

La *reductio ad absurdum* de la tesis heracliteana del flujo: *Teeteto*, 179c-183b

LUIS ALONSO GERENA CARRILLO

RESUMEN: En este artículo se muestra, principalmente, que no es posible sostener con McDowell, que Platón en el *Teeteto* distingue entre una doctrina heracliteana moderada (“la doctrina secreta” modificada) y una extrema, y que es esta última la que Platón reduce al absurdo en el pasaje 179c-183b. Lo que quiere mostrar Platón, más bien, es que, puesto que la descripción del proceso de percepción de “la doctrina secreta” tiene como consecuencia que los objetos sensibles están en flujo extremo, entonces “la doctrina secreta” es insostenible, pues, como se establece en el pasaje 179c-183b, el flujo extremo es absurdo.

* * *

ABSTRACT: This article shows especially that it is not possible to claim, with McDowell, that Plato in the *Theaetetus* distinguishes between a moderate Heraclitean doctrine (the reformulated secret doctrine) and an extreme doctrine, and that this one is reduced to absurdity in the passage 179c-183b. Plato shows that—since the description of the process of perception of the secret doctrine involves extreme flux of sensible objects, and because extreme flux is absurd, as it is showed in the 179c-183b passage—the secret doctrine is rejected.

* * *

PALABRAS CLAVE: filosofía, flujo, heráclito, percepción, platón, teeteto.

RECEPCIÓN: 19 de noviembre de 2002.

ACEPTACIÓN: 10 de enero de 2003.

La *reductio ad absurdum* de la tesis heracliteana del flujo: *Teeteto*, 179c-183b

Luis Alonso GERENA CARRILLO

Introducción

El problema central de interpretación que plantea el argumento por reducción al absurdo del pasaje 179c-183b del *Teeteto*, consiste en determinar si, para Platón, los resultados de la reducción conducen a rechazar o a modificar la doctrina heracliteana que ha desarrollado hasta este punto en el diálogo¹ —la cual, siguiendo a McDowell,² en adelante llamaré “la doctrina secreta”—. Preci-

* Debo agradecer el apoyo de los proyectos PAPIIT IN 401301 y CONACYT 40891-H, con sede en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, en el marco de los cuales se llevó a cabo este trabajo; asimismo, a los miembros del Seminario de Lectura de Textos Filosóficos Griegos, dirigido por el Dr. Ricardo Salles, ante quienes leí un borrador del mismo. De manera muy especial quisiera darle las gracias al Dr. Ricardo Salles, quien leyó varias versiones de este trabajo y cuyas sugerencias, comentarios y críticas me permitieron darle precisión al argumento. De igual modo, agradezco la lectura y las observaciones del Mtro. José Molina, las cuales también fueron importantes. Sin embargo, debo aclarar que soy completamente responsable por las opiniones que se sostienen aquí.

¹ Burnyeat hace un análisis de dos interpretaciones que se oponen entre sí, las cuales denomina “Lectura A” y “Lectura B”. Cfr. Burnyeat, 1982 y 1990. Quizá los exponentes más representativos de la “Lectura A” son Cornford, 1935, y Cherniss, 1967. Sin embargo, en esta línea también se encuentran, aunque con modificaciones importantes: Bolton, 1975; Fine, 1984 y 1993; Gulley, 1962; Irwin, 1977; Mathen, 1985; McDowell, 1973; Yo May, 1975; Sayre, 1969, y White, 1976. Quien hace una defensa de la “Lectura B” es el mismo Burnyeat en sus libros ya citados. De igual modo, creo que se pueden considerar en esta línea a Robinson, 1950; Owen, 1953, y McCabe, 2000.

² Cfr. McDowell, 1973, p. 122.

samente, si tomamos en cuenta que, en sentido estricto, lo que se reduce al absurdo en 179c-183b es la tesis heracliteana extrema, según la cual en cada momento todas las cosas se mueven localmente y se alteran,³ de lo que se trata entonces es de establecer si de “la doctrina secreta” se sigue que lo sensible se encuentra en flujo extremo.

En este artículo, mi objetivo es mostrar que “la doctrina secreta” implica una concepción extrema del flujo y, por tanto, queda reducida al absurdo. Para ello, me concentraré en un aspecto que, a mi juicio, no ha sido considerado en toda su extensión por ninguno de los intérpretes que se han ocupado del problema.⁴ Se trata del supuesto de la doctrina de que la percepción (αἴσθησις) y su objeto (αἰσθητόν) se generan simultáneamente a partir de la unión (ὁμιλία) entre dos movimientos (κινήσεις), de los cuales uno tiene la potencia de actuar (δύναμιν ποιεῖν) y el otro de padecer (τὸ πάσχειν).⁵ Si mi interpretación es correcta, Platón en el pasaje 179c-183b estaría interesado en mostrar que la noción de unión (ὁμιλία) con la cual “la doctrina secreta” explica el proceso de percepción, implica, al igual que la concepción extrema, que todas las cosas en cada momento cambian de lugar y se alteran y, por tanto, es insostenible.

La interpretación que intento dar aquí, se opone en gran medida a la interpretación que proporciona John McDowell de este pasaje, la cual es no sólo bastante detallada y exhaustiva, sino también la más aceptada entre los estudiosos del *Teeteto*.⁶ Por esto, expondré mi propuesta haciendo una crítica de la lectura que hace McDowell de este pasaje.⁷

³ Cfr. 183b.

⁴ Ver n. 1.

⁵ Cfr. 156a-156b.

⁶ Cfr. Bolton, 1975; Fine, 1984 y 1993; Irwin, 1977, y Mathen, 1985, pues todos ellos coinciden con McDowell en que Platón distingue entre una doctrina extrema y una moderada, y que acepta como correcta a esta última.

⁷ Cfr. McDowell, 1973, pp. 180-185.

McDowell intenta mostrar, en primer lugar, que en la explicación que da de la percepción y lo sensible, “la doctrina secreta” no se compromete explícitamente con la tesis extrema del flujo. Basado en esto, en segundo lugar, él sostiene que el interés de Platón en el pasaje 179c-183b es mostrar los límites en los que se debe formular “la doctrina secreta” para ser una explicación viable de la percepción y lo sensible. De acuerdo con esto, McDowell concluye que en el pasaje 179c-183b Platón distingue entre una doctrina heracliteana moderada (“la doctrina secreta” modificada) y una doctrina extrema, y que es esta última la que queda reducida al absurdo.

Si mi interpretación es correcta, una distinción como la que propone McDowell es imposible, debido a que, para ello, la “doctrina secreta” tendría que abandonar su explicación de la percepción como la unión (ὁμιλίᾳ) de dos movimientos que no tienen ninguna determinación antes o después de la unión. Si lo hace, la doctrina no sólo no podría mostrar que la percepción es infalible (ἀψευδές),⁸ sino que, fundamentalmente, no tendría un mecanismo para explicar la percepción.

En lo que sigue, primero mostraré brevemente cómo está estructurado el pasaje, luego expondré la interpretación de McDowell y, finalmente, intentaré mostrar por qué esta interpretación es insostenible, lo cual me permitirá sustentar mi propia posición.

La estructura del pasaje 179c-183b

Este pasaje se encuentra dividido en cuatro partes. En la primera, que abarca de 179c1 a 179d1, Platón expone las razones por las

⁸ Ésta es una condición que también tiene que cumplir la percepción en la interpretación de McDowell, pues, según él, “la doctrina secreta” modificada está en capacidad de mostrar que mediante la percepción podemos identificar la percepción de *F*, así como la cualidad *F*, y decir, por tanto, que la percepción de *F* o la cualidad *F* son justamente eso. Cfr. McDowell, 1973, pp. 183-184, y White, 1976, p. 161.

cuales sólo hasta este momento en el diálogo va a hacer una crítica de la doctrina heracliteana, la cual no había sido puesta en duda en el desarrollo de la discusión.

La segunda parte, que comprende el párrafo 181b6-182a2, da cuenta de una concepción extrema del flujo, de la cual Platón no había hablado antes en el diálogo y que, al parecer, introduce ex profeso para su crítica de la doctrina heracliteana. En la tercera parte, en el párrafo 182a3-182c4, Platón recapitula los aspectos más importantes de la descripción de la percepción de “la doctrina secreta”. A continuación, introduce la doctrina que va a ser reducida al absurdo. En la cuarta y última parte, que corresponde al párrafo 182c6-183b5, Platón expone lo que en sentido estricto es el argumento por reducción al absurdo.

De acuerdo con esta sucinta reconstrucción, para entender la estrategia de Platón en este pasaje, es necesario explicar primero por qué hasta este momento Platón hace un examen de “la doctrina secreta”. Esto permitirá determinar qué relación establece él entre “la doctrina secreta” y la concepción extrema del flujo en la segunda y tercera partes. Partiendo de este punto, podremos determinar si Platón considera que “la doctrina secreta” queda reducida al absurdo junto con la concepción extrema, o si, más bien, cree que “la doctrina secreta” tiene que hacer modificaciones para evitar la reducción.

En lo que sigue, como he dicho, voy a exponer la respuesta que da McDowell a estos interrogantes. Luego intentaré mostrar por qué dicha interpretación resulta problemática.

La interpretación de McDowell

En toda la primera parte del diálogo (151d-186e), la discusión se centra en el análisis de la primera definición que da Teeteto de conocimiento:

δοκεῖ οὖν μοι ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται, καὶ ὡς γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις.⁹

Así pues, creo que el que conoce algo percibe esto que conoce y, así parece ahora, el conocimiento no es algo distinto de la percepción.¹⁰

De acuerdo con esta definición, hay una equivalencia entre conocimiento y percepción, de la cual se sigue que (i) todo caso de percepción es un caso de conocimiento y que (ii) todo caso de conocimiento es un caso de percepción. Para McDowell, Platón muestra en el pasaje 161c-179b, donde hace la crítica de la tesis de Protágoras, que la consecuencia (i) es insostenible, pues establece que el experto puede opinar correctamente acerca de lo conveniente (συμφέροντα) en el futuro, lo cual, si bien podría ser un caso de conocimiento, no es un caso de percepción.¹¹ En lo que concierne a la consecuencia (ii), él piensa que Platón elabora dos argumentos en su contra.¹² En el primero, que se encuentra precisamente en el pasaje 179c-183b, Platón establece que la percepción no puede ser conocimiento, si se apoya en una concepción extrema del flujo. Para McDowell, esto indica que, en principio, la percepción podría ser conocimiento, si Teeteto adopta una posición moderada. Por esta razón, nos dice, Platón elabora otro argumento en el pasaje 184-186, mostrando definitivamente que, aunque la definición “la percepción es conocimiento” se apoye en una concepción moderada del flujo, tal definición es insostenible porque el conocimiento implica otras capacidades cognitivas distintas de la percepción. De este modo, la percepción resulta ser una condición necesaria, pero no suficiente para el conocimiento.

⁹ Cfr. 151e1-151e6.

¹⁰ Para indicar cuándo la traducción no es mía, la he citado entrecomillada.

¹¹ Cfr. McDowell, 1973, p. 179.

¹² Cfr. McDowell, 1973, pp. 180-193.

McDowell considera entonces que Platón sólo hasta el pasaje 179c-183b hace un examen de “la doctrina secreta”, porque busca principalmente establecer los límites en los que ésta se debe formular para ser una explicación viable de la percepción y de lo sensible. De acuerdo con esto, él piensa que Platón introduce la tesis extrema en este pasaje, para mostrar las consecuencias que tendrían que aceptar los exponentes de “la doctrina secreta” en el caso de que aceptaran una tesis de este tipo.

Según Platón, la tesis extrema sostiene principalmente lo siguiente:

(1) Todas las cosas se mueven.¹³

Si consideramos que hay dos tipos de movimiento (κίνησις), movimiento espacial (φοράν) y alteración (ἀλλοίωσιν),¹⁴ se abren tres alternativas, como muestra Sócrates, para entender la tesis (1). En efecto, la tesis (1) puede querer decir que (i) todas las cosas se mueven espacialmente, o (ii) que todas las cosas se alteran, o (iii) que todas las cosas se mueven espacialmente y se alteran. Además, en el caso (iii) se presenta el problema de si (a) al mismo tiempo todas las cosas experimentan los dos tipos de cambio, o si, aunque todas se mueven, (b) unas se mueven con los dos tipos y otras con alguno de ellos.

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

[...] ¿afirmas que todas las cosas se mueven de una y otra forma, esto es, que se mueven a través del espacio y se alteran, o dices más

¹³ τὰ πάντα κινεῖσθαι (181c2).

¹⁴ Platón considera que el movimiento espacial (φοράν) se presenta cuando una cosa cambia de lugar o gira en el mismo lugar, y la alteración (ἀλλοίωσιν), cuando una cosa en t1 es *F* y en t2 es no-*F* (entendiendo a *F* como una cualidad sensible). Cfr. 181d5-181d6.

¹⁵ Cfr. 181e1-181e2.

bien que algunas se mueven en ambos sentidos y que otras de acuerdo con alguno de ellos?

Sin embargo, Sócrates inmediatamente afirma que si no se quiere contradecir la tesis (1), se debe asumir (iii)(a).

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

ΤΕΟΔ.— ¡Por Zeus!, yo no sé qué responder. Pero me parece que dirían que en ambos sentidos.

ΣΟΚ.— Si no, amigo mío, parecerá que las cosas se mueven y están en reposo, y no será más correcto decir que todas las cosas están en movimiento que decir que están en reposo.

De acuerdo con este pasaje, si aceptamos la tesis (1), debemos comprometernos con el siguiente argumento (H):

(H):

(1) Todas las cosas se mueven.

(2) ∴ Cada cosa se mueve siempre con todas y cada una de las formas de movimiento.

Aunque Sócrates parece inferir (2) de (1), no se trata de una inferencia válida, ya que no es necesario asumir (iii)(a) para evitar la contradicción que implicarían las otras opciones, a saber, (i), (ii) y (iii)(b), puesto que, como bien lo anota McDowell, sería una contradicción espuria.¹⁷ En efecto, en *República* IV, Platón señala que siempre es posible eliminar esta supuesta contradicción, indicando en qué aspectos una cosa está en movimiento y en qué aspectos está en reposo.¹⁸

¹⁶ Cfr. 181e3-181e7.

¹⁷ Esto lo sostiene además Burnyeat, 1990, p. 48.

¹⁸ "Pongámonos de acuerdo con mayor precisión aún, para que no nos contra-

Δῆλον ὅτι ταὐτὸν ἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα, ὥστε ἂν ποὺ εὐρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταὐτὸν ἦν ἀλλὰ πλείω.¹⁹

“Es evidente que una misma cosa nunca producirá ni padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo. De modo que, si hallamos que sucede eso en la misma cosa, sabremos que no era una misma cosa sino más de una”.

Este principio se puede ilustrar tomando como ejemplo el color sobre una superficie, pues no se da el caso que la misma superficie sea azul y no-azul, sino, más bien, que la misma superficie tiene dos partes, una de las cuales es azul y la otra no-azul. Por tanto, sólo es posible afirmar que una superficie es azul y no-azul refiriéndose a sus partes.²⁰

De acuerdo con lo que he dicho, entonces, quienes asumen (H), i. e., los exponentes de la doctrina extrema, lo hacen simplemente porque no aceptan ningún tipo de estabilidad. Apoyándose en este resultado, McDowell intenta mostrar que los exponentes de “la doctrina secreta” no sostienen explícitamente que todas las cosas se mueven con cada una de las formas de movimiento, lo cual da pie para pensar que ellos podrían aceptar una concepción moderada del flujo.²¹ Para mostrar esto, McDowell se concentra en el siguiente pasaje de la descripción de la percepción que se expuso en 156a-157c:²²

digamos al proceder. Por ejemplo, si se dice que un hombre está quieto pero que mueve las manos y la cabeza, no deberíamos afirmar que al mismo tiempo el mismo hombre está quieto y se mueve, sino que una parte de él está quieta y otra se mueve. ¿No es así?” (436c). Traducción de Eggers Lan (2000).

¹⁹ Cfr. 436b8-436c1. Traducción de Eggers Lan (2000).

²⁰ Este ejemplo lo tomé de Salles, 1997, p. 67, n. 30.

²¹ Para McDowell, una concepción moderada del flujo es una en la cual, aunque el sujeto cambia sus cualidades, la percepción de la cualidad y la cualidad misma no cambian, es decir, no es el caso que sean *F* en *t*₁ y no-*F* en *t*₂. Cfr. McDowell, 1973, p. 181.

²² Este paso es correcto, pues, como dice McDowell, en la descripción de la percepción se establecen las consecuencias de “la doctrina secreta” al nivel de

βούλεται γὰρ δὴ λέγειν ὡς ταῦτα πάντα μὲν ὥσπερ λέγομεν κινεῖται, τάχος δὲ καὶ βραδυτῆς ἐνὶ τῇ κινήσει αὐτῶν. ὅσον μὲν οὖν βραδύ, ἐν τῷ αὐτῷ καὶ πρὸς τὰ πλεησιάζοντα τὴν κίνησιν ἴσχει καὶ οὕτω δὴ γεννᾶ, τὰ δὲ γεννώμενα () οὕτω δὴ θάττω ἐστίν. φέρεται γὰρ καὶ ἐν φορᾷ αὐτῶν ἡ κίνησις πέφυκεν. ἐπειδὴ οὖν ὄμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτῳ συμμέτρων πλησιάσαν γεννήσῃ τὴν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῆ σύμφυτον.²³

Pues, ciertamente, desea indicar que todas las cosas, como decíamos, se mueven, pero que hay rapidez y lentitud en su movimiento. Cuanto es lento, ejercita su movimiento en el mismo lugar y hacia lo que le es próximo y, así, ciertamente, genera. Pero lo que se genera es ya entonces más rápido, puesto que se traslada y su movimiento se da naturalmente como un cambio de lugar. Tan pronto como se encuentran el ojo y cualesquiera otra de las cosas conmensurables con él, se producen la blancura y la percepción correspondiente, que nace con ella.

De acuerdo con este pasaje, en la percepción intervienen dos tipos de movimiento, uno lento y otro rápido. A partir de la unión de dos de estos movimientos lentos, que pueden corresponder, por ejemplo, al ojo y a algún objeto conmensurable con él, se generan dos movimientos rápidos, por ejemplo, el ojo que ve y algo blanco. Según McDowell, este pasaje señala además que el movimiento espacial (φοράν) es natural a los movimientos rápidos, lo cual hace pensar que, por su parte, la alteración (ἀλλοίωσιν) es natural a los movimientos lentos, si se toma en cuenta lo que se afirma en 181d5-181d6, a saber, que sólo hay dos tipos de movimiento, movimiento espacial y alteración.

Sin embargo, nos dice McDowell, suponer que la alteración sea natural a los movimientos lentos no nos obliga a pensar que ellos no pueden experimentar movimiento espacial, pues, como

la percepción. De acuerdo con este supuesto, por tanto, haciendo un análisis de la descripción de la percepción se puede establecer si de "la doctrina secreta" se sigue una posición extrema respecto al flujo en el mundo sensible.

²³ Cfr. 156c7-156d5.

lo indica el pasaje, este tipo de movimiento es necesario para que entren en relación. De acuerdo con esto, se pregunta, en el caso de los movimientos rápidos, ¿debemos pensar que ellos, además de experimentar movimiento espacial, tienen que alterarse?²⁴ Una respuesta positiva a esta pregunta significaría que los exponentes de la doctrina asumen una posición extrema del flujo, pues en tal caso todos los elementos que constituyen el proceso de percepción, los movimientos lentos y los movimientos rápidos, experimentarían cada una de las formas de movimiento.

Pero, según McDowell, el hecho de que se trate de una alternativa que “la doctrina secreta” podría asumir en su descripción de la percepción, muestra que, a diferencia de la concepción extrema que se sigue de (H), no es una posición que ella sostenga efectivamente. Según McDowell, esto permite suponer que Platón recapitula la descripción de la percepción en 182a3-182c4 con el fin de hacer explícita la pregunta implícita en dicha descripción: en el caso de los movimientos rápidos, que corresponden, por ejemplo, al ojo que ve y a lo que es blanco, ¿además de experimentar un movimiento de traslación, también tienen que experimentar alteración? Partiendo de este supuesto, como dije anteriormente, McDowell considera que la razón por la cual Platón introduce la tesis extrema del flujo en el pasaje 179c-183b y, posteriormente, la reduce al absurdo, es con el fin de mostrar que, puesto que una posición extrema tiene consecuencias absurdas, “la doctrina secreta” sólo es viable, si asume explícitamente una posición moderada del flujo y, por tanto, si contesta negativamente a la pregunta anterior.

De acuerdo con esto, McDowell concluye que, si “la doctrina secreta” puede asumir una posición moderada y no hay una razón válida por la cual esta doctrina tenga que aceptar una posición extrema, entonces sólo puede ser la doctrina heracliteana extrema la doctrina que, en el siguiente párrafo (182c6-183b5), Platón reduce al absurdo.

²⁴ McDowell, 1973, p. 138.

Crítica a la interpretación de McDowell

En lo que sigue, intentaré mostrar, en contra de McDowell, que de hecho hay una razón por la cual “la doctrina secreta” tiene que comprometerse con una posición extrema del flujo y que, además, ella asume explícitamente esta posición en su explicación del proceso de percepción. Para ello, en primer lugar, me detendré en el inicio del pasaje 179c-183b, donde, como dije, Platón expone los motivos por los cuales hace en este momento del diálogo una crítica de la doctrina heracliteana. De acuerdo con esto, en segundo lugar, expondré las razones que tendría “la doctrina secreta” para asumir una concepción extrema del flujo. Finalmente, en tercer lugar, mostraré que ella asume claramente esta posición, al explicar la percepción como el resultado de la unión (ὁμίλια) de dos movimientos (κινήσεις), de los cuales uno tiene la potencia de actuar (δύναμιν ποιεῖν) y el otro la de padecer (τὸ πάσχειν).

El pasaje 179c1-179d1

Pienso que, aunque la interpretación de McDowell es interesante, no parte evidentemente del problema que se formula al inicio del pasaje: si las experiencias, de las cuales se originan las percepciones y las opiniones, son incorregibles. Esto es precisamente lo que Platón quiere determinar y por lo cual hace un examen de la descripción heracliteana de la percepción. Si nos detenemos un momento en este punto, veremos que hay una razón por la cual “la doctrina secreta” tiene que asumir una versión extrema del flujo. Empecemos entonces por citar el pasaje.

Πολλαχῆ, ὦ Θεόδωρε, καὶ ἄλλη ἂν τό γε τοιοῦτον ἀλοίη μὴ πᾶσαν παντὸς ἀληθῆ δόξαν εἶναι· περὶ δὲ τὸ παρὸν ἐκάστῳ πάθος, ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι γίνονται, χαλεπώτερον εἶναι ὡς οὐκ ἀληθεῖς, ἴσως δὲ οὐδὲν λέγω· ἀνάλωτοι

γάρ, εἰ ἔτυχον, εἰσὶν, καὶ οἱ φάσκοντες αὐτὰς ἐναργεῖς τε εἶναι καὶ ἐπιστήμας τάχα ἂν ὄντα λέγοιεν, καὶ Θεαίτητος ὅδε οὐκ ἀπὸ σκοποῦ εἴρηκεν αἴσθησιν καὶ ἐπιστήμην ταῦτὸν θέμενος.²⁵

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

En la línea (i) Sócrates habla del pasaje inmediatamente anterior (177b6-179b9), donde se llevó a cabo la segunda parte de la crítica a la tesis de Protágoras. De acuerdo con la defensa de Protágoras, las opiniones que cada uno da sobre cualquier cosa son siempre verdaderas. Para sustentar esta tesis, él partió de los siguientes tres postulados:

- A) La opinión es sobre algo, puesto que nadie opina sobre lo que no es.
- B) Sólo se opina sobre lo que se experimenta (πάθος).
- C) Si alguien opina sobre lo que experimenta, entonces su opinión es verdadera.²⁶

A mi juicio, Platón, en la segunda parte de la crítica a la tesis de Protágoras, tenía el propósito de establecer que el supuesto (B) es insostenible, para lo cual mostró que se puede opinar sobre lo

²⁵ Cfr. 179c1-179d1.

²⁶ Οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάζσαι, οὔτε ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχη, ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ (167a7-167a8).

que será beneficioso (χρηστό) o perjudicial (πονερό) y que este tipo de opiniones son verdaderas o falsas, dependiendo de si lo que se predice ocurre o no ocurre. Por tanto, Protágoras no puede sostener que sólo se opina sobre lo que se experimenta y, de acuerdo con esto, que todas las opiniones son verdaderas, por lo menos en lo que concierne a lo beneficioso o perjudicial en el futuro.²⁷

Sin embargo, como lo indica la línea (ii), a pesar de este resultado, la tesis de Protágoras aún es viable si se formula de manera más restringida, a saber, aplicada sólo a aquellos casos en que el contenido de la opinión es una experiencia presente (τὸ παρὸν ἐκάστῳ πάθος), de la cual se originan las opiniones y las percepciones. En tales casos, al parecer, la tesis de Protágoras estaría más firme y, por tanto, ella permitiría sostener, como muestra la línea (iii), la equivalencia entre conocimiento y percepción.

De acuerdo con esto, sostengo que, en el pasaje 179c-183b, el interés de Platón es examinar el supuesto (C) que estableció Protágoras en la defensa de su tesis, para determinar si es sustentable o no. Con este fin, pienso, hará un examen de la explicación de la percepción de “la doctrina secreta” (cfr. 156a-157c), pues ello le permitirá determinar si “la doctrina secreta” en efecto muestra que las experiencias presentes e inmediatas son privadas y, por tanto, que las percepciones que se originan de ellas son infalibles (ἀψευδές) y, a su vez, que las opiniones, cuyo contenido es una percepción, son todas verdaderas;²⁸ o si, por el contrario, que al igual que en las opiniones acerca de lo que será beneficioso o perjudicial, la experiencia no es el criterio fundamental y, en consecuencia, en ese caso tampoco la verdad es relativa a cada uno.

²⁷ Cfr. 178b9-178c6 y 179a10-179b5.

²⁸ A diferencia de lo que sostienen algunos intérpretes, como, por ejemplo, Burnyeat, 1990, pp. 43-44, pienso que la distinción que se establece aquí entre experiencia, percepción y opinión, no es el resultado de la crítica a la tesis de

“La doctrina secreta” y la concepción extrema del flujo

Siguiendo esta interpretación del pasaje 179c1-179d1, pienso que resulta viable suponer que “la doctrina secreta” tiene una razón para aceptar una posición extrema del flujo, si su función es mostrar que las percepciones son infalibles. En efecto, puesto que en toda la primera parte del diálogo estabilidad implica objetividad,²⁹ la doctrina puede mostrar que las percepciones son infa-

Protágoras y, por tanto, una que Platón acepta. Considero que se trata de una distinción protagórica, como lo indica el siguiente pasaje, al inicio de la crítica de Sócrates: *εἰ γὰρ δὴ ἐκάστῳ ἀληθὲς ἔσται ὃ ἂν δι' αἰσθήσεως δοξάζῃ, καὶ μὴτε τὸ ἄλλου πάθος ἄλλος βέλτιον διακρινεῖ* (161d2-161d3). Esto también lo indica la afirmación de Protágoras, según la cual es posible dar opiniones beneficiosas o perjudiciales sobre una percepción. No obstante, es importante tener presente, a mi juicio, que, aunque Protágoras establece esta distinción entre opinión y percepción, él las considera equivalentes, en cuanto que su contenido es una experiencia (cfr. 167a3-167b4 y 167b7-167c2). Por esta razón, me parece, Protágoras puede sostener que las opiniones son verdaderas y las percepciones son infalibles, porque se originan de una experiencia. Por ejemplo, la opinión de Sócrates de que el vino dulce es beneficioso, es equivalente a su percepción dulce del vino, porque ambas se han originado de la interacción entre Sócrates sano y el vino.

Sin embargo, hay que agregar que, una consecuencia que está en contra del supuesto es que la distinción entre experiencia, percepción y opinión es el resultado de la segunda parte de la crítica a la tesis de Protágoras, es que de dicho supuesto se sigue que Platón la acepta (cfr. Bostock, 1980, pp. 117-118). A mi juicio, esto es difícil de argumentar, teniendo en cuenta que, por una parte, Platón parece considerar como equivalente percibir a través de los cinco sentidos y tener experiencias (cfr. 186b11-186c5); pero, por otra, que Platón no sostiene en 184-186 que las opiniones y las percepciones se originan de las experiencias.

²⁹ Entonces, mi buen amigo, tú debes entenderlo de esta manera: con relación a los ojos, en primer lugar, lo que comúnmente llamas color blanco, no es algo fuera de los ojos ni en los ojos. Y no puedes asignarle algún lugar, pues, sin duda, inmediatamente estaría en una posición y permaneciendo en ella, pero no en proceso de llegar a ser: *Ὑπόλαβε τοίνυν, ὃ ἄριστε, οὕτως· κατὰ τὰ ὄμματα πρῶτον, ὃ δὴ καλεῖς χρώμα λευκόν, μὴ εἶναι αὐτὸ ἕτερόν τι ἔξω τῶν σῶν ὀμμάτων μηδ' ἐν τοῖς ὄμμασι μηδέ τιν' αὐτῷ χῶραν ἀποτάξεως· ἤδη γὰρ ἂν εἴη τε δήπου ἐν τάξει καὶ μένον καὶ οὐκ ἂν ἐν γενέσει γίγνοιτο* (153d8-153e2).

Burnyeat, 1990, p. 49, es quien especialmente ha enfatizado este punto: “Si una cosa es estable, o estable en algún respecto (la calificación no importa), esto significa que hay una base objetiva para corregir o confirmar el juicio de alguien en lo que

libles, sólo si elimina toda posibilidad de que se dé algún tipo de estabilidad en el proceso de percepción. Pero, precisamente, esto lo puede hacer, si asume una posición extrema del flujo.³⁰

En lo que sigue, intentaré mostrar que, a diferencia de lo que sostiene McDowell, “la doctrina secreta” ha asumido explícitamente una posición extrema del flujo. Para ello, me concentraré en lo que, en la exposición de la doctrina, se entiende por experiencia (πάθος).

La noción de experiencia (πάθος)

A mi juicio, la noción de experiencia (πάθος) procede de lo que en la descripción de la percepción se entiende como unión (ὁμιλία), con la cual “la doctrina secreta” intenta explicar el proceso de percepción. Para mostrar esto, empezaré con el siguiente pasaje, donde Sócrates por primera vez plantea el problema principal que encuentra en la tesis de Protágoras.

εἰ γὰρ δὴ ἐκάστῳ ἀληθὲς ἔσται ὃ ἂν δι' αἰσθήσεως δοξάζῃ, καὶ μήτε τὸ ἄλλου πάθος ἄλλος βέλτιον διακρινεῖ, μήτε τὴν δόξαν κυριώτερος ἔσται ἐπισκέψασθαι ἕτερος τὴν ἑτέρου ὀρθὴ ἢ ψευδῆς, ἀλλ' ὃ πολλὰκις εἴρηται, αὐτὸς τὰ αὐτοῦ ἕκαστος μόνος δοξάζσει, ταῦτα δὲ πάντα ὀρθὰ καὶ ἀληθῆ, τί δὴ ποτε, ὦ ἑταῖρε, Πρωταγόρας μὲν σοφός.³¹

Si, en efecto, para cada uno es verdadero lo que opine a través de la percepción, y si ningún hombre puede decidir mejor respecto de

conciene a cómo ella es, o cómo ella es en ese respecto [...] En concordancia, un elemento de estabilidad dentro del encuentro perceptivo mismo, aunque durara por un momento solamente y fuera inaccesible a alguien distinto del que percibe, significaría no obstante que algo tiene un carácter determinado independiente del juicio del perceptor acerca de él”.

³⁰ Burnyeat, 1990, p. 49.

³¹ Cfr. 161d2-161d8.

la experiencia de otro, y nadie está más autorizado para investigar si la opinión de otro es verdadera o falsa; y, como hemos dicho muchas veces, sólo cada uno opinará sus propias opiniones, y todas ellas son correctas y verdaderas, ¿en qué, mi querido amigo, Protágoras es sabio?

En este pasaje, según mi interpretación, Sócrates indica que para “la doctrina secreta” habría una distinción entre experiencia (πάθος), percepción (αἴσθησις) y opinión (δόξα),³² y que la experiencia es algo privado (ἴδιον),³³ por lo cual no puede ser evaluada por nadie distinto del que experimenta. De acuerdo con esto, podríamos suponer que, si el contenido de una percepción es una experiencia, entonces la percepción es infalible y, en consecuencia, que si el contenido de las opiniones son las percepciones, las opiniones son verdaderas, pues nadie se equivoca cuando opina acerca de lo que es privado para él.³⁴

Pienso que los exponentes de “la doctrina secreta” sostienen que la experiencia es privada, basados en el supuesto de que ella consiste en la unión de dos movimientos —la capacidad de actuar (δύναμις τὸ ποιεῖν) y la capacidad de padecer (τὸ πάσχειν)—, los cuales, antes y después de la unión, no tienen ningún tipo de determinación.

En el comienzo del pasaje 156a-157c, donde se da una descripción de la percepción, la doctrina establece que tales movimientos son los elementos primordiales del universo. De esta manera, para la doctrina en principio no hay nada excepto la potencia de actuar y de padecer.

³² Pienso que esta distinción se explicita al inicio del pasaje 179c-183b. Sin embargo, hay que enfatizar que la distinción se establece en el sentido de que la percepción se origina de una experiencia, y la opinión, a su vez, de una percepción; pero el contenido de la experiencia, la percepción y la opinión, es el mismo. Por esta razón, Protágoras puede concluir que todas las opiniones son verdaderas, partiendo del supuesto según el cual las experiencias son privadas.

³³ Esta noción se menciona por primera vez en 154a2.

³⁴ Cfr. 151c1-151c7 y 160c4-160c9.

ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν, τῆς δὲ κινήσεως δύο εἶδη, πλήθει μὲν ἄπειρον ἐκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν.³⁵

“que el universo (τὸ πᾶν) es movimiento (κίνησις) y no hay nada excepto movimiento (κίνησις). El movimiento tiene dos formas, cada una infinita en número, pero una tiene el poder de actuar y la otra el de padecer”.

Sin embargo, cuando estos movimientos se unen y se friccionan mutuamente, dan origen a lo percibido y su percepción.

ἐκ δὲ τῆς τούτων ὀμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίνεται ἔκγονα πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἰσθησις, αἰεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ.³⁶

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

Si nos detenemos un momento en este pasaje, encontramos que la doctrina intenta explicar el origen de la multiplicidad de percepciones apelando a una multiplicidad de movimientos que, si no entran en relación, se encuentran completamente indeterminados: si lo que se genera, lo percibido y su percepción, se genera sólo si hay unión (ὀμιλία) y fricción (τρίψις) de los dos movimientos iniciales (κινήσεις), entonces no hay nada que encuentre una determinación por sí mismo, esto es, de manera independiente a la relación entre unos movimientos y otros. Para la doctrina, esto implica que no hay algo como un sujeto y un objeto de percepción; ni siquiera podemos hablar, por ejemplo, de un ojo y de la blancura, sino sólo de que hay un ojo que ve en un momento determinado algo blanco.

³⁵ Cfr. 156a4-156a7. Traducción de Vallejo Campos (1988).

³⁶ Cfr. 156a7-156b2.

τότε δὴ μεταξὺ φερομένων τῆς μὲν ὄψεως πρὸς τῶν ὀφθαλμῶν, τῆς δὲ λευκότητος πρὸς τοῦ συναποτίκτοντος τὸ χρῶμα, ὃ μὲν ὀφθαλμὸς ἄρα ὄψεως ἔμπλεως ἐγένετο καὶ ὄρα δὴ τότε καὶ ἐγένετο οὐ τι ὄψις ἀλλ' ὀφθαλμὸς ὄρων, τὸ δὲ συγγενήσαν τὸ χρῶμα λευκότητος περιεπλήσθη καὶ ἐγένετο οὐ λευκότης ἀλλὰ λευκόν, εἴτε ξύλον εἴτε λίθος εἴτε ὅτιοῦν συνέβη χρῆμα χρωσθῆναι τῷ τοιοῦτῳ χρώματι.³⁷

“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”.

Aunque en este pasaje la doctrina habla de “la visión” y de “la blancura” ellas deben entenderse como dos movimientos que tienen la capacidad de actuar o de padecer, puesto que, de acuerdo con la doctrina, como dijimos, los movimientos encuentran una determinación, si, y sólo si, hay una unión (ὁμιλία) entre ellos.

Si no hay nada que tenga una determinación por sí mismo, entonces las cosas cambian cada vez que se unen con algo distinto, al punto de que, incluso, lo que es pasivo en una unión, puede ser activo en otra.

καὶ τὰλλα δὴ οὕτω, σκληρὸν καὶ θερμὸν καὶ πάντα, τὸν αὐτὸν τρόπον ὑποληπτέον, αὐτὸ μὲν καθ' αὐτὸ μηδὲν εἶναι, ὃ δὴ καὶ τότε ἐλέγομεν, ἐν δὲ τῇ πρὸς ἄλληλα ὁμιλία πάντα γίνεσθαι καὶ παντοῖα ἀπὸ τῆς κινήσεως, ἐπεὶ καὶ τὸ ποιοῦν εἶναί τι καὶ τὸ πάσχον αὐτῶν ἐπὶ ἐνὸς νοῆσαι, ὡς φασιν, οὐκ εἶναι παγίως.³⁸

“Lo duro, lo cálido y todo lo demás tienen que entenderse de la misma manera; nada es en sí y por sí, tal y como decíamos antes,

³⁷ Cfr. 156d7-156e7. Traducción de Vallejo Campos (1988).

³⁸ Cfr. 156e7-157a4. Traducción de Vallejo Campos (1988).

sino que es en la unión de unas con otras como todas las cosas surgen en toda su diversidad a partir del movimiento, ya que, como ellos dicen, no es posible concebir en firme que lo que ejerce la acción y lo que la recibe sean algo definido independientemente uno del otro”.

Puesto que antes y después de la unión los movimientos no están determinados, la unión entre ellos genera cada vez algo completamente distinto. Para entender esta afirmación, es necesario, me parece, ampliar un poco más lo que he dicho acerca de dos supuestos que he mencionado: que los movimientos son en potencia y que la unión se da como una fricción (τρίψις). De acuerdo con estos dos supuestos, en primer lugar, la doctrina entiende a los movimientos iniciales como movimientos físicos. En efecto, para los exponentes de la doctrina, como para Aristóteles³⁹ y los estoicos,⁴⁰ la acción y la pasión se dan solamente por contacto (ἄφή), y, puesto que éste sólo es posible entre cosas corpóreas,⁴¹ entonces los movimientos iniciales son corpóreos.⁴²

³⁹ “Pero, si nuestro examen debe ocuparse de la acción y la pasión y de la combinación, también será necesario que encare el contacto, pues no pueden actuar y padecer, en sentido propio, aquellas cosas a las que no les es dado actuar en recíproco contacto”. *Acerca de la Generación y la Corrupción*, 322b22-26.

⁴⁰ De acuerdo con Sexto Empírico: “En efecto, según ellos [los estoicos], lo incorpóreo es algo que por naturaleza ni actúa ni es afectado”: τὸ γὰρ ἀσώματον κατ’ αὐτοὺς οὔτε ποιεῖν τι πέφυκεν οὔτε πάσχειν. Long y Sedley, 1987, vol. 2, p. 269, parágrafo 45B.

⁴¹ En efecto, Aristóteles dice que el contacto se da entre cosas que ocupan un espacio y tienen tres dimensiones, así como peso y ligereza. Cfr. *Acerca de la Generación y la Corrupción*, 323b7-12. Sin embargo, es importante tener presente que Aristóteles en su madurez considera, a diferencia de los estoicos, que algunos incorpóreos, como, por ejemplo, Dios, pueden actuar sobre los cuerpos. Cfr. Menn, 1999, pp. 217-221 y, especialmente, n. 6.

⁴² “Además, Cleantes afirma: nada incorpóreo padece juntamente con un cuerpo, y ningún cuerpo con un incorpóreo”. Long y Sedley 45C (= Nemesio, *De natura hominis*, 21, 6-9 = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 1, 518 p. 117, 11-14). Trad. de Gerena et al., en *Revista Semestral Signos Filosóficos*, Departamento de Filosofía, CSH / UAM / Iztapalapa, vol. II, núm. 3, enero-junio, 2000.

Pero, en segundo lugar, al enfatizar que la unión se da como una fricción (τρίψις), la doctrina quiere decir, a mi juicio, que al unirse los dos movimientos hay una transformación en ellos y es esto lo que da lugar a la generación de la percepción y lo percibido. Sin embargo, puesto que sólo cuando están unidos los movimientos están determinados, al separarse y volverse a unir con otra cosa, lo que se genera, se genera gracias a una transformación completa de los componentes iniciales, dando lugar, por esto, a algo completamente distinto.

Hasta este momento, me parece que es posible suponer, por una parte, que, para la doctrina, la experiencia (πάθος) es fundamentalmente la unión (ὁμιλία) entre los dos movimientos iniciales, los cuales dan origen a lo percibido y su percepción. Pero, por otra, que lo que cada uno experimenta es privado para él, ya que, como vimos, no hay nada que sea por sí mismo algo determinado, y lo que se genera de cada unión es completamente distinto.

No obstante, pienso que, además, podemos ver que la noción de unión que Platón le atribuye a la doctrina secreta, es un antecedente claro de lo que el estoico Crisipo entendió como fusión, lo cual me permitirá concluir que “la doctrina secreta” se compromete con una concepción extrema del flujo.⁴³

De acuerdo con Alejandro de Afrodisia,⁴⁴ Crisipo consideró que podían darse tres tipos de unión entre los cuerpos: yuxtaposición, fusión y mezcla. La primera, como su nombre lo indica, consiste simplemente en poner juntos dos objetos, sin que estos pierdan sus propiedades iniciales. Esto es lo que pasa, por ejemplo, cuando reunimos dos tipos de grano.

⁴³ Pienso que es importante tener en cuenta que Aristóteles, en *Acerca de la Generación y la corrupción*, libro I, cap. X, distingue los tres tipos de unión que encontramos en Crisipo. Sin embargo, encuentro la exposición de Crisipo más clara, y ésta es la razón por la cual no tomo en cuenta la de Aristóteles.

⁴⁴ Los textos que cito a continuación corresponden a Alejandro de Afrodisia, *De Mixione*, 216, 14-216, 28.

δύο τινῶν ἢ καὶ πλειόνων οὐσιῶν εἰς ταύτῳ συντεθειμένων καὶ παρατιθεμένων ἀλλήλαις, ὡς φησιν, καθ' ἄρμην, σωζούσης ἐκάστης αὐτῶν ἐν τῇ τοιαύτῃ παραθέσει κατὰ τὴν περιγραφὴν τὴν οἰκείαν οὐσίαν τε καὶ ποιότητα, ὡς ἐπὶ κυάμων φέρε εἰπεῖν καὶ πυρῶν ἐν τῇ παρ' ἀλλήλους θέσει.⁴⁵

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

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

Γίνεσθαι τὰς δέ τινας συγχύσει δι' ὅλων τε οὐσιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἐν αὐταῖς ποιότητων συμφθειρομένων ἀλλήλαις, ὡς γίνεσθαι φησιν ἐπὶ τῶν ἱατρικῶν φαρμάκων κατὰ σύμφθαρσιν τῶν μιγνυμένων, ἄλλου τινὸς ἐξ αὐτῶν γεννωμένου σώματος.⁴⁶

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

Finalmente, tenemos la que Crisipo considera es propiamente una mezcla,⁴⁷ en la cual, aunque los cuerpos se unen completamente, no pierden sus propiedades iniciales.

⁴⁵ Cfr. 216, 18-216, 22, en Todd, 1976, pp. 114-116.

⁴⁶ Cfr. 216, 22-216, 25, en Todd, 1976, p. 116.

⁴⁷ Es importante tomar en cuenta que para Platón, al igual que para Crisipo, la condición fundamental que debe cumplir una unión para ser una mezcla, es que sus

τὰς δὲ τινὰς γίνεσθαι μίξεις λέγει δι' ὅλων τινῶν οὐσιῶν τε καὶ τῶν τούτων ποιότητων ἀντιπαρεκτεινομένων ἀλλήλαις μετὰ τοῦ τὰς ἐξ ἀρχῆς οὐσίας τε καὶ ποιότητος σώζειν ἐν τῇ μίξει τῇ τοιαύδε, ἥντινα τῶν μίξεων κρᾶσιν ἰδίως εἶναι λέγει.⁴⁸

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

Si los exponentes de “la doctrina secreta” entienden la unión como una fusión, entonces de “la doctrina secreta” se sigue una posición extrema del flujo. En efecto, puesto que lo que se genera en cada unión es algo completamente distinto, en cada unión se destruyen las propiedades que inicialmente tenían los componentes, la capacidad de actuar y la capacidad de padecer, lo cual significa que ellos no sólo se mueven espacialmente, sino que también se alteran. Así, a mi juicio, y contrario a lo que sostiene McDowell, en el proceso de percepción tanto los movimientos lentos como los movimientos rápidos experimentan los dos tipos de cambio.

Pero, como dije anteriormente, si de “la doctrina secreta” no se sigue que en el proceso de la percepción cada uno de sus elementos se mueve con cada uno de los tipos de cambio, habría algún tipo de estabilidad en dicho proceso y, por tanto, “la doctrina secreta” no sería un apoyo para la tesis restringida de Protágoras⁴⁹ ni, por supuesto, para la definición “la percepción es conocimiento” que estableció Teeteto al inicio del diálogo. Precisamente, si examinamos el pasaje 157e-159c, encontramos que al

componentes no sean destruidos al integrarse: “que cualquier mezcla, de lo que quiera que sea, que no consiga la medida y la proporción natural, necesariamente destruye sus ingredientes y ante todo a sí misma; pues ésa no llega a ser mezcla, sino un auténtico revoltijo, una verdadera desgracia para aquellos seres que la posean”, *Filebo*, 64d-64e. Traducción de Durán (2000).

⁴⁸ Cfr. 216, 25-216, 28, *ibid*.

⁴⁹ Y entonces Platón no tendría necesidad de ponerla a discusión en 179c-183b.

argumentar a favor de la infalibilidad de la percepción, se parte del supuesto de que no hay ningún tipo de objetividad y, por tanto, es claro que los exponentes de “la doctrina secreta” asumen explícitamente la tesis extrema del flujo.

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

- 1) Si A es totalmente diferente de B, A no puede tener nada en común con B, o en poder o en cualquier otro sentido.⁵⁰
- 2) Si A es totalmente diferente de B, A es desemejante de B.⁵¹
- 3) Si A es semejante a B, A es idéntico a B. Si A es desemejante de B, A es diferente de B.⁵²

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

ΣΩ.— Οὐκοῦν πρόσθεν ἐλέγομεν ὡς πολλὰ μὲν εἶη τὰ ποιοῦντα καὶ ἄπειρα, ὡσαύτως δέ γε τὰ πάσχοντα; ΘΕΑΙ.— Ναί. ΣΩ.— Καὶ μὴν ὅτι γε ἄλλο ἄλλω συμμειγνύμενον καὶ ἄλλω οὐ ταῦτὰ ἄλλ' ἕτερα γεννῆσει.⁵³

⁵⁰ Ἀδύνατον τοίνυν ταῦτόν τι ἔχειν ἢ ἐν δυνάμει ἢ ἐν ἄλλω ὄταφον, ὅταν ᾖ κομιδῇ ἕτερον (159a1-159a2).

⁵¹ Ἄρ' οὐν οὐ καὶ ἀνόμοιον ἀναγκαῖον τὸ τοιοῦτον ὁμολογεῖν; (159a3-159a4).

⁵² Εἰ ἄρα τι συμβαίνει ὁμοίον τῷ γίνεσθαι ἢ ἀνόμοιον, εἴτε ἑαυτῷ εἴτε ἄλλω, ὁμοιούμενον μὲν ταῦτόν φησομεν γίνεσθαι, ἀνομοιούμενον δὲ ἕτερον; (159a6-159a8).

⁵³ Cfr. 159a10-159a14.

“Sóc.— ¿No decíamos anteriormente que son muchas e, incluso, infinitas las cosas que ejercen una acción y lo mismo respecto de las cosas que la reciben?

ΤΕΕΤ.— Sí.

Sóc.— ¿Y que si algo se combina con una u otra cosa no habrá de generar lo mismo, sino cosas diferentes?”

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

Ούκουν ἐγώ τε οὐδὲν ἄλλο ποτὲ γενήσομαι οὕτως αἰσθανόμενος· τοῦ γὰρ ἄλλου ἄλλη αἴσθησις, καὶ ἀλλοῖον καὶ ἄλλον ποιεῖ τὸν αἰσθανόμενον· οὐτ’ ἐκεῖνο τὸ ποιοῦν ἐμὲ μήποτε’ ἄλλω συνελθὸν ταῦτόν γεννήσαν τοιοῦτον γένηται· ἀπὸ γὰρ ἄλλου ἄλλο γεννήσαν ἀλλοῖον γενήσεται.⁵⁴

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

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

⁵⁴ Cfr. 159e7-160a4. Traducción de Vallejo Campos (1988).

mina cualquier tipo de objetividad dentro del proceso de la percepción y, así, cualquier tipo de objeto público.

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

ΣΩ.— Οὐκοῦν ὅτε δὴ τὸ ἐμὲ ποιοῦν ἐμοὶ ἐστὶν καὶ οὐκ ἄλλω, ἐγὼ καὶ αἰσθάνομαι αὐτοῦ, ἄλλος δ' οὐ; ΘΕΑΙ.— Πῶς γὰρ οὐ; ΣΩ.— Ἀληθῆς ἄρα ἐμοὶ ἢ ἐμῇ αἴσθησις— τῆς γὰρ ἐμῆς οὐσίας ἀεὶ ἐστὶν— καὶ ἐγὼ κριτῆς κατὰ τὸν Πρωταγόραν τῶν τε ὄντων ἐμοὶ ὡς ἔστι, καὶ τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.⁵⁵

“Σόκ.— Teniendo en cuenta que lo que actúa sobre mí es para mí y no para otro, ¿no es verdad que yo soy quien lo percibe y no otro? ΤΕΕΤ.— Naturalmente.

Σόκ.— Por tanto, mi percepción es verdadera para mí, pues es siempre de mi propio ser, y yo soy juez, de acuerdo con Protágoras, del ser de lo que es para mí y del no ser de lo que no es”.

A mi juicio, Protágoras recoge en su defensa esta explicación del proceso de percepción, para apoyar su tesis, según la cual, puesto que cada uno opina sobre lo que experimenta, entonces su opinión es verdadera. Sin embargo, Protágoras establece una modificación importante, que le permite ampliar el campo de la percepción de tal modo que ésta sea equivalente a “lo que parece”. Precisamente, a mi juicio, dicha modificación consiste en que Protágoras reemplaza la noción de “capacidad de padecer” (δύναμις τὸ πάσχειν) por lo que él llama disposición (ἔξις). De acuerdo con esto, establece que a alguien le parece que x es rojo o que x es justo porque algo ha actuado sobre su disposición, la cual es, o bien beneficiosa, o bien perjudicial. Así, considero que, para Protágoras, las percepciones y las opiniones son, o bien, beneficiosas, o bien, perjudiciales, porque ellas se generan cuando

⁵⁵ Cfr. 160c4-160c9. Traducción de Vallejo Campos (1988).

el sujeto tiene una experiencia, esto es, cuando algo actúa sobre su disposición beneficiosa o perjudicial.⁵⁶ Pero, puesto que Protágoras se apoya en la explicación heracliteana del proceso de percepción, él asume que las experiencias de cada sujeto son completamente distintas de las de otro e, incluso, que las propias experiencias del sujeto son completamente distintas en cada momento.

αὐτίκα γὰρ δοκεῖς τινά σοι συγχωρήσεσθαι μνήμην παρεῖναι τῶ ὦν ἔπαθε, τοιῦτόν τι οὖσαν πάθος οἶον ὅτε ἔπασχε, μηκέτι πάσχοντι.⁵⁷

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

Esto explica por qué, de acuerdo con Protágoras, lo que cada uno percibe y opina es distinto en cada caso. Por ejemplo, Sócrates enfermo percibe el vino amargo, pero Sócrates sano lo percibe dulce, porque el vino ha afectado dos disposiciones distintas produciendo resultados distintos.⁵⁸ Pero, puesto que esta diferencia en las experiencias se debe, fundamentalmente, a que las experiencias son privadas, ya que se producen por un encuentro que es en cada caso distinto, entonces lo que se genera a partir de ellas, i. e., las opiniones y las percepciones, es también irrefutable.

ἐπεὶ οὐ τί γε ψευδῆ δοξάζοντά τις τινα ὕστερον ἀληθῆ ἐποίησε δοξάζειν· οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχη, ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ.⁵⁹

⁵⁶ En efecto, cuando Protágoras habla del cambio que produce el sabio en la disposición, utiliza el verbo ποιέω (cfr. 166d7), que nos remite a la capacidad de actuar de la que habla la doctrina en 156-157.

⁵⁷ Cfr. 166b2-166b4. Traducción de Vallejo Campos (1988).

⁵⁸ Cfr. 167a.

⁵⁹ Cfr. 167a6-167a8. Traducción de Vallejo Campos (1988).

“No hay, efectivamente, quien pueda lograr que alguien que tiene opiniones falsas, las tenga posteriormente verdaderas, pues ni es posible opinar sobre lo que no es, ni tener otras opiniones que las que se refieren a lo que uno experimenta, y éstas son siempre verdaderas”.

Si la interpretación que he dado es correcta, es posible decir que la noción de experiencia (πάθος) a partir de la cual Protágoras argumenta a favor de la tesis de que todas las opiniones son verdaderas, se basa fundamentalmente en la noción de unión (ὁμιλία) con la cual “la doctrina secreta” intenta explicar el proceso de percepción.

Me parece que esto permite sostener que la razón por la cual Platón en 179c-183b hace un examen de la doctrina heracliteana, enfocándose principalmente en la descripción de la percepción de “la doctrina secreta” es para determinar si el presupuesto (C)⁶⁰ que establece Protágoras en su defensa es sustentable. Por lo que hemos visto, Platón considera que dicho supuesto es insostenible, ya que dicha descripción de la percepción implica una concepción extrema del flujo, que, como muestra el pasaje 179c-183b, conduce a absurdos.

En conclusión, entonces, Platón considera que es inaceptable la doctrina heracliteana que ha desarrollado en la primera parte del *Teeteto* para sustentar la tesis de Protágoras y, con ello, la identidad entre conocimiento y percepción que estableció Teeteto, pues esta doctrina asume una posición extrema del flujo y, por tanto, no permite hacer juicios significativos acerca de lo sensible. En consecuencia, no es posible sostener, como lo hace McDowell, que Platón distingue entre una doctrina heracliteana moderada (“la doctrina secreta” modificada) y una doctrina extrema, y que es esta última la que reduce al absurdo al final del pasaje 179c-183b.

⁶⁰ (C) Si alguien opina sobre lo que experimenta, entonces su opinión es verdadera.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed., trad. y nts. V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1982 (2ª reimp.).
- , *Tratados breves de Historia Natural. Acerca de la Generación y la Corrupción*, trad., intr. y nts. E. La Croce, Madrid, Gredos, 1987.
- BOLTON, R., “Plato’s Distinction between Being and Becoming”, en *Review of Metaphysics*, 29, 1975, pp. 66-95.
- BOSTOCK, D., *Plato’s Theaetetus*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- BURNYEAT, M. F., “Protagoras and Self-refutation in Plato’s *Theaetetus*”, en *Philosophical Review*, 85, 1976, pp. 172-195.
- , “Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed”, en *Philosophical Review*, 91, 1982, pp. 3-43.
- , *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1990.
- CHERNISS, H. F., “The Relation of the *Timaeus* to Plato’s Later Dialogues”, en Allen (ed.), *Studies in Plato’s Metaphysics*, pp. 339-378, y en *American Journal of Philology*, 78, 1957, pp. 225-266.
- CONRFORD, F. M., *Plato’s Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, transl. with a comment, London, 1935.
- DUKE, E. A., et al., *Platonis Opera*, Oxford, Oxford Classical Texts, 1995.
- FINE, Gail, *On Ideas. Aristotle’s Criticism of Plato’s Theory of Forms*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- , “Separation”, en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, 1984, pp. 31-87.
- GERENA CARRILLO, L., et al., “Introducción a la Teoría Estoica de las Pasiones (fragmentos estoicos sobre las pasiones, selección y traducción)”, en *Revista Semestral Signos Filosóficos*, Departamento de Filosofía, CSH / UAM / Iztapalapa, vol. II, núm. 3, enero-junio, 2000, pp. 181-201.
- GULLEY NORMAN, *Plato’s Theory of Knowledge*, London, Methuen & Co. Ltd, 1962.
- IRWIN, T. H., “Plato’s Heracliteanism”, en *Philosophical Quarterly*, 27, 1977, pp. 1-13.
- JOACHIM, H. H., *Aristotle On Coming-to-be and Passing Away*, rev. text, intr. and comment., Oxford, Clarendon Press, 1922.
- LIDDEL, H. G., y R. SCOTT (eds.), *Greek-English Lexikon*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- LONG, A. A., y D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2 vol., 1987 (6ª reimp.: 1997).
- MATHEN, Mohan, “Perception, Relativism, and Truth: Reflections on Plato’s *Theaetetus* 152-160”, en *Dialogue*, XXIV, 1985, pp. 33-58.

- MCCABE, Mary M., *Plato and his Predecessors: the dramatisation of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- MENN, Stephen, "The Stoic Theory of Categories", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XVII, 1999, pp. 215-247.
- OWEN, G. E. L., "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", en *Classical Quarterly*, NS 3, 1953, pp. 79-95.
- PLATO, *Theaetetus*, transl. with nts. John McDowell, Oxford, 1973.
- , *Complete Works*, ed., introd. and nts. M. J. Cooper, Indianapolis, Cambridge, 1997.
- , *Teeteto*, trad., intr. y nts. Á. Vallejo Campos, Madrid, Gredos, 1988, v. 5.
- PLATÓN, *Diálogos*, vol. IV, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 2000.
- , *Diálogos*, vol. VI, trad. Ma. Ángeles Durán, Madrid, Gredos, 2000.
- ROBINSON RICHARD, "Forms and Error in Plato's *Theaetetus*", en *Philosophical Review*, vol. 59, 1950, pp. 3-30.
- SALLES, Ricardo, "Platonismo, división de la mente y la explicación Aristotélica de la ἀκρᾶσία", en *Nova tellus*, 15, 1997, pp. 51-87.
- SAYRE, K. M., *Plato's Analytic Method*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1969.
- TODD, Robert B., "Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics", en *A study of the De Mixione with preliminary essays, text, translations and commentary*, en W. J. Verdenius y J. H. Waszink (eds.), *Philosophia Antiqua, a series of monographs on ancient philosophy*, vol. XXVIII, Leiden, 1976.
- WATERLOW, Sarah, "Protagoras and Inconsistency", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 59, 1977, pp. 19-36.
- WHITE, N. P., *Plato on Knowledge and Reality*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1976.
- YOH MAY, "On the third Attempted Definition of Knowledge, *Theaetetus* 201c-210B", en *Dialogue*, 1975, vol. 15, no. 3-4, pp. 420-442.

