

# LA DESCRIPCIÓN PLATÓNICA DE LA PERCEPCIÓN TEETETO, 184-186\*

*The Platonic Description of Perception  
Theaetetus 184-186*

LUIS GERENA\*\*

Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México

## RESUMEN

En el pasaje 179c-183b, Platón rechaza la explicación heraclítica extrema de la percepción mostrando que ella no puede cumplir con la condición (1): si es el caso que, al percibir  $x$ ,  $x$  se mueve, pero no se altera, será posible describir a  $x$  como algo cualificado. Intentaré mostrar en este trabajo que, para Platón, cumplir con la premisa (1) requiere elaborar una explicación de la percepción en la que el proceso de percepción lo lleve a cabo un único agente, el cual, asimismo, es el encargado de otros procesos cognitivos distintos de la percepción –como juzgar– pero, además, de un proceso mediante el cual, para todo objeto sensible  $x$ , es posible tener conocimiento de  $x$ .

*Palabras clave:* Platón, Teeteto, percepción, doctrina heracliteana.

## ABSTRACT

In the passage 179c-183b, Plato rejects the extreme Heraclitean explanation of perception by showing that it cannot comply with condition (1): if while perceiving  $x$ ,  $x$  moves, but does not change, it will be possible to describe  $x$  as something qualified. This paper intends to show that, for Plato, in order to comply with (1), there must be an explanation of perception in which the perception process is performed by an agent who undertakes other cognitive processes different from perception, such as judging. This is a process through which, for every sensible object  $x$ , it is possible to have knowledge of  $x$ .

*Keywords:* Perception, Plato, Theaetetus, Heraclitean doctrine.

---

*Artículo recibido: mayo 27 de 2008; aceptado: 18 de agosto de 2008*

\* Debo agradecer el apoyo del proyecto PROMEP (ficha de recepción F-PROMEP-39/Rev-03), con sede en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, en el marco del cual se elaboró este trabajo. Asimismo, y de manera muy especial, al Dr. Ricardo Salles, quien leyó versiones anteriores de este texto y me ayudó en la estructuración de las ideas principales. Varios de los pasajes en griego fueron comprensibles gracias a la invaluable ayuda del Mtro. José Molina. Igualmente, agradezco al Dr. Sergio Ariza, quien revisó la versión final y me hizo comentarios muy pertinentes que me ayudaron a darle más unidad al texto. Sin embargo, como es obvio, la responsabilidad de lo que se dice aquí es completamente mía.

\*\* *luisgerena@yahoo.com.mx*

## Introducción

En el pasaje 179c-183b, Platón muestra, en contra de una explicación de la percepción que se apoya en el supuesto de que lo sensible se encuentra en flujo extremo<sup>1</sup>, que si de ésta no se sigue que hay identidad al percibir a *F* en dos momentos distintos, entonces dicha explicación queda reducida al absurdo, puesto que no sería posible hacer juicios significativos acerca de *F* (cf. 183a 2-8). Para llegar a este resultado, la estrategia de Platón consiste, básicamente, en establecer que una doctrina heraclítea extrema no puede cumplir con la siguiente condición (i):<sup>2</sup>

(i) Si es el caso que, al percibir a *x*, *x* se mueve, pero no se altera, será posible describir a *x* como algo cualificado<sup>3</sup>.

Intentaré mostrar en este trabajo que, para cumplir con la premisa (i), Platón requiere elaborar una explicación de la percepción en la que el proceso de percepción lo lleve a cabo un único agente, el cual, asimismo, es el encargado de otros procesos cognitivos distintos de la percepción, tales como juzgar, pero, además, de un proceso mediante el cual, para todo objeto sensible *x*, es posible tener conocimiento de *x*. De acuerdo con esto, propondré que, para Platón, la identidad del objeto de percepción supondría estos otros procesos cognitivos, pues sólo si se da esta identidad la información que se adquiere en la percepción puede llegar a ser objetiva. Este supuesto estaría en la base de la refutación definitiva de la definición de conocimiento que dio Teeteto al inicio del diálogo, en la cual se identifica al conocimiento con la percepción<sup>4</sup>.

1 En el *Teeteto* (181d 5-181d 6), Platón distingue dos tipos de movimiento: movimiento espacial (φοράν), el cual se da cuando una cosa cambia de lugar o gira en el mismo lugar; y alteración (ἀλλοίωσιν), que se presenta cuando una cosa en  $t_1$  es *F*, pero en  $t_2$  es no-*F*, entendiendo a *F* como una cualidad sensible. De acuerdo con esta distinción, una cosa sensible se encuentra en flujo extremo si experimenta al mismo tiempo los dos tipos de movimiento.

2 Aquí sigo la reconstrucción de la estrategia de Platón que hace McDowell (1973): 181-182.

3 ΣΩ. Εἰ μὲν τοίνυν ἐφέρετο μόνον, ἡλλοιῦτο δὲ μὴ, εἶχομεν ἄν που εἰπεῖν οἷα ἅττα· εἰ τὰ φαινόμενα· ἢ πῶς λέγομεν; —ΘΕΟ. Οὕτως. / ΣΟC. Si algo únicamente se trasladara y no se alterara, más o menos podríamos decir cómo son las cualidades de las cosas que se trasladan en cuanto fluyen, ¿no? —ΤΕΟD. Sí. (182c9-12). Traducción de Boeri (2006).

4 Hay dos momentos en los que se refuta la primera definición que da Teeteto de conocimiento, según la cual el conocimiento es idéntico a la percepción (cf. 151e 1-6). En la primera (cf. 183c), se llega a la conclusión de que el conocimiento no puede ser percepción, si se apoya en la tesis de que lo sensible está sujeto a flujo extremo. De esta manera, en principio no se abandona la definición, ya que, supuestamente, el conocimiento podría ser percepción si se apoyara en una concepción distinta de lo sensible.

Para desarrollar esta propuesta, he dividido el pasaje 184-186 en tres partes: (1) 184b 8-186a 1, en donde se expone, según mi criterio, la doctrina platónica de la percepción. (2) 186a 2-186c 6, en donde, en general, unos estudiosos consideran que Platón establece una distinción clara entre percepción y juicio (*cf.* Bostock 1988, Burnyeat 1990, Frede 1999), pero otros piensan que Platón más bien distingue entre dos tipos de juicio, esto es, juicios de percepción y juicios no perceptivos (*cf.* Cooper 1970 y Modrak 1981). Como se verá en este trabajo, considero que es más viable la primera interpretación. (3) 186c 7-186e 10, en donde se lleva a cabo la segunda refutación de la definición de Teeteto.

El procedimiento que voy a seguir será, simplemente, hacer una interpretación detallada de cada uno de estos pasajes. Sin embargo, al final de (1) debe quedar claro que la explicación platónica de la percepción en ningún sentido es semejante a la heraclíteica. En (2) me interesa principalmente proponer una lectura diferente de este pasaje, de acuerdo con la cual Platón no sólo distingue al juicio de la percepción, sino que también establece cómo el reflexionar (*ἀναλογίζομαι*) acerca de toda cosa sensible *x*, puede convertirse en conocimiento de *x*. Finalmente, en (3) intentaré mostrar, brevemente, cómo lo que se ha dicho en (1) y (2) permite hacer la segunda refutación de la definición de Teeteto: “el conocimiento es percepción”.

### 1. La descripción de la percepción de 184b 8-186a 1

En el pasaje 184b 8-186a 1, Platón quiere establecer que el alma, y no los sentidos, es aquello que percibe. Se trata de un giro muy importante, ya que a partir de él es posible argumentar, por una parte, que hay algo unitario que lleva a cabo el acto de percepción y que, por otra, el objeto y el sujeto de percepción son independientes el uno del otro. Estos dos supuestos son inaceptables en la explicación heraclíteica de la percepción que se desarrolla en el diálogo<sup>5</sup>, pues en ella se explica la percepción como el resultado del encuentro de dos

---

Sin embargo, en la segunda (*cf.* 186c-e) se establece que es imposible identificar el conocimiento con la percepción, pues el conocimiento requiere la comprensión del ser y de la verdad, los cuales no son objeto de percepción.

- 5 Hay dos pasajes en donde Platón nos habla de una explicación heraclíteica de la percepción: 153d-154a y 156-157. Se trata de explicaciones heraclíteicas de la percepción, básicamente porque las dos parten del supuesto de que en el proceso de la percepción no hay nada permanente (*cf.* 152d y ss.). Sin embargo, al hablar de una explicación heraclíteica de la percepción, me referiré exclusivamente a la que se expone en 156-157, porque considero que ésta es la que Platón maneja posteriormente en el diálogo. De hecho, él enfatiza que se trata de una doctrina que desarrollaron pensadores “muy sutiles” (*πολύ κομψότεροι*, 156a 1-2), debido a que admiten que las acciones y procesos tienen realidad (*cf.* 155e), lo cual, al parecer, permite utilizar esta explicación de la percepción para apoyar la tesis de Protágoras.

movimientos, uno pasivo y otro activo, de los cuales se genera, por ejemplo, un ojo que ve algo blanco. De acuerdo con esto, para la doctrina sólo hay lo que podría considerarse un objeto (lo blanco) y un sujeto de percepción (el ojo que ve lo blanco) en el momento en que se encuentran el movimiento activo y el pasivo; pero, asimismo, puesto que lo que se genera de estos movimientos es completamente distinto en cada encuentro, sólo tenemos una multiplicidad de percepciones sin ninguna relación entre ellas.

*El argumento del pasaje de 184b 8-186a 1*

Platón argumenta en este pasaje estableciendo varias distinciones, la primera de las cuales es que los órganos corporales no son aquello con lo cual (ᾧ) percibimos, sino aquello a través de lo cual (διὰ) percibimos. Por ejemplo, percibimos las cosas negras (μελάνων) y blancas (λευκῶν) a través de los ojos (διὰ ὀφθαλμῶν), pero no con (ᾧ) los ojos<sup>6</sup>. Para mostrar la importancia de esta distinción, Platón contrasta el uso gramatical del dativo y el de διὰ con genitivo<sup>7</sup>, indicando que al usar el dativo nos estamos refiriendo al agente que lleva a cabo el acto de percepción (cf. Burnyeat 1976 29-36). 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 γὰρ που, ᾧ παῖ, εἰ πολλαὶ τινες ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δουρείοις ἴπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει, ἢ διὰ τούτων οἶον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά.

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 estos convergen, con la cual a través de los sentidos como instrumentos percibimos cuantas cosas son perceptibles. (184d 1- 185d 5)<sup>9</sup>

6 Cf. también 184c 8-184c 9 y 184d 8-184e 1.

7 [...] ᾧ ὀρώμεν τοῦτο εἶναι ὀφθαλμοῦς (184c 6).

8 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.

9 En general, las traducciones que aparecen en este texto son mías, para lo cual me valí de las distintas traducciones que aparecen en la bibliografía de este trabajo. En los casos en los que no, el texto aparece entrecorillado y con el nombre del traductor a pie de página.

De acuerdo con este contraste gramatical, los órganos corporales se deben entender como instrumentos (ὄργανα) que hacen posible el acto de percepción<sup>10</sup> y 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.

–sóc. [...] aquellos [órganos corporales] a través de los cuales percibes lo caliente y lo duro, así como lo ligero y lo dulce, ¿no consideras que cada uno es propio del cuerpo, o de alguna otra cosa? –TEET. De ninguna otra. (184e 4-184e 7)

Pienso que, para entender qué quiere decir Platón por instrumentos (ὄργανα) al referirse a los sentidos, podríamos detenernos un momento en los distintos significados posibles de la preposición διὰ con genitivo, pues él establece que los órganos corporales son instrumentos (ὄργανα), introduciendo esta expresión.

La preposición διὰ con genitivo indica (i) el espacio 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 (cf. Liddel & Scott 1983 388-389, Burnyeat 1976 37).

Si, según Platón, el dativo indica el agente que actúa en el proceso de la percepción, entonces los únicos significados posibles para entender la relación que expresa la preposición διὰ con genitivo entre el agente perceptivo y el cuerpo como su instrumento, son el de (i) espacio y el de (ii) (b) agente inanimado. De acuerdo con esto, los órganos corporales serían principalmente las herramientas que aquello que percibe requiere para llevar a cabo el proceso de percepción (cf. 184d 4 y 18c 3), pero también son relevantes como el espacio a través del cual el alma se comunica con el mundo exterior<sup>11</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 el alma accede sin operar a través de los sentidos.

10 [...] διὰ τούτων οἶον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά (184d 4-184d 5).

11 Burnyeat hace notar la importancia que tiene el uso espacial, puesto que éste indica que lo que el alma descubre es algo externo e independiente de nosotros mismos (cf. Burnyeat 1976 43).

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, ἄδύνατον εἶναι δι' ἄλλης ταῦτ' αἰσθῆσθαι, οἷον ἃ δι' ἀκοῆς, δι' ὄψεως, ἢ ἃ δι' ὄψεως, δι' ἀκοῆς; ΘΕΑΙ. Πῶς γὰρ οὐκ ἐθελήσω;

–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. ¿Cómo no habría de estarlo? (184e 8-185a 3)

Este pasaje es importante porque en él Platón se refiere a las facultades sensoriales como δυνάμεις, distinguiéndolas así de los órganos corporales, a los cuales llama ὄργανα. Sin embargo, su interés al introducir esta distinción terminológica no es mostrar que la función de las facultades es diferente de la que tienen los órganos corporales, pues introduce el término δύναμις utilizando la preposición διὰ con genitivo, enfatizando así que, al igual que los órganos, las facultades no son aquello con lo que se percibe<sup>12</sup>. De acuerdo con esto, como lo muestra el pasaje citado, su propósito al introducir el término δύναμις es, más bien, establecer que cada facultad está circunscrita a un determinado tipo de objetos, y que esto la distingue de las otras facultades<sup>13</sup>. De esta manera, tenemos lo que podríamos considerar como la primera premisa del argumento con el cual Platón pretende mostrar que hay un único agente del proceso de percepción.

12 Asimismo, más adelante en 185a 4-185a 7, utiliza el término ὄργανα para referirse a lo que, por el contexto, serían las facultades. Sin embargo, al parecer, se establece una distinción en 185b 9-185c 3, pues allí Platón dice que la facultad del gusto utiliza la lengua para investigar si algo es salado o no. 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. 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 42).

13 Pienso que este procedimiento es similar al de *República* (477c-478b), en donde Platón establece que si bien el conocimiento y la opinión son poderes, se refieren a objetos distintos y tienen efectos distintos. Del mismo modo, en el pasaje del *Teeteto*, la facultad del gusto, por ejemplo, se distingue de la facultad de la vista porque se refiere a objetos distintos y, por tanto, tiene efectos distintos. Sin embargo, con esto, Platón intenta concluir que las facultades en general se ocupan de objetos distintos de los que se ocupa el alma.

Burnyeat formaliza así esta premisa:

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>14</sup>.

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.

ΣΩ. Εἴ τι ἄρα περὶ ἀμφοτέρων διανοῆ, οὐκ ἂν διὰ γε τοῦ ἑτέρου ὄργάνου, οὐδ' αὖ διὰ τοῦ ἑτέρου περὶ ἀμφοτέρων αἰσθάνοι' ἄν. ΘΕΑΙ. Οὐ γὰρ οὖν.

—SÓC. Si, entonces, pensar algo acerca de ambas facultades, no lo podrías percibir de ambas, ni a través de un órgano ni a través del otro. —TEET. De ningún modo. (185a 4-185a 7)

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 hay algo que podemos pensar indistintamente del color y la textura, no es posible que hayamos accedido a él, o bien, a través del tacto, o bien, a través de la vista. De esto se sigue que, puesto que el *ser* se puede pensar del color y 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 (cf. 185a 8- 185a 12).

<sup>14</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 en que es mejor entender P1 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 central para sustentar esta comprensión de la premisa P1 es 185b 7-185c 2, 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 lo que Platón 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 (cf. Burnyeat 1990 56).

Por tanto, estos términos tampoco los hemos percibido a través de la vista o el oído.

Sin embargo, a pesar de que por la premisa P1 se podría concluir que lo que es común no se percibe a través de ninguna facultad, ya que cada facultad tiene objetos que le son propios y por lo cual no puede acceder a los objetos de otra facultad, podría haber una facultad o facultades especiales, cuyo objeto fuera lo que es común. De acuerdo con esto, por ejemplo, en el caso<sup>15</sup> de que fuera posible examinar (σκέψασθαι) si los colores y los sonidos son salados (άλμυρώ), tendríamos que hacerlo a través de la lengua (διὰ τῆς γλώττης δύναμις) (cf. 185b 7- 185c 3).

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;

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 con lo que nombras “el es” y “el no es” y lo que hace un momento preguntamos acerca de ellas? ¿Qué tipo de instrumentos vas a asignarle a todas éstas, a través de los cuales lo que es percipiente en nosotros percibe cada una de estas cosas? (185c 3-185c 8)

Teeteto no responde inmediatamente a la pregunta de Sócrates, sino que, por un lado, enumera los κοινά que hasta ahora se han considerado (cf. 184e 8-185b 5), agregando otros a la lista, y, por otro, retoma la pregunta de Sócrates, para ver si la ha entendido correctamente.

ΘΕΑΙ. Οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι, καὶ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα, καὶ τὸ ταυτόν τε καὶ [τὸ] ἕτερον, ἔτι δὲ ἔν τε καὶ τὸν ἄλλον ἀριθμὸν περὶ αὐτῶν. δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἄρτίον τε καὶ περιττὸν ἐρωτᾷς, καὶ τᾶλλα ὅσα τούτοις ἔπεται, διὰ τίνος ποτὲ τῶν τοῦ σώματος τῆ ψυχῆ αἰσθανόμεθα. ΣΩ. Ὑπέρευ, ὦ Θεαίτητε, ἀκολουθεῖς, καὶ ἔστιν ἃ ἐρωτῶ αὐτὰ ταῦτα.

-TEET. 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. Pero es evidente que también preguntas, acerca de lo par y de lo impar y cuantas otras cosas que vienen con ellos, a través de cuál de los [órganos] del cuerpo los percibimos con el alma. -SÓC. Me sigues muy bien, Teeteto, y son precisamente estas mismas cosas las que te estoy preguntando. (185c 9- 185d 5)

Pienso que este pasaje muestra que Teeteto ha comprendido muy bien cada uno de los pasos de la discusión, los cuales, al parecer, son suficientes para responder la pregunta de Sócrates. Precisamente,

15 Como lo nota Burnyeat, se trataría de un caso “*per impossible*” (cf. Burnyeat 1976 48).



al agregar más κοινά, Teeteto tiene claro de qué tipo de objetos se trata. Si recordamos, su característica fundamental es que son aplicables a cada uno de los objetos (τό τ' ἐπὶ πᾶσι κοινόν) (185c 4-185c 5) de cada facultad. Pero, por P1, ninguno de los órganos del cuerpo puede tener acceso a este tipo de objetos y, por ello, los κοινά no los percibe el alma a través de ninguna facultad. De acuerdo con esto, Teeteto concluye que, al investigar estos objetos, el alma opera por ella misma, sin la ayuda de ninguna facultad.

Ἀλλὰ μὰ Διὰ, ὦ Σώκρατες, ἔγωγε οὐκ ἂν ἔχοιμι εἰπεῖν, πλὴν γ' ὅτι δοκεῖ τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναι τοιοῦτον οὐδὲν τούτοις ὄργανον ἴδιον ὡσπερ ἐκείνοις, ἀλλ' αὐτὴ δι' αὐτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινὰ μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.

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 aquellas. Yo creo que es el alma por ella misma la que investiga acerca de todas las cosas lo que es común. (185d 7-185e 2)

Según Sócrates, Teeteto con esta respuesta se ha liberado de una larga argumentación (cf. 185e 3-9), lo cual podría llevarnos a pensar que se han omitido supuestos importantes en el transcurso de la conversación y que, por ello, la respuesta de Teeteto no constituye lo que podríamos considerar la conclusión de un argumento. Sin embargo, pienso que hay dos supuestos que resultan suficientes para la respuesta de Teeteto. Primero, tenemos la distinción terminológica al inicio del pasaje, según la cual se percibe con el alma a través de los sentidos. Segundo, que cada facultad tiene objetos que le son propios, lo cual la distingue de las otras facultades. Si esto es así, entonces no es posible que los κοινά sean objetos de alguna facultad, puesto que ellos son comunes a los objetos propios. De acuerdo con esto, sólo el alma tiene acceso a los κοινά, ya que ella no tiene objetos que le sean propios.

Hasta este punto va el argumento de 184b 8-186a 1, con el cual Platón intenta elaborar una teoría de la percepción que le permita aplicar la premisa (i) y con ello describir lo sensible. Según este argumento, el alma es aquello con lo que se percibe, lo cual implica que cualquier actividad cognitiva 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. Asimismo, si el alma es lo que percibe, hay algo unitario que unifica y coordina la información que proporcionan los diferentes sentidos. Pero, 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 también unificar y coordinar las percepciones

pasadas con percepciones presentes, e incluso hacer predicciones hacia el futuro (cf. 186b 11- 186c 5).

Esto indica que la identificación del objeto de percepción supone una identificación en el tiempo. Pero, como sugeriré en la siguiente sección de este trabajo, para que se identifique al objeto de percepción en el tiempo, se requiere de un proceso mediante el cual se determine su utilidad. Esto sugiere, igualmente, que Platón en el pasaje 184-186 no sólo estaría intentando determinar qué es la percepción, distinguiéndola del juicio, sino también sentar las bases para distinguir a estos últimos de un proceso mediante el cual se llega al conocimiento de lo que se percibe.

## 2. El alcance de la percepción (186a 2- 186c 6)

Al inicio de este capítulo sostuve que el principal problema que han encontrado la mayoría de los intérpretes al ocuparse del pasaje 186a 2-186c 6, ha sido el de determinar si Platón admite o no que la percepción hace juicios de algún tipo. Como lo señala Bostock (1986 111-128), las interpretaciones se han dividido en dos tendencias principales: (a) la interpretación ortodoxa, según la cual Platón distingue 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, quien sostiene que para Platón, el alma, al percibir, maneja conceptos simples como 'rojo', si bien no elabora 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 (cf. Cooper 1970 129-130, Modrak 1981).

En este apartado asumiré lo que podría considerarse como una interpretación intermedia entre (a) y (b), ya que, aunque sostendré con la interpretación (a) que Platón en este pasaje distingue entre juicio y percepción, pienso no obstante que, para él, de esto no se sigue que el alma en la percepción sea completamente pasiva<sup>16</sup>. A mi juicio, ella en la percepción reconoce sus objetos, pero sin establecer, de manera explícita, lo que estos objetos *son*, su *diferencia* con otros, etc., pues esto lo establece, precisamente, la actividad judicativa del alma<sup>17</sup>. Pienso que esta comprensión resulta más coherente con la tesis de Platón de que el alma es lo que percibe, pero, además, con el supuesto de que la percepción es la misma en los bebés y en los animales (cf. 186c 1). Asimismo, considero que esta interpretación está de acuerdo con el *Filebo* (33d-34a), en donde Platón argumenta que la percepción se produce en el momento en que las afecciones (παθήματα) no sólo afectan al cuerpo, sino también al alma, lo cual

16 Pienso que esta es la conclusión a la que se tiene que llegar siguiendo la interpretación ortodoxa. Cf. por ejemplo, Frede (1999).

17 Aquí estoy siguiendo en lo fundamental la interpretación que desarrolla Kanayama (1987 43-51).

supone que el alma, al percibir, tiene conciencia del objeto, y que, por ello, en este nivel de cognición, ella en un grado mínimo puede discriminar objetos, pero sin hacerlo explícito<sup>18</sup>.

De acuerdo con esto, propondré una lectura distinta de la que se ha hecho en general de 186a 2-186c 6<sup>19</sup>. Según mi lectura, Platón no se limita en este pasaje a distinguir simplemente entre juicio y percepción, sino que además nos da indicaciones de un proceso mediante el cual, para toda cosa sensible  $x$ , es posible tener conocimiento de  $x$ . Intentaré mostrar que, al final de 184-186, esta distinción está en la base de la conclusión de que la percepción no puede ser conocimiento.

Basado en estos supuestos, considero que el pasaje se puede dividir de la siguiente manera. Primero se hace la distinción entre juicio y percepción (186b 2-186b 9), una distinción que supone, al mismo tiempo, que hay una diferencia entre el juicio y un proceso mediante el cual podemos llegar a tener conocimiento de lo que se percibe. Posteriormente, se contrasta la percepción con dicho proceso (186b 11-186c 5<sup>20</sup> y 186c 8-186e 12), lo cual permite mostrar por qué la percepción no puede ser conocimiento. Básicamente, lo que Platón establece es que llegamos a tener conocimiento de un objeto sensible  $x$  en el momento en que reflexionamos

18 Precisamente, pienso que, como lo señala Kanayama, sólo así podemos entender la manera en que para Platón opera la percepción en los animales, la cual, para él, es la misma que en los bebés: “[a]unque los monos macacos no pueden tener el concepto ‘rojo’, ellos parecen ser capaces de discriminar el color rojo de otros colores o de un fondo, y atribuirlo a algo en su campo visual; ellos pueden ser concientes de algo como rojo” (1987 44).

19 Precisamente, tanto quienes están a favor de la interpretación (a) como de la (b), consideran que, para distinguir entre juicio y percepción, son relevantes también los pasajes 186a 9-186b 4 y 186b 11-186c 5. De acuerdo con Cooper, 186a 10-186b 4 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 186b 11-186c 5 –el cual considera semejante a 186a 10-186b 4– Platón establece que (a) la emisión de cualquier juicio está precedida de razonamiento y comparación; y (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 118-128).

20 De acuerdo con mi lectura, hay que leer este pasaje junto con 186a 9-186b 4.

(ἀναλογίζομαι) acerca del ser (οὐσίαν) y la utilidad (ὠφέλειαν) de  $x$ <sup>21</sup>. De acuerdo con esto, Platón concluye que, puesto que el ser<sup>22</sup> no se puede alcanzar (τυχεῖν) en la percepción, la percepción no puede ser conocimiento.

Para desarrollar estos puntos, haciendo uso solamente del pasaje 186b 2-186b 9, mostraré cómo Platón distingue entre la percepción y el juicio. Posteriormente, daré algunas indicaciones que me permitirán suponer que en 186a 9-186b 4 y 186b 11-186c 5 Platón está hablando de un proceso mediante el cual, para toda cosa sensible  $x$ , es posible tener conocimiento de  $x$ .

### *La distinción entre juicio y percepción*

Para distinguir la percepción del juicio, Platón continúa, hasta cierto punto, con la estrategia que ha venido desarrollando a lo largo de 184-186. Es decir, él reitera la tesis de que el alma tiene acceso a ciertos objetos por ella misma, pero accede a otro grupo de objetos a través de las facultades. De acuerdo con esto, argumenta que en la percepción, aunque el alma accede al objeto y tiene conciencia del mismo, no obstante no puede tomar decisiones respecto de lo que este objeto es, si es idéntico o si es diferente, pues para ello tiene que operar con los κοινά y, por tanto, hacer juicios acerca de lo que percibe.

Precisamente, si consideramos la conclusión de Teeteto al final del pasaje 184b 8-186a 1, en la cual sostiene que el alma investiga (ἐπισκομεῖν) unas cosas por ella misma (αὐτῆ δι' αὐτῆς) y otras a través de las facultades<sup>23</sup>, encontramos que el alma, antes de operar

21 En el siguiente capítulo intentaré mostrar que para Platón hablar del ser es equivalente a hablar de la utilidad.

22 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.

23 εἰ φαίνεται σοι τὰ μὲν αὐτῆ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῆ ἐπισκοπεῖν, τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων (185e 6-185e 7). Bostock 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 las facultades del cuerpo” (1986 121). De acuerdo con Bostock, este pasaje apoya la tesis de que es posible hacer juicios de percepción, pues conduce a pensar que percibir consiste en *considerar* algo por medio de los sentidos y, por tanto, que al percibir percibimos que un objeto tiene cierta propiedad, lo cual permite suponer, como lo hace Cooper, que en la percepción elaboramos juicios simples como “esto es rojo”. Asimismo, al parecer, el pasaje 185b 10-185c 3 compromete a Platón con 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. 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

con los κοινά, los comprende por ella misma, y que es precisamente por esto que se distinguen de los objetos de los sentidos.

Siguiendo este punto, Sócrates comienza 186a 2-186c 6 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).

ΣΩ. Ποτέρω οὖν τίθης τὴν οὐσίαν; τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται. ΘΕΑΙ. Ἐγὼ μὲν ὧν αὐτὴ ἢ ψυχὴ καθ' αὐτὴν ἐπορέγεται. ΣΩ. Ἦ καὶ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον καὶ τὸ ταῦτόν καὶ ἕτερον; ΘΕΑΙ. Ναί.

–SÓC. ¿Entre cuáles consideras tú que está el ser? En efecto, éste acompaña especialmente a todas las cosas. –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. (186a2-186a7)

A continuación, Sócrates le pregunta a Teeteto si es posible que este grupo esté integrado también por lo bello (καλόν) y lo feo (αἰσχρόν), lo bueno (ἀγαθόν) y lo malo (κακόν) (cf. 186a 9). Teeteto está de acuerdo, pero al mismo tiempo piensa que estos κοινά no son como los que se han mencionado inmediatamente antes, pues agrega que de lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, el alma especialmente investiga lo que son, reflexionando sobre ellos “en el pasado y el presente en relación con el futuro”.

ΣΩ. Τί δέ; καλὸν καὶ αἰσχρόν 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.

–SÓC. Bien, ¿qué ocurre con lo bello, lo feo, lo bueno y lo malo? –TEET. Me parece que son, sobre todo, éstas las cosas cuyo ser examina el alma, considerándolas unas en relación con otras y reflexionando en sí misma sobre el pasado y el presente en relación con el futuro. (186a 8-186b 1)<sup>24</sup>

---

como “esto es dulce” o “esto no es dulce”. 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 125).

<sup>24</sup>Para este pasaje adopté casi en su totalidad la versión de Vallejo (1988), pero con una pequeña modificación en la última línea –la cual encontramos en la traducción de Boeri (2006)–, ya que él traduce [...] τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα, como “[...] el pasado, el presente y el futuro”.

Pienso que aquí Teeteto está agregando algo nuevo, ya que, anteriormente, sólo se había sostenido que el alma piensa (*διανοεῖσθαι*) o investiga (*ἐπισκοπεῖν, σκέψασθαι*) los κοινά por ella misma, sin que esto implicara una reflexión en el tiempo, la cual resulta, concentrándose en este pasaje, una actividad adicional a la de pensar o investigar.

Según McDowell, Sócrates encuentra que con esta afirmación Teeteto ha hecho una caracterización incorrecta de lo bello y feo, bueno y malo, pues en el siguiente pasaje, utilizando la expresión Ἐχε δὴ, lo detiene, continuando con la argumentación anterior, es decir, determinando qué objetos pertenecen al grupo de los que el alma accede a través de las facultades (*cf.* 1973 190).

ΣΩ. Ἐχε δὴ ἄλλο τι τοῦ μὲν σκληροῦ τὴν σκληρότητα διὰ τῆς ἐπαφῆς αἰσθίησεται, 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? —TEET. Sí. (186b 2-186b 5)

Sin embargo, es posible pensar igualmente que, al detener a Teeteto, Sócrates está indicando, más bien, que él se ha adelantado en la argumentación<sup>25</sup>. De acuerdo con esto, como muestra Kanayama, en otros diálogos en donde Platón usa la expresión Ἐχε δὴ, no lo hace para detener al interlocutor y cambiar el tópico que él ha introducido o para que olvide lo que ha dicho, sino, más bien, Platón lo usa “[...] para llamar la atención a lo que justamente fue dicho por el interlocutor, si lo que él dijo puede ser desarrollado posteriormente o si se le puede presentar una antítesis en contra” (Kanayama 1987 77s)<sup>26</sup>.

25 Esta es la interpretación de Bostock (1986 122-123), con la cual estoy de acuerdo en que 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 ella en que lo que Sócrates pretende en el siguiente pasaje, *i. e.* 186b 11-186c 5, es distinguir entre juicio y percepción. A mi modo de ver, lo que busca Sócrates en 186b 11-186c 5 es contrastar la percepción con un proceso según el cual, para toda cosa sensible *x*, es posible llegar al conocimiento de *x*.

26 Este es un punto que tiene que tomarse muy en cuenta, y que nos lleva a pensar que Teeteto no sólo no ha hecho una caracterización incorrecta de lo bello y feo, bueno y malo, sino que, además, ha comprendido el problema y la discusión con Protágoras. En efecto, en contra de Protágoras, Teeteto sostiene que lo 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.* 157d 7-157d 11), 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.

Pienso que esta comprensión del uso de la expresión Ἔχε δὴ en este pasaje resulta más adecuada, ya que si bien Sócrates detiene a Teeteto para seguir con el tren de argumentación del párrafo inmediatamente anterior, no obstante, como intentaré mostrar, posteriormente retoma lo que él dijo, y esto le permite establecer por qué la percepción no puede ser conocimiento.

Precisamente, si recordamos, Sócrates al inicio de esta parte de la discusión sostuvo que el alma investiga por sí misma el ser, la semejanza, la desemejanza, la identidad y la diferencia. Al detener a Teeteto, vuelve a este punto para establecer a qué tipo de objetos el alma accede a través de las facultades y, de acuerdo con esto, determinar qué es lo que se entiende por percepción. Según Sócrates, el alma, por ejemplo, a través del tacto, accede a lo duro de lo que es duro y a lo blando de lo que es blando y esto es, fundamentalmente, lo que constituye la percepción de algo. Se trata de un acceso directo a las propiedades perceptibles a través de cada facultad, con lo cual el alma tiene conciencia de las mismas. Sin embargo, aunque por el lenguaje que se utiliza, el alma tendría conciencia de lo blando y de lo duro, no considero que esto implique que el alma tiene conciencia del concepto ‘blando’ y del concepto ‘duro’, por lo menos no de manera explícita. Esto es lo que ocurre, al parecer, en la percepción de los animales, en donde supuestamente no hay una estructura proposicional que le permita al animal tener conciencia de lo ‘duro’ y de lo ‘blando’.

Pienso que este acceso a través de una facultad a ciertas propiedades a las que no se puede acceder a través de otra facultad, es lo que Platón entiende por percepción. En efecto, Sócrates sostiene que el alma percibe a través del tacto lo duro de lo que es duro y lo blando de lo que es blando. La objetividad de estas propiedades no la determina el alma en la percepción, pues aunque el alma a través del tacto accede a lo duro y a lo blando, no obstante en la percepción el alma no ha establecido de manera explícita lo que esas propiedades son, si son diferentes o contrarias. Para esto, como sostiene inmediatamente Sócrates, el alma tiene que operar con los κοινά.

ΣΩ. Τὴν δέ γε οὐσίαν καὶ ὅτι ἐστὸν καὶ τὴν ἐναντιότητα πρὸς ἀλλήλω καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῆς ἐναντιότητος αὐτῆ ἢ ψυχῆ ἐναντιοῦσα καὶ συμβάλλουσα πρὸς ἄλληλα 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. –TEET. Sin lugar a dudas. (186b 6-186b 10)

Pienso que, en estos dos pasajes, se ha establecido claramente que la percepción consiste en un acceso directo a una propiedad perceptible a través de una facultad, pero que la consideración respecto de lo que esta propiedad es, si es opuesta a otra, etc., lo hace el alma por ella misma, como una actividad distinta de la percepción.

Esta actividad del alma es lo que Platón entiende como juzgar, lo cual coincide en gran medida con lo que Platón sostiene más adelante en el diálogo (*cf.* 189e 6-190a 7), en donde nos dice que el juicio (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.

Si Platón entiende esta actividad como juzgar, entonces podemos concluir que en el pasaje anterior él pretende mostrar que cuando el alma toma decisiones respecto del contenido de la percepción, el alma ya no está percibiendo, sino juzgando acerca de lo que percibe.

De acuerdo con mi lectura, después de distinguir al 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. Παντάσῃ μὲν οὖν.

—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. (186b 11-186c 5)

Sin embargo, no es claro que en este pasaje se esté retomando lo que Teeteto sostuvo líneas atrás. Si recordamos, Teeteto sostiene en ese pasaje, 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 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 éste, 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 los dos pasajes. Sin embargo, ésta es posible encontrarla si tomamos en cuenta que, durante y después de la discusión de la tesis de Protágoras, en donde se discute, justamente, el problema de cómo distinguir la opinión del experto del no experto, reflexionar acerca de lo bello-feo y lo bueno-malo de una cosa sensible significa reflexionar acerca de su ser y utilidad.

Protágoras en su defensa establece que, al contrario de lo que piensa Sócrates, su tesis 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 τιμὴν ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι.

Y estoy lejos de decir que no es posible que haya sabiduría y un hombre sabio, sino que llamo sabio a aquél que produjera un cambio en alguno de nosotros a quien las cosas le parecen y son malas, haciendo que le parezcan y sean buenas. (166d 4-166d 7)

De acuerdo con Protágoras, el sabio actúa (ποιεῖ) sobre la disposición (ἔξις) (cf. 167a 3) de la persona, la cual es buena o mala, de forma análoga, respectivamente, a los estados de salud y de enfermedad (cf. 166e 2-166e 4). Partiendo de esta analogía, él 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, 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 producir un cambio hacia la mejor disposición. Por ejemplo, el agricultor produce este cambio con drogas, pero el sofista con discursos.

Φεμὶ γὰρ καὶ τούτους τοῖς φυτοῖς ἀντὶ πονηρῶν αἰσθήσεων, ὅταν τι αὐτῶν ἀσθενῆ, χρηστὰς καὶ ὑγιεινὰς αἰσθήσεις τε καὶ ἀληθεῖς ἐμποιεῖν, τοὺς δὲ γε σοφοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς ἥτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν.

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. (167b 7-167c 4)

Siguiendo estos dos pasajes, tenemos 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 que de la tesis se siguen consecuencias que Protágoras no se inclinaría a aceptar.

περί δὲ τὰγαθὰ οὐδὲνα ἀνδρείον ἔθ' οὕτως τολμᾶν διαμάχεσθαι ὅτι καὶ ἂ ὠφέλιμα οἰνθείσα πόλις ἑαυτῇ θῆται, καὶ ἔστι τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἂν κέηται ὠφέλιμα [...].

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 [...]. (177d2-177d5)

Partiendo de esta consecuencia, Platón considera que son los sabios quienes con mayor seguridad harán predicciones acertadas acerca de lo beneficioso o perjudicial de una cosa sensible<sup>27</sup>.

Ἄλλ' οἶμαι περὶ οἴνου γλυκύτητος καὶ αὐστηρότητος μελλούσης ἔσεσθαι ἢ τοῦ γεωργοῦ δόξα ἄλλ' οὐχ ἢ τοῦ κιθαριστοῦ κυρία.

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. (178c 9-178d 2)

Si esta interpretación es correcta, en el pasaje en discusión Sócrates retoma lo que dijo Teeteto unas líneas atrás, precisamente porque Teeteto está haciendo alusión a la discusión con Protágoras, lo cual requiere algunas aclaraciones.

### 3. La segunda refutación de la definición de Teeteto (186c7-186e10)

De acuerdo con esto, aunque Platón ya mostró 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 se han hecho, estos objetos son aplicables a cualquier objeto propio y, por tanto, son objetos de los cuales el alma se ocupa por ella misma. Ésta es la respuesta de Teeteto en el pasaje en donde Sócrates lo detiene, 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 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 (cf. 186a 8-186b 1). Esto significa que, para Teeteto, en el caso de estos objetos, el alma no reflexiona comparando unas percepciones con otras en el presente,

<sup>27</sup> Es importante tomar en cuenta que en *República* x (601b-602b), en donde Platón sostiene que quien conoce es precisamente el más experimentado (ἐμπειροτάτον), se asume igualmente esta equivalencia entre lo bueno y lo útil y lo malo y lo perjudicial.

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.

Sócrates retoma 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. Sin embargo, en tercer y último lugar, que ellos sólo son posibles después de muchas prácticas y educación. De esta manera, Sócrates estaría interesado en aclarar que este tipo de razonamientos le conciernen especialmente al experto, quien tiene mayor autoridad respecto de lo beneficioso o perjudicial de las experiencias (cf. 171d 9-171e 8), por lo cual puede, a diferencia de cualquier otra persona, hacer predicciones correctas acerca de lo beneficioso o perjudicial (cf. 179a 10-179b 5; 178b9-178c6).

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 heraclíteica. Si es correcta mi interpretación de que Platón en 184-186 elabora su propia concepción de la percepción y lo sensible, entonces en este pasaje él puede responder las preguntas que quedaron abiertas 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 sugiere Platón, al predecir correctamente en la mayoría de los casos, el experto tendría conocimiento<sup>28</sup>, en este pasaje, entonces, nos estaría dando alguna indicación de cómo sería el proceso mediante el cual el experto podría tener conocimiento de lo sensible.

Asimismo, podemos pensar que, justamente, la mención de este proceso en este momento del diálogo, tiene el propósito de contrastarlo con la percepción, para mostrar que ésta no puede ser conocimiento.

---

28 De hecho, en *República* x Platón sostiene 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  $x$ . Cf. *República*, 601e 7-602a 2.

En efecto, en la percepción no es posible comprender el ser<sup>29</sup> 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. Οἶόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν, ᾧ μηδὲ οὐσίας; ΘΕΑΙ. Ἀδύνατον.  
ΣΩ. Οὐδὲ ἀληθείας τις ἀτυχήσει, ποτὲ τούτου ἐπιστήμων ἔσται; ΘΕΑΙ.  
Καὶ πῶς ἄν, ᾧ Σώκρατες; ΣΩ. Ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι  
ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῶ· οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας  
ἐνταῦθα μὲν, ὡς ἔοικε, δυνατόν ἄψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον.

–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. (186c 7-186d 5)<sup>30</sup>

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 juzgar y percibir, sino que también sugiere que al reflexionar acerca del ser y la utilidad de lo sensible, podemos llegar a tener conocimiento de ello. Partiendo de esto, Platón concluye que la percepción no puede ser conocimiento, puesto que la percepción no puede llevar a cabo este tipo de reflexión.

### Bibliografía

- Boeri, M. *Platón. Teeteto*, introducción, traducción y notas de Boeri, M. Buenos Aires: Losada, 2006.
- Bostock, D. *Plato's Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Burnet, J. *Platonis Opera*, tomo II. Oxford: Oxford Classical Texts, 1967 [1901].
- Burnyeat, M. F. "Plato on the Grammar of Perceiving", *Classical Quarterly* 26 (1976): 29-51.
- Burnyeat, M.F. *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1990.
- Cornford, F. M. *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*. London: Routledge and Kegan Paul, 1935.

<sup>29</sup> En *República* x, para Platón no parece haber una diferencia entre ser y utilidad. Cf. *República*, 601c-602a.

<sup>30</sup> Traducción de Vallejo (1988).

- Cooper, J. M. "Plato On Sense-Perception and Knowledge (*Theaetetus* 184-186)", *Phronesis* 15 (1970): 123-146.
- Cooper, J. M., ed. *Plato. Complete Works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Duke, E. A., et al. *Platonis Opera*. Oxford: Oxford Classical Texts, 1995.
- Durán, A. M. *Platón. Filebo*, introducción, traducción y notas de Durán A. M. Madrid: Gredos, 2000.
- Fine, G., ed. *Plato 1, Metaphysics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Frede, D. *Plato. Philebus*. Translated with introduction and notes. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1999.
- Frede, M. "Observations on Perception in Plato's Later Dialogues", en Fine: 377-383.
- Gerena, L. "La *reductio ad absurdum* de la tesis heracliteana del flujo: *Teeteto*, 179c-183b", *Nova Tellus* 21-1 (2003): 23-53.
- Gómez Robledo, A. *Platón. La República*, introducción y notas de Gómez Robledo, A. México D. F.: Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana-UNAM, 2000.
- Kanayama, Y. "Perceiving, considering and attaining being (*Theaetetus* 184-186)", en: Taylor: 29-81.
- Liddel, H. G. & Scott, R. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Mathen, M. "Perception, Relativism, and Truth: Reflections on Plato's *Theaetetus* 152-160", *Dialogue* XXIV (1985): 33-58.
- Modrak, D. K. "Perception and Judgment in the *Theaetetus*", *Phronesis* 26 (1981): 35-54.
- McDowell, J. *Plato: Theaetetus*. Translated with notes. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Taylor, C. C. W., ed. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. v. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Vallejo Campos, A., trad. *Platón. Teeteto*. Madrid: Gredos, 1988.