

01058  
7

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL PROBLEMA DEL CAMBIO Y EL CONOCIMIENTO  
DEL MUNDO SENSIBLE EN EL *TEETETO* DE PLATÓN

T E S I S PRESENTADA POR LUIS  
ALONSO LGERENA CARRILLO, PARA  
OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRO EN  
FILOSOFÍA

DIRECTOR DE TESIS:

DR. RICARDO SALLES A. DE ALMEIDA

MÉXICO, D. F.



MARZO DE 2002

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
SERVICIOS ESCOLARES



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

ESTA TESIS NO SALE  
DE LA BIBLIOTECA

## AGRADECIMIENTOS

Me hace feliz darme cuenta que son muchas las personas a las que tengo que agradecer no sólo haber concluido esta tesis, sino también el haberme acompañado, física o espiritualmente, durante el período en que cursé la maestría.

A mi mamá, por ejemplo, quien me infundió desde niño un gran respeto y admiración por este país, a pesar de que lo conocía solamente a través de las rancheras, las películas y uno que otro tequila malo. Por eso, quizá, cuando se presentó la oportunidad de venir a estudiar a la UNAM, no lo dudé en ningún momento.

Pero también están mis hermanos y hermanas, mis primos y primas, mis tíos y tías; mis abuelos y abuelas y, sobre todo, mi tía Clementina, quien me ha apoyado con todo su cariño durante el tiempo que he estado aquí.

Mis amigos, Edgar y Mauricio, quienes me enseñaron que con amor se debería hacer casi todo; y Sergio, especialmente, con quien, desde la licenciatura, empecé a estudiar el griego y la filosofía griega, y cuyos comentarios y sugerencias acerca de la tesis me sirvieron muchísimo.

Noel Olaya y Germán Meléndez, quienes son los dos profesores que se han esforzado por difundir el estudio del griego y de la filosofía griega en la Universidad Nacional de Colombia.

A mis amigos en México: Ana, Teresa, Santiago, Yuri, Florencia, Guillermo, Nina, Freda; y a los que partieron a otras tierras: Ángela, Alfredo, Ana Lucía, Tania, Paola, Rosi, Paula, Leandro, y, sin duda, Hegel, quien me brindó su apoyo en un momento muy difícil.

Sin embargo, quizá a quien debo más es a Daniela, porque ella con su amor me ha llenado de alegría en todo este tiempo.

De manera especial a mi director de tesis, el Dr. Ricardo Salles, quien, más que un director, ha sido mi

guía en este proceso de aprendizaje; quien con paciencia y detenimiento leyó cada uno de los borradores de esta tesis, los cuales, sinceramente, eran realmente desastrosos; quien, además, me invitó a participar en los proyectos: CONACYT # J30724-H y PAPIIT # IN994017 (DGAPA), lo que me dio la tranquilidad económica para desarrollar el trabajo de tesis.

Debo agradecer también a todos aquellos que participaron en el seminario, dirigido por el Dr. Ricardo Salles, de "*Traducción y Análisis de Textos Filosóficos Griegos*", en donde tuve la oportunidad de poner a discusión varios de los capítulos de esta tesis.

Al Dr. Enrique Hülsz Piccone, a la Dra. Nicole Ooms Renard, a la Dra. María Teresa Padilla Longoria y, finalmente, al Mtro. José Molina Ayala, por haber aceptado ser mis sinodales de tesis y por sus valiosos comentarios.

A la dirección del Instituto de Investigaciones Filosóficas y a los directores del programa de Estudiantes Asociados, por permitirme tener un espacio en el Instituto, en el cual he podido trabajar tranquilamente. Asimismo, a los estudiantes asociados, ante los cuales leí una ponencia que correspondía a uno de los capítulos de esta tesis.

Finalmente, aunque no en menor grado, agradezco a la Coordinación del Postgrado en Filosofía de la Ciencia, y a los investigadores que lo integran, por permitirme entrar al programa, en el cual he adquirido muchas herramientas e ideas, con las que, creo, voy a desarrollar satisfactoriamente mi trabajo en filosofía griega.

## INDICE

Introducción.....	1
<b>1. La doctrina heracliteana del flujo .....</b>	<b>13</b>
Introducción.....	13
1.1. La tesis de Protágoras.....	17
1.2. La doctrina heracliteana.....	26
Respuesta a la pregunta (1).....	43
Conclusiones.....	44
<b>2. <i>Reductio ad absurdum</i></b>	
<b>de la tesis heracliteana del flujo.....</b>	<b>50</b>
Introducción.....	50
2.1 El argumento de la doctrina extrema.....	54
2.2 La recapitulación de la percepción.....	63
2.3 El argumento de la <i>reductio ad absurdum</i> .....	75
Respuesta a la pregunta (2).....	92
Conclusiones.....	93
<b>3. La descripción platónica de la percepción.....</b>	<b>96</b>
Introducción.....	96
3.1 La descripción platónica de la percepción.....	98
3.2 El alcance de la percepción.....	117
Respuesta a la pregunta (3).....	137
Conclusiones.....	139
<b>4. El conocimiento de lo sensible.....</b>	<b>141</b>
Introducción.....	141
4.1 El conocimiento de lo sensible.....	146
4.2 El ser y la utilidad.....	160
4.3 La utilidad de x es la Forma de x.....	178
Respuesta a la pregunta (4).....	186
Conclusiones.....	186
<b>Bibliografía.....</b>	<b>191</b>



## INTRODUCCIÓN

En *Metafísica A*, Aristóteles dice lo siguiente acerca de la doctrina heracliteana del flujo y su influencia en el pensamiento de Platón:

ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλω καὶ ταῖς Ἡρακλειτείσι δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητούντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρῶτον τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἐτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὄρον τῶν αἰσθητῶν τινός, αἰεὶ γε μεταβαλλόντων. Οὗτος οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε [...]<sup>1</sup>.

Pues estuvo familiarizado desde joven con Crátilo y con las opiniones heracliteanas, según las cuales todos los objetos sensibles están siempre en flujo y no hay conocimiento de ellos; y él sostuvo estas cosas también más tarde. Por otra parte, Sócrates se ocupó de las cosas éticas y no de la totalidad de la naturaleza; él buscaba lo universal en ellas y fue el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones. Platón estuvo de acuerdo con él, pero a causa de (Crátilo y las creencias heracliteanas) pensó que esto (definir) se aplicaba a otras cosas y no a los sensibles, ya que, pensó, es imposible que la definición común sea de alguno de los sensibles, puesto que ellos siempre cambian. A tales entes él los llamó Ideas [...]<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Metafísica A*, 6, 987a32-987b8.

<sup>2</sup> Las traducciones de los textos griegos que se citan a lo largo del trabajo, en su mayoría han sido hechas por mí. Para indicar cuándo la traducción es de otro autor, he puesto el texto entre comillas. En estos casos, las traducciones al español del



De acuerdo con este comentario de Aristóteles, Platón (a) aceptó que los objetos sensibles se encuentran en flujo. Puesto que lo que se encuentra en flujo no puede ser conocido ni definido, entonces no hay conocimiento ni definición de los objetos sensibles. Sin embargo, (b) para Platón había conocimiento y definición, y éstos tenían que ser de algo. Por tanto, (c) debía haber otro tipo de objetos, distintos de los sensibles, que fueran los objetos del conocimiento y la definición. (d) Platón llamó a estos objetos Formas<sup>3</sup>.

Para Aristóteles, entonces, Platón tenía un argumento a favor de la existencia de las Formas cuya premisa principal es la tesis heracliteana de que los objetos sensibles se encuentran en flujo. Esta es una afirmación muy importante, si se tiene en cuenta que Platón en ninguno de los diálogos explícitamente sustenta la existencia de las Formas en dicha tesis<sup>4</sup>. Por esta razón varios autores se han dedicado a evaluar hasta qué punto lo que dice Aristóteles en este pasaje y otros semejantes<sup>5</sup> se ajusta a lo que sostiene en su obra escrita<sup>6</sup>.

**Teeteto** corresponden a Vallejo Campos (1988) y las de la **República** a Gómez Robledo (2000).

<sup>3</sup> Para este argumento sigo completamente a Fine (1984), p. 47.

<sup>4</sup> Para esta afirmación me baso especialmente en Irwin (1977) y (2000), quien muestra que sólo podemos considerar correcto lo que afirma Aristóteles si tomamos en cuenta que para Platón la copresencia de opuestos es un tipo de flujo. Sin embargo, Jordan (1983), cap. 3., quien asume una posición crítica respecto a la interpretación de Irwin, piensa, siguiendo a Ross, que es posible encontrar en el **Timeo** y la **República** V un argumento a favor de las Formas como el que señala Aristóteles en **Metafísica**. Sin embargo, él igualmente muestra que no hay acuerdo en los intérpretes respecto a este punto.

<sup>5</sup> Los otros pasajes de **Metafísica** en donde Aristóteles nos dice que Platón postuló las Formas partiendo de la tesis

Siguiendo esta línea de investigación, mi objetivo general en el presente trabajo es contrastar estas afirmaciones de Aristóteles con la primera parte del **Teeteto**. Desde mi punto de vista, este contraste puede ser muy fructífero, porque en esta parte del diálogo Platón hace una exposición bastante detallada y exhaustiva de lo que él considera una doctrina heracliteana, con el propósito, como él mismo lo dice, de determinar si es posible aceptar o no las consecuencias que se siguen de una explicación de este tipo<sup>7</sup>. Si, además, tomamos en cuenta que el **Teeteto** es un diálogo que antecede claramente al **Sofista**<sup>8</sup> y, de acuerdo con esto, se podría suponer que es posterior al **Parménides**, el estudio de la exposición de la doctrina heracliteana que Platón hace en este diálogo puede darnos indicios bastante esclarecedores respecto de qué concepción tuvo Platón de la percepción y sus objetos en los diálogos de madurez. Asimismo, si es el caso que esta concepción es distinta de la que Platón desarrolló en los diálogos medios, entonces este examen nos ayudará a determinar si, en efecto, como sostienen algunos intérpretes, Platón, después de las críticas del **Parménides**, abandonó o hizo modificaciones a su teoría de las Formas.

De hecho, el **Teeteto** ha sido un diálogo central en esta polémica, pues en él se han apoyado tanto aquellos que, argumentando a favor de Aristóteles, han intentado mostrar que Platón siempre sostuvo las que al parecer son las tesis principales de los diálogos medios, i.e., la

heracliteana de que el mundo sensible se encuentra en flujo, son 1078b9-1079a4 y 1086a31-1086b11.

<sup>6</sup> Especialmente, Bolton (1975), Fine (1984) y (1993), Irwin (1977), Jordan (1983).

<sup>7</sup> Cf. 181a-181b.

<sup>8</sup> Para esta afirmación me baso en Sayre (1969), pp. 138-140, quien sostiene que varios de los problemas centrales que se plantean en este diálogo se resuelven en el **Sofista**.

teoría de las Formas y la doctrina heracliteana<sup>9</sup>; como aquellos que piensan que después del *Parménides* Platón hizo cambios fundamentales a su filosofía<sup>10</sup>. Por eso no resulta extraño encontrar estas dos posiciones como las dos líneas básicas de interpretación de la primera parte del *Teeteto*, las cuales Burnyeat<sup>11</sup> ha caracterizado como "Lectura A"<sup>12</sup> y "Lectura B"<sup>13</sup> respectivamente.

En este trabajo, la interpretación que he hecho se inclina fuertemente hacia la "Lectura B", pues la conclusión principal de los dos primeros capítulos es que Platón considera inaceptable la explicación heracliteana de la percepción y sus objetos, lo cual lo conduce, como intento mostrar en el tercer capítulo, a elaborar su propia concepción, que, a mi modo de ver y de otros intérpretes<sup>14</sup>, es distinta en aspectos fundamentales de la que él sostuvo en los diálogos medios. Sin embargo, a diferencia de lo que podría sostener un intérprete radical de la "Lectura B", pienso que este cambio importante que se encuentra en el *Teeteto* no implica para él un abandono de la tesis de que el conocimiento y la definición requieren de Formas. De acuerdo con esto, en el cuarto capítulo desarrollo la interpretación de que en el *Teeteto* hay un argumento a favor de las Formas que, distinto del que se sigue del comentario de Aristóteles, no

---

<sup>9</sup> Un ejemplo claro de esta línea de interpretación es Cherniss (1957) y (1967).

<sup>10</sup> Por ejemplo, Robinson (1950).

<sup>11</sup> Burnyeat (1982) y (1990).

<sup>12</sup> Quizá los exponentes más representativos de la "Lectura A" son Cornford (1935) y Cherniss (1967). Sin embargo, en esta línea también están, aunque con modificaciones importantes, Bolton (1975), Gulley (1962), Mathen (1985), McDowell (1973) Yo May (1975), Sayre (1969) y White (1976).

<sup>13</sup> Quien hace una defensa de la "Lectura B" es el mismo Burnyeat en sus libros ya citados. También creo que se pueden considerar en esta línea a Robinson (1950) y Owen (1953).

<sup>14</sup> Cf. M. Frede (1999) y Burnyeat (1990).

tiene como premisa principal la tesis de que los objetos sensibles están en flujo.

Pero antes de mostrar cómo desarrollaré cada uno de los capítulos para llegar a estas conclusiones, me parece importante esbozar la estrategia de Platón en la primera parte del diálogo.

El interés central del *Teeteto* es encontrar una definición de conocimiento que responda a los requerimientos de la pregunta socrática ¿qué es conocimiento? De acuerdo con esto, a lo largo del diálogo se dan tres definiciones<sup>15</sup>, la primera de las cuales, cuyo examen ocupa la primera parte del diálogo, establece una identidad entre el conocimiento y la percepción<sup>16</sup>

El tratamiento por parte de Platón de esta identidad se divide en dos etapas principales: en la primera (151e-160e), la desarrolla completamente, mostrando cómo se sustenta, a partir de lo cual establece la concepción de conocimiento que se sigue de ella; en la segunda (161c-186e), hace primero una crítica sistemática de cada una de las teorías que han intervenido en dicha sustentación, i.e., la tesis del *homo-mensura* y la doctrina heracliteana, y luego en 184-186 se concentra en la identidad misma entre conocimiento y percepción, llegando a la conclusión final de que la percepción no puede ser conocimiento (186e)<sup>17</sup>.

Para el desarrollo de los tres capítulos iniciales de este trabajo, seguiré, en líneas generales, la estrategia argumentativa que lleva a cabo Platón. De esta manera,

<sup>15</sup> El *Teeteto* se divide en tres partes, que corresponden respectivamente a tres definiciones distintas de conocimiento, a saber, (1) 'El saber es percepción' (151d-186e), (2) 'El saber es opinión verdadera' (187a-201c), (3) 'El saber es opinión verdadera acompañada de una explicación' (201c-210b).

<sup>16</sup> Cf. 151e1-151e3.

<sup>17</sup> Se trata de una crítica sistemática que analiza en primer lugar la tesis del *homo mensura*(160e-171d, 176c-179b), luego la doctrina heracliteana (179c-183b) y finalmente la identidad misma entre conocimiento y percepción (184c-186e).

en el primer capítulo examinaré pasajes de la primera etapa con el fin de mostrar qué es lo que Platón entiende por doctrina heracliteana en el *Teeteto*. En los capítulos segundo y tercero, me ocuparé, respectivamente, tanto de la crítica de Platón a la doctrina heracliteana como a la crítica de la identidad entre conocimiento y percepción, las cuales se encuentran en la segunda etapa.

Sin embargo, para el argumento central de los tres primeros capítulos, me concentraré en un aspecto que hasta ahora, a mi modo de ver, no ha sido considerado en toda su extensión por los exponentes de la "Lectura B" ni por los de la "Lectura A". Se trata del supuesto de la doctrina de que la percepción (αἴσθησις) y su objeto (αἰσθητόν) se generan simultáneamente a partir de la unión (ὁμιλία) entre dos movimientos (κινήσεις), de los cuales uno tiene la potencia de actuar (δύναμιν ποιεῖν) y el otro de padecer (τὸ πάσχειν)<sup>18</sup>.

En el primer capítulo de este trabajo sostendré que, de acuerdo con este supuesto, la función que cumple la doctrina heracliteana es apoyar la tesis de Protágoras, argumentando a favor de la segunda implicación que se sigue de la identidad entre conocimiento y percepción que estableció Teeteto, i.e., (2) "todo conocimiento es percepción". Con esta posición estoy en contra de lo que sostienen varios intérpretes —entre los cuales se encuentran exponentes de la "Lectura B"<sup>19</sup>—, para quienes en toda la primera parte del diálogo sólo se argumenta a favor de la primera implicación, a saber, (1) "toda percepción es conocimiento". Sin embargo, a favor de la "Lectura B", de mi interpretación se sigue que Platón introduce la doctrina heracliteana y la tesis de Protágoras para establecer las condiciones necesarias y

---

<sup>18</sup> Cf. 156a-156b.

<sup>19</sup> Por ejemplo Burnyeat (1982), McDowell (1973) y Sayre (1969).

suficientes de la definición de Teeteto, pero no porque las considere correctas<sup>20</sup>.

Partiendo de este resultado, en el segundo capítulo argumentaré en contra de la interpretación de McDowell del pasaje 179c-183b, en donde, como indiqué, Platón desarrolla la crítica a la doctrina heracliteana. Me concentraré especialmente en la interpretación de McDowell porque, además de ser muy detallada y exhaustiva, es también la más aceptada a favor de la "Lectura A". De acuerdo con esto, al argumentar en contra de esta interpretación estoy atacando puntos centrales que comparten quienes están a favor de esta lectura.

En contra de esta interpretación argumentaré que en el pasaje 179c-183b el interés de Platón, al reducir al absurdo la doctrina extrema del flujo<sup>21</sup>, no es mostrar los límites en que se debe formular la doctrina heracliteana que ha venido desarrollando para que ella pueda asumir una posición moderada y, de este modo, dar una explicación adecuada de la percepción y sus objetos. Si mi interpretación es correcta, Platón estaría interesado más bien en mostrar que la noción de unión (ὁμιλία) con la cual la doctrina explica el proceso de percepción, implica, al igual que la doctrina extrema, que todas las cosas cambian de lugar y se alteran y, por tanto, es insostenible. Pero, puesto que esta doctrina es un apoyo fundamental de la tesis de Protágoras, entonces ésta es también insostenible, de lo cual se sigue que no es posible afirmar que la percepción es idéntica al conocimiento, porque, como habré mostrado en el primer capítulo, la tesis de Protágoras y la doctrina heracliteana son las condiciones necesarias y suficientes de la

---

<sup>20</sup> Cf. Burnyeat (1982), p. 6, n. 2.

<sup>21</sup> Que, como bien lo anota McDowell, Platón introduce *ex profeso* en esta parte del diálogo y, por consiguiente, considerándola distinta de la doctrina que ha desarrollado hasta este momento. Cf. McDowell (1973), p. 179.

identidad entre conocimiento y percepción. Por tanto, de acuerdo con mi interpretación, en el pasaje 179c-183b Platón concluye que la conjunción de la doctrina heracliteana, la tesis de Protágoras y la identidad entre conocimiento y percepción, con la cual se intenta dar una explicación de la percepción y sus objetos, debe ser rechazada, puesto que conduce a la imposibilidad del lenguaje<sup>22</sup>.

En el tercer capítulo mostraré que, partiendo de este resultado, Platón en el pasaje 184-186 dará una explicación de la percepción y de sus objetos que evita los problemas que se siguen de la descripción heracliteana. Básicamente, según mi interpretación, Platón establecerá que el alma es aquello con lo que se percibe y no los sentidos. Este supuesto le permite distinguir entre los objetos que son propios (ἴδια) de los sentidos, como los colores y los sonidos, y los objetos que piensa el alma por sí misma, como el ser y la identidad, los cuales son comunes (κοινά) a todos los objetos propios (ἴδια), en cuanto son aplicables sin distinción a cada uno de ellos. Pero, puesto que los objetos comunes son indispensables para hacer juicios sobre los objetos propios, entonces el alma no es sólo lo que percibe, sino también aquello que juzga acerca del contenido que proporcionan los sentidos. Por tanto, a diferencia de la descripción heracliteana de la percepción que se desarrolló anteriormente en el diálogo, en esta explicación se distingue, por una parte, la percepción del juicio, pues la percepción se entiende como una actividad

---

<sup>22</sup> Esta conclusión se encuentra completamente en la línea de la "Lectura B", pues los exponentes de esta lectura asumen que el desarrollo de la argumentación hasta el pasaje 179c-183b se debe entender como una reducción al absurdo de la definición de Teeteto. Es decir que, de acuerdo con ellos, las tres tesis que entran en juego conducen a la imposibilidad del lenguaje: Teeteto→Protágoras→doctrina heracliteana→la imposibilidad del lenguaje. Cf. Burnyeat (1990), p. 9.

que lleva a cabo el alma a través de los cinco sentidos y el juicio una actividad en donde ella, independientemente de los sentidos, aplica los κοινά al contenido de la percepción. Pero, por otra, esta distinción permite al mismo tiempo mostrar cómo se unifican la percepción y el juicio, ya que son actividades que ejecuta la misma alma.

Asimismo, esto implica que, al contrario de lo que se sigue de la descripción heracliteana, para Platón hay un sujeto de percepción, que permanece constante en el proceso perceptivo y por ello está en capacidad de unificar la multiplicidad de percepciones que ocurren en distintos momentos o en el mismo momento.

Hasta este punto del trabajo, de acuerdo con mi interpretación, es posible concluir entonces que Platón no acepta la doctrina heracliteana que ha desarrollado en el diálogo. Pero, siguiendo el comentario de Aristóteles, si Platón no acepta una explicación heracliteana de la percepción y de lo sensible, entonces, a diferencia de la *República* V y el *Timeo*<sup>23</sup>, en el *Teeteto* no hay una razón para postular Formas y, por tanto, en este diálogo se asume explícitamente que hay conocimiento del mundo sensible. Aunque ésta es una conclusión posible, a favor de la cual han argumentado estudiosos como Robinson y Owen, yo pienso que no es completamente correcta.

A mi juicio, Platón en efecto acepta explícitamente que hay conocimiento del mundo sensible, el cual cumple con dos condiciones necesarias para ser conocimiento: (1) es un conocimiento que no depende de la opinión de cada uno y, por tanto, es objetivo; pero, además, (2) permite con mayor seguridad hacer predicciones correctas, de lo cual se sigue que es confiable.

---

<sup>23</sup> Según Jordan, Ross tiene razón al sostener que en estos diálogos es posible encontrar un argumento a favor de las Formas muy similar al que señala Aristóteles. Cf. Jordan (1983), cap. 3.



Sin embargo, de acuerdo con mi interpretación, puesto que este conocimiento lo que hace es determinar el fin o función de cada cosa sensible y el fin no es un objeto de percepción, entonces se trata de un conocimiento que requiere de objetos distintos de los sensibles. Pero, además, si se supone que para todo objeto sensible  $x$ , al establecer el fin de  $x$  establecemos qué es  $x$ , entonces comprendiendo el fin de  $x$  podemos definir a  $x$ . De acuerdo con esto, para todo objeto sensible  $x$ , el fin de  $x$  tiene las características que Aristóteles en su comentario y Platón en algunos diálogos del período medio, les adscriben a las Formas<sup>24</sup>. De esta manera, según mi interpretación, en el *Teeteto* habría un argumento a favor de la existencia de las Formas que, a diferencia del argumento que menciona Aristóteles en *Metafísica*, no apela al flujo; pero que, al igual que éste, parte de una premisa epistemológica, que hay conocimiento objetivo, para concluir una premisa ontológica, que hay Formas<sup>25</sup>.

Para argumentar a favor de esta tesis, en el tercer capítulo intentaré una lectura del pasaje 184-186, que se encuentra sugerida en las interpretaciones de Kahn<sup>26</sup> y de Cooper<sup>27</sup>, y que es distinta de la que han hecho la mayoría de los exponentes de la "Lectura A" y la "Lectura B"<sup>28</sup>. De acuerdo con la lectura que propongo, Platón en

---

<sup>24</sup> Para este punto me baso especialmente en Irwin (2000).

<sup>25</sup> En efecto, considero que el procedimiento de Platón en esta parte del *Teeteto* radica en mostrar que, en primer lugar, hay conocimiento objetivo y confiable del mundo sensible. Sin embargo, puesto que este conocimiento consiste en determinar el fin de cada cosa sensible, y el fin no es un objeto de percepción, entonces el conocimiento del mundo sensible requiere de otros objetos, distintos de los sensibles, que son los objetos del conocimiento y la definición. Por tanto, si hay conocimiento objetivo y confiable del mundo sensible, entonces hay Formas.

<sup>26</sup> Kahn (1981).

<sup>27</sup> Cooper (1970).

<sup>28</sup> Cf. Bostock (1986), pp. 111-128.

184-186 no se limita a distinguir la percepción del juicio, sino que distingue a estas dos actividades de otra por la cual, para todo objeto sensible  $x$ , se llega al conocimiento de  $x$ . Con este propósito intentaré mostrar en este capítulo que para establecer la distinción entre juicio y percepción no se requiere de los pasajes 186a8-186b1 y 186b11-186c5, los cuales, considero, encajan mejor dentro del argumento si se supone que en ellos Platón está indicando lo que él entiende por conocimiento de los objetos sensibles.

En el capítulo cuarto, siguiendo los resultados del capítulo tercero y tomando en consideración la segunda parte de la crítica a la tesis de Protágoras<sup>29</sup>, pretendo mostrar, en primer lugar, cómo Platón establece en los pasajes 186a8-186b1 y 186b11-186c5 que el conocimiento de lo sensible es objetivo y confiable. En segundo lugar, mostrando la similitud que hay entre 186b11-186c5 y el pasaje 601b-602b del libro X de la *República*<sup>30</sup>, intentaré concluir que, para todo objeto sensible  $x$ , al hablar de la utilidad de  $x$  Platón está asumiendo implícitamente que la utilidad de  $x$  es la Forma de  $x$ .

De acuerdo con esto, mi interpretación es de algún modo intermedia entre la "Lectura A" y la "Lectura B", pues aunque yo pienso con los exponentes de la "Lectura B" que Platón en el *Teeteto* concluye que una explicación heracliteana de la percepción y sus objetos es insostenible, intento mostrar que los motivos que lo conducen a hacer este examen crítico son los mismos que se encuentran en los diálogos del período medio, especialmente el *Fedón* (96a5-99d2), en donde, de acuerdo con mi lectura, Platón sostiene que una explicación satisfactoria del ser y del llegar a ser de una cosa sensible debe dar cuenta, fundamentalmente, del

---

<sup>29</sup> Cf. 177b6-179b9.

<sup>30</sup> Un argumento semejante se encuentra en *Crátilo*, 388c5-389d2.

propósito que persigue dicha cosa, para lo cual es necesario apelar a objetos distintos de los sensibles, esto es, las Formas.

## 1. LA DOCTRINA HERACLITEANA DEL FLUJO

### Introducción

En este capítulo comienzo el examen de las afirmaciones que hace Aristóteles en *Metafísica A*<sup>1</sup> respecto de la influencia que, en general, la doctrina heracliteana tuvo en el desarrollo de la filosofía de Platón y, en particular, en el origen de la teoría de las Formas. De acuerdo con esto, mi objetivo principal en este capítulo es contrastar la concepción que, según Aristóteles, Platón tenía de la doctrina heracliteana, con la exposición que de ésta se hace en el *Teeteto*, para lo cual intentaré resolver la siguiente pregunta:

(1) ¿Cómo entiende Platón en el *Teeteto* la doctrina heracliteana del flujo?, es decir, ¿Platón cree, como dice Aristóteles en *Metafísica A*, que para los heracliteanos lo sensible siempre fluye y por esta razón no hay ciencia acerca de él?

La exposición que hace Platón de la doctrina del flujo en el *Teeteto* se encuentra en la primera parte del diálogo<sup>2</sup>, que tiene como principal interés determinar el alcance de la primera respuesta satisfactoria<sup>3</sup> que da Teeteto a la

<sup>1</sup> *Metafísica A*, I, 6 987a29-b8.

<sup>2</sup> Cf. 151d-186e.

<sup>3</sup> Teeteto al principio de la discusión no comprende correctamente el alcance de la pregunta ¿qué es el conocimiento?, dando como definición ejemplos particulares de conocimiento, (cf. 146c-146d). Para Sócrates, esta respuesta resulta insatisfactoria, porque lo que él busca no es una enumeración de las diferentes ciencias y técnicas ni cuáles son sus objetos, sino una definición que nos permita comprender la multiplicidad de ciencias y técnicas (cf. 146e). Por ejemplo, cuando nos preguntan ¿qué es el barro?, no sirve de nada, para

pregunta "¿qué es conocimiento?":

δοκεῖ οὖν μοι ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὁ ἐπίσταται, καὶ ὥς γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις<sup>4</sup>.

Así pues, creo que el que conoce algo percibe esto que conoce y, así parece ahora, el conocimiento no es algo distinto de la percepción.

Al establecer una identidad entre el conocimiento y la percepción, Teeteto se compromete con dos cosas:

- (i) Que todo caso de percepción es un caso de conocimiento y
- (ii) Que todo caso de conocimiento es un caso de percepción.

Platón desarrolla las consecuencias (i) y (ii) estableciendo primero una equivalencia entre la definición de Teeteto y la tesis del *homo-mensura*<sup>5</sup>, y luego dice que la tesis del *homo-mensura* debe apoyarse en la doctrina heracliteana<sup>6</sup>. De acuerdo con esto, para determinar cómo entiende Platón a la doctrina heracliteana en el *Teeteto*, se debe mostrar cómo ésta sustenta la tesis de Protágoras.

Quienes se han ocupado de este punto, han seguido alguna de las dos líneas generales de interpretación que,

la comprensión de lo que el barro es, hacer una enumeración de los distintos tipos que hay; es más sencillo y más útil decir que el barro es "tierra mezclada con agua" (cf. 147c).

<sup>4</sup> Cf. 151e1-151e6.

<sup>5</sup> Cf. 151e-152c.

<sup>6</sup> Cf. 152c8-152c11.

según Burnyeat<sup>7</sup>, hay acerca de la primera parte del *Teeteto*: la "Lectura A" y la "Lectura B".

Los estudiosos que argumentan a favor de la "Lectura A", cuando intentan establecer la relación entre la doctrina heracliteana y la tesis de Protágoras, parten del supuesto, apoyándose en lo que Platón dice en otros diálogos, que, al introducir estas dos doctrinas en la primera parte del *Teeteto*, él está introduciendo dos tesis que cree correctas acerca de la percepción y de lo sensible<sup>8</sup>.

A diferencia de esta línea de interpretación, quienes argumentan a favor de la "Lectura B", piensan que Platón no introduce la tesis de Protágoras y la doctrina heracliteana porque las cree correctas, sino, más bien, para establecer las condiciones necesarias y suficientes que le permiten a Teeteto sostener que la percepción es idéntica al conocimiento<sup>9</sup>.

Ahora bien, puesto que mi interés es argumentar a favor de la "Lectura B", intentaré mostrar que Platón introduce la doctrina heracliteana no porque la considere correcta en algún sentido, sino fundamentalmente para sustentar la identidad entre conocimiento y percepción. De acuerdo con esto, la interpretación que defiendo en este capítulo es similar en términos generales a la interpretación de Burnyeat<sup>10</sup>, es decir, en ella asumo que

<sup>7</sup> Cf. Burnyeat (1990).

<sup>8</sup> Cf. especialmente Cornford (1935) y Cherniss (1957), quienes intentan argumentar claramente en la línea de Aristóteles. Irwin (1977), muestra, sin embargo, que el argumento de Aristóteles se debe entender en un sentido distinto. Cf., también, McDowell (1977), cuya interpretación recoge los logros de Irwin y que, sin duda, es la más aceptada a favor de la "Lectura A".

<sup>9</sup> Cf. Burnyeat (1982).

<sup>10</sup> Burnyeat intenta mostrar que la doctrina heracliteana apoya la tesis de Protágoras en cuanto es una tesis ontológica de acuerdo con la cual es posible afirmar que la verdad es relativa al juicio de cada uno. Esto quiere decir que, según Burnyeat, la

la doctrina heracliteana es una tesis ontológica que sustenta el relativismo de Protágoras. Pero, a diferencia de Burnyeat, sostendré que la doctrina argumenta principalmente que no hay otro tipo de objetos distintos de los sensibles y, por tanto, puesto que todo objeto sensible es perceptible, no hay otro tipo de conocimiento que el que se adquiere en la percepción. De este modo, a mi juicio, la razón por la cual se introduce la doctrina heracliteana, es para argumentar a favor de la implicación (ii) "todo caso de conocimiento es un caso de percepción", que se sigue de la definición de Teeteto. Pienso que es así como la doctrina sustenta la tesis de Protágoras, ya que permite establecer una equivalencia entre ésta y la definición de Teeteto. De acuerdo con esto, considero que la tesis principal de la doctrina heracliteana en el *Teeteto*, con la cual se argumenta a favor de la implicación (ii), es la siguiente:

(H) Nada es, sino que todo llega a ser.

Para mostrar que (H) es la tesis principal de la doctrina heracliteana y que su función es argumentar a favor de la implicación (ii) "todo caso de conocimiento es un caso de percepción", primero me ocuparé del argumento mediante el cual se establece la equivalencia entre la definición de Teeteto y la tesis del homomensura (151e-152c). La conclusión de este argumento me permitirá mostrar por qué considero que la doctrina heracliteana apoya la tesis de Protágoras mediante la

---

doctrina heracliteana le permite a Protágoras sostener que cada juicio es un juicio de autoridad y que no es posible evaluar los juicios de otro, ni los de uno mismo, puesto que el flujo implica que para cada uno hay un mundo privado, el cual está constituido por apariencias momentáneas que son verdaderas en ese mundo, de manera independiente a lo que ocurre en otro mundo dado, el cual es igualmente privado. Cf. Burnyeat (1976b).

tesis (H). Luego, con el fin de probar que la tesis (H) es la tesis que sostiene la doctrina heracliteana, analizaré especialmente el pasaje 152d-152e, en cual, de acuerdo con los estudiosos, se expone la tesis principal de dicha doctrina. Este análisis lo complementaré con el pasaje 156a-157c, en donde se expone lo que la doctrina entiende por proceso de percepción y, de este modo, se establecen las consecuencias que se siguen de la tesis principal de la doctrina heracliteana<sup>11</sup>.

### 1.1 La tesis de Protágoras

La tesis del homo mensura se enuncia inmediatamente después de la definición de Teeteto, de la siguiente manera:

Κινδυνεύεις μέντοι λόγον οὐ φαῦλον εἰρηκέναι περὶ ἐπιστήμης, ἀλλ' ὃν ἔλεγε καὶ Πρωταγόρας. τρόπον δέ τινα ἄλλον εἶρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα. φησὶ γάρ που "πάντων χρημάτων μέτρον" ἄνθρωπον εἶναι, "τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν."<sup>12</sup>

Ciertamente, parece que no has dado una explicación ordinaria del conocimiento, sino la que sostenía también Protágoras. Sin embargo, él dijo lo mismo de otra manera. En efecto, dice que "el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son como son; de las que no son como no son".

La equivalencia que se establece en este pasaje entre la

---

<sup>11</sup> Cf. McDowell (1976), p. 131, quien considera que dichas consecuencias son al nivel de la percepción. Sin embargo, a mi juicio, para la doctrina dichas consecuencias se restringen a la percepción, en tanto en cuanto no hay nada excepto la percepción y lo perceptible.

<sup>12</sup> Cf. 151e8-152a4.



definición de Teeteto y la tesis del *homo-mensura* de Protágoras, implica que<sup>13</sup>:

- (1) Si la percepción es conocimiento, entonces la tesis de Protágoras es verdadera, y
- (2) Si la tesis de Protágoras es verdadera, entonces la percepción es conocimiento.

El argumento mediante el cual se trata de probar esta equivalencia va de 151e a 152c. Es un argumento muy importante porque, si se prueba que la equivalencia es correcta, y que la tesis de Protágoras también es correcta, entonces la identidad que estableció Teeteto entre el conocimiento y la percepción será a su vez correcta. Por esta razón, en este apartado me concentraré especialmente en desarrollar este argumento. El resultado, como veremos, es que, puesto que con dicho argumento sólo se prueba la parte (1) de la equivalencia entre la tesis de Protágoras y la definición de Teeteto, permite sostener únicamente la implicación (i) que se sigue de esta última, a saber, "que todo caso de percepción es un caso de conocimiento", pero no nos permite afirmar la implicación (ii), esto es, "que todo caso de conocimiento es un caso de percepción".

Partiendo de este punto, en este apartado intentaré mostrar que hay razones muy fuertes para pensar que con la doctrina heracliteana se busca sustentar la implicación (ii) y, por tanto, que con ella se intenta argumentar a favor de la implicación (2) de la equivalencia entre la tesis de Protágoras y la definición de Teeteto.

### El argumento de 151e-152c

El primer paso de este argumento nos dice cómo debemos

---

<sup>13</sup> Cf. McDowell, p. 121.

entender la tesis de Protágoras:

Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ;<sup>14</sup>

¿Entonces no dice él de alguna manera que, como cada cosa me parece a mí, así es para mí, y como te parece a ti, así es para ti? ¿No somos tú y yo cada uno un hombre?.

(1) Si  $x$  me parece que es  $F$ <sup>15</sup>, es  $F$  para mí. Y si  $x$  te parece que es no- $F$  es no- $F$  para ti.

Esta tesis se sustenta en el hecho de que el mismo objeto sensible se muestra de manera distinta a dos personas:

ἄρ' οὐκ ἐνίοτε πνέοντος ἀνέμου τοῦ αὐτοῦ ὁ μὲν ἡμῶν ῥ ἰγῶ, ὁ δ' οὐ; καὶ ὁ μὲν ἡρέμα, ὁ δὲ σφόδρα;<sup>16</sup>

¿No ocurre algunas veces que, cuando sopla el mismo viento, para uno de nosotros es frío y para otro no? ¿Y que para uno es ligeramente frío, mientras que para otro es muy frío?.

De este hecho se infiere que el viento, un objeto sensible, por sí mismo (αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ) no es algo determinado:

Πότερον οὖν τότε αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ πνεῦμα ψυχρὸν ἢ οὐ ψυχρὸν φήσομεν; ἢ πεισόμεθα τῷ Πρωταγόρᾳ ὅτι τῷ μὲν ῥ ἰγῶντι ψυχρὸν, τῷ δὲ μὴ

<sup>14</sup> Cf. 152a6-152a8.

<sup>15</sup> Es importante tener presente que por  $F$  se debe entender, en sentido estricto, la apariencia  $F$  y no la cualidad  $F$ , puesto que la palabra cualidad ("ποιότης") en un sentido más técnico la introduce Platón mucho más adelante en el diálogo, en 182a9.

<sup>16</sup> Cf. 152b1-152b4.

οὐ;<sup>17</sup>

¿Diremos, entonces, que el viento es por sí mismo frío o no frío? ¿O le creeremos a Protágoras que es frío para el que es frío y que no lo es para el que no lo es?

(2)  $x$  es  $F$  si y sólo si  $x$  es  $F$  para alguien, por lo cual no es posible decir que  $x$  sea algo, independientemente de lo que le parece a alguien que es<sup>18</sup>.

De acuerdo con (1) y (2) podemos concluir que:

(3) Si a alguien le parece que  $x$  es  $F$ , entonces  $x$  es  $F$  para él<sup>19</sup>, y si  $x$  es  $F$  para él, entonces [de (2) se sigue que]  $x$  es  $F$ .

La identidad entre lo que es el caso y lo que parece, implica que no hay nada en sí, distinto de lo que se muestra al sujeto. El viento es, precisamente, lo que a cada sujeto le parece que es<sup>20</sup>.

Esto es lo que permite que dos juicios contradictorios sean juicios de autoridad, pues cuando a mí me parece que el viento es frío y a otro le parece caliente, no se trata de un mismo objeto que se muestra con apariencias contrarias, sino de dos objetos distintos que se muestran a dos sujetos distintos. Por esta razón, que uno diga que el viento es caliente y el otro que el viento es frío, no puede ser considerado un conflicto.

Más adelante, estas consecuencias se aplicarán también al sujeto, el cual, de acuerdo con la doctrina, no es el mismo en dos momentos distintos. Por ejemplo, según la doctrina, si se toma el caso de que a Sócrates en

<sup>17</sup> Cf. 152b6-152b8.

<sup>18</sup> Cf. también McDowel, p. 119.

<sup>19</sup> Οὐκοῦν καὶ φαίνεται οὕτω ἑκατέρω; (152b9).

<sup>20</sup> Cf. 158e-160d.

t1 el viento le parece frío y en t2 le parece caliente, esto no quiere decir que Sócrates tiene apariencias conflictivas acerca del mismo viento, sino, más bien, que el Sócrates de t1 es una persona distinta del Sócrates de t2 y, puesto que a dos personas distintas les corresponden apariencias distintas, el viento en t1 es un objeto distinto del viento en t2<sup>21</sup>.

La siguiente premisa que Platón introduce en la argumentación, identifica "la noción clave" "lo que parece" de la tesis de Protágoras, con percibir<sup>22</sup>.

Τὸ δέ γε "φαίνεται" αἰσθάνεταιί ἐστιν;<sup>23</sup>

¿Y lo que parece es lo que se percibe?

Esta equivalencia nos permite sostener entonces que:

(4) A alguien le parece que x es F, si y sólo si él percibe que x es F<sup>24</sup>.

De acuerdo con esta identidad entre lo que parece y lo que se percibe, junto con la tesis (2), se concluye que lo que es, es si y sólo si, alguien lo percibe.

Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταῦτὸν ἐν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις. οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἐκάστω καὶ κινδυνεύει εἶναι.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Cf. 158e-160d.

<sup>22</sup> Esta premisa plantea el problema, según Burnyeat, de si es una que Platón considera verdadera acerca de lo sensible ("Lectura A") o si se introduce solamente porque es necesaria para sustentar la definición de Teeteto de que el conocimiento es percepción ("Lectura B"). Cf. Burnyeat (1990), p. 12.

<sup>23</sup> Cf. 152b12.

<sup>24</sup> Cf. Burnyeat (1990), p. 11.

<sup>25</sup> Cf. 152c1-152c3.

Por consiguiente, la apariencia y la percepción son lo mismo en lo que es caliente y en todas las cosas de este tipo. Así, parece que cuantas cosas cada uno percibe, tales cosas son para cada uno<sup>26</sup>.

Con (3) y (4) podemos concluir:

(5) Si alguien percibe que  $x$  es  $F$ , entonces  $x$  es  $F$ <sup>27</sup>.

De acuerdo con (5), la percepción cumple con dos condiciones necesarias para que sea conocimiento: (a) que toda percepción es percepción de lo que es el caso, a partir de lo cual se infiere (b) que toda percepción es infalible.

Αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεὶ ἐστὶν καὶ ἀψευδὲς ὡς ἐπιστήμη οὕσα.<sup>28</sup>

Por lo tanto, la percepción siempre es de lo que es, e infalible, si es el caso que es conocimiento<sup>29</sup>.

En el argumento se concluye entonces que, dado que la percepción cumple estas dos condiciones, la percepción se vuelve un candidato plausible para ser conocimiento. (Aunque es necesario tener presente que, más adelante<sup>30</sup>, Platón va a mostrar la imposibilidad de mantener una identidad entre percepción y conocimiento).

Sin embargo, al demostrar que la percepción cumple

<sup>26</sup> Para esta traducción tengo en cuenta las indicaciones de McDowell (1973), p. 120.

<sup>27</sup> De acuerdo con McDowell, 5) se infiere en 152c2-3. McDowell (1973), p. 120.

<sup>28</sup> Cf. 152c5-152c6.

<sup>29</sup> También en este caso me acojo a las indicaciones de McDowell, *ibid.*

<sup>30</sup> Cf. 184b-186e.

estas dos condiciones, solamente se ha probado la primera implicación de la definición de Teeteto, a saber, (i) "que todo caso de percepción es un caso de conocimiento"; pero no se ha demostrado aún la implicación (ii) "que todo caso de conocimiento es un caso de percepción".

La razón por la cual no se ha demostrado esto último en el argumento anterior, es que se estableció la equivalencia entre "lo que parece" y "lo que se percibe", partiendo del supuesto de que los objetos de la percepción son apariencias como caliente o frío<sup>31</sup>. De acuerdo con esto, "lo que parece" es equivalente a "lo que se percibe" si y sólo si lo que parece son apariencias como caliente o frío.

Sin embargo, en su acepción común "lo que parece" no sólo es aplicable a estos casos, sino también cuando se habla de apariencias como justo o persuasivo, las cuales en sentido estricto no comportan percepción, sino, más bien, pensamiento o creencia. Si consideramos que Platón al desarrollar el argumento no se preocupa por establecer ningún tipo de restricción al significado de "lo que parece", y que éste es el componente esencial de la tesis de Protágoras, entonces es posible entender esta tesis o bien aplicada a apariencias como caliente o frío, o bien, a apariencias como justo o persuasivo. El problema es que, entendida de acuerdo con el segundo tipo de apariencias, la tesis de Protágoras comportaría casos de conocimiento que, en estricto sentido, no serían casos de percepción y, por tanto, en los cuales no es equivalente a la definición de Teeteto. De acuerdo con esto, en el argumento anterior podemos sostener que la tesis de Protágoras es equivalente a la definición de Teeteto sólo cuando se aplica a apariencias como caliente o frío, pero no en los demás. Por tanto, si bien es posible, partiendo de la definición de Teeteto concluir que la tesis de Protágoras es verdadera, de la tesis de Protágoras no es posible concluir

---

<sup>31</sup> Cf. 152c1-152c3.

que la percepción es conocimiento, puesto que, por lo expuesto anteriormente, dicha tesis incluye casos de conocimiento que no son casos de percepción.

Esto significa que, de acuerdo con el argumento, de la equivalencia entre la definición de Teeteto y la tesis de Protágoras sólo se ha probado la implicación (1) "si la percepción es conocimiento entonces la tesis de Protágoras es verdadera, pero no la implicación (2) "si la tesis de Protágoras es verdadera, entonces la percepción es conocimiento". Por tanto, partiendo de este argumento, sólo podemos concluir la implicación (i) que se sigue de la definición de Teeteto, esto es, "que todo caso de percepción es un caso de conocimiento, pero no la implicación (ii) "todo caso de conocimiento es un caso de percepción".

Las distintas interpretaciones de este argumento que he consultado, coinciden en concluir que en el *Teeteto* no se introduce un argumento mediante el cual sea posible inferir de la tesis de Protágoras la implicación (ii) que se sigue de la definición de Teeteto<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Sayre, por ejemplo, dice que la definición de Teeteto y la tesis del *homo-mensura* comparten condiciones necesarias, pero no suficientes. De acuerdo con esto, según Sayre, lo que le interesa a Platón no es establecer una equivalencia entre ellas, puesto que esto es imposible, sino, fundamentalmente, mostrar las condiciones necesarias que se tienen que asumir al aceptar la definición de Teeteto. Por esta razón, según Sayre, Platón no demuestra, en el argumento anterior, la implicación (ii) de dicha definición, lo cual requeriría, además, introducir otro argumento distinto de la tesis de Protágoras. Cf. Sayre (1969). Burnyeat (1982) y (1990), a diferencia de Sayre, piensa que de acuerdo con el argumento anterior se estableció una equivalencia entre la tesis de Protágoras y la definición de Teeteto, pero, como intenté mostrarlo, sólo en el caso en que se habla de cualidades como caliente o frío. Según Burnyeat, la razón por la cual Platón se limita a este resultado y, por tanto, a probar sólo la implicación (i) de la definición de Teeteto, es que él pretende más adelante (161b) discutir el relativismo protagórico

A mi juicio, sin embargo, la función que cumple la doctrina heracliteana dentro del diálogo es, precisamente, proporcionar este argumento, puesto que, como intentaré mostrar, con ella es posible sostener que no hay otro tipo de objetos distintos de los sensibles. Si esta interpretación es correcta, habría entonces una equivalencia entre "lo que parece" y "lo que se percibe".

Pienso, además, que si se supone que tal es la función de la doctrina heracliteana, podremos ver mejor el rol que ella juega en la defensa que más adelante Protágoras hace de su tesis (cf. 166a-168c)<sup>33</sup>, así como la crítica que

en su versión más general, esto es, "como el punto de vista de acuerdo con el cual las cosas son para cada persona como a ellas le parecen, si "lo que parece" es lo que parece a los sentidos o al pensamiento", Burnyeat (1990), p. 9. Para llegar a esta conclusión, Burnyeat se apoya especialmente en el pasaje (163a-165e) que, según él, muestra de manera explícita que el conocimiento y la percepción no son intercambiables "sin pérdida de sentido o verdad". Cf. Burnyeat (1982), p. 22. Sin embargo, como lo indica Sayre, las objeciones que se exponen en el pasaje 163a-165e se consideran sofísticas porque critican de manera inapropiada la definición de Teeteto "la percepción es conocimiento", lo cual indica que la percepción, al igual que la tesis de Protágoras, se debe entender en un sentido más amplio que como la percepción a través de los cinco sentidos. En efecto, los pasajes que vienen inmediatamente después (166a-167c) denotan al objeto de la percepción como "experiencia" (πάθος), de acuerdo con la cual se consideran objetos de percepción no sólo cualidades como caliente o frío, sino también, por ejemplo, el recuerdo (μνήμη) o lo bueno (ἀγαθὰ) y lo malo (κακά). McDowell, por su parte, está de acuerdo con Burnyeat en sostener que Platón sólo establece una equivalencia entre "lo que parece" y "la percepción", para aquellos casos en que lo que parece son cualidades como duro o caliente, pero no en los demás. Cf. McDowell (1973).

<sup>33</sup> A mi juicio, nociones como la de experiencia (πάθος, cf. 166b2) y disposición (ἔξις, cf. 167a3), que son centrales en la defensa de Protágoras, provienen de la noción δύναμις το πάσχειν que se desarrolla en la descripción heracliteana de la



Platón desarrolla en contra de ésta<sup>34</sup>. Pero, más importante, como intentaré mostrar en el segundo capítulo, se podrá ver la estrecha relación que para Platón hay entre la crítica de la doctrina heracliteana (cf. 179c-183b) y la crítica a la tesis del *homo-mensura*<sup>35</sup>.

En conclusión, aunque del argumento que Platón desarrolla en 151e-152c no es posible sostener una equivalencia entre la tesis de Protágoras y la definición de Teeteto, considero que dicho argumento lo proporciona la doctrina heracliteana, no sólo porque, como se verá en el siguiente apartado, hay apoyo textual para ello, sino también porque, a mi modo de ver, tal supuesto nos permite comprender mejor el alcance de la defensa de Protágoras.

## 1.2 La doctrina heracliteana

Platón introduce la doctrina heracliteana haciendo el siguiente comentario:

---

percepción (cf. 156a7).

<sup>34</sup> Cf. 169d2-171c9, 177b6-179b9. De acuerdo con mi lectura, si no se parte del supuesto de que hay una equivalencia entre la tesis del *homo-mensura* y la definición de Teeteto y que, precisamente, dicha equivalencia es posible gracias a la doctrina heracliteana, Protágoras no puede asumir que las opiniones beneficiosas o perjudiciales dependen de la disposición de cada uno. Una prueba en este sentido es que, al argumentar en contra de Protágoras, Platón no sólo muestra que su tesis se refuta a sí misma (cf. 169d2-171c9), sino que también intenta mostrar que, puesto que lo beneficioso tiene que ser beneficioso en el futuro, es posible, entonces, opinar sobre algo distinto de lo que cada uno experimenta (cf. 178a5-178a10) y, por tanto, sobre algo que no depende de la disposición de cada uno.

<sup>35</sup> En efecto, según mi lectura, al intentar una crítica a la doctrina heracliteana, lo que Platón busca es atacar el supuesto que Protágoras establece en su defensa, y que, creo, se sustenta en la doctrina heracliteana, de que no hay nada distinto de lo que cada uno experimenta (cf. 167a8).

Ἄρ' οὖν πρὸς Χαρίτων πάσσοφός τις ἦν ὁ Πρωταγόρας, καὶ τοῦτο ἡμῖν μὲν ἠνίξαστο τῷ πολλῷ συρφετῷ, τοῖς δὲ μαθηταῖς ἐν ἀπορρήτῳ τὴν ἀλήθειαν ἔλεγεν;

"¿Acaso, por las Gracias, era Protágoras un hombre absolutamente sabio y nos habló en enigmas a la gran masa, mientras decía la verdad en secreto a sus discípulos?"<sup>36</sup>.

Puesto que aquello que Protágoras pudo haber enseñado en secreto a sus discípulos es la doctrina heracliteana que Sócrates va a exponer a continuación, Platón nos está diciendo que la tesis del *homo-mensura* necesita, en algún sentido, complementarse con dicha doctrina<sup>37</sup>.

De acuerdo con esto, en el presente apartado intentaré mostrar que la tesis principal de la doctrina es: "(H) Nada es, sino que todo llega a ser", y que, partiendo de esta tesis, de la doctrina se sigue el siguiente argumento, cuya conclusión, precisamente, es la implicación (ii) "todo caso de conocimiento es un caso de percepción", la cual nos permite establecer una equivalencia entre la tesis del *homo-mensura* y la identidad entre conocimiento y percepción.

- (1) (H) Nada es, sino que todo llega a ser.
- (2) Lo que llega a ser es lo percibido y su percepción correspondiente.
- (3) ∴ Nada llega a ser, distinto de lo que es perceptible, por (1) y (2).
- (4) ∴ Si hay conocimiento de algo, tal conocimiento sólo es de algo perceptible, por (3).
- (5) ∴ Todo caso de conocimiento es un caso percepción, por (4).

<sup>36</sup> 152c8-152c11.

<sup>37</sup> Cf. McDowell (1973), p. 122.

Para desarrollar este apartado me concentraré en el pasaje 152d1-152e1. Primero, mediante una exposición general, estableceré los puntos más relevantes del mismo, los que, luego, analizaré valiéndome del pasaje de la descripción heracliteana de la percepción de 156a-157c. Finalmente, de acuerdo con este análisis, intentaré construir el argumento anterior que, yo supongo, sostiene la doctrina heracliteana.

### El pasaje 152d1-152e1

De acuerdo con Platón, lo que principalmente nos dice la doctrina es lo siguiente:

ὥς ἄρα ἐν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδέν ἐστιν, οὐδ' ἄν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ' ὅποιουοῦν τι, ἀλλ' ἐὰν ὡς μέγα προσαγορεύῃς, καὶ μικρὸν φανείται, καὶ ἐὰν βαρὺ, κοῦφον, σύμπαντά τε οὕτως, ὡς μηδενὸς ὄντος ἐνὸς μήτε τινὸς μήτε ὀποιουοῦν' ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίνεται πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίνεται<sup>38</sup>.

Afirma, en efecto, que no hay nada que en sí mismo sea una cosa: nada que tú pudieras nombrar correctamente 'algo' o 'algún tipo de cosa'. Si, por ejemplo, la llamas grande, parecerá pequeña, y si la llamas pesada, parecerá liviana, y de esta manera con cada cosa, ya que, están convencidos, no hay nada que sea algo ni algún tipo de cosa; pues de la traslación, del movimiento y de la mezcla entre unas y otras llegan a ser, ciertamente, todas aquellas cosas que decimos que 'son', por lo cual no las nombramos correctamente: puesto que nada es jamás, sino que siempre llega a ser.

<sup>38</sup> Cf. 152d1-152e1.

Según la primera afirmación de la doctrina, ninguna cosa está determinada en sí misma, ni como algo (específico<sup>39</sup>) ni como algo cualificado en algún sentido:

[...] no hay nada que en sí mismo sea una cosa

Por esto, todas las cosas se presentan como si tuvieran apariencias contrarias:

Sí, por ejemplo, la llamas grande, parecerá pequeña, y si la llamas pesada, parecerá liviana, y de esta manera con cada cosa (σύμπαντά τε οὕτως).

La razón por la cual las cosas no están determinadas en sí mismas y, por tanto, no son, es que todas ellas llegan a ser de la traslación, el movimiento y la mezcla entre unas y otras:

[...] pues de la traslación, del movimiento y de la mezcla entre unas y otras llegan a ser [...].

Puesto que nada es, sino que todo llega a ser, no es correcto referirse a las cosas utilizando el verbo ser. Lo más indicado es utilizar el verbo llegar a ser.

[...] por lo cual no las nombramos correctamente: puesto que nada es jamás, sino que siempre llega a ser.

---

<sup>39</sup> De acuerdo con McDowell (1973), p. 122, decir de algo que es una cosa (específica) es responder a la pregunta ¿qué es? En *Cratilo* (423c9-424b3) y *Sofista* (261c6-262e2), se responde a esta pregunta enunciando el nombre propio, i. e. Teeteto, o, por ejemplo, que es un hombre.

### La interpretación de la doctrina

De acuerdo con mi lectura, la doctrina parte del hecho de que (1) las cosas se muestran (φαίνεται) con apariencias contrarias: si decimos que x es frío, posteriormente x se muestra caliente. Para la doctrina, la razón de esto es que (2) las cosas no están determinadas por sí mismas en ningún sentido: no podemos decir que Teeteto es Teeteto por sí mismo, ni tampoco que él es blanco por sí mismo. Pero que no haya nada determinado por sí mismo en ningún sentido, se debe, según la doctrina, a que (3) todas las cosas llegan a ser del movimiento (κίνησις), de la traslación (φορά) y de la mezcla (κράσις). De acuerdo con estos supuestos, la doctrina concluye que (4) no hay nada que sea, sino que todo llega a ser, de lo cual se sigue que (5) en el lenguaje no se debe usar el verbo ser, sino el verbo llegar a ser.

Me parece que, partiendo de esta pequeña reconstrucción, el supuesto central de la doctrina es (3), con el cual pretende explicar por qué nada es por sí mismo; lo cual nos permite entender, a su vez, por qué las cosas se muestran con apariencias contrarias. Si (3) es correcto, entonces podemos concluir que nada es, sino que todo llega a ser.

Por esta razón, pienso que, para entender lo que quiere decir la doctrina, debemos concentrarnos especialmente en el pasaje que contiene la afirmación (3):

[...] pues de la traslación (φοράς), del movimiento (κινήσεως) y de la mezcla (κράσεως) entre unas y otras llegan a ser, ciertamente, todas aquellas cosas que decimos que 'son'.

A mi juicio, es posible entender qué quiere decir la doctrina en este pasaje, si consideramos uno que viene más

adelante, en donde se da una explicación detallada del proceso de percepción (cf. 156-157), cuyas nociones centrales son, ciertamente, la traslación (φορά), el movimiento (κίνησις) y, finalmente, la unión (ὁμιλία), que en un sentido no técnico se puede usar intercambiabilmente con mezcla (κρᾶσις)<sup>40</sup>.

Sin embargo, se podría pensar que no es claro el tránsito de un pasaje al otro, sobre todo por la discusión de los pasajes intermedios, la cual no parece estar directamente vinculada con la exposición de la doctrina heracliteana de 152d1-152e1, pero sí con la descripción de la percepción de 156-157, como se podría pensar a partir de lo que dice el mismo Sócrates<sup>41</sup>. No obstante, creo que, más bien, el propósito que se persigue en los pasajes intermedios es trazar un puente entre 152d1-152e1 y 156-157, pues sólo así es posible entender la relación que se establece en el diálogo entre la doctrina heracliteana y la tesis del *homo-mensura*.

De acuerdo con mi interpretación, que se apoya en gran medida en la de Burnyeat, la tesis de Protágoras —y, por tanto, la identidad entre conocimiento y percepción— requiere de un mundo en el cual sea posible que, si alguien percibe que  $x$  es  $F$ , entonces  $x$  sea  $F$ , y que, si alguien percibe que  $x$  es  $\text{no-}F$ , entonces  $x$  sea  $\text{no-}F$ <sup>42</sup>, sin que esto implique un conflicto. A mi juicio, como he sostenido, la función de la doctrina heracliteana es

<sup>40</sup> De acuerdo con el Liddell-Scott (1983), p. 990.

<sup>41</sup> "—SÓC. Pero, entiendes ya por qué se siguen estas consecuencias [los problemas que plantean los acertijos] de acuerdo con la doctrina que atribuimos a Protágoras o no? —TEET. No, me parece que no lo entiendo aún. —SÓC. ¿Me agradecerías, entonces, que te ayudara a desentrañar la verdad que se oculta en el pensamiento de este hombre o de estos hombres célebres?" (155d-155e).

<sup>42</sup> Recordemos que esta es la conclusión (5) del argumento de 151e-152c, con el que se intenta probar la equivalencia entre la definición del Teeteto y la tesis del *homo-mensura*.

proporcionar el argumento que permita tal estado de cosas, mediante la tesis (H): Nada es, sino que todo llega a ser.

De acuerdo con esto, según mi lectura, lo que buscan los pasajes intermedios entre 152d1-152e1 y 156-157 es, por una parte, establecer de forma introductoria que la noción de llegar a ser que plantea la doctrina heracliteana de 152d1-152e1, es una que se sigue de la tesis del *homo-mensura*; y, por otra, mostrar las dificultades que se presentan si se asume la concepción de cambio y de llegar a ser que maneja el sentido común.

En efecto, inmediatamente después del pasaje 152d1-152e1, se sostiene que, para que haya generación, es necesario el movimiento<sup>43</sup>, la traslación y la fricción<sup>44</sup>, puesto que el reposo sólo conduce al no-ser y a la destrucción<sup>45</sup>. De acuerdo con esto, si, por ejemplo, consideramos que la apariencia de lo blanco es algo que llega a ser, entonces dicha apariencia está en movimiento; pero si algo está en movimiento, no puede ocupar un lugar, pues estaría en reposo. En el caso de la apariencia de lo blanco, ocupar un lugar significaría que se encuentra en los ojos o en aquello que es exterior a los ojos. Por lo tanto, lo blanco no está en ninguno de ellos, sino que se genera como algo intermedio (*μεταξύ*)<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> ὅτι τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει (153a6-153a7).

<sup>44</sup> Τὸ γὰρ θερμόν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τᾶλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει, αὐτὸ γεννᾶται ἐκ φορᾶς καὶ τρίψεως· τούτω δὲ κινήσεις (153a7-153a10). / Y, en efecto, el calor, es decir, el fuego, que, ciertamente, genera y gobierna las demás cosas, él mismo se ha generado de la traslación y de la fricción, y éstos son movimientos./

<sup>45</sup> Cf. 153a.

<sup>46</sup> Cf. 153e4-154a4. En este pasaje, la generación de la apariencia se explica como el encuentro de dos movimientos: προσβάλλον y προσβαλλόμενον. El primero consiste en un movimiento que viene de los ojos y que choca con el segundo, el cual es otro movimiento apropiado a él (τὴν προσήκουσαν

De esta manera, según la doctrina, si lo que llega a ser llega a ser por el movimiento, se sigue que no hay nada que sea en sí<sup>47</sup>. Es decir que, por ejemplo, no hay nada que en sí mismo sea blanco, o que en sí mismo sea Teeteto<sup>48</sup>, pues en tal caso no sería algo que llega a ser. Esta consecuencia, precisamente, nos conduce a una concepción del cambio y, por tanto, del llegar a ser<sup>49</sup>, completamente distinta de la que maneja el sentido común, según el cual, para toda cosa sensible  $x$ , si  $x$  es  $F$ ,  $x$  cambia, i.e.,  $x$  llega a ser algo distinto de  $F$ , si y sólo si,  $x$  cambia en sí mismo, pero no porque ha interactuado con algo distinto<sup>50</sup>. Si aceptamos esta concepción del cambio, según la doctrina, negamos el movimiento y, por tanto, la generación de las cosas.

Al contrario de la concepción del sentido común, la doctrina sostiene que si hay movimiento, entonces no hay nada que sea en sí y, por tanto, el cambio se produce si y sólo si hay una interacción. Es decir que, por ejemplo, el viento llega a ser frío si interactúa con el perceptor  $x$ , pero caliente si interactúa con el perceptor  $y$ . Del mismo modo, el perceptor  $x$  llega a ser algo que percibe caliente por su interacción con el con el viento  $v'$ , pero el perceptor  $y$  llega a ser algo que percibe frío por su interacción con el viento

φορῶν). Esta explicación es en gran medida similar a la que se dará más adelante en 156-157: cf., especialmente, 156c7-156d3.

<sup>47</sup> μηδὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἔν ὄν τιθέντες (153e4-153e5).

<sup>48</sup> Cf. 154a5-154a8.

<sup>49</sup> A mi juicio, la doctrina no distingue la generación del cambio, sino que supone, más bien, que éste se da si y sólo si algo llega a ser, cf. 153e5-153e7 y 154b2-154b3. De acuerdo con esto, por ejemplo, si el viento no ha llegado a ser distinto de frío, entonces no se ha producido ningún cambio en el viento. Esto significa que todo cambio se reduce a un proceso de llegar a ser, lo cual, como veremos en el segundo capítulo al analizar el pasaje 179c-183b, conlleva la imposibilidad del lenguaje y, por lo tanto, el abandono de la doctrina heracliteana.

<sup>50</sup> Cf. 154b1-154b9.



v". Esto implica, asimismo, que cualquiera de los elementos de las dos interacciones puede llegar a ser algo distinto si interactúa con algo distinto.

Pienso que, si se asume que en estos pasajes lo que Sócrates pretende es mostrarle a Teeteto que el cambio y, por tanto, la generación, se produce por razones distintas a las que cree el sentido común, podremos establecer una relación más adecuada entre esta parte y el pasaje 156-157, en donde, según Sócrates, se va a explicar por qué de la tesis de Protágoras se sigue un tipo de cambio como el que plantean los acertijos<sup>51</sup>. Esto la doctrina lo lleva a cabo mediante una descripción general de la percepción, cuyo propósito central, pienso, es precisamente desarrollar completamente la noción de llegar a ser que se ha indicado en estos pasajes intermedios. De acuerdo con esto, en lo que sigue me concentraré en algunas partes del pasaje 156-157 con el fin de mostrar cómo la doctrina establece que el movimiento, la traslación y la mezcla nos conducen a concluir que todo llega a ser.

### La noción heracliteana de llegar a ser

La doctrina comienza su descripción de la percepción estableciendo el siguiente principio (ἀρχή):

ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν,  
τῆς δὲ κινήσεως δύο εἶδη, πλήθει μὲν ἄπειρον  
ἐκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ  
πάσχειν<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> A mi juicio, si no se entiende el cambio como el resultado de una interacción, sino más bien como un cambio en la cosa misma, entonces se presenta la siguiente paradoja: si tenemos seis dados y los ponemos al lado de doce, los seis dados son menores que doce; pero si los ponemos al lado de cuatro, entonces son mayores. En efecto, los seis dados han llegado a ser distintos de lo que eran sin haber cambiado en sí mismos

<sup>52</sup> 156a4-156a7.

[...] que el todo sería movimiento y no hay otra cosa distinta de esto. Asimismo, que habría dos clases de movimiento, cada una ilimitada en número, una que tiene la capacidad de actuar y la otra de padecer.

De acuerdo con esta cita, el movimiento (κίνησις) es aquel único elemento del cual está compuesto el universo (τὸ πᾶν) y que se manifiesta o bien como capacidad de actuar (δύναμιν τὸ ποιεῖν) o bien como capacidad de padecer (τὸ πάσχειν). Según la doctrina, la percepción y lo percibido surgen por el encuentro (ὁμιλία) y fricción (τρίψις) de estos dos movimientos iniciales, lo cual implica que ni lo percibido ni su percepción correspondiente se presentan independientemente el uno del otro.

ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίνεταί ἕκγονα πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἰσθησις, ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ<sup>53</sup>.

Del encuentro de éstas, así como de la fricción entre unas y otras, llegan a ser productos ilimitados en número, pero gemelos: tanto lo percibido como su percepción, la cual siempre se genera presentándose al mismo tiempo con lo percibido.

Para la doctrina, los movimientos (κίνησεις) se dividen a su vez en lentos (βραδύ) y rápidos (θάττω). Los movimientos lentos se mantienen en el mismo lugar y se relacionan con lo que les es próximo, lo cual permite la generación<sup>54</sup>. Lo que se genera de la relación entre los movimientos lentos es más rápido<sup>55</sup>, pues en este caso hay además una

<sup>53</sup> 156a7-156b2.

<sup>54</sup> ὅσον μὲν οὖν βραδύ, ἐν τῷ αὐτῷ καὶ πρὸς τὰ πλησιάζοντα τὴν κίνησιν ἴσχει καὶ οὕτω δὴ γεννᾷ (156c9-156c11).

<sup>55</sup> τὰ δὲ γεννώμενα ( ) οὕτω δὴ θάττω ἐστίν (156d1-156d2).

traslación (φορά) de dichos movimientos:

φέρεται γάρ καὶ ἐν φορᾷ αὐτῶν ἢ κίνησις πέφυκεν<sup>56</sup>.

En efecto se trasladan y su movimiento se da naturalmente como un cambio de lugar.

Estos pasajes de la descripción de la percepción nos permiten entender, entonces, qué quiere decir la doctrina heracliteana por movimiento (κίνησις) y traslación (φορά), que son dos de las tres razones por las cuales una cosa llega a ser, si recordamos el pasaje anterior de la doctrina, i.e., 152d1-152e1. Sin embargo, a diferencia de éste y de los pasajes que le siguen inmediatamente, en el pasaje 156-157 se establece claramente cómo las nociones de κίνησις y de φορά funcionan dentro del proceso de percepción<sup>57</sup>. Precisamente, la doctrina ejemplifica los movimientos lentos con el ojo y algo conmensurable (συμμέτρων) con él, los cuales, cuando entran en contacto (πλησιάζονται), generan los movimientos rápidos: la blancura y la percepción que es connatural (σύμφυτον) a ella<sup>58</sup>.

Si recordamos, para los exponentes de la doctrina, además del movimiento y la traslación, había otra razón por la cual una cosa llega a ser: la mezcla (κρᾶσις)<sup>59</sup>. Por lo que hemos visto, se trata del elemento central, pues es ciertamente a partir de la interacción entre unas cosas con

---

<sup>56</sup> 156d2-156d3.

<sup>57</sup> Sin embargo, es importante tener presente que la descripción preliminar de la percepción en el pasaje 153d8-154a4, se adecua en líneas generales a la descripción de 156-157.

<sup>58</sup> Cf. 156d3-156d5. Sin embargo, es importante no olvidar que aunque aquí se habla de la vista y de la blancura, los cuales nos hacen pensar en cosas específicas y en cualidades, la doctrina los entiende en sentido estricto como capacidades (δυνάμεις) y, por tanto, sin estar determinados por sí mismos.

<sup>59</sup> Cf. 152d7.

otras que hay cambio y, por tanto, que hay generación. Este punto se enfatiza en la descripción de la percepción de 156-157, al establecer como principio que el universo está compuesto básicamente por movimientos, entendidos como capacidades de actuar o de padecer. En efecto, para la doctrina, ser una capacidad implica que ella adquiere una determinación si y sólo si interactúa con otra cosa. Pero esta determinación, que consiste en la generación de lo percibido y su percepción correspondiente, es igualmente indeterminada, pues si cualquiera de estos elementos interactúa con algo distinto, se genera algo distinto. No hay nada que sea en sí, sino que todo llega a ser por su interacción con las otras cosas<sup>60</sup>.

De acuerdo con el pasaje de 156-157 la mezcla (κράσις) se entiende como una unión (ὁμιλία)<sup>61</sup> entre movimientos conmensurables<sup>62</sup>. Es decir, la unión se da entre, por ejemplo, la vista y algo que tiene un determinado color, pero no entre la vista y algo que tiene un sabor, puesto que estos últimos no son conmensurables.

ἐπειδὴν οὖν ὄμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτων συμμέτρων  
πλησιάσαν γεννήσῃ τὴν λευκότετά τε καὶ αἴσθησιν  
αὐτῇ σύμφυτον<sup>63</sup>.

Tan pronto como se encuentran el ojo y cualesquiera otra de las cosas que son conmensurables con él, se producen la blancura y la percepción correspondiente, que nace con ella.

<sup>60</sup> Cf. 156e7-157a7.

<sup>61</sup> Esto lo corrobora el uso del verbo πλησιάζω en 156c10 y 156d4

<sup>62</sup> No es claro en realidad qué entiende la doctrina por conmensurable. Al parecer, se trata simplemente de aquellos movimientos convenientes o adecuados a otros movimientos, si suponemos que un antecedente de σύμμετρος es el participio προσήκουσαν en 153e7.

<sup>63</sup> 156d3-156d5.

Esto indica, pienso, que lo que resulta de ellos no está simplemente yuxtapuesto, sino que conforma un compuesto en donde los elementos son igualmente conmensurables, a saber, lo percibido y su percepción correspondiente<sup>64</sup>. Sin embargo, el compuesto se forma no sólo de la unión de los dos movimientos, sino, principalmente, debido a una fricción o desgaste (τριψις) que ocurre en éstos en el momento en que se unen.

Hay tres consecuencias importantes que se siguen de que la unión (ὁμιλία) provoque una fricción en los movimientos iniciales. La primera es que los movimientos iniciales son movimientos físicos. En efecto, para la doctrina, como para Aristóteles<sup>65</sup> y los estoicos<sup>66</sup>, la acción y la pasión se dan solamente por contacto (ἄφῆ), y puesto que éste sólo es posible entre cosas corpóreas<sup>67</sup>, entonces los movimientos iniciales son corpóreos<sup>68</sup>. Pero, además,

---

<sup>64</sup> En el segundo capítulo intentaré mostrar que en sentido estricto la doctrina considera que al unirse los dos componentes conforma los que Crisipo llamó una fusión (σύγχυσις).

<sup>65</sup> "Pero, si nuestro examen debe ocuparse de la acción y la pasión y de la combinación, también será necesario que encare el contacto, pues no pueden actuar y padecer, en sentido propio, aquellas cosas a las que no les es dado actuar en recíproco contacto [...]". *Acerca de la Generación y la Corrupción*, 322b22-26.

<sup>66</sup> De acuerdo con Sexto Empírico: "En efecto, según ellos [los estoicos], lo incorpóreo es algo que por naturaleza ni actúa ni es afectado" / τὸ γὰρ ἀσώματον κατ' αὐτοὺς οὔτε ποιεῖν τι πέφυκεν οὔτε πάσχειν. Long y Sedley (1987), vol. 2, p. 269, parágrafo 46B.

<sup>67</sup> En efecto, Aristóteles dice que el contacto se da entre cosas que ocupan un espacio y tienen tres dimensiones, así como peso y ligereza. Cf. *Acerca de la Generación y la Corrupción*, 323b7-12.

<sup>68</sup> "Además, Cleantes afirma: nada incorpóreo padece juntamente con un cuerpo, y ningún cuerpo con un incorpóreo". Long y Sedley 45C (= Nemesio, *de natura hominis* 21, 6-9 =

puesto que, de acuerdo con la doctrina, no hay nada sino lo que llega a ser como resultado de la interacción entre los dos movimientos iniciales, entonces no hay nada distinto de lo corpóreo<sup>69</sup>. La segunda consecuencia que se sigue de relacionar la unión (ὁμιλία) con la fricción (τρίψις), es que los dos movimientos iniciales sólo encuentran una determinación, esto es, forman un compuesto, en el momento en que se unen. Antes de la unión tales movimientos son completamente indeterminados. Esto implica que el movimiento que es pasivo en una unión, posteriormente puede ser activo en otra. Pero, y ésta es la tercera y última consecuencia, el compuesto que se forma de la unión (ὁμιλία) del movimiento activo y el movimiento pasivo, esto es, lo percibido y su percepción, sólo se da en el momento en que dichos movimientos se unen; antes y después tal compuesto es imposible. Esto significa que, por ejemplo, el compuesto O' que se forma de la unión de los dos movimientos X' y Y', es completamente distinto del compuesto O'' que se haya formado o pueda formarse por la unión de los dos movimientos X'' y Y''<sup>70</sup>. De acuerdo con esto podemos concluir que cada compuesto es completamente distinto de los demás e irrepetible<sup>71</sup>.

Me parece que la segunda y tercera consecuencias

*Stoicorum Veterum Fragmenta* 1, 518 p. 117, 11-14). Trad. de Gerena et al. en Revista Semestral Signos Filosóficos, Departamento de Filosofía, CSH/ UAM/Iztapalapa. Vol. II, núm. 3. Enero-Junio, 2000.

<sup>69</sup> Para llegar a esta conclusión, supongo que los exponentes de esta doctrina de la percepción están partiendo del principio, posteriormente desarrollado por los estoicos, que sólo lo corpóreo puede causar una afección sobre algo y ser afectado. Cf. Long y Sedley (1987), vol. 2. p. 269.

<sup>70</sup> "Ahora bien, una y otra (i.e. la blancura y su percepción correspondiente) no habrían llegado a existir nunca, si cualquiera de los elementos se hubiese dirigido a uno diferente de ellos (156d).

<sup>71</sup> Cf. 159c

establecen claramente por qué para la doctrina no hay nada que sea por sí mismo<sup>72</sup>.

σκληρὸν καὶ θερμὸν καὶ πάντα, τὸν αὐτὸν τρόπον ὑποληπτέον, αὐτὸ μὲν καθ' αὐτὸ μηδὲν εἶναι, ὃ δὴ καὶ τότε ἐλέγομεν, ἐν δὲ τῇ πρὸς ἄλληλα ὁμιλία πάντα γίγνεσθαι καὶ παντοῖα ἀπὸ τῆς κινήσεως, ἐπεὶ καὶ τὸ ποιοῦν εἶναι τι καὶ τὸ πάσχον αὐτῶν ἐπὶ ἐνὸς νοῆσαι, ὡς φασιν, οὐκ εἶναι παγίως.<sup>73</sup>

"Lo duro, lo cálido y todo lo demás tienen que entenderse de la misma manera; nada es en sí y por sí, tal y como decíamos antes, sino que es en la unión de unas con otras como todas las cosas surgen en toda su diversidad a partir del movimiento, ya que, como ellos dicen, no es posible concebir en firme que lo que ejerce la acción y lo que la recibe sean algo definido independientemente uno del otro".

En conclusión, cualquier cosa llega a ser y, de acuerdo con esto, encuentra algún tipo de determinación, sólo si tal cosa es un compuesto que se ha formado a partir de la unión de los dos movimientos iniciales. Es decir, Teeteto ha llegado a ser Teeteto o blanco a partir de la interacción de un movimiento activo y un movimiento pasivo.

[...] ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἀνθρωπὸν τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῶον τε καὶ εἶδος.

[...] a este agregado, precisamente, al cual llaman o bien un hombre o bien una piedra o cada animal y también especie.

Por esta razón, no hay nada que sea por sí mismo,

<sup>72</sup> "[...] no hay nada que en sí mismo sea una cosa [...]", (ii) "[...] no hay nada que sea algo ni algún tipo de cosa".

<sup>73</sup> 156e8-157a4.

sino que todo llega a ser como el resultado de la unión de los dos movimientos iniciales. Por tanto, no hay nada distinto a lo que llega a ser. Pero si consideramos, además, que para la doctrina “lo que es” se debe entender como opuesto a lo que “llega a ser”, entonces no hay nada que sea, ya que esto se daría independientemente de la unión (ὁμιλία).

ὥστε ἐξ ἀπάντων τούτων, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέγομεν, οὐδὲν εἶναι ἐν αὐτὸ καθ' αὐτό, ἀλλὰ τιτι ἀεὶ γίνεσθαι, τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον, οὐχ ὅτι ἡμεῖς πολλὰ καὶ ἄρτι ἠναγκάσμεθα ὑπὸ συνηθείας καὶ ἀνεπιστημοσύνης χρῆσθαι αὐτῷ<sup>74</sup>.

“De todo ello se deduce lo que ya decíamos desde un principio, es decir, que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma, sino que siempre llega a ser para alguien. Es más, el ser debería eliminarse en todos los casos, pero muchas veces, lo mismo que ahora, nos hemos visto obligados a utilizar esta palabra por costumbre e ignorancia”.

De acuerdo con este pasaje y con lo que he dicho hasta ahora, creo que es posible concluir que lo que sostiene principalmente la doctrina es lo siguiente:

(H) Nada es, sino que todo llega a ser.

La segunda conclusión que se deriva de esta tesis, de acuerdo con los pasajes de la descripción de la percepción, es que no hay otro tipo de conocimiento distinto del que se adquiere a través de la percepción. En efecto, si no hay nada sino lo que llega a ser, y lo que llega a ser es sólo lo percibido y su percepción correspondiente, los cuales son corpóreos ya que son el resultado de la unión de los dos movimientos iniciales, entonces no es posible otro tipo de objetos distintos de los perceptibles,

<sup>74</sup> Cf. 157a7-157b3.



puesto que todo lo corpóreo es perceptible.

Esto quiere decir que, partiendo de la tesis (H), es posible construir el siguiente argumento, que cité al principio de este apartado, de acuerdo con el cual se argumenta a favor de la implicación (ii) "todo caso de conocimiento es un caso de percepción:

- (1) (H) Nada es, sino que todo llega a ser.
- (2) Lo que llega a ser es lo percibido y su percepción correspondiente.
- (3) Nada llega a ser, distinto de lo que es perceptible, por (1) y (2).
- (4) ∴ Si hay conocimiento de algo, tal conocimiento sólo es de algo perceptible, por (3).
- (5) ∴ Todo caso de conocimiento es un caso percepción, por (4).

Al introducir este argumento, la doctrina heraclíteana apoya la tesis de Protágoras porque permite que sea equivalente con la definición de Teeteto, la cual identifica el conocimiento con la percepción. De acuerdo con esta equivalencia, de la verdad de la tesis de Protágoras se sigue la verdad de la identidad entre conocimiento y percepción, y de la falsedad de esta última se sigue la falsedad de la tesis de Protágoras.

Partiendo de esta equivalencia, como lo señalé al principio, Protágoras puede sostener en su defensa que el recuerdo, lo beneficioso y lo perjudicial, que aparentemente no son casos de percepción, lo son de hecho y, en este sentido, dependen de cada uno. Por esta razón, para demostrar que la tesis de Protágoras no es correcta, Platón tiene que mostrar que hay objetos como lo beneficioso referido al futuro que, aunque no son objetos de experiencia (o percepción en sentido amplio), sin embargo, pueden ser conocidos. Esto implicaría que, al contrario de lo que dice Protágoras, hay juicios que tienen

un contenido distinto de la experiencia<sup>75</sup>.

De acuerdo con esto, entonces, para demostrar que la tesis de Protágoras no es correcta, Platón tiene que mostrar que hay casos de conocimiento que no son casos de percepción<sup>76</sup>. Desde mi punto de vista, esto muestra que Platón supone que hay una equivalencia entre la tesis de Protágoras y la definición de Teeteto y que, según mi interpretación, la doctrina heracliteana es la que proporciona el argumento para que dicha equivalencia sea posible.

En conclusión, para Platón la doctrina heracliteana es una tesis que apoya la tesis de Protágoras argumentando a favor de la implicación (ii) "todo caso de conocimiento es un caso de percepción", que se sigue de la definición de Teeteto, de acuerdo con la cual la percepción es idéntica al conocimiento.

### Respuesta a la pregunta (1)

¿Cómo entiende Platón en el *Teeteto* la doctrina heracliteana del flujo?, es decir, ¿Cree Platón, como dice Aristóteles en *Metafísica A*, que para los heracliteanos lo sensible siempre fluye y por esta razón no hay ciencia acerca de él?

---

<sup>75</sup> περὶ μὲν γὰρ τοῦ ἤδη ὄντος ἐκάστω ἡδέος ἢ γεγονότος μηδὲν πῶ τῷ λόγῳ διαμαχώμεθα, ἀλλὰ περὶ τοῦ μέλλοντος ἐκάστω καὶ δόξειν καὶ ἔσεσθαι πότερον αὐτὸς αὐτῷ ἄριστος κριτής, ἢ σὺ, ᾧ Πρωταγόρα, τό γε περὶ λόγους πιθανὸν ἐκάστω ἡμῶν ἐσόμενον εἰς δικαστήριον βέλτιον ἂν προδοξάσαις ἢ τῶν ἰδιωτῶν ὀστισοῦν; (178d10-178e6). / "No es menester que discutamos sobre lo que ya es o le ha resultado placentero a cada cual. Ahora bien, respecto a lo que va a parecerle a una persona o va a ser para ella en el futuro, ¿es ésta el mejor juez para sí misma o podrías tú, Protágoras, opinar mejor que una persona corriente, por lo menos en lo que se refiere a las posibilidades de convencernos que han de tener los discursos ante el tribunal?" (178e).

<sup>76</sup> Cf. 179c-179d

Si comparamos el argumento de los heracliteanos del **Teeteto** con el argumento que Aristóteles menciona en **Metafísica A**, 987a29-987b14, encontramos diferencias fundamentales entre ellos. En la **Metafísica**, Aristóteles nos dice que, para los heracliteanos, dado que lo sensible se encuentra siempre en flujo, no es posible tener conocimiento de él. Pero, a diferencia de esto, el argumento principal de la doctrina heracliteana en el **Teeteto** consiste en que, puesto que todo es el resultado de la unión entre dos movimientos iniciales, nada es, sino que todo llega a ser, partiendo de lo cual es posible argumentar que todo caso de conocimiento es un caso de percepción.

De acuerdo con esto, considero que Platón, en el **Teeteto**, entiende a la doctrina heracliteana como una tesis ontológica, que postula qué tipo de objetos constituyen el universo, y cuya principal función dentro del diálogo es argumentar a favor de la implicación (ii) "todo caso de conocimiento es un caso de percepción", la cual se sigue de la definición de Teeteto.

Al argumentar a favor de la implicación (ii), asimismo, la doctrina se convierte en un apoyo fundamental de la tesis de Protágoras, una tesis epistemológica, según la cual la verdad es relativa a cada uno. De acuerdo con esto, contrario a lo que sostiene Aristóteles, la doctrina heracliteana que Platón desarrolla en el **Teeteto** no es una tesis escéptica acerca del conocimiento de lo sensible y, por lo tanto, no es una tesis que le sirva a Platón para argumentar a favor de la Teoría de las Ideas, como nos dice Aristóteles.

## Conclusiones.

(1) La diferencia fundamental de la exposición que hace Platón de la doctrina heracliteana en la primera parte del **Teeteto**, comparada con las afirmaciones de Aristóteles

acerca de la doctrina en la *Metafísica A*, es que en el *Teeteto* Platón la desarrolla como una tesis ontológica que permite explicar por qué las cosas sensibles se presentan con apariencias conflictivas, esto es, por qué se da el caso de que  $X$  parece  $F$  en  $t_1$ , pero  $X$  parece no- $F$  en  $t_2$ . Desde mi punto de vista, la doctrina intenta explicar esto, mostrando que lo sensible se encuentra en un proceso de generación.

(2) De acuerdo con esto, a mi juicio, es más correcto sostener, como lo hacen quienes están a favor de la "Lectura B", que Platón introduce a la doctrina heracliteana en el *Teeteto* principalmente para sustentar la tesis de Protágoras y, por tanto, la definición que da Teeteto de conocimiento, la cual establece una identidad entre este último y la percepción. Sin embargo, como veremos en el segundo capítulo, Platón va a concluir que la doctrina heracliteana es insostenible, de lo cual se sigue que la identidad entre percepción y conocimiento es igualmente insostenible.

Esta interpretación va en contra especialmente de los estudiosos que apoyan la "Lectura A", quienes consideran que, de acuerdo con lo que Platón sostiene en diálogos como la *República* y el *Fedón*, así como con las afirmaciones de Aristóteles, es posible asumir que la doctrina heracliteana — y, por su puesto, la tesis del *homo-mensura*—, que Platón expone en el *Teeteto*, es una teoría que él acepta, aunque restringida a la percepción y a sensible.

Quizá la interpretación que hace aportes más importantes a favor de esta línea de interpretación es la que elabora McDowell<sup>77</sup>, según la cual, mediante el relativismo de la tesis del *homo-mensura* Platón introduce en el *Teeteto* el tipo de flujo que Irwin denomina *cambio de aspecto* (*aspect-change*)<sup>78</sup>, que, supuestamente, se

<sup>77</sup> Cf. McDowell, pp. 124-128.

<sup>78</sup> Es decir que, para cualquier cosa sensible  $x$ ,  $x$  experimenta *cambio de aspecto* "si y sólo si  $x$  es  $F$  en un aspecto, no- $F$  en

sostiene también en la *República* (479a5-479b2). Sin embargo, según McDowell, debido a que Platón antes del *Sofista* aceptó, aunque con ciertas modificaciones, los principios de la lógica de Parménides, consideró que si lo sensible experimenta *cambio de aspecto*, no es posible utilizar el verbo *ser* en aquellos juicios que nos dicen cómo una cosa sensible está cualificada, puesto que se violaría el principio de no contradicción y, por tanto, tales juicios no tendrían significado. McDowell piensa que para solucionar este problema, Platón introdujo en el *Teeteto* la doctrina heracliteana, la cual, según su interpretación, sostiene principalmente que es necesario hacer un reemplazo del verbo *ser* por el verbo *llegar a ser* en cualquier clase de juicio que se aplique a lo sensible.

Puesto que el principio de no contradicción sólo se viola si se utiliza la cópula estática *ser* para predicar de una cosa cualidades contrarias, pero no si se usa la cópula cinética *llegar a ser* — pues ésta implica, precisamente, que una cosa cambia sus cualidades—, la doctrina heracliteana sustenta la tesis de Protágoras porque permite hacer juicios que nos dicen cómo una cosa sensible está cualificada sin caer en contradicción y, por tanto, permite hacer juicios significativos acerca de lo sensible.

Sin embargo, si mi lectura del diálogo es correcta, de ella se sigue que la interpretación de McDowell es equivocada, ya que la tesis principal de la doctrina sería "(H) Nada es, sino que todo llega a ser", y no, como sostiene McDowell, que es necesario hacer un reemplazo del verbo *ser* por el verbo *llegar a ser*. En efecto, según mi interpretación, la doctrina heracliteana no sería una doctrina que introduce modificaciones al nivel del lenguaje para solucionar el problema de las apariencias conflictivas, sino, más bien, una doctrina que intenta

---

otro, y  $x$  está en la misma condición cuando es  $F$  y cuando es  $\text{no-}F$  (por ejemplo,  $x$  es grande en comparación con  $y$ , pequeña en comparación con  $z$ "), cf. Irwin (1977), p. 4

mostrar que dicho problema se presenta porque equivocadamente se cree que hay algo que "es". Sin embargo, si, como se sigue de la doctrina, lo sensible es algo que llega a ser y, asimismo, no hay nada distinto a lo que llega a ser, entonces no hay nada que sea. A mi juicio, es a partir de este razonamiento que la doctrina concluye que, por lo tanto, para describir adecuadamente a las cosas, es necesario eliminar del lenguaje el verbo ser y utilizar exclusivamente el verbo llegar a ser<sup>79</sup>.

De acuerdo con mi interpretación, entonces, el problema central de la primera parte del *Teeteto* consiste en determinar si es posible dar una explicación de lo sensible y la percepción sin apelar a razones distintas de lo sensible<sup>80</sup>. En el segundo capítulo espero dejar claro que para Platón ésta es una explicación inadmisibile, principalmente porque conduce a asumir una posición extrema del flujo, esto es, que las cosas sensibles no sólo están sujetas al cambio de lugar, sino también a la alteración. En efecto, si todo cambio implica alteración, entonces resulta imposible hacer juicios acerca de lo sensible.

En el tercer capítulo intentaré mostrar que, para evitar este problema y, así, dar una explicación satisfactoria de la percepción y de su objeto, Platón argumenta a favor de la tesis de que el agente que lleva a cabo el acto de percepción es el alma y no los sentidos, los cuales define como instrumentos a través de los cuales se percibe. A mi juicio, como se verá en el tercer capítulo, esta tesis nos conduce a una explicación de la percepción y de sus objetos completamente distinta de la heracliteana, con lo cual quedará claro que la doctrina heracliteana que Platón expone en la primera parte del *Teeteto* no es una doctrina que él acepta.

---

<sup>79</sup> Cf.157b1-157b7.

<sup>80</sup> Desde mi punto de vista, este argumento del *Teeteto* nos puede ayudar a entender el argumento que Platón expone en el *Sofista* (246a-246b).

(3) Pienso que una prueba adicional a favor de mi posición consiste en que Platón, al exponer la descripción de la doctrina heracliteana en 156-157, asume que ésta considera a la mezcla (κρᾶσις) como una unión (ὁμιλία). Sin embargo, de acuerdo con el uso que hace Platón de ellos en otros diálogos, el término κρᾶσις tiene connotaciones más amplias que el término ὁμιλία. En el *Fedón*, por ejemplo, Platón utiliza el término κρᾶσις para hablar de la mezcla de placer y dolor que se presenta al mismo tiempo en una persona (cf. 59a6). Más adelante, en este mismo diálogo, considera la κρᾶσις como una combinación de elementos, en la cual, si éstos se relacionan de manera proporcionada, pueden conformar una armonía (cf. 86c1 y 86d2)<sup>81</sup>. En el *Filebo* (cf. 64e1), asimismo, considera a la κρᾶσις como una mezcla de elementos, que debe estar constituida de acuerdo con una medida y proporción natural<sup>82</sup> o, de lo contrario, destruye sus componentes y, por tanto, no se puede considerar como una mezcla en sentido estricto.

La ὁμιλία, por otra parte, Platón la entiende exclusivamente como unión o trato. Éste es el caso, por ejemplo, del *Fedón* (cf. 81c5), en donde Platón la usa para hablar del trato o relación entre el alma y el cuerpo. En el *Banquete* (cf. 203a3), del mismo modo, utiliza este término para hablar de la relación o trato entre los dioses y los hombres, y en el *Fedro* (cf. 239e2) para el trato entre amantes.

Si partimos del uso que Platón hace de los términos ὁμιλία y κρᾶσις en otros diálogos, encontramos entonces que para él tienen diferencias importantes de significado y, por tanto, no son intercambiables<sup>83</sup>, lo cual indica que la doctrina heracliteana que él expone en la primera parte del *Teeteto* no es una que él acepte. Otro indicio en este

<sup>81</sup> También en la *República* IV, 441e9.

<sup>82</sup> "Οτι μέτρον καὶ τῆς συμμέτρον φύσεως (64d9).

<sup>83</sup> Lo cual iría en contra de lo que sostiene McDowell (1973), p. 127.

sentido es que, como vimos, la doctrina considera que la unión (ὁμιλία) implica una fricción (τρίψις). Este es un punto interesante, si tenemos en cuenta que, aparte del **Teeteto**, Platón en ningún otro diálogo relaciona la τρίψις con la κρᾶσις o con la ὁμιλία<sup>84</sup>. Si es correcta la interpretación que doy de la **reductio ad absurdum** de la doctrina heraclíteana en el segundo capítulo, la razón por la cual Platón no establece esta relación, es porque él considera que la fricción implica la destrucción de los componentes de la mezcla y, por tanto, resulta inaceptable.

---

<sup>84</sup> Cf. Brandwood (1976), p. 907.



## 2. REDUCTIO AD ABSURDUM DE LA TESIS HERACLITEANA DEL FLUJO *Teeteto*, 179c-183b

### Introducción

En el capítulo anterior mostré que, a diferencia de lo que dice Aristóteles en *Metafísica A*, la doctrina heracliteana que Platón expone en el *Teeteto* no argumenta en contra del conocimiento de lo sensible partiendo del supuesto de que se encuentra en flujo, sino que, por el contrario, es un apoyo importante de la tesis del homo-mensura, ya que permite argumentar a favor de la implicación "(ii) todo conocimiento es percepción", que se sigue de la definición que da Teeteto de conocimiento<sup>1</sup>.

Siguiendo este examen en el *Teeteto* de las afirmaciones de Aristóteles en *Metafísica A* respecto de la relación de Platón con la doctrina heracliteana, en el presente capítulo me interesa determinar si Platón acepta la doctrina heracliteana que él desarrolla en la primera parte de este diálogo o alguna versión de la misma, para lo cual intentaré resolver la siguiente pregunta:

(2) Desde el punto de vista del *Teeteto*, ¿es posible afirmar que Platón aceptó una explicación heracliteana de la percepción y de lo sensible?

Para responderla desarrollaré el pasaje 179c-183b, cuyo argumento central está estructurado como una reducción al absurdo de una tesis heracliteana. De acuerdo con esto, el problema básico de interpretación que plantea este pasaje es determinar cuál es el alcance de

<sup>1</sup> La definición de Teeteto "la percepción es conocimiento", implica que (i) toda percepción es conocimiento y que (ii) todo conocimiento es percepción. La doctrina heracliteana argumenta a favor de esta última mediante la tesis "(H) Nada es, sino que todo llega a ser".

dicha reducción. En la Introducción mostré que, en general, se han dado dos soluciones mutuamente excluyentes a este problema: la "Lectura A" y la "Lectura B".

Quienes sostienen la "Lectura A", coinciden principalmente en suponer que Platón en el *Teeteto* acepta la doctrina heracliteana y la tesis de Protágoras, aunque restringidas a la percepción y a sus objetos<sup>2</sup>. De acuerdo con esto, Cornford<sup>3</sup> y Cherniss<sup>4</sup>, los dos estudiosos más representativos de esta línea de interpretación, consideraron que mediante la reducción Platón quería mostrar que el flujo de lo sensible es inexplicable si no se postulan Formas. Según ellos, si los objetos sensibles están en flujo, y tal flujo no permite describirlos, entonces se requieren otros objetos, distintos de los sensibles, que sean los objetos del conocimiento y la definición. Este resultado, a su vez, le permite a Platón mostrar que la definición de Teeteto, "la percepción es conocimiento", es insostenible.

Los exponentes de la "Lectura B", por otro lado, asumen que toda la primera parte del *Teeteto* se debe entender como una reducción al absurdo de la definición de Teeteto. En este sentido, Robinson y Owen<sup>5</sup>, por ejemplo, consideraron que Platón en 179c-183b intenta mostrar que, puesto que las consecuencias de la doctrina del flujo son falsas, la doctrina es igualmente falsa, lo cual implica que ella no sirve de sustento para la doctrina de Protágoras. Por tanto, puesto que la doctrina heracliteana y la tesis del homo-mensura son condiciones suficientes y necesarias para la definición de Teeteto "la percepción es conocimiento", entonces ésta es insostenible.

---

<sup>2</sup> Esta es la interpretación de Aristóteles. Cf. Introducción, pp. 1 y 2.

<sup>3</sup> Cornford (1935).

<sup>4</sup> Cherniss (1967).

<sup>5</sup> Robinson (1950) y Owen (1953).

Mi interés en este capítulo es argumentar a favor de la "Lectura B". De acuerdo con esto, pienso que una respuesta correcta a la pregunta (2) debe mostrar que la conclusión final de Platón en el pasaje 179c-183b es que una concepción heracliteana de la percepción y sus objetos es insostenible.

Para desarrollar este punto, mi estrategia principal será argumentar en contra de la interpretación que hace McDowell<sup>6</sup> de este pasaje, la cual es, sin duda, la interpretación más aceptada a favor de la "Lectura A"<sup>7</sup>. De acuerdo con McDowell, en el pasaje que nos concierne, Platón introduce ex profeso una doctrina heracliteana extrema, la cual contrasta con la doctrina heracliteana que ha desarrollado en el diálogo —la que, siguiendo a McDowell, en adelante denominaré "la doctrina secreta"—. Partiendo de este contraste, según McDowell, Platón muestra que la doctrina heracliteana extrema tiene consecuencias absurdas y, por tanto, no permite hacer juicios significativos acerca de lo sensible. De acuerdo con esto, McDowell sostiene que el interés de Platón al hacer este contraste entre la doctrina extrema y "la doctrina secreta", es determinar los límites en los que se debe formular esta última para no ser reducida al absurdo. *Principalmente, que ella no puede afirmar, como lo hace la doctrina extrema, que todas las cosas sensibles*

---

<sup>6</sup> Para la interpretación que hace McDowell de todo el argumento, cf. McDowell (1973), pp. 181 y 182.

<sup>7</sup> Cf. Bolton (1975), Fine (1984), Irwin (1977) y Mathen (1985), pues todos ellos coinciden con McDowell en que Platón distingue entre una doctrina extrema y una moderada, y que acepta como correcta a esta última. Pero también es una de las que más aportes a hecho a esta línea de interpretación. Por ejemplo, uno de los aportes más importantes es que McDowell muestra que no es correcto sostener, como lo hacen Cornford y Cherniss, que si Platón, en el *Teeteto*, acepta la tesis heracliteana del flujo, el único camino que le queda para hacer juicios significativos acerca de lo sensible es apelar a las Formas. Cf. McDowell, (1973), p. 189.

experimentan al mismo tiempo cambio de lugar y alteración. Desde el punto de vista de McDowell “la doctrina secreta” puede evitar sostener esta tesis, porque ella está en capacidad de establecer que aunque las cosas sensibles cambian de lugar y se alteran, las cualidades sensibles que se aplican a ellas, en cambio, no experimentan alteración, sino sólo cambio de lugar. Si éste es el caso, McDowell concluye, para Platón “la doctrina secreta” puede asumir una posición moderada respecto al flujo y, por tanto, puesto que permite hacer juicios significativos acerca de lo sensible, es una doctrina que Platón acepta.

No estoy de acuerdo con la interpretación de McDowell porque, a mi juicio, Platón no distingue entre una doctrina heracliteana extrema y una moderada. A mí me parece que, más bien, lo que Platón pretende en el pasaje 179c-183b es mostrar que “la doctrina secreta” tiene las mismas consecuencias que una doctrina extrema y, por tanto, es insostenible, debido a que ella explica la percepción como un proceso en el cual sólo intervienen movimientos físicos, excluyendo así otro tipo de objetos<sup>8</sup>.

Para desarrollar esta interpretación, el argumento de 179c-183b lo he dividido en tres partes, de acuerdo con la posición más aceptada:

- (a) 181b6-182a2, en donde se expone el argumento de la doctrina extrema del flujo.
- (b) 182a3-182c4, que se ocupa precisamente de hacer una recapitulación de la descripción de la percepción que se expuso anteriormente en el diálogo, y que es parte de lo que McDowell entiende como la doctrina moderada del flujo.
- (c) 182c6-183b5, en donde se hace en sentido estricto la

---

<sup>8</sup> De acuerdo con esto, pienso que Platón no acepta a la doctrina heracliteana del *Teeteto* por lo mismo por lo cual él no acepta en el *Fedón* (96a5-99d2)<sup>8</sup> las explicaciones que dan los físicos del llegar a ser y el perecer de las cosas.

reducción al absurdo.

Para dar una respuesta satisfactoria a la pregunta (2) que planteé inicialmente, empezaré considerando el párrafo 179c, en donde Platón nos dice por qué sólo hasta esta parte del diálogo se ocupa de hacer un examen de la doctrina heraclíteana. Luego abordaré el pasaje 181b6-182a2, para mostrar lo más claramente posible cuál es el argumento de la doctrina extrema. En seguida, haré una descripción del pasaje 182a3-182c4, mostrando los principales problemas que plantea. Después consideraré la interpretación de McDowell de este pasaje, en donde, como he dicho, él intenta mostrar que con la recapitulación del proceso de la percepción de "la doctrina secreta", Platón está dando cuenta de una doctrina heraclíteana moderada. Luego intentaré una crítica de esta posición, mostrando que, a pesar de lo que dice McDowell, hay una razón por la cual "la doctrina secreta" tiene que asumir una posición extrema. Finalmente, expondré primero la interpretación de McDowell de la reducción al absurdo del pasaje 182c6-183b5, de acuerdo con lo cual intentaré posteriormente mostrar por qué la descripción de la percepción de "la doctrina secreta" conduce a una posición extrema del flujo.

### 2.1 El argumento de la doctrina extrema del flujo

En este apartado, lo que me propongo principalmente es exponer el argumento de la tesis heraclíteana extrema del flujo. Se trata, como bien lo anota McDowell<sup>9</sup>, de un argumento que Platón introduce especialmente en esta parte y que, como intentaré mostrar posteriormente en contra de McDowell, le sirve para sostener que las consecuencias que se siguen de esta posición extrema son las mismas que las que se siguen de "la doctrina

---

<sup>9</sup> McDowell (1973).

secreta". Puesto que tales consecuencias son absurdas, entonces no es posible asumir ninguna versión heracliteana de la percepción y sus objetos.

Sin embargo, antes de entrar en este argumento, es importante, a mi juicio, detenerse un momento en el inicio del pasaje 179c-183b, donde Platón nos dice las razones por las cuales es necesario hacer un examen de la doctrina heracliteana y qué es exactamente lo que va a examinar de la misma:

Πολλαχῆ, ὦ Θεόδωρε, καὶ ἄλλη ἂν τό γε τοιοῦτον ἀλοίη μὴ πᾶσαν παντὸς ἀληθῆ δόξαν εἶναι· περὶ δὲ τὸ παρὸν ἐκάστῳ πάθος, ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι γίνονται, χαλεπώτερον ἐλεῖν ὥς οὐκ ἀληθεῖς. ἴσως δὲ οὐδὲν λέγω ἀνάλωτοι γάρ, εἰ ἔτυχον, εἰσὶν, καὶ οἱ φάσκοντες αὐτὰς ἐναργεῖς τε εἶναι καὶ ἐπιστήμας τάχα ἂν ὄντα λέγοιεν, καὶ Θεαίτητος ὅδε οὐκ ἀπὸ σκοποῦ εἶρηκεν αἰσθῆσιν καὶ ἐπιστήμην ταῦτὸν θέμενος<sup>10</sup>.

(i) Sería posible, Teodoro, convencerse de muchas maneras distintas de este punto, a saber, que no es el caso que toda opinión de cada hombre es verdadera. (ii) Pero en lo que concierne a las experiencias presentes e inmediatas de cada individuo, a partir de las cuales llegan a ser las percepciones y las opiniones de acuerdo con éstas, es más difícil tener la convicción de que no son verdaderas. Quizá no digo nada. Es posible, en efecto, que no se los pueda convencer de ningún modo; y aquellos que sostienen que ellas son evidentes y casos de conocimiento, tal vez estén diciendo lo que es el caso. (iii) Y Teeteto, aquí presente, posiblemente no estuvo lejos del blanco cuando estableció que la percepción y el conocimiento son lo mismo.

En (i) Sócrates habla del pasaje inmediatamente anterior, donde se llevó a cabo la segunda parte de la crítica a la tesis de Protágoras. De acuerdo con él, las opiniones que cada uno da sobre cualquier cosa son siempre verdaderas. Para sustentar esta tesis, él partió de los siguientes tres

<sup>10</sup> 179c1-179d1.

postulados:

- I. La opinión es sobre algo, puesto que nadie opina sobre lo que no es.
- II. Sólo se opina sobre lo que se experimenta (πάθος).
- III. Si alguien opina sobre lo que experimenta, entonces su opinión es verdadera<sup>11</sup>.

El interés de Platón en la segunda parte de la crítica fue establecer que el supuesto II es insostenible, para lo cual mostró que se puede opinar sobre lo que será beneficioso o perjudicial, y que estas opiniones son verdaderas o falsas, dependiendo de si lo que se predice ocurre o no ocurre. Por tanto, Protágoras no puede sostener que sólo se opina sobre lo que se experimenta y que todas las opiniones son verdaderas, por lo menos en lo que concierne a las predicciones.

Sin embargo, como lo indica la línea (ii) del pasaje citado, a pesar de este resultado la tesis de Protágoras aún es viable si se formula en un sentido más restringido, a saber, aplicada sólo a aquellos casos en que el contenido de la opinión es una experiencia presente (τὸ παρὸν ἐκάστῳ πάθος), de la cual se originan, como lo indica el pasaje, las opiniones y las percepciones. En tales casos, al parecer, la tesis de Protágoras está más firme y, por tanto, es posible concluir de acuerdo con ella, como muestra la línea (iii), que la equivalencia entre conocimiento y percepción es sustentable.

De acuerdo con esto, sostengo que lo que le interesa a Platón en el pasaje 179c-183b es determinar si el supuesto III, que establece Protágoras en la defensa de su tesis, es sustentable. Para ello, hará un examen de la explicación heraclíteana de la percepción, el cual permitirá determinar si ella, en efecto, muestra que las experiencias presentes

---

<sup>11</sup> Οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ' ἅ ἂν πάσχη, ταῦτα δὲ ἀληθῆ (167a7-167a8).

e inmediatas son infalibles; o si, por el contrario, al igual que en las predicciones, la experiencia no es el criterio fundamental de verdad y, por tanto, en este caso tampoco la verdad es relativa a cada uno<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Aquí me alejo de la interpretación de Burnyeat de este pasaje, porque no acepto su tesis según la cual la supuesta distinción con la que inicia 179c-183b entre experiencia, percepción y juicio es un resultado de la segunda parte de la crítica a Protágoras. De acuerdo con esto, Burnyeat sostiene que la razón por la cual "la doctrina heracliteana" se aborda hasta ahora en el diálogo, es para determinar si la doctrina puede mostrar que, al igual que las percepciones, los juicios de percepción también son infalibles (cf. Burnyeat (1990), pp. 43-44). A diferencia de lo que sostiene Burnyeat, pienso que aquí simplemente Platón va a discutir el presupuesto III de la tesis de Protágoras, que se sustenta en la doctrina heracliteana, y principalmente en su descripción de la percepción. En efecto, en el pasaje 167a1-167a3, Protágoras da a entender que él considera la experiencia (πάθος) como una afección que sufre el sujeto en su disposición (ἔξις). Partiendo de esto, Protágoras puede sostener que el sabio es quien cambia las disposiciones malas en beneficiosas, de acuerdo con lo cual el sabio hará que el paciente o el alumno o la planta, tenga percepciones y opiniones beneficiosas (cf. 167a3-167b4 y 167b7-167c2). A mi juicio, esto muestra, asimismo, que Protágoras de alguna manera establece una distinción entre experiencia, percepción y opinión, y que esta distinción es la que Platón está atacando. De hecho, hay una alusión a esta distinción al inicio de la crítica de Sócrates: εἰ γὰρ δὴ ἐκάστῳ ἀληθὲς ἔσται ὃ ἂν δι' αἰσθήσεως δοξάζῃ, καὶ μήτε τὸ ἄλλου πάθος ἄλλος βέλτιον διακρινεῖ [...] (161d2-161d3). No obstante, es importante tener presente que si bien para Protágoras la opinión se distinguiría de la percepción en tanto que es posible dar opiniones beneficiosas y perjudiciales acerca de una percepción, hay una equivalencia entre ellas en el sentido de que su contenido es una experiencia. Por esta razón, me parece, Protágoras puede sostener que las opiniones son verdaderas y las percepciones son infalibles porque se originan de una experiencia. Por ejemplo, la opinión de Sócrates de que el vino dulce es beneficioso, es equivalente a su percepción



Con este propósito, Platón se va a concentrar especialmente en la descripción de la percepción de "la doctrina secreta" (cf. 156a-157c), que expuse en el capítulo anterior y de acuerdo con la cual, a mi juicio, la percepción se explica como un proceso en donde el que percibe y su percepción correspondiente se generan sólo si hay una mezcla entre dos movimientos, uno pasivo y el otro activo. Partiendo de esta explicación, considero, Protágoras puede sostener que no es posible opinar de algo distinto de lo que se experimenta y, por tanto, puesto que lo que se experimenta depende de cada uno, todas las opiniones que se originan de estas experiencias son verdaderas. Por esta razón, para poder concluir que la tesis de Protágoras es insostenible, Platón tiene que mostrar que la descripción heracliteana de la percepción es insostenible.

En este pasaje Platón va a proceder, como dije anteriormente, introduciendo un argumento que corresponde a una tesis heracliteana extrema. El argumento va de 181b8 a 182a2, inmediatamente antes del pasaje en donde se hace una recapitulación de la descripción de la percepción (cf. 182a4-182b7). Por esta

dulce del vino, porque ambas se han originado de la interacción entre Sócrates sano y el vino. Además, si se supone que esta distinción es el resultado de la segunda parte de la crítica a la tesis de Protágoras, es posible pensar que Platón la acepta (cf. Bostock (1980), pp. 117-118), lo cual, desde mi punto de vista, es difícil de argumentar, teniendo en cuenta que, por una parte, Platón parece considerar como equivalente percibir a través de los cinco sentidos y tener experiencias (cf. 186b11-186c5); pero, por otra, que Platón no sostiene en 184-186 que las opiniones y las percepciones se originan de las experiencias. De acuerdo con esto, entonces, aunque considero que Burnyeat tiene razón al sostener que Platón establece una distinción entre juicio y percepción y que, sin duda, tal distinción se prefigura ya en los resultados de la crítica a la tesis de Protágoras, no creo que sea esta distinción la que Platón tenga en mente al inicio de 179c-183b.

razón es importante determinar cuál es exactamente el argumento de la tesis extrema, porque esto nos permitirá, de alguna manera, entender qué relación establece Platón entre ésta y la descripción heracliteana de la percepción, así como la que establece entre estas dos y el pasaje en donde hace la reducción al absurdo.

### La doctrina extrema del flujo

De acuerdo con Platón, lo que principalmente sostiene la doctrina heracliteana extrema es la siguiente tesis:

(1) Todas las cosas se mueven<sup>13</sup>.

Según Platón, lo primero que se debe determinar en esta tesis es qué se entiende en ella por movimiento (κίνησις), pues, en sentido estricto, es posible hablar de dos tipos de movimiento:

Δύο δὴ λέγω τούτῳ εἶδει κινήσεως, ἀλλοίωσιν, τὴν δὲ φοράν<sup>14</sup>.

Ahora digo, entonces, que hay estas dos formas de movimiento: alteración y movimiento espacial.

Platón entiende por movimiento espacial (φοράν), aquel que se da cuando una cosa cambia de lugar o gira en el mismo lugar, y por alteración (ἀλλοίωσιν) aquel movimiento en que una cosa en  $t_1$  es  $F$  y en  $t_2$  es no- $F$ , entendiendo a  $F$  como una cualidad sensible.

De acuerdo con estos dos tipos de movimiento, es posible dividir la tesis (1) en las siguientes dos:

<sup>13</sup> τὰ πάντα κινεῖσθαι (181c2).

<sup>14</sup> 181d5-181d6.

(1a) Todas las cosas se mueven experimentando un movimiento espacial (181d5)

(1b) Todas las cosas se mueven experimentando alteración (181d6)

Partiendo de este análisis, Platón se pregunta cómo debemos entender entonces la tesis (1):

Πότερον πᾶν φατε ἀμφοτέρως κινεῖσθαι, φερόμενόν τε καὶ ἀλλοιούμενον, ἢ τὸ μὲν τι ἀμφοτέρως, τὸ δ' ἑτέρως;<sup>15</sup>

[...] ¿afirmas que todas las cosas se mueven de una y otra forma, esto es, que se mueven a través del espacio y se alteran, o dices más bien que algunas se mueven en ambos sentidos y que otras de acuerdo con alguno de ellos?

La pregunta de Sócrates nos sugiere dos argumentos:

(A)

(1) Todas las cosas se mueven

(2) ∴ todas las cosas experimentan cambio de lugar y cambio cualitativo.

(B)

(1) Todas las cosas se mueven

(2') ∴ unas cosas experimentan cambio de lugar así como cambio cualitativo y otras experimentan o bien cambio cualitativo o bien cambio de lugar.

De acuerdo con esto, con la pregunta Platón pretende determinar si quienes sostienen la tesis (1), tienen que asumir el argumento (A) o el argumento (B). Sin embargo, Platón inmediatamente afirma que si se acepta la tesis (1),

---

<sup>15</sup> 181e1-181e2.

entonces se debe asumir (A) y no (B), puesto que (B) tiene consecuencias que contradicen la tesis (1).

ΘΕΟ. Ἄλλὰ μὰ Δί' ἔγωγε οὐκ ἔχω εἰπεῖν οἶμαι δ' ἂν φάναι ἀμφοτέρως. ΣΩ. Εἰ δέ γε μή, ὦ ἑταῖρε, κινούμενά τε αὐτοῖς καὶ ἐστῶτα φανεῖται, καὶ οὐδὲν μᾶλλον ὀρθῶς ἔξει εἰπεῖν ὅτι κινεῖται τὰ πάντα ἢ ὅτι ἔστηκεν<sup>16</sup>.

TEOD.— ¡Por Zeus!, yo no sé qué responder. Pero me parece que dirían que en ambos sentidos. SÓC. — Si no, amigo mío, parecerá que las cosas se mueven y están en reposo, y no será más correcto decir que todas las cosas están en movimiento que decir que están en reposo.

De acuerdo con este pasaje, (B) tiene las siguientes consecuencias:

(B)

(1) Todas las cosas se mueven

(2') ∴ unas cosas experimentan cambio de lugar así como cambio cualitativo, y otras experimentan o bien cambio cualitativo o bien cambio de lugar.

(3') ∴ hay algunas cosas que no se mueven en algún sentido, por (2').

(4') ∴ todas las cosas se mueven y están en reposo, por (1) y (3').

(5') ∴ es igualmente correcto decir: (i) todas las cosas se mueven o (ii) todas las cosas están en reposo, por (4').

Sin embargo, como bien lo anota McDowell<sup>17</sup>, no es necesario asumir (A) para evitar la contradicción que implica (B), puesto que se trata de una contradicción espuria. En efecto, en *República* IV Platón señala que siempre es posible eliminar esta supuesta contradicción,

<sup>16</sup> 181e3-181e7.

<sup>17</sup> También Burnyeat (1990), p. 48.

indicando en qué aspectos una cosa está en movimiento y en qué aspectos está en reposo<sup>18</sup>.

Δήλον ὅτι ταῦτόν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἔθελήσει ἅμα, ὥστε ἂν που εὐρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γινόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταῦτόν ἦν ἀλλὰ πλείω.<sup>19</sup>

“Es evidente que una misma cosa nunca producirá ni padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo. De modo que, si hallamos que sucede eso en la misma cosa, sabremos que no era una misma cosa sino más de una” (436b-c)<sup>20</sup>.

Este principio se puede ilustrar tomando como ejemplo el color sobre una superficie, pues no se da el caso que la misma superficie sea azul y no-azul, sino, más bien, que la misma superficie tiene dos partes, una de las cuales es azul y la otra no-azul. Por tanto, sólo es posible afirmar que una superficie es azul y no-azul refiriéndose a sus partes<sup>21</sup>. De acuerdo con esto, siguiendo a McDowell, quienes asumen (A) no lo hacen para no caer en contradicción, sino porque no aceptan ningún tipo de estabilidad.

---

<sup>18</sup> Ἐτι τοίνυν ἀκριβέστερον ὁμολογησώμεθα, μή πη προϊόντες ἀμφισβητήσωμεν. εἰ γάρ τις λέγοι ἄνθρωπον ἔστηκότα, κινούντα δὲ τὰς χεῖράς τε καὶ τὴν κεφαλὴν, ὅτι ὁ αὐτὸς ἔστηκε τε καὶ κινεῖται ἅμα, οὐκ ἂν οἶμαι ἀξιόμην οὕτω λέγειν δεῖν, ἀλλ' ὅτι τὸ μὲν τι αὐτοῦ ἔστηκε, τὸ δὲ κινεῖται. οὐχ οὕτω; (436c8-436d2). / “Pongámonos de acuerdo con mayor precisión aún, para que no nos contradigamos al proceder. Por ejemplo, si se dice que un hombre está quieto pero que mueve las manos y la cabeza, no deberíamos afirmar que al mismo tiempo el mismo hombre está quieto y se mueve, sino que una parte de él está quieta y otra se mueve. ¿No es así?”. Salles (1997), p. 67.

<sup>19</sup> 436b8-436c1.

<sup>20</sup> Salles (1997), p. 67.

<sup>21</sup> Salles (1997), p. 67, n. 30.

Así, debemos entender la tesis (1) como (1'):

(1') Todas las cosas se mueven completamente<sup>22</sup> (τελέως).

Puesto que de (1') se sigue que una cosa que se mueve con un solo tipo de movimiento no se mueve en algún sentido, entonces se debe asumir que todas las cosas se mueven con todas y cada una de las formas de movimiento (cf. 181e9-182a1).

De acuerdo con esto, entonces, aquellos que sostienen una tesis extrema del flujo, lo hacen mediante el siguiente argumento:

(A')

(1') Todas las cosas se mueven completamente.

(2) ∴ Todas las cosas se mueven con todas y cada una de las formas de movimiento.

En conclusión, el argumento (A') es el que sostiene la doctrina extrema del flujo, el cual Platón va a utilizar en lo que resta del pasaje para contrastarlo con la descripción heracliteana de la percepción que expuso anteriormente en el diálogo y de la cual hace una recapitulación que examinaremos en el siguiente apartado. Es importante recordar que la exposición de (A') es el primer paso de Platón para hacer un examen del problema planteado al inicio del pasaje: si, en efecto, las experiencias presentes e inmediatas son irrefutables, o no.

## 2.2 La recapitulación de la percepción

En este apartado voy a ocuparme del pasaje 182a3-182c4, donde Platón, en primer lugar, hace una recapitulación de los principales puntos de la descripción de la percepción de "la doctrina secreta" que se expuso en 156a-157c y, en

<sup>22</sup> Πῶς δ' οὐ; εἴπερ γε δὴ τελέως κινήσεται (182c8)

segundo lugar, introduce la doctrina que va a ser reducida al absurdo en el pasaje que veremos en el siguiente apartado.

De acuerdo con esto, el problema de interpretación que se presenta aquí es establecer exactamente qué relación guarda la recapitulación de la descripción de la percepción con el argumento de la tesis extrema (A') y, partiendo de esto, determinar si la doctrina que Platón introduce para ser reducida al absurdo, es la doctrina extrema (A') o aquella de la cual hace la recapitulación, esto es, "la doctrina secreta".

Hay, en general, dos respuestas alternativas al problema de qué papel juega esta recapitulación en la reducción al absurdo. Según McDowell, quien argumenta a favor de la "Lectura A", puesto que en la descripción de la percepción se establecen las consecuencias que al nivel de la percepción se siguen de la tesis principal de "la doctrina secreta"<sup>23</sup>, lo que Platón pretende con la recapitulación es contrastar a la doctrina extrema (A') con "la doctrina secreta", para mostrar el absurdo en que caería esta última si asumiera una posición extrema respecto al flujo. Por el contrario, la "Lectura B" considera que, con la recapitulación, a Platón le interesa mostrar que la descripción de la percepción de "la doctrina secreta" asume una posición extrema y, por tanto, al igual que (A') queda reducida al absurdo.

Como he dicho, estoy a favor de la "Lectura B". Para desarrollar mi postura, expondré primero el pasaje 182a3-182c4. Luego daré cuenta de las razones que tiene McDowell para pensar que en este pasaje Platón contrasta la doctrina extrema (A') con "la doctrina secreta" —la cual para McDowell está en capacidad de asumir una posición moderada—, y que la doctrina que introduce para reducir al absurdo es la doctrina extrema (A'). Finalmente, mostraré, en contra de McDowell, que hay razones por las

---

<sup>23</sup> Cf. Burnyeat (1990), p. 44.

cuales "la doctrina secreta", que él considera moderada, tiene que asumir una posición extrema y, por tanto, que es ésta la doctrina que Platón introduce para ser reducida al absurdo.

#### El pasaje 182a3-182c4

En la recapitulación Platón se limita a dar cuenta de los puntos principales con los cuales "la doctrina secreta" explica el proceso de percepción, pero enfatizando que, de acuerdo con dicha doctrina, el resultado de este proceso no es ni una cualidad ni la percepción de ésta, sino algo cualificado con su percepción correspondiente.

Σκόπει δὴ τότε αὐτῶν τῆς θερμότητος ἢ λευκότητος ἢ ὀτουοῦν γένεσιν οὐχ οὕτω πως ἐλέγομεν φάναι αὐτοῦς, φέρεσθαι ἕκαστον τούτων ἅμα αἰσθήσει μεταξὺ τοῦ ποιούντος τε καὶ πάσχοντος, καὶ τὸ μὲν πάσχον αἰσθανόμενον ἀλλ' οὐ αἰσθήσιν γίγνεσθαι, τὸ δὲ ποιοῦν ποιόν τι ἀλλ' οὐ ποιότητα; ἴσως οὖν ἢ "ποιότης" ἅμα ἀλλόκοτόν τε φαίνεται ὄνομα καὶ οὐ μανθάνεις ἄθροον λεγόμενον κατὰ μέρη οὖν ἄκουε. τὸ γὰρ ποιοῦν οὔτε θερμότης οὔτε λευκότης, θερμὸν δὲ καὶ λευκὸν γίγνεται, καὶ τᾶλλα οὕτω<sup>24</sup>.

Considera entonces este punto de su teoría. ¿No es así como decíamos que ellos sostienen: que la génesis del calor, de la blancura o de cualesquiera cosas de este tipo, ocurre cuando cada una de ellas cambia de lugar junto con una percepción, entre lo que actúa y lo que padece, y que lo que padece llega a ser perceptible, pero no llega a ser percepción, mientras que lo que actúa llega a ser algo cualificado, pero no una cualidad? Pero quizá la palabra "cualidad" te parezca extraña y no entiendes lo que dice en general. Así pues, escucha un caso en particular. En efecto lo que actúa no llega a ser ni calor ni blancura, sino caliente y blanco; y así con las demás cosas.

<sup>24</sup> 182a4-182b3.



De acuerdo con esta doctrina, en el proceso de percepción no se generan cualidades, ni cosas de este tipo, porque no hay nada que sea uno por él mismo, esto es, algo que se genere de manera independiente al encuentro entre el movimiento pasivo y el movimiento activo, los cuales, del mismo modo, llegan a ser sólo a partir de la relación entre ellos.

μέμνησαι γάρ που ἐν τοῖς πρόσθεν ὅτι οὕτως ἐλέγομεν, ἐν μηδὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶναι, μηδ' αὖ τὸ ποιοῦν ἢ πάσχον, ἀλλ' ἐξ ἀμφοτέρων πρὸς ἄλληλα συγγιγνομένων τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰ αἰσθητὰ ἀποτίκτοντα τὰ μὲν ποι' ἅττα γίνεσθαι, τὰ δὲ αἰσθανόμενα<sup>25</sup>.

Quizá recordarás que, en lo que sostuvimos anteriormente, decíamos lo que sigue: que no hay nada que sea uno por sí mismo, ni, por su puesto, lo que actúa o lo que padece, sino que es a partir de su asociación, en relación uno con otro, que dan origen a las percepciones y los perceptibles. Produciéndose de esta manera, llegan a ser, por una parte, cualesquiera cosas cualificadas y, por otra, cualesquiera cosas perceptibles.

Después de esta recapitulación, Platón introduce inmediatamente una pregunta que, precisamente, es la que origina la controversia entre la "Lectura A" y la "Lectura B".

ΣΩ. Τὰ μὲν τοίνυν ἄλλα χαίρειν ἐάσωμεν, εἴτε ἄλλως εἴτε οὕτως λέγουσιν· οὐδ' ἔνεκα λέγομεν, τοῦτο μόνον φυλάττωμεν, ἐρωτῶντες· Κινεῖται καὶ ῥ' εἶ, ὡς φατε, τὰ πάντα; ἦ γάρ; ΘΕΟ. Ναί.<sup>26</sup>

SÓC. — Pues bien, con respecto a lo demás, no nos

<sup>25</sup> 182b3-182b7.

<sup>26</sup> 182c1-182c5.

preocupemos de si dicen esto o aquello. Cuidémonos únicamente de lo que estamos tratando y hagámosle la siguiente pregunta: ¿afirmáis que todo se mueve y fluye, o no? TEOD. — Sí.

A mi juicio, lo más indicado sería suponer que la pregunta va dirigida a la doctrina de la que Platón ha hecho la recapitulación, i.e., “la doctrina secreta”, no sólo porque viene inmediatamente después de ésta, sino también porque, antes de formular la pregunta, como se puede ver en el texto, Platón dice que ha considerado de la doctrina lo que es más relevante para el problema que están tratando, lo cual sugiere que está hablando de la recapitulación.

Sin embargo, el problema es que Teodoro, quien es el interlocutor de Sócrates en esta parte, responde asumiendo que la doctrina a la cual se le dirige la pregunta sostiene una posición extrema respecto al flujo, pero sin dar una razón explícita.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἀμφοτέρας ἄς διελόμεθα κινήσεις, φερόμενά τε καὶ ἀλλοιούμενα; ΘΕΟ. Πῶς δ' οὐ; εἶπερ γε δὴ τελέως κινήσεται.<sup>27</sup>

SÓC. — ¿Acaso experimentan las cosas los dos movimientos que distinguimos, es decir, la traslación y la alteración? TEOD. — ¿Cómo no? Si precisamente se van a mover de manera completa.

Si suponemos que Teodoro está respondiendo por la doctrina de la cual se hace la recapitulación, tenemos un problema porque, hasta ahora, como lo anota McDowell, el único motivo explícito que se ha dado en el pasaje para

<sup>27</sup> 182c6-182c8.

asumir la tesis extrema es evitar la contradicción que implica el argumento (B). Pero, como vimos, dicha contradicción es espuria y, por lo tanto, no hay ninguna razón por la cual la doctrina heracliteana que Platón desarrolló antes en el diálogo, esto es, “la doctrina secreta”, tenga que suscribir el argumento (A')<sup>28</sup> y, así, una posición extrema del flujo. Por tanto, al parecer lo más viable es pensar, como asegura McDowell, que la doctrina que, según este pasaje, se introduce para ser reducida al absurdo, no es “la doctrina secreta”, sino la doctrina extrema (A'), pues quienes la asumen lo hacen sólo porque no aceptan ningún tipo de estabilidad<sup>29</sup>, pero no porque tengan una razón válida.

Sin embargo, aunque en el pasaje no se establece una razón por la cual “la doctrina secreta” debe asumir una posición extrema, McDowell tiene que mostrar que, de hecho, esta doctrina está en capacidad de sostener una posición moderada del flujo. En lo que resta de este apartado, voy a exponer en general el argumento que da McDowell para sustentar este punto, luego haré una crítica de esta posición, intentando mostrar que hay una razón por la cual “la doctrina secreta” tiene que aceptar el argumento (A').

### La interpretación de McDowell

Para McDowell “la doctrina secreta”, a diferencia de la doctrina extrema (A'), puede asumir algún tipo de estabilidad y, por tanto, responder negativamente a la pregunta que formula Sócrates en el último párrafo que vimos, evitando así ser reducida al absurdo. Según

---

<sup>28</sup> También Burnyeat (1990), p. 48.

<sup>29</sup> Cf. McDowell (1973), p. 180.

McDowell, es posible sostener esto principalmente<sup>30</sup> porque, a diferencia de la doctrina extrema, "la doctrina secreta" no sostiene explícitamente que todas las cosas se mueven con cada una de las formas de movimiento. Para mostrar esto, McDowell se concentra en el siguiente pasaje de la descripción de la percepción<sup>31</sup>:

βούλεται γὰρ δὴ λέγειν ὡς ταῦτα πάντα μὲν ὥσπερ λέγομεν κινεῖται, τάχος δὲ καὶ βραδυτῆς ἐνι τῇ κινήσει αὐτῶν. ὅσον μὲν οὖν βραδύ, ἐν τῷ αὐτῷ καὶ πρὸς τὰ πλησιάζοντα τὴν κίνησιν ἴσχει καὶ οὕτω δὴ γεννᾶ, τὰ δὲ γεννώμενα ( ) οὕτω δὴ θάπτω ἐστίν. φέρεται γὰρ καὶ ἐν φορᾷ αὐτῶν ἡ κίνησις πέφυκεν. ἐπειδὴν οὖν ὅμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτων συμμέτρων πλησιάσαν γεννήσει τὴν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ σύμφυτον<sup>32</sup>.

Pues, ciertamente, desea indicar que todas las cosas, como decíamos, se mueven, pero que hay rapidez y lentitud en su movimiento. Cuanto es lento, ejercita su movimiento en el mismo lugar y hacia lo que le es próximo,

---

<sup>30</sup> De acuerdo con McDowell, si tomamos en cuenta que "la doctrina secreta" (151d1-152e1) expone la tesis principal de lo que Platón entiende en el Teeteto como doctrina heracliteana, encontramos que la tesis principal de esta doctrina es muy distinta de la que sostiene la doctrina extrema (A'). De acuerdo con la interpretación de McDowell, "la doctrina secreta" postula, principalmente, que es necesario hacer un reemplazo del verbo ser por el verbo llegar a ser. A diferencia de esto, la doctrina extrema (A') sostiene que "cada cosa que es está en flujo" (cf. 179d3 y 180d5).

<sup>31</sup> Este paso es correcto, pues, como dice McDowell, en la descripción de la percepción se establecen las consecuencias de "la doctrina secreta" a nivel de la percepción. De acuerdo con este supuesto, por tanto, haciendo un análisis de la descripción de la percepción se puede establecer si de "la doctrina secreta" se sigue una posición extrema respecto al flujo.

<sup>32</sup> 156c9-156d5.

y así, ciertamente, genera. Pero lo que se genera es ya entonces más rápido, puesto que se traslada y su movimiento se da naturalmente como un cambio de lugar. Tan pronto como se encuentran el ojo y cualesquiera otra de las cosas conmensurables con él, se producen la blancura y la percepción correspondiente, que nace con ella.

De acuerdo con este pasaje, y como vimos en el capítulo anterior, en el proceso de la percepción intervienen dos tipos de movimiento, uno lento y otro rápido. A partir de la unión de dos de estos movimientos lentos, que pueden corresponder, por ejemplo, al ojo y a algún objeto conmensurable con él, se generan dos movimientos rápidos, por ejemplo, el ojo que ve y algo blanco. Según McDowell, este pasaje señala además que el movimiento espacial ( $\varphi\omicron\rho\rho\acute{\alpha}\nu$ ) es natural a los movimientos rápidos, lo cual hace pensar que, por su parte, la alteración ( $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\omicron}\iota\omega\sigma\iota\nu$ ) es natural a los movimientos lentos, si se toma en cuenta lo que se afirma en 181d5-181d6, a saber, que sólo hay dos tipos de movimiento, movimiento espacial y alteración.

Sin embargo, nos dice McDowell, suponer que la alteración sea natural a los movimientos lentos no nos obliga a pensar que ellos no pueden experimentar movimiento espacial, pues, como lo indica el pasaje, este tipo de movimiento es necesario para que entren en relación. De acuerdo con esto, se pregunta McDowell, en el caso de los movimientos rápidos, “¿debemos pensar que ellos, además de experimentar movimiento espacial, tienen que alterarse?”<sup>33</sup> Una respuesta positiva a esta pregunta significaría que la doctrina asume una posición extrema del flujo, pues en tal caso todos los elementos que constituyen el proceso de percepción, los movimientos lentos y los movimientos rápidos, experimentarían cada

---

<sup>33</sup> McDowell (1973), p. 138.

una de las formas de movimiento<sup>34</sup>.

Pero, según McDowell, el hecho de que se trate de una alternativa que "la doctrina secreta" podría asumir en su descripción de la percepción, muestra que, a diferencia de la doctrina extrema (A'), no es una posición que ella sostenga efectivamente. De acuerdo con McDowell, esto permite suponer que la razón por la cual Platón hace la recapitulación de la descripción de la percepción, es para hacer explícita la pregunta que está implícita en dicha descripción: en el caso de los movimientos rápidos, que corresponden, por ejemplo, al ojo que ve y a lo que es blanco, ¿además de experimentar un movimiento de traslación, también tienen que experimentar alteración? Según McDowell, partiendo de este supuesto se podría explicar por qué Platón introduce a la doctrina extrema (A') en el pasaje 179c-183b y posteriormente la reduce al absurdo: para mostrar que, puesto que una posición extrema tiene consecuencias absurdas, "la doctrina secreta" sólo es viable si asume explícitamente una posición moderada del flujo y, por tanto, si contesta negativamente a la pregunta anterior.

De acuerdo con esto, McDowell concluye que, puesto que "la doctrina secreta" puede asumir una posición moderada y no hay una razón válida por la cual esta doctrina tenga que aceptar el argumento (A'), la respuesta de Teodoro sólo puede referirse a la doctrina extrema y, por tanto, es ésta la doctrina que, en el siguiente pasaje, Platón reduce al absurdo.

---

<sup>34</sup> Sin embargo, es posible tener dudas de la lectura que McDowell hace de este pasaje de la descripción de la percepción. En efecto, en él no se dice que los movimientos lentos se alteran, sino, solamente, que ellos se mueven en el mismo lugar y en relación con lo que les es próximo: ἐν τῷ αὐτῷ καὶ πρὸς τὰ πλεησιάζοντα τὴν κίνησιν ἴσχει.

## Crítica a la interpretación de McDowell

A mi modo de ver, aunque la interpretación de McDowell es interesante, no enfatiza algunos puntos que considero muy importantes y cuyo examen, espero, puede conducirnos a una conclusión distinta de la suya.

En primer lugar, pienso que McDowell no parte claramente del problema que se formula al inicio del pasaje: si las experiencias, de las cuales se originan las percepciones y las opiniones, son incorregibles. En segundo lugar, es por esto que, a mi juicio, aunque McDowell se concentra en el proceso de la percepción de "la doctrina secreta" e intenta mostrar que, de acuerdo con este proceso, la doctrina puede asumir algún tipo de estabilidad, él no encuentra importante la distinción que establece Platón entre experiencia y percepción. Sin embargo, esta distinción es relevante si se considera que en toda la primera parte del diálogo estabilidad implica objetividad<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> ΣΟC. —Entonces, mi buen amigo, tú debes entenderlo de esta manera: con relación a los ojos, en primer lugar, lo que comúnmente llamas color blanco, no es algo fuera de los ojos ni en los ojos. Y no puedes asignarle algún lugar, pues, sin duda, inmediatamente estaría en una posición y permaneciendo en ella, pero no en proceso de llegar a ser.— / ΣΩΚ. Υπόλαβε τοίνυν, ὦ ἄριστε, οὕτωςί· κατὰ τὰ ὄμματα πρῶτον, ὃ δὴ καλεῖς χρῶμα λευκόν, μὴ εἶναι αὐτὸ ἕτερόν τι ἔξω τῶν σῶν ὀμμάτων μηδ' ἐν τοῖς ὀμμασι μηδέ τιν' αὐτῷ χώραν ἀποτάξεως· ἤδη γὰρ ἂν εἶη τε δήπου ἐν τάξει καὶ μένον καὶ οὐκ ἂν ἐν γενέσει γίγνοιτο (153c8-153e2). Burnyeat (1990), p. 49, es quien especialmente ha enfatizado este punto: "Si una cosa es estable, o estable en algún respecto (la calificación no importa), esto significa que hay una base objetiva para corregir o confirmar el juicio de alguien en lo que concierne a cómo ella es, o cómo ella es en ese respecto. [...] En concordancia, un elemento de estabilidad dentro del encuentro perceptivo mismo, aunque durara por un momento solamente y fuera inaccesible a

Precisamente, si mi interpretación es correcta, la doctrina heracliteana es un apoyo importante para la versión restringida de la tesis de Protágoras, esto es, aplicada sólo a los juicios de percepción, porque ella ha mostrado que, puesto que las percepciones y las opiniones se originan de las experiencias presentes e inmediatas de cada individuo, entonces no hay ningún tipo de estabilidad, es decir, no hay un hecho objetivo que pueda ser evaluado por distintas personas en diferentes momentos, pues no hay objetividad entre las personas ni identidad entre una percepción y otra<sup>36</sup>.

Esta sería una razón viable por la cual "la doctrina secreta" tendría que aceptar el argumento (A'). En efecto, si ella no asume que en el proceso de la percepción cada uno de los elementos se mueve con cada uno de los tipos de movimiento, aceptaría algún tipo de estabilidad y, con ello, admitiría que hay un hecho objetivo de acuerdo con el cual es posible evaluar las percepciones y las opiniones correspondientes. Pero, entonces, no sería posible sostener que cada uno tiene una conciencia incorregible de lo que percibe y, por tanto, "la doctrina secreta" no podría ser un apoyo importante para la tesis restringida de Protágoras y, por supuesto, para la definición de Teeteto, según la cual la percepción es idéntica al conocimiento.

Esto nos permite suponer entonces que, a diferencia de lo que sostiene McDowell, Teodoro respondería correctamente a la pregunta que formula Sócrates en el pasaje anterior<sup>37</sup>, si considerara que "la doctrina secreta" tiene que asumir el argumento (A'), pues ella no puede

alguien distinto del que percibe, significaría no obstante que algo tiene un carácter determinado independiente del juicio del perceptor acerca de él".

<sup>36</sup> Burnyeat (1990), p. 49.

<sup>37</sup> SÓC. — ¿Experimentan todas las cosas las dos clases de movimiento que hemos distinguido, es decir, la traslación y la alteración? TEOD. — Naturalmente, no tiene más remedio que ser así para que el movimiento sea absoluto (182c6-182c8).



aceptar que haya algo objetivo desde lo cual sea posible evaluar las percepciones o las opiniones que se originan de las experiencias presentes e inmediatas.

Pero, de acuerdo con esto, es posible sostener también que Platón hace un examen de la doctrina heracliteana en esta parte del diálogo con el propósito de determinar si el presupuesto III<sup>38</sup> que establece Protágoras en su defensa es sustentable o si, al igual que el presupuesto II<sup>39</sup>, es inaceptable. De esta manera, Platón estaría haciendo una crítica de la tesis de Protágoras tal y como se ha establecido en la defensa, intentando mostrar que no es posible sostener ninguno de los presupuestos con los cuales se argumenta a favor de la tesis de que todas las opiniones son verdaderas, puesto que, si la doctrina heracliteana no asume la posición extrema, entonces no se puede sostener el presupuesto III; pero si lo hace, como se verá en el siguiente apartado, queda reducida al absurdo.

Podemos concluir este apartado diciendo que podría haber una razón por la cual la doctrina heracliteana de la cual se hace la recapitulación tendría que asumir el argumento (A') y, por tanto, una posición extrema del flujo: porque ella no puede aceptar la objetividad dentro del proceso de percepción, para lo cual tiene que negar cualquier tipo de estabilidad.

Si esto es correcto, entonces McDowell no tendría razón al sostener que es posible distinguir entre una doctrina heracliteana extrema y una moderada y que, de acuerdo con esto, el interés de Platón en este pasaje es mostrar los límites en los que se debe formular esta última para dar una descripción de lo sensible que permita hacer juicios significativos acerca de él. Más bien, si mi interpretación es correcta, sería más indicado pensar que el interés de Platón es refutar la tesis de Protágoras

---

<sup>38</sup> III "Si alguien opina sobre lo que experimenta, entonces su opinión es verdadera".

<sup>39</sup> II "Sólo se opina sobre lo que se experimenta".

incluso en su versión restringida y, con ello, mostrar que no es posible sostener tampoco la identidad entre percepción y conocimiento que estableció Teeteto.

Sé que aún falta explicar de una manera más detallada cómo la descripción de la percepción conduce a una posición extrema respecto al flujo. Sin embargo, antes de ocuparme de esto, pienso que es importante mostrar cuál es el argumento de la reducción al absurdo, porque considero que esto permitirá entender más adecuadamente la crítica de Platón.

### 2.3 El argumento de la reducción al absurdo

En este apartado, entonces, lo que me interesa es desarrollar el argumento del pasaje 182c6-183b5, donde Platón reduce al absurdo una doctrina heracliteana extrema del flujo. Para la exposición de este argumento, me voy a ceñir a la interpretación de McDowell, pues, a mi juicio, es una reconstrucción correcta y exhaustiva del mismo, con la cual no difiero en ningún punto. Lo que no acepto de McDowell, como mostré antes, es el supuesto de que Platón distingue entre una tesis moderada y una extrema, partiendo de lo cual concluye que, en el pasaje que veremos a continuación, Platón reduce al absurdo la tesis extrema, pero no la moderada.

Después de exponer el argumento, intentaré mostrar con más detalle por qué considero que es imposible establecer esta distinción, desarrollando la concepción que tiene la doctrina heracliteana de unión (ὁμολία) de dos movimientos físicos, uno que tiene la capacidad de actuar y el otro de padecer. Considero que con esto quedará claro por qué esta doctrina no puede aceptar una posición moderada.

El argumento de 182c6-183b5

De acuerdo con McDowell, el argumento de la reducción al absurdo comienza en sentido estricto con la siguiente afirmación, con base en la cual una explicación correcta de la percepción y lo sensible sólo puede admitir que las cosas se mueven localmente, pero no que se alteran, pues en este caso no sería posible decir qué cualidades tienen las cosas en un momento determinado.

Εἰ μὲν τοίνυν ἐφέρετο μόνον, ἡλλοιοῦτο δὲ μή, εἶχομεν ἄν που εἰπεῖν οἷα ἅττα ῥ εἶ τὰ φερόμενα· ἢ πῶς λέγομεν;<sup>40</sup>

En efecto, si sólo cambiaran de lugar sin experimentar alteración, ¿sería posible decir, de algún modo, cuáles cosas —cualesquiera que sean— que están cambiando de lugar fluyen?

De acuerdo con este pasaje, Platón establece la siguiente premisa:

(I) Si es el caso que x se mueve, pero no se altera, es posible describir a x como cualificado en algún sentido<sup>41</sup>.

Sin embargo, la doctrina extrema del flujo no puede aceptar (I), debido a que ella ha aceptado (A') y, por tanto, tiene que asumir que en el caso de la percepción, lo percibido y su percepción no sólo experimentan traslación, sino que también tienen que alterarse.

Ἐπειδὴ δὲ οὐδὲ τοῦτο μένει, τὸ λευκὸν ῥ εἶν τὸ ῥ εὖν, ἀλλὰ μεταβάλλει, ὥστε καὶ αὐτοῦ εἶναι ῥ οἶν,

<sup>40</sup> 182c9-182c11.

<sup>41</sup> Cf. McDowell (1973), p. 181.

τῆς λευκότητος, καὶ μεταβολὴν εἰς ἄλλην χροάν, ἵνα μὴ ἀλῶ ταύτη μένον, ἀρὰ ποτε οἶόν τέ τι προσειπεῖν χρῶμα, ὥστε καὶ ὀρθῶς προσαγορεύειν;<sup>42</sup>

"Pero no hay permanencia ni siquiera en esto, pues el objeto blanco que fluye no permanece blanco en su fluir, sino que cambia hasta el punto de que el flujo afecta igualmente a esto mismo, es decir a la blancura y hay, asimismo, cambio de color para que no se le pueda condenar por permanecer inmóvil en ello".

La adición de la alteración implica, en el caso de, por ejemplo, lo que fluye blanco (lo percibido), que no permanece fluyendo blanco, sino que cambia y, por lo tanto, que no es el caso que lo que fluye blanco, fluye blanco. Pero, de acuerdo con la premisa (I), si esto ocurre, entonces no es posible identificar a lo que fluye blanco como 'lo que fluye blanco' y, por tanto, no es posible describirlo como cualificado en algún sentido.

Si se hace una generalización de este caso, y se asume que la alteración sucede en cada uno de los colores, tenemos que no es posible identificar ningún color. Pero si, además, asumimos que cada cosa de este tipo, a saber, cada cualidad, no sólo experimenta traslación, sino que también se altera, entonces no será posible identificar ninguna cualidad.

Para el caso de la percepción ocurre lo mismo.

ΣΩ. Τί δὲ περὶ αἰσθήσεως ἐροῦμεν ὅποιασοῦν, οἶον τῆς τοῦ ὄραν ἢ ἀκούειν; μένειν ποτὲ ἐν αὐτῷ τῷ ὄραν ἢ ἀκούειν; ΘΕΟ. Οὐκουν δεῖ γε, εἴπερ πάντα κινεῖται.<sup>43</sup>

"SÓC. — ¿Qué diremos de una percepción cualquiera como ver u oír? Permanece realmente como tal en el

<sup>42</sup> 182d1-182d5.

<sup>43</sup> 182d8-182e2.

mismo acto de ver u oír? TEOD. — Si todas las cosas están en movimiento, hay que decir que no".

Si z es la percepción de ver, por (A') z experimentará movimiento local y alteración, lo cual implica que no es el caso que z es la percepción de ver. De acuerdo con (I), z no puede ser identificado como la percepción de ver. Haciendo una generalización de este caso, tenemos que no es posible identificar ningún tipo de percepción.

Οὔτε ἄρα ὁράν προσητέον τι μᾶλλον ἢ μὴ ὁράν, οὐδέ τιν' ἄλλην αἴσθησιν μᾶλλον ἢ μὴ, πάντων γε πάντως κινουμένων.<sup>44</sup>

"Por consiguiente, no hay por qué decir que algo es visión en lugar de decir que es no visión, y lo mismo ocurriría en el caso de cualquier otra percepción, si todo está absolutamente en movimiento".

Según McDowell, al mostrar Platón las implicaciones de aceptar la alteración en los dos movimientos rápidos ('lo percibido y su percepción') del proceso de la percepción, pretende llegar a las siguientes conclusiones:

- (1) La ecuación de conocimiento con percepción no es más digna de ser aceptada que su negación<sup>45</sup>.
- (2) Ningún juicio que concierna a cómo son las cosas, o llegan a ser, es más digno de ser aceptado que su negación<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> 182e4-182e6.

<sup>45</sup> McDowell (1973), p. 180

<sup>46</sup> *Ibíd.* McDowell aclara que la conclusión (1) se debe entender como una *reductio ad absurdum* de la doctrina extrema del flujo, por lo cual, la conclusión (2) no se debe entender como una refutación de la identidad entre conocimiento y percepción, sino como una prueba de que la identidad no se puede sostener a partir de la tesis extrema del flujo.

A la conclusión (1) se llega de la siguiente manera:

Puesto que no es posible identificar tipos de percepción, entonces no es posible identificar la percepción. Si se hace un juicio como (i) “z es la percepción de ver”, puesto que z experimenta los dos tipos de movimiento, esto implica que no es el caso que z es la percepción de ver y, por lo tanto, ya no es posible enunciar (i) sino un juicio como (ii) “z no es la percepción de ver”. Por lo tanto, lo que la alteración implica es que da lo mismo enunciar (i) o (ii).

Pero esto conduce a la imposibilidad de sostener la identidad entre conocimiento y percepción. Si, por ejemplo, tomamos el juicio (i), podemos decir que, de acuerdo con la identidad que estableció Teeteto, (i) es equivalente a (i') “z es conocimiento”. Pero, como vimos anteriormente, debido a la alteración z no permanece siendo lo que es y, por lo tanto, tenemos que enunciar (ii). Pero esto implica que es igualmente correcto decir (i') “z es conocimiento” o (ii) “z no es conocimiento”. Y, generalizando a partir de este caso, es igualmente correcto decir “la percepción es conocimiento” o “la percepción no es conocimiento”.

Según McDowell, la conclusión (2) se deriva de este modo.

Es posible suponer que para que tengan un sentido definido los juicios que establecen las propiedades perceptibles de una cosa, como, por ejemplo, x es rojo, las propiedades tienen que ser identificables. Del mismo modo, para aquellos juicios del tipo “z es la percepción de que x es rojo” tengan sentido definido, los tipos de percepción deben ser identificables. Pero, como hemos visto, esto no es posible debido a la alteración. Por lo tanto, ningún juicio que se dé sobre cualquier cosa, puede tener sentido definido, de lo cual se sigue que da lo mismo decir que las cosas son así o que no son así. Y no importa si se reemplaza ser por llegar a ser en este tipo de juicios, puesto que las consecuencias van a ser las mismas.

ἀποκρίσεως, προθυμηθεῖσιν ἀποδείξαι ὅτι πάντα κινεῖται, ἵνα δὴ ἐκείνη ἢ ἀπόκρισις ὀρθὴ φανῇ. τὸ δ', ὡς ἔοικεν, ἐφάνη, εἰ πάντα κινεῖται, πᾶσα ἀπόκρισις, περὶ οὗτου ἂν τις ἀποκρίνηται, ὁμοίως ὀρθὴ εἶναι, οὕτω τ' ἔχειν φάναι καὶ μὴ οὕτω, εἰ δὲ βούλει, γίνεσθαι, ἵνα μὴ στήσωμεν αὐτοὺς τῷ λόγῳ<sup>47</sup>.

"Ahora se pone de manifiesto, según parece, que, si todo se mueve, cualquier respuesta, sobre lo que quiera que sea, será igualmente correcta. Da igual decir que las cosas son así o que no son así, o que llegan a ser de esta manera o de la otra, si prefieres utilizar esta expresión, para no inmovilizarnos con las palabras".

Pero el intento de Sócrates, según McDowell, de establecer la conclusión (2), de que da lo mismo decir que las cosas son así o que no son así, lo corrige, estableciendo que ni siquiera esto es posible, sino que es necesario encontrar otro modo de expresión que se adecue al argumento (A'). La expresión, según McDowell, sería "ni incluso así" ("οὐδ' οὕτως").

Πλὴν γε, ᾧ Θεόδωρε, ὅτι "οὕτω" τε εἶπον καὶ "οὐχ οὕτω." δεῖ δὲ οὐδὲ τοῦτο <τὸ> "οὕτω" λέγειν — οὐδὲ γὰρ ἂν ἔτι κινοίτο <τὸ> "οὕτω"— οὐδ' αὖ "μὴ οὕτω" — οὐδὲ γὰρ τοῦτο κίνησις — ἀλλὰ τιν' ἄλλην φωνὴν θετέον τοῖς τὸν λόγον τοῦτον λέγουσιν, ὡς νῦν γε πρὸς τὴν αὐτῶν ὑπόθεσιν οὐκ ἔχουσι ῥήματα, εἰ μὴ ἄρα τὸ "οὐδ' οὕτως" μάλιστα ἂν αὐτοῖς ἀρμόττοι, ἄπειρον λεγόμενον<sup>48</sup>.

Por cierto, Teodoro. Excepto que yo digo "así" y "no así". Sin embargo, uno no debe decir ni siquiera esta

<sup>47</sup> 183a2-183a8.

<sup>48</sup> 183a10- 183b5. En este caso, McDowell adopta la lectura clásica del pasaje, que está de acuerdo con el manuscrito OCT. Cf. McDowell, p. 182.

(expresión) "así", pues lo que es "así" ya no podría cambiar; pero, asimismo, tampoco la (expresión) "ni así", pues esta (expresión) no está en movimiento. Aquellos que sostienen esta teoría, tienen que establecer algún otro lenguaje, ya que, en efecto, ahora no tienen expresiones para su propia hipótesis — a menos que quizá la (expresión) "ni siquiera así" se les acomode mejor a ellos, si se enuncia indefinidamente.

Éste es todo el desarrollo por parte de McDowell del argumento de la reducción al absurdo. De acuerdo con este argumento, podemos ver que la razón principal por la cual la doctrina heracliteana extrema queda reducida al absurdo, es porque ella no puede aceptar la premisa (I). Siguiendo este punto y los resultados que vimos en el apartado anterior, McDowell concluye que, puesto que "la doctrina secreta" puede mostrar que la cualidad  $F$  así como la percepción de  $F$  no sufren alteración, entonces esta doctrina, a diferencia de la doctrina extrema ( $A'$ ), está en capacidad de aceptar la premisa (I) y, por tanto, puede evitar ser reducida al absurdo. De acuerdo con esto, según McDowell, ésta sería una doctrina moderada, mediante la cual podemos hacer juicios significativos acerca de lo sensible, sin abandonar el supuesto de que se encuentra en flujo y, por tanto, una doctrina que Platón podría aceptar.

En lo que resta de este apartado, como lo anuncié en el anterior, me centraré principalmente en argumentar, en contra de McDowell, que no es posible distinguir entre una doctrina extrema y una moderada, pues la doctrina que él llama "moderada", esto es, "la doctrina secreta", sólo puede asumir la premisa (I) si abandona su propia descripción de la percepción. Pero si hace esto, la doctrina no podría sostener que las percepciones y los juicios que se originan de las experiencias presentes e inmediatas de cada individuo son infalibles y, por consiguiente, ella no sería un apoyo para la tesis de Protágoras ni para la identidad entre conocimiento y percepción que estableció



la definición de Teeteto.

Para mostrar esto, argumentaré en primer lugar que la doctrina entiende por experiencia (πάθος), en sentido estricto, la unión (ὁμίλια) entre dos movimientos iniciales, uno que tiene la capacidad de actuar y el otro la capacidad de padecer. Intentaré mostrar que esta noción permite sustentar la infalibilidad de la percepción y, de acuerdo con esto, la tesis de Protágoras de que todas las opiniones son verdaderas. En segundo lugar, sostendré, partiendo de las distinciones que establece el estoico Crisipo, que esta unión se debe entender como una fusión (σύγχυσις), puesto que la doctrina considera que los movimientos físicos que intervienen en ella en cada encuentro pierden sus propiedades iniciales. Pero, en tercer lugar, mostraré que, si éste es el caso, la doctrina estaría asumiendo una posición extrema del flujo y, por tanto, ella también queda reducida al absurdo, al igual que la doctrina extrema (A'). Finalmente, si esta interpretación es correcta, podré concluir que "la doctrina secreta" sólo puede aceptar la premisa (I) a costa de abandonar su descripción de la percepción, en cuyo caso ella no podría ser un sustento ni para la tesis de Protágoras ni, por tanto, para la identidad entre conocimiento y percepción.

### La experiencia (πάθος) en la descripción de la percepción de "la doctrina secreta"

A mi juicio, como he dicho, la noción de experiencia (πάθος) procede de lo que en la descripción de la percepción se entiende como unión (ὁμίλια), con la cual "la doctrina secreta" intenta explicar el proceso de percepción. Para sostener esto, parto del siguiente pasaje, en donde Sócrates por primera vez plantea el problema principal que encuentra en la tesis de Protágoras.

εἰ γὰρ δὴ ἐκάστῳ ἀληθὲς ἔσται ὁ ἂν δι' αἰσθήσεως  
δοξάζῃ, καὶ μήτε τὸ ἄλλου πάθος ἄλλος βέλτιον  
διακρινεῖ, μήτε τὴν δόξαν κυριώτερος ἔσται  
ἐπισκέψασθαι ἕτερος τὴν ἐτέρου ὀρθὴ ἢ ψευδῆς, ἀλλ'  
ὁ πολλάκις εἴρηται, αὐτὸς τὰ αὐτοῦ ἕκαστος μόνος  
δοξάσει, ταῦτα δὲ πάντα ὀρθὰ καὶ ἀληθῆ, τί δὴ ποτε,  
ὦ ἑταῖρε, Πρωταγόρας μὲν σοφός [...]<sup>49</sup>.

Si, en efecto, para cada uno es verdadero lo que opine a través de la percepción y si ningún hombre puede decidir mejor respecto de la experiencia de otro, y nadie está más autorizado para investigar si la opinión de otro es verdadera o falsa; y, como hemos dicho muchas veces, sólo cada uno opinará sus propias opiniones, y todas ellas son correctas y verdaderas, ¿en qué, mi querido amigo, Protágoras es sabio? [...].

En este pasaje, según mi interpretación, Sócrates considera que para la doctrina habría una distinción entre experiencia (πάθος) y percepción (αἴσθησις), en el sentido de que la percepción se origina a partir de una experiencia<sup>50</sup>. Pero, para la doctrina, si la percepción se origina de una experiencia, entonces la percepción es infalible, porque la noción de experiencia implica que la percepción es privada (ἴδιον)<sup>51</sup>. Si esto es correcto, entonces las opiniones son verdaderas, ya que, si su contenido es una percepción, nadie puede equivocarse cuando opina acerca de lo que es privado (ἴδιον) para él.

A mi juicio, al hablar de experiencia (πάθος) en este pasaje, Sócrates está pensando en la noción de unión (ὁμιλία), la cual, como vimos en el capítulo anterior, es una noción central en la descripción heracliteana de la

<sup>49</sup> 161d2-161d8.

<sup>50</sup> En el mismo sentido habría una distinción entre percepción y opinión (δόξα). Sin embargo, creo que es importante tener presente que esta distinción no implica una distinción en cuanto a los objetos.

<sup>51</sup> Esta noción se menciona por primera vez en 154a2.

percepción. En efecto, si recordamos el pasaje 156-157, esta noción tiene las mismas consecuencias que la noción de experiencia (πάθος), pues, por una parte, según la doctrina, la percepción y lo percibido se originan a partir de la unión (ὁμιλία) de dos movimientos (κινήσεις), uno que tiene la capacidad de actuar (δύναμις τὸ ποιεῖν) y el otro la capacidad de padecer (τὸ πάσχειν); pero, por otra, puesto que no hay nada que por sí mismo sea algo determinado, de lo cual se sigue que lo que se genera de cada unión es algo completamente distinto, entonces la percepción es privada y, por tanto, como no puede ser evaluada por otro preceptor, es infalible.

Precisamente, pienso que, partiendo de esta comprensión de la noción de unión (ὁμιλία), la doctrina argumenta a favor de la infalibilidad de la percepción, de acuerdo con lo cual intenta mostrar que todas las opiniones son verdaderas.

En el pasaje 157e-159c se introduce el problema de que no sólo dos personas pueden entrar en conflicto acerca de algo, sino que incluso la misma persona puede tener apariencias conflictivas en diferentes tiempos. Por ejemplo, Sócrates sano percibe el vino dulce, pero Sócrates enfermo lo percibe amargo. Se podría pensar que alguna de estas apariencias tiene que ser verdadera y la otra falsa y, por lo tanto, que la percepción no es infalible. Para demostrar que incluso en estos casos la percepción es infalible, la doctrina parte de los siguientes principios:

- (1) Si A es totalmente diferente de B, A no puede tener nada en común con B, o en potencia o en cualquier otro sentido<sup>52</sup>.
- (2) Si A es totalmente diferente de B, A es desemejante de

<sup>52</sup> Ἀδύνατον τοίνυν ταῦτόν τι ἔχειν ἢ ἐν δυνάμει ἢ ἐν ἄλλῳ ὄρωσιν, ὅταν ᾖ κομιδνῆ ἕτερον (159a1-159a2).

B<sup>53</sup>.

(3) Si A es semejante a B, A es idéntico a B. Si A es desemejante de B, A es diferente de B<sup>54</sup>.

De acuerdo con la doctrina, los productos de la unión entre los dos movimientos iniciales del proceso de la percepción, el movimiento activo y el movimiento pasivo, no son idénticos, sino diferentes y, por tanto, de acuerdo con los principios (1) y (2) se trata de cosas totalmente diferentes.

ΣΩ. Οὐκοῦν πρόσθεν ἐλέγομεν ὡς πολλὰ μὲν εἶη τὰ ποιοῦντα καὶ ἄπειρα, ὡσαύτως δέ γε τὰ πάσχοντα; — ΘΕΑΙ. Ναί.— ΣΩ. Καὶ μὴν ὅτι γε ἄλλο ἄλλω συμμειγνόμενον καὶ ἄλλω οὐ ταῦτ' ἄλλ' ἕτερα γεννήσει;<sup>55</sup>

“SÓC. — ¿No decíamos anteriormente que son muchas e, incluso, infinitas las cosas que ejercen una acción y lo mismo respecto de las cosas que la reciben? TEET. Sí. — SÓC. ¿Y que si algo se combina con una u otra cosa no habrá de generar lo mismo, sino cosas diferentes?”

Según estos pasajes, cuando, por ejemplo, Sócrates enfermo percibe el vino dulce y Sócrates sano percibe el vino amargo, no se trata del mismo Sócrates que percibe de manera conflictiva el mismo vino, sino que en cada caso se han unido dos cosas completamente distintas cuyos productos son completamente distintos.

Οὔκουν ἐγὼ τε οὐδὲν ἄλλο ποτὲ γενήσομαι οὕτως αἰσθανόμενοςρ τοῦ γὰρ ἄλλου ἄλλη αἴσθησις, καὶ

<sup>53</sup> Ἄρ' οὖν οὐ καὶ ἀνόμοιον ἀναγκαῖον τὸ τοιοῦτον ὁμολογεῖν; (159a3-159a4).

<sup>54</sup> Εἰ ἄρα τι συμβαίνει ὁμοίον τῷ γίγνεσθαι ἢ ἀνόμοιον, εἴτε ἑαυτῷ εἴτε ἄλλω, ὁμοιούμενον μὲν ταῦτὸν φήσομεν γίγνεσθαι, ἀνομοιούμενον δὲ ἕτερον; (159a6-159a8).

<sup>55</sup> 159a10-159a14.

ἄλλοιον καὶ ἄλλον ποιεῖ τὸν αἰσθανόμενον ὄτ' ἐκεῖνο τὸ ποιοῦν ἐμὲ μήποτ' ἄλλω συνελθὸν ταῦτόν γεννήσαν τοιοῦτον γένηταιρ' ἀπὸ γὰρ ἄλλου ἄλλο γεννήσαν ἄλλοιον γενήσεται.<sup>56</sup>

"Por consiguiente, nunca podré percibir otra cosa de la misma manera, ya que a otra cosa le corresponde otra percepción, y a la persona que percibe la modifica y la hace distinta. Por su parte, lo que ejerce la acción sobre mí, al encontrar a otra persona, no produce un efecto idéntico y, por tanto, ya no puede ser tal como era, pues a partir de otra persona produce otra cosa y, en consecuencia, resultará alterado".

Para demostrar que la percepción es infalible incluso en los casos en donde el mismo sujeto tiene apariencias conflictivas en diferentes tiempos, lo que ha hecho la doctrina, entonces, es eliminar no sólo la identidad entre distintas percepciones en distintos momentos, sino también la identidad a través del tiempo tanto del sujeto como del objeto. Esto implica, precisamente, que se elimina cualquier tipo de objetividad dentro del proceso de la percepción y, así, cualquier tipo de objeto público.

En conclusión, podemos ver que la doctrina parte del supuesto de que la percepción es privada para argumentar a favor de la infalibilidad de la percepción. Pero, de acuerdo con la doctrina, esto implica que la percepción es infalible si y sólo si no hay ningún tipo de objetividad.

ΣΩ. Οὐκοῦν ὅτε δὴ τὸ ἐμὲ ποιοῦν ἐμοὶ ἔστιν καὶ οὐκ ἄλλω, ἐγὼ καὶ αἰσθάνομαι αὐτοῦ, ἄλλος δ' οὐ; ΘΕΑΙ. Πῶς γὰρ οὐ; ΣΩ. Ἀληθῆς ἄρα ἐμοὶ ἢ ἐμῇ αἴσθησις— τῆς γὰρ ἐμῆς οὐσίας ἀεὶ ἔστιν — καὶ ἐγὼ κριτῆς κατὰ τὸν Πρωταγόραν τῶν τε ὄντων ἐμοὶ ὡς ἔστι, καὶ τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.<sup>57</sup>

"SOC. Teniendo en cuenta que lo que actúa sobre mí es

<sup>56</sup> 159e7-160a4.

<sup>57</sup> 160c4-160c9.

para mí y no para otro, ¿no es verdad que yo soy quien lo percibe y no otro? — TEET. Naturalmente. — SÓC. Por tanto, mi percepción es verdadera para mí, pues es siempre de mi propio ser, y yo soy juez, de acuerdo con Protágoras, del ser de lo que es para mí y del no ser de lo que no es.”

Pienso que Protágoras recoge en su defensa esta explicación del proceso de percepción, para apoyar su tesis según la cual, puesto que cada uno opina sobre lo que experimenta, entonces su opinión es verdadera.

Sin embargo, de acuerdo con mi interpretación, aunque Protágoras parte de la descripción de la percepción para argumentar a favor de su tesis y, por tanto, asume que la percepción sólo es posible a partir de la unión de dos movimientos físicos, no obstante establece una modificación importante, que le permite ampliar el campo de la percepción de tal modo que ésta sea equivalente a "lo que parece". Precisamente, a mi juicio, dicha modificación consiste en que Protágoras reemplaza la noción de "capacidad de padecer" (δύναμις τὸ πάσχειν) por lo que él llama disposición (ἔξις). De acuerdo con esto, Protágoras establece que a alguien le parece que X es rojo o X es justo porque algo ha actuado sobre su disposición, la cual es, o bien, beneficiosa, o bien, perjudicial.

Así, considero que, para Protágoras, las percepciones y las opiniones son, o bien, beneficiosas, o bien, perjudiciales, porque ellas se generan cuando el sujeto tiene una experiencia, esto es, cuando algo actúa sobre su disposición beneficiosa o perjudicial<sup>58</sup>.

Pero, puesto que Protágoras se apoya en la explicación heracliteana del proceso de percepción, él asume que las

---

<sup>58</sup> En efecto, cuando Protágoras habla del cambio que produce el sabio en la disposición, utiliza el verbo ποιέω (cf. 166d7) que nos remite a la capacidad de actuar de la que habla la doctrina en 156-157.

experiencias de cada sujeto son completamente distintas a las de otro e, incluso, que las propias experiencias del sujeto son completamente distintas en cada momento.

αὐτίκα γὰρ δοκεῖς τινά σοι συγχωρήσεσθαι μνήμην  
παρεῖναι τῶ ὧν ἔπαθε, τοιούτον τι οὖσαν πάθος οἶον  
ὅτε ἔπασχε, μηκέτι πάσχοντι;<sup>59</sup>

"Por ejemplo, ¿tú crees que alguien te va a conceder que el recuerdo de una experiencia pasada permanece en uno, tal y como era esa impresión en el momento de experimentarla, cuando ya no se está experimentando?".

Esto explica por qué, de acuerdo con Protágoras, lo que cada uno percibe y opina es distinto en cada caso. Por ejemplo, Sócrates enfermo percibe el vino amargo, pero Sócrates sano lo percibe dulce, porque el vino ha afectado dos disposiciones distintas produciendo resultados distintos<sup>60</sup>. Pero, puesto que esta diferencia en las experiencias se debe, fundamentalmente, a que las experiencias son privadas, ya que se producen por un encuentro que es en cada caso distinto, entonces las experiencias son infalibles y, por tanto, lo que se genera a partir de ellas, i.e. las opiniones y las percepciones, es también irrefutable.

ἐπεὶ οὐ τί γε ψευδῆ δοξάζοντά τις τινα ὕστερον  
ἀληθῆ ἐποίησε δοξάζειν· οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα  
δυνατὸν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχη,  
ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ<sup>61</sup>.

"No hay, efectivamente, quien pueda lograr que alguien que tiene opiniones falsas, las tenga posteriormente verdaderas, pues ni es posible opinar sobre lo que no es, ni tener otras opiniones que las que se refieren a lo que

<sup>59</sup> 166b2-166b4.

<sup>60</sup> Cf. 167a.

<sup>61</sup> 167a6-167a8.

uno experimenta, y éstas son siempre verdaderas”.

Si la interpretación que he dado es correcta, es posible decir que la noción de experiencia (πάθος) a partir de la cual Protágoras argumenta a favor de la tesis de que todas las opiniones son verdaderas, se basa fundamentalmente en la noción de unión (ὁμιλία) con la cual “la doctrina secreta” intenta explicar el proceso de percepción. En efecto, de acuerdo con esta última, no hay ningún tipo de identidad en el proceso de percepción y, por tanto, las percepciones y las opiniones que se generan a partir de ella son completamente distintas en cada caso. De esto se sigue que no pueden ser evaluadas por otro y, por consiguiente, que son infalibles.

Pero, a mi juicio, Platón encuentra que la unión sólo puede garantizar la infalibilidad de las percepciones, si ella se entiende como una fusión y, por tanto, si ella implica la destrucción de los elementos que la componen. El problema es que, en tal caso, los exponentes de “la doctrina secreta” estarían asumiendo una posición extrema del flujo, la cual, como vimos, conduce a la imposibilidad del lenguaje.

### La ὁμιλία es una fusión

Para mostrar que la ὁμιλία se debe entender como una fusión, me valdré de la distinción que traza el estoico Crisipo, quien, de acuerdo con Alejandro de Afrodisia<sup>62</sup>, consideró que podían darse tres tipos de unión entre los cuerpos: yuxtaposición, fusión y mezcla.

La primera, como su nombre lo indica, consiste simplemente en poner juntos dos objetos, sin que estos pierdan sus propiedades iniciales. Esto es lo que pasa, por ejemplo, cuando reunimos dos tipos de grano.

---

<sup>62</sup> Los textos que cito a continuación corresponden a Alejandro de Afrodisia, *De Mixione*, 216.14—216.28.



[...] δύο τινῶν ἢ καὶ πλειόνων οὐσιῶν εἰς ταῦτόν συντεθειμένων καὶ παρατιθεμένων ἀλλήλαις, ὡς φησιν, καθ' ἀρμῆν, σωζούσης ἐκάστης αὐτῶν ἐν τῇ τοιαύτῃ παραθέσει κατὰ τὴν περιγραφὴν τὴν οἰκείαν οὐσίαν τε καὶ ποιότητα, ὡς ἐπὶ κυάμων φέρε εἰπεῖν καὶ πυρῶν ἐν τῇ παρ' ἀλλήλους θέσει<sup>63</sup>.

[...] por yuxtaposición, dos sustancias o más se reúnen en un mismo cuerpo y se yuxtaponen unas a otras —como él sostiene (Crisipo)— por unión, preservando cada una de ellas en tal yuxtaposición la superficie de su propia sustancia y también la cualidad. Se puede decir, por ejemplo, que esto ocurre cuando se yuxtaponen habas y granos.

La fusión, en cambio, es una unión en donde los cuerpos, al unirse, pierden sus propiedades y, por tanto, lo que se genera es algo completamente distinto a sus componentes iniciales. Esto es lo que ocurre, nos dice Crisipo, con las drogas, las cuales se unen con el cuerpo para generar otra cosa.

Γίνεσθαι τὰς δὲ τινὰς συγχύσει δι' ὅλων τε οὐσιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἐν αὐταῖς ποιότητων συμφθειρομένων ἀλλήλαις, ὡς γίνεσθαι φησιν ἐπὶ τῶν ἰατρικῶν φαρμάκων κατὰ σύμφθαρσιν τῶν μιγνυμένων, ἄλλου τινὸς ἐξ αὐτῶν γεννωμένου σώματος<sup>64</sup>.

Otras llegan a ser en la fusión por la destrucción completa entre unas y otras de las sustancias mismas y de sus cualidades, como él dice ocurre con los fármacos que, mediante la destrucción de sus compuestos, generan a partir de ellos otro cuerpo.

Finalmente, tenemos la que Crisipo considera es propiamente una mezcla, en la cual, aunque los cuerpos

<sup>63</sup> 216.14-216.22, en Todd (1976), 114 y 116.

<sup>64</sup> 216.22-216.25, en Todd (1976), p. 116.

se unen completamente, no pierden su identidad ni sus propiedades iniciales.

τὰς δὲ τινὰς γίνεσθαι μίξεις λέγει δι' ὅλων τινῶν οὐσιῶν τε καὶ τῶν τούτων ποιότητων ἀντιπαρεκτεινομένων ἀλλήλαις μετὰ τοῦ τὰς ἐξ ἀρχῆς οὐσίας τε καὶ ποιότητος σώζειν ἐν τῇ μίξει τῇ τοιαύτῃ, ἦντινα τῶν μίξεων κράσιν ἰδίως εἶναι λέγει<sup>65</sup>.

Otras uniones llegan a ser a través de la coextensión mutua entre algunas sustancias y sus cualidades, preservando en dicha unión, posteriormente, la sustancia y la cualidad que tenían desde el principio. De las uniones, ésta es la que él llama propiamente una mezcla.

De acuerdo con esta clasificación que hace Crisipo y con lo que dijimos anteriormente, la noción de unión (ὁμιλία) que manejan los exponentes de "la doctrina secreta", debe entenderse como una fusión, puesto que, según ellos, lo que se genera de cada unión es completamente distinto y, por tanto, no se da ningún tipo de identidad en el proceso de percepción.

Así, contrario a lo que sostiene McDowell, para los exponentes de la doctrina todos, los elementos que intervienen dentro del proceso de la percepción experimentan los dos tipos de cambio, esto es, tanto cambio de lugar como alteración. Por consiguiente, para explicar el proceso de la percepción, con el cual intenta mostrar que la percepción es infalible, "la doctrina secreta" asume una posición extrema del flujo. Esto significa que, a pesar de lo que dice McDowell, "la doctrina secreta" no puede aceptar la premisa (I)<sup>66</sup> y con esto, dar una explicación de la percepción que permita hacer juicios

<sup>65</sup> 216.25-216.28, *Ibíd.*

<sup>66</sup> (I) Si es el caso que x se mueve, pero no se altera, es posible describir a x como cualificado en algún sentido.

significativos acerca de lo sensible.

En efecto, puesto que, como hemos visto, la noción de unión es fundamental para explicar el proceso de percepción, "la doctrina secreta" sólo puede aceptar la premisa (I) si abandona su teoría de la percepción. Pero si lo hace, entonces ella ya no puede ser un apoyo para la tesis de Protágoras y, por tanto, para la identidad que estableció Teeteto entre el conocimiento y la percepción.

En conclusión, entonces, Platón considera que la doctrina heracliteana que ha desarrollado en la primera parte del **Teeteto** para sustentar la tesis de Protágoras y, con ello, la identidad entre conocimiento y percepción que estableció Teeteto, es inaceptable, pues, al igual que la doctrina extrema, asume una posición extrema del flujo y, por tanto, no permite hacer juicios significativos acerca de lo sensible.

### Respuesta a la pregunta (2):

Desde el punto de vista del **Teeteto** ¿es posible afirmar que Platón aceptó una explicación heracliteana de la percepción y de lo sensible?

La conclusión de la reducción al absurdo es que, por lo menos desde el punto de vista del **Teeteto**, Platón no acepta la doctrina heracliteana porque ella implica una concepción de la percepción, cuya consecuencia fundamental es que es imposible hacer juicios acerca de cualquier cosa. Según veremos en el siguiente capítulo, para Platón es falso que lo sensible sea indescriptible y, por tanto, él considera falsa la doctrina que nos conduce a esta conclusión, esto es, la doctrina heracliteana. De acuerdo con esto, encontramos que en el **Teeteto** no hay sustento para las afirmaciones que Aristóteles hace en **Metafísica**, según las cuales Platón aceptó una versión heracliteana de lo sensible, la cual lo condujo a postular

Formas como los objetos por excelencia del conocimiento y la definición.

## Conclusiones

(1) Si Platón en el *Teeteto* no acepta ni una versión extrema ni una versión moderada del flujo, entonces, al parecer, en este diálogo no asume la distinción, que se encuentra en la *República* (478d5-7) y el *Fedón* (78c), entre lo que llega a ser y lo que es, la cual corresponde, respectivamente, a una distinción entre objetos sensibles y Formas<sup>67</sup>.

Bolton<sup>68</sup>, sin embargo, argumentó en contra de esta posición, considerando que, más bien, Platón en el *Teeteto* abandonó una distinción extrema.<sup>69</sup>, que había sostenido en el *Fedón* y la *República*, para asumir una distinción moderada, que, sin embargo, es lo suficientemente fuerte como para que de ella se sigan distintos niveles de realidad.

A mi juicio, la interpretación de Bolton es la más adecuada<sup>70</sup>. No obstante, pienso que el problema de esta posición es que asume, fundamentalmente, la tesis de McDowell, según la cual, Platón acepta una tesis

<sup>67</sup> Por ejemplo, Robinson (1950) y Owen (1953), quienes toman en cuenta que en el *Teeteto* Platón considera que se pueden hacer juicios acerca de lo sensible utilizando el verbo ser (cf. 185a).

<sup>68</sup> Cf. Bolton (1975).

<sup>69</sup> Cf., Irwin (2000) y Jordan (1983), quienes, a diferencia de Bolton, no encuentran que Platón, en los diálogos medios, haya sostenido una posición extrema del flujo, y por eso concluyen que Platón sostuvo una posición moderada, a saber, la copresencia de opuestos, la cual, al parecer, él consideró un tipo de flujo.

<sup>70</sup> De acuerdo con esto, en el cuarto capítulo intentaré mostrar que Platón en el *Teeteto* acepta que hay Formas.

moderada del flujo. A mi juicio, esta interpretación no nos permite ver las consecuencias que se siguen de la *reductio ad absurdum*.

En efecto, el pasaje de la *reductio ad absurdum* del **Teeteto** es importante porque muestra que, para Platón, el problema de la doctrina heracliteana que él expone en este diálogo consiste en explicar las apariencias conflictivas mediante una teoría de la generación y la corrupción. Esto implica que todo cambio se reduce a un proceso de generación y corrupción, lo cual, como muestra Platón, reduce todo cambio a cambio por alteración. De acuerdo con esto, si mi interpretación es correcta, Platón consideraría que, para evitar la *reductio ad absurdum*, es necesario establecer una distinción entre los procesos de cambio y los procesos de generación, de tal manera que, si bien todo proceso de generación implica cambio, no todo cambio implica un proceso de generación. A mi juicio, esta es la diferencia central entre el **Teeteto** y diálogos como el **Fedón** y la **República**, en donde no se había planteado claramente esta distinción.

Por estas razones, a diferencia de Bolton, pienso que, por lo menos en el **Teeteto**, las modificaciones que Platón hace a su concepción del llegar a ser, lo conducen a adoptar una posición distinta de la heracliteana. En efecto, considero que Platón en el **Teeteto** está profundizando en el supuesto del **Fedón** (97c4-97d1), según el cual todo proceso de generación, destrucción o cambio sólo se puede explicar si se asume que hay una razón inteligible a partir de la cual dichos procesos son posibles y comprensibles.

εἰ οὖν τις βούλοιτο τὴν αἰτίαν εὐρεῖν περὶ ἐκάστου ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὐρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἔστιν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὅτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> **Fedón** (97c6-97d1).

Así pues, si alguien deseara descubrir la razón acerca de cada cosa, cómo llega a ser o se corrompe o es, es necesario descubrir esto acerca de ella, cómo es mejor para ella o ser o actuar o padecer en algún sentido.

De acuerdo con esto, pienso que, para Platón, si bien en lo sensible hay generación y corrupción, éstos son comprensibles porque siguen patrones de cambio de acuerdo con fines. A mi juicio, el propósito central de Platón en el *Teeteto* es argumentar a favor de este punto, para lo cual, por una parte, distingue los procesos de cambio de los procesos de generación, pero, por otra, intenta establecer una relación más clara entre el alma y lo sensible. De acuerdo con esto, como intentaré mostrar en los siguientes capítulos, Platón piensa que el experto tiene conocimiento de lo sensible, porque el experto comprende su función, mediante un proceso de razonamiento, en el cual, compara las experiencias presentes con las pasadas, lo que le permite hacer predicciones.

### 3. LA DESCRIPCIÓN PLATÓNICA DE LA PERCEPCIÓN.

*Teeteto* 184-186

#### Introducción

El objetivo principal de este capítulo es mostrar las consecuencias que para Platón se siguen de la premisa (I)<sup>1</sup> que estableció en el argumento de 179c-183b, con el cual redujo al absurdo la doctrina heracliteana de la percepción. De acuerdo con la premisa (I), para que una doctrina de la percepción permita describir adecuadamente el mundo sensible, es necesario que en ella lo percibido y su percepción correspondiente no experimenten alteración, si bien es posible que experimenten traslación.

En el capítulo anterior vimos que McDowell intentó mostrar que, en primer lugar, era posible distinguir entre una doctrina heracliteana moderada de la percepción y una doctrina extrema y, en segundo lugar, que la doctrina moderada podía aceptar la premisa (I) sin que esto la condujera a cambios fundamentales. Sin embargo, argumenté en contra de esta posición que la doctrina heracliteana que McDowell considera moderada, no puede aceptar (I), puesto que esto la conduciría a abandonar la tesis de que la conciencia perceptiva es incorregible, la cual es fundamental para que la doctrina heracliteana sirva de sustento a la tesis del homomensura.

En este capítulo me propongo mostrar que para Platón aceptar la premisa (I) nos conduce a una descripción de la percepción completamente distinta de la heracliteana, puesto que ella implica que el alma lleva a cabo el acto de percepción y no los sentidos.

---

<sup>1</sup> (I) Si es el caso que  $x$  se mueve, pero no se altera, es posible describir a  $x$  como cualificado en algún sentido. Cf. 182c9-182c11.

Para desarrollar este punto, intentaré resolver la siguiente pregunta:

(3) ¿Qué teoría de la percepción desarrolla Platón que permita aceptar la premisa (I) y, por tanto, describir el mundo sensible?

Para dar respuesta a esta pregunta he dividido el pasaje 184-186 en tres partes:

(1) 184b8-186a1, en donde se expone, según mi criterio, la doctrina platónica de la percepción.

(2) 186a2-186c6, en donde, en general, unos estudiosos consideran que Platón establece una distinción clara entre percepción y juicio<sup>2</sup>, pero otros<sup>3</sup> piensan que Platón más bien distingue entre dos tipos de juicio, esto es, juicios de percepción y juicios no perceptivos. Como se verá en este trabajo, considero que es más viable la primera interpretación.

(3) 186c7-186e10, en donde se lleva a cabo la segunda refutación de la definición de Teeteto.

El procedimiento que voy a seguir en este trabajo será, simplemente, hacer una interpretación detallada de cada uno de estos pasajes. Sin embargo, al final de (1) debe quedar claro que la concepción platónica de percepción en ningún sentido es semejante a la concepción heracliteana. En (2) me interesa principalmente proponer una lectura diferente de este pasaje, de acuerdo con la cual Platón no sólo da una caracterización del juicio que permite distinguirlo de la percepción, sino que también nos habla de un proceso que es distinto de éstos y con el cual, para toda cosa sensible *x*, es posible llegar al conocimiento de *x*. De acuerdo con esto, intentaré mostrar que para caracterizar el juicio no se requieren los párrafos 186a8-186b1 y 186b11-186c5, en los cuales considero que Platón nos

<sup>2</sup> Cf. Bostock (1988), Burnyeat (1990), M. Frede (1999).

<sup>3</sup> Cooper (1970) y Modrak (1981).



está hablando de dicho proceso, del cual voy a dar cuenta en el capítulo 4.

Finalmente, en (3) me ocuparé del argumento mediante el cual Platón hace la segunda refutación de la definición de Teeteto 'el conocimiento es percepción'.

### 3.1 La descripción de la percepción de 184b8-186a1

Lo que preocupa a Platón en este pasaje es establecer que el alma es aquello que percibe y no los sentidos, puesto que los sentidos son sólo instrumentos a partir de los cuales la mente lleva a cabo el acto de la percepción.

El objetivo de este apartado es mostrar que la consecuencia principal de esta distinción es que el sujeto y el objeto de percepción son independientes el uno del otro. Si esta interpretación es correcta, entonces Platón en 184-186 estaría proponiendo una descripción no-heracliteana de la percepción, ya que la descripción heracliteana de 156-157 establece que sólo hay un sujeto y un objeto de percepción en el momento en que ocurre el acto de percepción y, por tanto, que el uno no llega a ser independientemente del otro.

Para lograr los propósitos señalados, voy a ocuparme del argumento del pasaje 184b8-186a1 y luego estableceré las diferencias entre la concepción de la percepción que traza aquí Platón y la descripción heracliteana de 156-157.

#### El argumento del pasaje de 184b8-186a1

Platón argumenta en este pasaje estableciendo varias distinciones, la primera de las cuales es que los órganos corporales no son aquello con lo cual ( $\hat{\omega}$ ) percibimos, sino aquello a través de lo cual ( $\delta\acute{\iota}\alpha$ ) percibimos. Por ejemplo, percibimos las cosas negras ( $\mu\epsilon\lambda\acute{\alpha}\nu\omega\nu$ ) y blancas ( $\lambda\epsilon\upsilon\kappa\acute{\omega}\nu$ ) a través de los ojos ( $\delta\acute{\iota}\alpha\ \acute{\omicron}\phi\theta\alpha\lambda\mu\acute{\omega}\nu$ ),

pero no con (ὦ) los ojos<sup>4</sup>. Para introducir esta distinción, Platón contrasta el uso gramatical del dativo y el de διά con genitivo<sup>5</sup>, indicando que al usar el dativo nos estamos refiriendo al agente que lleva a cabo el acto de percepción<sup>6</sup>. Por esta razón, si usamos el dativo para mostrar la función que cumplen los órganos corporales en el proceso de la percepción, estamos afirmando que cada uno de ellos percibe de manera independiente, lo cual reduciría al sujeto de percepción a ser un simple contenedor de una multiplicidad de percepciones sin ninguna relación entre ellas.

Δεινὸν γάρ που, ὦ παῖ, εἰ πολλαί τινες ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει, ἧ̂ διά τούτων οἶον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά<sup>7</sup>.

En efecto, hijo mío, sería extraño que hubiera una multiplicidad de sentidos<sup>8</sup> depositados en nosotros como si fuéramos caballos de madera, y no hubiera una forma única, alma o como sea que deba llamarse, a la cual todos éstos convergen, con la cual a través de los sentidos como instrumentos percibimos cuantas cosas son perceptibles.

De acuerdo con este contraste gramatical, los órganos corporales se deben entender como instrumentos (ὄργανα) que hacen posible el acto de percepción<sup>9</sup> y

<sup>4</sup> Cf. también 184c8-184c9 y 184d8-184e1.

<sup>5</sup> [...] ὦ ὀρώμεν τοῦτο εἶναι ὀφθαλμούς (184c6).

<sup>6</sup> Cf. Burnyeat (1976), pp. 29-36.

<sup>7</sup> 184d1-185d5.

<sup>8</sup> Aquí es necesario tener presente que Platón se está refiriendo a los órganos corporales y no a las facultades. De hecho, la palabra que usa es αἰσθησις y no δύναμις, que es la que usará en todo este pasaje para referirse a las facultades.

<sup>9</sup> "[...] διά τούτων οἶον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά. (184d4-184d5)

como correspondiendo cada uno a una parte del cuerpo.

ΣΩ. [...] θερμὰ καὶ σκληρὰ καὶ κοῦφα καὶ γλυκέα  
δι' ὧν αἰσθάνη, ἄρα οὐ τοῦ σώματος ἕκαστα τίθης;  
ἢ ἄλλου τινός; ΘΕΑΙ. Οὐδενὸς ἄλλου<sup>10</sup>.

-SÓC.- [...] aquellos [órganos corporales] a través de los cuales percibes lo caliente y lo duro, así como lo ligero y lo dulce, ¿consideras que cada uno es parte del cuerpo, o de alguna otra cosa? -TEET.- De ninguna otra.

Para entender la función de los órganos corporales en el proceso de la percepción, lo más indicado es precisar el uso que Platón hace de la preposición *διά* con genitivo, pues es introduciendo esta expresión, en contraste con el dativo, que él establece que los órganos corporales son instrumentos (*ὄργανα*).

La preposición *διά* con genitivo puede indicar (i) el medio a través del cual se lleva a cabo un proceso o (ii) la causa, la cual se puede entender de dos maneras: (a) un agente animado a través del cual actuamos, por ejemplo, una persona que actúa en nuestro nombre o (b) un agente inanimado, como las herramientas o el equipo que son indispensables para hacer algo<sup>11</sup>.

Platón establece que la preposición *διά* con genitivo se contrapone al dativo, el cual indica el agente que actúa en el proceso de la percepción y, por tanto, es aquello con lo cual se percibe. De esto se sigue que los únicos significados posibles para entender la relación que expresa la preposición *διά* con genitivo entre el agente perceptivo y el cuerpo como su instrumento, son el de medio y el de agente inanimado. De acuerdo con esto, los órganos corporales serían el medio<sup>12</sup> a través del cual

<sup>10</sup> 184e4-184e7.

<sup>11</sup> Cf. Liddel-Scott (1983), pp. 388-389, así como Burnyeat (1976), p. 37.

<sup>12</sup> Burnyeat hace notar la importancia que tiene el uso espacial,

el alma se comunica con el mundo exterior, así como las herramientas que aquello que percibe requiere para llevar a cabo el proceso de percepción<sup>13</sup>.

La primera distinción, que parte del contraste entre el dativo y la preposición *διὰ* con genitivo, permite concluir, entonces, que el cuerpo y sus partes son sólo instrumentos a través de los cuales aquello que percibe lleva a cabo el acto de percepción.

La segunda distinción de la que se habla en este pasaje, consiste en que hay cierto tipo de objetos que son propios (*ἴδια*) de cada facultad (*δύναμις*), pero que hay otros a los cuales se accede sin operar a través de las facultades.

Platón desarrolla esta distinción partiendo del supuesto de que aquello que se percibe a través de una facultad no es posible percibirlo a través de otra.

ΣΩ. Ἡ καὶ ἐθελήσεις ὁμολογεῖν ἃ δι' ἐτέρας  
δυνάμεως αἰσθάνη, ἀδύνατον εἶναι δι' ἄλλης ταῦτ'  
αἰσθέσθαι, οἷον ἃ δι' ὄψεως, δι' ἀκοῆς; ΘΕΑΙ. Πῶς  
γὰρ οὐκ ἐθελήσω;<sup>14</sup>

SÓC.-¿Y estarías dispuesto a admitir que aquello que percibes a través de una facultad es imposible percibirlo a través de otra, por ejemplo, que aquello que percibes a través del oído no lo puedes percibir a través de la vista, o que lo que percibes a través de la vista no lo puedes percibir a través del oído?-TEET.- Naturalmente que sí.

Este pasaje es importante porque, en primer lugar, en él Platón utiliza un término, i.e. *δυνάμις*, para referirse a las facultades sensoriales, distinguiéndolas así de los

---

puesto que éste indica que lo que el alma descubre es algo externo e independiente de nosotros mismos. Burnyeat (1976), p. 43.

<sup>13</sup> Cf. 184d4 y 185c3

<sup>14</sup> 184e8-185a3.

órganos corporales, a los cuales se refiere explícitamente con el término ὄργανα. Pero, como lo muestra el mismo pasaje, Platón no hace una distinción clara entre la función que tienen las facultades y la función que tienen los órganos corporales en el proceso de percepción. En efecto, aunque Platón señala que las facultades operan a través de los órganos corporales, ellas mismas son instrumentos a través de los cuales se percibe, considerándolas como las herramientas indispensables en el proceso de percepción<sup>15</sup>.

En segundo lugar, aquí Platón establece la premisa central del argumento, mediante la cual pretende mostrar que aquello con lo que se percibe es algo unitario.

Burnyeat formaliza esta premisa de la siguiente manera:

**P1.** Nada que sea percibido a través de la vista puede también ser percibido a través del oído, y viceversa; similarmente para los otros sentidos<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Al parecer, se establece una distinción en 185b9-185c3, pues allí Platón dice que la facultad del gusto utiliza la lengua para investigar si algo es salado o no. Sin embargo, el problema es que si asumimos este pasaje, tendríamos que aceptar que se percibe con la facultad del gusto, lo cual es contradictorio con todo el argumento. A mi juicio, por esto es más pertinente pensar con Burnyeat que Platón se permite esta licencia, pero después de haber establecido claramente que al igual que los órganos corporales, las facultades son instrumentos a través de los cuales se percibe. Cf. Burnyeat (1976), p. 42.

<sup>16</sup> Esta es una premisa insostenible, puesto que hay cualidades como la forma y la medida que pueden percibirse a través de varios sentidos, a saber, el tacto y la vista. Asimismo, nos conduce a concluir que un objeto como Teeteto no es perceptible. Por esta razón, estoy de acuerdo con Burnyeat que P1 es mejor entenderla en un sentido más débil, esto es, como señalando que cada facultad tiene acceso a ciertos objetos a los cuales no tienen acceso las otras facultades. Un pasaje

La primera conclusión a la que llega Platón, partiendo de P1, es que si es posible pensar (διανοῦμαι) algo que sea común (κοινόν) a lo que se percibe a través de la facultad de la vista y a lo que se percibe a través de la facultad del oído, tal pensamiento no es el resultado de una percepción a través de los ojos o del oído.

Εἴ τι ἄρα περὶ ἀμφοτέρων διανοή, οὐκ ἂν διὰ γε τοῦ ἑτέρου ὀργάνου, οὐδ' αὖ διὰ τοῦ ἑτέρου περὶ ἀμφοτέρων αἰσθάνοι' ἂν<sup>17</sup>.

Si, entonces, pensaras algo acerca de los dos<sup>18</sup>, tú no podrías percibirlo a través de uno u otro instrumento.

De acuerdo con P1, nos dice Platón, a través de la vista es posible percibir colores; mediante el tacto, se percibe si algo es duro o blando. Pero no es posible percibir mediante el tacto el color ni mediante la vista la textura. Por tanto, si encontramos un término que sea aplicable indistintamente al color y a la textura, no podemos sostener que hemos accedido a él, o bien, a través del

central para sustentar esta comprensión de la premisa P1 es 185b7-185c2, en donde Platón sostiene que en el caso de que quisiéramos investigar si la vista y el oído son salados, tendríamos que hacerlo a través de la facultad del gusto. Esto indica que Platón lo que quiere mostrar al enunciar P1 es que hay ciertos objetos que son propios de cada facultad, en el sentido de que no pueden ser percibidos a través de otra. De acuerdo con esto, Burnyeat piensa que la premisa P2 es más apropiada:

**P2.** Colores y características de colores que son percibidos a través de la vista no pueden ser percibidos a través del oído; sonidos y características de sonidos que son percibidos a través del oído no pueden ser percibidos a través de la vista, y similarmente para los otros sentidos. Burnyeat (1990), p. 56.

<sup>17</sup> 185a4-185a6.

<sup>18</sup> Esto es, pensar algo acerca de los objetos propios de la facultad de la vista y los objetos propios de la facultad del oído

tacto, o bien, a través de la vista. De esto se sigue que, puesto que el *ser* es aplicable al color y a la textura, el *ser* no se obtiene por percepción a través de la vista o el oído.

Pero así como podemos decir del color y la textura que *son* (ἀμφοτέρω ἔστών), también podemos decir que son *diferentes* (ἕτερον) y que cada uno es *idéntico* (ταυτόν) consigo mismo<sup>19</sup>. Por tanto, estos términos tampoco los hemos percibido a través de la vista o el oído.

Para ejemplificar esta conclusión, Platón nos dice que, en el caso<sup>20</sup> de que fuera posible examinar (σκέψασθαι) si los colores y los sonidos son salados (άλμυρώ), tendríamos que hacerlo mediante el gusto, el cual opera a través de la lengua (διὰ τῆς γλώττης δύναμις)<sup>21</sup>. Partiendo de este ejemplo, Platón se pregunta si, al igual que lo *salado*, también el *ser*, la *identidad*, la *diferencia*, serían el objeto de alguna facultad que, como la vista, el oído o el gusto, opera a través de algún órgano del cuerpo.

Καλῶς λέγεις. ἡ δὲ δὴ διὰ τίνος δύναμις τό τ' ἐπὶ πᾶσι κοινὸν καὶ τὸ ἐπὶ τούτοις δηλοῖ σοι, ᾧ τὸ "ἔστιν" ἐπονομάζεις καὶ τὸ "οὐκ ἔστι" καὶ ἃ νυνδὴ ἠρωτῶμεν περὶ αὐτῶν; τούτοις πᾶσι ποῖα ἀποδώσεις ὄργανα δι' ὧν αἰσθάνεται ἡμῶν τὸ αἰσθανόμενον ἕκαστα;<sup>22</sup>

Muy bien. Pero, entonces, ¿a través de qué opera la facultad que te revela lo que es común a todas las cosas y a estas dos, aquello que expresas con las palabras 'es' y 'no es' y aquellas otras que hace un momento usamos en nuestras preguntas acerca de ellas? ¿Qué tipo de

<sup>19</sup> Cf. 185a8-185a12

<sup>20</sup> Como lo nota Burnyeat, se trataría de un caso '*per impossible*'. Cf. Burnyeat (1976), p. 48.

<sup>21</sup> Cf. 185b7-185c3

<sup>22</sup> 185c3-185c8.

instrumentos vas a asignarle a todas éstas, a través de los cuales lo que es percipiente en nosotros percibe cada una de estas cosas?

De acuerdo con un pasaje anterior (184e8-185b5), además del *ser* (οὐσία) y del *no ser* (τὸ μὴ εἶναι), los otros κοινά de los que Platón habla son la *diferencia* (ἕτερον), la *identidad* (ταυτόν), *dos* (δύο), *uno* (ἓν), la *desemejanza* (ἀνομοιότητα) y la *semejanza* (ὁμοιότητα).

Antes de dar respuesta a la pregunta que planteó Sócrates en el pasaje anterior, Teeteto agrega otros κοινά a la lista y, además, precisa que durante todo el argumento se ha supuesto que aquello que percibe es el alma (ψυχή).

Οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι, καὶ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα, καὶ τὸ ταυτόν τε καὶ [τὸ] ἕτερον, ἔτι δὲ ἓν τε καὶ τὸν ἄλλον ἀριθμὸν περὶ αὐτῶν. δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἄρτιόν τε καὶ περιττὸν ἐρωτᾷς, καὶ τᾶλλα ὅσα τούτοις ἔπεται, διὰ τίνος ποτὲ τῶν τοῦ σώματος τῇ ψυχῇ αἰσθανόμεθα<sup>23</sup>.

Hablas del ser y del no ser, de la semejanza y de la desemejanza, de la identidad y de la diferencia, pero además del uno y también de cualquier otro número aplicado a ellas. Y obviamente tu pregunta es también acerca de lo par y de lo impar y de todo cuanto se sigue de ellos; y quieres saber a través de cuál de los instrumentos del cuerpo percibimos todas estas cosas con el alma.

La característica fundamental de los κοινά a los cuales se refiere Teeteto en este pasaje y Sócrates anteriormente, es que son aplicables a cada uno de los objetos (τό τ' ἐπὶ πᾶσι κοινόν)<sup>24</sup> de cada facultad. Pero por P1 ninguna facultad puede tener acceso a este tipo

<sup>23</sup> 185c9-185d4.

<sup>24</sup> 185c4-185c5



de términos, por tanto, los κοινά no los percibe el alma a través de ninguna facultad. En efecto, nos dice Teeteto, al investigar estos términos, el alma opera por ella misma, sin la ayuda de ninguna facultad.

Ἄλλὰ μὰ Δία, ὦ Σώκρατες, ἔγωγε οὐκ ἂν ἔχοιμι εἰπεῖν, πλὴν γ' ὅτι δοκεῖ τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναι τοιοῦτον οὐδὲν τούτοις ὄργανον ἴδιον ὥσπερ ἐκείνοις, ἀλλ' αὐτὴ δι' αὐτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινὰ μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν<sup>25</sup>.

Pero por Zeus, Sócrates, yo no podría decir, excepto que a mí me parece que no hay tal instrumento especial para estas cosas como para aquéllas. Yo creo que es el alma por ella misma la que investiga acerca de todas las cosas las características comunes.

Hasta este momento del argumento, Platón ha establecido dos conclusiones importantes partiendo de las dos distinciones que indicamos anteriormente. En primer lugar, que hay algo, distinto de las facultades sensoriales, con lo cual se percibe. En segundo lugar, que aquello con lo que se percibe tiene acceso a ciertos objetos a los cuales no tienen acceso las facultades corporales, las cuales son instrumentos de aquello con lo que se percibe.

Pero, puesto que Platón supone que los dos componentes de la percepción son el alma y el cuerpo, y el cuerpo y sus partes son los instrumentos a través de los cuales se percibe, entonces: (a) el alma es aquello que percibe a través de las facultades sensoriales y (b) el alma por sí misma, esto es, sin la ayuda de las facultades sensoriales, tiene acceso a los κοινά.

Hasta este punto va el argumento de 184b8-186a1, con el cual Platón intenta elaborar una teoría de la percepción que le permita aplicar la premisa (I)<sup>26</sup> y, por

<sup>25</sup> 185d7-185e2.

<sup>26</sup> (I) Si es el caso que x se mueve, pero no se altera, es posible

tanto, describir el mundo sensible. De acuerdo con este argumento, el alma es aquello con lo que se percibe, lo cual implica que cualquier actividad cognoscitiva al nivel de la percepción es posible gracias al alma y no a los sentidos. Los sentidos son sólo instrumentos a través de los cuales se percibe.

### La doctrina platónica de la percepción y la doctrina heracliteana.

El propósito de este apartado es mostrar que al establecer que el alma es aquello con lo que se percibe, Platón ha elaborado una doctrina de la percepción que es completamente distinta de la doctrina heracliteana. Es importante que esto quede claro porque, a mi juicio, con esta doctrina Platón intenta superar varios de los problemas que se seguían de la doctrina heracliteana. Pero, además, porque algunos comentaristas han considerado que la única explicación satisfactoria de por qué Platón introduce la premisa P1 es que aceptó una versión moderada de la doctrina heracliteana<sup>27</sup>.

Para desarrollar estos puntos, estableceré las diferencias entre el sujeto y el objeto de percepción de la doctrina platónica y de la doctrina heracliteana. Partiendo de estas diferencias, intentaré mostrar que la descripción de la percepción que elabora Platón no implica que los objetos de percepción son privados<sup>28</sup> y, por tanto, que la

---

describir a x como cualificado en algún sentido.

<sup>27</sup> De hecho, como sostendré más adelante, si bien considero más viable la interpretación de Burnyeat (1976) y (1990), según la cual Platón lo que quiere es establecer una premisa semejante a P2 y, por tanto, una premisa más débil que P1, no obstante intentaré mostrar que aunque supusiéramos que Platón sostiene P1, de esto no se sigue que él aceptó en algún sentido la explicación heracliteana de la percepción.

<sup>28</sup> Aquí es muy importante tener en cuenta que el término ἴδιον Platón lo usa de manera distinta a la doctrina heracliteana. En efecto, para la doctrina, el objeto de la percepción es ἴδιον en

percepción sea infalible. Si esta lectura es correcta, entonces podré concluir que Platón no admite ninguna versión de la doctrina heraclíteana.

De acuerdo con lo que hemos visto, Teeteto acepta que se percibe mediante los sentidos, de lo cual se sigue que el alma es aquello con lo que se percibe. Esta conclusión tiene dos consecuencias importantes para la visión de la percepción que Platón quiere elaborar en este pasaje: en primer lugar, que hay algo unitario que unifica y coordina la información que proporcionan los diferentes sentidos y, en segundo lugar, que además de ser algo unitario, aquello que percibe es un elemento permanente dentro del proceso de percepción, lo cual hace posible no sólo unificar y coordinar la información de los sentidos en un momento determinado, sino que es posible unificar y coordinar las percepciones pasadas con percepciones presentes, e incluso hacer predicciones hacia el futuro<sup>29</sup>.

Al asumir Platón esta posición respecto del sujeto de percepción, no sólo está haciendo una crítica de una doctrina que él había aceptado en la *República VII* (522c-525c)<sup>30</sup>, sino también de la doctrina heraclíteana

cuanto que no puede ser percibido por otro perceptor. En cambio, para Platón este término se usa en el caso de aquellos objetos como el color y el sonido, los cuales son propios de una facultad, en tanto que no pueden ser percibidos por otra. Sin embargo, para Platón esto no implica que dichos objetos sean privados en el sentido en que lo entiende la doctrina heraclíteana.

<sup>29</sup> Cf. 186b11-186c5.

<sup>30</sup> Cf. McDowell (1973), p.185. Burnyeat (1976), p. 34 señala también *República X* (602c-603 a).

El problema de esta visión de la percepción es que en ella la percepción es completamente autónoma de la opinión y, por tanto, está en capacidad de emitir juicios. Un desarrollo claro de este problema y de la distinción entre la visión de la percepción de los diálogos medios con el *Teeteto* se encuentra en M. Frede (1999).

que se expone en la primera parte del *Teeteto*<sup>31</sup>, pues, de acuerdo con ésta, el sujeto que percibe es equivalente, por ejemplo, al ojo que ve algo blanco en  $t_1$  y, por tanto, asume que percibimos 'con' los sentidos. Como lo nota Burnyeat, la objeción del caballo de madera es aplicable a la doctrina heracliteana, ya que ella elimina no sólo la identidad del sujeto en el tiempo, sino también cualquier tipo de identidad entre dos percepciones que ocurren en el mismo momento. Así, el Sócrates que degusta la dulzura del vino en  $t_1$  es completamente distinto al Sócrates que ve el color rojo del vino en  $t_1$ . En efecto, al igual que en el modelo del caballo de madera, en la doctrina heracliteana cada sentido percibe de manera independiente y se excluye la idea de un sujeto que recibe y coordina la información que proporcionan los diferentes sentidos<sup>32</sup>.

Sin embargo, aunque hay una diferencia clara entre el sujeto de percepción de la doctrina platónica y de la doctrina heracliteana, éste no es el caso cuando intentamos establecer la diferencia entre el objeto de percepción. La razón principal es, como dije anteriormente, la premisa P1, pues algunos comentaristas han considerado que Platón la introduce sin argumentarla debido a que ha aceptado una versión modificada de la doctrina heracliteana de la percepción que se expone en 156a-157c. De acuerdo con esto, los que argumentan a favor de esta posición sostienen que para Platón los objetos de percepción son privados y, por tanto, que la percepción es infalible.

No obstante, yo creo que esta interpretación es incorrecta porque de P1 no se sigue que los objetos de percepción son privados y, por tanto, no se sigue que para Platón la percepción sea infalible, como lo sostiene la doctrina heracliteana. Asimismo, en la segunda parte

---

<sup>31</sup> Cf. 159b2-160a7.

<sup>32</sup> Burnyeat (1990), pp. 54 y 55.

del diálogo se habla de percibir a Teeteto y a Teodoro<sup>33</sup>, sin distinguirlos de objetos perceptibles como los colores y los sonidos y, por tanto, considerándolos también, al parecer, como objetos de percepción. Esto indica, por una parte, que Platón está asumiendo una posición muy distinta a la heracliteana, para la cual los únicos objetos perceptibles son cualidades como rojo o caliente. Pero, por otra, indica que Platón quizá tiene en mente una premisa más débil que P1, es decir, una según la cual, si bien hay ciertos objetos que junto con sus características, son propios de cada facultad, en cuanto no pueden ser percibidos a través de las demás, hay otros objetos que pueden ser percibidos a través de dos o más facultades. Sin embargo, aunque yo intentaré argumentar a favor de esto último, lo que me interesa principalmente en lo que sigue es mostrar que de P1 no se sigue que Platón acepta la descripción heracliteana de la percepción.

Alguien que argumenta a favor de la tesis de que Platón acepta una versión heracliteana moderada de la percepción es McDowell. Según él, con P1 Platón quiere principalmente distinguir los objetos propios del juicio de los de la percepción. En el caso del juicio, que es la actividad que lleva a cabo el alma sin la ayuda de los sentidos, sus objetos serían los *κοινά* que son predicables de todas las cosas. Sin embargo, en el caso de la percepción, puesto que P1 no es aplicable para la percepción de formas ni de medidas, que se pueden percibir mediante el tacto y la vista, ni para la percepción de objetos como Teeteto, ya que éstos pueden ser percibidos mediante varios sentidos, McDowell supone que Platón acepta la doctrina heracliteana moderada, de acuerdo con la cual los objetos de percepción son cualidades como 'lo blanco' o 'lo caliente'<sup>34</sup>.

White, siguiendo esta línea de interpretación, considera que la descripción de la percepción como tal

<sup>33</sup> Cf. 192d

<sup>34</sup> Cf. McDowell (1973), p. 186.

(cf. 152d2-157c3) nunca recibe una refutación explícita y, por tanto, que es posible suponer que Platón la asume en 184-186<sup>35</sup>.

De acuerdo con esto, Modrak<sup>36</sup> sostiene que, en un mundo no-heracliteano, la doctrina de la percepción de 156-157 podría explicar la introducción de la premisa P1, ya que ésta implicaría sólo que cada sentido es estructuralmente distinto de los demás y, por tanto, que lo que se percibe a través de un sentido no es posible percibirlo a través de otro<sup>37</sup>. Sin embargo, esto implica, según Modrak, que el objeto de percepción está determinado tanto por la estructura de la facultad sensorial como por la estructura del objeto externo y, por tanto, hay que asumir que el objeto de percepción es privado, de lo cual se sigue que Platón en 184-186 acepta que la percepción es infalible.

A mi juicio, cualquiera de estas posiciones es insostenible, si es correcta la interpretación que, en el capítulo anterior, hice de la reducción al absurdo de la

---

<sup>35</sup> Según White, aunque la descripción de la percepción sustenta la tesis de Protágoras y la identidad entre conocimiento y percepción, no hay ninguna indicación de que las implique. Es decir, en ningún momento se dice que si la identidad entre conocimiento y percepción y la tesis de Protágoras son falsas, entonces la descripción de la percepción es falsa. Por tanto, ningún argumento en contra de estas dos tesis se puede considerar un argumento en contra de la descripción de la percepción. De acuerdo con White, la descripción de la percepción implica que cada juicio perceptivo es verdadero, pero no que cada juicio verdadero es un juicio perceptivo ni que cada caso de conocimiento es un caso de percepción. Por tanto, según White, la descripción no contiene nada que deba ser refutado, lo cual la hace compatible con la descripción de la percepción de 184-186. White (1976), p. 161.

<sup>36</sup> Modrak (1981).

<sup>37</sup> En este sentido va la interpretación de Bostock (1988), p. 118, pero él aclara que los objetos de las facultades sensoriales son *παθήματα*, y no cualidades.

doctrina heracliteana. De acuerdo con la descripción heracliteana de la percepción, el proceso de percepción se da como una unión (ὁμιλία) entre dos movimientos físicos, de lo cual se sigue que, en cada acto perceptivo, lo que se genera, i.e., lo percibido y su percepción correspondiente, es completamente distinto. Según la doctrina, si éste es el caso, entonces lo percibido y su percepción correspondiente son privados (ἴδια) y, por tanto, la percepción es infalible (ἀψευδής), puesto que no es posible comparar dos percepciones para determinar cuál es correcta y cuál no. En el argumento con el cual redujo al absurdo a la doctrina heracliteana, Platón concluyó que esta explicación de la percepción es insostenible porque nos conduce a una visión de la percepción y del mundo sensible en donde todo cambia en todo momento y, por tanto, resulta imposible hacer juicios acerca de cualquier cosa.

De acuerdo con esto, pienso que, al contrario de los intérpretes que mencioné anteriormente, lo que Platón rechaza precisamente es la descripción heracliteana del proceso de percepción, puesto que de ella se siguen consecuencias absurdas que obligan a rechazar toda la doctrina. Por esta razón, en contra de la doctrina heracliteana, Platón elabora en 184-186 una teoría de la percepción en donde los sentidos son sólo las herramientas a través de las cuales el alma percibe.

En efecto, al introducir la premisa P1, lo que Platón busca es argumentar a favor de la tesis de que el alma es aquello que percibe a través del cuerpo y se sirve de sus partes como sus instrumentos. Si Platón caracteriza a los órganos corporales como instrumentos, esto implica que, por una parte, para él hay un mundo exterior<sup>38</sup> al cual el alma tiene acceso a través de dichos órganos. Pero, por otra, puesto que los órganos son sólo las herramientas indispensables para llevar a cabo el acto de

<sup>38</sup> Esto es claro en 186b2-186b4, en donde se habla de la dureza de lo que es duro y la blandura de lo que es blando.

percepción, el alma alcanza directamente el objeto de percepción, sin que éste sea modificado por los órganos corporales.

Esto significa que para Platón la percepción no es privada y que, por tanto, la percepción no puede ser infalible ( $\acute{\alpha}\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{\epsilon}\varsigma$ ). En efecto, en ningún paso del argumento Platón habla de un tipo de determinación del objeto de percepción semejante al que considera la doctrina heracliteana, o sea, no sostiene que tal objeto esté determinado físicamente por la interacción entre el sujeto que percibe y el objeto externo. Y puesto que ésta sería la única razón por la cual Platón aceptaría que el objeto de percepción es privado para el que percibe, considero incorrecto asumir, como lo hace Modrak<sup>39</sup>, que Platón acepta que la percepción es infalible<sup>40</sup>.

De acuerdo con lo que he dicho, creo que es posible sostener que de P1<sup>41</sup> no se sigue que Platón aceptó la descripción heracliteana de la percepción.

Sin embargo, si de nuevo consideramos que lo que le interesa a Platón, fundamentalmente, es mostrar que el alma es aquello con lo que se percibe y no los sentidos, es posible suponer que la intención de Platón no es establecer P1 en sentido estricto. Más bien, como dice

---

<sup>39</sup> Cf. Modrak (1981), p. 40.

<sup>40</sup> A mi juicio, esto quiere decir que Platón introduce nuevas condiciones para el conocimiento, distintas de las que se establecieron al desarrollar la tesis de que la percepción es conocimiento, i.e., que el conocimiento es conocimiento en cuanto establece lo que es el caso y es infalible. Como veremos en este capítulo, pero especialmente en el siguiente, Platón en 184-186 considera que para toda cosa sensible  $x$ , tener conocimiento de  $x$  implica comprender el ser y la utilidad de  $x$ , lo cual implica a su vez que dicho conocimiento es verdadero. De acuerdo con esto, como se muestra en 186c7, puesto que en la percepción no es posible comprender el ser, la percepción no puede ser conocimiento.

<sup>41</sup> Esto es, la tesis de que nada que sea percibido a través de una facultad puede ser percibido a través de otra.



Burnyeat<sup>42</sup>, a Platón le interesaría introducir una premisa más débil, de acuerdo con la cual, aunque cada facultad tiene sus objetos propios (ἴδια), esto es, objetos que no pueden ser percibidos a través de otra facultad, hay además otros objetos que pueden ser percibidos por dos o más facultades, como, por ejemplo, la forma y la medida.

Burnyeat denota esta premisa como la premisa P2:

P2. Colores y características de colores que son percibidos a través de la vista no pueden ser percibidos a través del oído; sonidos y características de sonidos que son percibidos a través del oído no pueden ser percibidos a través de la vista, y similarmente para los otros sentidos.

De acuerdo con esta premisa, para argumentar a favor de la tesis de que hay algo unitario que lleva a cabo el acto de percepción, Platón intentaría mostrar, básicamente, que, puesto que los objetos comunes (κοινά) son aplicables a todos los objetos que son propios, entonces no pueden ser objetos de percepción. En efecto, los objetos comunes no pueden ser características de los objetos propios, porque, entonces, los objetos propios tendrían características perceptibles por otras facultades y, por tanto, los objetos propios no serían propios en sentido estricto. Pero si los objetos comunes no son perceptibles, entonces son objetos a los cuales el alma tiene acceso por ella misma, sin la ayuda de las facultades. Sin embargo, los objetos comunes, como dijimos, son aplicables a los objetos propios y, de tal modo, que nos permiten clasificarlos. Es decir que, por ejemplo, yo puedo determinar que el matiz del color *x* es *distinto* del color *y*. Que *x* es un color y que *z* es un sonido. Esto muestra, entonces, que el alma es aquello que percibe, puesto que ella no sólo tiene acceso a los

---

<sup>42</sup> Burnyeat (1990), pp. 56 y 57.

objetos propios, sino también a los comunes, sin los cuales resulta imposible clasificar los objetos propios.

El problema es que Platón en el argumento establece P1 y no P2. Sin embargo, me parece que lo que afirma D. Frede<sup>43</sup> respecto del problema de las Formas y su relación con el mundo sensible, es aplicable en este caso: que es conveniente no sólo examinar detenidamente lo que Platón dice, sino también tomar en cuenta qué hace con lo que dice.

En efecto, como lo nota Burnyeat<sup>44</sup>, por los ejemplos que da Platón al desarrollar el argumento no es posible sostener que para él cada sentido esté restringido a un determinado grupo de objetos, es decir, que a través de la vista sólo sea posible percibir colores y que a través del gusto sólo sabores y, por tanto, no se sigue que Platón esté sosteniendo P1. Asimismo, como dije, Platón más adelante va a hablar de escuchar, ver y tocar a Teeteto y a Teodoro<sup>45</sup>, sin establecer ningún tipo de distinción entre estos objetos y los sonidos, los colores o las texturas. Esto indica que para Platón objetos como Teeteto son perceptibles, al igual que los colores y los sonidos. Pero si para Platón Teeteto y Teodoro son objetos de percepción, entonces es viable suponer que para él son también objetos de percepción la forma y la medida, las cuales son perceptibles tanto por la vista como por el tacto.

De acuerdo con esto, es posible pensar que Platón al establecer P1 estaba considerando una premisa más

<sup>43</sup> D. Frede (1999), p. 198.

<sup>44</sup> Burnyeat (1976), p. 48.

<sup>45</sup> "Entonces, préstame atención una vez más. Yo conozco a Teodoro y recuerdo en mí mismo cómo es, y con Teeteto ocurre lo mismo. Unas veces os veo y os toco, y otras no, unas veces os oigo o tengo de vosotros cualquier otra percepción, y otras veces no tengo ninguna, pero no por ello os recuerdo menos y dejo de tener el conocimiento de vosotros que poseo en mí mismo. ¿No es así?" (192d).

débil, semejante a la premisa P2, la cual, a diferencia de P1, es viable.

Modrak, sin embargo, considera que P2 no es plausible, pues para ella no es claro qué se debe entender por *características* de los objetos propios de cada facultad. Según Modrak, *característica* se puede entender en un sentido tan amplio que incluya objetos físicos<sup>46</sup>, lo cual la haría tan fuerte como P1. Pero, asimismo, se puede entender en un sentido tan estrecho que excluya "características relacionales y contextuales de los objetos propios", lo que conduce a afirmar que algunos κοινά como la diferencia y la utilidad no son *características* de los objetos propios en "el sentido relevante" y, por tanto, P2 sería una premisa demasiado débil<sup>47</sup>.

No aprecio con claridad cuál pueda ser el alcance de esta crítica de Modrak a P2. Me parece que es claro que por *características* de un color se deben entender los diferentes matices de un color. Del mismo modo, las *características* de un sonido son las diferentes tonalidades del mismo. Una imagen visual está cerca o lejos y una textura es suave al tacto o áspera. Creo que es imposible sostener que la característica de un sonido sea el piano de donde se origina el sonido.

Asimismo, considero que Platón sostiene claramente que la diferencia y la utilidad no son características perceptivas de un color, pero que el alma, al reflexionar acerca del color, puede determinar su diferencia con otros colores y su utilidad en el pasado y el presente en relación con el futuro.

De acuerdo con esto, pienso que por característica de los objetos propios (ἴδια) de cada facultad, Platón está entendiendo lo que comúnmente se entiende por esta palabra<sup>48</sup>, y, así, sostengo que lo que él pretende es

---

<sup>46</sup> Modrak (1981), p. 37.

<sup>47</sup> Ibíd.

<sup>48</sup> Es posible encontrar pasajes en el *Teeteto* en donde se dan

argumentar a favor de una premisa más débil que P1.

Sin embargo, aunque lo más viable es pensar que Platón asume P1 y no P2, puesto que a P1 la utiliza en el argumento, he intentado mostrar que, en todo caso, de P1 no se sigue que Platón acepta la descripción heracliteana de la percepción. De acuerdo con esto, pienso que es posible concluir que en 184-186 Platón elabora una teoría de la percepción de acuerdo con la cual el sujeto y el objeto de percepción son independientes el uno del otro y, por tanto, se trata de una teoría de la percepción completamente distinta de la teoría heracliteana.

### 3.2 EL ALCANCE DE LA PERCEPCIÓN (186a2- 186c6)

Al inicio de este trabajo, sostuve que el principal problema que han encontrado la mayoría de los intérpretes al ocuparse del pasaje 186a2-186c6, ha sido determinar si Platón admite o no que la percepción hace juicios de algún tipo. Como lo señala Bostock<sup>49</sup>, las interpretaciones se han dividido en dos tendencias principales: (a) la interpretación ortodoxa, según la cual Platón distingue claramente entre juicio y percepción y, por tanto, no admite que la percepción elabora algún tipo de juicio acerca de sus objetos, y (b) la interpretación de Cooper<sup>50</sup>, quien sostiene que Platón acepta que el alma cuando percibe hace juicios del tipo 'esto es verde', pero no juicios que comprometan el uso exclusivo de términos comunes, como 'esto es', los cuales son sólo posibles mediante el razonamiento que hace el alma, sin la ayuda de los sentidos.

En este apartado, argumentaré a favor de (a), intentando mostrar que Platón claramente establece que

---

ejemplos de características de un objeto de percepción semejantes a las que he dado aquí. Cf. 165d y 193c.

<sup>49</sup> Bostock (1986), pp. 111-128.

<sup>50</sup> Cooper (1970), así como Modrak (1981).

la percepción no elabora ninguna clase de juicios. Sin embargo, considero que esto no significa que la percepción para él no tenga alguna capacidad cognoscitiva. De acuerdo con esto, sostendré que Platón asume que en la percepción es posible tener conciencia de cualidades sensibles o de objetos físicos, si bien tal conciencia no hace juicios. Pienso que esto nos puede ayudar a entender la equivalencia que establece Platón entre la percepción de los niños y la de los animales.

Sin embargo, también propondré una lectura distinta de la que se ha hecho en general de 186a2-186c6. Según mi lectura, Platón no se limita en este pasaje a distinguir simplemente entre juicio y percepción, sino que además habla de un proceso mediante el cual, para toda cosa sensible  $x$ , es posible tener conocimiento de  $x$ .

De acuerdo con esto, pienso que el pasaje se puede dividir de la siguiente manera. Platón primero hace la distinción entre juicio y percepción (186b2-186b9), y luego contrasta la percepción con dicho proceso de conocimiento (186b11-186c5)<sup>51</sup>. Según este proceso, para toda cosa sensible  $x$ , conocer  $x$  implica comprender el ser y la utilidad de  $x$ <sup>52</sup>. De esta manera, el ser y la utilidad serían condiciones que establece Platón para tener conocimiento de  $x$ . Después viene la parte final de todo el argumento (186c8-186e12), en donde Platón concluye que, puesto que el ser no es objeto de percepción, la percepción no cumple ni siquiera con la primera de estas condiciones y, por tanto, no es posible

<sup>51</sup> De acuerdo con mi lectura, hay que leer este pasaje junto con 186a9-186b4

<sup>52</sup> Como yo lo entiendo, Platón considera que comprender la utilidad de  $x$ , cuando  $x$  es una cosa sensible, nos permite determinar lo que  $x$  objetivamente es. De acuerdo con esto, el ser del que habla aquí Platón es distinto del ser predicativo. Sin embargo, este punto lo voy a desarrollar principalmente en el capítulo 4. Aquí sólo lo sostendré como un supuesto, de acuerdo con el cual, desde mi punto de vista, Platón concluye que la percepción no puede ser conocimiento.

establecer una equivalencia entre conocimiento y percepción.

Para desarrollar estos puntos, empezaré haciendo una descripción de 186a2-186c6, con la cual espero mostrar que este pasaje está estructurado como lo señalé hace un momento. Luego, haciendo uso solamente del pasaje 186b2-186b9, mostraré cómo Platón distingue entre la percepción y el juicio. Finalmente, daré algunas indicaciones que me permitirán suponer que en 186a9-186b4 y 186b11-186c5 Platón está hablando de un proceso mediante el cual, para toda cosa sensible *x*, es posible tener conocimiento de *x*. Sin embargo, el desarrollo completo de este punto lo haré en el capítulo 4.

### El pasaje 186a-186c

En el pasaje que examinamos en la sección anterior, la conclusión principal fue que el alma percibe a través de las facultades sensoriales, pero que por sí misma investiga otro tipo de objetos, a saber, los κοινά, a los cuales aquéllas no tienen acceso.

En el pasaje que sigue, el interés inicial de Platón es enfatizar esta última conclusión, a saber, que los κοινά no son objetos de percepción.

ΣΩ. Ποτέρων οὖν τίθης τὴν οὐσίαν; τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται. ΘΕΑΙ. Ἐγὼ μὲν ὧν αὐτὴ ἡ ψυχὴ καθ' αὐτὴν ἐπορέγεται. ΣΩ. Ἡ καὶ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον καὶ τὸ ταῦτόν καὶ ἕτερον; ΘΕΑΙ. Ναί.<sup>53</sup>

SÓC. ¿Entre cuáles consideras tú que está el ser? En efecto, éste acompaña especialmente a todas las cosas.

---

<sup>53</sup> 186a2-186a7.

TEET. Yo lo ubico entre aquellas cosas que el alma intenta alcanzar por sí misma.

SÓC. ¿También la semejanza y la desemejanza, así como la identidad y la diferencia?

TEET. Sí.

Sin embargo, inmediatamente, Sócrates agrega otros κοινά a la lista, de los cuales no había hablado anteriormente en 184-186 y que, al parecer, resultan de una naturaleza distinta.

ΣΩ. Τί δέ; καλὸν καὶ αἰσχρὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν; ΘΕΑΙ. Καὶ τούτων μοι δοκεῖ ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν, ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα<sup>54</sup>.

SÓC. ¿Qué acerca de lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo?

TEET. También éstas, en las cuales me parece especialmente que el alma investiga el ser comparando a unas con otras, calculando en ella misma el pasado y el presente en comparación con el futuro.

Es importante tener en cuenta que aquí es Sócrates y no Teeteto quien agrega lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, ubicándolos dentro de aquellos objetos que el alma investiga por sí misma. Pero también es importante notar que Teeteto no se sorprende de que Sócrates los mencione, sino que, además, agrega que el alma se ocupa especialmente de investigar lo que ellos son, no sólo contrastándolos entre sí, sino también reflexionando en ella misma acerca del pasado y del presente en relación con el futuro<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> 186a8-186b1.

<sup>55</sup> A mi juicio, este pasaje da cuenta del avance de Teeteto en la comprensión del problema, y, de acuerdo con esto, de la eficacia del método mayéutico de Sócrates. En efecto, en contra de Protágoras, Teeteto muestra que ha entendido que lo

Sin embargo, Sócrates, al parecer, considera que Teeteto se ha equivocado, porque en el siguiente pasaje lo detiene, como lo indica la expresión "Έχε δή.

ΣΩ. Έχε δή άλλο τι τοῦ μὲν σκληροῦ τὴν σκληρότητα διὰ τῆς ἐπαφῆς αἰσθῆσεται, καὶ τοῦ μαλακοῦ τὴν μαλακότητα ὡσαύτως; ΘΕΑΙ. Ναί. ΣΩ. Τὴν δέ γε οὐσίαν καὶ ὅτι ἐστὸν καὶ τὴν ἐναντιότητα πρὸς ἀλλήλα καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῆς ἐναντιότητος αὐτῆ ἢ ψυχῇ ἐπανιοῦσα καὶ συμβάλλουσα πρὸς ἀλλήλα κρίνειν πειρᾶται ἡμῖν.  
ΘΕΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν.<sup>56</sup>

SÓC.- Espera un momento. ¿No es cierto que percibirá la dureza de lo que es duro a través del tacto y, del mismo modo, la blandura de lo que es blando?

TEET. Sí.

SÓC.- Pero su ser, esto es, el hecho de que sean una y otra, la oposición entre ellas y el ser, a su vez, de esta oposición, es un caso distinto. Aquí el alma por sí misma intenta decidir para nosotros recapitulando y comparando unas cosas con otras.

TEET. Sin lugar a dudas.

McDowell, al interpretar este párrafo, piensa que Teeteto ha caracterizado erróneamente a lo bello y feo, bueno y malo, como aquellas cosas acerca de las cuales el alma reflexiona tomando en cuenta el pasado y el presente en relación con el futuro<sup>57</sup>. De acuerdo con esto, McDowell considera que, al pedirle Sócrates a Teeteto que espere

---

bueno-malo, bello-feo, no son perceptibles, y, asimismo, que el conocimiento de lo sensible implica la comprensión de estos objetos. Esta es una posición muy distinta de la que sostuvo Teeteto al inicio del diálogo (cf. 157d7-157d11), en donde concede, siguiendo a Protágoras, que tales objetos llegan a ser y, puesto que todo lo que llega a ser es perceptible, entonces considera que son perceptibles.

<sup>56</sup> 186b2-186b10.

<sup>57</sup> McDowell (1973), p. 190.



un momento, está intentando disuadirlo de que mezcle este argumento con el argumento en donde se discutió la tesis de Protágoras, que habla de ventaja y desventaja respecto del futuro. Al hacer alusión a la crítica de Protágoras, nos dice McDowell, Teeteto entonces corre el peligro de permitir que las percepciones presentes sean conocimiento<sup>58</sup>, pues si bien una de las conclusiones principales del examen de la tesis del homo-mensura, es que hay ciertas cosas que no conciernen a la percepción, no obstante queda abierta la posibilidad de que las percepciones presentes sean conocimiento.

Sin embargo, creo que esta apreciación de McDowell no viene al caso si, como vimos anteriormente, Platón elabora una doctrina de la percepción de acuerdo con la cual no es posible sostener que la percepción es infalible, el cual era el único sustento que tenía la doctrina heracliteana para afirmar que las percepciones presentes son conocimiento y, de acuerdo con esto, apoyar la tesis de Protágoras.

A diferencia de McDowell, creo con Bostock<sup>59</sup> que Teeteto no va por el camino incorrecto, sino que, más bien, se ha adelantado en la argumentación. Esto es claro en el mismo párrafo, en el cual, después de detener a Teeteto, Sócrates no lo corrige mostrándole que ha caracterizado erróneamente a lo bello-feo, bueno-malo. Lo que Sócrates hace es agregar las premisas que son

---

<sup>58</sup> *Ibíd.* Cf. también 179c.

<sup>59</sup> Bostock (1986), pp. 122-123. Aunque estoy de acuerdo con la posición de Bostock, según la cual, el propósito de Sócrates al detener a Teeteto es hacer un énfasis en el argumento, a saber, la distinción entre lo que es propio de los sentidos y lo que es propio del alma, que permite, a su vez, establecer una distinción entre percepción y juicio; no obstante, discrepo con él en que lo que Sócrates pretende en el siguiente pasaje, i.e. 186b11-186c5, es distinguir entre juicio y percepción. A mi modo de ver, lo que busca Sócrates en 186b11-186c5 es contrastar la percepción con un proceso según el cual, para toda cosa sensible *x*, es posible llegar al conocimiento de *x*.

importantes para el argumento que están desarrollando. Esto es, en primer lugar, que el alma tiene acceso a las cualidades sensibles a través de los sentidos.

ΣΩ. Ἔχε δὴ ἄλλο τι τοῦ μὲν σκληροῦ τὴν σκληρότητα διὰ τῆς ἐπαφῆς αἰσθήσεται, καὶ τοῦ μαλακοῦ τὴν μαλακότητα ὡσαύτως; ΘΕΑΙ. Ναί.

SÓC.- Espera un momento. ¿No es cierto que percibirá la dureza de lo que es duro a través del tacto y, del mismo modo, la blandura de lo que es blando?

ΤΕΕΤ. Sí.

Pero que, en segundo lugar, esta actividad que lleva a cabo el alma a través de los sentidos, se distingue de aquella en la cual opera por sí misma y en donde, precisamente, toma decisiones respecto de la información que le proporcionan los sentidos.

ΣΩ. Τὴν δέ γε οὐσίαν καὶ ὅτι ἐστὸν καὶ τὴν ἐναντιότητα πρὸς ἀλλήλω καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῆς πρὸς ἀλλήλω αὐτὴ ἢ ψυχὴ ἐπανιοῦσα καὶ συμβάλλουσα πρὸς ἀλλήλα κρίνειν πειρᾶται ἡμῖν. ΘΕΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν.

SÓC.- Pero su ser, esto es, el hecho de que sean una y otra, la oposición entre ellas y el ser, a su vez, de esta oposición, es un caso distinto. Aquí el alma por sí misma intenta decidir para nosotros recapitulando y comparando unas cosas con otras.

ΤΕΕΤ. Sin lugar a dudas.

De acuerdo con mi lectura, después de establecer estos puntos, con los cuales se distingue el juicio de la percepción, Sócrates retoma en el siguiente párrafo lo que dijo Teeteto respecto de lo bello-feo, bueno-malo.

ΣΩ. Οὐκοῦν τὰ μὲν εὐθὺς γενομένοις πάρεστι φύσει αἰσθάνεσθαι ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις, ὅσα διὰ τοῦ

σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει· τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα πρὸς τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγνηται; ΘΕΑΙ. Παντάπασι μὲν οὖν.<sup>60</sup>

—SÓC. Cuando nacen, los hombres y los animales ya pueden, por naturaleza, percibir cuantas experiencias se dirigen al alma a través del cuerpo; pero los razonamientos acerca de éstas, respecto de su ser y utilidad, se presentan, y en quienes se presentan, con dificultad y en el tiempo, gracias a muchas prácticas y educación. ¿No es así? —TEET. Desde luego.

Después de contrastar la percepción con el juicio, en este pasaje Platón establece un contraste entre la percepción y un proceso mediante el cual, para toda cosa sensible *x*, es posible llegar al conocimiento de *x*. Sin duda, como sostiene McDowell<sup>61</sup>, se trata de una alusión directa a la discusión con Protágoras, pero no es problemática, porque, como ya dije, Platón ha refutado a la doctrina heracliteana. El supuesto del que parto es que Platón, en contra de Protágoras, está haciendo explícito, en primer lugar, que la razón por la cual el experto puede *predecir qué será beneficioso o perjudicial*, es porque el experto reflexiona acerca del ser y la utilidad. Pero, en segundo lugar, puesto que estos objetos no son objetos de percepción, es entonces gracias a un proceso que no es perceptivo que el experto tiene más autoridad y, por tanto, conocimiento de lo sensible<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> 186b11-186c5.

<sup>61</sup> Sin embargo, no sólo McDowell toma en cuenta este punto. También Cooper (1970), quien encuentra aquí la prueba para argumentar a favor de un nivel más alto de reflexión, y Kahn (1981), p. 124.

<sup>62</sup> Aquí me refiero específicamente a los resultados de la segunda parte de la crítica a la tesis de Protágoras, en donde, en contra de Protágoras, Platón concluye que, debido a que el experto es quien con mayor seguridad hará predicciones

A mi juicio, este paso de Platón resulta coherente con toda la discusión, si tomamos en cuenta que él en los pasajes anteriores a 184-186 en general se limitó a hacer una crítica negativa de la concepción de la percepción y lo sensible que se deriva de la conjunción de la definición de Teeteto, la tesis de Protágoras y la doctrina heracliteana. Si es correcta mi interpretación de que Platón en 184-186 elabora su propia concepción de la percepción y lo sensible, entonces es en este pasaje en donde él puede responder las preguntas que quedaron implícitas en la discusión anterior.

En el caso de la segunda parte de la crítica a Protágoras (178b-179b), la pregunta que queda sin respuesta es por qué el experto con mayor seguridad hará predicciones correctas acerca de lo beneficioso o perjudicial. Ahora nos puede decir Platón que el experto tiene más autoridad porque el experto reflexiona acerca del ser y la utilidad. De acuerdo con esto, si, como veremos en el siguiente capítulo, Platón piensa que el experto es quien tiene conocimiento, es posible suponer que en este pasaje él nos está hablando del proceso que lleva a cabo el experto y que le permite tener conocimiento de lo sensible. Asimismo, podemos pensar que a Platón le interesa contrastar este proceso con la percepción, para mostrar que ella no puede ser conocimiento.

En efecto, en la percepción no es posible comprender el ser y, por tanto, en la percepción no es posible comprender la verdad. Pero, puesto que sólo se tiene conocimiento de x si se comprende la verdad de x, entonces la percepción no puede ser conocimiento.

ΣΩ. Οἷόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν, ᾧ μηδὲ οὐσίας;  
 ΘΕΑΙ. Ἄδύνατον. ΣΩ. Οὐδὲ ἀληθείας τις ἀτυχήσει,  
 ποτὲ τούτου ἐπιστήμων ἔσται; ΘΕΑΙ. Καὶ πῶς ἄν, ᾧ

---

correctas acerca de lo bueno y lo malo, es el experto quien tiene conocimiento y no cualquier otra persona. Cf. 177c-179b.

Σώκρατες; ΣΩ. Ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῶ οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μὲν, ὡς ἔοικε, δυνατὸν ἄψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον.<sup>63</sup>

SÓC. — Y bien, ¿puede uno alcanzar la verdad de algo, sin alcanzar su ser?

TEET. — Imposible.

SÓC. — Pero, si uno no alcanza la verdad acerca de una cosa, ¿puede llegar a saberla?

TEET. — Claro que no Sócrates.

SÓC. — Por consiguiente, el saber no radica en nuestras impresiones, sino en el razonamiento que hacemos acerca de éstas. Aquí, efectivamente, es posible aprehender el ser y la verdad, pero allí es imposible.

Aunque sólo hasta el siguiente capítulo voy a desarrollar detalladamente el supuesto de que Platón en los pasajes 186a8-186b1 y 186b11-186c5 nos habla de un proceso de conocimiento, me parece que aquí es posible partir de él para proponer una lectura distinta del pasaje 186a-186c. Desde mi punto de vista, esta lectura permite resolver varios interrogantes que se presentan si se asume la lectura según la cual Platón en 186a-186c se limita a hacer una distinción entre juicio y percepción.

En efecto, si se asume esta última lectura, surgen varios interrogantes.

(1) Si Platón intenta establecer simplemente una distinción entre juicio y percepción, ¿por qué la reflexión en el tiempo es relevante para esta distinción? Además, ¿por qué esta reflexión en el tiempo tiene que hacerse especialmente<sup>64</sup> sobre lo

<sup>63</sup> 186c7-186d5.

<sup>64</sup> ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν (186a10-186a11). Aunque esta es una afirmación que hace Teeteto, Sócrates la reafirma más adelante en 186b11-186c5.

bello y lo feo, lo bueno y lo malo?<sup>65</sup>. Pues, precisamente, si mi interpretación es correcta, Platón considera que para establecer esta distinción, es suficiente con mostrar que los κοινά, que se aplican indistintamente a los objetos propios, no son perceptibles y, por lo tanto, implican otra facultad, distinta de la percepción, que aplique los κοινά a los objetos sensibles. Dicha facultad sería el juicio. Además, no es posible sostener que todo juicio acerca del mundo sensible, implica para Platón un juicio acerca de lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo.

(2) Aunque aquí se puede argumentar que precisamente por ello lo más probable es que Teeteto haya hecho una caracterización errónea de lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, se presenta el problema de explicar 186b11-186c5. Si se asume que en este pasaje Platón solamente distingue la percepción del juicio, ¿por qué para establecer esta distinción es necesario reflexionar sobre el ser y la utilidad? Pero, asimismo, Sócrates afirma que reflexionar acerca del ser y la utilidad no sólo entraña una gran dificultad, sino que requiere un largo período de educación y, que, además, se trata de una reflexión que no la llevan a cabo todos los hombres, sino solamente algunos. Me parece que esta es una afirmación bastante fuerte e inadmisibles, si Platón está hablando del juicio. Pues, en efecto, todos podemos hacer juicios sin ninguna dificultad y para ello no se requiere educación. Más bien, de acuerdo con la filosofía de Platón, lo que sí entraña una gran dificultad y mucha educación es el aprendizaje de una ciencia o técnica, la cual, por ello, no es dominada por todos los hombres, sino sólo por algunos. Precisamente, en el *Crátilo* (388a-3889a) y *República X* (601b-602b) Platón establece que quien tiene conocimiento técnico acerca de x, es quien comprende el uso de x<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> De acuerdo con esto, en el cuarto capítulo intentaré mostrar,

Por las razones que he dado, me parece que es plausible proponer una lectura distinta de 186a-186c, según la cual Platón no se limita en este pasaje a distinguir la percepción del juicio, sino que también la contrasta con un proceso mediante el cual, para toda cosa sensible *x*, es posible tener conocimiento de *x*. De acuerdo con esto, en lo que sigue desarrollaré la distinción que Platón hace entre percepción y juicio, sin considerar el pasaje 186b11-186c5.

### La distinción entre opinión y percepción

Mi propósito en este apartado es mostrar que Platón distingue claramente entre la percepción y el juicio y, así, argumentaré a favor de la interpretación que Bostock denomina ortodoxa, por oposición a la interpretación de Cooper, quien sostiene que Platón admite al nivel de la percepción cierto tipo de juicios<sup>67</sup>.

Con este propósito, me concentraré inicialmente en el pasaje 186b2-186b9 que cité anteriormente, intentando mostrar que, por una parte, aquí Platón define la opinión en los mismos términos en que lo hace más adelante en el pasaje 189e6-190a7; y, por otra, que en 186b2-186b9 Platón asimismo distingue esta actividad del alma, a saber, la opinión, de aquella que lleva a cabo a través de los sentidos, y que se define como percepción.

Al apoyarme solamente en el pasaje 186b2-186b9, estoy procediendo de un modo distinto a como lo hacen quienes argumentan a favor de las dos posiciones que he señalado, pues unos y otros se valen también de los

---

concentrándome en el pasaje de *República X*, que para Platón el uso de una cosa es equivalente a su Forma.

<sup>67</sup> Cf. Bostock (1986).

pasajes 186a9-186b4 y 186b11-186c5<sup>68</sup>. Como he dicho, para mí es importante mostrar que no es necesario recurrir a estos pasajes, porque yo supongo que en ellos Platón más bien nos habla de un proceso mediante el cual, para toda cosa sensible *x*, es posible tener conocimiento de *x*.

Pero, asimismo, aunque yo intentaré argumentar a favor de la interpretación ortodoxa, pienso, a diferencia de ésta, que para Platón, si bien la percepción no hace juicios, no obstante tiene conciencia de cualidades y de objetos físicos.

Para comenzar, podríamos hacer un esbozo de la posición de Cooper y de la posición ortodoxa.

La dos tesis principales de Cooper<sup>69</sup> son que Platón en 184-186 establece que la percepción está en capacidad de emitir juicios simples como "esto es rojo"<sup>70</sup>, que se

<sup>68</sup> De acuerdo con Cooper, 186a10-186b4 apoya su interpretación, pues este pasaje muestra que para Platón el alma no se ocupa de contemplar lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. Si Teeteto establece que son comunes porque al examinarlos la mente calcula dentro de ella misma el pasado y el presente en relación con el futuro, se está dando una muy buena explicación de cómo uno juzga si una persona o una acción son buenas o malas, o agradables o desagradables. Cf. Cooper (1970). Sin embargo, Bostock, quien está a favor de la interpretación ortodoxa, piensa que en 186b11-186c5 — el cual considera semejante a 186a10-186b4 — Platón establece que (a) la emisión de cualquier juicio está precedida de razonamiento y comparación. (b) Para emitir cualquier juicio, se requiere del aprendizaje de un lenguaje. Así, para aplicar incluso tales palabras como duro y blando, es necesario comprender las semejanzas relevantes entre todas las cosas duras y todas las cosas blandas. Por tanto, la interpretación ortodoxa puede sostener que, al hablar Platón de la dificultad de aplicar los términos comunes, está considerando su aplicación incluso en juicios como 'esto es dulce'. Cf. Bostock (1986), pp. 118-128.

<sup>69</sup> Cooper (1970).

<sup>70</sup> Esta es una tesis que defiende también Modrack (1981)



distinguen de los juicios que lleva a cabo el alma al reflexionar acerca del contenido de la percepción, los cuales incluyen los κοινά. De acuerdo con esto, Cooper piensa que Platón caracteriza la actividad reflexiva del alma como la capacidad de aplicar los κοινά a las cosas sensibles, pero no como la capacidad de contemplar dichos κοινά.

A la interpretación de Cooper se opone, en cierta forma, la interpretación ortodoxa<sup>71</sup>, que parte del supuesto de que para emitir un juicio es necesario haber comprendido adecuadamente los términos que intervienen en el juicio. Partiendo de lo que sostiene Platón en 184-186, la comprensión de los términos comunes la provee el alma sin la ayuda de los sentidos. De esta manera, puesto que los términos comunes no son perceptibles mediante los sentidos, no es posible que tales términos sean comprendidos en la percepción, por lo cual es imposible que la percepción produzca aquellos juicios en donde intervienen los términos comunes. Sin embargo, el punto central que enfatiza la interpretación ortodoxa es que cualquier juicio implica el uso de "ser" y, por lo tanto, puesto que en la percepción no es posible la comprensión de este término, entonces en la percepción no es posible emitir juicios de ningún tipo.

A mi modo de ver, si consideramos la conclusión de Teeteto al final del pasaje 184b8-186a1, encontramos, como lo sostiene la posición ortodoxa, que el alma, antes de operar con los κοινά, los comprende por ella misma, y que es precisamente esto lo que los distingue de los objetos de los sentidos. En efecto, en esta parte del argumento Teeteto concluye que el alma investiga (ἐπισκοπεῖν) unas cosas por ella misma (αὐτῆ δι' αὐτῆς) y otras a través de los órganos corporales<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Como lo dije al inicio de este apartado, yo me encuentro a favor de esta interpretación.

<sup>72</sup> εἰ φαίνεται σοι τὰ μὲν αὐτῆ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῆ ἐπισκοπεῖν, τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων (185e6-

Siguiendo este punto, Sócrates comienza 186a2-186c6 estableciendo qué cosas pertenecen al primer grupo. En este grupo se enumeran inicialmente el ser (τὴν οὐσίαν), la semejanza (τὸ ὅμοιον) y la desemejanza (τὸ ἀνόμοιον), la identidad (τὸ ταῦτόν) y la diferencia (τὸ ἕτερον)<sup>73</sup>. Luego, inesperadamente, Sócrates sugiere que a esta lista se deben agregar lo bello (καλόν) y lo feo (αἰσχρόν), lo bueno (ἀγαθόν) y lo malo (κακόν)<sup>74</sup>. Teeteto está de acuerdo en ubicar a estos últimos dentro

---

185e7). Bostock (1986), p. 121, piensa que este pasaje es crucial para apoyar la tesis de Cooper, si como éste hacemos explícito el περὶ αὐτοῖν: "el alma considera algunas cosas, acerca de un objeto, por sí misma, y considera otras cosas, acerca de ese objeto, por medio de los facultades del cuerpo". De acuerdo con Bostock, el punto central que apoya este pasaje es que es posible hacer juicios de percepción, pues si considerar algo por medio de los sentidos es percibirlo, entonces es posible percibir que un objeto tiene cierta propiedad, de lo cual se sigue que hay algunos juicios que pueden ser llamados juicios de percepción. Al parecer, el pasaje 185b10-185c3 compromete a Platón a esta tesis, pues aquí se dice que es mediante la lengua y, por tanto, mediante la percepción, que se determina si algo es salado o no, lo cual apoya la interpretación de Cooper. Sin embargo, sostiene Bostock, quizá Platón quiera corregir esta impresión al preguntar inmediatamente con qué comprendemos el 'es' y el 'no es', que parecen corresponder a aquellos términos comunes de juicios como 'esto es dulce' o 'esto no es dulce', que Cooper considera como juicios perceptivos. Si la mente es la que lleva a cabo incluso estos juicios simples, entonces no es posible decir, como lo hace Cooper, que mediante la percepción se deliberan este tipo de juicios. Asimismo, nos dice Bostock, algo muy importante que va en contra de la interpretación de Cooper es que Platón no pone el περὶ αὐτοῖν en todos los pasajes, especialmente en el que hemos considerado, el cual es crucial para la interpretación de Cooper. Cf. Bostock (1986), p. 125.

<sup>73</sup> Cf. 186a2-186a8.

<sup>74</sup> Cf. 186a9.

del primer grupo, pero agrega el igualmente inesperado comentario de que es especialmente de ellos que el alma investiga qué son, "calculando en ella misma el pasado y el presente en comparación con el futuro".

Algo importante de notar hasta aquí es que Sócrates no pretende que esta lista de κοινά sea exhaustiva. En realidad, lo que a él le interesa explicitar es que aquellos objetos que el alma investiga por ella misma (αὐτῆ δι' αὐτῆς) son los κοινά, los cuales ya han sido enumerados y definidos en el pasaje anterior, aunque de manera incompleta o no exhaustiva. Si éste es el interés de Sócrates, su siguiente paso debe ser explicitar qué objetos el alma investiga a través de los órganos corporales<sup>75</sup> y que, por tanto, son propios (ἴδια) de éstos.

Si examinamos el pasaje en donde Sócrates detiene a Teeteto, vemos que su interés es dar cuenta de los objetos del segundo grupo.

SÓC.- Espera un momento. ¿No es cierto que percibiré la dureza de lo que es duro a través del tacto y, del mismo modo, la blandura de lo que es blando?

TEET. Sí.

Anteriormente, Sócrates se refirió a los objetos de las facultades sensoriales dentro del argumento con el cual intentaba mostrar que los κοινά no eran objetos de percepción. Sin embargo, puesto que esto ya ha quedado establecido, lo que le interesa ahora es dejar claro qué objetos corresponden a las facultades sensoriales.

En los pasajes anteriores, al ejemplificar este tipo de objetos, Sócrates habló de un sonido (φωνή)<sup>76</sup>, un color

<sup>75</sup> Aunque debemos tener presente que Platón no excluye en ningún momento la posibilidad de percibir objetos físicos, así como la forma y la medida mediante la vista y el tacto.

<sup>76</sup> Cf. 185a8

(χρόα)<sup>77</sup> y lo salado (ἀλμῦρός)<sup>78</sup>. Ahora nos dice que lo que el alma percibe es la dureza de lo que es duro y la blandura de lo que es blando. Esto supone, en primer lugar, como sugerí anteriormente, que para Platón hay colores, sonidos, cosas duras y blandas, que son exteriores al sujeto e integran un mundo objetivo, puesto que, como nos dice Sócrates en este pasaje, tales cosas *son*. En segundo lugar, que los objetos de las facultades sensoriales son las cualidades de estas cosas, esto es, por ejemplo, lo rojo de lo que es rojo, lo salado de lo que es salado, de las cuales Platón también nos dice que *son*<sup>79</sup> y, por tanto, se trata de cualidades objetivas. El tercer punto, y quizá el más importante, es que en este pasaje Sócrates utiliza explícitamente el verbo αἰσθάνομαι para referirse a la actividad que lleva a cabo el alma al investigar a través de las facultades corporales. Esto confirma lo que Platón había establecido en pasajes anteriores, pero dentro del marco del argumento con el cual intentaba demostrar que los κοινά no son objetos de percepción<sup>80</sup>.

De acuerdo con este pasaje, entonces, debemos entender por percepción la actividad que lleva a cabo el alma cuando investiga lo duro de lo que es duro y lo blando de lo que es blando. Como lo indica la siguiente afirmación de Sócrates, esta actividad se distingue claramente de la actividad que lleva a cabo el alma cuando investiga por ella misma, sin la intervención de las facultades sensoriales.

SÓC.- Pero su ser, esto es, el hecho de que sean una y otra, la oposición entre ellas y el ser, a su vez, de esta oposición, es un caso distinto. Aquí el alma por sí misma intenta decidir para nosotros recapitulando y comparando

---

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> Cf. 185b10

<sup>79</sup> Cf. 185a9

<sup>80</sup> Cf. 185b9-185c2 y 185c7-185c8.

unas cosas con otras.  
TEET. Sin lugar a dudas.

Esta afirmación de Sócrates es interesante porque agrega algo nuevo a lo que se ha dicho hasta ahora. Anteriormente, como vimos, Platón estableció que el alma por ella misma comprende los κοινά, lo cual implica que los κοινά no son objetos de percepción. Pero ahora nos dice que el alma opera con los κοινά y que esta actividad le permite tomar decisiones respecto del contenido de la percepción. El alma, al operar con los κοινά, determina, por ejemplo, si las cualidades que percibe son, cuáles son *diferentes* y cuáles son *opuestas*.

Podríamos pensar que esta actividad del alma es lo que Platón entiende por opinión, si se trata de una actividad distinta de la percepción, en la que el alma decide respecto del contenido de la percepción. Si este es el caso, este pasaje apoyaría igualmente a la posición ortodoxa, según la cual Platón distingue claramente la percepción de la opinión.

Pienso que esto se puede sostener, si tomamos en cuenta la definición de opinión que Platón da más adelante en el diálogo.

Λόγον ὄν αὐτῇ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῆ, ὥς γε μὴ εἰδῶς σοι ἀποφαίνομαι. τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα. ὅταν δὲ ὀρίσασα, εἴτε βραδύτερον εἴτε καὶ ὀξύτερον ἐπάξασα, τὸ αὐτὸ ἤδη φῆ καὶ μὴ διστάζη, δόξαν ταύτην τίθεμεν αὐτῆς. ὥστ' ἔγωγε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῆ, ἀλλὰ σιγῆ πρὸς αὐτόν· σὺ δὲ τί;<sup>81</sup>

“A mí, en efecto, me parece que el alma, al pensar, no

<sup>81</sup> 189e6-190a7.

hace otra cosa que dialogar y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras. Ahora bien, cuando se decide, su resolución es manifiesta y, aunque ésta se produzca con más o menos rapidez, mantiene ya sus afirmaciones y no vacila, de ahí que la consideremos su opinión. En conclusión, al acto de opinar yo lo llamo hablar, y a la opinión un discurso que no se expresa, ciertamente, ante otro ni en voz alta, sino en silencio y para uno mismo", (189e-190a).

Según este pasaje, la opinión (ἡ δόξα) consiste principalmente en hacer comparaciones entre unas cosas y otras, afirmando y negando, en un diálogo interior que lleva a cabo el alma consigo misma, el cual le permite tomar decisiones acerca de cualquier cosa. Básicamente, la diferencia con el pasaje anterior es que aquí Platón no restringe el contenido al que proporcionan las facultades sensoriales. Sin embargo, al igual que el pasaje anterior, Platón nos habla de una actividad del alma en la cual ella hace comparaciones entre unas cosas y otras, partiendo de lo cual toma decisiones acerca de ellas.

Si Platón entiende esta actividad como opinión (δόξα), entonces podemos concluir que en el pasaje anterior lo que él pretende mostrar es que cuando el alma toma decisiones respecto del contenido de la percepción, el alma ya no está percibiendo, sino opinando acerca de lo que percibe.

Esto significa que Platón establece una distinción clara entre opinión y percepción, consistiendo ésta en la actividad que le permite al alma acceder al contenido de la percepción, pero en la cual no toma decisiones acerca de dicho contenido, pues esta última es la actividad que Platón define como opinión (δόξα).

Sin embargo, de acuerdo con esto, es viable pensar que para Platón aunque la percepción no opina, es decir, no toma decisiones respecto de sus objetos, sí tiene conciencia de ellos. Pienso que esto es posible

considerarlo, si tomamos en cuenta que Platón define la percepción en este pasaje como una actividad del alma, en la cual ella tiene acceso a los objetos perceptibles. De acuerdo con esto, nos dice Platón, el alma, por ejemplo, percibe a través del tacto lo duro de lo que es duro. Esto significa, me parece, que el alma al percibir tiene la capacidad de reconocer los objetos perceptibles, pero que, como en esta actividad el alma no puede opinar, al percibir ella no toma ninguna decisión respecto de su objeto. La decisión acerca de lo que el objeto es, de su diferencia con otros, etc., sólo lo puede hacer en el momento en que opina.

De acuerdo con lo que he dicho, Platón considera que la actividad en la cual el alma opera a través de los cinco sentidos y que él denomina percepción, es distinta de la actividad en la cual el alma opera con los κοινά. Este resultado apoya la interpretación orotodoxa, para la cual la percepción no es proposicional en ningún sentido, puesto que, precisamente, como he mostrado, cuando el alma opera con los κοινά toma decisiones y, por tanto, opina acerca de lo que percibe. Pero, como esta actividad es distinta de la percepción, en ella el alma opera de manera independiente a los cinco sentidos. De esto se sigue que cuando el alma percibe, el alma no toma decisiones acerca de este contenido y, por tanto, la percepción no puede ser proposicional. Sin embargo, como he intentado mostrar, si bien el alma no hace juicios al nivel de la percepción, sí tiene conciencia de sus objetos.

Pero, además, de acuerdo con mi interpretación, la distinción entre percepción y opinión Platón la establece específicamente en el pasaje 186b2-186b9 y, por tanto, no es necesario tomar en cuenta el pasaje 186a10-186b1, en donde Sócrates propone que se considere a lo bello y feo, bueno y malo, como objetos que el alma piensa por sí misma, y en donde Teeteto agrega que es especialmente de éstos que el alma considera el ser,

calculando en ella misma el pasado y el presente en relación con el futuro. Asimismo, tampoco 186b11-186c6, en donde Platón contrasta la percepción con el razonamiento acerca del ser y de la utilidad.

En conclusión, de acuerdo con la interpretación que he dado de 186a-186c, creo que es posible concluir que en este pasaje Platón no se limita a hacer una distinción entre juicio y percepción, sino que también establece las condiciones a partir de las cuales es posible llegar al conocimiento de  $x$ , cuando  $x$  es una cosa sensible. Partiendo de estas condiciones, Platón concluye que la percepción no puede ser conocimiento, puesto que la percepción no cumple ni siquiera con una de ellas.

### Respuesta a la pregunta (3)

De acuerdo con la interpretación que hice de 184-186, Platón elabora una teoría de la percepción completamente distinta de la heracliteana. Esto significa que para Platón el alma es la que percibe y los sentidos son sólo las herramientas a través de las cuales el alma lleva a cabo este proceso. Partiendo de este punto, Platón define la percepción como la actividad del alma a través de las facultades sensoriales, la cual le permite tener acceso a los objetos de la percepción. Tales objetos, según vimos, son cualidades como, por ejemplo, lo duro de lo que es duro. Esta actividad, que Platón define como percepción, se distingue de otra actividad del alma, en la cual opera por ella misma, aplicando los  $\kappa\omicron\iota\nu\acute{\alpha}$  a los objetos de percepción, y en donde el alma toma decisiones acerca de dichos objetos. Al deliberar por ella misma operando con los  $\kappa\omicron\iota\nu\acute{\alpha}$ , el alma decide, por ejemplo, si la cualidad de rojo es la cualidad de rojo, si es distinta de lo azul.

Al distinguir entre una actividad que lleva a cabo el



alma a través de los sentidos y otra en la que opera por ella misma, Platón ha elaborado una teoría que le permite aceptar la premisa (I) y, por tanto, describir al mundo sensible.

Si recordamos, la premisa (I) establece que, si es el caso que  $x$  se mueve, pero no se altera, es posible describir a  $x$  como cualificado en algún sentido<sup>82</sup>. Al establecer que el alma es aquello con lo que se percibe y se piensa acerca de lo que se percibe, Platón ha introducido algo permanente dentro del proceso de la percepción. Pero, asimismo, Platón ha establecido que los objetos de la percepción son  $y$ , por tanto, que integran un mundo objetivo. Esto significa que para Platón las cualidades no se alteran en el proceso de la percepción, ni tampoco el sujeto que percibe, en el sentido en que sostiene la doctrina heracliteana<sup>83</sup>. De acuerdo con esto, es posible aplicar la premisa (I) a la teoría platónica de la percepción y, por tanto, describir al mundo sensible.

Sin embargo, algo muy importante es que con esta descripción de la percepción Platón sienta las bases para poder hablar de un proceso, con el cual se llega a tener conocimiento de lo sensible. A mi juicio, esto conlleva un distanciamiento completo por parte de Platón de la concepción de "llegar a ser" que tiene la doctrina heracliteana, por lo menos de la que se desarrolla en el *Teeteto*. Para Platón, como vimos, para conocer  $x$ , si  $x$  es una cosa sensible, implica comprender el ser y la utilidad de  $x$ . De acuerdo con este proceso, el alma razona acerca del ser y la utilidad de las experiencias, comparando las experiencias pasadas con las presentes en relación con el futuro. Pienso que esto indica que, para Platón, el llegar a ser de una cosa lo determina la utilidad de la misma, y que es la comprensión de esta utilidad, por tanto, la que nos proporciona el conocimiento de dicha cosa.

---

<sup>82</sup> Cf. 182c9-182c11

<sup>83</sup> Aunque sí se altera en cuanto es afectado por el objeto.

## Conclusiones

Son varios los aspectos del pasaje 184-186 que resultan de sumo interés para entender el desarrollo del pensamiento de Platón respecto a temas cruciales como, por ejemplo, la doctrina heracliteana y el conocimiento del mundo sensible.

De acuerdo con mi interpretación, Platón no sólo rechaza la doctrina heracliteana, sino que elabora su propia concepción de la percepción y de lo sensible, que, como indiqué en este capítulo e intentaré profundizar en el siguiente, le sirven a Platón para dar una explicación del conocimiento de lo sensible.

A mi modo de ver, desde los diálogos medios Platón está interesado en dar cuenta del conocimiento de lo sensible o, más bien, de dar una explicación adecuada del cambio, el llegar a ser y el perecer de las cosas sensibles. El *Fedón* (97c4-97d1) es quizá el diálogo del período medio en donde Platón sostiene más claramente este punto. De acuerdo con este diálogo Platón busca una explicación de lo sensible en términos de lo que es mejor para una cosa ser, perecer y llegar a ser. Las Formas, al parecer, serían un intento en este sentido. Sin embargo, el *Parménides* muestra los problemas que tiene Platón para relacionar dichas Formas con el mundo sensible.

A diferencia de los diálogos medios, en el *Teeteto* Platón aborda el problema del cambio y el llegar a ser, sin apelar, aparentemente, a la teoría de las Formas y, asimismo, rechaza la doctrina heracliteana. De acuerdo con esto último, la concepción que Platón maneja de la percepción y lo sensible en el *Teeteto* resulta en sus puntos fundamentales distinta de la que él asume en los diálogos medios. Como vimos, una diferencia importante es que Platón en este diálogo no acepta, como sí lo hace en la *República*, que la percepción elabore algún tipo de

juicios. M. Frede<sup>84</sup> muestra muy bien cómo se da este desarrollo, que culmina en la concepción de la percepción como equivalente a la sensación y, por tanto, como completamente pasiva en el proceso con el cual el alma accede a los objetos sensibles. Sin embargo, esta diferencia en la concepción de la percepción, le permite a Platón afirmar de manera más viable una tesis que él había sostenido en los diálogos medios: que en la percepción no es posible tener conocimiento de lo sensible. A mi juicio, y en contra de varios comentaristas, esta es una indicación clara de que para Platón el conocimiento de lo sensible requiere de Formas. En el siguiente capítulo intentaré mostrar que, puesto que para Platón, a diferencia de Protágoras, el conocimiento del experto es un conocimiento objetivo, en tanto que nos dice lo que las cosas realmente son, entonces dicho conocimiento requiere de Formas, en cuanto objetos necesarios para tener conocimiento objetivo de lo sensible.

---

<sup>84</sup> Frede (1999)..

#### 4. El Conocimiento de lo sensible en el *Teeteto*

141

##### **Introducción.**

Hasta ahora, el examen de las afirmaciones que Aristóteles hace en *Metafísica* respecto de la relación de Platón con la doctrina heracliteana, ha dado como resultado que, al contrario de lo que dice Aristóteles, Platón considera que la doctrina heracliteana que él desarrolla en la primera parte del *Teeteto* es una explicación inaceptable de la percepción y de lo sensible. En efecto, como mostré en los capítulos 1 y 2 respectivamente, si la doctrina sostiene que (i) hay conocimiento de lo sensible, pero a la vez de ella se sigue (ii) que no es posible hacer juicios acerca de él, entonces la doctrina cae en contradicción, pues (i) y (ii) se contradicen mutuamente.

Partiendo de las afirmaciones de Aristóteles, este resultado nos conduciría a concluir que Platón en el *Teeteto* no tiene una razón para postular Formas, en cuanto objetos distintos de los sensibles que sean los objetos del conocimiento y de la definición. Precisamente, mi propósito en este capítulo es determinar si, en efecto, ésta es la conclusión a la que llega Platón en el *Teeteto* y, en tal caso, considera que los objetos sensibles pueden ser objetos de conocimiento y definición<sup>1</sup>, o si, más bien, Platón tendría en este diálogo un argumento a favor de la existencia de las Formas distinto del que habla Aristóteles y, por tanto, en el cual la doctrina heracliteana no sea la premisa principal. Para hacer este examen, intentaré resolver la siguiente pregunta:

---

<sup>1</sup> Precisamente, en el tercer capítulo intenté mostrar que en el pasaje 184-186 del *Teeteto* Platón se preocupa por elaborar una explicación de la percepción que permita hacer juicios acerca del mundo sensible y, en este sentido, considera que es posible decir qué son los objetos sensibles.

(4) Si Platón en el *Teeteto* acepta que hay conocimiento de lo sensible, ¿considera que este tipo de conocimiento requiere Formas?

De hecho, hay indicios en el diálogo que podrían apoyar una respuesta negativa a esta pregunta, pues, además de la refutación de la doctrina heracliteana, en todo el *Teeteto* no hay una mención explícita de la Teoría de las Formas como en el *Fedón*, en donde Platón parte del supuesto de que hay Formas<sup>2</sup>, o la *República* V y el *Timeo*, en donde varios autores han encontrado un argumento a favor de las Formas como el que señala Aristóteles<sup>3</sup>. En este sentido, asimismo, se han dado argumentos muy elaborados en contra de la tesis que considera a los κοινά como Formas<sup>4</sup>. Finalmente, el diálogo concluye afirmando que no es posible dar una respuesta satisfactoria a la pregunta ¿qué es conocimiento? Si tomamos en cuenta que en diálogos como la *República* V y el *Timeo*, Platón considera a las Formas como los objetos de conocimiento por excelencia, entonces este resultado negativo del *Teeteto* junto con los otros indicios, al parecer apoya la interpretación de estudiosos como Robinson, que ubican este diálogo en un período en el cual Platón está sometiendo a severas críticas a la Teoría de las Formas<sup>5</sup>.

No obstante, otros estudiosos<sup>6</sup>, partiendo del supuesto de que Platón en ningún período abandonó la

<sup>2</sup> Cf. Irwin (2000), p. 259.

<sup>3</sup> Cf. Jordan (1983), cap. 3, quien precisamente argumenta a favor de la interpretación de Ross.

<sup>4</sup> Cooper (1970), p. 138 y McDowell (1973) muestran que la manera en que Platón distingue a los κοινά de los objetos sensibles no nos permite concluir que los κοινά son Formas. Cf. Cooper (1970) y McDowell (1973).

<sup>5</sup> Robinson (1950).

<sup>6</sup> Especialmente Cherniss (1967), Cornford (1935) y Yoh (1975).

Teoría de las Formas, en contra de la tesis de Robinson consideran que, puesto que Platón no apela a las Formas en el *Teeteto* y, por tanto, parte del supuesto de que los objetos sensibles son los objetos del conocimiento y la definición, el resultado negativo de este diálogo es simplemente un indicio claro a favor de la interpretación, según la cual, para Platón las Formas son los objetos del conocimiento y la definición.

Sin embargo, a diferencia de Robinson y de los otros estudiosos, a mi juicio es posible, partiendo de la primera parte del *Teeteto*, dar una respuesta positiva a la pregunta (4) y, por tanto, sostener que Platón en este diálogo argumenta a favor de las Formas, aunque de manera implícita. No obstante, se trata de un argumento distinto del que señala Aristóteles, pues, como es obvio, en él Platón no parte de la tesis heracliteana del flujo<sup>7</sup>. Sin embargo, al igual que en el argumento que menciona Aristóteles, me parece que, en el *Teeteto*, Platón parte de una premisa epistemológica para concluir que hay Formas<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> De acuerdo con esto, Platón en el *Teeteto*, según mi interpretación, afirma explícitamente que hay conocimiento de lo sensible. Hay varias explicaciones de cómo del flujo se sigue una posición escéptica acerca del conocimiento del mundo sensible. Irwin, por ejemplo, considera que para Platón la Forma es el objeto del conocimiento y la definición porque, a diferencia de los sensibles, ella no está sujeta a la copresencia de opuestos. Por esta razón, la Forma de *F*, por ejemplo, puede ser una explicación de la multiplicidad de cosas que tienen esta propiedad. Cf. Irwin (2000), p. 261. Jordan, por otra parte, piensa que para Platón los objetos sensibles no pueden ser objetos de conocimiento porque están sujetos al contexto, lo cual implica una contradicción aparente, que, según Jordan, Platón sólo pudo explicar apelando a las Formas. Cf. Jordan (1983), caps. 2 y 3.

<sup>8</sup> Si la interpretación de Jordan es correcta, esta estrategia sería la misma que Platón lleva a cabo en los argumentos a favor de las Formas en los diálogos medios, en donde él

De acuerdo con esto, según mi interpretación, lo que le interesa a Platón en principio es mostrar que hay conocimiento objetivo de lo sensible y que la percepción no cumple con las condiciones para llegar a este conocimiento. A mi juicio, Platón no establece de antemano las condiciones que debe cumplir este tipo de conocimiento, sino que, más bien, parte del supuesto, que también acepta Protágoras, de que por conocimiento de lo sensible se debe entender el conocimiento del experto, i.e., el médico, el pastelero, el zapatero, el geómetra<sup>9</sup>.

De acuerdo con mi lectura, la estrategia de Platón consiste en mostrar que las condiciones que establece Protágoras para este tipo de conocimiento<sup>10</sup>, las cuales se sustentan en la doctrina heracliteana, son insatisfactorias. Fundamentalmente, Protágoras no puede explicar por qué el experto hace predicciones correctas con mayor seguridad que cualquier otra persona, pues, según Platón, esto sólo es posible si el conocimiento del experto no depende del juicio de cada uno y, por tanto, es objetivo. Pero si el experto en la mayoría de las ocasiones hace predicciones correctas, entonces este conocimiento también es confiable<sup>11</sup>.

A mi juicio, Platón considera que el conocimiento del experto es objetivo y confiable, porque el experto comprende la función de las cosas sensibles, la cual, considero, es equivalente a su Forma, puesto que tiene las características que en otros diálogos Platón le ha asignado a este tipo de objetos.

---

intenta concluir, a partir de una premisa epistemológica, "hay conocimiento", la premisa ontológica de que hay Formas. Cf. Jordan (1983), pp. 48 y 49.

<sup>9</sup> Cf. 171d9-171e8.

<sup>10</sup> Básicamente, que el experto es quien puede cambiar las opiniones o experiencias perjudiciales, en opiniones o experiencias beneficiosas. Cf. 167b.

<sup>11</sup> Para sostener esto, me baso en el análisis del pasaje 177b6-179b9.

Según mi lectura, entonces, sería posible encontrar en el **Teeteto** el siguiente argumento a favor de la existencia de las Formas:

(1) Para todo objeto sensible  $x$ , hay conocimiento objetivo de  $x$ .

(2) Para todo objeto sensible  $x$ , conocer objetivamente a  $x$  implica comprender la función de  $x$ .

Pero

(3) la función de  $x$  no es un objeto de percepción.

(3') Para todo objeto sensible  $x$ , la función de  $x$  es la Forma de  $x$ .

(4) Para todo objeto  $x$ ,  $x$  es sensible si y sólo si  $x$  es perceptible.

(5)  $\therefore$  Para todo objeto sensible  $x$ , la función de  $x$  no es un objeto sensible [(3) y (4)].

(6)  $\therefore$  Para todo objeto sensible  $x$ , conocer  $x$  implica comprender la Forma de  $x$  [(2) y (3')].

(7) Sea un objeto  $x$  tal que  $x$  es sensible y hay conocimiento objetivo de  $x$  [(1)].

(8)  $\therefore$  Dado un objeto sensible  $x$ , existe la Forma de  $x$  [(6) y (7)].

(9)  $\therefore$  Dado un objeto sensible  $x$ , la Forma de  $x$  no es sensible [(3') y (5)].

(10)  $\therefore$  Dado un objeto sensible  $x$ , la Forma de  $x$  existe, la "Forma", i.e., algo no sensible cuya comprensión es indispensable para el conocimiento de  $x$  [(9) y (8)].

(11)  $\therefore$  Hay Formas, entendidas como objetos no sensibles y como entidades cuya comprensión es indispensable para el conocimiento de objetos sensibles.

En este capítulo intentaré mostrar que las premisas (1), (2), (3), (3') y (4) se encuentran en la primera parte del **Teeteto**.

La manera como voy a proceder para lograr este objetivo será, básicamente, desarrollando aquellas partes del diálogo en donde pienso que se encuentra cada una



de las premisas del argumento. Para (1), me ocuparé del pasaje 177b6-179b9, en donde Platón critica la tesis de Protágoras, según la cual, aunque las opiniones de cada uno son verdaderas, esto no significa que no sea posible distinguir al sabio del que no lo es. (2), (3) y (4) se formulan, de acuerdo con mi interpretación, en el pasaje 184-186, como ya lo indiqué en el capítulo anterior.

Sin embargo, como he dicho, hay estudiosos que consideran inaceptable la tesis de que Platón en 184-186 habla de Formas. Por esta razón, el análisis de 184-186 lo voy a complementar con el libro X de la **República**, en donde Platón da una caracterización funcional de las Formas que, de acuerdo con mi interpretación, es la que Platón está manejando en 184-186. Partiendo del libro X de la **República**, intentaré mostrar que la premisa (3') se encuentra en 184-186. Si las premisas (1), (2), (3), (3') y (4) se sostienen en la primera parte del **Teeteto**, entonces es posible derivar las conclusiones del argumento y, de esta manera, mostrar que en este diálogo hay un argumento a favor de la existencia de las Formas.

#### 4.1 El conocimiento de lo sensible 177b6-179b9

En este apartado me interesa mostrar que la conclusión principal de la crítica a la tesis de Protágoras es que hay conocimiento objetivo del mundo sensible, esto es, un conocimiento que no depende de la experiencia de cada uno. Para lograr esto, me ocuparé del argumento del pasaje 177b6-179b9, en donde se concluye que, para toda cosa sensible  $x$ , sólo si hay conocimiento objetivo de  $x$ , es posible determinar si  $x$  será beneficioso o perjudicial. Sin embargo, antes de entrar en el análisis de este pasaje, me parece importante ver la estrategia general de Platón.

El tratamiento completo que Platón hace de la tesis de Protágoras en el **Teeteto** va de 161c a 179b. Dicha tesis se formula de la siguiente manera:

(P) Cada hombre  $H$  es la medida de lo que es y de lo que no es<sup>12</sup>. Esto quiere decir que, para todo  $x$ , si a  $H$  le parece que  $x$  es  $F$ , entonces  $x$  es  $F$ ; pero que si a  $H_1$  le parece que  $x$  es no  $F$ , entonces  $x$  es no  $F$ .

La consecuencia principal que se sigue de (P) es la siguiente:

(Q) Para cualquier hombre  $H$  y cualquier opinión<sup>13</sup>  $p$ <sup>14</sup>, si  $H$  cree que  $p$ ,  $p$  es verdadera y, por tanto,  $H$  tiene conocimiento de  $p$ .<sup>15</sup>

Platón aborda la tesis (P) principalmente en tres pasos. En primer lugar, señala el problema fundamental que ella implica. En segundo lugar, traza la defensa que podría haber hecho Protágoras de su tesis para enfrentar esta crítica. En tercer y último lugar, Platón muestra que la defensa es insuficiente y, por lo tanto, que Protágoras tiene que admitir que hay conocimiento e ignorancia, o sea, aceptar que la consecuencia de (P) es insostenible y, de acuerdo con esto, hacer una formulación más débil de (P). De lo contrario, (i) su tesis se autorrefuta<sup>16</sup> y (ii)

<sup>12</sup> Μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μὴ (161d1-161d2).

<sup>13</sup> Esto es de acuerdo con Waterlow (1977), quien muestra, precisamente, que hablar de proposiciones implicaría imputarle a Platón una teoría del significado que él no tenía.

<sup>14</sup> Sin embargo, es fundamental tener en cuenta que, de acuerdo con la defensa de su tesis, para Protágoras sólo hay dos tipos de opiniones: (i) aquellas cuyo contenido es lo que cada uno experimenta y (ii) aquellas opiniones que nos dicen, acerca de las experiencias de cada uno, si éstas son beneficiosas o perjudiciales.

<sup>15</sup> τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ, τοῦτο καὶ εἶναι ᾧ δοκεῖ (170a3).

<sup>16</sup> De acuerdo con Fine, Sexto Empírico llama a este argumento una *peritropē*, esto es, una autorrefutación. Sin embargo, siguiendo a Burnyeat, ella considera que decir que  $p$  se

no es posible dar una explicación satisfactoria de los juicios acerca de lo que será beneficioso o perjudicial, pues estos juicios no tienen como contenido la experiencia de cada uno. Pero, si Protágoras admite que hay conocimiento e ignorancia y así evita (i) y (ii), (P) sólo se puede sostener, en principio, para el caso en que el contenido de la opinión es el que proporciona una percepción presente, esto es, para opiniones del tipo "el café está caliente", pues, al parecer, estos juicios tienen como contenido la experiencia de cada uno, la cual, de acuerdo con la doctrina heracliteana, es infalible<sup>17</sup>. Por tanto, Protágoras puede sostener que la verdad de este tipo de juicios, y sólo de este tipo, depende de cada uno<sup>18</sup>.

En lo que sigue, intentaré desglosar un poco más los puntos que he señalado, y luego pasaré al análisis del pasaje 177b6-179b9.

### El problema de la tesis de Protágoras

De acuerdo con Platón, si aceptamos (P), no podríamos trazar una distinción entre sabiduría e ignorancia y, por extensión, entre lo que es conocimiento y lo que no es conocimiento. Esto sería un problema para el mismo Protágoras, pues él no podría considerarse más sabio que los demás y, por tanto, no tendría ninguna razón para

---

autorrefuta no significa que  $p$  implica  $\text{no-}p$ , sino que  $p$ , más una premisa adicional, implica  $\text{no-}p$ . Además, ella muestra que aunque Platón en el *Teeteto* no denomina el argumento como lo hace Sexto, hay indicios en el *Eutidemo* (286bc) que permiten pensar que Platón consideró este argumento una autorrefutación. Cf. Fine (1998), p. 201, n. 2.

<sup>17</sup> Cf. Bostock (1986), p. 97.

<sup>18</sup> Sin embargo, como mostré en el capítulo 2, Platón concluye que ni siquiera en este caso es posible sostener que cada uno es la medida, puesto que la descripción heracliteana de la percepción conduce a la imposibilidad de hacer juicios acerca del mundo sensible.

intentar enseñar algo a alguien<sup>19</sup>; pero, fundamentalmente, sería un problema para cualquier tipo de ciencia y de actividad científica, pues no sería posible sostener la distinción entre ignorancia y conocimiento<sup>20</sup>.

Al parecer, sin embargo, hay una posible defensa por parte de Protágoras a esta crítica. Éste es el segundo paso en el tratamiento de la tesis.

### La defensa de Protágoras

En su defensa lo que Protágoras intenta mostrar, básicamente, es que de (P) se sigue que hay unas personas más sabias que otras y, por tanto, que sostener (P) no implica asumir que no hay conocimiento<sup>21</sup>.

En la defensa de su tesis, Protágoras parte de los siguientes presupuestos:

- I. La opinión es sobre algo, puesto que nadie opina sobre lo que no es.
- II. Sólo se opina sobre lo que se experimenta.
- III. Si alguien opina sobre lo que experimenta, entonces su opinión es verdadera<sup>22</sup>.

Estos tres presupuestos le permiten a Protágoras concluir que no hay nada que se opine falsamente (*ψευδῆ δοξάζονται*) y, por tanto, que no es posible hacer una distinción entre opiniones verdaderas y falsas<sup>23</sup>. No obstante, Protágoras cree que unas opiniones son mejores (*βελτίω*) que otras, de acuerdo con lo cual considera que la distinción se debe trazar más bien entre opiniones perjudiciales (*πονερά*) y opiniones beneficiosas

<sup>19</sup> Cf. 161d7-161e3.

<sup>20</sup> Cf. 161e4-162a1 y, especialmente, 168e7-169a5.

<sup>21</sup> Cf. 166d4-166d6.

<sup>22</sup> Οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ' ἅ ἂν πάσῃ, ταῦτα δὲ ἀληθῆ (167a7-167a8).

<sup>23</sup> Cf. 167b2-167b3.

(χρηστά).

Para Protágoras, lo que explica por qué hay opiniones perjudiciales y opiniones beneficiosas, es que éstas corresponden respectivamente a disposiciones (ἔξεις) perjudiciales y beneficiosas del alma<sup>24</sup>. Por ejemplo, si alguien está enfermo opina que el vino es amargo, pero quien está sano opina que el vino es dulce<sup>25</sup>.

De acuerdo con esto, un sabio no es aquel que produce cambios de opiniones falsas a opiniones verdaderas, sino el que cambia opiniones perjudiciales en beneficiosas, cambiando las disposiciones perjudiciales por beneficiosas. El médico, por ejemplo, produce este cambio con drogas y el sofista lo hace con discursos (λόγοι)<sup>26</sup>. De esto se sigue que es posible sostener que todas las opiniones son verdaderas y, no obstante, que hay unas personas que son más sabias que las demás. Por lo tanto, de (P) se sigue que hay una distinción entre

<sup>24</sup> ἀλλ' οἶμαι πονηρᾶ ψυχῆς ἔξει δοξάζοντα συγγενῆ αὐτῆς χρηστῆ ἐποίησε δοξάσαι ἕτερα τοιαῦτα (167b1-167b2). / Pero me parece que si alguien, con una disposición perjudicial de su alma, tiene opiniones de la misma naturaleza, él (el sofista) hará que tenga otras opiniones tales [que correspondan] con una [disposición] sana.

<sup>25</sup> οἶον γὰρ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγετο ἀναμνήσθητι, ὅτι τῷ μὲν ἀσθενοῦντι πικρὰ φαίνεται ἃ ἐσθίει καὶ ἔστι, τῷ δὲ ὑγιαίνοντι τὰναντία ἔστι καὶ φαίνεται (167e2-167e4). / "Recuerda, por ejemplo, lo que se decía anteriormente, que a la persona que está enferma lo que come le parece amargo y es amargo para ella, mientras que a la persona que está sana le parece lo contrario y así es para ella".

<sup>26</sup> "Y de ningún modo, querido Sócrates, afirmo que los sabios sean batracios; antes bien, a los que se ocupan del cuerpo los llamo 'médicos' y a los que se ocupan de las plantas los llamo 'agricultores'. Sostengo, en efecto, que éstos infunden en las plantas, en lugar de las percepciones perjudiciales que tienen cuando enferman, percepciones beneficiosas y saludables, además de verdaderas, y que los oradores sabios y honestos procuran que a las ciudades les parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial" (167b).

lo que es conocimiento y lo que no es conocimiento.

Después de la defensa de Protágoras, viene la crítica de Platón, que es el tercer y último paso en el tratamiento de la tesis.

### La crítica de Platón a (P)

Platón va a dirigir esta crítica específicamente contra la tesis tal y como se ha formulado en la defensa. De acuerdo con esto, en toda esta parte le interesa mostrar, en contra de Protágoras, que hay una distinción entre opiniones verdaderas y falsas, la cual implica una distinción entre conocimiento e ignorancia, si se toma en cuenta que el conocimiento se ha definido como el pensamiento verdadero y la ignorancia como el pensamiento falso<sup>27</sup>.

Para lograr esto, divide su crítica en dos partes. En la primera (169d2-171c9) Platón establece, principalmente, que (P) se autorrefuta<sup>28</sup>. Esto lo consigue argumentando que no es el caso que cada uno crea, como sostiene Protágoras, que no hay opiniones verdaderas y falsas. En la segunda (177b6-179b9), de la cual me ocuparé en este apartado, Platón busca, específicamente, demostrar la falsedad del segundo de los presupuestos a partir de los cuales, en su defensa, Protágoras niega la distinción entre opiniones verdaderas y falsas, a saber, "II. Sólo se opina sobre lo que se experimenta"<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Aquí hay que tener en cuenta que estas son definiciones que se siguen del tratamiento de la tesis de Protágoras. Sin embargo, Platón, desde mi punto de vista, posteriormente (184-186) mostrará que para él el conocimiento es básicamente un proceso en el cual se reflexiona acerca del ser y la utilidad de las cosas sensibles.

<sup>28</sup> Cf. 170a3-171c4.

<sup>29</sup> Platón en esta parte no se ocupará del primer presupuesto: "I. La opinión es sobre algo, puesto que nadie opina sobre lo que no es". Sin embargo, a mi juicio, Platón refuta el tercero, como mostré en el segundo capítulo, demostrando que la

Pero antes de desarrollar este argumento, me interesa esbozar el argumento principal de la primera parte de la crítica, pues creo que así quedará más claro el paso a la segunda parte.

La conclusión principal a la que llega Platón en la primera parte de la crítica es que si Protágoras sostiene la consecuencia (Q)<sup>30</sup> de (P), (P) se autorrefuta. El argumento que elabora Platón va más o menos de la siguiente manera:

(1) Si lo que cada uno opina es verdadero, de acuerdo con (Q), entonces sería verdadera la opinión de quienes sostienen que hay opiniones verdaderas y falsas y, por tanto, sería verdadera la opinión de quienes creen que la tesis del homo-mensura es falsa. (2) Quienes sostienen que es verdadera la tesis de que hay opiniones verdaderas y falsas, no consideran que es verdadera *para ellos*, sino verdadera *simpliciter* y, por tanto, que es verdadera *simpliciter* la opinión de que la tesis del homo-mensura es falsa. (3) Si Protágoras sostiene que todas las opiniones son verdaderas, entonces tiene que aceptar que es verdadera la opinión de que su tesis es falsa. Pero, (4) puesto que se asume que esta opinión es verdadera *simpliciter*, Protágoras tiene que asumir que su tesis es falsa *simpliciter*. Por tanto (5) la tesis según la cual todas las opiniones son verdaderas se autorrefuta<sup>31</sup>.

### La segunda parte de la crítica a (P)

Sin embargo, este resultado no vulnera completamente a (P). Aunque la crítica de Platón es muy fuerte, no ha

doctrina heraclíteana tiene consecuencias absurdas. El tercer presupuesto es el siguiente: III. Si alguien opina sobre lo que experimenta, entonces su opinión es verdadera.

<sup>30</sup> (Q) Para cualquier hombre *H* y cualquier opinión *p*, si *H* cree que *p*, *p* es verdadera y, por tanto, *H* tiene conocimiento de *p*.

<sup>31</sup> Para la interpretación de este argumento me basé principalmente en Burnyeat (1976).

tocado el sustento mismo de la tesis de Protágoras. En efecto, Platón no ha mostrado que sea posible opinar sobre algo distinto de lo que cada uno experimenta y, de acuerdo con esto, sobre algo que pueda ser evaluado por varias personas en diferentes momentos y en distintas circunstancias. Sólo con un argumento de este tipo Platón puede dar un paso adelante para superar el relativismo que implica (P).

De acuerdo con esto, el interés de Platón en la segunda parte de la crítica a (P) será mostrar que las predicciones acerca de lo beneficioso o perjudicial, puesto que no pueden hacerse sobre la base de la experiencia de cada uno, ya que son acerca de lo que sucederá, entonces son objetivas<sup>32</sup>. Para lograr este punto, Platón va a proceder de manera similar a como lo hizo en la primera parte, esto es, mostrando que hay consecuencias que Protágoras tiene que asumir al hacer su defensa de (P), que van en contra de su propia posición.

La segunda parte de la crítica comienza haciendo explícita una restricción importante a (P), como resultado de la autorrefutación de la primera parte. De acuerdo con la defensa de (P), habría básicamente dos tipos de opinión: (a) las opiniones cuyo contenido son cualidades sensibles; y (b) las opiniones que nos dicen, acerca de dichas cualidades, si son perjudiciales o beneficiosas. Si se quiere evitar la autorrefutación, (P) no se puede sostener como la formuló inicialmente Protágoras, esto es, aplicada a los dos tipos de opinión (a) y (b), sino sólo a los que se establecen en (a), pues en el caso de (b) es posible distinguir entre opiniones verdaderas y falsas. De acuerdo con esto, tenemos que ya no es posible sostener (P), sino (P1):

---

<sup>32</sup> Esto implica además, como lo nota Bostock (1986), pp. 95-96 y Burnyeat (1990), p. 43, que hay una distinción entre juicio y experiencia, puesto que se pueden hacer juicios presentes acerca de experiencias futuras.



(P1): Cada hombre  $H$  es la medida de lo que es y de lo que no es<sup>33</sup>. Esto quiere decir que, para todo  $x$ , cuando  $x$  es una apariencia sensible, si a  $H$  le parece que  $x$  es  $F$ , entonces  $x$  es  $F$ ; pero que si a  $H_i$  le parece que  $x$  es no  $F$ , entonces  $x$  es no  $F$ .

La consecuencia de (P1), asimismo, ya no sería (Q), sino (Q1):

(Q1): para cualquier hombre  $H$  y cualquier opinión  $p$  cuyo contenido es una apariencia sensible  $F$ , si  $H$  cree que  $p$ ,  $p$  es verdadera y, por tanto,  $H$  tiene conocimiento de  $p$ .

Si (P1) es la nueva formulación que tiene que asumir Protágoras, entonces él tiene que admitir que las opiniones acerca de lo beneficioso o perjudicial no son todas verdaderas.

Ἦ καὶ ταύτη ἂν μάλιστα ἴστασθαι τὸν λόγον, ἢ ἡμεῖς ὑπεργράψαμεν βοηθοῦντες Πρωταγόρα, ὡς τὰ μὲν πολλὰ ἢ δοκεῖ, ταύτη καὶ ἔστιν ἐκάστω, θερμά, ξηρά, γλυκέα, πάντα ὅσα τοῦ τύπου τούτου· εἰ δέ που ἔν τισι συγχωρήσεται διαφέρειν ἄλλον ἄλλου, περὶ τὰ ὑγιεινὰ καὶ νοσώδη ἐθελῆσαι ἂν φάναι μὴ πᾶν γύναιον καὶ παιδίον, καὶ θηρίον δέ, ἰκανὸν εἶναι ἰᾶσθαι αὐτὸ γιγνώσκον ἑαυτῷ τὸ ὑγιεινόν, ἀλλὰ ἐνταῦθα δὴ ἄλλον ἄλλου διαφέρειν, εἴπερ που;

<sup>34</sup>

"Seguramente también diríamos que la doctrina se mantiene mejor como la hemos esbozado, al hacer nuestra defensa de Protágoras. La mayor parte de las cosas, decíamos, son para cada uno como a él le parecen. Tal era el caso de lo cálido, lo seco, lo dulce y de todas las cosas por el estilo. Ahora bien, si en

<sup>33</sup> Μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μὴ (161d1-161d2)

<sup>34</sup> 171d9-171e8.

algunos casos vamos a admitir que unas personas aventajan a otras, en cuestiones de salud y de enfermedad es donde habría que estar dispuesto a decir que cualquier mujer, niño o bestia no es capaz de curarse y de saber qué es lo sano para sí mismo".

Es decir, si Sócrates opina que el vino es dulce, entonces el vino es dulce y, por tanto, debemos aceptar que esta opinión de Sócrates es verdadera. Sin embargo, si Sócrates opina que la percepción de que el vino es dulce es una percepción beneficiosa o una percepción perjudicial, de aquí no se sigue que la percepción sea beneficiosa o perjudicial y, por tanto, no se sigue que la opinión de Sócrates sea verdadera. Respecto a lo que es beneficioso o perjudicial, Protágoras tiene que admitir que hay unas personas que aventajan a otras.

Este mismo razonamiento se aplica a las ciudades. En lo que concierne a lo justo, lo injusto, lo piadoso y lo impío, lo que cada ciudad opine es el caso y, por tanto, cada opinión es verdadera. Sin embargo, cuando se trata de lo que es conveniente o perjudicial para una ciudad, no es posible aceptar que lo que cada ciudad opina es el caso, pues respecto de esto muchas ciudades se equivocan.

ἐν δὲ τῷ συμφέροντα ἑαυτῇ ἢ μὴ συμφέροντα τίθεσθαι, ἐνταῦθ', εἴπερ που, αὖ ὁμολογήσει συμβουλὸν τε συμβούλου διαφέρειν καὶ πόλεως δόξαν ἑτέραν ἑτέρας πρὸς ἀλήθειαν, καὶ οὖν ἂν πάνυ τολμήσειε φῆσαι, ἅ ἂν θῆται πόλις συμφέροντα οἰηθεῖσα αὐτῇ, παντὸς μᾶλλον ταῦτα καὶ συνοίσειν<sup>35</sup>.

"Ahora bien, en la determinación de lo que es conveniente o no es conveniente para una ciudad, es donde Protágoras tendrá que admitir por una vez que hay consejos y opiniones de unas ciudades que, con relación a la verdad, aventajan a otros consejos y

<sup>35</sup> 172a5-172b2.

opiniones. De ningún modo podría atreverse a decir que lo que una ciudad determine y considere conveniente para ella va a serlo efectivamente en todo caso".

De acuerdo con esto, entonces, si Protágoras admite que hay hombres sabios, cuyo criterio tiene más autoridad en el caso de lo beneficioso y lo perjudicial, entonces tiene que admitir que dicha distinción indica que lo beneficioso y lo perjudicial, a diferencia de las otras cosas, es algo objetivo, en tanto contrapuesto a lo que depende de cada uno<sup>36</sup>.

Pero, asimismo, nos dice Platón, cuando se trata de establecer lo que es beneficioso, se asume que esto tiene que ser beneficioso en el futuro. Por ejemplo, cuando una ciudad legisla, lo hace para su mayor beneficio, pero considerando que estas leyes tienen que ser beneficiosas también en el futuro.

[...] εἰ περὶ παντός τις τοῦ εἶδους ἐρωτῆ ἔν ᾧ καὶ τὸ ὠφέλιμον τυγχάνει ὄν· ἔστι δέ που καὶ περὶ τὸν μέλλοντα χρόνον. ὅταν γὰρ νομοθετώμεθα, ὡς ἔσομένους ὠφελίμους τοὺς νόμους τιθέμεθα εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον· τοῦτο δὲ "μέλλον" ὀρθῶς ἂν λέγοιμεν<sup>37</sup>.

"[...] si se preguntara acerca de la clase entera de cosas en la cual se encuentra lo que es útil. Ésta, de algún modo, es acerca del futuro. En efecto, cuando legislamos, establecemos las leyes de tal modo que sean útiles en el porvenir.

Hasta este punto, Platón ha podido establecer dos cosas, partiendo de la propia defensa de Protágoras: (1) que si aceptamos que el sabio es quien tiene criterio respecto de lo que es beneficioso o perjudicial, entonces no es

<sup>36</sup> Cf. Bostock (1986), p. 93.

<sup>37</sup> 178a5-178a10.

posible sostener que todas las opiniones tienen el mismo grado de autoridad, sino que es indispensable mantener una distinción entre la opinión del sabio y la de cualquier otro. Pero si el sabio, a diferencia de cualquier otro, es quien tiene criterio respecto de lo beneficioso o perjudicial, esto indica que lo beneficioso es algo objetivo, en el sentido de que no depende de cada uno. Asimismo, (2) que lo beneficioso también tiene que ser beneficioso en el futuro.

De acuerdo con (1) y (2), es posible concluir que la opinión del sabio respecto de lo que será beneficioso o perjudicial, es más autorizada que la de cualquier otro. Por ejemplo, si un médico opina que alguien no tendrá fiebre y otra persona, que no es médico, opina que sí, no es posible asumir que ambas opiniones serán igualmente autorizadas.

Ἡ καὶ τῶν μελλόντων ἔσσεσθαι, φήσομεν, ὦ Προταγόρα, ἔχει τὸ κριτήριον ἐν αὐτῷ, καὶ οἷα ἂν οἰησθῆ ἔσσεσθαι, ταῦτα καὶ γίγνεται ἐκείνῳ τῷ οἰηθέντι; οἷον θέρμα· ἄρ' ὅταν τις οἰηθῆ ιδιώτης αὐτὸν πυρετὸν λήψεσθαι καὶ ἔσσεσθαι ταύτην τὴν θερμότητα, καὶ ἕτερος, ἰατρὸς δέ, ἀτοιηθῆ, κατὰ τὴν ποτέρου δόξαν φῶμεν τὸ μέλλον ἀποβῆσεσθαι<sup>38</sup>.

"¿Diremos, Protágoras, que posee igualmente en sí mismo el criterio de lo que va a suceder en el futuro y que también esto acontece para quien así lo cree como él cree que va a suceder? Pensemos, por ejemplo, en el calor. Imagínate que una persona cualquiera cree que va a contraer fiebre y que va a tener una temperatura determinada, mientras otra persona, en este caso un médico, cree lo contrario. ¿A cuál de las dos opiniones diremos que va a acomodarse el futuro?"

Sin embargo, respecto de lo que será beneficioso, la

<sup>38</sup> 178b9-178c6.

diferencia en el criterio no depende de una diferencia en la disposición (ἔξις), como podría sostener Protágoras, puesto que no es posible hablar de una experiencia que corresponda a lo que será beneficioso o perjudicial. Según Platón, el criterio del sabio resulta más autoritativo que el de cualquier otro, porque, a diferencia de otras predicciones, las del sabio ocurren con mucha mayor frecuencia

Pero si los juicios acerca de lo que será beneficioso o perjudicial implican que es posible juzgar acerca de algo que aún no se ha experimentado, entonces tales juicios niegan uno de los presupuestos que estableció Protágoras en la defensa de su tesis: "II. Sólo se opina sobre lo que se experimenta".

Asimismo, las predicciones implican que hay opiniones verdaderas y falsas, pues si lo que se predice ocurre, entonces nuestra opinión resulta verdadera, pero si lo que se predice no ocurre, entonces nuestra opinión resulta falsa. Por tanto, Platón puede concluir, en contra de Protágoras, que la distinción entre lo beneficioso y perjudicial implica una distinción entre opiniones verdaderas y falsas, por lo menos en el caso de las predicciones acerca de lo que será beneficioso o perjudicial.

Pero si respecto del futuro las opiniones son verdaderas o falsas y la opinión del sabio tiene más autoridad que la de cualquier otro en estos casos, debido a que sus opiniones con mayor seguridad serán verdaderas, entonces la autoridad del sabio depende de un conocimiento que le permite hacer predicciones y no, como sostiene Protágoras, en su capacidad de cambiar opiniones perjudiciales en opiniones beneficiosas.

Μετρίως ἄρα ἡμῖν πρὸς τὸν διδάσκαλόν σου εἰρήσεται ὅτι ἀνάγκη αὐτῷ ὁμολογεῖν σοφώτερόν τε ἄλλον ἄλλου εἶναι καὶ τὸν μὲν τοιοῦτον μέτρον εἶναι, ἐμοὶ δὲ τῷ ἀνεπιστήμονι μηδὲ ὅπωςτιοῦν ἀνάγκην εἶναι μέτρῳ γίνεσθαι, ὡς ἄρτι με

ἠνάγκαζεν ὁ ὑπὲρ ἐκείνου λόγος, εἴτ' ἐβουλόμην εἶτε μή, τοιοῦτον εἶναι.<sup>39</sup>

"Entonces, podemos decirle con medida a tu maestro que no tiene más remedio que estar de acuerdo que hay quien es más sabio que otro y que quien es más sabio es medida, mientras que no puede llegar a serlo cualquier otra persona como yo, que carezco de conocimiento, aunque la doctrina que exponíamos en su favor me obligara a serlo, quisiera o no".

En efecto, si el sabio en la mayoría de los casos puede predecir correctamente qué será beneficioso o perjudicial, entonces su conocimiento no depende, como sostiene Protágoras, de la experiencia de cada uno y, por tanto, se trata de un conocimiento objetivo. De esta manera, el conocimiento del sabio cumple con dos condiciones necesarias para ser conocimiento: es objetivo y confiable. Sin embargo, como el sabio puede predecir, acerca de cualquier experiencia, si ésta será beneficiosa o perjudicial, entonces, la conclusión de la segunda parte de la crítica a la tesis de Protágoras nos proporciona la primera premisa del argumento que establecí al inicio de este trabajo:

(1) Para todo objeto sensible x, hay conocimiento objetivo de x.

Sin embargo, Platón no nos ha dicho por qué las predicciones que hace el experto, a diferencia de las que hace cualquier otro, serán verdaderas con mayor seguridad. Según mi interpretación, con este propósito Platón intentará mostrar que los juicios del sabio son igualmente más autorizados acerca de lo beneficioso y lo perjudicial en el presente. Pienso que esto le permitirá a Platón no sólo dar una explicación más exhaustiva del

---

<sup>39</sup> 179a10-179b5,

conocimiento del experto, sino también quedará completamente sustentada la premisa (1).

#### 4.2 El ser y la utilidad.

En esta sección, precisamente, voy a concentrarme en dos párrafos del pasaje 184-186 en los cuales, como señalé en el capítulo anterior, considero que Platón habla de un proceso mediante el cual, para toda cosa sensible  $x$ , es posible llegar al conocimiento de  $x$ . Si mi interpretación es correcta, al hablar de este procedimiento Platón en 184-186 estaría dando su propia respuesta a la pregunta que queda abierta al finalizar la segunda parte de la crítica a la tesis de Protágoras: ¿qué hace que las predicciones del experto sean predicciones con conocimiento y, por tanto, que tengan más autoridad que las de cualquier otro? Creo que al dar respuesta a esta pregunta, Platón estaría mostrando que el sabio tiene conocimiento objetivo incluso cuando opina acerca de lo beneficioso y lo perjudicial en el presente.

Con este propósito, voy a comenzar mostrando la concordancia que hay entre los dos párrafos, para lo cual me valdré de los pasajes que corresponden a la defensa y crítica de la tesis de Protágoras, que trabajé en la sección anterior, así como del pasaje 601b-602b del libro X de la *República*. Luego daré las razones por las cuales creo que en los dos párrafos de 184-186 del *Teeteto* Platón nos está hablando de un proceso de conocimiento. De acuerdo con esto, Platón estaría sosteniendo en 184-186 la segunda premisa del argumento a favor de la existencia de las Formas que establecí en la introducción a este capítulo, a saber, "(2) Para todo objeto sensible  $x$ , conocer objetivamente a  $x$  implica comprender el ser y la utilidad de  $x$ ". Finalmente, intentaré mostrar que el argumento de 184-186 no sólo

nos permite sostener la premisa (2), sino también las premisas "(3) el ser y la utilidad no son objetos de percepción" y "(4) Para todo objeto x, x es sensible si y sólo si x es perceptible".

### La similitud entre 186b11-186c5 y 186b2-186b10

Hasta ahora he supuesto que los párrafos 186b11-186c5 y 186b2-186b10 están dando cuenta de un proceso de conocimiento. De acuerdo con esto, he dicho que la razón por la cual Sócrates detiene a Teeteto es que éste se ha adelantado en la argumentación. Así, sostuve en el capítulo anterior, después de establecer los puntos pertinentes del argumento que estaban desarrollando, Sócrates retoma en 186b2-186b10 lo que había dicho Teeteto en 186b11-186c5. Voy a citar los dos pasajes y luego intentaré mostrar la concordancia que hay entre ellos.

- 1) ΣΩ. Τί δέ; καλὸν καὶ αἰσχρὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν; ΘΕΑΙ. Καὶ τούτων μοι δοκεῖ ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν, ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα<sup>40</sup>.
- 1) ΣÓC. — ¿Qué acerca de lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo? — TEET. — También éstas, en las cuales me parece especialmente el alma investiga el ser comparando a unas con otras, calculando en ella misma el pasado y el presente en comparación con el futuro.
- 2) ΣΩ. Οὐκοῦν τὰ μὲν εὐθὺς γενομένοις πάρεστι φύσει αἰσθάνεσθαι ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις, ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν

<sup>40</sup> 186a8-186b1.



τείνει τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα πρὸς τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγνηται; ΘΕΑΙ. Παντάπασι μὲν οὖν<sup>41</sup>.

- 2) —SÓC. — Cuando nacen, los hombres y los animales ya pueden, por naturaleza, percibir cuantas experiencias se dirigen al alma a través del cuerpo; pero los razonamientos acerca de éstas, respecto de su ser y utilidad, se presentan, y en quienes se presentan, con dificultad y en el tiempo, gracias a muchas prácticas y educación. ¿No es así? — TEET. — Desde luego.

En el párrafo 1) Teeteto sostiene, contestando la pregunta de Sócrates, que el alma por sí misma comprende lo bello-feo, bueno-malo, pero agrega que es especialmente de estas cosas acerca de las cuales el alma se ocupa, intentando determinar qué son, comparándolas a unas con otras, y reflexionando acerca de ellas en el pasado y el presente en relación con el futuro. Pero en 2), Sócrates se preocupa especialmente por mostrar la diferencia importante que hay entre la percepción de las experiencias y los razonamientos acerca de éstas respecto de su ser y utilidad. Según Sócrates, a diferencia de las percepciones, los razonamientos sobre el ser y la utilidad de las experiencias surgen con mucha dificultad y no se presentan inmediatamente, sino que requieren un período de tiempo, muchas prácticas y educación.

Parece entonces que no hay ninguna similitud entre 1) y 2). Sin embargo, ésta es posible encontrarla si tomamos en cuenta que, para Platón, reflexionar acerca de lo bello-feo y lo bueno-malo de una cosa sensible

<sup>41</sup> 186b11-186c5.

significa reflexionar acerca de su ser y utilidad. Hay dos pasajes en donde Platón claramente sostiene este punto: el pasaje en donde se hace un tratamiento exhaustivo de la tesis de Protágoras, y un pasaje de la *República* X (601b-602b). Voy a comenzar por el pasaje del *Teeteto* y luego lo complementaré con lo que se sostiene en la *República*.

Protágoras en su defensa establece que, al contrario de lo que piensa Sócrates, su tesis sí permite hacer una distinción entre hombres sabios y no-sabios, si entendemos por hombre sabio lo siguiente:

καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ μὴ φάναι εἶναι, ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὃς ἂν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακὰ, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι.<sup>42</sup>

Y estoy lejos de decir que no es posible que haya sabiduría y un hombre sabio, sino que llamo sabio a aquel que produjera un cambio en alguno de nosotros a quien las cosas le parecen y son malas, haciendo que le parezcan y sean buenas.

De acuerdo con Protágoras, el sabio actúa (ποιεῖ) sobre la disposición (ἔξις)<sup>43</sup> de la persona, la cual es buena o mala, de forma análoga, respectivamente, a los estados de salud y de enfermedad<sup>44</sup>. Partiendo de esta analogía, Protágoras concluye que, si las opiniones dependen de este tipo de estados, no es posible hablar de opiniones verdaderas y falsas, puesto que no podemos considerar sabio al que está sano, e ignorante al que está enfermo. Sin embargo, sí es posible pensar que un estado es mejor que el otro, de lo cual se sigue que hay unas opiniones que son mejores que otras, pero no más verdaderas. De acuerdo con esto, la tarea del sabio es

<sup>42</sup> 166d4-166d7.

<sup>43</sup> Cf. 167a3.

<sup>44</sup> Cf. 166e2-166e4.

producir un cambio hacia la mejor disposición. Por ejemplo, el agricultor produce este cambio con drogas, pero el sofista con discursos.

Φημί γὰρ καὶ τούτους τοῖς φυτοῖς ἀντὶ πονηρῶν αἰσθήσεων, ὅταν τι αὐτῶν ἀσθενῇ, χρηστὰς καὶ ὑγιεινὰς αἰσθήσεις τε καὶ ἀληθεῖς ἐμποιεῖν, τοὺς δὲ γε σοφοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν<sup>45</sup>.

Digo, pues, que éstos (los agricultores) producen en las plantas en vez de percepciones perjudiciales —si es el caso que alguna de ellas percibe—, percepciones útiles y saludables, y que por cierto los oradores sabios y buenos hacen posible que en las ciudades lo útil parezca ser justo en vez de lo perjudicial.

Por los dos pasajes que he citado, es claro, me parece, que para Protágoras lo bueno (ἀγαθὰ) es equivalente a lo útil (χρηστὰ) y lo malo (κακά) a lo perjudicial (πονηρά).

Al inicio de la crítica a la tesis de Protágoras (177c-177d), tal y como se ha formulado en la defensa, Platón retoma esta terminología intentando mostrar, como vimos, que de la tesis se siguen consecuencias que Protágoras no se inclinaría a aceptar.

περὶ δὲ τὰγαθὰ οὐδένα ἀνδρεῖον ἔθ' οὕτως τολμᾶν διαμάχεσθαι ὅτι καὶ ἂ ὠφέλιμα οἰηθεῖσα πόλις ἑαυτῇ θῆται, καὶ ἔστι τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἂν κέηται ὠφέλιμα [...].<sup>46</sup>

Pero acerca del bien, ningún hombre es ya tan atrevido como para mantener firmemente que también lo que una ciudad cree y establece por ella misma útil, es realmente útil tanto tiempo cuanto ella lo establece [...]

<sup>45</sup> 167b7-167c4.

<sup>46</sup> 177d2-177d5.

Partiendo de esta consecuencia, como mostré en el apartado anterior, Platón considera que son los sabios quienes con mayor seguridad harán predicciones acertadas acerca de lo beneficioso o perjudicial de una cosa sensible.

Ἄλλ' οἶμαι περὶ οἴνου γλυκύτητος καὶ αὐστηρότητος μελλούσης ἔσεσθαι ἢ τοῦ γεωργοῦ δόξα ἀλλ' οὐχ ἢ τοῦ κιθαριστοῦ κυρία<sup>47</sup>.

Pero acerca de la dulzura y la sequedad de la siguiente vendimia, me parece que la opinión que tiene autoridad es la del agricultor y no la del citarista.

Estos pasajes permiten, pienso, ver la conexión que existe entre los párrafos 1) y 2), pues muestran que para Platón, y para Protágoras, comprender la utilidad de una cosa significa comprender lo beneficioso o perjudicial de la misma. Sin embargo, es mencionar la *República X* (601b-602b), en donde Platón claramente sostiene que comprender la utilidad de una cosa sensible, natural o fabricada, implica comprender cómo debe ser esa cosa y, en consecuencia, lo bello-feo, bueno-malo de la misma.

En este pasaje de la *República X* Platón comienza estableciendo lo siguiente:

Οὐκοῦν ἀρετὴ καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἐκάστου σκεύους καὶ ζῴου καὶ πράξεως οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρεῖαν ἐστίν, πρὸς ἣν ἂν ἕκαστον ἦ πεποιημένον ἢ πεφυκός;<sup>48</sup>

¿No es acaso en vista de otra cosa, sino su utilidad, para lo cual habrían sido hechas o producidas la virtud, belleza y rectitud de cada artefacto, animal y actividad?

<sup>47</sup> 178c9-178d2.

<sup>48</sup> 601d4-601d6.

De acuerdo con este pasaje, la utilidad es el propósito que persigue un artesano cuando fabrica algo bello, así como quien actúa de manera virtuosa. Del mismo modo, las cosas naturales no buscan algo distinto de la utilidad, y es ésta la razón por la cual son bellas, virtuosas y correctas.

De esto se sigue que quien usa una cosa es el más experimentado acerca de ella, porque él comprende su virtud, belleza y corrección — lo cual le permite determinar lo malo o perjudicial de la misma— y, por esto, es él, precisamente, el más indicado para decirle al fabricante cómo debe hacerla.

Πολλὴ ἄρα ἀνάγκη τὸν χρώμενον ἐκάστῳ ἐμπειρότατόν τε εἶναι καὶ ἄγγελον γίγνεσθαι τῷ ποιητῇ οἷα ἀγαθὰ ἢ κακὰ ποιεῖ ἐν τῇ χρείᾳ ᾧ χρῆται<sup>49</sup>.

Es completamente necesario, entonces, que quien usa cada cosa sea el más experimentado y quien llegue a ser el que refiera al que la hace qué cosas buenas o malas producirá en el uso aquello que usa.

De acuerdo con esto, es por ejemplo el flautista el más indicado para decirle al fabricante de flautas qué tipo de flautas se pueden ejecutar mejor y el fabricante debe atender a sus instrucciones.

Οὐκοῦν ὁ μὲν εἰδὼς ἐξαγγέλει περὶ χρηστῶν καὶ πονηρῶν αὐλῶν, ὁ δὲ πιστεύων ποιήσει; Ναί.<sup>50</sup>

¿No es acaso el que sabe (el flautista) quien dará instrucciones acerca de las utilidades y perjuicios de las flautas, y el fabricante las hará confiando en él? — Sí.

Precisamente, al igual que en los pasajes del Teeteto, en

<sup>49</sup> 601d8-601d10.

<sup>50</sup> 601e4-601e6.

los de la **República X** (601b-602b) encontramos que, para toda cosa sensible x, reflexionar acerca de lo bello-feo, bueno-malo de x, es equivalente a reflexionar acerca de la utilidad de x. Pero, además, en la **República X** (601b-602b), Platón establece explícitamente que, para toda cosa sensible x, sólo si se tiene conocimiento del uso de x, se podrá determinar cómo debe ser x, de lo cual se sigue, pienso, que reflexionar acerca de la utilidad de x es equivalente a reflexionar acerca del ser de x.

Ἄρ' οὖν ἐπαίει οἷας δεῖ τὰς ἡνίας εἶναι καὶ τὸν χαλινὸν ὁ γραφεύς; ἢ οὐδ' ὁ ποιήσας, ὃ τε χαλκεύς καὶ ὁ σκυτεύς, ἀλλ' ἐκεῖνος ὅσπερ τούτοις ἐπίσταται χρῆσθαι, μόνος ὁ ἵππικός;<sup>51</sup>

Así pues, ¿entiende el pintor cómo deben ser las riendas y el freno? ¿O ni siquiera el que los hace, el herrero y el talabartero, sino más bien aquél que precisamente conoce el uso de estas cosas, el cual sólo puede ser el jinete?

De acuerdo con el **Teeteto** y la **República X** (601b-602b), entonces, estamos autorizados a decir que para Platón reflexionar acerca de lo bueno-malo, bello-feo de una cosa es equivalente a reflexionar acerca de su ser y utilidad.

### El conocimiento de las cosas sensibles

Sin embargo, para el propósito de este apartado es importante mostrar no sólo que hay una estrecha relación entre lo que sostiene Teeteto en el párrafo 1) y lo que dice Sócrates en el 2), sino, también, que en estos párrafos se habla de un proceso de conocimiento.

<sup>51</sup> 601c10-601c13.

Si tomamos en cuenta el pasaje de *República X* podemos apoyar este punto, pues aquí se dice que quien usa a x, entendiendo a x como una cosa sensible natural o fabricada, comprende la utilidad de x y, por tanto, tiene conocimiento objetivo de x.

Τοῦ αὐτοῦ ἄρα σκεύους ὁ μὲν ποιητὴς πίστιν ὀρθὴν ἔξει περὶ κάλλους τε καὶ πονηρίας, ξυνὼν τῷ εἰδότηι καὶ ἀναψκαζόμενος ἀκούειν παρὰ τοῦ εἰδότος, ὁ δὲ χρώμενος ἐπιστήμην<sup>52</sup>

"A propósito del mismo objeto, por consiguiente, el fabricante ha de tener, con respecto a su perfección e imperfección, una creencia cuya rectitud le viene de su asociación con el que sabe y cuyo dictamen está obligado a oír, mientras que quien se sirve del objeto ha de tener conocimiento".

A mi juicio, aunque en el *Teeteto* Platón no dice esto de manera tan explícita, creo que es posible reconstruir su argumentación de tal modo que, en los párrafos 1) y 2) de 184-186, encontremos una conclusión semejante, con la cual, pienso, Platón cerraría completamente su discusión con Protágoras.

Pero con esto último no quiero decir que Platón no ha refutado a la tesis de Protágoras. De hecho, como vimos en el capítulo 2 y en el apartado anterior, Platón muestra que los presupuestos II<sup>53</sup> y III<sup>54</sup> que Protágoras establece

<sup>52</sup> 601e7-602a2.

<sup>53</sup> "II. Sólo se opina sobre lo que se experimenta". Platón muestra que es posible negar este presupuesto, porque podemos hacer predicciones.

<sup>54</sup> "III. Si alguien opina sobre lo que experimenta, entonces su opinión es verdadera". Para sostener este presupuesto, como vimos en el capítulo 2, Protágoras se apoya en la concepción heraclíteana de la percepción. Sin embargo, esta concepción implica una posición extrema respecto al flujo y, por tanto, tiene consecuencias absurdas. Si éste es el caso, el presupuesto III es inviable, por lo menos si Protágoras se apoya en la doctrina

en la defensa de su tesis son insostenibles, lo cual es suficiente para que la tesis de Protágoras sea igualmente insostenible. Lo que quiero decir, más bien, es que, en los párrafos 1) y 2), Platón está dando su propia explicación, distinta de la protagoreana, del conocimiento del experto. Para mostrar esto, voy a recoger primero algunos puntos que desarrollé en el capítulo anterior, que me permitirán mostrar que en el pasaje 184-186 Platón sostiene las premisas (3) y (4) del argumento a favor de la existencia de las Formas.

Una de las tesis principales de la concepción platónica de la percepción, que la distingue de la heracliteana, es la tesis de que el alma es la que percibe y no los sentidos. Esta distinción le permite a Platón distinguir entre los objetos que son propios (ἴδια) de las facultades, y los objetos comunes (κοινά), los cuales el alma piensa por sí misma. Los objetos de este último tipo no son objetos de percepción, en tanto que el alma no tiene acceso a ellos a través de alguno de los sentidos. De acuerdo con Platón, por tanto, se trata de objetos a los cuales el alma accede por ella misma<sup>55</sup>.

Es en este punto del argumento, precisamente, en donde Platón formula la pregunta de si objetos como lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo pueden considerarse objetos que el alma piensa por ella misma, sin la ayuda de los sentidos.

SÓC. ¿Qué acerca de lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo?<sup>56</sup>

---

heracliteana. Pero si no lo hace, entonces él no puede sostener que la percepción es infalible y, por tanto, no puede sostener que las opiniones de cada uno son verdaderas. Esto significa que él no puede sostener la relatividad de las opiniones ni siquiera en los casos en que ellas tienen como contenido las experiencias presentes de cada uno.

<sup>55</sup> Cf. 185e6-185e7.

<sup>56</sup> ΣΩ. Τί δέ; καλὸν καὶ αἰσχρὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν;



Ésta es una pregunta muy importante en relación con la discusión de la tesis de Protágoras, si tomamos en cuenta que éste parte del supuesto, que se sigue de la doctrina heracliteana<sup>57</sup>, de que no hay otro tipo de objetos que los que se originan de la experiencia de cada uno<sup>58</sup>, de lo cual se sigue, precisamente, que objetos como lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, son objetos de experiencia.

A mi juicio, aunque Platón ya ha mostrado que la tesis de Protágoras es insostenible, le interesa en todo caso establecer claramente cuál es el carácter de aquellos objetos de los que se ocupa el experto, esto es, como vimos, lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo. De acuerdo con las distinciones que ha establecido, Platón sostiene que estos objetos son aplicables a cualquier objeto propio y, por tanto, son objetos de los cuales el alma se ocupa por ella misma. Puesto que, como intenté mostrar, hablar de la utilidad es equivalente a hablar de lo bello y lo bueno, es posible entonces afirmar la siguiente premisa del argumento a favor de las Formas:

(3) El ser y la utilidad no son objetos de percepción.

Ésta es, precisamente, la respuesta de Teeteto en el

(186a9).

<sup>57</sup> En efecto, después de la exposición de la descripción heracliteana de la percepción, Sócrates hace la siguiente pregunta a Teeteto: "SOC. — Dime, entonces, de nuevo, si te satisface que bueno y bello y todas las cosas que tratamos minuciosamente hace un momento, no son algo que sea, sino que siempre llegan a ser". / Λέγε τοίνυν πάλιν εἴ σοι ἀρέσκει τὸ μὴ τι εἶναι ἀλλὰ γίνεσθαι ἀεὶ ἀγαθὸν καὶ καλὸν πάντα ἃ ἄρτι διήμην (157d7-157d9). A esta pregunta, Teeteto contesta afirmativamente, de lo cual se sigue que, puesto que de acuerdo con la doctrina todo lo que llega a ser es perceptible, entonces lo bueno y lo bello son perceptibles.

<sup>58</sup> Cf. 167a7-167a8.

párrafo 1), a saber, que objetos como lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo son objetos que el alma piensa por sí misma. Sin embargo, él no se detiene en este punto, sino agrega que es especialmente de estas cosas sobre las cuales el alma por sí misma intenta determinar qué son, reflexionando acerca de ellas en el tiempo<sup>59</sup>.

Partiendo de la distinción entre objetos comunes y propios, como intenté mostrar en el capítulo anterior, Platón define a la percepción como una actividad que lleva a cabo el alma a través de alguno de los sentidos. El juicio, a diferencia de la percepción, es una actividad en donde el alma, por ella misma, toma decisiones respecto del contenido de la percepción. Según mi lectura, con esta segunda distinción Platón muestra no sólo que el alma al reflexionar acerca de lo que percibe opera con objetos que no son perceptibles, sino también que lo sensible es aquello a lo cual el alma accede a través de los sentidos y, por tanto, en el acto de percepción. De acuerdo con esto, me parece, es posible sostener la siguiente premisa:

(4) Para todo objeto  $x$ ,  $x$  es sensible si y sólo si,  $x$  es perceptible.

Al mostrar que el alma opera de manera independiente a lo que percibe, Platón asume una posición completamente distinta de la de Protágoras, quien sostiene que las opiniones y las percepciones se originan de las experiencias presentes e inmediatas de cada uno<sup>60</sup>. Sin embargo, a mi juicio, a Platón le interesa mostrar asimismo que el experto lleva a cabo un tipo de razonamiento que, además de ser independiente del acto de percepción, es también diferente del juicio acerca de lo que se percibe.

Es por esta razón que sólo después de haber

---

<sup>59</sup> Cf. 186a8-186b1.

<sup>60</sup> Cf. 179c2-179c5.

distinguido el acto de percepción del acto de juzgar acerca de lo que se percibe, Sócrates retoma en el párrafo 2) lo que dice Teeteto en 1), pues, de otro modo, no se vería claramente cómo estas actividades se distinguen del razonamiento que lleva a cabo el experto.

En efecto, como sostiene Teeteto, aunque en esta actividad el alma opera con los κοινά y, por tanto, independientemente de los sentidos, a diferencia del juicio acerca de lo que se percibe, el alma no reflexiona comparando unas percepciones con otras en el presente, sino que reflexiona comparando el presente con el pasado, partiendo de lo cual, hace predicciones. Pero, asimismo, en esta actividad el alma no reflexiona directamente sobre los objetos de percepción, como lo hace en el juicio acerca de lo que percibe, sino especialmente sobre objetos no perceptibles, a saber, lo bello y feo, lo bueno y malo, que se aplican indistintamente a las experiencias pasadas, presentes o futuras.

- 1) SÓC. — ¿Qué acerca de lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo? — TEET. — También éstas, en las cuales me parece especialmente el alma investiga el ser comparando a unas con otras, calculando en ella misma el pasado y el presente en comparación con el futuro.<sup>61</sup>

De acuerdo con mi lectura, Teeteto entonces entiende que es posible sostener que el experto hace predicciones correctas acerca de lo bueno y lo malo de un objeto sensible, porque él reflexiona acerca de lo bueno-malo, bello-feo comparándolos entre sí, en el pasado y el presente en relación con el futuro. Pienso que esta interpretación es viable, si tomamos en cuenta que, como mostré en el apartado anterior, Protágoras y Platón están de acuerdo en que el experto es quien tiene mayor

---

<sup>61</sup> 186a8-186b1.

autoridad respecto de lo beneficioso o perjudicial de las experiencias<sup>62</sup>. Hemos visto también que hablar de lo beneficioso o perjudicial es equivalente a hablar de lo bueno y lo malo, bello y feo, así como del ser y la utilidad.

Estos dos puntos nos permiten suponer que la afirmación de Teeteto en 1), es una clara alusión a la discusión de la tesis de Protágoras. Sin embargo, esta relación quedará completamente clara, si tomamos en cuenta que lo que Platón no acepta de la explicación de Protágoras, es la tesis, según la cual, lo que cada uno opina es verdadero para él y, por tanto, el conocimiento no se sustenta en algo objetivo, es decir, en algo independiente de la experiencia de cada uno. De acuerdo con esto, Protágoras sostuvo que el experto tiene conocimiento en tanto puede cambiar una disposición perjudicial en beneficiosa. Pero, siguiendo a Protágoras, esto implica que antes o después de producir el cambio, no es posible sostener que el experto conoce, pues eso sería suponer que hay criterios objetivos que le permiten al experto producir dichos cambios y, por tanto, que la verdad no es relativa a cada uno.

Platón muestra, como vimos, que esta posición es insostenible porque, de hecho, el experto es quien con mayor seguridad hará predicciones acertadas acerca de lo beneficioso o perjudicial de las experiencias de cada uno, lo cual nos permite suponer, en principio, que esto es posible porque el conocimiento del experto se basa en criterios objetivos.

De acuerdo con esto, como he dicho, después de haber mostrado que la tesis de Protágoras es insostenible, el interés de Platón es explicar adecuadamente por qué el experto puede con mayor seguridad hacer predicciones acertadas, lo cual explicaría también por qué el experto hace juicios correctos incluso de lo beneficioso y lo perjudicial en el presente. Pienso que con esto Platón estaría dando una explicación más

---

<sup>62</sup> Cf.171d9-171e8.

apropiada del conocimiento del experto, pues éste no se limita a hacer predicciones, sino que además soluciona los problemas que se le presentan en un momento determinado. Por ejemplo, el médico, además de predecir si el paciente tendrá fiebre o no, también puede curarlo.

A mi juicio, y por todo lo que he dicho hasta ahora, Platón considera que los criterios objetivos que maneja el experto son, precisamente, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, que se entienden del mismo modo como se entienden el ser y la utilidad. Como vimos, Platón en la *República* X sostiene que quien comprende el uso de una cosa, natural o fabricada, es el más experimentado acerca de la misma y, por tanto, comprende lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo de ella. Platón en el pasaje 184-186 del *Teeteto* también sostiene este punto, pero, como intenté mostrar hace un momento, estableciendo, en primer lugar, que el ser y la utilidad (o lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo) no son objetos de percepción. Asimismo, sostiene que el alma es la que comprende estos objetos por sí misma, operando con los κοινά. Se trata, como afirma Teeteto, de un proceso de razonamiento del alma (ἀναλογιζομένη), en el cual, repito, hace comparaciones entre el pasado y el presente en relación con el futuro.

Sócrates, precisamente, retoma en el párrafo 2) este punto, pero enfatizando, en primer lugar, que dichos razonamientos son acerca del ser y la utilidad de las experiencias; en segundo lugar que, como dice Teeteto, tales razonamientos se dan en el tiempo, finalmente, y esto es fundamental, que ellos sólo son posibles después de muchas prácticas y educación. Esto último quiere decir que, por ejemplo, el botánico puede llegar a razonar que ciertos pigmentos en los hongos indican que tales hongos son venenosos, sólo después de haber hecho ensayos con distintos hongos que tenían las mismas pigmentaciones, lo cual le ha permitido acumular muchas experiencias; pero, también, por el estudio de otros botánicos que intentaron llegar a la misma conclusión.

- 2) —SÓC. — Cuando nacen, los hombres y los animales ya pueden, por naturaleza, percibir cuantas experiencias se dirigen al alma a través del cuerpo; pero los razonamientos acerca de éstas, respecto de su ser y utilidad, se presentan, y en quienes se presentan, con dificultad y en el tiempo, gracias a muchas prácticas y educación. ¿No es así?  
— TEET. — Desde luego.<sup>63</sup>

De acuerdo con esto, entonces, podemos suponer que Platón entiende el conocimiento del experto fundamentalmente como un proceso, en el cual, a través de las distintas experiencias que tiene con el objeto, comparando las experiencias pasadas con las experiencias presentes, adquiere una comprensión de su ser y utilidad. En efecto, Platón no sostiene que el médico tiene un conocimiento tal de la utilidad del cuerpo y sus partes, que le permite curar todas las enfermedades de las que ha tenido experiencia y de las que no. Tampoco nos dice que el médico predice de manera infalible en todos los casos. Más bien lo que hace el médico es reflexionar acerca del ser y la utilidad del cuerpo en las distintas experiencias que tiene del mismo, y esto es lo que le da mayor autoridad, aunque no un conocimiento infalible, puesto que él puede encontrarse con enfermedades que no puede curar o hacer predicciones incorrectas. Sin embargo, el médico tiene una mayor comprensión de la utilidad del cuerpo y es esto, precisamente, lo que lo hace más experimentado.

Sin embargo, esto último indica también que, aunque Sócrates acepta lo que sostiene Teeteto en el párrafo 1), no obstante, establece una restricción importante al retomar sus afirmaciones en el párrafo 2).

- 1) SÓC. — ¿Qué acerca de lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo? — TEET. — También éstas, en las cuales

<sup>63</sup> 186b11-186c5.

me parece especialmente el alma investiga el ser comparando a unas con otras, calculando en ella misma el pasado y el presente en comparación con el futuro.<sup>64</sup>

- 2) —SÓC. — Cuando nacen, los hombres y los animales ya pueden, por naturaleza, percibir cuantas experiencias se dirigen al alma a través del cuerpo; pero los razonamientos acerca de éstas, respecto de su ser y utilidad, se presentan, y en quienes se presentan, con dificultad y en el tiempo, gracias a muchas prácticas y educación. ¿No es así?  
— TEET. — Desde luego.<sup>65</sup>

Sin duda, Platón está de acuerdo en que cada hombre tiene un alma y que, por tanto, como se sigue de la afirmación de Teeteto, cada hombre en principio tiene la capacidad de ocuparse de lo bueno-malo, bello-feo reflexionando acerca de ellos en el pasado y el presente en relación con el futuro. Sin embargo, si tomamos en cuenta la discusión con Protágoras (177c-179b), Platón no aceptaría que todos los hombres pueden dar respuestas correctas respecto de lo que será bueno-malo, bello-feo y, por tanto, respecto de lo bueno-malo, bello-feo, en general.

A mi juicio, el problema con la afirmación de Teeteto es que no establece esta distinción, de acuerdo con la cual los artesanos y los científicos son los más autorizados para hacer predicciones correctas acerca de lo bueno y lo malo de una cosa sensible. Por esta razón, pienso que en el párrafo 2) Sócrates quiere dejar claro que, aunque podemos sostener que tanto los hombres como los animales al momento de nacer ya pueden percibir, en lo que concierne a los razonamientos acerca del ser y la utilidad de las experiencias, es importante tomar en cuenta no sólo que se presentan en los

<sup>64</sup> 186a8-186b1.

<sup>65</sup> 186b11-186c5.

hombres después de un largo período de tiempo, sino que, además, aquellos que hacen este tipo de razonamientos, esto es, los expertos, lo han logrado superando grandes dificultades y después de un largo período de educación.

De acuerdo con lo que hemos dicho, me parece que podemos asumir que Platón en 184-186 sostiene la premisa (2) del argumento a favor de la existencia de las Formas:

(2) Para todo objeto  $x$  del mundo sensible, conocer objetivamente a  $x$  implica comprender el ser y la utilidad de  $x$ .

Esta premisa nos muestra que el conocimiento del experto se basa en criterios objetivos, y que es la comprensión de estos criterios lo que hace al experto más autorizado que cualquier otra persona para hacer predicciones. Por tanto, al introducir esta premisa Platón está dando respuesta a la pregunta que queda abierta al final de la discusión de la tesis de Protágoras: ¿qué hace que las predicciones del experto sean predicciones con conocimiento y, por tanto, más autorizadas que las de cualquier otro? En efecto, como sostiene Teeteto, el experto está más autorizado porque el experto comprende el ser y la utilidad de las experiencias. Pero, puesto que estos criterios le permiten al experto evaluar tanto las experiencias presentes como las pasadas, son ellos los que explican también por qué el experto da juicios correctos acerca de lo beneficioso o perjudicial en el futuro.

En conclusión, hemos encontrado que en 184-186 Platón sostiene tres premisas del argumento a favor de las Formas que establecí en la introducción a este capítulo. De acuerdo con esto, el ser y la utilidad son los criterios que le permiten al experto tener conocimiento objetivo del mundo sensible. Sin embargo, ellos no son objetos de experiencia, sino objetos acerca de los cuales



el alma reflexiona por sí misma, sin la ayuda de los sentidos.

#### 4.3 La utilidad de x es la Forma de x

En este apartado, mi interés es mostrar que para Platón el ser y la utilidad son los criterios que le permiten al experto tener conocimiento objetivo, porque, para toda cosa sensible x, el ser y la utilidad de x son la Forma de x<sup>66</sup>. De acuerdo con esto, Platón acepta que hay conocimiento de lo sensible, pero considera que es un conocimiento que requiere de Formas, pues el ser y la utilidad de x tienen las características principales que para Platón y Aristóteles<sup>67</sup> tiene una Forma. Si es posible mostrar esto último, entonces en el *Teeteto* hay un argumento a favor de las Formas, que no apela al flujo en el mundo sensible<sup>68</sup>.

Para esta interpretación voy a comenzar utilizando como texto base la *República X* (601b-602b), y luego mostraré cómo este acercamiento es muy similar al del pasaje 184-186 del *Teeteto*.

#### El argumento de la *República X*

El propósito central de Platón en este libro es establecer en qué consiste la imitación (μίμησις) del pintor y, por analogía, en qué consiste la imitación en las actividades

---

<sup>66</sup> Como mostré en el segundo apartado de este capítulo, yo entiendo al ser y la utilidad como equivalentes, de acuerdo con lo que Platón sostiene en *República X*.

<sup>67</sup> Cf. Irwin (2000), cap. 10 y Jordan (1983), caps. 2 y 3.

<sup>68</sup> Esta concepción de las Formas no es extraña a diálogos del período medio como el *Fedón*, en donde Platón sostiene que para que sea correcta una explicación del llegar a ser o el perecer o la existencia de una cosa sensible, debe darse en términos de la función que persigue dicha cosa. Cf. *Fedón* (97c4-97d1).

artísticas<sup>69</sup>. De acuerdo con esto, Platón da dos argumentos, el primero de los cuales se encuentra en el pasaje 596a5-601c2 y el otro en 601b-602b, que vimos en el apartado anterior.

Platón comienza la argumentación de 596a5-601c2 afirmando la tesis de que hay Formas, siguiendo un procedimiento que, como él dice, está acostumbrado a usar.

ειωθίας μεθόδου; εἶδος γάρ πού τι ἐν ἕκαστον  
εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς  
ταῦτόν ὄνομα ἐπιφέρομεν. ἢ οὐ μανθάνεις;

En efecto, acostumbramos establecer acerca de cada una de las cosas multiples, a las que aplicamos el mismo nombre, una única forma<sup>70</sup>

Esto le permite establecer el supuesto de que si hay una pluralidad de cosas a las cuales se les aplica un mismo nombre, entonces hay una Forma que corresponde a esa pluralidad de cosas<sup>71</sup>. De acuerdo con esto, si tomamos la pluralidad de camas y la de mesas, entonces hay una Forma de cama y de mesa.

El segundo supuesto que Platón establece, partiendo de la tesis de que hay una Forma para cada multiplicidad de cosas, es que el artesano fabrica (ποιεῖ) cada artefacto mirando hacia la idea, pero la idea misma no la fabrica ningún artesano<sup>72</sup>. De acuerdo con esto, Platón sostiene que el pintor (ζωγράφος), no hace cosas que son (ὄντα), sino cosas aparentes (φαινόμενα)<sup>73</sup>. El artesano (δημιουργός), por otra parte, puesto que imita la Forma, hace cosas que son como lo que es, pero que no son

<sup>69</sup> Cf. 597e.

<sup>70</sup> (596a6-596a8).

<sup>71</sup> Cf. 596-596b.

<sup>72</sup> Cf. 596b-596c

<sup>73</sup> Cf. 596e9-596e11.

(οἶον τὸ ὄν, ὄν δὲ οὐ)<sup>74</sup>. Dios (θεός), finalmente, es el creador de las Formas y, por tanto, el que hace naturalmente (φυτουργός) todas las cosas<sup>75</sup>. De acuerdo con estas distinciones, pienso, es posible sostener el siguiente supuesto: algo es verdadero si y sólo si es. Lo cual permite concluir que, puesto que la Forma es lo que es, entonces sólo la Forma es verdadera.

Precisamente, la distinción entre el pintor, el artesano y dios, conducen a distinguir entre tres tipos de camas: (i) la que existe por naturaleza (ἡ ἐν τῇ φύσει οὐσα), la cual ha sido creada (ἐργάσασθαι) por dios, (ii) la que hace el carpintero y (iii) la que hace el pintor.

Οὐκοῦν τριτταί τινες κλίνας αὐταὶ γίνονται μία μὲν ἢ ἐν τι φύσει οὐσα, ἣν φαίμεν ἄν, ὡς ἐγώμει, θεὸν ἐργάσασθαι ἢ τίν' ἄλλον; [...] Μία δέ γε ἦν ὁ τέκτων. [...] Μία δὲ ἦν ὁ ζωγράφος<sup>76</sup>.

Tres son, por consiguiente, las camas que se nos presentan. Una, la que existe en la Naturaleza, y de la que podríamos decir que ha sido fabricada por Dios; porque, ¿quien otro podría hacerla? [...] Otra, la que hace el carpintero. [...] Y otra, la que hace el pintor.

Pero, algo que Platón enfatiza, es que dios creó sólo una forma para una pluralidad de cosas, puesto que él no estaba interesado en crear una cama particular.

Ταῦτα δὴ, οἶμαι, εἰδὼς ὁ Θεός, βουλόμενος εἶναι ὄντως κλίνης ποιητῆς ὄντως οὐσης, ἀλλὰ μὴ κλίνης τινὸς μηδὲ κλινοποιός τις, μίαν φύσει αὐτὴν ἔφυσεν<sup>77</sup>.

“Y como Dios lo sabía, según pienso, y como quiso ser

<sup>74</sup> Cf. 597a1-597a6

<sup>75</sup> Cf. 597d5

<sup>76</sup> 597a5-597a9.

<sup>77</sup> 597d1-597d3.

realmente el creador de una cama realmente existente y no el fabricante particular de tal o cual cama, fue por esto por lo que no hizo sino una cama única por naturaleza”.

De acuerdo con esto, se sigue que lo que es, sólo puede ser algo único y no una pluralidad, y como la Forma es lo que es, sólo hay una Forma para cada pluralidad de cosas que tienen el mismo nombre.

Por todo lo que se ha dicho hasta ahora, es posible concluir que (i) dios es el creador natural de la Forma, (ii) el artesano es el creador de la cama particular y (iii) el pintor es simplemente el imitador (μιμητής) de lo que fabrica el carpintero.

Sin embargo, para Platón el pintor no imita las cosas como son, sino como aparecen.

ὁ τοῦ εἰδώλου ποιητής, ὁ μιμητής, φαμέν, τοῦ μὲν ὄντος οὐδὲν ἐπαίει, τοῦ δὲ φαινομένου οὐχ οὕτω;<sup>78</sup>

“El creador de fantasmas, el imitador, decimos, no entiende nada del ser, sino de la apariencia. ¿No es así?”.

Éste es el resultado con el que Platón comienza el segundo paso de la argumentación, en donde intentará mostrar que el pintor sólo crea apariencias, fundamentalmente porque el pintor no sabe nada de aquello que imita. Para mostrar esto, Platón distingue entre conocimiento y opinión verdadera, concluyendo que el pintor no tiene ni conocimiento ni opinión verdadera.

A mi juicio, de acuerdo con el último pasaje citado, Platón parte en este argumento de la siguiente premisa:

(1) El pintor no imita el ser, sino la apariencia.

<sup>78</sup> 601b11-601b12.

El ser, en este caso, se entiende como el ser de la Forma, o como el ser del artefacto que fabrica el artesano, en tanto que es una imitación de la Forma<sup>79</sup>. Luego, Platón establece la siguiente premisa:

(2) Para todo objeto hay tres artes distintas: la de su uso, la de su fabricación y la de su imitación<sup>80</sup>.

Partiendo de esto, Platón sostiene que:

(3) la utilidad es el propósito que se persigue cuando alguien actúa de manera virtuosa, o cuando se produce algo bello, sea una cosa natural o un artefacto<sup>81</sup>.

Si el uso es aquello que persigue cada cosa, como se afirma en (3), entonces podemos decir que:

(4) Quien se sirve de una cosa es quien por experiencia la conoce mejor<sup>82</sup>.

Precisamente, quien usa una cosa está en capacidad de determinar en qué sentido aquello que usa tendrá efectos buenos o malos, y es esto lo que cuenta como conocimiento. Por ejemplo, el flautista puede determinar si la forma en que ha sido fabricada una flauta tendrá buenos o malos sonidos<sup>83</sup>.

De acuerdo con esto, puesto que el fabricante no tiene una relación directa con la utilidad del objeto, sino que él lo fabrica atendiendo a los requerimientos del usuario, entonces:

(5) El fabricante no tiene conocimiento, sino opinión

---

<sup>79</sup> Cf. 598a8-598a10.

<sup>80</sup> Cf. 601d1-601d2.

<sup>81</sup> Cf. 601d4-601d6.

<sup>82</sup> Cf. 601d8-601d10.

<sup>83</sup> Cf. 601e4-601e6.

verdadera.

Pero si éste es el caso, y tomando en cuenta que el pintor no imita los productos del fabricante como ellos son, sino como aparecen, de acuerdo con la premisa (1), entonces el pintor, al imitar el objeto, no tiene ninguna relación con su uso y, por tanto, el pintor no tiene ni conocimiento ni opinión verdadera sobre la belleza o fealdad de las cosas que imita, porque él no tiene ni conocimiento ni opinión del uso para el cual fueron hechas tales cosas.

(6) El pintor ni tiene conocimiento ni tiene opinión verdadera del objeto.

Ὁ δὲ μιμητὴς πότερον ἐκ τοῦ χρήσθαι ἐπιστήμην ἔξει ἢ ἂν γράφῃ, εἴτε καλὰ καὶ ὀρθὰ εἴτε μή, ἢ δόξαν ὀρθὴν διὰ τὸ ἐξ ἀνάγκης συνεῖναι τῷ εἰδότηι καὶ ἐπιτάττεσθαι οἷα χρὴ γράφειν; Οὐδέτερα<sup>84</sup>.

Pero el imitador, ¿derivará del uso el conocimiento de los objetos que pinta, de su belleza y perfección o lo contrario? ¿O no tendrá sino una opinión recta por las relaciones que necesariamente tiene con el experto y por las instrucciones que de él recibe sobre cómo debe pintar?

Ni lo uno ni lo otro.

Ésta es la conclusión principal del argumento del pasaje 601b-602b de la *República*, con el cual Platón intenta mostrar que el pintor sólo produce apariencias, puesto que no tiene conocimiento.

Sin embargo, lo que cabe destacar de esta discusión de Platón, es la relación que él establece entre los dos argumentos. A primera vista, resulta extraño el salto que da Platón desde dios como aquél que hace la Forma, al usuario como el experto que le dice al fabricante cómo

<sup>84</sup> 602a4-602a8.

debe hacer sus productos. Pero, además, Platón considera que el uso no sólo se aplica a los artefactos, sino que es el uso el que explica también cómo debe ser una cosa natural<sup>85</sup>, así como una acción humana.

No obstante, pienso que esta divergencia entre los dos pasajes podemos zanjarla, si pensamos que para Platón la imitación del pintor se distingue de la imitación del fabricante, porque este último imita a la Forma en cuanto el fin o propósito. De acuerdo con esto, como vimos, Platón sostiene que el propósito de una acción o de una cosa natural o fabricada es la utilidad, si ellas buscan la virtud, la belleza y la perfección. Como afirma Dorotea Frede<sup>86</sup>, esto es claro en el caso de las acciones y de los artefactos. Por ejemplo, la función de una flauta es su belleza y perfección y, asimismo, una acción busca un propósito y es juzgada de acuerdo con él<sup>87</sup>. En cuanto a las cosas naturales podemos aplicar este criterio, si partimos del supuesto de que la naturaleza es una "totalidad coordinada teleológicamente". En este sentido, la función que cumple, por ejemplo, un animal, se entendería como la mejor manera en que éste se adapta a su medio y a su forma de vida.

De acuerdo con esto, entonces, es posible sostener que en *República X* Platón define a la Forma de  $x$ , si  $x$  es una cosa natural o fabricada, como el uso o la función de  $x$ , y, por tanto, quien tiene conocimiento de  $x$  es el usuario, a diferencia del fabricante que sólo tiene opinión verdadera.

Pero si en *República X* se define a la Forma en términos de la utilidad o función, entonces podemos afirmar que en 184-186 Platón está asumiendo que hay Formas, si es correcta mi interpretación de que para él el ser y la utilidad son los criterios objetivos que le permiten al experto tener conocimiento de lo sensible.

---

<sup>85</sup> Cf. Frede (1999), pp. 204 y 205.

<sup>86</sup> Ibid.

<sup>87</sup> Ibid.

De hecho, si consideramos el desarrollo del pasaje 184-186, me parece que podemos encontrar un argumento semejante para distinguir el conocimiento de la opinión verdadera, con la única diferencia de que aquí Platón no asume de manera explícita la existencia de las Formas.

En efecto, en 184-186 Platón sostiene que (i) el experto tiene conocimiento de  $x$ , si  $x$  es una cosa sensible, porque el experto comprende el ser y la utilidad de  $x$ . Pero que, (ii) el ser y la utilidad de  $x$  no son objetos de percepción. Entonces, (iii) el ser y la utilidad de  $x$  son diferentes de  $x$ . Sin embargo, (iv) si el ser y la utilidad son diferentes de  $x$  y, además, ellos permiten explicar qué es  $x$ , al determinar qué función cumple, entonces podemos conjeturar que el ser y la utilidad de  $x$  son la Forma de  $x$ , entendida como aquello que es diferente de  $x$  y que nos permite conocer a  $x$ .

De acuerdo con esto, partiendo de lo que Platón sostiene en la *República X*, pienso que podríamos conjeturar que Platón en el *Teeteto* asume la siguiente premisa del argumento que establecí en la introducción:

(3') La utilidad de  $x$  es la Forma de  $x$ .

Si esto es correcto, puesto que ya hemos mostrado que, para toda cosa sensible  $x$ , hay conocimiento objetivo de  $x$ , entonces podemos sostener que en el *Teeteto* hay un argumento a favor de las Formas que no apela al flujo en el mundo sensible, sino, fundamentalmente, al supuesto de que el conocimiento de lo sensible implica entidades no sensibles, que constituyen los criterios objetivos de los objetos sensibles.



### Respuesta a la pregunta (4).

Si Platón en el *Teeteto* acepta que hay conocimiento de lo sensible, ¿considera que este tipo de conocimiento requiere Formas?

De acuerdo con el desarrollo de este trabajo, podemos sostener que Platón acepta que hay conocimiento objetivo de lo sensible, pero que es un conocimiento que requiere de Formas, en tanto los criterios objetivos que le permiten al experto hacer predicciones y hacer juicios correctos en el presente. La Forma de  $x$ , si  $x$  es una cosa sensible, es un criterio objetivo de  $x$ , puesto que la Forma de  $x$  es la función de  $x$ , y, por tanto, al comprenderla, el experto comprende cómo debe ser  $x$ . Esto le permite al experto determinar no sólo cómo es  $x$  en el presente o cómo fue en el pasado, sino también cómo será en el futuro.

### **Conclusiones**

(1) De alguna manera, mi interpretación va en la línea de Kahn<sup>88</sup> y de Cooper<sup>89</sup>, quienes intentan mostrar que, al hablar de ser y utilidad, Platón está entendiendo los criterios objetivos del conocimiento del experto y, así, aludiendo claramente a la discusión con Protágoras. Sin embargo, mi posición es distinta en tanto que, como intenté mostrar en los capítulos 2 y 3, yo considero que Platón no acepta que la percepción sea infalible y, además, porque asumo que Platón por el ser y la utilidad de  $x$ , si  $x$  es una cosa sensible, está entendiendo la Forma de  $x$ .

---

<sup>88</sup> Kahn (1981), p. 124.

<sup>89</sup> Cooper (1970), p. 142.

(2) Pero, si es correcta mi interpretación de que Platón en el pasaje 184-186 asume que hay Formas, aunque de manera implícita, estoy contribuyendo a la interpretación de estudiosos como May Yoh<sup>90</sup>, quienes intentan mostrar que en el *Teeteto* Platón no ha abandonado la teoría de las Formas, a pesar de que al final del diálogo se concluye que no es posible determinar qué es el conocimiento. Precisamente, partiendo del supuesto de que en el *Teeteto* Platón acepta la doctrina heracliteana, May Yoh concluye, a favor de la interpretación de Cornford<sup>91</sup>, que el conocimiento no puede ser definido en este diálogo porque se toman como objetos los individuales concretos. De acuerdo con esto, May Yoh piensa que el interés de este diálogo es reforzar la teoría de las Formas de manera indirecta, mostrando, como afirma Cherniss, que la teoría de las Formas es una hipótesis necesaria que soluciona los diferentes problemas y los interrelaciona. Sin embargo, yo me distancio de estos estudiosos porque, como he dicho, pienso que Platón, aunque implícitamente, en el *Teeteto* sí utiliza la tesis de que hay Formas en su argumentación, lo cual le permite dar una explicación adecuada del conocimiento del experto. Pero, además, porque, como intenté mostrar en el segundo capítulo, creo que para Platón cualquier explicación heracliteana de la percepción y del mundo sensible es inaceptable.

De esta manera, pienso que hay dos razones principales por las cuales el diálogo termina negativamente, a pesar de que se asume implícitamente la teoría de las Formas: (i) porque Platón está siguiendo el método mayéutico, de acuerdo con el cual es necesario que Teeteto llegue a una respuesta por sí mismo<sup>92</sup>. Por tanto, si bien Platón (o Sócrates en este caso) puede dar indicaciones, éstas nunca van a ser

---

<sup>90</sup> Yoh (1975). También Cornford (1935) y Cherniss (1967).

<sup>91</sup> Cornford (1935).

<sup>92</sup> Cf. 150b-150e.

explícitas. Asimismo, el interés de la mayéutica es hacer una crítica exhaustiva de las tesis que engendra Teeteto y comprobar si ellas son verdaderas o falsas, y no tanto llegar a una solución<sup>93</sup>. Pero, además, como enfatiza Platón en la digresión<sup>94</sup>, (ii) por la naturaleza de la investigación, que es fundamentalmente filosófica, no se está obligado a llegar a una solución en un tiempo determinado. De acuerdo con esto, a mi juicio, el diálogo termina sin dar una respuesta a la pregunta "¿qué es conocimiento?", simplemente porque Sócrates no puede seguir en la discusión debido a que tiene que atender los asuntos concernientes a su proceso. Pero, como lo asegura él mismo, al día siguiente continuarán con la investigación.

(3) Finalmente, en mi interpretación se presenta claramente el problema de cómo se relacionan la exposición de la Teoría de las Formas que Platón hace en los libros V-VII de la *República* con la del libro X. La discusión respecto a este problema ha sido bastante amplia y la mayoría de los intérpretes han considerado que la postura de Platón en el libro X no debe tomarse seriamente<sup>95</sup>. Sin embargo, pienso que, más bien, de acuerdo con mi lectura, es posible suponer que el libro X fue escrito posteriormente a los libros V-VII, y que ésta sea la razón por la cual hay tantas diferencias entre ellos<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> Ἄλλ' εὖ ἴσθ' ὅτιρ μὴ μέντοι μου κατείπης πρὸς τοὺς ἄλλους. λέληθα γάρ, ὦ ἑταῖρε, ταύτην ἔχων τὴν τέχνην· οἱ δέ, ἅτε οὐκ εἰδότες, τοῦτο μὲν οὐ λέγουσι περὶ ἐμοῦ, ὅτι δὲ ἀτοπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν (149a6-149a9)/ "Pues bien, te aseguro que es así. Pero no lo voyas a revelar a otras personas, porque a ellos, amigo mío, se les pasa por alto que poseo este arte. Como no lo saben, no dicen esto de mí, sino que soy absurdo y deajo a los hombres perplejos".

<sup>94</sup> Cf. 172d-172e.

<sup>95</sup> Cf. Griswold (1981), p. 135, n. 2.

<sup>96</sup> Cf. Griswold (1981), p. 136, n. 3.

En efecto, un punto central es que Platón en el libro X no cree que el mundo sensible se encuentra en flujo. De acuerdo con esto, al igual que en el pasaje 184-186 del *Teeteto*, Platón sostiene que las cosas sensibles *son*.

᾿Ωδε κλίνη, εἴαντε ἐκ πλαγίου αὐτὴν θεᾶ εἴαντε καταντικρὸ ἢ ὀρθοῦν, μή τι διαφέρει αὐτὴ ἑαυτῆς, ἢ διαφέρει μὲν οὐδέν, φαίνεται δὲ ἄλλοια; καὶ τᾶλλα ὡσαύτως;

Οὕτως, ἔφη φαίνεται, διαφέρει δ' οὐδέν.<sup>97</sup>

“Lo siguiente. Una cama, sea que la mires de lado, de frente o de cualquier otro modo, ¿difiere en algo de sí misma, o no difiere en nada, sino que parece distinta, y otro tanto digo de lo demás?

Lo segundo dijo, que parece diferente, sin serlo en absoluto.

A mi juicio, en este pasaje de la *República* X Platón no sólo sostiene que las cosas sensibles no están en flujo, sino que, asimismo, muestra claramente que para él la atribución de predicados incompletos en una cosa no era un cambio real. Si la interpretación de Jordan es correcta<sup>98</sup> —quien sostiene que Platón no entendió esta distinción en los diálogos medios—, y si, como parece, en el libro X ya había resuelto este problema, tenemos entonces una indicación de que fue escrito posteriormente.

Sin embargo, en contra de esta posición se encuentra el hecho de que en este libro Platón parece argumentar a

<sup>97</sup> 598a8-598a11.

<sup>98</sup> De acuerdo con mi interpretación, Platón en el *Teeteto* estaría entendiendo a la Forma de x, cuando x es una cosa sensible, como el fin o la función de x. Esta concepción de las Formas no es extraña a diálogos del período medio como el *Fedón*, en donde Platón sostiene que para que sea correcta una explicación del llegar a ser o el perecer o la existencia de una cosa sensible, debe darse en términos del fin que persigue dicha cosa. Cf. *Fedón* (97c4-97d1).

favor de las ideas usando el poco plausible argumento "del uno sobre muchos"<sup>99</sup>. Pero, como lo muestra D. Frede<sup>100</sup>, si consideramos que Platón en este libro establece que la Forma de  $x$  es la función de  $x$ , entonces resulta más viable postular una Forma para cada cosa, puesto que en este caso se trataría de la función que cumple la cosa en un cosmos ordenado teleológicamente. Es entonces sobre la base de tal función que la cama, por ejemplo, existe.

De acuerdo con estas pequeñas indicaciones, se podría suponer que Platón escribió el libro X de la *República* después de los otros libros y, por tanto, si mi interpretación es correcta, esto apoyaría el supuesto de que Platón en los diálogos posteriores al *Parménides* habría sostenido una concepción funcional de las Formas, que ya no se sustenta en la tesis heracliteana de que el mundo sensible se encuentra en flujo.

---

<sup>99</sup> Cf. Griswold (1981), pp. 138 y 139.

<sup>100</sup> D. Frede (1999), 204 y 205.

Obras Antiguas

BURNET, J., 1967: *Platonis Opera*. Oxford Classical Texts, Oxford, 1901, Tomo II. 12ª reimpresión: 1967.

DUKE, E. A. et al., 1995: *Platonis Opera*. Oxford Classical Texts, Oxford, 1995.

GARCIA, Y. V., 1982: *Aristóteles. Metafísica*. Edición, traducción y notas. Madrid, Gredos, 1970. 2ª reimpresión: 1982.

GÓMEZ, ROBLEDO, A., 2000: *Platón. La República*. Introducción, versión y notas. México, UNAM, 1971. 2ª reimpresión: 2000.

JOACHIM, H. H., 1922: *Aristotle on Coming-to-be and Passing Away*. A revised text with introduction and commentary. Oxford at the Clarendon Press, 1922.

LONG, A. A. y SEDLEY, D. N., 1997: *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge University Press, 2 vol. 1987. 6ª reimpresión: 1997.

TODD, ROBERT B., 1976: 'Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics'. A study of the *De Mixione* with preliminary essays, text, translations and comentary. Esta obra se encuentra en la serie *Philosophia Antiqua, a series of momographs on ancient philosophy*, W. J. Verdenius y J. H. Waszink (eds.), vol. XXVIII. Leiden: 1976.

**Obras Contemporáneas****Libros**

**ANNAS, J.**, 1981: *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford, Clarendon Press, 1981.

**BOSTOCK, D.**, (1) 1988: *Plato's Theaetetus*. Oxford: 1988.

**BRADWOOD, I.**, 1976: *A Word Index to Plato*. Leeds, England, 1976.

**BURNYEAT, M. F.**, 1990: *The Theaetetus of Plato*. Hackett Publishing Company. Indianapolis, 1990.

**CONRFORD, F. M.**, 1935: *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*. Translated with a commentary. London: 1935.

**GALLOP, D.**, 1975: *Plato's Phaedo*. Oxford, Clarendon Press, 1975.

**GULLEY NORMAN**, 1962: *Plato's Theory of Knowledge*. Methuen & Co. Ltd, London, 1962

**GUTHRIE, W. K. C.**, 1978: *A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Academy*. Cambridge, University Press, 1978. Vol. V.

**IRWIN, T. H.**, 2000: *La Ética de Platón*. Traducción de Ana Isabel Stellino. México, UNAM, 2000. Cap. 10.

**JORDAN, ROBERT W.**, 1983: *Plato's Arguments for Forms*. The Crambridge Philological Society, Cambridge, 1983.

**LA CROCE, E.**, 1987: *Aristóteles. Tratados breves de Historia Natural. Acerca de la Generación y la Corrupción*. Traducción, introducción y notas. Madrid, Gredos, 1987.

**LIDDEL, H. G. and SCOTT, R.**, 1983: *Greek-English Lexikon*. Oxford at the Clarendon Press: 1983.

**MCDOWELL, JOHN**, 1973: *Plato: Theaetetus*. Translated with notes. Oxford: 1973.

**COOPER, M. J.**, 1997: *Plato. Complete Works*. Edition, introduction and notes. Indianapolis, Cambridge, 1997.

**SAYRE, K. M.**, 1969: *Plato's Analytic Method*. University of Chicago Press, Chicago and London, 1969.

**VALLEJO, CAMPOS, Á.**, 1988: *Platón. Teeteto*. Traducción, introducción y notas. Madrid, Gredos, 1988. v. 5.

**WHITE, N. P.**, 1976: *Plato on Knowledge and Reality*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1976.

### Artículos

**BOLTON, R.**, 1975: "Plato's Distinction between Being and Becoming", *Review of Metaphysics*, 29 (1975), 66-95.

**BURNYEAT, M. F.**, (1) 1976a: "Plato on the Grammar of Perceiving", *Classical Quarterly*, NS 26 (1976), 29-51.

(2) 1976b: "Protagoras and Self-refutation in Plato's *Theaetetus*", *Philosophical Review*, 85 (1976), 172-95.

(3) 1982: "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed", *Philosophical Review*, 91 (1982), 3-43.

**CHERNISS, H. F.**, (1) 1957: "The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues", en Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, 339-78. *American Journal of Philology*, 78 (1957), 225-66.

(2) 1967: "The Philosophical Economy of the Theory of Ideas", en *Studies in Plato's Metaphysics*, de R. E. ALLEN, (London: 1967), 1-12.



**COOPER, JOHN M.**, 1970: "Plato On Sense-Perception and Knowledge (Theaetetus 184-186)", *Phronesis* 15 (1970), 123-146.

**FINE, G.**, (1) 1984: "Separation", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2 (1984), 31-87.

(2) 1998: "Plato's Refutation of Protagoras in the *Theaetetus*", *Apeiron*, vol. 31, # 3-4, (1998), . 201-234.

**FREDE, DOROTHEA**, 1999: "Plato on what the body's eye tells the mind's eye", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1999, vol. 99, part. 2., XCIX, 191-209.

**FREDE, MICHAEL**, 1999: "Observations on Perception in Plato's Later Dialogues", en *Plato 1, Metaphysics and Epistemology*, Gail Fine (ed.). Oxford: 1999, 377-383.

**GERENA, CARRILLO, L., et al.**, 2000: "Introducción a la Teoría Estoica de las Pasiones (fragmentos estoicos sobre las pasiones, selección y traducción)". Revista Semestral Signos Filosóficos, Departamento de Filosofía, CSH/ UAM/Iztapalapa. Vol. II, núm. 3. Enero-Junio, 2000.

**GRISWOLD, CHARLES**, 1981: "The Ideas and the Criticism of Poetry in Plato's Republic, Book 10", *Journal of the History of Philosophy*, 1981, v. 19, No. 1-2, 135-150.

**IRWIN, T. H.**, (1) 1977: "Plato's Heracliteanism", *Philosophical Quarterly*, 27 (1977), 1-13.

**KAHN, C.H.**, 1981: "Some Philosophical Uses of "To Be" in Plato", *Phronesis* 26 (1981), 105-134.

**KENNY ANTONY**, 1967: "The Argument from Illusion in Aristotle's *Metaphysics* (Γ, 1009-10)", *Mind* 76 (1967), 184-97.

**MATHEN, MOHAN**, 1985: "Perception, Relativism, and Truth: Reflections on Plato's *Theaetetus* 152-160", *Dialogue* XXIV (1985); 33-58.

**MODRAK, D. K.**, 1981: "Perception and Judgment in the *Theaetetus*", *Phronesis*, 26 (1981), 35-54.

**OWEN, G. E. L.**, 1953: "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", *Classical Quarterly*, NS 3 (1953), 79-95.

**ROBINSON RICHARD**, 1950: "Forms and Error in Plato's Theaetetus", *Philosophical Review*, vol. 59 (1950), 3-30.

**SALLES, RICARDO**, 1997: "Platonismo, División de la Mente y la Explicación Aristotélica de la ἀκρᾶσία. *Nova Tellus*, 15 (1997), 51-87.

**WATERLOW, SARAH**, 1977: "Protagoras and Inconsistency", *Archiv Für Geschichte der Philosophie* 59 (1977), 19-36.

**YOH MAY**, 1975: "On the third Attempted Definition of Knowledge, Theaetetus 201c-210B", *Dialogue*, 1975. Vol. 15, No. 3-4, 420-442.

