

**LA PERCEPCIÓN COMO CONOCIMIENTO
SEGÚN EL TEETETO DE PLATÓN**

**JOSE ANTONIO MORALES TARAPUES
0924794**



**FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI
2017**

**LA PERCEPCIÓN COMO CONOCIMIENTO
SEGÚN EL TEETETO DE PLATÓN**

**JOSE ANTONIO MORALES TARAPUES
0924794**

**TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**DIRECTOR:
MAURICIO ZULUAGA**



**FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI
2017**

AGRADECIMIENTOS

A mis padres por creer en mí y por el apoyo a lo largo de la carrera. A mi hermana Gloria por su ayuda logística para mis consultas académicas. A Selene por impulsarme a seguir estudiando y cumplir mi meta de estudiar en Univalle. A Julieth porque su despedida me motivo para esforzarme y terminar esta monografía. Por último a todas esas personas que con intención o sin ella han contribuido a que cumpla mi meta de graduarme.

TABLA DE CONTENIDO

TABLA DE CONTENIDO	1
INTRODUCCIÓN.....	2
CAPÍTULO 1: LA AUSENCIA DE LA TEORÍA DE LAS FORMAS EN EL <i>TEETETO</i>	15
CAPÍTULO 2: LA PERCEPCIÓN EN EL <i>TEETETO</i>	47
CAPÍTULO 3: EL CONOCIMIENTO Y LA PERCEPCIÓN EN EL <i>TEETETO</i>	73
CONCLUSIONES.....	100
BIBLIOGRAFÍA.....	103

INTRODUCCIÓN

La filosofía platónica exige una reflexión detallada en cada uno de sus diálogos, más que una exposición resumida de su sistema filosófico. Dado que Platón desde sus primeros diálogos estaba comprometido con la permanente investigación filosófica, permitiendo que cada uno de sus diálogos, aunque sean aporéticos o inconclusos, muestren el compromiso con la verdad. Así cada diálogo platónico puede ser entendido como una investigación particular en la que se proponen teorías que van a ser fuertemente criticadas para limpiarlas de falsedad. El verdadero esplendor de Platón radica en lo presentado por cada diálogo, mas no en el conjunto de su sistema del que Platón mismo ofreció muchos y peligrosos puntos vulnerables.

Platón en su teoría epistemológica parte de la distinción entre dos mundos, el de los fenómenos sensibles, pertenecientes a un flujo incesante, y el de las Formas perpetuamente idénticas a sí mismas, las únicas verdaderamente existentes (*eideai*). Sobre tal distinción convergen el método de su maestro Sócrates y la propia reflexión epistemológica de Platón: el conocimiento sólo puede darse de algo inmutable, de una esencia. Las percepciones sensoriales o las impresiones que el mundo variable de los fenómenos produce en nosotros soportan sólo opiniones (*doxa*), pero no conocimiento (*episteme*). Ya Sócrates había intuido que la esencia de una cosa difiere de los fenómenos. Platón confiere a estas esencias o formas de las cosas un ser en sí, superior a los fenómenos sensibles. Esta distinción entre dos mundos se expone totalmente en el *Fedro* (237b-c, 247d), y en este diálogo se determina ya la relación de ambos: las cosas de este mundo solo son copias,

reproducciones (*eidola*) de las Formas. Lo que condujo a Platón a sostener que las cosas sólo existen en cuanto participan del ser de las Formas.

La teoría de las Formas se puede resumir de la siguiente manera: Existe un mundo espacio-temporal de cosas y relaciones de cosas que está en continuo cambio, movimiento y transformación. Las cosas, en realidad, no *son*, sino que *devienen*, es decir, se transforman constantemente. Pero existe otro mundo, que no es ni espacial ni temporal, donde existen las Formas. Las Formas son entidades-correlatos de las cosas sensibles; las Formas son también universales, perfectas, inmutables, idénticas a sí mismas y perfectamente definibles. Además de existir una jerarquía entre Formas más abarcadoras y universales que otras. Por ejemplo, todas las Formas *son*, luego la Forma de *ser* abarca todas las otras Formas, porque en virtud de ella todas las demás *son*. De la misma manera cada Forma es *idéntica* a sí misma, luego la *identidad* es otra Forma que abarca a otras Formas porque se refiere a todas. Así, en virtud de que cada Forma es idéntica a sí misma es distinta de las demás, luego el *no-ser* como *diferencia* o *alteridad* es otra Forma que abarca a otras Formas. Además la característica fundamental de todas las Formas es que no cambian, no se transforman por lo que el *reposo* es otra Forma que abarca a otras Formas. Estas son las Formas que son condición de posibilidad de todo pensar, de todo decir y de todo lo que es.

Los problemas de esta doctrina aparecen cuando Platón quiso convertirla en sistema, e intentó construir el mundo total a partir de las Formas fundamentales. En el momento en que Platón abandona la esfera de la ética, en la cual se formularon básicamente tales conceptos, la teoría de las Formas se enfrenta con dificultades.

Platón se ve forzado a la aceptación de paradojas como la de que paralelamente a todos y cada uno de los hombres existe un hombre Formal. La dificultad aumenta en los conceptos de lo bueno y de lo uno, ya que propiamente el bien en sí y el uno en sí no son otra cosa que Formas particulares que Platón elevó al rango y valor de principio del que participan todas las demás Formas.

Con la teoría de las Formas Platón produjo resultados satisfactorios en el campo de la ética y de la política. Por ejemplo, la necesidad de que los conceptos morales no pueden ser contingentes, sino universales, a los que se deben ajustar todas las conductas. La política, de otra parte, no puede ser contingente, sino que debe proporcionar un modelo para utilizar como directriz. Todo esto expuesto en los diálogos llamados “de madurez” (385-370 a. c.), es decir, *Fedón*, *Banquete*, *República* y *Fedro*, donde Platón exalta la dualidad del mundo sensible y el Formal, exponiendo la belleza del mundo Formal.

Es la época en que Platón expresa su teoría de las Formas mediante sus bellos y conocidos mitos (el mito de la caverna, entre otros). Se trata del periodo en que Platón se establece como un gran escritor propagandista de sus teorías. Pero en la época de vejez, es decir, desde el 369 al 347, cuando realiza su segundo (367) y tercer viaje (361-360) a Sicilia, Platón comienza a encontrar algunas dudas al interior de su teoría de las Formas y de su dualismo. A esta época pertenecen los siguientes diálogos: *Teeteto*, *Parménides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Critias* y *Leyes*. Una de las dudas que planteaba problemas a Platón era el de la participación entre las Formas y los individuales sensibles, que es expuesta en el diálogo *Parménides*.

Parm: [...] cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas a todas, que hay una cierta característica que es una y la misma en todas; y es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno.

Sóc: Dices verdad.

Parm: ¿Y qué ocurre con lo grande en sí y todas las cosas grandes? Si con tu alma las miras a todas del mismo modo, ¿no aparecerá, a su vez, un nuevo grande, en virtud del cual todos ellos necesariamente aparecen grandes?

Sóc: Tal parece.

Parm: En consecuencia, aparecerá otra Forma de grandeza, surgida junto a la grandeza en sí y a las cosas que participan de ella. Y sobre todos éstos, a su vez, otra forma, en virtud de la cual todos ellos serán grandes. Y así, cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada (*Parm.* 132a -b).

Este problema tiene la forma de la objeción del tercer hombre que dice lo siguiente:

P1. Si hay un grupo de cosas (por ejemplo, cosas grandes individuales) para cada miembro de los cuales el mismo nombre ("grande") se puede aplicar realmente, entonces hay una Forma (lo grande en sí o Grande) en virtud de la cual ese nombre puede aplicarse realmente a ellos (supuesto de existencia o uno-sobre-muchos).

P2. Si hay una Forma (Grande) en virtud de la cual el mismo nombre puede ser verdaderamente aplicado a un grupo de cosas (cosas grandes individuales), entonces la Forma en virtud de la cual el mismo nombre puede aplicarse realmente a ese grupo no está incluida en el (supuesto de no-identidad).

P3. Si el mismo nombre ("grande") puede aplicarse realmente a cada miembro de un grupo de cosas (cosas grandes individuales), entonces el nombre que puede ser realmente aplicado a cada miembro de ese grupo también puede ser verdaderamente aplicado a la Forma en virtud de la cual ese nombre se puede aplicar a cada miembro de ese grupo (supuesto de "auto - predicación").

P4. Hay un grupo de cosas (por ejemplo, cosas grandes individuales) para cada miembro del cual el nombre ("grande") puede aplicarse realmente.

C1. Hay una Forma, Grande, (en virtud de la cual "grande" puede ser realmente aplicado a cada miembro del grupo de cosas grandes individuales) (*modus ponens*, 1, 4).

C2. La Forma Grande no está incluida en el grupo de cosas grandes individuales (*modus ponens*, P2, C1).

C3. El nombre "grande" puede ser aplicado verdaderamente a la Forma Grande. Es decir, La Forma Grande es grande (*modus ponens*, P3, P4).

P5. La Forma (Grande) en virtud de la cual el mismo nombre ("grande") puede aplicarse a un grupo de cosas (cosas grandes individuales) se añade a ese grupo.

P6. Si la Forma (Grande) en virtud de la cual el mismo nombre ("grande") puede ser aplicado a un grupo de cosas (cosas grandes individuales) se añade a ese grupo, entonces la Forma y ese grupo constituyen uno nuevo, un grupo diferente.

C4. Grande y el grupo de las cosas grandes individuales constituyen uno nuevo, un grupo diferente (*modus ponens*, P6, P5).

C5. El nombre "grande" se puede aplicar verdaderamente a Grande y a cada una de las cosas grandes individuales. En otras palabras, hay un grupo de cosas (Grande y las cosas grandes individuales) para cada miembro del cual el mismo nombre ("grande") se puede aplicar realmente (conjunción, C3, P4).

C6. Hay otro Grande (El tercer Grande) (en virtud del cual "grande" puede aplicarse realmente a cada miembro de este nuevo grupo) (*modus ponens*, P1, C5).

P7. Si hay un tercer Grande, entonces también hay un cuarto Grande (por el mismo razonamiento que hay un tercer Grande: P1 - C6).

C7. Hay un cuarto Grande (*modus ponens*, P7, C6).

P8. Si hay un cuarto Grande, entonces hay un número infinito de tales Formas.

C8. Hay un número infinito de tales Formas (*modus ponens*, P8, C7).

P9. Si hay un número infinito de Formas, entonces un regreso al infinito es posible.

C9. Un regreso al infinito es posible (*modus ponens*, C8, P7).

P10. Un regreso al infinito no es posible.

C10. Un regreso al infinito es posible y un regreso al infinito no es posible (conjunción, C9, P10).

C11. Uno o más de P1, P2, P3, P4, P5, P6, P7, P8, P9, o P10 son falsas (*reductio*, P1 - C10) (Brakas. 2011).

Esta y otras objeciones quedan sin respuesta en el *Parménides* por lo que Platón estaría justificado a dejar de lado la teoría de las Formas hasta que sean resueltas estas objeciones pero él decide no hacer esto. Tal vez porque Platón considera que las Formas unifican y relacionan múltiples características de cosas particulares

haciendo posible crear relaciones y por lo tanto el conocimiento de cosas particulares.

Parm: Sin embargo, Sócrates, si alguien, por considerar las dificultades ahora planteadas y otras semejantes, no admitiese que hay Formas de las cosas que son y se negase a distinguir una determinada Forma de cada cosa una, no tendrá adónde dirigir el pensamiento, al no admitir que la característica de cada una de las cosas que son es siempre la misma (*Parm.* 135c).

Aunque Platón en el *Parménides* llega a difíciles problemas con las Formas este no es el tema principal del diálogo. Es en el *Teeteto* que las dudas sobre las Formas y el interés de Platón por el conocimiento de los objetos particulares guían la investigación del diálogo.

Es el conocimiento empírico el que *Teeteto* va a tener como tema principal; debido a las dudas sobre la participación de las Formas, tanto la relación participativa y las Formas serán puestas en paréntesis y no tendrán intervención en este diálogo. Parece ser que el *Teeteto* es un diálogo que intenta dar respuesta a la pregunta de qué es el conocimiento (*episteme*) sin utilizar la participación de las Formas. Y, por lo tanto, será misión del lector del *Teeteto* identificar la nueva hipótesis de conocimiento que Platón está proponiendo y enfrentarla a las dificultades formuladas en el diálogo, para que al final se alcance una definición a partir del texto que habrá de resolver el problema del conocimiento.

Desde el inicio del *Teeteto* se identifican algunos puntos de la investigación propuesta por Platón. Primero se establece la diferencia entre una serie de ejemplos y una definición universal; se reconoce que la respuesta a la pregunta ¿qué es el conocimiento? debe ser una definición universal. Segundo, Sócrates, el protagonista del diálogo, explica su arte de partero intelectual. Al ser partero

intelectual Sócrates no tiene una posición propia y sólo es un ayudante para que otros lleguen a una respuesta. Esta restricción mostraría que en el *Teeteto* se ha puesto en paréntesis la participación de las Formas. Dado que Sócrates ha funcionado en otros diálogos como un portavoz de Platón, entonces al restringir su papel al de un partero intelectual se estaría restringiendo también la participación de Platón y sus teorías. Después de esto se someten a comprobación tres definiciones propuestas del conocimiento; todas ellas son deficientes.

1. *El conocimiento es percepción.* (151d-186e)

En esta sección se incluye una discusión de dos teorías particulares que, según Sócrates, se encuentran estrechamente relacionadas y ambas implican que la percepción es lo mismo que el conocimiento:

I) La teoría del conocimiento protagórea “el hombre es la medida de todas las cosas” (152a-155e).

II) Una notable teoría de la percepción, que se basa en la opinión de los heraclíteos extremos, según la cual la única realidad es el movimiento, el cambio, perpetuos (156a-157a).

Objeciones (157b-171d). La propuesta de que la percepción es conocimiento es enfrentada a diferentes objeciones propuestas por Sócrates: Los errores perceptuales, el sueño y la locura.

Intermedio (172c-177c). Es un recordatorio de que, cualquiera que sea la conclusión del diálogo, el filósofo conoce otro mundo distinto de éste, limpio de mal, al que él

puede aspirar mediante “la imitación de Dios” en la justicia y la sabiduría. Pero, concluye Sócrates de un modo abrupto, “esta no es nuestra ocupación presente”.

Sócrates termina rechazando que el conocimiento sea percepción porque, para alcanzar el ser o la esencia de una cosa, así como conceptos tales como semejanza y desemejanza, bueno y malo y los similares, la inteligencia tiene que ir más allá de la percepción y hacer uso de sus capacidades distintivas del razonamiento y la reflexión. Sin el Ser nada puede alcanzar la verdad, y un hombre que no puede alcanzar la verdad no puede decirse que conozca (178a-186d).

2. El conocimiento es la opinión verdadera (187a-201c).

El conocimiento no radica en las impresiones sensibles, sino en el razonamiento que nos permite alcanzar el ser y la verdad. Ésta es la conclusión a la que se ha llegado en la discusión de la primera definición. El conocimiento ha de consistir en una actividad que desarrolla el alma cuando se ocupa en sí misma y por sí misma de lo que es. Ello exige que Teeteto proponga una nueva definición que sitúe al conocimiento en el dominio del pensamiento reflexivo.

Sócrates rechaza que el conocimiento sea opinión verdadera porque se puede tener una opinión verdadera sin conocimiento. Por ejemplo, cuando la declaración de un testigo le convence debidamente a uno de su verdad, aunque sólo pueda llamarse con propiedad conocimiento a la experiencia personal de los acontecimientos descritos. O en el caso en que mi justificación para afirmar algo es demasiado débil como para que pueda ser considerado como conocimiento.

Al proponer esta definición, Teeteto dice que él no puede limitarse a dar “una opinión”, porque existe una opinión falsa al igual que existe una verdadera. Esto conduce de inmediato a la discusión de cómo es posible la opinión falsa: el error. Esta reflexión ocupa la mayor parte de la sección dedicada aparentemente a la opinión verdadera. (187d-200d)

3. *El conocimiento es opinión verdadera más una explicación* (201c-210b).

Teeteto propone una nueva definición que, según dice, oyó en cierta ocasión. De acuerdo con ella, es conocimiento la opinión verdadera que va acompañada de una explicación (*lógos*). El *logos* es, pues, un requisito indispensable del conocimiento, pero la cuestión está ahora en distinguir qué es objeto del conocimiento y qué no lo es, es decir, qué cosas tienen *lógos* y cuáles no lo tienen.

Sócrates examina la teoría de que sólo pueden tener explicación (*logos*) los compuestos, mientras que sus elementos simples ni pueden explicarse ni conocerse, sino sólo percibirse y ser nombrados. No obstante, parece que tanto la razón como la experiencia evidencian que un compuesto no puede ser más cognoscible que sus elementos o partes (201d-206b).

Luego se someten a discusión tres sentidos posibles de *lógos*, para ver si ellos pueden convertir en conocimiento la opinión verdadera:

I) El lenguaje en general, la expresión del pensamiento en palabras. Se descarta por considerarlo demasiado general (206c-d).

II) La enumeración de las partes o los elementos. La adición de esto a la opinión verdadera no proporcionará la garantía de la corrección futura que se exige del conocimiento (207a-208b).

III) La habilidad para nombrar una señal mediante la cual la cosa en cuestión difiere de todas las demás cosas. Esto es un círculo vicioso, porque equivale a decir que el conocimiento es opinión verdadera más conocimiento de lo que hace al objeto único (208c-209d).

De esta manera termina Platón. El diálogo no ha conseguido lo que se proponía, pero no ha sido improductivo (dice Sócrates), porque, en el caso de que Teeteto tenga otras ideas, ellas serán las mejores para el examen que los ocupa y, en el caso de que no sea así, él mismo será un hombre mejor y más amable porque ya no seguirá pensando que él sabe lo que no sabe.

Éste a grandes rasgos es el *Teeteto*, y sus reflexiones epistemológicas es sobre lo que va a tratar esta monografía, en particular la afirmación, y primera parte del diálogo, *el conocimiento es percepción*. Una afirmación que analizaré detalladamente en tres partes. Primero, indago en el *Teeteto* el tipo de conocimiento que Platón puede estar proponiendo; segundo, reflexiono sobre la percepción y por qué puede ser considerada como una forma de conocimiento; y tercero, analizo el rechazo de Platón a la percepción como conocimiento. Un análisis enfocado en resaltar el profundo e importante análisis del papel de la percepción en el conocimiento.

De manera más precisa esta monografía se ordena de la siguiente manera: en la primera parte, inicio con una concepción de conocimiento que está estrechamente ligada a la teoría de las Formas, expuesta en los diálogos de madurez, pero que en el *Teeteto* va a ser puesta en paréntesis. Luego presentaré dos interpretaciones de comentaristas que intentan explicar la puesta en paréntesis de la *participación* de las Formas en el diálogo. Por último, describiré el tipo de conocimiento que Platón está proponiendo sin recurrir a su famosa teoría de las Formas.

En la segunda parte, investigo sobre la percepción como *aisthesis*, después planteo el tipo de *aisthesis* que Platón podría estar usando en el *Teeteto*, y por último, expongo por qué la *aisthesis* en el *Teeteto* puede ser un buen aspirante a ser aceptado como conocimiento.

En la tercera parte, al reconocer el rechazo de Platón a la percepción como conocimiento, describo cómo en el *Teeteto* la mente o alma (*psiqué*) es la que percibe, para después analizar qué es lo que hace la mente al percibir y, para terminar, expongo qué podría estar diciendo Platón al negar que la percepción pueda ser considerada como un caso de conocimiento.

De esta manera espero mostrar la *actualidad* del *Teeteto* y del pensamiento platónico en cuanto a su agudo análisis sobre la percepción y su participación en el conocimiento, además de contribuir a futuras investigaciones sobre el *Teeteto*.

NOTA SOBRE EL TEXTO

Para la realización de esta monografía he seguido las siguientes traducciones del *Teeteto*:

Balash, M. (1990). *Teeteto* o sobre la ciencia (Edición bilingüe), Barcelona: Anthropos.

Cornford, F. (2007). La teoría platónica del conocimiento, *Traducción y comentario del Teeteto y el Sofista*. (N. L. Ligatto, Trad.) Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

McDowell, J. (1973) Plato, *Thaetetus*, Oxford University Press.

Vallejo, A. (1988). *Diálogos* (Vol. III). Madrid: Gredos.

CAPÍTULO 1: LA AUSENCIA DE LA TEORÍA DE LAS FORMAS EN EL *TEETETO*

Esta investigación tiene como motivo realizar una lectura detallada del diálogo platónico *Teeteto*. Esta lectura permite ver que Platón propone una teoría de la percepción con la que se puede “conocer” el mundo sensible. Esta lectura es contraria a las interpretaciones tradicionales de la filosofía de Platón, como la de Cornford (2007) que considera que en la filosofía platónica no hay ninguna posibilidad de conocimiento a partir de la percepción. En efecto, mi propuesta de lectura del *Teeteto* presenta dificultades porque se opone a lo expuesto por Platón en otros diálogos como el *Fedón* y la *República*. En la *República* Platón distingue entre la esfera de lo sensible y la esfera de lo inteligible excluyendo a lo sensible como fuente de conocimiento (*Rep.* 509d-510e; 517b-c). En el *Fedón*, también concluye algo análogo:

Sóc- Lo que digo es que entonces reconocen los amantes del saber que, al hacerse cargo la filosofía de su alma, [...] la exhorta suavemente e intenta liberarla, mostrándole que el examen a través de los ojos está lleno de engaño, y de engaño también el de los oídos y el de todos los sentidos, persuadiéndola a prescindir de ellos en cuanto no le sean de uso forzoso, aconsejándole que se concentre consigo misma y se recoja, y que no confíe en ninguna otra cosa, sino tan sólo en sí misma, en lo que ella por sí misma capte de lo real como algo que es en sí. Y que lo que observe a través de otras cosas que es distinto en seres distintos, nada juzgue como verdadero. Que lo de tal clase es sensible y visible, y lo que ella sola contempla inteligible e invisible (83a-b).

El argumento de Platón acá es que en el mundo sensible se encuentra lo singular “lo distinto en seres distintos”, y de lo singular sólo podemos tener apariencias “engaños”. Por lo que el alma debe alejarse del mundo sensible y sus apariencias porque permiten afirmar opiniones (*doxa*) y no conocimiento (*episteme*). El conocimiento, según Platón, tiene que ver con realidades inteligibles, las Formas (Ideas), que son los arquetipos del mundo sensible (*Rep.* 477a-b; 523b-524c; 602e.

Fedón, 74b; 75b-c). En contraste, el *Teeteto* representaría un debate alrededor de si para Platón era posible el conocimiento del mundo sensible a partir de la percepción.

El *Teeteto* inicia con una breve conversación entre Euclides y Terpsión, quienes quieren leer la conversación entre Sócrates, Teodoro y Teeteto, que ha sido escrita por el primero.

La conversación inicia con la presentación de Teeteto por parte de Teodoro (143e-144d). Después Sócrates presenta el problema de definir qué es el conocimiento (*epistéme*). Teeteto ofrece tres posibles aspirantes que resuelvan esta exigencia:

Primera definición: *el conocimiento es percepción* (151d-186e). Después de presentada la primera definición de Teeteto, Sócrates la identifica con la sentencia de Protágoras: “El hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son.” (152a). Luego muestra que esta definición y la sentencia de Protágoras tienen un mismo fundamento: la concepción heraclítea de lo real. Una concepción en la que las cosas no tienen una realidad estable, sino que son sólo procesos formados por percepciones en constante flujo y movimiento (151b-c). Esta primera definición es la que analizaré para realizar mi investigación sobre una posible teoría de la percepción con la que se puede conocer el mundo sensible sin la mediación de las Formas.

Segunda definición: *el conocimiento es opinión verdadera* (187a-201c). Según Teeteto, si el conocimiento no son las impresiones sensibles, entonces debe ser el razonamiento, ya que este nos permite alcanzar el ser y la verdad (186d). Así

Sócrates dice que el conocimiento debe ser una actividad que desarrolle el alma cuando se ocupa en sí misma y por sí misma de lo que es (187a). Y Teeteto tiene que pasar a una nueva definición en la que el saber sea parte del pensamiento reflexivo, es decir que el saber es (*eudoxa*) opinión verdadera (187b).

Tercera definición: *el conocimiento es opinión verdadera acompañada de una explicación* (201c-210b). Al ser rechazada la segunda definición, Teeteto propone una nueva que dice haber escuchado hace algún tiempo (201d). En esta nueva definición el conocimiento es opinión verdadera pero acompañada de una explicación (*lógos*). En griego el término *lógos* puede significar muchas cosas: discurso, argumento, palabra, razón, definición, etc. (Vernant, 1998). En esta monografía he preferido traducirlo por explicación, porque el sentido general de esta palabra parece concordar con las tres acepciones de *lógos* que se examinan posteriormente en el diálogo (206c-209d)

-Manifestación verbal del pensamiento (206d).

-Enumeración de elementos que constituyen lo que es objeto del saber (207a).

-Decir la característica por la que un objeto se diferencia de todos los demás (208c).

Además el término explicación está muy próximo al hecho de argumentar o (*didónai lógon*) dar razón de algo, que es lo que el término *lógos* hace referencia en este contexto.

Examinados los tres aspirantes a conocimiento, sin que ninguno de ellos satisfaga los requisitos exigidos por Platón, el diálogo acaba sin una conclusión sobre qué es

el conocimiento. Como es costumbre socrática el diálogo termina con la sensación de haber obtenido conciencia de la propia ignorancia, siendo el mejor inicio para la búsqueda de la verdad (210c).

Antes de profundizar en la reflexión sobre *Teeteto* y la percepción como conocimiento quiero presentar algunas dificultades sobre la interpretación del diálogo, para después proponer los posibles alcances de este diálogo dentro de la teoría del conocimiento platónico.

El diálogo trata el tema del conocimiento desde la pregunta ¿qué es el conocimiento (*epistème*)¹? Este es un tema que ya ha sido abordado por Platón en diálogos como el *Menón*, *Fedón*, *República* y *Fedro*. En estos diálogos Platón afirma que el hombre puede conocer verdaderamente y trata de averiguar cuál es el objeto genuino del conocimiento. Además en ellos Platón presenta su teoría de las *Formas* y su *participación* con los objetos sensibles, la distinción entre *episteme* (conocimiento) y *doxa* (opinión), la *reminiscencia*, la *dialéctica* y la *inmortalidad* del alma, temas que son fundamentales en la teoría del conocimiento platónica.

Platón afirma que el conocimiento es algo que se puede alcanzar; considera, además, que debe ser infalible, inmutable y acerca de lo real y concluye que las cosas particulares y sensibles no pueden ser los objetos que busca (*Teet.* 152c, 160d, 182e) Dado que las cosas particulares y sensibles están siempre cambiando, en perpetuo fluir, entonces no pueden ser objetos del conocimiento. El objeto del

¹ Aunque *episteme* se traduzca normalmente por “saber” voy a utilizar indistintamente los conceptos de “conocimiento” y “saber” para la traducción de *episteme*. Para una discusión de las posibles traducciones de *episteme* en el *Teeteto* remito a Trindade Santos, quien se enfoca en los sentidos de *episteme* a lo largo del diálogo (Trindade 2002, pp. 26, 36-37).

conocimiento ha de ser estable y permanente, que ni cambie ni deje de ser (Guthrie, 2000). Así los verdaderos objetos del conocimiento deben ser las Formas o Ideas, porque ellas son entidades estables y permanentes con una realidad objetiva desde la que se conocen las cosas sensibles.

[Platón] pretende clarificar qué sea la ciencia, la *episteme*. La ciencia solo puede establecerse sobre lo que es fijo y estable y no sobre lo continuamente cambiante. Platón pensó que la estipulación de la existencia de entidades-Ideas [Formas] cumplía la función de explicar qué es la ciencia (Alegre, 1990, p. 15).

Según Aristóteles (*Metafísica* A, 6) uno de los puntos de partida para la teoría de las Formas fue la investigación socrática acerca de la definición de los “universales”. Sócrates, a quien no le interesó ningún sistema de la naturaleza, se limitó a la indagación de términos morales, como lo “Justo”. Platón, que estaba interesado en la ontología, al aceptar la atribución del flujo heraclíteo a las cosas sensibles, comprendió que la definición socrática no era aplicable a las realidades sensibles, que están en un permanente cambio y no pueden, en consecuencia, ser conocidas. Platón pensó entonces que debían existir entidades separadas a las que dio el nombre de “Formas” y que la totalidad de las cosas sensibles, al llevar el mismo nombre que ellas, participaban de esas Formas (Guthrie, 2000; Cornford, 2007)

Dado que hay diferentes tipos de relación entre el conocimiento de las Formas y el de las cosas particulares y sensibles, es necesario explicar la distinción entre estos tipos de conocimiento. Para Platón, el hombre cree que conoce los objetos sensibles, pero de ellos solo tenemos *doxa* (opinión). Su propuesta inicia con una clara demarcación entre lo que es *doxa* (opinión) y *episteme* (conocimiento). *Doxa* y *episteme* se diferencian según el objeto o cosa de la que se predica o afirma. La primera trata sobre los objetos sensibles y sus apariencias, mientras que la segunda

trata sobre los objetos inteligibles, las Formas, los originales o arquetipos. Según Platón entre el conocimiento de lo perfectamente real, las Formas, y la ausencia total de cualquier tipo de conciencia de lo absolutamente irreal, encontramos la opinión o creencia (*doxa*, en el sentido más amplio), a la que le corresponde un conjunto diferente de objetos de los del conocimiento en sentido estricto (Cornford, 2007). Dado que el conocimiento, para Platón, es *epistémē* es necesario explicar cómo el hombre accede al conocimiento de las *Formas*. Así Platón utilizará la teoría de la *reminiscencia*, la *inmortalidad* del *alma*, y la *dialéctica* para mostrar cómo se llega al conocimiento.

Platón propone en el *Fedón*, en el *Fedro* y en el *Menón* que el hombre conoce gracias a la reminiscencia, *anamnesis*, el “recordar”. El alma antes de estar encarnada en un cuerpo, permanece en el mundo de las Formas, dedicándose allí a la contemplación, al conocer intuitivamente y a convivir con las Formas. Cuando el alma se encarna en un cuerpo, una especie de velo hace que no recuerde con claridad su vida en este sitio (*Fedro*, 249a). El alma encarnada conocerá sólo al *recordar* las Formas que *participan* en los objetos sensibles percibidos a través de los sentidos. Cuando se recuerdan las Formas ellas pueden ser usadas como modelos de la clasificación de las cosas que hay en la tierra (Guthrie, 2000).

Los objetos sensibles, según Platón, se relacionan con la realidad objetiva de las Formas, por medio de la *mímesis*, “imitación”. Al tener las Formas una realidad separada, lo que se halla presente en los objetos sensibles no es la Forma, sino una copia o imagen de ella. La relación, entonces, es de “ semejanza” los objetos sensibles imitan a las Formas como sombras o reflejos (Cornford, 2007). Así para

Platón conocer es recordar lo ya aprendido y los fenómenos sensibles hacen despertar lo que ya se conocía, al traer a la mente lo que estaba velado, las Formas, los originales de las copias sensibles.

Ceb. - A menudo te escuché afirmar este principio, que conocer no es otra cosa que recordar. Si este principio es verdadero, es necesario que hayamos conocido en un tiempo anterior las cosas que en el presente recordamos y esto es imposible si nuestra alma no existiese antes de estar bajo esta forma humana. Es una prueba de que el alma es inmortal (*Fedón*, 72e).

Sóc. - Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad (*Fedro*, 249c).

Para que la *reminiscencia* pueda darse es indispensable que el alma sea inmortal.

Dado que es por medio de la reminiscencia que el alma recuerda las Formas, esto sólo podría suceder si, previo a la encarnación, el alma convivía con ellas conociéndolas: “cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo lo puro que eso es seguramente lo verdadero” (*Fedón*, 67b). El alma cuando esté fuera del cuerpo, después de la muerte, puede conocer las Formas porque el cuerpo ya no nublará, con apariencias, su conocimiento. El alma encarnada no podría conocer las Formas, porque el cuerpo sólo obtiene apariencias, a no ser que el alma logre recordar las Formas, al principio de un modo vago pero mediante la perseverancia en la vida filosófica y el desprecio del cuerpo alguna vez las recuerde con mayor claridad (Guthrie, 2000).

La teoría del conocimiento como reminiscencia parte del hecho que es posible el conocimiento y dado que el mundo es cambiante y el conocimiento no lo es, entonces el conocimiento no puede venir de los objetos sensibles, deben venir de

otra parte, Las Formas. Dado que lo que conocemos es también algo de los cuerpos se sigue que los cuerpos tienen que participar de alguna manera de algo más eminente que no cambie. Así que conocer es conocer eso más eminente, es decir las Formas. Pero dado que los objetos solo participan imperfectamente de las Formas y el conocimiento es perfecto el conocimiento es de las Formas y no de los objetos así participen de aquellas. Esta teoría del conocimiento propone el desprecio por los objetos sensibles como fuente de conocimiento por su naturaleza cambiante y opta por los objetos eminentes e inmutables que son los que permiten el conocimiento.

Además de la reminiscencia que es una actividad del alma mediante la cual el hombre conoce, Platón en la *República* (517a) presenta a la dialéctica como un método por el que los hombres pueden llegar a recordar otros conocimientos, al avanzar a través de razonamientos sobre las Formas. Para el mismo Platón la dialéctica, aunque es la más elevada de todas las ramas de la investigación, seguía siendo un método o un instrumento para ayudar a la mente en su progreso hacia la visión de la verdad (Guthrie, 2000). Un avance desde la multiplicidad hacia lo unitario, de la multiplicidad sensible hacia las Formas o de la multiplicidad de las Formas hacia Formas superiores más universales, como la Forma del Bien de la que participan todas las demás Formas.

Platón parte de la diversidad de las Formas, para encontrar algo que tengan ellas en común. Las Formas mantienen entre sí una relación según su universalidad. A la Forma de mesa, por ejemplo, le pertenecen los distintos objetos que cumplen con la Forma de mesa y a su vez la Forma de mueble, superior universalmente,

abarcaría a la Forma de mesa y a otras que cumplen con la Forma de mueble. (Cornford, 2007).

Sóc. - Y así, hay algunos que utilizan la dialéctica y prescinden en absoluto de los sentidos, pero no de la razón, para elevarse a la esencia de las cosas, y no se detienen en su empeño hasta alcanzar por medio del pensamiento lo que constituye el bien en sí (*República* 517b-c).

Así la dialéctica nos lleva desde las Formas inferiores, menos universales a las superiores en un proceso de ascensión a la Forma más universal. Por eso se conoce esta forma de dialéctica platónica como dialéctica ascendente, a través de la cual se trata de alcanzar un fundamento único de todo el saber la Forma del Bien.

Además, Platón desarrolla una dialéctica descendente, propia del proceder de las matemáticas (*Rep.* 510d), en esta dialéctica negativa se trata de ir de la unidad hasta la multiplicidad, dividiendo las Formas en otras Formas menos universales. De la Forma de mueble descender hacia las Formas de mesa, silla, sofá. Según esta dialéctica y sus dos funciones podemos ascender creando definiciones y leyes generales, o bien, podemos descender analizando los elementos particulares que existen dentro de una determinada categoría. Por ejemplo, podemos ascender desde las diferentes actividades gremiales (panadero, platero, zapatero) a la categoría general de artesano y viceversa. La dialéctica consiste en “dividir según los géneros”. Descubre diferencias al separar las cosas que son “semejantes” en cuanto a lo que son dentro del mismo género (Cornford, 2007).

En resumen, podemos decir que la teoría del conocimiento platónica está basada en la concepción ontológica de dos realidades, separadas: la sensible y la inteligible. En la realidad sensible se encuentran los objetos de los que tenemos información

por medio de nuestros sentidos, pero no tenemos de ellos conocimiento sino *opinión*. Esto es debido a la naturaleza particular cambiante y perecedera de estos objetos. Las opiniones son juicios sobre objetos sensibles de la forma “X es Y” pero ellas no alcanzan el nivel de universalidad propio de una definición y por lo tanto pueden llegar a ser tanto verdaderas como falsas. Sin embargo, para Platón de esta realidad sensible también se puede tener conocimiento. El conocimiento se obtendría de forma indirecta por medio de la participación de los objetos particulares de las Formas o Ideas, los objetos propios de la realidad inteligible. Las Formas se pueden representar como definiciones o arquetipos que harían parte de una realidad objetiva, universal e inteligible desde la que sí hay conocimiento (*Fedon* 75c-d).

En resumen, la mediación entre estas dos realidades es la que posibilita el conocimiento. Los objetos sensibles son sólo copias o reflejos de los objetos inteligibles. Dado que el conocimiento no puede ser cambiante y hay conocimiento de los objetos sensibles, que son cambiantes, debe ser por la mediación de los objetos inteligibles, las Formas, que no cambian y de los que si hay conocimiento. Así, al haber conocimiento sólo de los objetos inteligibles, la manera en que conocemos los objetos sensibles es porque ellos son las apariencias (copias o reflejos) de los objetos inteligibles que conocemos.

Uno podría esperar que en el *Teeteto* Platón desarrolle los planteamientos típicos sobre el conocimiento que había establecido con anterioridad, incluyendo la teoría de las Formas. Sin embargo, este no es el caso. El *Teeteto* no tiene ninguna referencia explícita a la teoría de las Formas ni a su participación en los objetos sensibles.

La teoría de las Formas ha sido una característica importante para clasificar los diálogos platónicos, en diálogos de juventud o tempranos (anteriores a la teoría de las Formas), diálogos medios o de madurez (exposición de la teoría de las Formas) y diálogos tardíos o de vejez (posteriores a la teoría de las Formas) (Alegre, 1990). Pero el *Teeteto* al no tener una referencia a la teoría de las Formas podría pertenecer tanto a los diálogos de juventud como a los diálogos de vejez. Esta doble clasificación del *Teeteto* ha producido distintas justificaciones a la ausencia de la teoría de las Formas. Si el *Teeteto* es un diálogo de juventud no hace referencia a la teoría de las Formas porque es anterior al desarrollo de esta teoría. O si el *Teeteto* es un diálogo de vejez no hace referencia a la teoría de las Formas porque es posterior a esta teoría.

Los diálogos considerados de juventud son *Apología*, *Critón*, *Laques*, *Lisis*, *Cármides*, *Eutifrón*, *Hippias Menor y Mayor*, *Protágoras*, *Gorgias*, *Ion*. (Alegre, 1990). Sin embargo, hay razones que eventualmente permitirían clasificar al *Teeteto* como un dialogo de juventud. Por ejemplo, la presencia de un Sócrates ignorante que hace preguntas, refuta todas las posibles respuestas y no logra llegar a una conclusión es característica de los diálogos tempranos de Platón. En ellos Sócrates presume que no sabe nada y que su papel es el de discutir y criticar las ideas de otras personas, para ayudarlos a formular mejor sus ideas (Williams, 2006). Además, en el *Teeteto* Platón se ocupa de exponer la vida de Sócrates. Pero, sin duda, el argumento más fuerte para clasificar al *Teeteto* como un diálogo de juventud es la ausencia de la teoría de las Formas, que es expuesta en los diálogos de madurez: *Menón*, *Fedón*, *República*, *Banquete*, *Fedro*, *Eutidemo*, *Menéxeno*,

Crátilo. Si esto es así, entonces el *Teeteto* puede ser clasificado como un diálogo de juventud e interpretado como una anticipación al problema de qué es el conocimiento, que va a ser profundizado en los diálogos de madurez y que contará con la teoría de las Formas como solución.

Sin embargo, el *Teeteto* también posee referencias explícitas a los diálogos de vejez: *Parménides*, *Sofista*, *Político*, *Timeo*, *Critias*, *Filebo* y *Leyes*. Por ejemplo, en el *Teeteto* (183e) y en el *Sofista* (217c) se menciona un encuentro entre Sócrates, Parménides y Zenón que es el escenario del diálogo *Parménides*.

Cefalo- Quienes están aquí son conciudadanos míos, cabales filósofos, y han oído decir que ese Antifonte estuvo en frecuente contacto con un tal Pitodoro, allegado de Zenón, y que se sabe de memoria la conversación que una vez mantuvieron Sócrates, Zenón y Parménides, puesto que la oyó muchas veces de labios de Pitodoro.

Adimanto- Es cierto lo que dices.

Cefalo- Esa conversación es, justamente, lo que queremos que nos relate en detalle. (*Parm.* 126b-c).

Además, al final del *Teeteto*, Sócrates y Teodoro se prometen que al día siguiente volverán a encontrarse (210c). Y, de hecho, en el comienzo del *Sofista*, Teodoro recuerda que son fieles a su cita del día anterior (Cornford, 2007). Aparte de las anteriores referencias a los diálogos del *Parménides* y del *Sofista*, el *Teeteto* presenta una datación histórica que lo vincularía a este grupo de diálogos (Vallejo, 1988). Parece ser que el *Teeteto* fue escrito por Platón como un tributo a la memoria de Teeteto en el 369/7 a. C., probablemente no mucho después de la muerte de Teeteto en una batalla en Corinto en el 369 a. C. Igualmente, parece ser que Platón

escribe el *Teeteto* muy poco antes de su segunda visita² a Sicilia en el 369 a. C. Estas fechas según la estilometría³, demuestran que el *Teeteto* fue escrito después de la *República* y el *Fedón* (Robinson, 1950). Esto hace que sea mucho más probable que el *Teeteto* pertenezca al grupo de vejez. Sin embargo, se presenta acá la pregunta de por qué, si el *Teeteto* es un diálogo de vejez no hace ninguna referencia a la teoría de las Formas. Una posibilidad que ha sido considerada es que en el *Teeteto* Platón hace una revisión de sus antiguas tesis en relación con qué es el conocimiento y, en específico, con la posibilidad del conocimiento de los objetos sensibles (Sedley, 2002). Es como si en el *Teeteto* Platón quisiera usar la metodología Socrática, presente en los diálogos de juventud, para discutir y criticar su propia teoría del conocimiento, para luego reformularla.

Según la mayoría de los comentaristas el *Teeteto* se escribe después del *Fedón*, la *República* y el *Fedro*, que son diálogos de madurez. Pero en el *Teeteto* Platón no continúa con la teoría de las Formas, a pesar de ser un diálogo epistemológico. ¿Cómo explicar la ausencia de esta doctrina, sí para Platón no podría haber conocimiento sin las Formas? Una posible respuesta a este interrogante la propone Guthrie (2000). Según este autor, Platón quiere en el *Teeteto* seguir la metodología de los diálogos de juventud. En estos diálogos Sócrates se presenta como un

² La segunda visita de Platón a Sicilia fue en el 369 a.C. El objetivo de este viaje era ser el tutor de Dionisio II, por petición de Dión, discípulo de Platón y tío de Dionisio II. Dionisio II era hijo del tirano Dionisio I quien vendió a Platón como esclavo después de su primer viaje a Sicilia en el 386 a. C.

³ La estilometría utiliza una variedad de técnicas analíticas para lograr la caracterización de un texto. El uso de determinados patrones gramaticales de un texto (artículos, pronombres, conjunciones, verbos auxiliares, interjecciones, etc.) permite, mediante análisis de componentes principales, obtener una huella característica de un autor, que puede ser utilizada con propósito de atribución. Enrique Dans, *Estilometría y anonimato*, 2013, <http://www.enriquedans.com/2013/08/estilometria-y-anonimato.html>, revisado el día 18-12-2015.

ignorante que tiene el propósito de definir un concepto con la ayuda de sus interlocutores. Los interlocutores de Sócrates intentan analizar un concepto ofreciendo ejemplos de su extensión, en lugar de dar su definición. Sócrates los increpa una y otra vez: no se trata de saber a quién o a qué se aplica un concepto, sino qué significa. En los diálogos de juventud cada sugerencia se somete a consideración, se rechaza y el diálogo termina en una aporía. En el *Teeteto* Platón hace uso de una metodología similar y, por ello, se abandona cualquier posición previa sobre el conocimiento. Sin embargo, hay algunos comentaristas, como Guthrie (2000), que plantean débiles referencias a la teoría de las Formas. Por ejemplo, la digresión sobre la distinción entre el filósofo y el hombre práctico.

Sóc. - [*el filósofo*] todo lo investiga buscando la naturaleza entera de los seres que componen el todo, sin detenerse en ninguna de las cosas que le son más próximas. (174D).

Sóc. - Pero, querido amigo, cuando [*el filósofo*] consigue elevar a alguien a un plano superior y la persona en cuestión se deja llevar por él, el resultado es muy distinto. Entonces quedan a un lado las cuestiones relativas a las injusticias que yo cometo contra ti o tú contra mí, y se pasa a examinar la justicia y la injusticia en sí mismas, lo que ambas son, y las diferencias que distinguen a la una de la otra, así como a ellas mismas de todo lo demás. (175c).

Sóc. - Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad. (176b).

Las Formas, según Guthrie, se presentan como entidades en sí mismas que componen el todo y están en una realidad separada de la naturaleza mortal. Pero, si la teoría de las Formas está también presente en el *Teeteto*, ¿por qué hace Platón un uso tan restringido de ella? Salvo esta referencia, la teoría de las Formas no se presenta explícitamente en el diálogo. Una explicación para esto es ofrecida por Guthrie (2000). Según él, después del *Parménides*, a Platón se le han presentado

nuevos problemas con su teoría del conocimiento. En el *Parménides* Platón se ocupa de revisar la relación entre las Formas, como también la relación de las Formas con su carácter eterno e ideal, con el mundo sensible y cambiante: “Me encantaría que alguien me demostrase que las Formas pueden mezclarse y separarse entre sí” (*Parm.* 129e). El *Parménides* ofrece una reflexión crítica que muestra lo problemático del conocimiento, en parte por la naturaleza cambiante del mundo sensible, desde la relación de las Formas inteligibles con los objetos sensibles. El *Teeteto* es entonces la oportunidad para que Platón haga un análisis de los objetos sensibles y la manera en que son conocidos (Guthrie, 2000).

Podemos resumir lo visto aquí con las siguientes palabras. Platón se ocupa en el *Teeteto* del problema del conocimiento, sin embargo, no hace uso de teorías epistemológicas relacionadas con las Formas, que se exponen en otros diálogos. Esto podría llevar a pensar que el *Teeteto* es un diálogo de juventud. Aunque ya es claro que este no es el caso. El *Teeteto* tiene referencias explícitas al *Sofista* y al *Parménides* de manera que, casi con certeza, puede decirse que es un diálogo de madurez. Se presenta entonces la pregunta de por qué Platón no hace uso de la teoría de las Formas, en este diálogo. En el *Teeteto* Platón está realizando un examen crítico de su propia teoría. Aunque eventualmente se podría señalar que en el *Teeteto* hay referencias a la teoría de las formas, sin embargo, estas referencias son más bien marginales. Así el *Teeteto* ofrece un universo de problemas, especialmente significativos para la teoría del conocimiento, que no han sido concluidos y que valen la pena examinar.

Aunque el tema general del *Teeteto* es claro y es evidente que la teoría de las Formas no desempeña ningún papel significativo hay problemas interpretativos generales de los que vale la pena ocuparse.

Desde una primera interpretación debida a Guthrie el *Teeteto* ilustrará el planteamiento de que no puede haber conocimiento sin las *Formas*.⁴ El *Teeteto* intenta dar respuesta a la pregunta de qué es el conocimiento sin apelar a la teoría de las Formas. Sin embargo, su solución es aporética: no hay conocimiento del mundo sensible. Esto permite a Guthrie afirmar que, el objetivo del *Teeteto* sería mostrar que no hay conocimiento ni de las percepciones sensibles ni de los objetos particulares. Si esto es así, entonces la participación de las Formas estaría justificada dado que esto garantizaría la posibilidad de llegar al conocimiento (Guthrie, 2000). Según esta interpretación se puede leer esta obra desde lo que ha dicho Platón en otros diálogos y así buscar una aproximación a su verdadero propósito. El *Teeteto*, según Stoelzel (1908), “es una obra que se puede usar como arma en la lucha contra el materialismo, el sensualismo, el empirismo y el positivismo.”(p.5).

Sin embargo, el *Teeteto* puede tener una segunda interpretación. El *Teeteto* no pretende reivindicar la teoría de las Formas. Es, por el contrario, un estudio crítico de la teoría del conocimiento presentada por Platón⁵. Un estudio que pone a prueba

⁴ Un punto de vista defendido por autores como: Guthrie, en *Platón segunda época y la academia*, 2000. Campbell, en *The Theaetetus of Plato, with a revised text and English notes*, 1883. Cornford, en *La Teoría platónica del conocimiento*, 2007. McDowell, en *Plato, Theaetetus, translated with notes*, 1973. Schmidt, en *Exegetischer Kommentar zu Platons Theatet*, 1880.

⁵ Esta interpretación es seguida, entre otros, por Cooper en *Plato on Sense Perception and Knowledge: Theaetetus 184 to 186*, 1970; Hicken, en *Knowledge and Forms in Plato's 'Theaetetus'*, 1957; y Raeder, en *Platons philosophische Entwicklung*, 1905.

el conocimiento de las cosas particulares, a pesar de que Platón ha dicho, en otros diálogos, que de las cosas particulares sólo puede haber opinión (*doxa*). Así, el *Teeteto* es una revisión de la teoría de las Formas, que, según el Platón de madurez era una condición fundamental para que hubiera conocimiento (*episteme*). Esta interpretación propone leer directamente el texto, sin hacer referencia a desarrollos anteriores de la teoría del conocimiento platónica. Para Robinson (1969), por ejemplo, el “tono empirista y subjetivista” del *Teeteto* es algo “definitivamente contrario a la teoría de las Formas”. Robinson reconoce que todas las teorías empíricas y subjetivas discutidas en el *Teeteto* se presentan como un fracaso, pero esto no permite considerarlo como una reivindicación de la teoría de las Formas. El *Teeteto* permitiría un desarrollo alternativo de ciertos problemas epistémicos, que enriquecen la obra platónica.

1.2 PRIMERA INTERPRETACIÓN⁶

En este apartado desarrollaré algunos contenidos importantes de la interpretación de Cornford sobre el *Teeteto*. Según Cornford (2007), en el *Teeteto* Platón rechaza a todos los aspirantes a conocimiento con el propósito de mostrar la imposibilidad del conocimiento del mundo sensible sin el soporte de las Formas, logrando así que

⁶ La estrategia de usar dos interpretaciones para exponer los temas del *Teeteto* también es utilizada por Burnyeat en su introducción a la traducción del *Teeteto* hecha por Miss Levett (Burnyeat, 1990). Burnyeat propone dos interpretaciones: Lectura A, en la que Platón parece aceptar la postura de la naturaleza cambiante del mundo sensible argumentada desde la combinación teórica de Protágoras-Heráclito pero la limita a la percepción porque para que el mundo sensible sea conocido se necesita de las Formas. Lectura B, en la que Platón no acepta la postura del mundo sensible en constante flujo y lo demuestra en el *Teeteto* al llevar la combinación teórica de Protágoras-Heráclito a un *reductio ad absurdum* con paradójicas consecuencias para el lenguaje.

el lector no tenga otra alternativa que recordar y afirmar lo dicho en la teoría de las Formas en otros diálogos.

Esta interpretación, que también es a grandes rasgos la de Guthrie, podría denominarse revisionista, porque supone una serie de doctrinas propias del *corpus* platónico que son expuestas y revisadas a través de los diálogos. De esta manera, el *Teeteto* es un experimento para mostrar que el conocimiento del mundo sensible sin las Formas sería imposible y así afirmar que, para Platón, no hay conocimiento sin las Formas. Según esta interpretación, el *Teeteto* debería fecharse antes del *Sofista*, porque si el *Teeteto* dice lo que no es el conocimiento, el *Sofista* va a decir de qué objetos lo hay (Sedley, 2002).

Sóc. - El filósofo, por su parte, relacionándose siempre con la forma del *ser* mediante los razonamientos [la dialéctica], [...] [conoce y] es capaz de hacer esto: distinguir [A] una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas, separadas; y [B] muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y [C] una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y [D] muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no (*Sofista*, 253d).

Este fragmento del *sofista* muestra que el objeto del conocimiento son las Formas, desde una terminología que implica un contraste entre lo abstracto o general a ser definido y las instancias particulares clasificadas bajo él. Por ejemplo, una sola Forma, digamos *mamífero*, se extiende por completo a través de otras Formas más particulares, como *caballo*, *ballena*, *murciélago*, entre otras. Esto supone que el conocimiento para Platón es como una red de Formas organizadas jerárquicamente, a la que el filósofo puede acceder mediante sus razonamientos. Adicionalmente, se asume que las Formas son definiciones necesarias para que haya conocimiento porque si nosotros preguntamos, como lo hace Burnyeat (1990),

¿qué es una Forma platónica? la primera cosa a decir es que la noción de una Forma es la noción de eso que una definición define (*Fedón* 75cd). Entonces se podría decir, desde la teoría de las Formas, que se conoce qué es algo si se posee su Forma o su definición, y como el conocimiento es una red, al tener la definición de algo se podría conocer las otras definiciones relacionadas con este algo. Así de la Forma, *mamífero*, podría conocer la definición de *caballo* y desde el conocimiento de la Forma de *caballo* podría conocer la definición de *mamífero*.

En el *Sofista* se presenta el nivel superior de conocimiento de la teoría del conocimiento platónica, el conocimiento universal y necesario, sin embargo, ¿qué pasa con el mundo sensible? Del mundo sensible solo se obtienen particularidades de cosas percibidas por los sentidos, que son múltiples, diferentes y hasta dudosas, por lo tanto no es posible lograr de ellas una definición y, sin una definición, no habría conocimiento. Por esto, según Cornford (2007), el *Teeteto* sólo aborda los tipos inferiores de conocimiento: nuestra aprehensión del mundo sensible y los juicios que se refieren a estas percepciones sensibles. Estos tipos de conocimiento estarían justificados porque la experiencia es nuestra más cercana puerta al mundo. Aunque estos tipos de conocimiento no son todo el conocimiento que poseemos, dado que, por medio de la deducción podemos alcanzar otro conocimiento, sin embargo, según el *Teeteto*, cualquier otro tipo de conocimiento debe ser también extraído de la experiencia, sea de forma directa o indirecta. Así, no se puede inferir, con seguridad, que Platón haya abandonado las Formas (Ideas).

Cornford plantea que la teoría del conocimiento platónica es afectada por la separación entre la realidad y las Formas. ¿De qué manera están relacionadas

estas Formas con las cosas que vemos y tocamos en este mundo del devenir? Un Problema que Platón ha enfrentado, pero no resuelto abiertamente en el grupo de diálogos de madurez.

En el mismo Fedón (100c-d) se había indicado que hablar de una cosa como «participando de» una Forma es utilizar una metáfora que no aclara cómo una Forma eterna e inmutable o su carácter puede estar «presente en» o ser «compartida por» efímeras realidades individuales que se hallan en el espacio y en el tiempo. (Cornford, 2007, p. 24).

Para Cornford (2007) el problema de la realidad separada de las Formas es desarrollado en el diálogo anterior al *Teeteto*, el *Parménides*. En el *Parménides* Platón recurre a la teoría de las Formas para solucionar la paradójica antinomia de Zenón sobre la multiplicidad (127d-130a).

Que si las cosas que son múltiples, las mismas cosas deben ser, entonces, tanto semejantes como desemejantes, pero que eso es, por cierto, imposible, porque ni los desemejantes pueden ser semejantes, ni los semejantes ser desemejantes (*Parm*, 127e).

Esta paradoja puede verse desde su forma lógica con un *modus tollens*: si hay multiplicidad, las mismas cosas deben ser semejantes y desemejantes; es imposible que las semejantes sean desemejantes y que las desemejantes sean semejantes; en consecuencia, no hay multiplicidad. Esta paradoja es un problema para el conocimiento platónico porque desde la teoría de las Formas se ha propuesto que con la Forma (o definición) de una cosa, se conoce qué es esa cosa. Lo que sucede es que si tenemos múltiples cosas, por ejemplo A y B, y poseemos la Forma de A y la Forma de B que definen qué A es diferente a B y que B es diferente a A; al mismo tiempo tendríamos una Forma de A y una Forma de B que definen a A como semejante a B y a B semejante a A, por ser ambas diferentes. Entonces tendríamos dos Formas (o definiciones) tanto de A como de B. Esto no es aceptable en la teoría

platónica del conocimiento, porque si las Formas son definiciones tendríamos dos definiciones de la misma cosa y tanto las definiciones como la Formas deben ser verdaderas, universales y únicas si se quiere tener conocimiento de algo. Pero si es el caso que una cosa A tenga dos “definiciones” una tendrá que ser verdadera y otra falsa, y si las dos “definiciones” parecen verdaderas, según Platón, estaríamos hablando del mundo sensible en el que no hay conocimiento sino opinión, hasta que una Forma evidencie cual es la definición verdadera.

Sin embargo, la paradoja del *Parménides*, que parece dirigida contra todo tipo de multiplicidad, se da por sentada, y no se dice por qué, si hay multiplicidad, las mismas cosas deben ser semejantes y desemejantes, ni se aclara tampoco por qué ello es imposible. Por lo que parece que Zenón procede no sólo para destruir la posición, generalmente admitida, de que hay multiplicidad, sino también para probar que hay unidad. Es una paradoja que constituye una defensa de la afirmación parmenídea “el ser es uno”, atacada por quienes sostienen la multiplicidad (Santa Cruz, 1988).

En esta paradoja parece que hay supuestos no explicitados, que pueden descubrirse a partir de la solución que da Sócrates de ella. Si hay múltiples cosas, debe haber entre ellas alguna diferencia –de lo contrario no habría múltiples cosas– y, en tal sentido, son desemejantes. Pero, en la medida en que todas ellas son desemejantes, poseen todas una misma cualidad, la de ser desemejantes, y, por ello mismo, son semejantes. Sólo que, señala Sócrates (*Parm.* 129a-e), este problema de la imposibilidad de coexistir semejanza y desemejanza es producto de la indistinción entre cosa y propiedad, entre, sujeto y predicado.

No hay inconveniente para que una cosa posea simultáneamente propiedades contrarias, como la semejanza y la desemejanza, si distinguimos en las cosas, las Formas y las propiedades que esas cosas poseen por participar de las Formas. Con esta distinción no resulta absurdo que una misma cosa pueda recibir propiedades contrarias, por participar de Formas contrarias. Unidad y multiplicidad no se excluyen mutuamente, ser simultáneamente uno y múltiple no tiene nada de extraño (Santa Cruz, 1988). Sin embargo, en esta solución subyace la dificultad de comprender cómo se da la interacción entre los objetos inteligibles, las Formas, y los objetos particulares. Dado que la semejanza, o cualquier propiedad similar, en un objeto particular son distintas de la propiedad en sí. La altura de X, que es particular es distinta a la Forma “altura” que es la altura en sí. Se concibe que un objeto particular obtiene sus propiedades por participar de las Formas pero no se ha explicado cómo algo absoluto comunica su carácter a una cosa individual por lo que es necesario explicar cómo se da esta *participación*.

Si nos limitamos al significado cotidiano de *participar* o *compartir*, ¿debemos suponer que la Forma, en su totalidad, está en cada una de las cosas, o que cada cosa contiene sólo una parte de ella? Ambas suposiciones son problemáticas porque las Formas son unidades que permiten el conocimiento de un objeto al reunir particularidades de varios objetos. Así, una Forma no puede estar en cada uno de los objetos que reúne porque ya no sería una sola Forma sino múltiples, una por cada objeto que agrupa, originando conocimientos múltiples y particulares donde debería haber uno único y universal. Por lo que la *participación* no es la manera en

que se pueda comprender la relación entre las Formas y los objetos particulares (*Parménides*, 131a -132a).

Puesto que la participación no ofrece la solución al problema de la relación entre los particulares y las Formas, se podría admitir que las Formas son una unidad que se obtiene de la multiplicidad de particulares. Al ver una multitud de cosas que poseen una misma característica, que son, por ejemplo, grandes, decimos que esa característica les es común, y eso nos lleva a afirmar la unidad de esa característica y sostener que es una Forma. Tenemos, entonces, la multitud de cosas grandes y, junto a ellas, la Forma de lo grande, que es una y diferente de las múltiples cosas grandes. Las múltiples cosas son grandes y la Forma es también grande. Si tomamos ahora las múltiples cosas grandes y lo Grande como un conjunto homogéneo de “grandes”, será preciso hallar un nuevo “grande”, un tercer “grande” que dé razón de la comunidad entre los múltiples grandes y lo Grande. El argumento lleva a un regreso al infinito, porque, del mismo modo, se hará preciso un cuarto “grande” para dar razón de la comunidad existente entre las múltiples cosas grandes, lo Grande y el tercer Grande, todos los cuales son grandes (*Parménides*, 132a -132b).

Además las Formas tienen una realidad separada, entonces lo que se halla presente no es la Forma, sino una copia o imagen de ella. Un original puede tener muchas copias. La relación, entonces, es de “semejanza”. Pero esta relación también lleva a un regreso al infinito. Si el original y la copia son semejantes, tienen un carácter común, y entonces se justifica postular otra Forma de la que participen el original y

la copia, así como se postuló la Forma original para todas las copias que participan de ella. (*Parménides*, 132d -133a).

Desde el poema de Parménides surge la duplicación de la realidad porque el mundo del ser auténtico se distingue del mundo de la apariencia, que es falso e irreal. Además Parménides presenta la distinción entre los sentidos, que se mueven en torno de las apariencias, y el pensamiento racional que aprehende la auténtica realidad. Platón pretende zanjar estas dos realidades y brindar al mundo sensible, por lo menos, una ambigua semirrealidad y no dejarla absolutamente carente de fundamento por medio de la *participación* de las Formas en los objetos particulares (Cornford, 2007).

La teoría de las Formas y sus dificultades surgen porque Platón considera que, por excelencia, el conocimiento humano es el conocimiento de qué es lo que algo es. Por ejemplo, la mejor forma de saber qué actos son justos o injustos es llegar a conocer lo que es la justicia, su definición. Para Sócrates, como para los griegos, el conocimiento es la base de la habilidad técnica y de la excelencia. Pero Platón fue más allá porque creyó que solamente se podía conocer cómo actuar si se entiende la verdadera naturaleza y la función de lo que se quería realizar (Guthrie, 2000; Cornford, 2007).

Sócrates está interesado, como los sofistas, por la conducta práctica. Se rehúsa a admitir que la verdad sea relativa, que no haya ninguna norma fija ni ningún objeto estable del conocimiento. Además, estaba convencido de que la conducta ética debía basarse en el conocimiento y, asimismo, que este conocimiento debía ser de

valores eternos. Unos valores que no estén sujetos a las variables y cambiantes impresiones de los sentidos, o de la opinión subjetiva, sino idénticos para todos los hombres y para todos los pueblos y todas las edades.

Con la teoría de las Formas Platón resuelve el problema de cómo hay conocimiento de las cosas sensibles pero no dará ninguna razón comprensible para explicar la relación entre las cosas y las Formas. Un último intento de conciliar las Formas y las cosas lo realizará Platón en el diálogo *Parménides*. Allí concluye con un mundo ideal totalmente alejado del alcance del conocimiento humano, aunque reconoce que las Formas son una necesidad del pensamiento porque sin ellas es imposible el razonamiento en general (*Parménides*, 135b). Por lo tanto, la intención de Platón en el *Teeteto*, al estar enterado de los problemas de la teoría de las Formas, debe ser la de motivar a sus discípulos a que piensen en ellas, sin querer decir que las haya olvidado (Cornford, 2007).

1.3 SEGUNDA INTERPRETACIÓN

Una segunda interpretación puede encontrarse en el artículo “Forms and error in Plato's Theaetetus” (Robinson, 1950). Para Robinson el *Teeteto* muestra claramente la incompatibilidad de las definiciones plausibles del saber, la percepción como conocimiento, como opinión verdadera o como una opinión verdadera acompañada de una demostración. Pero, a diferencia de Cornford, Robinson propone que la teoría de las Formas no habría solucionado el problema de la definición del saber, porque el diálogo trata de investigar qué es el

conocimiento y no solamente los objetos del conocimiento (las Formas, las percepciones, las opiniones, entre otros.) (Robinson, 1950).

Robinson intenta mostrar por qué se da la ausencia de la teoría de las Formas en el *Teeteto*. En primer lugar, porque los términos griegos, *eidos*, *eidea*, relacionados con las Formas, no tienen en el *Teeteto* el mismo sentido técnico presentado en el *Fedón* y la *República*.

Sóc. - En efecto, hijo mío, sería extraño que albergáramos una pluralidad de sentidos en nuestro interior, como si fuéramos un caballo de madera, y no pudiera confluír todo esto en una única entidad [*eidos*] -ya sea el alma o como haya que llamarla, con la que podamos percibir por medio de ellos y en calidad de instrumentos todo lo que es perceptible (*Teet*, 184d).

Sóc. - Prosigamos, pues. ¿Vamos a decir, acaso, que la sílaba es ambas letras o todas ellas, si hay más de dos, o diremos, más bien, que se trata de una forma única [*eidéa*] que se produce en la síntesis de las letras? (203c).

Sóc. - Es que no le hemos prestado la debida atención. Tal vez, efectivamente, debimos sostener que la sílaba no es las letras, sino una forma única [*eidéa*] que se produce a partir de ellas y posee un carácter singular y propio diferente de las letras (203e).

Sóc. - Porque en algo que tiene partes, es necesario que el todo sea la suma de las partes. ¿O es que afirmas que el todo, engendrado a partir de las partes, posee cierta forma [*eidéa*] cuya unidad es diferente de la suma de éstas? (204a).

En el *Teeteto* los términos *eidéa* y *eidos* son usados de una manera distinta a como Platón los usa cuando se refiere a la teoría de las Formas. Como lo reconoce Guthrie (2000), estas expresiones designan en el *Teeteto* elementos pertenecientes al mundo sensible y al lenguaje, más no a las Formas eternas e inmutables. En el *Fedón*, por el contrario, el término *eidos* es usado para señalar una entidad inteligible, divina, inmortal, como es utilizado dentro de la teoría de las Formas.

Ceb. - Examina, pues, si de todo lo dicho se nos deduce esto: Que el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo [*eidos*], mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante

a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo (*Fedón*, 80b).

Además, según Robinson (1950), la poca frecuencia con que aparecen en el *Teeteto* estos términos permite afirmar que no es adecuado suponer que Platón se refiera en el *Teeteto* a la teoría de las Formas.

En segundo lugar, aunque en el *Teeteto* hay fragmentos que hablan de dos mundos, Sócrates no menciona ni a la eternidad ni a la divinidad, que son los términos usados en los diálogos medios donde se presenta la teoría de las Formas. En tercer lugar, en el *Teeteto* no se indaga por el conocimiento de una manera que permita llegar a la teoría de las Formas y con esta, a la conclusión de la inmortalidad del alma, como en el *Fedón* (72e) (Robinson, 1950).

La teoría de las Formas presupone que del mundo sensible, por sí solo, no puede haber conocimiento ya que se necesita de la participación de las Formas y de la *reminiscencia*. Pero, según Robinson (1950), en el *Teeteto* se plantea la posibilidad de que pueda haber conocimiento del mundo sensible sin la teoría de las Formas. “[...] el alma examina unas cosas por sí misma y otras por medio de las facultades del cuerpo.” (185e). Las facultades del cuerpo son los sentidos por las que el alma percibe al mundo sensible, así, Platón está dando a entender aquí que cualquier persona puede conocer sin necesidad de que el alma recuerde las Formas. Esta tesis puede encontrar apoyo en el argumento de la tabla de cera (191 c-d). Este argumento parece sugerir que Platón sigue con la idea del conocimiento del mundo sensible sin las Formas.

Sóc. - [...] ¿Es posible que alguien aprenda posteriormente lo que no sabía con anterioridad? [...] ¿Y es posible igualmente que aprenda más cosas? [Entonces]

Concédeme, en atención al razonamiento, que hay en nuestras almas una tablilla de cera, la cual es mayor en unas personas y menor en otras, y cuya cera es más pura en unos casos y más impura en otros, de la misma manera que es más dura unas veces y más blanda otras, pero que en algunos individuos tiene la consistencia adecuada. [...] y que, si queremos recordar algo que hayamos visto, oído o que hayamos pensado nosotros mismos, aplicando a esta cera las percepciones y pensamientos, los grabamos en ella, como si imprimiéramos el sello de un anillo. Lo que haya quedado grabado lo recordamos y lo sabemos en tanto que permanezca su imagen. Pero lo que se borre o no haya llegado a grabarse lo olvidamos y no lo sabemos (191c-d).

El caso de la tabla de cera hace evidente que podemos recordar aquello que ha sido impreso en nosotros y que si lo recordamos entonces lo conocemos. Por lo tanto, las Formas son innecesarias para conocer. Más adelante Platón presenta un nuevo ejemplo de algo que podemos conocer sin necesidad de las Formas.

Sóc. - En el caso del sol, sí es que te parece bien este ejemplo, tú aceptarías, creo yo, que es suficiente si diéramos como explicación del mismo que es el más brillante de los cuerpos celestes que se mueven alrededor de la tierra. [...] Déjame que te explique por qué lo he dicho. Hace un momento decíamos que si alcanzas la diferencia por la que una cosa se distingue de las demás, según afirman algunos, alcanzas su explicación. Ahora bien, si aprehendes algún rasgo común, tu explicación lo será de aquellas cosas a las que se atribuye la comunidad [mundo sensible]. [...] Pues bien, el que tenga una recta opinión sobre cualquier cosa y pueda añadirle lo que la distingue de las demás, habrá llegado a poseer el saber en una cuestión de la que anteriormente sólo tenía opinión (208D).

Lo que parece más desfavorable para adoptar la teoría de las Formas en el *Teeteto* es su tono empirista y subjetivista. Por ejemplo, Sócrates dice que “la naturaleza humana es muy débil como para tener ciencia de lo que no ha experimentado.” (149c), lo que evidencia el carácter empírico del diálogo. El tono subjetivista del *Teeteto* estaría representado en la teoría de que “si algo le parece así a un hombre es así para él” (152a). Empirismo y subjetivismo hacen que en el *Teeteto* las Formas, como único medio para alcanzar el conocimiento, sean reemplazadas por los propios pensamientos y sensaciones (Robinson, 1950).

Una alternativa al porqué las Formas no son usadas por Platón en el *Teeteto* sería que Platón aun no creía en ellas cuando lo escribe. Sin embargo, esta alternativa, como hemos visto está descartada: el *Teeteto* es un diálogo de vejez. Entonces cómo se explicaría que Platón haya escrito un diálogo epistemológico en el que hiciera a un lado la teoría de las Formas que tanto había defendido. Cornford (2007) propuso una interesante explicación al decir que la ausencia de las Formas es una estrategia para mostrar que no puede conseguirse conocimiento sin ellas.

El *Teeteto* formulará y examinará la pretensión de los sentidos de llegar al conocimiento. La discusión se ha de plantear en el mundo de la apariencia y demostrará que, si pretendemos omitir el mundo del ser verdadero, no podemos extraer conocimiento alguno de la experiencia sensible (Cornford, 2007, p. 24).

La propuesta de Cornford (2007) se apoya en un detallado estudio de la teoría de las Formas expuesta en los diálogos del *Menón*, *Fedón*, *Banquete* y *la República*, además de un análisis riguroso de algunos diálogos de madurez como el *Parménides* y el *Sofista* para lograr relaciones con el *Teeteto* que expliquen la ausencia de las Formas. Pero esto es una debilidad de la propuesta de Cornford, dado que se convierten en una exigencia para el lector. Cornford hace en su propuesta constantes referencias a que un “estudioso de Platón” o “lector familiarizado” –que cree en la teoría de las Formas- debe aceptar las posibles inferencias a las Formas que aparecen en el *Teeteto* (Robinson, 1950).

El estudioso de Platón sacará las conclusiones correspondientes. El verdadero conocimiento tiene como objeto propio cosas de un orden diferente: no las cosas sensibles, sino las Formas inteligibles y las verdades que a ellas se refieren (Cornford, 2007, p. 209).

Cornford responde al problema de la ausencia de las Formas en el *Teeteto* desde la misma teoría de las Formas. Que el *Teeteto* termine sin una conclusión acerca

de la pregunta ¿qué es el conocimiento?, es para Cornford, una prueba de que sin esta teoría no puede haber conocimiento y de que Platón también la tiene en consideración cuando está ocupado con el *Teeteto*. Según Cornford (2007) el propósito del *Teeteto* fue mostrar las nefastas consecuencias epistemológicas de que no existieran las Formas.

Sin embargo, el *Teeteto*, sin referencias a las Formas, representa un análisis epistemológico, cuyo propósito central, como lo muestra Robinson (1950), es una refutación de la teoría del constante devenir como fundamento para cualquier teoría del conocimiento. Para Robinson Platón realiza en el *Teeteto* una búsqueda de algo estable en el mundo sensible como prueba que refute que las cosas sensibles están en constante cambio. El *Teeteto*, al refutar la teoría del constante devenir, derriba la exclusión del mundo sensible como objeto de conocimiento, porque mostraría que en el mundo sensible hay cosas estables que pueden ser conocidas. Cosas estables que en diálogos anteriores han sido objetos separados de este mundo, las Formas, pero que en este diálogo va a ser algo del mundo sensible (Robinson, 1950).

Si para Cornford el propósito del *Teeteto* es mostrar que lo sensible no tiene participación en el conocimiento y que, por esto, se hace necesario la participación de las Formas, para Robinson, por el contrario, el diálogo hace un pobre trabajo para esto. En el *Teeteto* se admite que: la percepción es infalible (152c, 160d), que algunas cosas son percibidas por el alma a través de los sentidos (185e) y que el testigo sabe lo que ve (Robinson, 1950). Así el propósito del *Teeteto* es mostrar que

lo sensible, por sí mismo, debe participar del conocimiento y, por lo tanto, el *Teeteto* presupone una redefinición del conocimiento que tiene en cuenta al mundo sensible.

Según la interpretación de Cornford (2007) una vez que se admita que el objeto del conocimiento es la Forma, nosotros sabremos lo que el conocimiento es. Pero Cornford no contempla la perspectiva que, así sepamos que el conocimiento es de las Formas, no sabremos lo que el conocimiento es. Para Robinson (1950), en ningún momento Platón ha considerado la afirmación de que el conocimiento es sobre las Formas como una respuesta suficiente al problema de qué es el conocimiento. Las Formas están ausentes en el *Teeteto* porque son irrelevantes para el tema que se discute, dado que el tema es la esencia del conocimiento. En el *Teeteto* la pregunta clave es ¿qué es el conocimiento?, ¿cuál su esencia? Y no tendrá respuesta porque los aspirantes a conocimiento, percepción, opinión verdadera y opinión verdadera acompañada de explicación y las Formas son objetos del conocimiento más no su esencia. No es lo mismo saber cuáles, y qué, son los objetos que se conocen y saber qué es conocimiento. “Si se pregunta lo que un arma es, no es correcto responder diciendo hacia lo que el arma está apuntando. Si se pregunta lo que el conocimiento es, no es correcta la respuesta al decir cuál es su objeto.” (Robinson, 1950).

La ausencia de las Formas en el *Teeteto* podría significar que Platón ha puesto aquí su atención hacia el conocimiento del hombre, pero distanciándose del mundo de las Formas. Este cambio de atención explica, a diferencia de lo planteado por Cornford, porqué para comprender este diálogo no se necesita de ninguna referencia a la teoría de las Formas. Para Robinson (1950) es suficiente con lo que

está explícito en el *Teeteto*, el completo desarrollo de la dificultad para definir el conocimiento. Si hay que admitir algún vínculo entre el *Teeteto* y los diálogos de madurez, sería con el *Parménides* porque muestra que se debe examinar los argumentos propuestos por Platón en épocas anteriores y detectar sus falacias. Así lo afirma Ryle:

Ha sido ampliamente reconocido que en todo el periodo que incluye los escritos del *Teeteto*, el *Sofista*, el *Político*, y el *Filebo*, el pensamiento de Platón no es enteramente gobernado por las premisas de la teoría de las Formas. El atiende a la teoría en ocasiones, pero lo hace sin pasión y de una manera crítica (Ryle, 1939, p. 315).

Después de la breve exposición de las interpretaciones del *Teeteto*, sus puntos de vista y evidencias textuales sobre la presencia o ausencia de la teoría de las Formas en él, paso ahora al análisis de la percepción como conocimiento en el *Teeteto*.

Según Guthrie (2000) Platón sostiene en el *Teeteto* que el conocimiento tiene que ser verdadero e infalible (152c, 160d, 200e, 207c-209b). Su objeto tiene que existir (152c, 186c) y ser estable (no puede haber conocimiento de lo que está siempre cambiando 182e). El conocimiento debe ser el resultado de una experiencia de primera mano, no un rumor (201b-c). Tiene que incluir una creencia cierta o un reconocimiento, y el sujeto debe contar con la posibilidad de ofrecer una explicación (*lógos*) de lo que cree o reconoce, dado que lo que no posee *lógos* no puede conocerse (202d, 205e).

CAPÍTULO 2: LA PERCEPCIÓN EN EL *TEETETO*

Como vimos en el capítulo anterior el objetivo de esta monografía es mostrar que en el *Teeteto* Platón propone una teoría de la percepción desde la que es posible conocer el mundo sensible. Sin duda, esta interpretación presenta problemas con otros diálogos. Por ejemplo, en la *República* se establece la distinción entre mundo sensible e inteligible y se insiste en que del mundo sensible sólo tenemos una opinión y no conocimiento. ¿Cómo sostener entonces que en el *Teeteto* Platón cambió radicalmente de tesis? Según los diálogos del periodo de madurez, en especial el *Fedón*, Platón está sosteniendo que el conocimiento debe ser universal y necesario. Para satisfacer estas condiciones postula la teoría de las Formas. Las Formas (o definiciones), serían los arquetipos del mundo sensible, porque de lo sensible sólo se obtienen opiniones, juicios sin la universalidad de una definición. Dado que los juicios solo son conocimiento si son universalmente verdaderos, del mundo sensible, que es el reino de lo contingente, no podemos tener conocimiento. Para obtener conocimiento del mundo sensible se necesita la mediación de las Formas. Sin embargo, en el *Teeteto* Platón no se apoya en la teoría de las Formas.

En el anterior capítulo presenté dos interpretaciones que intentan dar respuesta a la pregunta por la ausencia de las Formas en el *Teeteto*. En la primera interpretación, las Formas no aparecen en este diálogo porque hace parte de una estrategia platónica. En diálogos como la *República* y el *Fedón* Platón sostiene que el conocimiento debe ser universal y necesario al igual que sus objetos, y las Formas son presentadas como estos objetos universales y necesarios. El conocimiento sensible necesita de las Formas, porque el mundo sensible al ser de objetos

particulares, aparentes y contingentes no puede ser objeto del conocimiento. En el *Parménides* Platón se propone revisar la necesidad de las Formas para que haya conocimiento y los problemas que suscitan la relación de las Formas con los objetos particulares. En el *Teeteto* Platón pone a prueba esta necesidad al proponer tres aspirantes a conocimiento que no tienen que ver con las Formas y, al fracasar los tres aspirantes, se afirmaría la necesidad de las Formas para el conocimiento. Así se explicaría la ausencia de la teoría de las Formas en el *Teeteto* y se daría unidad a las propuestas teóricas de Platón en otros diálogos.

La segunda interpretación inicia mostrando evidencias de la ausencia de la teoría de las Formas en el *Teeteto*, como lo son el uso diferente o poco frecuente de términos que en otros diálogos han sido relacionados con la teoría de las Formas. Por ejemplo, *eidéa*, *eidos*, eternidad y divinidad. Esta interpretación presenta la posibilidad que en el *Teeteto* puede haber conocimiento sin la teoría de las Formas. El *Teeteto* presenta sólidos argumentos empiristas y subjetivistas que aportarían al reemplazo de las Formas por los propios pensamientos y sensaciones. Además el *Teeteto* es un análisis epistemológico que tiene el propósito de refutar la teoría del constante devenir como fundamento para alguna teoría del conocimiento. Platón realiza en el *Teeteto* una búsqueda de algo estable en el mundo sensible para refutar que las cosas sensibles están en constante cambio. Así, el *Teeteto* al refutar la teoría del constante devenir, derriba la exclusión del mundo sensible como objeto de conocimiento. Platón en el *Teeteto* parecería estar dirigiendo su atención hacia el conocimiento del hombre, pero apartándose del mundo de las Formas.

En resumen, estas dos interpretaciones recogen las dificultades interpretativas del *Teeteto*, que en su mayoría, son causadas por la ausencia de referencias claras a la teoría de las Formas. Ya sea con Cornford, que explica la ausencia de las Formas en el *Teeteto* como una estrategia de Platón para que el lector reconozca la necesidad de ellas para un conocimiento absoluto, universal y necesario, o con Robinson, que propone que las Formas son innecesarias en el *Teeteto* porque Platón le está sugiriendo al lector la búsqueda de una definición del conocimiento que abarque al mundo sensible por sí mismo. El debate queda abierto y será el lector del *Teeteto* quien decida por una u otra interpretación. Para intereses de esta monografía daré por innecesarias las Formas en el *Teeteto* para así fortalecer la idea de que Platón está analizando la posibilidad del conocimiento del mundo sensible sin la participación de las Formas.

Al no aparecer las Formas en el *Teeteto*, ¿cómo sería el conocimiento que Platón está buscando dado que las Formas eran necesarias para el conocimiento? En el *Teeteto*, aunque no se alcance una definición del conocimiento, se pudo reunir algunas características que debería tener. El conocimiento debe ser: verdadero, resultado de una experiencia de primera mano, no debe ser un rumor, tiene que incluir una creencia cierta, la posibilidad de ser explicado, y su objeto debe existir y ser estable. A modo de comparación, se puede citar lo que se ha considerado “la definición clásica del conocimiento” que es adoptada justamente del *Teeteto* de Platón. Aunque expresada en varios términos, viene a resultar la siguiente: Un hombre conoce p (p equivale a una proposición), a) si él cree en p , b) si él posee una justificación de que sabe p , c) si p es verdadero. Así, “de acuerdo con la

definición clásica, el conocimiento se justifica como creencia verdadera u opinión verdadera combinada con la razón” (Hilpinen, 1970).

Dada esta definición de conocimiento, ¿podría sostenerse que la percepción es un buen aspirante a conocimiento? Una de las versiones más aceptadas de la percepción es la que parte del sentido común, al decir que percibimos los objetos por medio de los sentidos para conocer lo que los objetos son. La percepción será entendida como un camino que conecta dos entidades, lo “*cognoscible*” y el “*cognoscente*”. Se puede decir que la percepción es resultado de una experiencia de primera mano, dado que nadie percibe por mí. Incluye una creencia verdadera, porque normalmente lo que percibo lo creo como verdadero. Hay que recordar que Platón ha excluido a los objetos sensibles como fuente de conocimiento porque de ellos solo se obtienen opiniones (*doxa*) dado su naturaleza en constante devenir. Por lo tanto, los objetos de la percepción no son estables, puede haber varias versiones de lo percibido y decir que la percepción es verdadera e infalible sería difícil. De esta manera, la percepción tendría dificultades para ser un buen aspirante a conocimiento. Sin embargo, que en el *Teeteto* se diga que el conocimiento es percepción parece no ser tan extraño.

Platón en el *Teeteto* define a la percepción como:

Sóc. – [...] el universo es movimiento y nada más, pero hay dos clases de movimiento, las dos ilimitadas en número, una de las cuales tiene el poder de actuar y la otra de recibir la acción. De la unión de ambos y de la fricción de uno con otro se engendra un producto igualmente ilimitado en número, que aparece en parejas gemelas. De ellas, un elemento es lo percibido, y otro, la *percepción*, la cual surge siempre y se produce al mismo tiempo que lo percibido (156a-b).

La base para esta definición radica en la afirmación de que el universo es movimiento, no hay objetos estables, solo movimientos que actúan sobre otros o que reciben la acción de otros, como la percepción que actúa sobre lo percibido. Por lo que si la percepción al actuar obtiene del objeto sensible algo que corresponda con la apariencia del objeto sería un buen aspirante a conocimiento porque sería infalible y verdadero.

Sóc. – Por consiguiente, la apariencia y la percepción son lo mismo en lo relativo al calor y a todas las cosas de este género, pues parece que las cosas son para cada uno tal y como cada uno las percibe. [...] En consecuencia, la percepción es siempre de algo que es infalible, como saber que es (152c).

La percepción es siempre infalible porque corresponde a la apariencia de las cosas, no habrá nada más en la percepción que lo que aparece de las cosas. En consecuencia, la percepción podría ser un aspirante a conocimiento y estará permitido, como en el *Teeteto*, analizar a la percepción como una facultad desde la que se puede conocer.

2.2 PERCEPCION COMO AISTHESIS

La percepción de la que se habla en el *Teeteto* es entendida como *Aisthesis*, la *Aisthesis* hace referencia a la facultad de percibir, esta facultad tiene un sentido muy amplio, porque incluye visión, audición, olfato, además del placer, el dolor y el temor (156b). Como lo reconoce Guthrie (2000), *Aisthesis* era un término amplio, porque los griegos no poseían palabras individuales que distinguieran la sensación de la percepción, es decir, la sola conciencia de los datos sensoriales (colores, sonidos, entre otros.) de la percepción de los objetos externos que se obtiene de ella. *Aisthesis* se utilizaba refiriéndose a un solo sentido y, en plural, a los cinco sentidos,

pero también de una forma mucho más amplia, como cuando Tucídides (*Discursos* II, 50) dice que los perros de Atenas, al eludir tocar los cadáveres de los que habían muerto en la epidemia, proporcionaban la mejor *aisthesis* (prueba visible) de su efecto sobre los animales.

Según Guthrie (2000), la *aisthesis* griega puede ser entendida como sensación, percepción, una referencia a los sentidos o una prueba visible. Como también lo será para Boeri (2007), al reconocer que el vocablo *aisthesis*, es central en toda la discusión del *Teeteto* y, en general, en toda la epistemología antigua. Según cada contexto este vocablo puede designar una capacidad, una actividad y un producto o resultado. Cómo se ve cuando, por ejemplo, se conecta *aisthesis* con un sentido en particular, la vista: *aisthesis* es lo que indica tanto la capacidad de ver como el ver mismo y, también, lo que es visto.

Sóc. - Así es que la blancura y la percepción correspondiente, que nace con ella, se producen en cuanto se aproximan el ojo y cualquier otro objeto que sea conmensurable respecto a él (*Teet.* 156d).

Del mismo modo *aisthesis* es la capacidad de sentir o percibir, el sentir o percibir y lo sentido o percibido. Así *aisthesis* incluye no sólo los sentidos, vista, olfato, oído, sino todo el proceso de elaboración intelectual sobre lo sentido. Lo sentido de algún objeto es *aisthesis*. *Aisthesis* es también el proceso en que lo sentido y la “blancura” son combinados para saber que lo sentido es determinado tipo de blanco. Además, el resultado de este proceso es una vez más *aisthesis* y hasta la facultad por la que se percibe cualquier sensación es *aisthesis*, (Boeri, 2007).

Sóc. - Ciertamente hay percepciones a las que hemos dado nombres, como es el caso de la visión, la audición y el olfato, el frío y el calor, el placer y el dolor, o el deseo y el temor, entre otros que podrían citarse. Pero las percepciones que no tienen

denominación son innumerables, aunque las que tienen nombre son también muy numerosas (*Teet.* 156b).

Según Guthrie (2000), ni siquiera Platón en el *Teeteto* restringe el concepto de *aisthesis* a un sentido único. Cuando él lo usa incluye como *aisthesis* a los placeres, los dolores, los deseos y los temores, junto con la vista, el oído y el gusto, añadiendo que existen otras sensaciones innumerables, unas que poseen nombre y otras que no lo poseen. Son un gran número de sensaciones, percepciones y hasta cualidades que en el caso del *Teeteto* Platón intentará separar inventando un término, *poiótes* (cualidad). Ya que, si a una cualidad o sentimiento se le puede aplicar el término *aisthesis*, porque al parecer se obtienen desde una sensación, esto no quiere decir que *aisthesis* sea el concepto por el que se puedan definir.

Sóc. - Atiende, pues, al siguiente aspecto de su doctrina. Estábamos diciendo que, de acuerdo con ellos, el origen del calor, de la blancura o de cualquier otra cosa por el estilo es, más o menos, así: cada una experimenta una traslación, simultáneamente con la percepción, entre lo que ejerce la acción y aquello que la recibe; lo pasivo se hace perceptivo, pero no percepción, y lo activo, a su vez, adquiere una cualidad, pero no llega a ser cualidad. Ciertamente, es posible que la palabra “cualidad” te parezca insólita y no comprendas lo que quiere decir en general. (*Teet.* 182a)

Como también lo explica Cornford (2007), es la primera vez que aparece en griego el sustantivo *poiótes*, aunque el adjetivo correspondiente, *poíos*; “de tal clase” o “naturaleza” o “carácter” se usaba comúnmente. La palabra fue acuñada como un término general para todas las cualidades del tipo “calor”, “blancura”, “pesadez”, entre otras, al agregar la terminación *-tes* que puede ser entendida como la terminación inglesa “-ness” (dark, oscuro – darkness, oscuridad).

Así para Guthrie (2000), cuando Platón en el *Teeteto* usa *poiótes* desea distinguir una cualidad sensible (o dato sensorial) del objeto que ella cualifica, por ejemplo, la blancura como distinta de una piedra blanca.

Sóc. - Precisamente, cuando llegan a un punto intermedio la visión, desde los ojos, y la blancura, desde lo que engendra a la vez el color, es cuando el ojo llega a estar pleno de visión y es precisamente entonces cuando ve y llega a ser no visión, sino el ojo que está viendo. Asimismo, lo que produce conjuntamente el color se llena por completo de blancura y, a su vez, llega a ser no ya blancura, sino algo blanco, ya sea madera, piedra o cualquier otra cosa de las que pueden adquirir tal color. (*Teet.* 156e).

En el *Teeteto*, según Guthrie (2000), *aisthesis* sirve para diferenciar cualquier cosa que nosotros recibimos a través de los sentidos; esto incluye tanto cualquier experiencia directa o espontánea como los resultados de la reflexión racional que son entendidos como conceptos abstractos: existencia, unidad, igualdad, desemejanza y sus contrarios.

Teet. - Te refieres al ser y al no ser, a la semejanza y la desemejanza, a la identidad y la diferencia, así como a la unidad y a cualquier otro número que se le pueda atribuir. Evidentemente, en tu pregunta incluyes también lo par y lo impar y todo cuanto se sigue de ellos, y quieres saber por medio de qué parte del cuerpo lo percibimos en el alma. [...] Por Zeus, Sócrates, yo no sabría qué decir, a excepción de que, en principio, a mí me parece que no hay un órgano específico de todo esto con tales características, como lo hay en el otro caso. Yo creo que es el alma la que examina por sí misma lo que las cosas tienen en común (*Teet.* 185d).

Con los neutros plurales como “las cosas blancas”, “las cosas calientes”, “las cosas dulces” o “las cosas duras” hay complicaciones porque son abstracciones y resultado de la reflexión racional. Los neutros plurales son, en principio, percibidos por la mente a través de los sentidos. A pesar de que los neutros plurales apuntan a cosas en lugar de a cualidades, también son *aisthesis* por lo que es considerablemente dudoso que Platón tuviera una distinción en su mente, como para utilizar otro término distinto a *aisthesis* para lo que recibimos por medio de los sentidos y las cualidades de los objetos (Guthrie, 2000).

Sóc. - Mi objetivo, al examinar esto contigo, es saber si hay una misma realidad en nosotros con la que podamos alcanzar lo blanco y lo negro por medio de los ojos, así como los demás objetos de los sentidos por medio igualmente de éstos. Si se te preguntara a ti, ¿podrías atribuir todo ello al cuerpo? Pero tal vez es mejor que lo digas tú, respondiendo a las preguntas, en vez de intervenir yo continuamente en tu

lugar. Dime, pues: ¿aquellos sentidos por medio de los cuales percibes lo cálido y lo duro, así como lo ligero y lo dulce, los atribuyes acaso al cuerpo? ¿O a alguna otra cosa? Teet. - a ninguna otra (Teet. 184e).

Así, aunque Guthrie (2000) reconoce la amplitud de *aisthesis*, va a asegurar que debe recordarse la división platónica de todo lo concebible en objetos sensibles e inteligibles (*aisthetá* y *noetá*). Los objetos *noetá* (inteligibles) son eternos, invisibles y completamente reales. Los objetos *aisthetá* incluyen nuestro mundo en su totalidad y cualquier cosa que acontece en él, el reino del devenir en su totalidad.

Para Cornford (2007) en el *Teeteto* la propuesta de *aisthesis* como conocimiento tiene una clave para ser entendida y es cuando se dice que es una respuesta muy acertada y que es reconocida por grandes mentes como la del mismo Protágoras. Decir que el conocimiento es percepción es aceptar la afirmación de Protágoras de que, “el hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son” (Teet. 152a).

Lo dicho por Protágoras es conocido como la teoría del *homo mensura*. Platón usaría esta teoría, según Cornford (2000), para decir que las cosas son tal como el hombre percibe que son, esto implica que si el conocimiento es percepción, entonces el conocimiento es algo privado e individual, porque cada uno percibe de formas diferentes. Platón reconoce esta dificultad, por ejemplo, al mencionar en el *Teeteto* que, cuando sopla el mismo viento para nosotros, puede ser frío para unos y para otros no, o que para unos puede ser ligeramente frío y para otros muy frío; lo que le parece a uno o a otro es según lo que cada uno percibe (152a). Así, aunque no se conozcan las cosas en sí mismas, se aprehenden, mediante la percepción, la forma en que se aparecen a mí. Entonces, el aparecer de algo y la percepción de

ese algo son lo mismo y, por lo tanto, las cosas son para cada uno tal y como cada uno las percibe (*Teet.* 152b). De esta manera, la *aisthesis* puede ser entendida como conocimiento, ya que permite aprehender la forma en que se me aparecen las cosas y como, según el *homo mensura*, las cosas son: Como el hombre percibe que son. Entonces yo sé que el viento es frío, aunque sea así sólo para mí.

Este uso platónico de *aisthesis* como conocimiento se aclara un poco más cuando se diferencia la simple sensación, yo veo esa pared verde, de los juicios sobre las sensaciones “Yo veo que esa pared es verde”. Los juicios sobre las sensaciones requieren de algo distinto de la *aisthesis*, pero estrechamente aliada a ella, la *phantasía*. La forma en la que aparecen las cosas (*phantasía*), es lo que percibimos y percibir es el medio por el que se obtiene conocimiento de las cosas del mundo sensible. En la epistemología antigua “*phantasía*” tiene un significado amplio y su traducción incluye términos como “representación”, “impresión”, “apariencia”, por oposición a “realidad” (Boeri, 2007). El sentido que tiene en varios pasajes centrales del *Teeteto* será, según Boeri (2007), “lo que efectivamente es”, además de “apariencia” en el sentido de “lo que se aparece o hace presente” La palabra tiene, en todo caso un valor tanto cognitivo como fisiológico, que con frecuencia queda oscurecido en las traducciones.

Para Cornford (2007), el concepto de *aisthesis* se usa en el *Teeteto* para decir que “quien conoce algo lo percibe” y esto sugiere que se está pensando en la percepción de objetos exteriores, porque además del caso sobre el viento frío también se revisa la visión.

Sóc. - En primer lugar, por lo que se refiere a los ojos, lo que llamas color blanco no es algo que en sí mismo tenga una realidad independiente fuera de los ojos, ni en los ojos, [...] Así resulta evidente que el negro y el blanco y cualquier otro color no se engendra sino por el encuentro de los ojos con el movimiento adecuado. Lo que decimos que es cada color no será ni aquello que se dirige al encuentro, ni lo encontrado, sino una realidad intermedia que se engendra específicamente para cada uno (*Teet.* 153d-154a).

Para Cornford (2007), la *aisthesis* es asimilable a la percepción de objetos exteriores (es decir, a la sensación). Sin embargo, cuando Cornford analiza la vinculación de la respuesta de Teeteto con Protágoras, reconoce que *aisthesis* no puede referirse exclusivamente a la sensación ya que este sentido no recoge el significado de la sentencia de Protágoras, dado que ella también incluye lo que parece verdadero (Cornford, 2007).

Sóc. - ¿Acaso no dice algo así como que las cosas son para mí tal como a mí me parece que son y que son para ti tal y como a ti te parece que son? ¿No somos tú y yo hombres? (*Teet.* 152b).

Como también lo reconoce Taylor, Platón relaciona en el *Teeteto* la *aisthesis* con la teoría del *homo mensura* de Protágoras, y así él está utilizando *aisthesis* (percibir), al modo de los presocráticos. Platón está utilizando *aisthesis* como una aprehensión directa de cualquier tipo, bien sea sensible o no. Lo que un hombre está aprehendiendo directamente, de eso está seguro (*epístatai*). Para Taylor (1959) la *aisthesis* es más que lo que se obtiene sensiblemente, es percepción (una aprehensión de cualquier tipo) de la que se está seguro, dado que no es claro que Teeteto esté usando *aisthesis* exclusivamente con el significado de sensación o discernimiento de los sentidos.

Si la *aisthesis* es una aprehensión de cualquier tipo, sin distinciones entre sensible y no sensible, también implica que se está seguro del aparecer que se está aprehendiendo directamente, (*epístatai*). Esto quiere decir que el aparecer real,

evidente, de la que se está seguro, compone a la *aisthesis*, sin que se diferencie a la *aisthesis* de lo sentido y lo pensado. La evidencia y la seguridad es un rasgo esencial de la *aisthesis*, porque lo que expreso es lo que creo o juzgo a partir de la experiencia que efectivamente estoy teniendo (Taylor, 1959).

De esta manera, la *aisthesis* se entiende como una aprehensión directa de cualquier tipo, que implica el sentimiento de seguridad del aparecer que se aprehende. Y, por lo tanto, es así como *aisthesis* y *epistémē* podrían ser equivalentes, porque si mediante la *aisthesis* hay seguridad de los que es algo, esto es igual a conocer que es ese algo. La amplitud de la *aisthesis* también se reconoce en Protágoras, como lo menciona Cappelletti (1987) “Resulta imposible oponer en Protágoras la sensación y el juicio como facultades contrarias. Esto se advierte con igual claridad en las críticas que Aristóteles hace a Protágoras en el libro XI de la *Metafísica*.” (p. 87).

Próximo a las opiniones expuestas está también el dicho de Protágoras. Pues éste dijo también que el hombre es medida de todas las cosas, con lo que no quería decir sino que lo que a cada cual le parece, eso también es firmemente [realmente existe]. Pero si esto es así, sucede que la misma cosa es y no es, es mala y buena, y los demás predicados que corresponden a expresiones opuestas, por aquello de que esta cosa les parece ser bella a unos y a otros lo contrario, y que la medida es lo que a cada cual le parece (*Met.* 1062b15).

Para Cappelletti (1987) es evidente que aquí Aristóteles se refiere al *homo mensura* de Protágoras describiendo la amplitud de la *aisthesis*: (i) “lo que a cada cual le parece, realmente existe” *hace referencia a todo el conocimiento, sensible o no.* (ii) “que la misma cosa es y no es, es mala y buena y los demás predicados que corresponden a expresiones opuestas” *hace referencia al juicio general.* Y (iii) “esta cosa les parece ser bella a unos y a otros lo contrario” *hace referencia a los juicios*

de valor. Con Protágoras la *aisthesis* es tan amplia que tiene que ver con todo el conocimiento, sensible o no, con el juicio general y con los juicios de valor. Protágoras, además, no le asigna al sujeto individual de la *aisthesis* solamente las sensaciones (aprehensión inmediata) sino también la ciencia (*episteme*), ya lo demuestra explícitamente Aristóteles.

Por su parte, Protágoras dice que «el hombre es medida de todas las cosas», refiriéndose a éste en cuanto sabe o percibe: y se refiere a éstos porque poseen el uno sensación y el otro ciencia, las cuales solemos decir que son medida de las cosas que caen bajo ellas (*Met.* 1053b).

Es posible sostener que Protágoras no haya establecido una distinción entre conocimiento sensorial y conocimiento racional, ya que afirma que *episteme* es *aisthesis* en el sentido que estamos considerando. Desde Protágoras y su *aisthesis* ampliada no se distingue lo racional de lo no racional y no se puede sostener dos tipos de conocimiento. Platón, por el contrario, restringe la *aisthesis* a las sensaciones y a la *opinión*, separándola de *episteme*, y, por lo tanto, del conocimiento. Así, desde este sentido más limitado de *aisthesis*, como simple sensación, Platón insinúa que cualquier *aisthesis* es fundamento para el *homo mensura* por lo que pudo preguntar en el *Teeteto*, por qué Protágoras no dijo que el cerdo era la medida de todas las cosas en lugar del hombre, si ambos tienen sensaciones.

Sóc. - [Protágoras] Ha dicho algunas cosas que me parecen muy bien, como eso de que aquello que le parece a cada uno también es. Pero me sorprendieron sus palabras iniciales, porque, al comienzo de *Sobre la Verdad*, no dijo que (el cerdo es medida de todas las cosas) o «el cinocéfalo» o algún otro animal de los que tienen percepción. Si así lo hubiera hecho, el inicio de su discurso habría sido espléndido y arrogante en un alto grado. Nos habría mostrado que, mientras nosotros lo admiramos como un dios por su sabiduría, no es superior en inteligencia a un simple renacuajo, ni a cualquier otro hombre (*Teet.* 161c).

2.3 EL USO RESTRINGIDO DE *AISTHESIS* EN EL *TEETETO*

La percepción es asimilable a la *aisthesis*, aunque *aisthesis* tiene un uso más amplio que incluye lo percibido, la percepción, los sentimientos, las emociones y las sensaciones. Además *aisthesis* es también una aprehensión directa de cualquier tipo, ya sea sensible o inteligible, entre el aparecer de algo que está siendo aprehendido y el sujeto que está aprehendiendo ese algo. Sin embargo, en el *Teeteto* se restringe el uso de *aisthesis* a lo percibido del mundo sensible aunque también se conserva la definición de aprehensión directa. Este uso de Platón del concepto de *aisthesis* en el *Teeteto*, se puede entender según Marcos, al distinguir entre el alma (*psyche*) y sus facultades sensorias (Marcos, 2002). Dado que para Platón en el *Teeteto* no solo son los sentidos los que perciben, sino también el alma.

Sóc. - En efecto, hijo mío, sería extraño que albergáramos una pluralidad de sentidos en nuestro interior, como si fuéramos un caballo de madera, y no pudiera confluir todo esto en una única entidad -ya sea el alma o como haya que llamarla-, con la que podamos percibir por medio de ellos y en calidad de instrumentos todo lo que es perceptible (184d).

Sóc. - Muy bien. Pero, entonces, ¿por medio de qué órgano opera la facultad que te da a conocer lo que tienen en común todas las cosas y éstas en particular, como el “es” y el “no es”, [...] la semejanza y la desemejanza, a la identidad y la diferencia, así como a la unidad y a cualquier otro número que se le pueda atribuir? (185c-d)

Teet. - Evidentemente, en tu pregunta incluyes también lo par y lo impar y todo cuanto se sigue de ellos, y quieres saber por medio de qué parte del cuerpo lo percibimos en el alma (185d).

Teet. - Por Zeus, Sócrates, yo no sabría qué decir, a excepción de que, en principio, a mí me parece que no hay un órgano específico de todo esto con tales características, como lo hay en el otro caso. Yo creo que es el alma la que examina por sí misma lo que las cosas tienen en común (185e).

Acá se muestra que no son exclusivamente los sentidos sino el alma la que percibe, a través de (*dia*) los sentidos como instrumentos. Además de mostrar un contraste entre la actividad perceptual del alma y una actividad más elevada, de naturaleza

reflexiva, en la que ella trabaja “por sí misma” (*di’outes*), independientemente del cuerpo y sus facultades. Mientras que en el primer caso el alma aprehende un objeto que es propio (*ídon*) del sentido que interviene; en el segundo, el alma actúa de manera independiente para captar determinaciones comunes (*koina*) a los objetos de los diversos sentidos. A través de la vista, percibimos solo colores, no sonidos, así como a través del oído percibimos sonidos y no colores.

Sóc. - Entonces, si alguien te preguntara con qué ve el hombre lo blanco y lo negro y con qué oye lo agudo y lo grave, tú dirías, creo yo, que con los ojos y los oídos (*Teet.* 184b).

En cambio podemos pensar que tanto el sonido como el color son, cada uno, lo mismo que sí mismo y diferente del otro, y esta es una actividad que se lleva a cabo sin la participación directa de los sentidos (*Teet.* 185e). Esta actividad que involucra el uso de *koiná* no sería otra que el pensamiento (*dianoia*), si bien aplicado a objetos sensibles y no a realidades inteligibles como las Formas, a las que en el *Teeteto*, Platón no hace una clara alusión.

Entonces, según el *Teeteto*, el alma conoce por sí misma las determinaciones comunes (*koiná*) que abarcan cualidades similares o desemejantes y, además, puede conocer por medio de los sentidos las cualidades de los objetos.

Sóc. - Los hombres y los animales, desde el momento del nacimiento, tienen por naturaleza la posibilidad de percibir todas aquellas impresiones que llegan al alma por medio del cuerpo. Pero las reflexiones acerca de éstas, en relación con su ser y utilidad, sólo sobrevienen con dificultad y en el curso del tiempo. Y las personas que llegan a tenerlas sólo lo consiguen gracias a muchos esfuerzos y después de un largo período de formación (*Teet.* 186c).

Si bien los hombres y los animales pueden percibir por medio del cuerpo las sensaciones, los juicios sobre estas sensaciones “lo que veo es verde” sólo le pertenecen al hombre, dado que los juicios son una reflexión sobre las sensaciones

que el hombre ha percibido por medio del cuerpo. Un juicio podrá ser mejorado gracias al ejercicio de reflexionar e interpretar las sensaciones, pero una sensación no podrá ser “mejorada”. Esto es lo que sucede con las personas que dicen haber entrenado sus sentidos para detectar detalles que las demás personas no pueden percibir.

El uso restringido de *aisthesis* como la simple sensación no se sostiene en el *Teeteto* porque desde la *aisthesis* se puede obtener conocimiento gracias a que el alma reflexiona sobre las sensaciones. Las sensaciones son percibidas por medio del cuerpo y el alma logra elaborar juicios sobre ellas. Otro argumento que mostraría que el uso de *aisthesis* en el *Teeteto* no se encuentra restringido a la sensación se da por la imposibilidad de que las percepciones pueden ser interpretadas como falsas. En efecto, una percepción falsa *dice algo más* que lo que hay en una simple sensación. Las *pseudeis aístheseis*, se refiere a los sueños, las enfermedades, la locura y deficiencias de la vista o el oído (*Teet.* 158a). Esto es la *aisthesis* usada para referirse a una experiencia sensorial como la del sueño o la locura. El concepto de *aisthesis* es usado aquí, señala Cornford (2007), con un sentido lo suficientemente amplio como para incluir la conciencia de las sensaciones y sentimientos internos y las imágenes de los sueños. Adicionalmente, según la sentencia de Protágoras, la *aisthesis* es de cosas que me parecen a mí, como se señala en el *Teeteto*, cuando se llega a percibir es necesario que llegue a percibir algo, pues es imposible llegar a percibir, si no se percibe nada (160a). Por lo que el aparecer de los objetos, la cualidad que yo percibo, debe tener algún tipo de existencia, aunque sólo llega a ser o surja en el momento en que es percibida y sólo

para un único percipiente. Esto deja sin fundamento la suposición que mi percepción del aparecer de los objetos pueda ser falsa (Cornford, 2007). Esta *aisthesis* del *Teeteto* hace posible mostrar que el alma al reflexionar sobre las sensaciones logra: (i) crear conciencia sobre ellas, como para dar cuenta de sentimientos internos “me duele la cabeza” o “me siento triste”, (ii) obtener imágenes para los sueños desde mis sensaciones y (iii) realizar juicios sobre ellas. Además que desde la *aisthesis* se puede afirmar que mi percepción del aparecer de los objetos siempre es verdadera.

La *aisthesis* en el *Teeteto* también implica la ausencia de una distinción fuerte entre sentir y pensar. Es por eso que podemos referirnos con el concepto de *aisthesis* no sólo a la sensación sino al juicio, a la opinión y a la convicción que se sostiene como verdadera. Este uso de *aisthesis* es justamente lo que permite que el hombre sea la medida de todas las cosas, que pueda sentir y expresar un juicio verdadero y que se conciba el conocimiento como una experiencia en la que aún no se distinguen los sentimientos y las emociones del conocimiento. Por lo tanto, al decir en el *Teeteto* que la *aisthesis* es conocimiento se estaría representando una experiencia que involucra esencialmente todas nuestras expresiones racionales y emotivas, sin establecer contraposiciones esenciales de ningún tipo.

Así, por el concepto de *aisthesis* en el *Teeteto*, y la indistinción de experiencias que lo caracteriza, se puede tener seguridad que mi percepción de lo que se aparece ante mis sentidos, es verdadera. Por lo tanto, toda convicción o creencia sobre mi percepción están implicadas con la *aisthesis*, dado que el juicio que emito, la opinión que sostengo o la convicción que defiendo sobre mí percepción serán verdaderos, al igual que mi propia percepción de lo que aparece a mis sentidos.

El concepto de *aisthesis* se mantiene en el *Teeteto*, aunque restringido al mundo sensible, dado que se presenta todavía la aprehensión directa entre aparecer y percepción sobre la que el alma puede reflexionar y hacer juicios o tener creencias. Además de ser la *aisthesis* una experiencia de aprehensión directa será verdadera, por lo que podría proporcionar una experiencia similar a la del conocimiento, al cumplir con la característica de que sea verdadera. Sobre la experiencia de la *aisthesis*, Rojas (2005) señala que lo que cada uno percibe, el aparecer de los objetos, se percibe como verdadero y así las reflexiones sobre mi percepción mantienen esa verdad de la *aisthesis*, es una convicción verdadera, objetiva y real. Por ejemplo, “esa pared que veo es verde” si el aparecer de esa pared es verde, mi percepción de ella será ese verde y por lo tanto mis reflexiones sobre esta percepción mantendrán la relación entre el verde aparecido y el verde percibido, fundamentando mis convicciones, creencias y juicios sobre esta percepción como verdaderos “yo realmente creo y tengo la convicción que esa pared es verde”. Sin embargo, la seguridad brindada por la *aisthesis* tiene límites manifiestos: “la evidencia de *aisthesis* puede tener la fuerza de una evidencia del tipo he aquí, esto es, mientras sea sostenida como verdadera, esto es, sin omitir el carácter temporal de las *aisthéseis* humanas” (Rojas, 2005, p. 47).

Al aceptar que el conocimiento es *aisthesis* y que las *aisthéseis* del hombre medida son su evidencia inmediata, basta con remitirse a los hechos para apartar el argumento de la arbitrariedad: Al ser mi percepción tal cual como lo que se aparece ante mí todas mis reflexiones sobre mis percepciones serán verdaderas. No se trata de cualquier opinión emitida arbitrariamente del tipo veo un barco cuando yo, y todo

el mundo ven realmente un árbol. El argumento de la arbitrariedad “supone, un compromiso con lo que verdaderamente se comprende de la realidad, con la evidencia que se encuentra en la *aisthesis* que se tiene del mundo” (Rojas, 2005, p. 48).

Como también lo dirá Ventura (2005) al reconocer que el criterio del hombre medida supone la imposibilidad de los errores de percepción, porque lo que se percibe es algo y, tal cual, cada uno lo siente, tal es para cada uno. Al ser sensación de algo y no de nada o de lo que no es, es imposible errar en lo que se percibe. Aunque esta seguridad sea sólo a nivel de lo percibido, estaríamos *conociendo* la forma en que se aparece el mundo sensible.

Más allá de los cinco sentidos tradicionales, en el *Teeteto* se indica que las experiencias de la *aisthesis* pueden ser objetos de conocimiento. Ante la objeción de que, a este nivel, lo único que puede haber es una opinión y que afirmar algo más es una confusión entre lo conocido y lo ignorado, Platón en el *Teeteto* muestra lo contrario y muestra además que no puede haber error en cuanto a lo que percibimos y el aparecer.

Teet. -¿Te refieres, acaso, a lo que yo ya sospeché anteriormente, al decir nosotros que una cosa así es lo que sucede cuando yo, por ejemplo, que conozco a Sócrates, viendo desde lejos a otro que no conozco, creo que es el Sócrates que conozco? En tales ocasiones, efectivamente, ocurre lo que dices (*Teet.* 191b).

Sóc. -[.] Concédeme, entonces, en atención al razonamiento, que hay en nuestras almas una tablilla de cera, [...] y que, si queremos recordar algo que hayamos visto, oído o que hayamos pensado nosotros mismos, aplicando a esta cera las percepciones y pensamientos, los grabamos en ella, como si imprimiéramos el sello de un anillo. Lo que haya quedado grabado lo recordamos y lo sabemos en tanto que permanezca su imagen. Pero lo que se borre o no haya llegado a grabarse lo olvidamos y no lo sabemos (*Teet.* 191d).

Acá el recuerdo es tratado como *aisthesis*, una experiencia perceptual en la que no hay error entre el recuerdo que se me aparece y mi percepción sobre él, solo que el recuerdo al ser una imagen de otra experiencia sensorial no conserva toda su viveza y detalles. Pero si todos nuestros pensamientos acerca de nuestras percepciones están libres de error, entonces mis creencias acerca de mis percepciones no podrán ser falsas. Correlativamente, si mis creencias sobre lo que percibo son verdaderas para mí, todo lo que es verdadero para mí es a su vez creído por mí. De modo que, según el concepto de *aisthesis* en el *Teeteto* una cosa es verdadera para mí si yo lo creo y sólo lo creo si lo percibo. Es una secuencia que supone que primero percibimos cosas, luego las consideramos como verdaderas y finalmente las creemos.

Platón en otros diálogos sostiene que la verdad es algo absoluto, dado que considerar algo como si fuera verdadero no implica que sea verdadero. En el contexto del *Teeteto* y del *homo mensura*, lo verdadero es lo “verdadero para”, donde la verdad depende del individuo que cree lo que percibe, y que percibe algo. Así, según el *Teeteto*, lo “verdadero para” es un criterio que supone la adecuación entre el aparecer de un objeto y la capacidad del sujeto de percibirlo. Una conclusión desde la que se insinúa que las cosas no tienen una realidad propia y si la tienen no la percibimos. Las cosas sólo pueden conocerse en relación con el sujeto que las percibe, no se puede asegurar que algo es en sí mismo o que llega a ser por sí mismo, dado que sólo percibimos el aparecer de las cosas.

Sóc. - Ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma y que podrías darle ninguna denominación justa, ni decir que es de una clase determinada. Al contrario, si la llamas grande, resulta que también parece pequeña y, si dices que es

pesada, también parece ligera, y así ocurriría con todo, ya que no hay cosa que tenga un ser único, ni que sea algo determinado o de una clase cualquiera (*Teet.* 152d).

Ni siquiera se podría preguntar por el color que tienen las cosas en sí mismas, ya que el color no pertenece al objeto al que le atribuimos esta cualidad, porque el color se engendra en la interacción de éste con el órgano sensible (*Teet.* 153d). “Así la percepción entre la cualidad (el aparecer) del objeto y nuestros órganos sensibles parece indicar que la verdad sobre mis percepciones que caracteriza a mi conocimiento es una verdad completamente objetiva”, dado que un objeto solo aparecería para mí de la forma en que yo lo percibo, tanto mi percepción como el aparecer del objeto son únicos. (Taylor, 1959). Pero si esto es así, ¿cómo es posible contar con un criterio objetivo de verdad que no dependa de cada persona? Más aún, cuando se afirma que cualquier sensación, de cualquier persona es, no solo una creencia correcta sino, una verdad absoluta.

Sóc. - Si para cada uno es verdadero lo que opine por medio de la percepción y una persona no puede juzgar mejor lo experimentado por otra, ni puede tener más autoridad para examinar la corrección o la falsedad de la opinión ajena, y, según se ha dicho muchas veces, sólo puede juzgar uno mismo sus propias opiniones, que son todas correctas y verdaderas, ¿en qué consistirá, entonces, la sabiduría? (*Teet.* 161d).

Si revisamos el ejemplo del viento (*Teet.* 152b) podemos decir que hay un objeto de la percepción, que es el viento mismo, y que nuestros distintos órganos nos permiten percibirlo como caliente para unos y frío para otros. Entonces, según el concepto de *aisthesis*, mi percepción del aparecer del objeto podría ser caliente y para otros su percepción podría ser fría. Por lo tanto, es a partir de percepciones del mismo viento desde donde hacemos juicios como “el viento es frío” o “el viento es caliente”, intentando decir cómo es el viento. Es obvio que ambos juicios son

verdaderos y tendremos que aceptar que el mismo viento produce sensaciones contrarias, creencias contrarias y juicios contrarios.

Dado que bajo el contexto del *Teeteto* y del *homo mensura* el objeto de percepción no es común a dos percipientes, sino que es un objeto individual la pregunta por una verdad objetiva parece carecer de sentido. Preguntar, ¿cómo es posible que siendo creencias contrarias del mismo objeto sean ambas verdaderas? es desconocer qué es un objeto de percepción.

La concepción que Platón atribuye a Protágoras niega que haya un mundo real común que pueda ser percibido por dos percipientes. La realidad en sí es individual en el sentido de que yo vivo en un mundo privado sólo conocido por mí, y que el otro vive en su mundo privado sólo conocido por él. De tal modo que si yo digo que el viento es desagradablemente caluroso y otro afirma que es desagradablemente frío, ambos decimos la verdad, pues cada uno de nosotros habla de un viento “real”, pero de un viento “real” que pertenece a un mundo privado al que cada uno, y únicamente cada uno, tiene acceso. Ninguno de esos dos mundos privados contiene un elemento común, y es por eso por lo que puede sostenerse que cada uno de nosotros es infalible respecto de su mundo propio. Protágoras [...] niega la realidad del “mundo circundante” supuesta por la “comunicación intersubjetiva” (Taylor, 1959, p 326).

Sin embargo, esto llevaría a una multiplicación infinita de mundos privados, a la imposibilidad de establecer relaciones sociales y del lenguaje y hasta a la imposibilidad del conocimiento. Esta interpretación parece demasiado avanzada para la época de Protágoras y contradice lo que dice el pasaje sobre el viento, pues afirma que hay dos vientos reales, ambos privados y absolutamente desconectados, mientras que Sócrates habla del “mismo viento que sopla” y pregunta si “el viento en sí mismo” es frío o no (Cornford, 2007).

La respuesta que aparece en el *Teeteto* para estas interrogantes parece recaer en el hecho de que todas y cada una de las calificaciones que aplicamos a cada una de nuestras sensaciones son irrepetibles.

Sóc. - Lo que decimos que es cada color no será ni aquello que se dirige al encuentro, ni lo encontrado, sino una realidad intermedia que se engendra específicamente para cada uno. ¿O estarías dispuesto a afirmar que cada color te aparece a ti como le aparece a un perro o a cualquier otro animal? (*Teet.* 154a).

Pero vistas de esta manera, las cualidades son una relación que sucede entre nuestros sentidos y el aparecer de los objetos, como si lo que decimos del calor sea un conocimiento específico para mí. Dado que todo ha de ser objeto de percepción, es necesario explicar qué son estas relaciones. Según Ventura (2005), la cuestión radica en determinar qué espacio ocupa el calor o el frío, los opuestos, pues se trata de un tercer elemento, que debe estar en una relación espacial con el objeto y el órgano sensorial, además que debe ser algún tipo de objeto empírico. “Porque si recordamos la afirmación “ninguna cosa existe por sí y en sí misma” es necesario afirmar la existencia dependiente de las cualidades como relaciones entre el objeto y lo sentido por el aparato de percepción” (Ventura, 2005, p. 58).

Es pertinente además hacerse otra pregunta. Si la cualidad de un objeto es específica para mí, por la relación entre mi percepción y el aparecer del objeto, nunca una cualidad que yo obtenga de un objeto será la misma que otro obtenga de ese mismo objeto, pues nunca se repiten ya que son percepciones distintas, entonces cómo puedo usar los mismos términos (términos generales) para identificar las cosas que son calientes o frías. Si bien cada percepción es diferente, al menos los nombres que empleamos para referirnos a éstas han de ser los mismos.

Uno podría ahora argumentar que utilizar la misma expresión del lenguaje para diferentes sensaciones, presupone que hay algo de mismidad o identidad en diferentes sensaciones que la hacen caer bajo la categoría de caliente. No se trata

solo del uso de términos comunes o generales que no se refieren a objetos generales sino a objetos particulares, ya que la cuestión es que el uso de cualidades irrepetibles requiere de una reflexión en la forma en que nos expresamos.

En cuanto al *Teeteto*, la conclusión a la que al parecer llega Sócrates es que *aisthesis* no es conocimiento porque mediante la percepción sólo se alcanza el aparecer de los objetos mas no se alcanza su ser porque esto no es sensible sino inteligible (186c). Como se indica en unas líneas más adelante:

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 (186d).

El problema con alcanzar el ser es determinante porque sin el ser del objeto no se alcanza la verdad de él y sin su verdad su conocimiento es imposible.

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. (*Teet*, 186e)

A pesar de que en este argumento se rechaza a la percepción como conocimiento, la interpretación del argumento por medio del cual se alcanza este rechazo plantea dificultades. Una de ellas es la de determinar por qué queda descalificada la percepción y no los racionamientos hechos a través de ellas, o ambos. Platón emplea el mismo verbo, *episkopeîn* (examinar), para caracterizar las operaciones que hace el alma a través de los sentidos o por sí misma y afirma que en ambos casos habría una indagación. ¿Por qué, entonces, aceptar una indagación y cuestionar otra? Además que a cargo del alma no está solamente la recepción de datos sensibles sino la reflexión sobre una *aisthesis* muy amplia (como el temor y el

miedo) y la reflexión sobre los *koiná*, de modo que no habría una condena a la sensación en tanto tal, al menos no exclusivamente, sino también a los juicios fundados en ella (Marcos, 2002).

Sóc. - [...] hemos adelantado lo suficiente como para no buscarlo de ninguna manera en la percepción, sino en aquella otra actividad que desarrolla el alma cuando se ocupa en sí misma y por sí misma de lo que es. [...] Yo creo, Sócrates, que a esta actividad del alma se la llama opinar [Hacer juicios] (187a).

Si el rechazo fuera solamente de la sensación y se continuara con los juicios, como algunos autores pretenden,⁷ la simple aplicación de cualquier concepto a lo que captamos a través de los sentidos, por ejemplo, la aplicación de “azul” a un color, ilustraría la actividad independiente del alma de hacer juicios. Sin embargo, estos juicios son ilustrados mediante la aplicación de conceptos comunes (*koiná*) y no propios a los objetos (*Teet.* 185d-e), lo cual indica que Platón está interesado en distinguir dos tipos de juicios. Uno que atribuye a los objetos de los sentidos determinaciones que les son propias (cualidades) y otro que le atribuye comunes, antes que oponer a la simple sensación, sin ninguna reflexión, al juicio (Marcos, 2002).

Esta interpretación del argumento platónico reconoce que en el *Teeteto* la capacidad de formular juicios no es exclusiva de la actividad reflexiva del alma independiente de los sentidos. Los juicios también pueden articular lo que aparece directamente a nuestros sentidos. Así, reconocer que ciertos juicios se hacen a través de la sensación ni hace desaparecer la distinción entre sensación y juicio,

⁷ Cornford, F. (2007), Silverman, A., (1991), y Burnyeat, M. (1976) sostienen que la incapacidad de aprehender el ser conlleva a la incapacidad de la percepción para formular aun la más simple proposición de la forma ‘x es F’.

como tampoco obliga a ver una ambigüedad en el uso platónico de *aisthesis* a lo largo del *Teeteto*⁸. Según Cooper (2004), en Platón la *aisthesis* tiene un amplio rango. Por un lado, es una facultad que no nos diferencia de los restantes seres vivos, la simple impresión sensoria ajena a cualquier conceptualización. Por otra, es la capacidad de formular ciertos juicios simples que envolverían el empleo de conceptos necesarios para la discriminación de los datos de los sentidos. Sin embargo, al tener en cuenta que Platón rechaza en el *Teeteto* la propuesta que el conocimiento sea percepción se hace necesario analizar los argumentos por los que es rechazada.

⁸ En interpretaciones como las que brindan Cooper, (2004) y Modrak, D. (1981) la *aisthesis* es un híbrido de dos facultades. Así por ejemplo, Cooper, habla de la “ambivalencia de Platón en su caracterización de la percepción” (Cooper, 2004, p. 46), a diferencia de Modrak (1981), para quien, sobre la base de *Teeteto* 184-186, se podría atribuir a Platón dos diferentes concepciones de la percepción, la simple sensación y la conciencia sensorial. En cuanto a los juicios simples Platón admite que son hechos a través de la percepción, aunque no quedan suficientemente determinados en cuanto a su carácter.

CAPÍTULO 3: EL CONOCIMIENTO Y LA PERCEPCIÓN EN EL *TEETETO*

El conocimiento es definido en el *Teeteto* como algo que es (i) verdadero e infalible, (ii) resultado de una experiencia de primera mano, (iii) que debe incluir una creencia cierta, que quien la tenga debe tener la capacidad de explicarla y (iv) además cuyo objeto debe existir y ser estable. La percepción como *aisthesis* ha sido definida desde el *Teeteto* como aprehensión directa del mundo sensible sobre la que el alma puede hacer juicios y tener creencias. Al comparar las dos definiciones tenemos que la *aisthesis* cumple con (ii) porque es mi percepción sobre el aparecer de las cosas. Al percibir los objetos tal y como aparecen para mí se cumplirá con (i), (iii), (iv), porque percibo tal como me aparece un objeto, siendo verdadera mi percepción y mis juicios y creencias sobre ellas, aunque esto es cierto solo para mí. Es importante ver que la condición de (iv) tiene muchas dificultades ya que “desde esta *aisthesis* se tiene la restricción de no poder determinar lo que algo es de forma objetiva en un mundo interpersonal” (Burnyeat, 1990, p. 64). Teniendo en cuenta el resultado de la comparación, la percepción no alcanza a ser conocimiento porque no satisface la condición de objetividad y de ser público que detenta el conocimiento. Por lo que Platón está en lo correcto al rechazar la percepción.

Sin embargo, desde mi perspectiva, el argumento de Platón en el *Teeteto* (184b-186e) contra la propuesta que el conocimiento es *aisthesis* no ha sido plenamente comprendido o apreciado.

Sí Platón está refutando la afirmación de que la percepción es conocimiento, primero, debe separar la actividad de la percepción de otras supuestas actividades

“cognitivas”. El carácter híbrido de la percepción hace que esto sea indispensable, para poder después preguntar si la percepción, así entendida, alcanza al conocimiento.

A principios del diálogo el proceso de la percepción sensible se representa como:

Sóc. – [...] El universo es movimiento y nada más, pero hay dos clases de movimiento, las dos ilimitadas en número, una de las cuales tiene el poder de actuar y la otra de recibir la acción. De la unión de ambos y de la fricción de uno con otro se engendra un producto igualmente ilimitado en número, que aparece en parejas gemelas. De ellas, un elemento es lo perceptible, y otro, la percepción, la cual surge siempre y se produce al mismo tiempo que lo perceptible (*Teet.* 156a).

Aquí la percepción es algo que ocurre entre el órgano sensible y el objeto externo percibido, pero no se tuvo en cuenta el hecho de que la *mente* de una persona, y no sólo sus órganos corporales, está activa en la percepción. Platón señala (*Teet.* 184d) que nuestras sensaciones (*aistheseis*) están referidas a la mente (*psyqué*) y que no son los órganos de los sentidos (o las facultades sensibles) las que perciben los colores y los sonidos, sino la mente misma, operando *a través* de los órganos, o, como también dice (*Teet.* 184e, 185b-e), a través de los sentidos. Los órganos son partes del *cuerpo* (184e, 185d), pero la facultad de la vista, el tacto y el resto son las *capacidades* del *cuerpo* (185e). Según Cooper (2004), es bastante incorrecto decir, como Platón mismo había dicho en la *República* que los sentidos ven esto o aquello, o dicen o informan de tal o cual:

[...] los *sentidos* no indican que el objeto sea más bien esto que lo contrario. [...] (523c).

[...] en ningún caso le ha indicado la *vista* que el dedo sea al mismo tiempo lo contrario de un dedo (523d).

[...] Por lo que toca a su grandeza o pequeñez, ¿las distingue acaso suficientemente la *vista* y no le importa a ésta nada el que uno de ellos esté en medio o en un extremo? ¿Y le ocurre lo mismo al tacto con el grosor y la delgadez o la blandura y la dureza?

Y los demás sentidos, ¿no proceden acaso de manera deficiente al revelar estas cosas? [...] (523e).

[...] qué entiende esta *sensación* por duro, ya que de lo mismo dice también que es blando, y qué entiende *la* de lo ligero y pesado por ligero y pesado, puesto que llama ligero a lo pesado y pesado a lo ligero. (524a).

Es el propio sujeto que percibe las cosas *con* su mente *a través* de los órganos y las facultades del cuerpo, es él quién dice o piensa esto o aquello sobre la base de su experiencia sensorial. En la percepción, entonces, la mente es activa por medio de los sentidos. Aunque Platón parece limitar la percepción a lo que podría llamarse percepción sensorial básica, es decir, la percepción de los “objetos propios” de los cinco sentidos: colores, sonidos, sabores, olores, y algo similar para el tacto, no lo logra. Platón no explica qué considera que es ver u otra forma de percibir un objeto físico, pero presumiblemente querría decir que esto no es percepción sensorial básica, porque ya implica algunas de las actividades de mayor reflexión para la mente.

3.2 EL USO PERCEPTUAL DE LA MENTE

Platón en (185a-186e) contrasta el uso perceptual de la mente, en la que opera por medio de los sentidos del cuerpo, con un uso adicional y superior, en el que la mente funciona de manera independiente del cuerpo y sus sentidos (*autè di autes*, 185e).

Sóc. – [...] Tenemos, además, la siguiente prueba de lo que estamos diciendo: en el caso de que fuera posible examinar si ambos son salados o no, es obvio que podrías decir con qué lo examinas y, evidentemente, esto no sería la vista ni el oído, sino alguna otra cosa (*Teet.* 185c).

Sócrates muestra que este uso independiente existe, al recordarle a Teeteto que en algunos casos tenemos uno y el mismo pensamiento acerca de los objetos de varios

sentidos. Por lo tanto, podemos pensar que un color, un sonido, y un sabor son cada uno de ellos igual a sí mismo y diferente de los otros; lo que pensamos sobre cada una de estas cosas, a saber, que es igual a sí misma y que es diferente de los demás, es lo mismo en cada caso. Lo que estamos haciendo aquí es pensar en algo común a los objetos de varios sentidos y Platón llama a los predicados de tales juicios *koiná* “términos comunes.” Platón incluye expresamente entre los *koiná* al ser, la identidad, la diferencia, la semejanza, la desemejanza, lo uno, lo par e impares, lo bueno y lo malo, y lo bello y lo feo; todos estos son propiedades de varios objetos y quizás de los sentidos. Platón sostiene que en la aplicación de los términos comunes de los objetos de los sentidos, la mente no está percibiendo, pero está haciendo otra cosa, que podemos llamar reflexionar y comparar.

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 [...] (Teet. 186a).

Sóc. - Pero el ser y el hecho de que sean una y otra, así como su mutua oposición y el ser de esta oposición es algo que el alma intenta discernir en sí misma, *volviendo* sobre ello y *comparando* las dos cosas entre sí (Teet. 186b).

La razón para decir esto es que los actos de la percepción son siempre realizados a través de un sentido u otro, y lo que puede ser percibido a través de un sentido, no puede ser percibido por cualquier otro. Así sólo los colores pueden ser vistos, y no hay colores que puedan ser escuchados o probados. Por lo tanto, no podemos estar simplemente percibiendo al pensar que algo es un sonido o un color. Lo que estamos notando acerca de estos objetos sensoriales, lo que ellos *son*, no puede ser ni una propiedad auditiva o visual, ya que pertenece por igual al sonido y al color, y es obvio que no hay un sentido adicional a través del cual podríamos percibir tales

propiedades comunes. Los juicios de este tipo los realiza la mente por sí misma y sin la ayuda de ningún sentido u órgano de los sentidos.

Entonces, según Cooper (2004), Platón señala dos distinciones. Él distingue entre el papel que desempeña la mente en la percepción y el desempeñado por los sentidos. Platón contrasta, además, este uso de la mente con un uso reflexivo superior en el que la mente funciona de forma independiente del cuerpo y de sus facultades sensibles, al juzgar que los objetos de los sentidos son algo y que poseen otros *koiná*.

En primer lugar, hay que hacer notar que en la distinción entre los sentidos como facultades de los órganos del cuerpo (*aistheseis*) y la mente (alma) como la que percibe (*aisthanetai*), Platón está, en efecto, usando la noción de *aisthesis* de dos maneras.

Sóc. - Entonces, si alguien te preguntara con qué ve el hombre lo blanco y lo negro y con qué oye lo agudo y lo grave, tú dirías, creo yo, que con los ojos y los oídos (*Teet.* 184b)

Sóc. – [...] Atiende, pues, a lo que voy a decirte. ¿Cuál de las dos respuestas te parece más correcta: que los ojos y los oídos son aquello con lo que vemos y oímos o que son aquello mediante lo cual vemos y oímos? (*Teet.* 184c)

Sóc. – [...] ¿Qué clase de órganos le vas a atribuir a todo esto, por medio de los cuales pueda percibir el elemento perceptivo [el alma] que hay en nosotros cada una de estas cosas? (*Teet.* 185c)

Sóc. – [...] el alma examina unas cosas por sí misma y otras por medio de las facultades del cuerpo [...] (*Teet.* 185e)

Sóc. - Espera un momento. ¿Percibiré la dureza y la blandura que corresponden, respectivamente, a lo duro y a lo blando por medio del tacto?

La palabra *Aisthesis* es usada para los actos perceptuales de la mente -los actos de ver, oír, oler, etc- que pueden ser llamados *aistheseis*, y también para las facultades del cuerpo que Platón dice que hacen posible estos actos.

Sóc. - ¿Qué nombre le atribuyes, pues, a aquello, al ver, oír, oler y sentir frío o calor?

Teet. - Yo lo llamo *percibir* [*aisthanestai*], ¿Qué otro nombre podría darle?

Sóc. - Luego a todo eso le das en conjunto el nombre de *percepción* [*aisthesis*].

Teet. – Necesariamente (Teet. 186d-e).

Aisthesis como acto se encuentra en la mente, pero *aisthesis* como facultad está en el cuerpo. Sin embargo, hay un problema al decir que la mente ve, oye y así sucesivamente, mientras que la localización de la facultad de escuchar, de la visión, etc. está en el cuerpo y sus órganos. Si la mente ve y oye, y no cualquier parte del cuerpo, entonces seguramente la mente y no cualquier parte del cuerpo es la poseedora de la facultad de la vista y el oído. Pero el problema es particularmente grave porque la tesis que Platón espera que refute al análisis de la percepción en el *Teeteto* es puesta como la identificación de *aisthesis* con *episteme* (184b5).

Aisthesis puede referirse tanto a una facultad del cuerpo como a una acción de la mente. Sin embargo, ¿por qué Platón niega que la *aisthesis* sea conocimiento? Una respuesta podría darse al enfocarse en la *aisthesis* como facultad del cuerpo, Platón estaría diciendo entonces que los sentidos no contienen conocimiento. Ellos no hacen más que proporcionar material para que la mente actúe sobre ella. Es la mente la que conoce, y los sentidos son mudos y carentes de pensamiento: en el uso de los sentidos no estamos, *per se*, pensando en algo, y mucho menos conociendo algo. Si este es su argumento, Platón sólo estará negando que el conocimiento reside en las facultades sensoriales del cuerpo; él no estará diciendo que los actos perceptuales de la mente no son en sí mismos actos del conocimiento. Pero, a pesar de la imprecisión del *Teeteto* sobre la definición original y el uso de la palabra *aisthesis* para presentar las facultades sensoriales del cuerpo, Platón podría

afirmar haber mostrado que una interpretación plausible de la tesis, *aisthesis* es conocimiento, es falsa. Esta posibilidad, sin duda, debe tenerse en cuenta, aunque creo que al final es razonablemente claro que Platón rechaza incluso la afirmación que los actos perceptuales de la mente son actos de conocimiento⁹.

En segundo lugar, hay que analizar la naturaleza de los actos perceptuales, como Platón los concibe, y la distinción entre estos y los actos superiores del juicio reflexivo. La percepción, como algo que la mente hace a través de los sentidos, es contrastada con la afección sensorial de los órganos del cuerpo y con el uso superior y reflexivo de la mente. Según Cooper (2004), en el *Teeteto* parece que el uso perceptual de la mente se concibe de manera muy diferente en cada caso. Platón no parece haber tomado una decisión clara, sea por la percepción como mera conciencia sensorial, que no implica ninguna aplicación de conceptos a los datos de los sentidos, o sea por la conciencia sensorial con el uso restringido de conceptos en el etiquetado de los colores, sonidos, etc., presentados en la sensación con sus nombres “rojo”, “duro”, “dulce”, “fuerte”, y así sucesivamente.

Esta indecisión por parte de Platón es de mucha importancia para la interpretación del argumento si Platón tiene la intención de rechazar la afirmación de que los actos perceptuales son instancias del conocimiento. En la medida en que no se aclare qué es lo que Platón está incluyendo en el concepto de actos perceptuales, tanto lo que niega y quizás también el por qué lo está negando permanecerán sin aclarar.

⁹ Esto parece seguir, por ejemplo, de 186d, donde se dice que conocimiento no reside *en nuestras impresiones*, que, como 186c muestra, se han de entender como una referencia a los actos perceptuales de la mente.

Lo que Platón dice sobre los actos perceptuales, por tanto, debe ser minuciosamente analizado.

En la elaboración del contraste entre la afección corporal y la percepción Platón es interpretado como entendiendo por “percepción” la conciencia sensorial por sí misma. A pesar de que Platón limita como objetos de esta conciencia a los objetos propios de los cinco sentidos, diciendo que percibimos cosas calientes, duras, ligeras, y dulces esta limitación no implica que la percepción involucre la conciencia de que estas cosas *son* duras, ligeras, y así sucesivamente.

Sóc – [...] Dime, pues: ¿aquellos sentidos por medio de los cuales percibes lo cálido y lo duro, así como lo ligero y lo dulce, los atribuyes acaso al cuerpo? ¿O a alguna otra cosa? (*Teet.* 184e).

Sóc. - Espera un momento. ¿Percibiré la dureza y la blandura que corresponden, respectivamente, a lo duro y a lo blando por medio del tacto? (*Teet.* 186b).

Y en algunos lugares Platón parece estar pensando muy claramente a los actos perceptuales como únicamente actos de conciencia. Platón dice que estos actos son comunes a hombres y animales y pueden realizarse desde el nacimiento:

Sóc. - Los hombres y los animales, desde el momento del nacimiento, tienen por naturaleza la posibilidad de percibir todas aquellas impresiones que llegan al alma por medio del cuerpo (186b-c)¹⁰.

Pero es de suponer que Platón no imagina que los animales y los bebés de un día son capaces de utilizar conceptos.

Ahora bien, si la percepción es aquí conciencia sensorial, se esperaría que la actividad superior de la mente e independiente del cuerpo sea la aplicación de los conceptos a lo que percibimos. La línea entre la percepción y la reflexión entonces

¹⁰ Asimismo 186d: *pathemata* (impresiones) también es naturalmente interpretado en el sentido de actos de la conciencia (pasiva).

separa la simple conciencia sensorial del pensamiento que se hace sobre cualquier cosa que se presente en la sensación. En esta perspectiva, la aplicación del concepto rojo a un color percibido requeriría de algún tipo de acción independiente de la mente como la realizada en la aplicación del concepto ser. De hecho, los conceptos de ser, identidad, y así sucesivamente (los *koiná*), estarían asociados comúnmente con la actividad independiente de la mente; los *koiná* habrían sido interpretados como meros ejemplos de conceptos, cuyo lugar podría ser tomado por cualquier otro término de cualquier otra clase o categoría.

El hecho es, sin embargo, que el uso independiente de la mente se ilustra exclusivamente por la aplicación de los conceptos que son aplicables a los objetos de más de un sentido. Esto sugiere que este uso independiente no incluye juicios que se aplican a conceptos propios de los objetos de un solo sentido. De hecho, Platón en el contraste de la percepción y el uso superior de la mente sí parece contrastar la aplicación de los *koiná* a los objetos de la conciencia sensorial, no con la conciencia sensorial en sí misma, sino con la aplicación de otros conceptos, a saber, los conceptos requeridos para el etiquetado de los datos de los sentidos. Según Cooper (2004), Platón, no solamente, no ilustra el uso del juicio reflexivo de la mente mediante la aplicación de un concepto que, como el rojo, pertenece a un solo tipo de objeto de los sentidos; sino que indica, muy claramente, que pensar con tales conceptos no es una cuestión del juicio reflexivo.

Platón dice que somos capaces de examinar (*episkepsastai*)

Sóc. - ¿No es verdad, igualmente, que puedes *examinar* [sí entre colores] ambos son desemejantes o semejantes entre sí? (*Teet.* 185b)

Como también capaces de discernir (*krinein*) si un color y un sonido son similares o no.

Sóc. – [...] el ser y el hecho de que sean una y otra, así como su mutua oposición y el ser de esta oposición es algo que el alma intenta discernir en sí misma, volviendo sobre ello y comparando las dos cosas entre sí (*Teet.* 186b8).

Y que lo hacemos con nuestras mentes independientemente de cualquier facultad corporal. El mismo punto es puesto para decir que la mente no funciona a través de algún sentido en la aplicación de las palabras “es” y “no es” a las cosas.

Sóc. - Muy bien. Pero, entonces, ¿por medio de qué órgano opera la facultad que te da a conocer lo que tienen en común todas las cosas y éstas en particular, como el «es» y el «no es» con el que te refieres a ellas o aquello sobre lo que versaban ahora mismo nuestras preguntas? (*Teet.* 185c).

Teet. - Por Zeus, Sócrates, yo no sabría qué decir, a excepción de que, en principio, a mí me parece que no hay un órgano específico de todo esto con tales características, como lo hay en el otro caso. Yo creo que es el alma la que examina por sí misma lo que las cosas tienen en común (*Teet.* 185e).

Sin embargo, Platón dice:

Sóc. – [...] Tenemos, además, la siguiente prueba de lo que estamos diciendo: en el caso de que fuera posible examinar si ambos son salados o no, es obvio que podrías decir con qué lo examinas y, evidentemente, esto no sería la vista ni el oído, sino alguna otra cosa.

Teet – Naturalmente, sería la facultad que opera por medio de la lengua (185b-c).

Aquí Platón muestra que nosotros investigamos si un par de cosas son saladas por medio de una facultad corporal, es decir, el sentido del gusto. Esto significa claramente que en la operación a través de los sentidos la mente aplica las palabras “salado”, “rojo”, “duro”, etc. a los objetos de los sentidos. “La investigación sobre lo que es algo” involucra la aplicación de las palabras “es” y “no es”, por lo que “la investigación sobre lo salado” implica la aplicación de las palabras “salado” o “no salado.” Que esto sea así es importante para la observación con la que Sócrates

concluye su exposición de la diferencia entre el uso perceptual y el uso reflexivo de la mente: “el alma examina unas cosas por sí misma y otras por medio de las facultades del cuerpo” (185e). Con el fin de decidir si alguna cosa es similar a otra cosa, se tiene que reflexionar; con el fin de decidir si alguna cosa es roja no se necesita reflexionar, sino utilizar la mente *sólo* en el nivel perceptual.

Hay por lo tanto buena evidencia para cada uno de estos dos puntos de vista diferentes en cuanto a lo que Platón piensa que está involucrado en lo que he llamado el uso perceptual de la mente. A veces, Platón parece tener en cuenta la conciencia sensorial sin la aplicación de conceptos a lo que se percibe, en otras ocasiones contrasta el uso perceptual y el uso reflexivo y Platón parece pensar que en el etiquetado de los datos de los sentidos con colores, sabores las descripciones en sí mismas tienen lugar en el nivel perceptual y no el reflexivo.

Las evidencias de una u otra parte han sido explicadas, y aún hay problemas al establecer cuál es la mejor posición. Según Cooper (2004), la dificultad surge porque Platón trata de combinar dos posiciones muy diferentes, y esto se puede hacer comprensible al considerar detalladamente cómo estas posiciones están relacionadas entre sí. Podemos empezar por preguntar por qué Platón piensa que son diferentes las facultades de la mente utilizadas en la determinación de si un *koinon* como auto-identidad pertenece a un color sentido, de las que son ejercidas en la determinación de si el color sentido es, por ejemplo, rojo. La clasificación o etiquetado de los datos de los sentidos, de hecho no implica la aplicación de un concepto que pertenece a los objetos de diferentes sentidos, pero ¿por qué debería esto hacer alguna diferencia? En el etiquetado de un color, sin duda, se está, al

menos implícitamente, usando la reflexión, el recordar y el comparar, actividades que Platón presenta como características del uso “independiente” de la mente.

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, el presente y el futuro (Teet. 186a-b).

Sóc. - Pero el ser y el hecho de que sean una y otra, así como su mutua oposición y el ser de esta oposición es algo que el alma intenta discernir en sí misma, volviendo sobre ello y comparando las dos cosas entre sí (Teet. 186b).

De hecho, podría decirse que el etiquetado del color visto induce a la facultad de aplicar algunos *koiná* por sí mismos: para reconocer un color como rojo se tiene que recordar colores pasados, tanto rojos y no rojos, y pensar en éste como *similar* a alguno y *diferente* de otro. ¿Cómo puede Platón haber pensado que la aplicación de conceptos perceptuales básicos podría proceder sin este tipo de actividad asociativa? Y aunque si esto pueda ser manejado sin el uso de los *koiná*, ¿por qué Platón piensa que implica una facultad diferente de la mente de la que se ejerce en el pensamiento sobre el ser, la semejanza, y así sucesivamente?

Una respuesta parcial al interior interrogante se puede encontrar, creo, en la definición del pensamiento (*dianoeistai*) que Platón propone unas pocas páginas más adelante en el *Teeteto*.

Teet. - ¿A Qué llamas tú pensar?

Sóc. - Al discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración (Teet. 189e).

Aquí Platón define al proceso de pensar como una disertación llevada a cabo por la mente consigo misma¹¹. En este modelo se podría pensar al pensamiento

¹¹ La misma consideración aparece en el *Sofista* 264a-b y la imagen de la escritura en un libro mental (38e-39a) junto al lenguaje del discurso con uno mismo (38d-e) que aparecen en el *Filebo*, no es significativamente diferente del punto de vista actual.

perceptual como una cuestión de decirse a uno mismo, cómo se experimentan diversas sensaciones, “rojas”, “calientes”, “dulces”, y así sucesivamente. Y el empleo de los *koiná* en el pensamiento se representará como diciéndose a uno mismo “Ese (es decir, ese color simplemente etiquetado “rojo”) es”, o “ese color es igual a sí mismo y diferente de este otro”, y así sucesivamente.

Ahora, incluso si el reconocimiento de un color como rojo requiere la comparación e implica el uso implícito de varios de los *koiná*, es claro que no se necesita explícitamente decirse a uno mismo “Este color es como tal y tales otros colores que he visto y diferente de tal y tales otros, por lo que esto es rojo”. Cualquier persona que posea los conceptos de los colores es (normalmente) capaz de aplicarlos sin ningún proceso explícito de razonamiento. Sin embargo, esto es una característica esencial del modelo de Platón sobre lo que es el pensamiento, ya que sólo las cosas que uno explícitamente se dice cuentan como cosas que uno piensa. De ahí que todas las actividades mentales implícitas deben pasar desapercibidos y no contadas al mantener este modelo. Esto explicaría porque Platón en el *Teeteto* parece estar haciendo un contraste entre la percepción y la facultad reflexiva al no tener en cuenta los procesos implícitos que ocurren en la percepción.

El contraste real que Platón hace es entre el etiquetado de los datos sensoriales y el pensamiento explícito que, por ejemplo, algún color dado es, es igual a sí mismo, diferente de otra cosa, es agradable o desagradable, es bello o feo, y así sucesivamente. El punto parece ser que el color de una cosa puede ser simplemente, por así decirlo, interpretado de ella una vez se tenga el concepto del color en cuestión. Mientras que darse cuenta de la similitud de una cosa con otra

requiere de un pensamiento explícito acerca de la otra cosa y la evidente comparación, al igual que en la perspectiva de Platón el juzgar que algo es bueno requiere comparar el pasado y presente contra el futuro probable (186a-b). Estos juicios, y todos los juicios que involucren a los *koiná*, requieren que participe explícitamente la reflexión¹². Según Cooper (2004), es la inmediatez de la función de etiquetado lo que parece tener impresionado a Platón, al haberlo distinguido en su mente del pensamiento que emplea los *koiná*.

Pero incluso si Platón puede estar justificado en su separación del etiquetado y el juicio reflexivo, por un argumento como el anterior ¿qué puede decirse en defensa de su asimilación de la facultad de etiquetado a la simple conciencia sensorial? Para empezar, hay que señalar que la inmediatez de la operación de etiquetado es una consecuencia del hecho que se tiene en la conciencia sensorial -en sí misma- toda la evidencia que se necesita para justificar la aplicación de la etiqueta apropiada: Yo sé que el color que veo es rojo sólo porque yo puedo verlo. Por otra parte, con el fin de juzgar que esto es bonito, sólo con verlo no es suficiente. Platón sugiere que se necesita además invocar en la mente otros objetos vistos en otras ocasiones y realizar una comparación para ver si estos colores alcanzan el nivel adecuado de belleza. Esto significa que la capacidad de etiquetar, aunque es diferente de la conciencia sensorial, está relacionada con ella.

Para etiquetar los datos, es común pensar que simplemente se hace explícito lo que estaba contenido en la sensación. Pero en los juicios sobre “esto es algo X”, se va

¹² El caso del *koina* “es” sería difícil de determinar a causa de la oscuridad de los ejemplos de Platón. Si “esto es este color” significa “este es el color real de alguna cosa”, entonces supongo que es requerida la reflexión.

más allá de los datos de los sentidos en sí mismos para considerar las relaciones entre ellos y sus probables consecuencias. Entonces, desde este punto de vista la función de etiquetado va de la mano con la conciencia sensorial y se agrupa razonablemente con ella, en contraste con el juicio reflexivo. Si un paso muy importante en el conocimiento es que va del etiquetado de los contenidos de los sentidos a la explícita reflexión comparativa acerca de ellos, se ve aún más claramente por qué Platón, con su interés en el conocimiento, debe tender a asimilar o confundir una con otra: conciencia sensorial y el etiquetado de sus objetos (Cooper, 2004).

La ambivalencia de Platón en su caracterización de la percepción complica la interpretación del resto del pasaje. Las razones que Platón da para que el conocimiento sea el resultado de los actos del juicio reflexivo, pero no de los actos de la percepción se prestan a diferentes interpretaciones, dependiendo de cuál perspectiva de la percepción es asumida.

3.3 LA PERCEPCIÓN Y EL CONOCIMIENTO

Hasta el momento he argumentado que Platón hace la distinción, entre el papel de los sentidos y el papel de la mente en la percepción y entre el uso de la mente en la percepción y su uso en el juicio reflexivo que involucra las nociones de ser, identidad, y así sucesivamente. Estas distinciones son el fundamento sobre el que Platón se basa para rechazar la definición del conocimiento como *aisthesis*.

La refutación del conocimiento como *aisthesis* que Platón presenta (186c-e) es breve y compleja. Él señala que no se puede conocer alguna cosa cuando no se alcanza la *ousia* y la verdad, y luego se basa en el análisis anterior para mostrar que con la *aisthesis* no se puede alcanzar ni lo uno ni lo otro. Cornford (2007) interpreta esto en el sentido de que no es a través del uso de los sentidos que se llega a conocer las Formas, que son las únicas entidades verdaderamente reales y cognoscibles. Pero ya que en el *Teeteto* no hay referencias claras y suficientes a las Formas¹³, o al proceso de llegar a conocer con las Formas, no hay excusa segura para preferir una interpretación de este tipo. Lo que quiere decir Platón por “alcanzar el ser y la verdad” debe ser obtenido junto con la consideración que acaba de dar de la percepción y el empleo de los *koiná* en el pensamiento.

Platón argumenta que un sujeto exclusivamente con la percepción no adquiere o muestra conocimiento, sobre la base que el conocimiento se alcanza sólo cuando la *ousia* es comprendida, y que es sólo en el juicio reflexivo que la facultad de juzgar sobre la *ousia* de cualquier cosa se muestra. Sin embargo, debido a la incertidumbre acerca de lo que Platón entiende por “percepción”, dos líneas diferentes de pensamiento, ambas, creíbles e interesantes, pueden ser propuestas como interpretaciones de su argumento (Cooper, 2004).

Supongamos, en primer lugar, que la “percepción” significa conciencia sensorial, sin conceptualización. Entonces es natural interpretar a Platón como señalando que el conocimiento implica, al menos, pensamiento de que *esto es esto*, según el caso.

¹³ Incluso si los *koina* son Formas, Platón no dice que los son, y por la muy buena razón que en ninguna parte de su argumento importa cuál es su estado metafísico.

Por lo tanto, el conocimiento involucra la aplicación de conceptos, y puesto que la conciencia sensorial es una facultad mental que no implica la conceptualización, debe ser error equiparar el conocimiento con la conciencia sensorial.

Hay varios puntos a favor de esta interpretación. La más importante es el hecho de que Platón dice que el conocimiento involucra “alcanzar la verdad.” Esto comúnmente se interpreta como diciendo que no hay conocimiento donde no hay formulación de verdades, es decir, donde no hay pensamiento de que esto es esto, ni conceptualización. En segundo lugar, Sócrates, al indicar la conclusión del argumento, parece simplemente sugerir este contraste entre la conciencia sensorial y el pensamiento de que esto es esto según el caso: él dice, “Así no hay conocimiento en la experiencia que vivimos (*pathemasin*), sino más bien en el razonamiento (*sillogismo*) que hacemos sobre ella” (186d). Aquí nada indica que el razonamiento se limita a algún tema en particular (no, por ejemplo, a los asuntos sobre la aplicación de los *koiná*); parece que hay un contraste entre la simple visión, audición, etc., y los pensamientos, de cualquier clase, sobre lo que se está viendo, oyendo, y así sucesivamente.

Pero si Platón quiere decir que la *aisthesis* ocurre sin la formulación de juicios, este punto debe de alguna manera ser encontrado en su afirmación de que en la percepción no “se alcanza la *ousia*”. ¿Qué tiene que ver la falla para alcanzar la *ousia* con el carácter no judicativo de la percepción? A lo largo del argumento la *ousia* parece tener el significado de ser. En su primera introducción en el texto se señala,

Sóc. - Pues bien, respecto al sonido y al color, ¿no hay, en primer lugar, una misma cosa que puedes pensar de ambos a la vez, es decir, que uno y otro *son*? (*Teet.* 185a)

Sóc. - Muy bien. Pero, entonces, ¿por medio de qué órgano opera la facultad que te da a conocer lo que tienen en común todas las cosas y éstas en particular, como el «*es*» y el «*no es*» con el que te refieres a ellas o aquello sobre lo que versaban ahora mismo nuestras preguntas? [...] (*Teet.* 185c)

Teet. - Te refieres al *ser* y al *no ser*, a la semejanza y la desemejanza, a la identidad y la diferencia, así como a la unidad y a cualquier otro número que se le pueda atribuir. [...] (*Teet.* 185c)

Aquí *ousia* parece significar ser y no parece alterar su significado a partir de entonces. La falla de la percepción para alcanzar la *ousia*, por lo tanto, debe significar que el pensamiento de que algo “es” no es un acto de percepción. Esto es, sin duda, cierto. ¿Pero cómo implica esta falla que la percepción no es judicativa? Juicios sobre lo que algo “es” son sólo una clase de juicios. ¿Significa que Platón sugiere que, de alguna manera, siempre debemos estar haciendo juicios sobre lo que algo “es” cuando hacemos juicios de cualquier tipo? ¿O quiere decir que antes de que podamos hacer juicios de otros tipos, debemos ser capaces de hacer juicios sobre lo que algo “es”? Según Cooper (2004), ninguna de estas alternativas es atractiva; pero la mención de *ousia* aquí no parece ser un ejemplo elegido arbitrariamente que ilustre la idea de que cualquier otro concepto habría ilustrado igualmente bien.

Sin embargo, ¿es correcto insistir que alcanzar la *ousia* debe significar pensar que algo es? Incluso si *ousia* (y sus afines) en sus apariciones anteriores en el pasaje es traducido por “ser”, “es”, etc. (como en 185a, *eston*), no se sigue que esto es lo que la palabra significa allí o en otro lugar del pasaje. En inglés se distingue claramente el “es” de existencia del de la cópula, pero en griego no se hace, y ha

sido discutido¹⁴, que en griego el verbo *einai* (ser) no tiene “sentidos” que correspondan a esta distinción. Este verbo representa más bien un concepto indiferenciado entre esta distinción particular. Si esto es así, uno puede ver fácilmente cómo Platón podría haber pensado que el pensamiento con el concepto *ousia* tiene una posición de prioridad frente al resto de los pensamientos conceptuales, y que fallar en alcanzar la *ousia* es fallar en formular juicios. Alcanzar la *ousia* de algo no es necesariamente pensar que ello es tal cosa, porque podría no ser más que pensar que esto es F, donde F es cualquier predicado. En este caso, estar privado del uso de *einai* significaría que se es incapaz de predicar cualquier cosa de cualquier otra cosa, ya que la cópula, que es indispensable para la predicación, no estaría disponible. Sin el uso de *einai* no se podría tener la capacidad de juicio y, por lo tanto, no se podría tener el uso de alguno de los conceptos.

De este modo, bajo el supuesto de que Platón por “percepción” entienda simplemente conciencia sensorial, un buen e interesante argumento se puede encontrar detrás de su afirmación de que desde la percepción no se alcanza la *ousia*, no se llega a la verdad, y que, por lo tanto, la percepción no puede constituir conocimiento. Pero si bien, como ya he indicado, tal argumento se ajusta al texto bastante bien en varios aspectos, la duda permanece sobre si esto expresa el sentido exacto que Platón brinda a su argumento, dado que la distinción, de la que

¹⁴ Kahn (1966) y Owen (1965) Para unas buenas observaciones sobre el uso de Platón de la noción *to on* en el *Sofista*.

esta interpretación depende, entre la percepción como conciencia sensorial y la superior facultad de conceptualización de la mente, no se cumple en todo el texto.

La facultad superior de la mente se limita a la aplicación solamente de ciertos conceptos, a saber, los *koiná* (que incluyen, además de los mencionados, también todos los que pertenecen a objetos de diferentes sentidos o implican referencia a objetos de diferentes sentidos). La percepción, entonces, incluye la conciencia sensorial y la mínima interpretación de sus objetos que está implicada en etiquetarlos “rojo”, “dulce”, y así sucesivamente. El proceso de etiquetado sin duda equivale a utilizar ciertos conceptos, es decir, lo que podría ser llamado conceptos perceptuales mínimos. Y ya que esto se concibe sólo con el uso de *einai*, que sólo llega con la utilización de la facultad superior de la mente, Platón no puede sugerir que todo uso de conceptos requiere el uso de *einai*. Así se debe mirar más lejos para encontrar una interpretación que se ajuste a esta forma de entender la distinción entre la percepción y la reflexión.

Si, entonces, la “percepción” significa conciencia sensorial, más la supuestamente clasificación inmediata de sus objetos, ¿qué razón puede Platón estar entendiendo en contra de la afirmación de que la percepción es conocimiento? Desde este punto de vista, ¿qué sería alcanzar la *ousia*, y por qué no lograrlo implicaría que la percepción no es conocimiento? Según Cooper (2004), la refutación a la teoría del hombre medida de Protágoras presente en el *Teeteto* parece ofrecer una pista.

Platón sostiene (177c-179c), contra Protágoras, que si su teoría plantea que las cosas son tal cual como las percibe un hombre, esto no siempre funciona, sobre

todo al pensar sobre un hecho futuro. Porque en estos casos la verdad o la falsedad del pensamiento depende de cómo suceda el hecho. Incluso si cada hombre es su propio juez infalible de cómo suceda un hecho, al intentar hacer una predicción sobre un hecho futuro, esta predicción es verdad o no dependiendo de cómo se desarrolle el hecho (o como le parece haber salido a un hombre).

Sóc. - Pues bien, yo creo que, respecto a la dulzura y a la sequedad que el vino va a adquirir en el futuro, la opinión que tiene autoridad es la del agricultor y no la del citarista (*Teet.* 178d).

Entonces al hacer predicciones hay espacio para los errores; no todo el mundo puede afirmar que tiene conocimiento de cómo sucederán las cosas (o incluso de cómo las cosas le parecerán haber sucedido a sí mismo). Es el médico experto quien sabe si su paciente tendrá fiebre mañana (178c); el músico experto, y no cualquier aficionado, sabe si una guitarra será puesta en sintonía aflojando sus cuerdas (178d). En general, cuando un hombre puede decir que conoce mejor que otros cómo sucederán las cosas, esta afirmación debe basarse en su posesión de una experticia que lo hace más sabio y más hábil que otros en su área temática en particular.

Sóc. [...] 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 [...] (*Teet.* 179a-b).

La predicción del experto no es entonces una mera conjetura, como sería la del aficionado; se funda en principios objetivamente válidos de su ciencia o su arte y constituye conocimiento precisamente porque se apoya en tales principios¹⁵. Entonces, parecería que Platón asegura que la percepción, como conciencia

¹⁵ Comparar la refutación de Sócrates con la afirmación de Trásimaco que la injusticia (*adikia*) -y no la justicia (*dikaiosine*)- es una virtud y un signo de inteligencia, *Republica* 350a-c.

sensorial con clasificación inmediata de sus objetos, no es conocimiento porque la percepción no alcanza la verdad sobre los hechos futuros y el conocimiento sí. Son las predicciones del experto, y no las de cualquier hombre, las que deben ser entendidos como conocimiento ya que el experto ha logrado fundamentar sus predicciones en principios objetivamente válidos y no solamente en su percepción subjetiva.

Este argumento, en contra de Protágoras, es recordado también cuando Sócrates añade a lo bello, lo feo, lo bueno y lo malo a la lista de temas sobre los que la percepción es incompetente para juzgar (186a).

Teet. - Me parece que son, sobre todo, éstas las cosas cuyo ser examina el alma, considerándolas unas en relación con otras y reflexionando en si misma sobre el pasado, el presente y el futuro (Teet. 186b).

Aquí Platón reconoce que juzgar implica predicción; y en lo que dice Platón claramente se refiere de nuevo a lo que fue dicho contra Protágoras. En el argumento contra Protágoras, se puso especial énfasis en el hecho que las cuestiones de interés público (*opheleia*) implican predicción, por lo que algunas ciudades (*poleis*) son más sabias y más expertas que otras,

Sóc. - ¿No es verdad que la legislación y lo beneficioso versan sobre el futuro y que todo el mundo estaría de acuerdo en que una ciudad, cuando legisla, yerra muchas veces acerca de lo que es más beneficioso? (Teet. 179a)

Sócrates plantea que las cuestiones de interés público (*opheleia*) y las cuestiones sobre lo que es (*ousia*) alguna cosa, son las dos cuestiones más importantes de las que se encarga la facultad reflexiva superior de la mente. Facultad reflexiva que está relacionada con el conocimiento y se presenta en aquellas personas, que de alguna manera, han sido capaces de tener pensamientos sobre esto asuntos.

Sóc. - Los hombres y los animales, desde el momento del nacimiento, tienen por naturaleza la posibilidad de percibir todas aquellas impresiones que llegan al alma por medio del cuerpo. Pero las reflexiones acerca de éstas, en relación con su *ser* y *utilidad*, sólo sobrevienen con dificultad y en el curso del tiempo. Y las personas que llegan a tenerlas sólo lo consiguen gracias a muchos esfuerzos y después de un largo período de formación (*Teet.* 186c).

Personas que con dificultad y con un largo periodo de formación han alcanzado la experticia suficiente en un arte o ciencia como para que sus criterios sean tan objetivamente válidos. Como en el caso del arte de gobernar, que es planteado en la *República*:

Sóc. - Y una vez hayan llegado a cincuentenarios, a los que hayan sobrevivido y descollado siempre y por todos conceptos en la práctica y en el estudio hay que conducirlos ya hasta el fin y obligarles a que, elevando el ojo de su alma, miren de frente a lo que proporciona luz a todos; y, cuando hayan visto el bien en sí, se servirán de él como modelo durante el resto de su vida, en que gobernarán, cada cual en su día, tanto a la ciudad y a los particulares como a sí mismos; pues, aunque dediquen la mayor parte del tiempo a la filosofía, tendrán que cargar, cuando les llegue su vez, con el peso de los asuntos políticos y gobernar uno tras otro por el bien de la ciudad y teniendo esta tarea no tanto por honrosa como por ineludible (*Rep.* 540a)

La sugerencia es que Platón basa su rechazo de la afirmación que percepción es conocimiento sobre la base que el conocimiento implica experticia y la apelación a principios y criterios objetivamente válidos. Mientras que la percepción no va más allá de los informes subjetivos de los contenidos de la experiencia sensorial y, por tanto, no hace juicios para los que dichos criterios y principios son relevantes. No hay expertos en la percepción; nadie podría afirmar que sus informes perceptuales, como tal, son más ciertos que los de cualquier otra persona, a menos que sometan a sus informes perceptuales a algún tipo de criterio objetivamente válido. Como en el caso de la optometría o audiometría. Sólo con la propia percepción, con sus informes de la experiencia sensorial, no se llega a formar la clase de criterios que Platón plantea que son útiles en la predicción del médico sobre la fiebre y la del pastelero sobre lo placentero para el paladar. Porque la percepción es puramente

subjetiva, ya que no está abierta a la crítica o corrección, ella no puede pretender ser conocimiento (Boeri, 2007).

Sóc. - Se podría probar, Teodoro, de otras muchas maneras que todas las opiniones de todo el mundo no son siempre verdaderas. Pero cuando se trata de las impresiones actuales de cada cual, a partir de las cuales surgen las percepciones y las opiniones correspondientes, es más difícil demostrar que no son verdaderas. (Teet. 179c).

El conocimiento es siempre el resultado de dirigir los pensamientos, en concordancia con principios y criterios; por lo tanto, toda pretensión de conocimiento debe tener la posibilidad del error para ser corregido por criterios apropiados. Así quien afirma conocer algo debe contar con razones que justifiquen su afirmación porque su afirmación tiene la posibilidad de estar equivocada. Debido a que en la percepción no hay lugar para el error, porque la mente percibe tal cual sus sentidos se lo informan, la percepción no puede constituir conocimiento.

En esta interpretación, la falla de la percepción para alcanzar lo que un objeto “es” (*ousia*) sería tomada en el sentido que en la percepción sólo se nota el color (etc.) que una cosa parece tener y no se dice nada acerca de cuál es su verdadero color.¹⁶ Como señalé anteriormente, *ousia* es un concepto indiferenciado de ser; pero comúnmente parece interpretarse en este pasaje como expresión de que algo “es”, como en:

Sóc. - Pues bien, respecto al sonido y al color, ¿no hay, en primer lugar, una misma cosa que puedes pensar de ambos a la vez, es decir, que uno y otro *son*? (Teet. 185a)

¹⁶ Burnyeat propone que nuestra propia percepción es capaz de identificar sus propios objetos, “La percepción es conciencia de rojo como rojo, o de duro como duro. Lo que no se puede hacer es ir más allá de esta conciencia para determinar lo que es algo en un mundo interpersonal. Por ejemplo no es sólo por usar mis ojos que yo decido que rojo es realmente el color de algo ante mí, no es sólo por la sensación de tocar que yo concluyo que lo que yo estoy sintiendo es genuino y verdaderamente duro” (Burnyeat, 1990, p. 64).

Al juzgar que este es un color específico se debe participar en el tipo de cálculo de las percepciones pasadas y presentes, con miras al futuro. Cálculos que Teeteto menciona en relación con los juicios de valor e insiste que los juicios de valor implican la existencia de criterios objetivos que los expertos utilizan constantemente para guiar su pensamiento, por lo que se debe estar guiado por los criterios objetivos al decir cómo son las cosas en el mundo. Este no es el trabajo de la percepción sino del juicio reflexivo.

Pero si la percepción falla al conseguir la objetividad también falla al “alcanzar la verdad”

Sóc. - Y bien, ¿puede uno alcanzar la verdad de algo, sin alcanzar su ser?

Teet. - Imposible (*Teet.* 186c).

Un pensamiento es declarado verdadero o falso apelando a los criterios válidos para ese asunto. Por lo tanto, la percepción, como algo totalmente subjetivo y no guiado por criterios, no produce ni verdades ni falsedades. Entonces, el conocimiento debe estar en otra parte; de hecho, se ha de buscar en el juicio reflexivo, donde las nociones de ser, identidad, similitud, y así sucesivamente, con sus criterios objetivos asociados, entran por primera vez.

Esta interpretación tiene mucho en su favor. Al apelar a las nociones de experticia y criterios objetivos esta interpretación hace un buen uso de las doctrinas indudablemente platónicas, sin lugar a dudas expresadas en el *Teeteto*. Además de la comprensión de la percepción, incluyendo la clasificación de los contenidos de la experiencia sensorial, adoptada por lo que parece ser la interpretación correcta del

contraste entre *aistheis* y el empleo independiente de la mente. Y al traer estos dos puntos de vista juntos proporciona un sentido razonable para el argumento final.

Crombie (1963) parece rechazar una interpretación bastante cercana a ésta sobre la base de que no se pueden acomodar a los ejemplos que Platón da de los juicios que involucran *koiná* aparte de los de *ousia*. Crombie piensa que en este punto de vista la “contribución que hace la mente” consiste en “referir nuestros datos de los sentidos al mundo exterior”. Entonces la dificultad que plantea la contribución de la mente, mencionada por Platón, es notar que un color y un sonido son diferentes, una contribución no plausible interpretada como consistente a la remisión de los “datos de los sentidos” al mundo exterior.

Sin embargo, la contribución de la mente no está limitada de esta manera. Su contribución es la apelación a criterios objetivos, y es sólo en relación con lo que “son” los objetos de la conciencia sensorial que los adecuados criterios objetivos involucran la remisión de “datos de los sentidos” al mundo exterior. En otros casos, por ejemplo, en relación con la auto-identidad, la unidad y la diferencia de un sonido o un color, parecerían ser una ley lógica a la que la mente recurre como criterios válidos, y el hecho que se apliquen a los objetos de la conciencia sensorial no las hace algo menos válido. No se puede (supongamos) discutir con el informe de un hombre de que lo que ve en su campo visual es un color rojo y que lo que escucha es un explosión. Pero si él va a decir sobre el color y el ruido que ellos son la misma cosa él está enunciando una falsedad; lo que él dice en este nivel es objeto de críticas.

Así, el resultado del argumento es que el conocimiento debe ser objetivo, para que lo que es conocido puede serlo para todos, y recurre a la clase de criterios que los expertos emplean. “La percepción” falla al ser conocimiento, porque no se necesita ser un experto en algún sentido o tener el uso de criterios objetivos de cualquier tipo con el fin de ser tan bueno en la percepción como cualquier otra persona. Según Cooper (2004), Platón llega, a través de su asimilación del conocimiento a la experticia, a una posición que da al conocimiento empírico el título honorífico de *episteme*; y el énfasis que Platón pone en esta relación con la objetividad tiene la consecuencia muy interesante que la concepción del conocimiento empírico de Platón tiene un definitivo sabor kantiano.

El rechazo de Platón a la afirmación de que “percepción” (*aisthesis*) constituye conocimiento se podría explicar de dos maneras, dependiendo de cuál de las dos interpretaciones de “percepción” sea adoptada. Si la “percepción” significa la mera conciencia sensorial, entonces no puede ser conocimiento porque el conocimiento implica pensamiento discursivo, mientras que la “percepción” está en un nivel más bajo de complejidad lógica. Si la “percepción” se refiere a la conciencia de los “contenidos sensibles”, explícitamente etiquetados, entonces falla al ser conocimiento porque no hace afirmaciones de validez objetiva.

CONCLUSIONES

La ausencia de la teoría de las Formas en el *Teeteto*, aunque haya causado problemas interpretativos, es una característica que enriquece el desarrollo del diálogo. El *Teeteto* es una excelente oportunidad para presenciar la habilidad dialéctica de Platón pero sin la carga conceptual de la teoría de las Formas. El *Teeteto* permite ver cómo Platón defiende otras teorías que en anteriores textos ha rechazado y evitar otras que antes ha defendido. Como es el caso de la defensa y dramatización de Protágoras, uno de sus más fuertes contradictores, y la utilización de planteamientos propios de la teoría del constante devenir de Heráclito. Y si es el caso de que la ausencia de las Formas en el *Teeteto* hacía parte de una estrategia para que el lector reconociera la necesidad de esta teoría en la investigación sobre el conocimiento, fue algo muy hábil de parte de Platón. Una estrategia que podría representar un importante ejercicio didáctico en el que los asistentes a la academia Platónica tenían a los diálogos de Platón como material de estudio y análisis.

El término griego *aisthesis* tiene un significado muy amplio y es complejo de interpretar. Representa un concepto que puede ir desde la simple sensación de los sentidos hasta algo tan complejo como una “comprensión” en la que actúa simultáneamente la razón y el sentimiento, la emoción o el dolor del padecer. El hombre común de Atenas, dice Gadamer (1991), comprendía las verdades que el arte de la acrópolis le revelaba de manera espontánea y evidente, y en ese comprender, dice, se le iba todo su ser. La recuperación de este “comprender” nos propone, al menos, una reflexión. Nos permite repensar el papel que las emociones y los sentimientos juegan en nuestra manera de comprender la realidad, y en cómo

su incorporación en la comprensión puede ofrecernos verdades que de otra manera quizá nos pasan desapercibidas.

La amplitud de la *aisthesis* produce una distinción entre los sentidos como facultades corporales y la percepción como una facultad de la mente, y la identificación de lo que se conoce con alguna subclase de juicios, constituyen notables logros filosóficos. En el *Teeteto*, Platón parece elaborar una teoría de la percepción que permite describir lo sensible. Para esto propone al alma como 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 (186b-186c).

Entre los aspectos novedosos de este argumento quiero destacar que el conocimiento no queda confinado a realidades inteligibles, sino que Platón motiva a buscarlo en las reflexiones acerca de las cosas sensibles. Su énfasis, al inicio mismo del argumento ofrecido en el *Teeteto*, en que es el alma la que percibe y juzga, no es accesorio sino pieza clave para su comprensión. En efecto, el hecho de que un alma sea capaz de juzgar, implica que ella hace que las funciones que llamaríamos inferiores, aquellas que en principio no nos distinguen de los restantes

seres vivos, presenten particularidades que sólo se encuentran en los hombres, como los juicios perceptuales que tienen evidencia irrefutable.

Cuando Platón rechaza la afirmación de que la percepción es conocimiento lo hace sobre la base que el conocimiento implica experticia y la apelación a principios y criterios objetivamente válidos. El conocimiento es siempre el resultado de dirigir los pensamientos, en concordancia con principios y criterios; por lo tanto, toda pretensión de conocimiento debe estar abierta a las críticas para apelar a los criterios apropiados. Debido a que en la percepción no hay lugar para las críticas, la percepción no puede constituir conocimiento. Nadie somete a sus propios informes o los de cualquier otra persona a la crítica para apelar a la clase de criterios que Platón implica que son útiles en la predicción del médico sobre la fiebre y la del pastelero sobre lo placentero para el paladar. La percepción no va más allá de los informes subjetivos de los contenidos de la experiencia sensorial y, por tanto, no hace juicios para los que dichos criterios y principios son relevantes.

Según el *Teeteto*, la ruta hacia el conocimiento no depende ya de un giro del alma que desplaza la mirada desde el mundo de la apariencia hacia una realidad diferente, sino en la reflexión acerca de lo percibido.

BIBLIOGRAFÍA

Alegre, A. (1990). *Introducción general, Teeteto: o sobre la ciencia*. (M. Balash, Trad.), Barcelona: Anthropos.

Aristóteles. (1994) *Metafísica*. (T. Calvo, Trad.) Madrid: Gredos.

Boeri, M. (2007), *Apariencia y realidad en el pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, ético y de teoría de la acción en algunas teorías de la Antigüedad*, Buenos Aires: ediciones Colihue.

Brakas, J. (2011). Plato, Aristotle, and the Third Man Argument, *Just the Arguments: 100 of the Most Important Arguments in Western Philosophy*, Blackwell Publishing Ltd.

Burnyeat, M. (1990). Introduction, *The Theaetetus of Plato*, (M. Levett, Trad), Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing.

Campbell, L. (1883) ed. The “*Theaetetus*” of Plato. Oxford: Oxford University Press.

Cappelletti, Á. (1987). *Protágoras: naturaleza y cultura*, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

Cooper, J. (2004), “Plato on Sense-Perception and Knowledge”, *knowledge, nature and the good: essays on ancient philosophy*, pp. 43-64, Princeton university press.

Cornford, F. (2007). La teoría platónica del conocimiento, *Traducción y comentario del Teeteto y el Sofista*. (N. L. Ligatto, Trad.) Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Crombie, I. M. (1962–63), *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols. London: Routledge & Kegan Paul.

Gadamer, H. (1991) *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Editorial Paidós.

Gerena, L. (2009), “La descripción platónica de la percepción Teeteto”, *Ideas y valores* No. 139, pp. 87-107, Bogotá.

Guthrie, W. K. (2000). Historia de la filosofía griega, *Platón segunda época y la academia* (Vol. V). Madrid: Gredos.

Hilpinen, R. (1970) “Knowing that one Knows and the Classical Definition of Knowledge”, *Synthese*, pp. 109-132.

Kahn, C. H. (1966) “The Greek Verb ‘To Be’ and the Concept of Being.” *Foundations of Language* 2: 245–65.

Marcos, G. E. (2002) Percepción y "comunes" en Platón. Algunas ambigüedades en Teeteto 184b [En línea]. IVº Jornadas de Investigación en Filosofía, 7-9 de noviembre de 2002, La

Plata. En: Revista de Filosofía y Teoría Política, Anexo 2004. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.182/ev.182.pdf

McDowell, J. (1973) Plato, *Thaetetus*, Oxford University Press.

Modrak, D. (1981), "Perception and Judgement in the Theaetetus", *Phronesis* XXVI 1, pp. 35-54.

Owen, G. E. L. (1965) "Aristotle on the Snares of Ontology." In *New Essays on Plato and Aristotle*, edited by R. Bambrough, 69–95. London: Routledge & Kegan Paul; New York: Humanities Press.

Platón. (1987). *Diálogos* (Vol. II). (J. Calonge, E. Acosta, F. Olivieri, F. Olivieri, J. Calvo, Trad.) Madrid: Gredos.

Platón. (1988). *Diálogos* (Vol. III). (C. Garcia, E. Lledó, M. Martinez, Trad.) Madrid: Gredos.

Platón. (1988). *Diálogos* (Vol. V). (A. Vallejo, M. Santa Cruz, N. Cordero, Trad.) Madrid: Gredos.

Platón. (1990) *Teeteto o sobre la ciencia*. (M. Balash, Trad.), Barcelona: Anthropos.

Ryle, G. (1939) «*Plato's Parmenides*», *Mind*, 315. (Este art. tb. puede verse en R. E. ALLEN (ED.), *Studies in Plato's Metaphysics*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965 (reimpr. 1968), pp. 149- 184.

Robinson, R. (1950). Forms and Error in Plato's Theaetetus, . *The Philosophical Review*, 59, 3-30.

-----, (1969) *Essays in Greek Philosophy*, Oxford University Press.

Rojas, L. (2005) Acerca de *aisthesis* en el Teeteto de Platón, *Apuntes Filosóficos*, Volumen 27, pp. 38-52. Universidad Central de Venezuela.

Runciman, W. (1962) *Plato's Later Epistemology*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Sedley, D. (2002) *The Midwife of Platonism, Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford University Press.

Stoelzel, E. (1908) *Die Behandlung des Erkenntnisproblems bei Platon*, Halle.

Taylor, A. (1959) *Plato: The man and his work*, New York: Meridian books.

Trindade, J. S. (2002) Conoscenza e sapere nel Teeteto. En: *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Nápoles. *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Lofredo, 2002. v. 1. pp. 24-38.

Vallejo A. (1988). *Introducción al Teeteto*, *Diálogos* (Vol. V). Madrid: Gredos.

Ventura, J. (2005) Conocimiento y dualidad en el Teeteto de Platón, *Apuntes Filosóficos*, Volumen 27, pp. 53-67. Universidad Central de Venezuela.

Vernant, J. (1998). *Los Orígenes del Pensamiento Griego*. (Primera reimpresión). Barcelona: Paidós.

Williams, B. (2006) *The sense of the past: essays in the history of philosophy*, Princeton University Press.