la razón por la que la definición del conocimiento fracasa en el diálogo.

Fuera del conocimiento de objetos perceptivos, la otra posibilidad de encontrar estabilidad en el objeto es con la consideración de las Formas. Si la conclusión del diálogo ha sido la negación de algo estable en los objetos perceptivos, ¿por qué no pensar en la consideración implícita de las Formas como objetos del conocimiento estables?

Si se quiere defender la acepción de la opinión expuesta en este capítulo, posiblemente se deba concluir en una interpretación cercana a Cornford, quien considera que el *Teeteto* es una muestra implícita de las Formas. El sujeto cognoscente llega a esta conclusión gracias a una acepción específica de la opinión: la conciencia, por parte del sujeto cognoscente, de que se está opinando, esta significación de la opinión está representada en el diálogo por el verbo $\delta\omicron\kappa\epsilon\omega$ en su uso impersonal, la conciencia que un sujeto pueda tener sobre sus opiniones, a su vez, es producto del estado de asombro ($\theta\alpha\upsilon\mu\alpha$) que puede llegar a experimentar. Quien se asombra busca una respuesta y no

⁴⁴ Vid. Meyerhoff, “Socrates’s dream in the *Theaetetus*”, *Classical Quarterly* n.s, VIII, (1958).

queda satisfecho hasta que esa respuesta se adecue a lo que está buscando. Al no encontrar esa respuesta, se vuelve consciente de su ignorancia y, al ser consciente de su ignorancia, opina. Sus opiniones son hipótesis sobre lo que busca, las cuales son sometidas a prueba para corroborar si una de esas posibles respuestas es la correcta. Si la opinión que ha sido sometida a prueba no es la correcta, el sujeto la desecha y, conscientemente, elabora otra opinión.

Así, esta segunda definición de la opinión posee un contenido epistemológico porque:

1).- Gracias a ella, el sujeto cognoscente tiene un *saber* con respecto a su función cognitiva, lo que, a la postre, lo condiciona para orientarse al verdadero objeto del conocimiento (las Formas).

2).- Tiene un contenido epistemológico en tanto que el sujeto cognoscente se percató de que el objeto perceptivo guarda una relación con la Forma, pero que esta relación no es suficiente para garantizar un estado de conocimiento porque, en el ámbito perceptual, las cualidades que afectan al objeto cambian constantemente

Conclusiones

En el segundo capítulo de este trabajo he intentado mostrar los parámetros bajo los cuales es posible la definición de la opinión falsa en el *Teeteto* sin recurrir a las Formas. Esta demostración se encuentra implícita en la teoría dualista que existe en la literatura platónica entre las diferencias radicales de la opinión y el conocimiento. He concluido que la segunda parte del diálogo es una demostración indirecta de ésta, cuyos argumentos comprueban la imposibilidad del sujeto cognoscente por cometer un error, puesto que su función del conocimiento (la percepción) es infalible. Dicho error, constitutivo de toda opinión falsa, no reside en el sujeto, sino, más bien, en el objeto que se pretende conocer, el cual, ya sea representado por una acción moral o por una cualidad sensible, cambia constantemente, lo que le hace mutar sus cualidades, siendo, a la postre, la posibilidad que constituye la opinión falsa. La mutación de cualidades que sufre el objeto obliga al sujeto a “actualizar” (*acquainted*) constantemente sus opiniones acerca de él, lo que, en este trabajo, he definido como una opinión verdadera. Pero dado que la verdad es una de las dos condiciones que debe cumplir el conocimiento, y dado que ésta es permanente, no podemos definir la captación de cualidades sensibles como un proceso real de conocimiento (a pesar de que dicha captación es infalible), por el simple hecho de que éstas cambian constantemente. Ahora bien, lo que he definido como opinión falsa sólo puede concebirse como tal en la medida en la que el sujeto cognoscente sea consciente de que la realidad del objeto, es decir, lo que lo hace cognoscible, no son las cualidades que le afectan, sino algo estable que le es inherente al objeto. A su vez, la conciencia, por parte del sujeto, de que el conocimiento del objeto no depende de las cualidades que lo afectan, sino de lo que le es inherente, es reflejo de un estado aporético por parte del sujeto. En el diálogo, este estado aporético es resultado del examen y la refutación de los juicios efectuada por la *mayéutica* socrática, la cual no es otra cosa que la refutación del conocimiento en tanto conocimiento de objetos perceptivos.

Si el método socrático le ha demostrado al sujeto cognoscente que el conocimiento no puede ser conocimiento de objetos perceptivos y, como se ha visto, la percepción es la única fuente bajo la cual se puede constituir el conocimiento de este tipo de objetos y ésta, en cuanto a su función, es infalible, lo que provoca el fracaso de la o las definiciones del conocimiento en cuanto objetos perceptivos no es la infabilidad de la percepción, sino, más bien, la mutación de las cualidades del objeto, que, al ser

afecciones de éste, imposibilitan su captación verdadera, la cual, a su vez, es un elemento constitutivo en el proceso del conocimiento. Por ello, en el estado aporético que es posterior al método socrático el sujeto cognoscente ha adquirido conciencia de que los verdaderos objetos del conocimiento no se encuentran en las cualidades sensibles debido a que éstas cambian. Pero para que el sujeto cognoscente pueda someterse al método socrático, el cual, como hemos visto, lo conduce hasta el estado aporético, debe ser consciente de que lo que dice son opiniones. Estas opiniones no son conocimientos porque: 1).- La opinión en sí puede no referirse a algo que *es* ó 2).- La opinión puede referirse a algo que *es*, pero cuyas causas son ignoradas por el sujeto. Quien es consciente de sus opiniones, sabe estas dos premisas, por ello somete sus opiniones al examen socrático para saber si sus opiniones sobre el objeto se refieren a algo verdadero y también para saber las causas por las cuales ese determinado objeto es verdadero¹. Dentro del diálogo, esta conciencia de las opiniones es definida por Platón con base en el uso impersonal que posee el verbo $\delta\omicron\kappa\epsilon\omega$, siendo, probablemente, una segunda acepción del conocimiento que pueda ser desglosada del diálogo. Por el contrario, alguien que no tenga conciencia de sus opiniones no podrá someterse a examen debido a que, desde su perspectiva, el sujeto considera que lo que él piensa no es una opinión sino un conocimiento. Este individuo se encuentra instalado en un estado de opinión ($\delta\acute{o}\xi\alpha$), acepción que es opuesta al uso impersonal del verbo $\delta\omicron\kappa\epsilon\omega$. Como el individuo que se encuentra en estado de $\delta\acute{o}\xi\alpha$ desconoce su estado epistémico, ignora que está opinando y, como cree conocer el objeto, no somete a examen el contenido de ellas, pues el conocimiento es algo que, supuestamente, ya le es dado. Por el contrario, quien no desconoce su estado epistémico (como Teeteto), se somete al examen de sus opiniones (*mayéutica*), proceso que lleva al individuo a un estado aporético, muestra de que las verdaderas causas del objeto se hallan fuera de la atmósfera de los objetos sensibles. El estado aporético no nos muestra el verdadero objeto del conocimiento, pero sí pone en evidencia las opiniones falsas que, con anterioridad, el individuo tenía acerca de determinados objetos; esta conjugación de elementos (el hecho de mostrar la falsedad de las causas que erróneamente atribuíamos

¹ En el *Menón* se muestra que, para efectos prácticos, el simple hecho de mentar en la opinión algo verdadero es condición suficiente para que dicha opinión (la opinión correcta) califique como conocimiento. La opinión correcta y el conocimiento son similares sólo en función de un objeto en tanto acción práctica. Sin embargo, el caso del *Teeteto* es distinto, dado que el objeto de conocimiento no está supeditado por una acción práctica. Se puede inferir que la definición del conocimiento que, tanto Sócrates como Teeteto buscan, es la definición del conocimiento de la naturaleza de los objetos.

al objeto y la imposibilidad de mostrarnos sus verdaderas causas), son las que constituyen el elemento de lo aporético. Pero a pesar de que el estado aporético, en primera instancia, deja al individuo en un estado incierto (puesto que no conoce las causas del objeto), éste no es del todo negativo, sino que, epistemológicamente hablando, tiene una importancia. Muestra de ello es el pasaje con el que el diálogo concluye:

*“Entonces, Teeteto, si en otra ocasión en que trates de concebir nuevamente, tienes éxito, es porque los pensamientos de tu embrión serán mejores como consecuencia del examen de hoy; y si permaneces estéril, serás más dócil y más agradable para con tus compañeros, pues tendrás el buen criterio de no vanagloriarte de que conoces lo que en realidad no conoces. Pues esto, y no otra cosa, es todo cuanto mi arte puede hacer; yo no tengo ese conocimiento que poseen todos los grandes y admirables hombres de hoy como al pasado- Pero este arte de la mayéutica es un don del cielo; mi madre lo ejercitaba con las mujeres y yo con los jóvenes de generoso espíritu y con todos aquellos en quien habita la belleza.”*²

El resultado del examen de las opiniones no es tan catastrófico como a primera vista pudiera parecer, pues éste nos muestra la negación de lo que se desea conocer: hacia el final del diálogo, tanto Sócrates como Teeteto saben qué es lo que el conocimiento no es; este saber, sin duda, es una ganancia que posee mucho mayor peso epistemológico que cualquier opinión al respecto. El arte *mayéutico* sólo puede orientar al individuo hacia su verdadero objeto del conocimiento, en este caso, si la conclusión general del *Teeteto* es que el conocimiento no puede definirse como el conocimiento de objetos perceptivos, entonces la definición del conocimiento deberá fundamentarse en otro tipo de conocimiento. Con esta conclusión se vuelve sugerente la consideración de la teoría de las Formas como tales objetos del conocimiento, dado que el individuo ha comprobado que no puede haber conocimiento de objetos sensibles y que éste, necesariamente, debe ser infalible y verdadero.

Por otra parte, en el segundo capítulo hice una referencia a una acepción de la opinión que es resultado del proceso del pensamiento discursivo (διανόεισθαι). La comparación entre la descripción del proceso de pensamiento discursivo expuesto en el *Teeteto* y en la *República* sólo arrojó una diferenciación: en el *Teeteto*, el proceso de pensamiento discursivo desemboca en una opinión (δόξα), mientras que en el pasaje de

² Vid. *Teeteto* 210b-d.

la línea dividida de la *República* desemboca en una conclusión (τελευτήν); semánticamente, ambos términos podrían ser equiparables, pero no es así.

Para esclarecer la distinción entre la δόξα y el τελευτήν debemos hacer referencia al proceso del pensamiento discursivo, el cual, en el *Teeteto*, se incrusta dentro del proceso *mayéutico*, es decir: el individuo se ha creado sus opiniones enunciativas gracias a una facultad del pensar inferior a la del pensamiento discursivo. Dicha facultad se ha señalado anteriormente bajo el nombre de εἰδώς, posteriormente, cuando el individuo accede al examen de sus opiniones a través de la *mayéutica* expone sus opiniones a otro individuo, por ejemplo, Teeteto le expone a Sócrates sus opiniones acerca de lo que es el conocimiento, estas opiniones reciben el nombre de *opiniones valorativas*. Dentro de esta examen se introduce el proceso de pensamiento discursivo: cuando Sócrates comprueba que el conocimiento no es percepción, Teeteto piensa (διανόεσθαι) en otra posible causa que satisfaga su definición y no contesta hasta que él mismo esté convencido de lo que dice. Cuando Teeteto, tras finalizar su proceso interno del pensar discursivo, enuncia una opinión (δόξα), esta opinión es producto de un diálogo interior que el alma de Teeteto ha efectuado consigo misma. Tal conclusión ahora será discutida entre Teeteto y Sócrates (διαλέγεσθαι), es decir, que las opiniones en el proceso *mayéutico* son examinadas en dos fases distintas: 1).- El análisis entre un individuo (Teeteto) y, posteriormente, el análisis conjunto (Teeteto y Sócrates); la opinión en la que concluye el proceso interior del pensamiento discursivo sólo puede ser manifestada al otro por medio de la voz: “*La voix (phônè) et l’imagination (phantasia) possèdent una mystérieuse puissance: celle de transposer l’intelligible en sensible, l’une en proférant la pensée, en la manifestant à l’extérieur, l’autre en transformant en images son discours intérieur.*”³ De esta manera, en su conjugación, la *mayéutica* y el διανόεσθαι representan el diálogo interno en conexión con el diálogo “externo”, lo que, a su vez, constituye la definición del diálogo. La pregunta ahora es saber por qué en el *Teeteto* la conclusión del proceso de pensamiento discursivo es distinta a la conclusión de la *República*. La conclusión (τελευτήν) es la consecuencia de un argumento, algo que se ha deducido a través de las premisas, una opinión (δόξα),

³ Monique Dixaut, *ibid.*, págs. 50-51. : “*La voz (foné) y la imaginación (fantasia) poseen un misterioso poder: el de transportar lo inteligible en lo sensible, uno, al pronunciar el pensamiento en la manifestación de lo exterior, otro, en transformar en imágenes su discurso interior.*”

en cambio, es una proposición que se forma a través de algo. La opinión, probablemente, no pueda ser conclusión por el hecho de que no representa una deducción argumental de las premisas. Todas las opiniones analizadas en el diálogo *Teeteto* no son más que eso: opiniones (δόξα), es decir, que de todo el diálogo que han efectuado Sócrates y Teeteto no se ha podido extraer una sola conclusión genuina. Si la opinión con la que termina el proceso de pensamiento discursivo fuera semánticamente idéntica a la conclusión de la *República*, quizá el *Teeteto* no finalizaría con una aporía y, por tanto, los interlocutores no estarían en un estado aporético. En otras palabras, lo que define al producto de pensamiento discursivo como opinión es el hecho de que, tras su examinación, se ha demostrado la falsedad de tal producto; por ejemplo, se ha demostrado que la conclusión “la percepción es conocimiento” es falsa. Este error es atribuible a Teeteto, dado que su argumentación, es decir, la efectividad en cuanto a su proceso de pensamiento, es inválida:

Estas son las premisas que Teeteto utiliza para enunciar su primera definición del conocimiento:

1).- El conocimiento es infalible

2).- La percepción es infalible

∴ 3).- La percepción es conocimiento

La conclusión, que ha sido deducida lógicamente gracias a la regla inferencial de un *silogismo hipotético*, es claramente inválida por el hecho de que las premisas, a pesar de ser verdaderas, concluyen en algo falso. Pero la falsedad de la conclusión es comprobada a raíz de la examinación de las opiniones. En el *Teeteto*, el proceso del pensamiento discursivo desemboca siempre en una opinión (δόξα) por el hecho de que la examinación de las opiniones muestra siempre la falsedad de la conclusión a la que se ha llegado. De esta manera, el punto 3 es una opinión y no una conclusión, puesto que no es una inferencia válida de 1 y 2.

Pero no todos los errores cometidos en el diálogo son por causa de una deficiencia argumental por parte de Sócrates y Teeteto. Por el contrario, la invalidez de sus opiniones fortalece su capacidad argumental al comprobarse que la falsedad de la conclusión 3 se debe a que Teeteto había olvidado una segunda condición que exige la definición del conocimiento: el conocimiento debe ser verdadero, la invalidez se verifica por este hecho, puesto que la percepción no es verdadera y el conocimiento sí.

De esta manera, hacia el final del diálogo la argumentación de Sócrates y Teeteto se vuelve impecable:

- 1).- El conocimiento es infalible y verdadero.
- 2).- La percepción es infalible y no es verdadera.
- 3).- La opinión verdadera no es infalible ni falsa.
- 4).- La opinión falsa no es infalible ni verdadera.
- 5).- La opinión verdadera acompañada de una explicación tampoco es infalible.

∴ 6).- El conocimiento no es percepción, el conocimiento no es opinión verdadera, el conocimiento no es opinión falsa y el conocimiento no es opinión verdadera acompañada de explicación.

Al igual que el primer argumento, éste también es inválido, pero a diferencia del otro, la argumentación bajo la cual se construye este argumento es eficiente y a pesar de que tanto Sócrates y Teeteto ya han enunciado todas las condiciones bajo las cuales se debe definir el conocimiento, su argumento es válido; es decir, la conclusión del proceso de pensamiento y su examinación de juicios sigue siendo una opinión por el hecho de que, de un conjunto de premisas verdaderas, se infiere algo verdadero, pero que es contrario a lo que se pretende conseguir. Los argumentos del *Teeteto* valdrían como una conclusión siempre y cuando se dedujera lo que se quiere definir, sin embargo, digo que es una opinión porque se concluye lo opuesto a lo que se quiere definir

Esta es la razón por la que considero que el proceso de pensamiento discursivo, en el *Teeteto*, desemboca en una opinión.

Pero dado que la argumentación es impecable y, aun así, la conclusión del argumento es falsa, debemos considerar que el error que causa la invalidez del argumento no es gracias a quienes elaboran el argumento (Sócrates y Teeteto), sino, más bien, a las premisas mismas. Si el argumento es impecable, las premisas son verdaderas y la conclusión nos dice que, a grandes rasgos, si el conocimiento no puede ser conocimiento de objetos perceptivos, probablemente debamos utilizar otro tipo de premisas.

Así pues, la opinión en la que termina el argumento implica un saber en tanto que:

A).- A pesar de que no se ha definido lo que es el conocimiento, se sabe lo que el conocimiento no es.

B).- De lo anterior se deduce que el conocimiento no debe ser definido en tanto conocimiento de objetos perceptivos, sino en otra clase de objetos (como las Formas)

C).- A y B son producto de la conjugación entre el proceso del pensamiento discursivo y el método socrático.

D).- A y C es posibilitada por la conciencia de las opiniones (efectuada por la capacidad de asombro del individuo), pues la conciencia de las opiniones es condición de posibilidad de la examinación.

En conclusión, gracias a esta conciencia de la opinión es como, en el *Teeteto*, quizá se pueda llegar a dos saberes (A y B) que, por mucho, poseen una calidad epistemológica superior a la opinión ($\delta\acute{o}\xi\alpha$) y que encaminan al individuo hacia el verdadero objeto del conocimiento.

Éstos han sido los argumentos en los cuales me he basado para argumentar que, (aunado a la concepción tradicional de la opinión, en donde ésta se encuentra disectada del conocimiento) en el *Teeteto*, quizá exista otra clase de opiniones que, a diferencia de las anteriores, puedan poseer un contenido epistemológico. El propósito de esta tesis se centró, únicamente, en señalar estas dos posibles concepciones de la opinión. Dependerá del lector tomar una postura al respecto.

Universidad Nacional Autónoma de México, Enero de 2007

Apéndice Lexicográfico de los términos δόξα y δοκεῶ en el *Teeteto*

Este apéndice lexicográfico pretende mostrar al lector los distintos usos que los términos δόξα posee dentro del diálogo del *Teeteto*. El presente registro incluye la incursión de esta palabra en sus diversos tiempos, casos, números, etc., y se ofrecen con la finalidad de tener tanto un registro semántico como temático de la palabra; brindándole al lector una herramienta útil y práctica que facilitará la ubicación de determinados términos. Por otra parte, a pesar de que el verbo δοκεῶ es una palabra distinta a la palabra δόξα, ésta contiene, al menos dentro del diálogo, una afinidad considerable; por ello, he decidido añadir también a esta lista las diferentes acepciones del verbo δοκεῶ.

Aunado a la significación general que poseen los siguientes términos en la lengua griega, he decidido señalar la significación que éstos poseen en el diálogo mismo. Estas significaciones quedan agrupadas de la siguiente manera:

- 1).- Las opiniones (falsas o verdaderas) que tienen como objeto:
 - a).-Percepciones preceptuales (como las acciones o cualidades morales)
 - b).-Objetos sensoriales.
- 2).- Las opiniones que se refieren al uso impersonal del verbo δοκεῶ, las cuales implican una conciencia de las opiniones.
- 3).- Las acepciones que se refieren verbo δοκεῶ, las cuales implican una similitud semántica con los objetos de la percepción sensible.
- 4).- Usos coloquiales del verbo δοκεῶ.

El texto griego del cual se construyó el siguiente apéndice fue extraído de la edición clásica del *Teeteto* de Lewis Campbell¹ y del texto bilingüe de Manuel Balasch². El significado general de los términos fueron extraídos de la biblioteca electrónica

¹ Campbell, *Ibid.*

² Vid. Platón, *Teeteto*, Traducción, introducción y notas de Manuel Balasch, Antrhopos, Barcelona, 2002.

Perseus, sitio electrónico que a su vez se basa en el célebre *English Greek Lexicon* editado por Henry George Liddle, Robert Scott, Stuart Jones y McKeinze.

Palabra	Ubicación dentro del diálogo	Significación dentro del diálogo	Liddle y Scott
Δοκεῖ (54 veces)	174d3, 174e4.	Opiniones que tienen como objeto acciones morales (preceptos).	Videor mihi, to think, suppose, imagine, expect.
	151e1(3), 153d6, 154a10, 159a4, 171a3, 171a3,171d9, 171e9, 176b6, 180b3, 181 ^a 4, 184d6, 185d8, 186 ^a 10, 190d3, 194d8, 195d4, 197b6, 199c8, 202d4, 205a7, 206c2, 206d4, 206d9, 207c5, 207c6, 208e1.	Opiniones que se refieren al uso impersonal del verbo δοκεῶ, las cuales implican una conciencia de las opiniones.	
	155b4, 170 ^a 4, 171e2, 175b6-7, 177c9.	Las acepciones que se refieren verbo δοκεῶ, las cuales implican una similitud semántica con los objetos de la percepción sensible.	
	142c 6-7, 145a3, 145a10, 145c7,146c3, 146c8, 148b4-5, 152e8, 154a10, 157c2,157e5, 173c8, 177c3, 177c6, 184b3, 184c9, 196d12, 202d10,206c8.	Usos coloquiales del verbo δοκεῶ.	
Επίδοξοι	143d5 (1 vez)	Uso coloquial del sustantivo	Likely or expected to

		ἐπίδοξοι (prejuicio)	do or be
Δόξω	143e6 (1 vez)	Acepción que se refiere al verbo δοκεῶ, la cual implica una similitud semántica con los objetos de la percepción sensible. También puede ser considerado como un so coloquial.	Videor mihi, to think, suppose, imagine, expect
Δοκοῦσι (ν)	144c3,144d2,	Uso coloquial del verbo	Videor mihi, to think, suppose, imagine, expect
	150d6,	Similitud semántica con los objetos de la percepción sensible.	
	176d8 (4 veces)	Opinión que tiene como objeto percepciones preceptuales.	
Δοκοῦμεν	147e3, 203c7 (2 veces)	Opiniones que se refieren al uso impersonal del verbo δοκεῶ, las cuales implican una conciencia de las opiniones	Videor mihi, to think, suppose, imagine, expect
Δοκεῖς	148b9,155c6,162b4,166b2,169a9,169b2 189c5 (7 veces)	Uso coloquial del verbo δοκεῶ	Videor mihi, to think, suppose, imagine, expect
Δόξη	149d3,172b6,202b8,207c2,209d4 (5 veces)	Opinión que tiene como objeto percepciones	Videor mihi, to think, suppose, imagine,

		preceptuales y sensoriales	expect
Ἐδοξαν	150e8 (1 vez)	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales	Videor mihi, to think, suppose, imagine, expect
Δόξωσι	151b2 (1 vez)	Opiniones que se refieren al uso impersonal del verbo δοκεῶ, las cuales implican una conciencia de las opiniones	Videor mihi to think, suppose, imagine, expect
Δοκοῦν	154c10, ,162d1, 177c9 (6 veces)	Opiniones que se refieren al uso impersonal del verbo δοκεῶ, las cuales implican una conciencia de las opiniones	Videor mihi to think, suppose, imagine, expect
	161c3, 177c9.	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	
	168b6, 170a3	Uso coloquial del verbo δοκεῶ	
Δοκῶ	155d8. (4 veces)	Opiniones que se refieren al uso impersonal del verbo δοκεῶ, las cuales implican una conciencia de las opiniones	Videor mihi to think, suppose, imagine, expect
	158e4, 183d11 ,189c11.	Uso coloquial del verbo	

		δοκεῶ	
Δοκοῦντά	157c5 (3 veces)	Opiniones que se refieren al uso impersonal del verbo δοκεῶ, las cuales implican una conciencia de las opiniones	Videor mihi to think, suppose, imagine, expect
	158e6	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	
	171d5	Uso Coloquial del verbo δοκεῶ.	
Δόγμα	157d1 (1 vez)	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	That which seems to one, an opinion, dogma
Δοξάζουσιν	158b3,194d5,206e1 (3 veces)	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	To think, imagine, suppose, fancy, conjecture
Δοκεῖν	158c5.	Las acepciones que se refieren verbo δοκεῶ, las cuales implican una similitud semántica con los objetos de la percepci3n sensible.	Videor mihi to think, suppose, imagine, expect
	175e3,177b7 (5 veces)	Uso coloquial del verbo	

		δοκεῶ	
	167c4, 167c8	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	
Δοκῶμεν	158c6 (1 vez)	Opini3n que se refieren verbo δοκεῶ, las cuales implican una similitud semántica con los objetos de la percepci3n sensible.	Videor mihi to think, suppose, imagine, expect
Δόγματα	158d4 (1vez)	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	That which seems to one, an opinion, dogma
Δοξασμάτων	158e3 (1 vez)	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	An opini3n, notion, conjecture
Δοκοῦντα	158e6,162d1 (2 veces)	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	Videor mihi to think, suppose, imagine, expect
Δοξάζη	161d3,	Opini3n que se refiere al uso impersonal del	To think imagine, suposse,

		verbo δοκεῶ, la cual implica una conciencia de las opiniones.	fancy, conjecture
	189c6-7,190 ^a 9,207d6 (4 veces)	Opinión que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	
Δόξαν	161d5,170b11,170d5,171 ^a 5,171b8-9,172 ^a 8,172b5,174c6,178c5,179c2,187b4,187c5,187e6,189c1,189d8,190a4,190a5,190e1,193e7,195c9,196c1,199 ^a 10,199c1,200c9,200e4,201c1,201d1,202b8-e1,202c8,206d3,207b10,208c2-3,209 ^a 2,209d8,209d9,210 ^a 9 (36 veces)	Opinión que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	Videor mihi to think, suppose, imagine, expect
Δοξάσει	161d7,188d4,188d9,190d9,200 ^a 2 (5 veces)	Opinión que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	To think, imagine, suppose, fancy
Δόξας	161e9,170 ^a 7,179b8,195b2 (4 veces)	Opinión que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	Videor mihi to think, suppose, imagine, expect
Εδόκει	165e4,185e8 (2 veces)	Opinión que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	Videor mihi to think, suppose, imagine, expect
Δοξάζει	167a2-3,167d3,189a7,189a11,189a14,189c3,189c7	Opinión que tiene como objeto	To think imagine suppose,

	190d12,200b4 (9 veces)	percepciones preceptuales y sensoriales.	fancy
Δοξάζοντά	167a7,167b1-2,187a7,190d5 (4 veces)	Opinión que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	To think imagine suppose, fancy
Δοξάζειν	167a8,170c3,170c5-6,170c8-9,170d8,171a10,171c1,187a8,187d6,187e6 188a7,188c6,189b1,189b4,189b5,189d5, 190a5,190c5,190d1,190d6,193d2,194c2, 195a4-5,196c5,199b9,199d3,199e6,200a4 200e5,201a10,209c10 (31 veces)	Opinión que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	To think imagine, suppose, fancy
Δοξάσαι	167a9,167b2,188c8,193b9,196 ^a 4,201b6,209e8 (10 veces)	Opinión que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	To think imagine suppose, fancy
	191 ^a 9,191e6,192c4	Las acepciones que se refieren verbo δοκεῶ, las cuales implican una similitud semántica con los objetos de la percepción sensible.	
Δοκῆ	167c5,172b6, 176b6, 207d4.	Opinión que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	To think, imagine, suppose, fancy
	173c4, 197d3	Uso coloquial del δοκεῶ.	

Προσδοκῶντας	170b1	Uso coloquial del verbo δοκεῶ.	To expect
Ἀντιδοξάζοντες	170d9	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	To be of a contrary opinion
Δοξάζεις	170e5	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	To think, imagine, suppose, fancy, expect
Ἀντιδοταζόντων	171a8	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	To think, imagine, suppose, fancy, conjecture
Δοκῶσαι	176c6	Uso coloquial del verbo δοκεῶ.	Videor mihi, to think, suppose, imagine, expect
Δόξαντα	177d2	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	Videor, mihi, to think, suppose, imagine, expect
Δοξάσειεν	178d5,188c5,190c7,193 ^a 3,195e7-8	Opini3n (δόξα) con conocimiento de causa.	To think, imagine, suppose, fancy, conjecture
Δόξει	178d6	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	Videor, mihi, to think, suppose, imagine, expect

Δόξειν	178e3,179 ^a 2 (2 veces)	Similitud semántica con los objetos de la percepción sensible.	Videor, mihi, suppose, imagine, expect
Δόξαι	179c4,185e9 (2 veces)	Opinión que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	Videor, mihi, to think, suppose, imagine, expect
Δοκείτω	181c4 (1 vez)	Opinión que se refiere al uso impersonal del verbo δοκεῶ, la cual implica una conciencia de las opiniones.	Videor, mihi, to think, suppose, imagine, expect
Δόξης	187c4,187c8,193d4,202d8,206c4,207b6 208b4,208 ^a 11,208e3,210a11 (10 veces)	Opinión que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	A notion
Δοξάζων	188b3,188d4,189a7,189 ^a 9,189a11,189a13 189c4,190c6,190d8,208b1-2 (10 veces)	Opinión que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	To think, imagine, suppose, fancy, conjecture
Αλλοδοξίαν	189b13 (1 vez)	Opinión que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	Mistaking of one thing for another
Δοξάζοντι	190d13 (1 vez)	Opinión que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	To think, imagine, suppose, fancy, conjecture

Ετεροδοξεῖν	190 e2 (1 vez)	Opini3n que se refiere al uso impersonal del verbo δοκεῶ, la cual implica una conciencia de las opiniones.	Hold an erroneous opini3n
Δοξάσω	193b5,209a3,209c2 (3 veces)	Opini3n que se refiere al uso impersonal del verbo δοκεῶ, la cual implica una conciencia de las opiniones.	To think, imagine, suppose, fancy, conjecture
Ετεροδοξία	193d2 (1 vez)	Opini3n que se refiere al uso impersonal del verbo δοκεῶ, la cual implica una conciencia de las opiniones.	Hold an erroneous opini3n
Δόξα	178d1,187b5,187b6,189b8,190e4,194b2,194b4 195b7,196c8,199c11,201c5,206e2,208b8,209d1 210 ^a 4,210 a11 (16 veces)	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	Videor mihi, to think, suppose, imagine, expect
Δοκίμαζε	197b7 (1 vez)	Opini3n que se refiere al uso impersonal del verbo δοκεῶ, la cual implica una conciencia de las opiniones.	Videor mihi, to think, suppose, imagine, expect
Εδόξαζεν	201c7 (1 vez)	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	To think, imagine, suppose, conjecture
Εδόκουν	201e1 (1 vez)	Uso coloquial del verbo δοκεῶ	To think, suppose, imagine,

			expect
Δοξαστάς	202b8 (1 vez)	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	Matter of opinion, conjectural
Δοξάζοντας	207b1 (1 vez)	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	To think, imagine, suppose, fancy, conjecture
Δοξαστικοῦ	207c2-3 (1 vez)	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	Forming opinions, conjecturing
Δοξαστής	208e5 (1 vez)	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	One who forms opinions or conjectures.
Δοξάζειν	189d5-6,190e1 (2 veces)	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	Think, imagine
Εδόξαζον	209a8,209b3 (2 veces)	Opini3n que se refiere al uso impersonal del verbo δοκεῶ, la cual implica una conciencia de las opiniones.	To think, Imagine, Nancy, conjecture, suppose.
Δοξασθήσεται	209c6 (1 vez)	Opini3n que tiene como objeto percepciones preceptuales y sensoriales.	To think, Imagine, Nancy, conjecture, suppose.

Προσδοξάσαι	209d5 (1 vez)	Opinión que se refiere al uso impersonal del verbo δοκεῶ, la cual implica una conciencia de las opiniones.	Add to opinión.
Δοξάζομεν	209e4 (1 vez)	Opinión que se refiere al uso impersonal del verbo δοκεῶ, la cual implica una conciencia de las opiniones.	To think, imagine, conjecture

Referencias bibliográficas

A).- Diálogos Platónicos

Platón, *Diálogos*, Tomo II, *Gorgias*, J. Calonge, Gredos, Madrid, 2002.

------(2), *Diálogos*, Tomo II, *Menón*, F. J. Oliveri, Gredos, Madrid, 2002.

------(3), *Diálogos*, Tomo IV, *República*, libros V-VII, Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 2002.

------(4), *Diálogos*, Tomo V, *Teeteto*, Álvaro Vallejo Campos, Gredos, Madrid, 2002.

------(5), *Teeteto*, Manuel Balasch, Antrohos, Barcelona, 2001.

B).- Libros y artículos especializados acerca del *Teeteto*

- Adalier, Gokhan, “*The Case of Theaetetus*”, *Phronesis*, XLVI, 2001.
- Annas, Julia, “*Knowledge and Language: The Theaetetus and the Cratylus*”, en Malcolm Schofield & Martha Craven Nussbaum (comps.): *Language and Logos: Studies in ancient Greek Philosophy presented to G.E.L. Owen* (Cambridge: 1982).
- Barker, Andrew, “*The digression in the Theaetetus*”, *Journal of the History of Philosophy*, No.14, Universidad de Warwick, 1976.
- Barton, “*The Theaetetus and how we Think*”, *Phronesis*, XLIV, 1999.
- Bluck, “*Logos and Forms in Plato: a Reply to Professor Cross*”, *Mind*, Vol. lxxv, No. 260. October 1956.
- Burnyeat, Myles- Barnes, Jonathan, “*Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato’s Distinction Between Knowledge and True Belief*”, Smith Nicholas (comp.); *Plato Critical Assesments*, vol. IV, London, 1998.
- Burnyeat, Myles, *The Theaetetus of Plato*, M.J. Levett, Hackett Publishing Company, Indianápolis, 1990.
- ------(2) “*Socrates midwifery, platonic inspiration*”, *Buletin of the institute of classical studies* 24 1977, 7-16.
- ------(3) “*Protagoras and self-refutation in Plato’s Theaetetus*”, *Philosophical Review* 85 , 1976.

- Campbell, Lewis, *The Theaetetus of Plato, A revised Text and English Notes*, 2ed., Garland Publishing, INC., New York, 1980.
- Cushman, Robert E., *Therapeia: Plato`s Conception of Philosophy*, The University of North Carolina Press, 1958.
- Cooper, John, M. “*Plato on Sense Perception and Knowledge: Theaetetus 184 to 186*”, *Phronesis* 15, 1970.
- Cornford, Francis, M. *La teoría platónica del conocimiento*, Néstor Luis Cordero y María Dolores Ligatto, Piados, Barcelona, 2001.
- Cross, R.C., “*Logos and Forms in Plato*” *Mind*, vol. LXIII, No. 252, Octubre 1954.
- Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, Ana Torán, Julio César Armero, Alianza, Madrid, 1979.
- Devereux, Daniel T., “*Separation and Immanence*”, en Gail Fine (comp.), *Plato: Part I: Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, New York, 1999.
- Dixsaut Monique, *Platon et la question de la pensée*, Capítulo I., Librairie philosophique, Paris, 2000.
- Eyjólfur, Kjalar Emilsson, “*Plato`s Self- Refutation Argument in Theaetetus 171A-C Revisited*”, *Phronesis*, vol. XXXIX, 1994.
- Fine Gail, “*False Belief in the Theaetetus*”, *Phronesis* 24, 1979.
- -----(2), “*Knowledge and Logos in the Theaetetus*”, *Philosophical review*, 1979.
- -----(3), “*Knowledge and Belief in Republic 5-7*”, en Gail Fine (comp.), *Plato: Part I: Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, New York, 1999.
- Friedländer Paul, *Platón: Verdad del ser y realidad de vida*, tecnos, Madrid, 1989.
- Friedländer Paul, *Plato III, The Dialogues Second and Third Period*, Hans Meyerhoff, Princenton University Press, Princenton, 1970.
- Gerasimos Santas, “*The Socratic fallacy*”, *Journal of the history of philosophy* 10, 1972,127-41.
- Guhtrie, *Historia de la filosofía griega*, Tomo I, IV-V, Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Gredos, Madrid, 1990.

- Gulley, *Plato's Theory of Knowledge*, Londres 1962.
- Hackforth, "Platonic forms in the *Theaetetus*", *Classical Quarterly*, New Series, vol. 7, No. 1/2. (Jan.- Apr., 1957).
- Hamlyn, D.W. "The communion of the forms and the development of Plato's logic", *Philosophical Quarterly*, V. 1955.
- -----(2) "Forms and Knowledge in Plato's *Theaetetus*, a Reply to Mr. Bluck", *Mind*, n.s, LXVI, 1957.
- Hicken Winfried, "Knowledge and forms in Plato's *Theaetetus*", *Journal of Hellenic studies* LXXVII, 1957.
- -----(2) "The Character and Provenance of Socrates' 'Dream' in *The Theaetetus*", *Phronesis* III, 1958.
- Holland, "An argument in Plato's *Theaetetus*", *Philosophical Quarterly* 23, 1973.
- Irwin, T.H., "The Theory of Forms", en Gail Fine (comp.), *Plato: Part I: Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, New York, 1999.
- Konrad Marc-Wogau, "On Protagoras' Homomensura Thesis in Plato's *Theaetetus*", in his philosophical essays, Copenague, 1967.
- Lewis, F.A., "Two Paradoxes in the *Theaetetus*", in J.M.E. Moravcsik ed., *Patterns in Plato's Thought*, Dordrecht, 1973.
- Mc Dowell, *Plato: Theaetetus*, Oxford 1973.
- -----(2), "Identity Mistakes: Plato and the Logical Atomists", en Gail Fine (comp.), *Plato: Part I: Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, New York, 1999.
- Meyerhoff, Hans, "Socrates's dream in the *Theaetetus*", *Classical Quarterly* n.s, VIII, 1958.
- Mohan Matthen, "Perception, Relativism, Truth: Reflection on Plato's *Theaetetus*", *Dialogue*, XXIV, 1985.
- Modrak, "Perception and Judgement in the *Theaetetus*", *Phronesis* 26, 1981.
- Moore, G.E., "The Nature of Judgement", *Mind*, n.s. 8, 1899.
- Nakhnikian, G, "Plato's Theory of Sensation I-II", *Review of Metaphysics* IX, 1955.

- Nehamas, Alexander, “*The Imperfection of the Sensible World*”, en Gail Fine (comp.), *Plato: Part I: Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, New York, 1999
- Prior, William, “*Plato and the ‘Socratic Fallacy’*”, *Phronesis*, vol. XLIII, 1998.
- Runciman, W.G., *Plato’s Later Epistemology*, Cambridge: At The University Press, 1962.
- Robinson, Richard, “*Forms and Error in Plato’s Theaetetus*”, *Philosophical Review* LIX, 1950.
- Sayre, Kenneth, M., *Plato’s Analytic Method*, University of Chicago Press, Chicago, 1969.
- Silvermann, Allan, “*Plato on Perception and ‘Commons’*”, *Classical Quarterly* 40, 1990.
- Taylor, *Plato: The Man and his Work*, New York: Dial Press, 1927.
- Tomin, Julius, “*Socratic Midwifery*”, *Classical Quarterly* 37, 1987.
- Vlastos, *Socratic Knowledge and Platonic pesimism*, *Philosophical Review*, LXVI, 1957.
- White, Nicholas, *Plato on Knowledge and Reality*, Indianapolis, 1976.

C).- Bibliografía secundaria

- Aristóteles, *Metafísica*, Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2001.
- -----(2), *Acerca del Alma*, Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2002.
- -----(3), *Física*, Ute Schmidt Osmaniczik, UNAM, Coordinación de humanices, México, D.F, 2001.

- Bernabé, Alberto, “*De Tales a Demócrito: fragmentos presocráticos*”, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- Bran Inwood, *The Poem of Empedocles, a Text and Translation*, University of Toronto Press, 1992.
- Burnet, *Early Greek Philosophy*, Black, Londres, 1908.
- Gallop, David, “*Parmenides of Elea, Fragments*”, University of Toronto Press, Toronto, 1984.
- Grice, “*La teoría de la percepción*”, Cuadernos de crítica no. 41, UNAM: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1985.
- Gómez- Lobo, Alfonso, “*Parménides*”, texto griego, traducción y comentarios, Charcas, Buenos Aires, 1985.
- Gorgias, *Fragmentos*, Pedro Tápia Zúñiga, UNAM, México, 1980
- Hermann Diels y Walter Kranz, *Die fragmente der vorsokratiker*, Weldmann, 1974,
- Kirk, Raven y Schodfield, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 2001.
- Lessher, *Xenophanes, Fragments*, University of Toronto Press, 1992.
- *Los filósofos presocráticos*, Tomos I-III, Conrado Eggers Lan, Victoria E. Juliá, Gredos, Madrid, 2001.
- Leucipo y Demócrito, *Fragmentos*, Juan Martin Ruiz- Werner, Aguilar, Buenos Aires, 1970.pags. 188-189.
- Russell, Bertrand, “*Conocimiento por Cognición y Conocimiento por Descripción*” en *Escritos Básicos, 1903-1959*, Aguilar, Buenos Aires, 1980.
- Zeppi, Stelio, “*Protagora ela filosofía del suo tempo*, La nuova Italia, Firenze, 1961.

D).- Diccionarios, léxicos y recursos electrónicos.

- *Diccionario de Filosofía*, José Ferrater Mora, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1965.
- *Diccionario manual Griego Clásico- Español*, José María Pabón, VOX, Barcelona, 2003.
- *Lexicom Platonicum*, Astius Fredericus, Nueva York, 1961.
- *A Greek- English Lexicon*, Henry George Liddell y Robert Scott, Clarendon, Oxford, 1994.
- *Thesaurus Linguae Graecae, A Digital Library of Greek Literature (TLG Workplace Software)*. 2001.
- Biblioteca Digital Perseus: <http://www.perseus.tufts.edu/>