

Unidad y multiplicidad en la psicología de Platón. Observaciones en torno al problema de la unidad de la experiencia perceptiva a la luz de Teeteto 182d8-e11; 184d1-5

Unity and Multiplicity in Plato's Psychology. Observations upon the Problem Concerning the Unity of Perceptive Experience at the Light of Theaetetus 182d8-e11; 184d1-5

Claudio Andrés Vera

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

claudio.vera.delcanto@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0003-2126-0039>

Recepción: 01 Septiembre 2022

Aprobación: 01 Diciembre 2022



Acceso abierto diamante

Resumen

El presente trabajo lleva a cabo una interpretación conjunta de dos pasajes del diálogo platónico *Teeteto* (cf. 182d8-e11; 184d1-5). En específico, busca mostrar el trasfondo temporal que yace a una tesis implícita de Platón según la cual es necesario que el agente de percepción cumpla un rol unificante, rol sin el cual la propia experiencia perceptiva no podría ser tal como es. Dicho trasfondo temporal consiste, en un caso (cf. 182d8-e11), en mostrar que las percepciones simultáneas necesitan convergen en un “lugar” común que las sintetice, mientras que, en otro caso (cf. 184d1-5), radica en poner de relieve que, a pesar de que la percepción acontece a la manera de un cierto flujo, es menester que en ella haya cierta permanencia, no sólo para que las cosas percibidas muestren alguna estabilidad en el tiempo para uno mismo, sino también para que pueda haber un “sí mismo” al cual esas cosas puedan comparecerle.

Palabras clave: Unidad, Multiplicidad, Permanencia, Simultaneidad, Sucesión.

Abstract

The present work makes a joint interpretation of two passages of the platonic dialogue Theaetetus (cf. 182d8-e11; 184d1-5). Specifically, it aims at showing the temporal background that lies under an implicit Plato's thesis according to which it is necessary that the agent of perception plays a unifying role, a role without which the very perceptive experience could not be as it is. Said temporal background consists of exhibiting, on the one hand (cf. 182d8-e11), that simultaneous perceptions need to converge in a common “place” that synthesizes them, whereas, on the other hand, it consists of emphasizing that, despite of perception taking place in the manner of a certain flux, necessarily there has to be certain permanence in it, not just so that things perceived exhibit some stability through time for the observer himself, but also so that there can be such “himself” to whom those things could appear.

Keywords: Unity, Multiplicity, Permanence, Simultaneity, Succession.

Introducción

Un lugar común a lo largo de la historia de la filosofía es el intento por dar cuenta de la manera en que se articulan, en diferentes ámbitos de indagación, y en el contexto de sistemas filosóficos también distintos, unidad y multiplicidad. Como es sabido, esto es así tanto en Aristóteles, como también lo seguirá siendo luego en Kant, por mencionar dos casos de entre los filósofos más conocidos. Mientras que el primero, por ejemplo, concibe el número, en cuanto objeto matemático, como una cierta pluralidad determinada cuantitativamente por una unidad de medida, para el segundo, nuestra experiencia de objetos empíricos se funda en el principio de apercepción trascendental, que unifica el múltiple sensible espaciotemporal que se da en la sensibilidad como la forma de los fenómenos. Así, las cosas que se constituyen como algo “unitario” suelen presentarse como el resultado de una cierta interacción entre una unidad unificante y determinante, en relación con una multiplicidad por sí misma en cierto respecto aún indeterminada. En este sentido, este trabajo se propone indagar en la manera en que Platón concibió esa relación entre unidad y multiplicidad en el contexto específico de lo que uno pudiere llamar la constitución del agente de percepción o el ser percipiente. En particular, me interesa poner de relieve una tesis establecida de manera tácita por Platón en la primera parte del *Teeteto* (*Theae.*) a propósito del agente de percepción (i.e. el alma); una tesis que no ha sido tan atendida como tal vez ameritaría, precisamente por ser una tesis implícita que se deriva de la lectura en conjunto de dos pasajes que no suelen ser leídos conjuntamente (cf. 182d8-e11; 184d1-5).^[1] Dicha tesis es que el agente de percepción es una unidad que ofrece prestaciones unificantes sin las cuales la experiencia perceptiva no podría darse del modo en que de hecho se da, por un lado, y, por otro lado, que dicho carácter unitario puede ser leído en clave temporal a propósito de las determinaciones temporales clásicas: permanencia, sucesión, simultaneidad. Más específicamente, sostendré que el carácter unitario de la experiencia perceptiva se fundamenta en la unidad del alma, pues ésta: i) es permanente en su actividad de manera tal que, en la sucesión que ofrece la percepción de las cosas, la propia percepción es por extensión también permanente y ofrece la ocasión de tener una efectiva experiencia perceptiva; y ii) unifica múltiples cualidades sensibles accesibles, simultáneamente, a través de distintos órganos sensorios.

Cierto es que la amplia mayoría de las lecturas de la primera parte del *Theae.* se dedican a evaluar lo dicho allí sobre la percepción a la luz de la pregunta sobre si ésta puede identificarse con el conocimiento; la imposibilidad de nombrar correctamente las cosas y, por extensión, del lenguaje, de aceptarse que todo está en constante movimiento; el rol de las formas en una hipotética explicación de un mundo cambiante; etc.^[2] lo que tiene por supuesto su razón de ser en que ése es precisamente el asunto que se evalúa explícitamente en esa sección del diálogo. Aquí, no obstante, nos situamos, por así decirlo, en un momento anterior al de la relación entre percepción y conocimiento, que busca poner de relieve ciertas condiciones necesarias, no para la identificación o distinción entre ambos, sino para poder dar cuenta de la experiencia perceptiva como tal.^[3] Esto me sitúa en una línea en cierta medida bastante cercana a la interpretación que hiciera Natorp de *Theae.* 184d1-5, a la que me referiré más adelante; por ahora, baste enfatizar que, así como Natorp comprendió la referencia platónica al alma en dicho pasaje como un establecimiento de la unidad de la conciencia (*Bewußtseinseinheit*), sin la cual sería imposible formar juicios, de manera similar aquí no sólo sigo la lectura que hace Natorp de ese pasaje, sino que éste es leído en clave temporal como caso de “unidad simultánea” y es evaluado a la par de otro pasaje (cf. 182d8-e11) que, a su vez, es interpretado como caso de “unidad sucesiva”; todo ello sirve a Platón en último término, para dar cuenta del aspecto temporal de la necesaria unidad del agente de percepción, sin la cual la experiencia perceptiva misma no podría poseer el carácter unitario que de hecho posee.^[4]

Para sostener esto, antes de entrar de lleno al diálogo platónico, será conveniente hacer, aunque sea breve, una reconstrucción del contexto de discusión dentro del cual Platón se adentra al problematizar este asunto.

Siendo ése el caso, resultará fructífero referirnos tanto a Protágoras como a Gorgias (o, al menos, a una tesis que se le ha atribuido a este último), pues de ellos derivaría la tesis que sostendría que la unidad de los agentes de percepción, así como de las cosas percibidas, sería mera apariencia y, en realidad, subyacería a ella una multiplicidad inconexa. Por tanto, en lo que sigue procederemos primero a poner atención sobre las tesis de los sofistas y el trasfondo epistemológico y ontológico que estas tienen para, en segundo lugar, enfocarnos en la tesis platónica que aquí interesa, primero a propósito de la unificación de las cualidades sensibles y percepciones sucesivas y, posteriormente, respecto a la síntesis de las percepciones simultáneas.

1. Antecedentes pre-platónicos: Protágoras y Gorgias

Probablemente, uno de quienes de mejor manera ha puesto de relieve los antecedentes que aquí interesan ha sido Mondolfo, quien, en su interpretación del problema, cataloga las tesis, entre otros, de Protágoras y Gorgias, como “fenomenistas” y relativistas de corte subjetivista.^[5]

En el caso de Protágoras, cuyo relativismo, típicamente sintetizado en la célebre tesis del *homo mensura*, como es sabido, ocupa un lugar relevante también en el corazón de la definición de conocimiento provista por Teeteto que aquí nos convoca. Efectivamente, al postular Teeteto que el conocimiento es percepción (*Theae.* 151e1-3), y luego identificar el “percibir” con el “(a)parecer” (*cf.* 152b11: “el ‘aparece’ es siente”; τὸ δὲ γε φαίνεται αἰσθάνεσθαι ἐστίν),^[6] como ha puesto de relieve Burnyeat en lo que denomina lectura B^[7] –a la que aquí adhiero respecto a la manera como se comprende la relación entre la definición de Teeteto y las doctrinas de Protágoras y Heráclito– éste se ha visto en la obligación de adoptar una epistemología protagórea, así como una ontología heraclítica.

El punto relevante de esta última radica, como podría esperarse, en que la aceptación de la ontología de Heráclito lo compromete a uno a afirmar, como se hace luego, que, en sentido estricto: “pues nada jamás es, sino que siempre está llegando a ser” (estricto(*cf.* 152e2: ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, αἰεὶ δὲ γίγνεται). Este “llegar a ser”, devenir, o proceso de generación perpetuo, tiene como consecuencia que nada es, en y por sí mismo (αὐτὸ καθ' αὐτὸ), ni las cosas particulares ni sus cualidades (*cf.* 152d2-3; 153e4; 157a8), sino que todo está llegando a ser, o bien “para alguien” (τινὶ εἶναι), o bien “de algo” (τινός), o bien “en relación a algo” (πρὸς τι). Las dos primeras variables que dan lugar a todo proceso de generación o estado de “estar llegando a ser” son, en realidad, una consecuencia de la identificación ya hecha entre el aparecer de lo perceptible y la percepción del percipiente. En efecto, más adelante (*cf.* 160a8-160b3), y en boca del personaje Sócrates, Platón declara, por una parte, que es necesario (ἀνάγκη) que, cuando uno llegue a ser sentiente (αἰσθανόμενον), lo sea “de algo” (τινός), pues es imposible (ἀδύνατον) llegar a serlo respecto de nada; y, por otra parte, señala a continuación que, cuando algo llega a ser dulce, amargo, o a tener alguna de estas determinaciones, siempre lo llega a ser “para alguien” (τινὶ γίγνεσθαι), pues es imposible (ἀδύνατον) que lo sea o llegue a serlo para nadie.

No hay apariencia y/o aparición alguna si no es un aparecer para alguien, pero tampoco es posible que haya una percepción que lo sea de nada, una percepción sin aparición de lo percibido.^[8] Tanto percipiente como perceptible comparten, pues, el mismo estatus ontológico, o sea, constituyen un único proceso de generación, siendo ello el motivo principal por el cual las apariciones que se nos ofrecen en la percepción serían siempre verdaderas; en efecto, si a alguien el vino le parece dulce y a otro le parece amargo, o si alguien siente el viento frío, pero otro lo siente cálido, en sentido estricto todos estarían en lo cierto, pues sabor y calidez no son una determinación real de la cosa, mas sólo el resultado, relativo a cada caso particular, de la interacción que uno como percipiente tiene con tal o cual perceptible: no hay un “ser amargo” o “ser caliente” por sí mismo, sino “para” tal o cual percipiente en estas o aquellas circunstancias.^[9]

Conocida es, a propósito de esto, la acotación del personaje Sócrates que señala que, ni siquiera para el mismo percipiente, las cosas se aparecen del mismo modo, pues al variar las disposiciones de éste (*vgr.* estar enfermo o estar sano), se modifica la apariencia de lo percibido (*cf.* 159d-160a). Asimismo, en sus *Esbozos*

pirrónicos (*Esb. pir.*), Sexto Empírico se refiere a Protágoras como alguien que sostiene que la materia se encuentra en un estado de “estar fluyendo” (*Esb. pir.* I 32, 217: τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι), flujo en el cual las percepciones se van modificando conforme a cambios corpóreos que se suceden en el tiempo y que varían según la edad. Que dichas modificaciones dependan de la materia se debería para Protágoras, nos dice Sexto Empírico, a que: “en la materia subyacen las razones de todos los fenómenos (o apariciones)” (*Esb. pir.* I 32, 218: τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ) (el paréntesis es mío); la materia tiene la potencia (δύνασθαι) para ser todas las cosas que se nos aparecen, pero uno percibe aquellas que de hecho percibe dependiendo de sus disposiciones (διαθέσεις) *i.e.* el enfermo percibirá cierta apariencia o sabor en el alimento, mientras que el sano percibirá otro.

En síntesis, la conjunción de la epistemología protagórea, que hace verdaderas todas las apariencias perceptivas (pues “ser” ha sido reducido a “aparecer”, y para cada uno lo relativo a su propia experiencia perceptiva “es” tal cual se le manifiesta), y la ontología heraclítica, que hace de todo un proceso de devenir y/o generación sin nunca “ser”, despoja al mundo y las cosas en él de la autonomía de su existencia, por cuanto dicha existencia ahora no es más que una manifestación fenoménica relativa a un observador en la cual nada permanece, ni siquiera él mismo. Una situación similar a la protagórea la hallamos también, finalmente, en el propio Gorgias, como nos comenta Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII, 65 ss.).^[10] En efecto, hacia el final del resumen, Sexto acota que Gorgias elimina el criterio de verdad (*Adv. Math.* VII, 87.3.: τὸ τῆς ἀληθείας κριτήριον), por lo que también en él podría tener lugar una tesis según la cual todas las apariencias son verdaderas; que Sexto sólo recalque a propósito de Gorgias dicha eliminación, pareciera tener que ver con que al adscribirle una teoría sobre la materia subyacente a la formulación de su “relativismo subjetivista”, Protágoras no puede sino comparecer a ojos de Sexto como un filósofo dogmático: o sea, tiene una teoría en la que, a pesar de sostener un cierto relativismo, atribuye positivamente ciertas características al mundo externo y, más precisamente, a la materia.

Con todo, y pasando ya a Gorgias, aquí nos interesa de él específicamente lo que no se encuentra en la síntesis que ofrece Sexto Empírico, sino solamente en la preservada en *De Xen. Zen. Gor.*, que en el orden del texto sigue al argumento de la imposibilidad del conocimiento y su comunicación.^[11] En efecto, Anónimo añade una sección (*cf.* 980a19 ss.) que está ausente en la versión de Sexto; la estructura de la sección vuelve sobre la imposibilidad de la comunicación aduciendo que: i) el hablante y el oyente no pueden captar lo mismo, ya que lo mismo no puede estar a la vez en dos individuos, a no ser que se duplicara, en cuyo caso ya no sería lo mismo, pues lo uno sería dos (*cf.* 980b10-11: δύο γὰρ ἂν εἴη τὸ ἓν), y por tanto habría devenido diferente de sí mismo;^[12] ii) aunque lo mismo pudiese estar en dos individuos a la vez, nada impide que no se les aparezca -aquello mismo- de manera semejante (*cf.* 980b12: οὐδὲν κωλύει μὴ ὅμοιον φαίνεσθαι αὐτοῖς), pues no se encuentran en la misma situación, ya que si lo estuviesen en sentido estricto, no serían dos individuos, sino uno; y un último punto iii) que, por su relevancia para lo que sigue, citamos textualmente, y dice:

Y parece que tampoco el mismo individuo, al percibir, [percibe cualidades perceptibles] semejantes para él en el mismo tiempo, sino que son diferentes [las percibidas a través de] la audición y la vista, así como también difieren [las que se perciben] ahora y las de antes.^[13]

El pasaje amerita algunas observaciones previas antes de indagar de lleno en su contenido argumental. La primera oración, que finaliza en “ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ”, ha sido objeto de controversia, por cuanto la sintaxis no es del todo clara. Prácticamente todos los editores, como comenta Cassin,^[14] suponen que “αὐτὸς” y “αὐτῷ” refieren a lo mismo, por cuanto el sujeto y el complemento de la oración sería el mismo *i.e.* un mismo individuo. Así, por ejemplo, Newiger traduce: “*offenbar empfindet nicht einmal derselbe (Mensch) für sich selbst Gleichartiges zur selben Zeit, sondern Verschiedenes mit Gehör und Gesicht, und jetzt und früher in verschiedener Weise*”;^[15] y Mondolfo: “*D’altro lato neppure lo stesso soggetto appare sperimentare sensazioni eguali con se stesso, neppure nello stesso momento, ma diverse per mezzo dell’udito e per mezzo della vista, e differentemente*

nell'istante e nell' passato".^[16] Por su parte, Cassin discrepa, lee el "αὐτῶ" como un "αὐτῶ", y lo hace un complemento del "ὁμοία" que le sigue, arguyendo que de esta forma la tesis del argumento se explicita más,^[17] traduciendo: "On ne paraît d'ailleurs même pas soi-même avoir des perceptions semblables à celle qu'on a dans un même temps, mais autres par l'ouïe et par la vue, et différemment l'instant présent de l'instant passé".^[18] Si bien se puede diferir en torno a qué lectura resulta más adecuada gramaticalmente, lo cierto es que el sentido profundo del pasaje no se ve afectado. Así es como, a pesar de seguir versiones distintas, tanto Mondolfo como Cassin apuntan a lo mismo en su interpretación de este pasaje, interpretación a la que, en líneas generales, aquí adhiero. Efectivamente, Mondolfo dice al respecto que: "tale pluralità di oggetti non è altro che la pluralità soggettiva delle sensazioni di differenti specie, che -pur producendosi nello stesso soggetto in rapporto a uno stesso oggetto- restano separate dalla loro naturale differenza reciproca e dall'incapacità di ogni senso di penetrare nel terreno dell'altro. In tal modo se moltiplicano, nella distinzione delle sensazioni, il soggetto e l'oggetto al tempo stesso; cioè l'empirismo sensista, con la sua riduzione del soggetto alle mere sensazioni e dell'oggetto ai puri fenomeni, si trova portato forzatamente a dividere il soggetto in una molteplicità come di serbatoi separati e incomunicabili, in corrispondenza della varietà delle sensazioni; e ad applicare perciò all'oggetto un'eguale conversione dell'unità in pluralità"^[19]; mientras que, por su parte, Cassin declara: "En même temps donc que l'objet perçu s'atomise en perceptions irréductibles, le sujet percevant perd son identité dans l'espace et dans le temps, et la perd même pour lui-même".^[20]

Se puede avistar que, en la posición de Gorgias, tal como es reconstruida por Anónimo, hay implícita una negación de la posibilidad de lo que podría llamarse una "comunicabilidad interna", basada en la falta de unidad del propio individuo en un doble sentido; esto es, su carencia de unidad respecto de una "multiplicidad simultánea", a la luz de las diversas apariciones fenoménicas que a la vez comparecen, unas ante la audición, otras ante la vista, por un lado; y la carencia de unidad respecto de una "multiplicidad sucesiva" de estados o disposiciones de lo que hoy a veces denominamos "corriente psicológica" o "flujo de conciencia", por otro lado. De este modo, ni en la sucesión, ni tampoco en la simultaneidad, se alcanza una unidad de lo múltiple, ni fenoménico, ni experiencial. En efecto, lo que Mondolfo llamaría "oggetto sensibile" es reducido a un mero amontonamiento o suma de aspectos sensibles que no alcanzan a constituir una entidad unitaria en sentido estricto, sino sólo en apariencia; a su vez, una implicancia de la multiplicación de entidades, dada la relación "uno-a-uno" que tienen los aspectos fenoménicos con los sentidos, es la multiplicación y separación también de las percepciones, con lo que tanto entidad sensible como percipiente pierden de manera análoga su carácter unitario.

Como puede verse, el argumento oscila entre dos variables temporales a propósito de las cuales se niega la homogeneidad de la percepción, esto es, la variable relativa a lo que ocurre con las percepciones simultáneas (ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ), por un lado, y la variable relativa a las percepciones que se tienen ahora frente a las que se han tenido antes (νῦν τε καὶ πάλαι). En cuanto a la falta de unidad simultánea, al reducirse todo a una realidad material cuyas manifestaciones fenoménicas son captables por lo que no es sino también materia *i.e.* nuestro cuerpo y, en particular, nuestros órganos sensorios, no sólo los diferentes respectos sensibles, en tanto mera apariencia de una materia que resulta del mero agregado de partes, no poseen genuina unidad; también los sentidos no son sino el funcionamiento y procesamiento de los estímulos sensibles llevado a cabo por los órganos sensorios que, en principio, tampoco muestran algún tipo relevante de unidad.^[21] De allí la mención a una atomización no sólo en el tiempo, sino también en el espacio, señalada por Cassin. La incomunicabilidad interna, por tanto, en este caso indicaría que los sentidos no se comunican entre sí porque, de hecho, carecen de una relación que los unifique; sin un principio de unificación, los múltiples sentidos yacen separados o, dicho de otro modo, a su separación espacial y material no se contrapone ningún tipo de relación unificante. Asimismo, y siguiendo en esto una línea muy cercana a lo que Sexto Empírico (*Esb. pir.* I 32) decía que era la postura de Protágoras, incluso si hubiese comunicación interna y una unidad del percipiente en el ahora presente entre los sentidos, las percepciones de éste están sujetas a un flujo que hace que lo percibido ahora y lo

percibido antes siempre difieran, y la manera en que en la sucesión lo perceptible varía se da de modo análogo también a propósito de la condición del percipiente; o sea, la “unidad real” del percipiente sería en verdad una unidad real efímera y a cada momento sujeta a corrupción.

Así como el argumento previo señalaba que nada impide que lo mismo se les aparezca a dos individuos de manera desemejante, pues se encuentran en condiciones diferentes, asimismo, incluso si se tratare de un solo individuo, en la sucesión del tiempo éste también se va modificando de disposición en disposición, volviéndose siempre diferente de lo que era antes. Dicha atomización niega toda posibilidad de poseer una identidad efectiva, por lo que si las cosas nunca son para uno las mismas, ni tampoco uno es el mismo para sí, pues ni siquiera hay un sí-mismo al cual ese “para-sí” pudiera referirse, entonces mucho menos podría comunicarse una idea, representación o pensamiento. Nótese que, lo que es más, no cabría siquiera hablar de “un” flujo de sucesión sin unidad alguna, pues ello denota cierta unidad en una cierta corriente, mas por la carencia de unidad simultánea, en realidad habría múltiples flujos, correspondientes a los múltiples sentidos, separados e incapacitados de comunicación recíproca, desprovistos además de permanencia alguna en su interior.

2. La tesis platónica de la unidad del agente de percepción

Hasta aquí se ha hecho una revisión de los antecedentes que han instalado, en el debate filosófico de la época, la tesis de que no sólo las entidades sensibles, sino también el percipiente mismo, no son una entidad unitaria, explícita ya en Protágoras y sobre todo en la tesis atribuida a Gorgias por Anónimo en el *De Xen. Zen. Gor.*; como se anticipó, estos asuntos son tratados, con mayor o menos detenimiento, en el *Theae.* de Platón, quien, por su parte, si bien no desarrollará de manera sucinta una teoría alternativa, sí presentará problemas que se seguirían de la aceptación de la postura de los sofistas. En otras palabras, si bien Platón no dedica explícitamente una parte de la primera gran sección del diálogo a sostener y desarrollar la necesaria unidad del percipiente en los términos que aquí intentan exponerse, implícitamente éste se compromete con una tesis y lectura de dicha índole al momento de establecer su crítica a la postura de corte atomizante del percipiente; o sea, al mostrar el absurdo de su atomización, Platón se compromete con una tesis que aboga por su carácter unitario. Es a ello precisamente a lo que antes me he referido como el establecimiento tácito de una tesis que no halla explícitamente un desarrollo doctrinal en el diálogo.

De esta manera, es justamente a propósito de las consecuencias de la adopción de esa tesis heraclítica, a la luz de la definición que ha dado Teeteto según la cual la ἐπιστήμη es αἴσθησις, que el personaje Sócrates le pregunta a Teodoro:

Sócr.: ¿y qué diremos acerca de una percepción, como el ver o el oír? ¿permanecen en sí mismos en algún momento el ver o el oír? Teod.: Ciertamente no, si es cierto que todas [las cosas] están en movimiento. Sócr.: Por tanto, no se debe llamar a algo ver en mayor medida que no ver, ni tampoco a alguna otra cosa percepción más que no [percepción], pues todas las cosas se mueven en todos los modos. (...). Pero el conocimiento es percepción, como afirmábamos Teeteto y yo. (...). Por tanto, tampoco al preguntárenos qué es el conocimiento, respondimos [con algo que fuese] más conocimiento que no conocimiento.^[22]

Como puede verse, la crítica platónica pone de relieve, entre otros, el siguiente dilema: aquello que consiste en mera sucesión, flujo, etc. no tiene “ser”,^[23] o más bien, consiste en un devenir tal que en él convergen todo el tiempo “ser” y “no-ser”, por lo que es describible como, a la vez, siendo y no siendo, o sea, cualquier descripción que se le dé, y en cualquier momento en que se le dé, conduce hacia la contradicción. Con todo, lo relevante del pasaje para nosotros radica en que adscribir a la percepción mera sucesión y, de hecho, al reducirla ontológicamente a un mero flujo, lo que se obtiene en realidad es una cancelación de esta misma, pues nunca puede, en rigor, “ser percepción”.

Nótese que una estrategia argumentativa similar a esta, y también a propósito de las consecuencias que tiene asumir la tesis heraclítica del perpetuo cambio, ha sido ya desplegada por Platón en otros diálogos, entre los

cuales tal vez el caso más explícito sea el del *Crat.*; en esa ocasión (esp. entre 439e-440b) se exhibe un problema de carácter epistemológico a propósito del estatus ontológico de las cosas que pretenden ser conocidas. En efecto, una vez asumida la tesis heraclíteica, el personaje Sócrates le pregunta a Crátilo cómo es que las cosas podrían existir de ser tal la situación, a lo que Crátilo contesta que de ningún modo (cf. 439e1-6), y luego, a partir de la adscripción de dicho estatus ontológico de no-ser, Sócrates desprende la siguiente consecuencia de índole epistemológica: “Pero tampoco [nada] podría ser conocido por nadie. Pues a la vez que [alguien] se acercase a lo que va a ser conocido, [ello] devendría algo otro, de modo que no conocería la cualificación, el qué es, ni el cómo es. Mas, sin duda, ningún conocimiento conoce aquello que conoce [si ello] no es de ningún modo”.^[24] En otras palabras, todo conocimiento posible exige, de antemano, tener un ámbito de cosas que sean susceptibles de ser conocidas (sea a propósito de su qué-es, sea a propósito de alguna otra determinación), ámbito que, en sentido absoluto, es negado si se acepta la veracidad de la tesis del perpetuo devenir. De allí que Sócrates expande las consecuencias de la tesis heraclíteica, y hace notar a Crátilo que, de aceptarla, ni siquiera cabría hablar del conocimiento como algo que es, no ya poniendo el énfasis sobre la inexistencia de su respectivo objeto, sino sobre la base de que, dado el carácter omniabarcante del flujo heraclíteico, también el conocimiento estaría sujeto a dicha condición, y a cada momento, lo que un platónico llamare la “forma del conocimiento” (εἶδος γνώσεως), cambiaría hacia algo diferente y no sería más ella misma (cf. 440a9-440b2), o sea, el conocimiento se transformaría en algo que no es conocimiento. Finalmente, Sócrates añade que: “si siempre está sujeto a cambio, nunca habría conocimiento y, a partir de este razonamiento, lo que puede conocer y lo que va a ser conocido tampoco existirían”.^[25] En efecto, como el conocimiento requiere que haya un conocedor y algo cognoscible o conocido, tampoco estos (al menos en cuanto conocedor y en cuanto algo cognoscible o conocido) podrían existir.

Ahora bien, volviendo a nuestro caso del *Theae.*, algo análogo a esto ocurre también en el caso de la αἴσθησις, que de hecho se ha identificado con la ἐπιστήμη. En efecto, sea el viento que se siente, o el vino que se bebe, la calidez del uno y el sabor del otro, así como la sensación de la temperatura y la sensación del sabor, se producen todas a partir de la convergencia de lo que Platón denomina lo activo y lo pasivo (*Theae.* 157a3ss.; 159d1ss.),^[26] motivo por el cual precisamente el personaje Sócrates, como vimos, luego declarará (cf. 160a8-160b3) que es necesario que, cuando uno llegue a ser sentiente, lo sea “de algo” (τινός), pues es imposible llegar a serlo respecto de nada; señalando asimismo a continuación que, cuando algo llega a ser dulce, amargo, o a tener alguna de estas determinaciones, siempre lo “llega a ser para alguien” (τινὶ γίγνεσθαι), pues es imposible que llegue a serlo para nadie. En otras palabras, la interacción del percipiente con lo perceptible comparten un único estatus ontológico, que es el único estatus ontológico posible una vez que se acepta la tesis heraclíteica, y que es el de “estar llegando a ser”. Así, en nuestro pasaje citado arriba en extenso, Sócrates intenta hacer ver a Teodoro que la adopción de dicho estatus omniabarcante y, por extensión, el abandono del “ser” en favor de la “generación”, hace de la percepción -y, por ende, también del conocimiento- algo incompatible consigo misma, pues la percepción y la no-percepción, así como el conocimiento y el no-conocimiento, ahora conviven en lo mismo y, por tanto, se anulan recíprocamente. Luego, si la percepción no es más percepción que la no-percepción (y valga lo mismo para el conocimiento), se seguiría una consecuencia análoga a la del *Crat.*, de modo tal que el percipiente, en cuanto tal, sería a la vez no-percipientes, así como lo perceptible (o lo que va a ser percibido) también sería no-perceptible, y ninguno de los dos polos, en cuanto percipiente o perceptible, existirían, pues sujetos a un cambio perpetuo según todos sus aspectos, ninguno podría participar del “ser”, sino sólo consistir en un cierto devenir.

De la situación contradictoria que se seguiría de aceptar la tesis heraclíteica, aunque sin sostenerla en el pasaje explícitamente, el personaje Sócrates se está comprometiendo con la tesis de que, en la sucesión que ofrece la percepción, la propia percepción debe ser, en algún modo, permanente, pues dicha permanencia es una *conditio sine qua non* para la ocasión de tener una efectiva experiencia perceptiva, o sea, para que la percepción pueda ser lo que de hecho es. Que una reducción de la percepción a un mero flujo, sin nada permanente, implica una

cancelación de la percepción en cuanto genuina experiencia perceptiva, puede notarse de varias formas. Tómese como ejemplo la situación de la experiencia auditiva del ritmo: evidentemente, para tener experiencia del ritmo es necesario que haya sonidos en diferentes momentos del tiempo t_1, t_2, t_3, t_4 , etc. y que uno mismo de hecho oiga dichos sonidos; pero si nada es permanente, y uno no es en absoluto el mismo para cuando oye en t_3 , entonces es imposible captar la estructura melódica que es la que ofrece el ritmo. Lo que es más, desde el punto de vista del oyente (suponiendo que hubiese “un oyente”), se estaría constante y perpetuamente en un siempre nuevo t_1 , condición bajo la cual la experiencia perceptiva se vuelve algo imposible. O sea, una situación como ésta sería la que se obtendría, no solamente respecto a la audición, sino a la experiencia perceptiva en general, de no haber algo permanente en el percibir.

Hasta allí hemos visto nuestro punto inicial (i), concerniente a la unidad de, por llamarlo así, un “múltiple sucesivo”, y al cual volveremos hacia el final luego de ver el punto (ii), relacionado con la unidad más bien de un “múltiple simultáneo”. Por su parte, para ver este segundo argumento expuesto en *Theae.*, debemos dirigirnos más adelante a 184c-184d, donde se plantea la necesidad de que haya un núcleo en que las múltiples percepciones y, por extensión, las múltiples cualidades sensibles que se ofrecen en estas sean unificadas. Así, en el contexto de la conversación que tienen en esa parte del diálogo, Sócrates le pregunta a Teeteto qué es más apropiado decir, que uno ve “con” (ϕ) los ojos, o que uno ve “a través de” ($\delta\iota' \omicron\upsilon$) los ojos, oye a través de los oídos, etc., a lo que Teeteto responde que es más apropiado decir que percibimos cada cosa a través de estos ($\delta\iota' \omega\kappa\alpha\sigma\tau\alpha \alpha\iota\sigma\theta\alpha\nu\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha$), más que con ellos, obteniendo así la aprobación de Sócrates (cf. 184c6-9). Como dejará en claro el ulterior comentario de Sócrates, y como bien nota Burnyeat,^[27] Sócrates aquí se vale de un “*grammatical contrast*” para poner de relieve un “*philosophical contrast*” que concierne a dos maneras distintas de comprender al sujeto percipiente. En efecto, dice Sócrates:

Sería terrible, oh muchacho, si múltiples percepciones se asentaran en nosotros, como en caballos de madera, y no se dirigieran todas estas hacia una única cierta forma, sea el alma o como deba llamársele, con la cual tuviésemos percepción de cuantas cosas fueran sensibles por medio de estos [órganos sensorios], tal como si fuesen instrumentos.^[28]

Como puede verse, el personaje Sócrates pone de relieve la necesidad de que haya un punto de referencia en el cual se sinteticen las múltiples percepciones y las cualidades sensibles que captamos perceptivamente. Aquello a lo que apunta el párrafo en cuestión ha sido objeto de debate y no está libre de controversia; así, Ferrari^[29] nos retrotrae a la interpretación de Natorp –seguida de cerca por Burnyeat–, quien considera el pasaje como expresión de la “unidad de la conciencia” (*Bewußtseinseinheit*), en tanto que una función básica que hace posible el conocimiento,^[30] contra la cual opone una postura más prudente, a ojos de Ferrari, según la cual la intención del razonamiento de Sócrates es poner de relieve que: “*noi percepiamo con l'anima, la quale è anch'essa dunque strumento dell'atto percettivo*”. A propósito de ello, resulta, por una parte, un tanto ambigua -o al menos meritoria de aclaración- la idea de que el alma sea un instrumento del acto perceptivo^[31] y, por otra parte, al menos objetable considerar que ambas posturas sean incompatibles. En efecto, no parece ser incompatible ver en el pasaje la expresión de una tesis análoga a lo que un contemporáneo como Natorp podría llamar “unidad de la conciencia”, así como también constatar la presencia de una relación instrumental entre alma y cuerpo, en que el alma figura como el genuino agente de experiencia, mientras que el cuerpo, y más específicamente los órganos sensorios, cumplen el rol de mediadores entre el alma y lo sensible.

Ahora bien, la referencia a la unidad no es explicada directamente, sino, como es típico en los textos platónicos, por medio de un símil, a saber, la comparación de lo que ocurre “en nosotros, como en caballos de madera” ($\epsilon\acute{\nu} \eta\mu\acute{\iota}\nu \acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho \epsilon\acute{\nu} \delta\omicron\upsilon\rho\epsilon\acute{\iota}\omicron\iota\varsigma \acute{\iota}\pi\pi\omicron\iota\varsigma$), siendo usualmente concebida, dicha comparación, como una referencia al mítico caballo de Troya. La idea de que múltiples sensaciones se sentasen sobre nosotros, como imagen de una situación carente de unidad, ha inspirado diferentes interpretaciones; así, Mondolfo ha sugerido que el significado de la comparación pareciera poner de relieve el requerimiento de un fin común (la

percepción del mundo externo y la conquista de Ilión en cada caso) que sea perseguido por las diferentes partes involucradas, y cuya persecución encuentre su origen en una potencialidad distinta al cuerpo, pues así como el caballo de Troya no hace de los soldados una entidad unitaria, así tampoco el cuerpo, por sí mismo, rinde unidad a los múltiples sentidos: “*si rende necessaria un’unica potenza o facoltà, alla quale tutti siano sottomessi come organi della sua azione*”,^[32] concluye Mondolfo. A esta observación, no obstante, cabría acotar que, si bien puede compartirse la lectura de que se requiere de una potencialidad o facultad diferente de las partes del cuerpo para proveer unidad a las percepciones, la idea de que dicha unidad ha de establecerse en vista a una finalidad común de las partes involucradas no hay de dónde tomarla en el texto, y constituye más bien una importación exegética de Mondolfo o, a lo sumo, una implicancia que traería consigo la postulación de una facultad única. Por su parte, Burnyeat^[33] ha puesto atención sobre el hecho de que, al no ser los órganos sensorios, en cuanto partes de un todo, los genuinos agentes de actividad, tanto al cuerpo como al caballo de madera no les queda más que cumplir la función de mero contenedor de aquellos que son los reales sujetos de percepción, que es la lectura que también aquí adopto, toda vez que la noción de “contenedor” se refiera al hecho de que los sentidos “se hallan en” los órganos del cuerpo.

Ahora bien, permítasenos ilustrar con un ejemplo lo evidente de la situación que pone de manifiesto el símil platónico: supóngase que hay dos soldados dentro del caballo de madera y que, al caer la noche, uno de ellos, ubicado en la parte delantera del caballo, observa a un guardia haciendo rondas por el patio, mientras que el otro soldado, situado hacia atrás del caballo, escucha cómo unos guardias aún conversan antes de dormir; ciertamente, el soldado que está viendo, no está escuchando lo que el que escucha oye, así como el que oye, no está observando lo que percibe el que ve. En otras palabras, el símil busca ilustrar el hecho de que, así como el cuerpo en el que se encuentran los soldados no los puede unificar a ellos ni a sus actividades, tampoco el cuerpo humano puede unificar él mismo las actividades de los sentidos que en él y sus órganos se hallan, quedándole por tanto, y como bien ha comentado Burnyeat, el rol de un mero “contenedor”, pues los genuinos agentes de actividad perceptiva son las cosas contenidas en él *i.e.* los soldados y los sentidos en cuanto actividades del alma en cada caso. En síntesis, el personaje Sócrates busca en este caso apuntalar el hecho de que las partes del cuerpo, esto es, los órganos sensorios, funcionan como instrumentos, por decirlo así, de *data collection*, como canales “a través de” (διὰ) los cuales cierto contenido fenoménico llega hasta el alma, pero que es ésta aquello “con lo cual” (ἧ) percibimos, pues el acto de percepción es una actividad fundamentalmente anímica. Sería terrible, ciertamente, como dice Sócrates, si éste no fuese el caso, pues, siendo el alma aquella “cierta forma única” (μίαν τινὰ ἰδέαν), el “punto de fuga” en el cual convergen las diferentes percepciones que posibilitan la experiencia perceptiva, de no haber dicho elemento unificante, *ex hypothesi*, la experiencia perceptiva, tal como la vivenciamos, sería en realidad una ilusión, una mera apariencia que escondería bajo suyo un devenir rapsódico de apariciones sensibles siempre cambiantes que se mostrarían a diferentes flujos perceptivos separados e incommunicados entre sí.^[34]

Observaciones finales

En definitiva, si bien es cierto que Platón no se dedica a explayar un argumento sistemáticamente desarrollado en defensa de la posición que, contra Protágoras y Gorgias, defiende el carácter unitario de la experiencia perceptiva, también es cierto que, como es típico en sus diálogos, sobre todo en aquellos de corte fuertemente dialéctico, busca exhibir los problemas que acarrearía la adopción de una tesis como la que, en último término, atomiza al percipiente. No es trivial, en efecto, que los dos pasajes del *Theae.* en que nos hemos enfocado principalmente, a pesar de hallarse separados en el diálogo, se encuentran en el contexto de la refutación a la misma definición y que, además, en ambos casos, se subraye, sea más o menos explícitamente, la relevancia que tiene la unidad para dar cuenta de la experiencia perceptiva y el conocimiento. Así, aquí se ha intentado poner de relieve cómo la defensa de la unidad de percipiente y la experiencia perceptiva -por medio

de la refutación de su contrario- halla sustento en las determinaciones temporales clásicas: sucesión, permanencia y simultaneidad. En efecto, mientras que la percepción, si bien ofrece sucesión fenoménica, pues se da y debe darse a la manera de una cierta corriente, requiere guardar en sí cierta permanencia para no terminar siendo cancelada y reducida a un mero devenir de apariciones, permanencia cuyo origen no es sino la misma “forma única” en que convergen las distintas cualidades sensibles; pues, en efecto, no es menos cierto que dicha unidad de la sucesión no ocurre por separado con cada corriente o flujo fenoménico que ofrezca tal o cual sentido, sino que ocurre a la vez y conjuntamente con todos los sentidos en que, simultáneamente, se ofrecen cualidades sensibles de diferente índole, formando así “una” corriente experiencial única, en la que convergen distintos canales. De este modo, sólo en la unión de ambas funciones, que otorgan unidad de lo sucesivo y unidad de lo simultáneo, y que son a su vez provistas por la unidad activa y sintética que es el alma, se puede dar cuenta, a ojos de Platón, de la experiencia perceptiva que tenemos. Esto, valga finalmente volver a enfatizar, es, como se ha dicho, un momento previo al asunto de si la percepción es o no es conocimiento; un momento relevante más bien para poder dar cuenta de la percepción como tal, que no deja de ser, en todo caso, una *conditio* para el funcionamiento de actividades de orden superior.

Referencias bibliográficas

- Boeri, M., *Platón: Teeteto (introducción, traducción y notas por Marcelo D. Boeri)*, Buenos Aires, Losada, 2006.
- Burnyeat, M. *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1990.
- Cassin, B. *Si Parménide: le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia: Édition critique et commentaire*, Francia, Presses universitaires de Lille, 1980.
- Cooper, J. *Plato's Theaetetus*, New York, Routledge, 1990.
- Ferrari, F. *Platone: Teeteto (a cura di Franco Ferrari. Testo greco a fronte)*, Milano, BUR Rizzoli, 2011.
- Frede, Michael, "Observations on Perception in Plato's Later Dialogues" en *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 7 [3–8]
- Gerena, Luis, "La descripción platónica de la percepción: *Teeteto* 184-186" *Ideas y valores* n. 139 (2009), pp. 90-96 [87-107].
- Gigon, Olof, "Gorgias 'Über das Nichtsein'" *Hermes*, 71.2 (1936), p. 211 [186–213].
- Gregoric, P. *Aristotle on the common sense*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Guthrie, W., *Historia de la filosofía griega III: siglo V. Ilustración*, Madrid, Gredos, 1994.
- Melero, A. *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996.
- Mondolfo, R. *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze, La nuova Italia, 1967.
- Natorp, P. *Platons Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, Felix Meiner, 1921.
- Newiger, H. *Untersuchungen zur Gorgias Schrift über das Nichtseiende*, Berlin-New York, De Gruyter, 1973.
- Silverman, A. "Flux and language in the Theaetetus", en David Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2000 [109-152].

Notas

- [1] De hecho, ambos pasajes suelen ser considerados momentos de partes distintas dentro de la primera gran sección del diálogo, pues en 183 termina un argumento que refuta la tesis heraclítica del perpetuo flujo, y en 184 comienza la refutación final de la tesis de Teeteto que identifica conocimiento y percepción. Ello ha contribuido a que no proliferen tanto como tal vez ameritarían los análisis que con detenimiento evalúen la posibilidad de establecer conexiones entre los distintos momentos.
- [2] Véase por ejemplo: Cooper, J. *Plato's Theaetetus*, New York, Routledge, 1990, esp. pp. 88 ss.; Silverman, Allan, "Flux and language in the Theaetetus", en David Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 131 ss.
- [3] Nótese que, cuando se hace referencia a la percepción, se suele explicitar que en *Theae*. (y, en realidad, en general) para Platón la percepción es algo fundamentalmente pasivo (véase Frede, Michael, "Observations on Perception in Plato's Later Dialogues" en *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 7 [3–8]), con lo que concordamos. En este sentido, lo que se busca sostener es más bien, como se verá, no tanto que la percepción tenga funciones sintéticas o unificantes, sino más bien que la percepción, esto es, la experiencia perceptiva, presupone ciertas funciones de esa índole para darse del modo en que se da.
- [4] En años recientes, alguien que ha tenido una lectura cercana a la que proponemos aquí, aunque desde otro enfoque y también enfocada en la distinción entre percepción y conocimiento, ha sido Gerena (Gerena, Luis, "La descripción platónica de la percepción: *Teeteto* 184-186" *Ideas y valores* n. 139 (2009), pp. 90-96).
- [5] Ciertamente resulta polémico hablar de posturas "subjettivistas" o de "subjettividad" a la hora de referirnos a tesis psicológicas en la antigüedad. Con todo, aquí este término sólo tendrá validez como equivalente a una referencia a la percepción siempre privativa de cada individuo. Así, por ejemplo, Anaxágoras y Empédocles ocuparían un lugar destacado, en opinión de Mondolfo, en la ruta hacia un relativismo tal, pues, en ambos casos, habría una

- subordinación del carácter cognoscible de las cosas a la constitución material de ésta y del cuerpo del percipiente, sea por su semejanza o diferencia recíproca (Mondolfo, R. *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze, La nuova Italia, 1967, pp. 235-238). Otro caso de relevancia sería el de Jenófanes; puede verse a propósito suyo el *frag.* B34 (14K., 30D), reproducido por Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII 49.110.), en que Jenófanes niega que alguien haya dicho o vaya a decir algo cierto sobre las cosas de que él habla; y que, aun cuando pudiese decirlo, no sabría que lo estaría haciendo, pues uno sólo produce opinión acerca de todas las cosas ($\delta\acute{o}\kappa\omicron\varsigma\ \delta'\ \epsilon\pi\iota\ \pi\acute{\alpha}\varsigma\iota\ \tau\acute{\epsilon}\tau\upsilon\kappa\tau\alpha\iota$).
- [6] En el uso del "(a)parece" sigo a Boeri (*Platón: Teeteto (introducción, traducción y notas por Marcelo D. Boeri)*, Buenos Aires, Losada, 2006), quien hace uso de él en su traducción del diálogo; éste tiene la ventaja de que pone de relieve tanto el rol de aquello que comparece ante el ser percipiente, así como el parecer o perspectiva que éste tiene del fenómeno en cuestión.
- [7] Burnyeat, M. *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1990, p. 9.
- [8] Platón formula aquí de manera más estricta lo que probablemente sea el antecedente más lejano en Occidente de lo que hoy suele llamarse "intencionalidad" de la conciencia, a saber, que los actos de ésta se encuentran estructuralmente dirigidos a un cierto correlato. Eso había sido puesto de relieve ya antes, aunque en un contexto de discusión diferente, por el propio Platón en el diálogo *Cármides* (*Char.* 167c-168a).
- [9] Al referirse a esta relación entre percipiente y perceptible, ha dicho Natorp: "*Ich bin nur wahrnehmend in Bezug auf dies und dies, das ich allemal wahrnehme, und es ist nur das und das für mich, den so Wahrnehmenden; also nur im Verhältnis zu einander sind wir beide, das jedesmalige Objekt und das jedesmalige Subjekt der Empfindung – wenn wir sind, oder werden wir, wenn wir werden (das und das); denn so verknüpft »die Notwendigkeit« unser Sein, aber nicht (das eines jeden von uns) mit dem irgend eines andern. So sind also »wir«, ich und mein Objekt, nur in untrennbarer Wechselverknüpfung mit einander*" (Natorp, P. *Platons Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, Felix Meiner, 1921, pp. 104-105) ("únicamente estoy percibiendo en relación con esto y aquello, lo que siempre percibo, y es sólo esto y aquello para mí, quien percibe; así que sólo en la relación de unos con otros somos ambos, el objeto [de sensación] cada vez y el sujeto de sensación cada vez –cuando somos, o nos convertimos cuando nos convertimos (en esto y aquello); porque de esta manera la "necesidad" vincula nuestro ser, pero no (el de cada uno de nosotros) con el de cualquier otro. Así que "nosotros", yo y mi objeto, únicamente, estamos en una interconexión inseparable entre nosotros"). Asimismo, Ferrari dice: "*il soggetto percipiente assume quella determinate condizione percettiva (única e irripetibile) non solamente in virtù di se stesso ma grazie all'influenza del polo attivo, cioè dell' 'oggetto'; analogamente la proprietà percettiva risulta tale non solo in virtù dell'oggetto ma anche grazie al soggetto senziente*" (Ferrari, F. *Platone: Teeteto (a cura di Franco Ferrari. Testo greco a fronte)*, Milano, BUR Rizzoli, 2011, p. 289, n. 112). No es de extrañar que, luego, en la *Metafísica*, y en el contexto de una discusión con los megáricos (*Met.* 1046b29ss.), quienes sostuvieran que la potencialidad de hacer algo sólo se tiene mientras de hecho se hace aquello, Aristóteles señale que aceptar dicha tesis equivaldría también a aceptar la tesis de Protágoras: en efecto, asumiendo que todo se encuentra en perpetuo movimiento bajo el título del devenir y/o generación, y que tanto lo perceptible, como el percipiente, necesariamente sólo devendrían estando en conexión el uno con el otro, entonces sólo en dicha convergencia pueden estos participar de dicho único estatus ontológico posible.
- [10] Allí expone Sexto los argumentos mediante los cuales Gorgias se apresta a mostrar que nada existe -ni lo que es, ni lo que no es-, que incluso si algo existiera, no podría captarse -en el sentido de conocerse-, y que incluso si algo pudiese ser captado, no podría comunicársele a nadie. Una síntesis del argumento, que según comenta el propio Sexto, tenía lugar en la obra *Sobre lo que no es* o *Sobre la naturaleza*, que no nos ha sido preservada, puede hallarse en Guthrie (1994, pp. 196-200). La otra versión sintética del argumento de Gorgias nos ha llegado en *De Xen. Zen. Gor.*, cuya autoría ha sido objeto de debate. Entre las alternativas que se han postulado, figuran desde Aristóteles (en *DL.* V 25 aparecen tratados individuales acerca de los tres filósofos, pero no uno dedicado a los tres), pasando por Teofrasto o algún peripatético temprano, hasta algún filósofo escéptico o un megárico; al respecto véase Melero (*Sofistas: testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996 pp. 145-146; p. 175 n. 69) y especialmente Cassin quien, como otros, lo considera un anónimo (Cassin, B. *Si Parménide: le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia: Édition critique et commentaire*, Francia, Presses universitaires de Lille, 1980, pp. 18 ss.). Siguiendo en esto a Cassin, me referiré al autor del texto como Anónimo.

- [11] La versión que nos ofrece Sexto culmina con la formulación del argumento que, aun si es posible representarse lo que es, esto no podrá ser comunicado, pues conocemos las cosas exteriores por medio de los sentidos y, no obstante, no expresamos colores, sabores, etc., sino palabras (*Adv. Math.* VII, 84-86); o sea, aun cuando pudiésemos representarnos las cosas mismas, sería imposible comunicarlas a otro, pues sólo comunicaríamos algo de una naturaleza heterogénea respecto a aquello que nos estaríamos representando *vgr.* no el sabor a chocolate mismo, sino sólo las palabras “sabor a chocolate”.
- [12] Una síntesis de la estructura del pasaje puede hallarse también en Gigon (Gigon, Olof, “Gorgias ‘Über das Nichtsein’” *Hermes*, 71.2 (1936), p. 211 [186–213]). No obstante, a diferencia de éste, y sobre todo respecto a este primer punto de la argumentación, diferimos en que Gigon (a quien sigue en esto Melero (Melero, A. *Sofistas: testimonios y fragmentos*, p. 189 n. 97)) interpreta que la duplicación ilícita aquí sería de la palabra hablada (“*das ausgesagte Wort*”). En esto seguimos en cambio la línea de Mondolfo (La comprensione del soggetto umano nell’antichità classica, p. 260), quien ve que la aporía está más bien enfocada en la idea o representación que se pueda tener de las apariencias que se perciben, a lo que la constante aparición del verbo ἐννοέω (cf. 980b3; b5; b9) parece dar razón; la polémica no es si es posible que el mismo sonido se distribuya, o no, por el espacio de manera tal que, teniendo un mismo origen, pueda alcanzar a diferentes oyentes, sino más bien si es posible que el oyente se represente, en sentido estricto, “lo mismo” que el hablante ha pensado y expresa por medio de la palabra hablada.
- [13] cf. 980b14-16: φαίνεται δὲ οὐδ’ αὐτὸς αὐτῷ ὅμοια αἰσθανόμενος ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, λλ’ ἕτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὄψει, καὶ νῦν τε καὶ πάλαι διαφόρως.
- [14] *Si Parménide: le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, p. 557.
- [15] Newiger, H. *Untersuchungen zur Gorgias Schrift über das Nichtseiende*, Berlin-New York, De Gruyter, 1973, p. 157.
- [16] *La comprensione del soggetto umano nell’antichità classica*, p. 261.
- [17] *Si Parménide: le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, p. 557.
- [18] *Si Parménide: le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, p. 554.
- [19] Mondolfo, R. *La comprensione del soggetto umano nell’antichità classica*, p. 263.
- [20] Cassin, B. *Si Parménide: le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, p. 557.
- [21] Esto, por supuesto, debe ser evaluado teniendo en cuenta el escaso conocimiento del funcionamiento de la fisiología de la época. Para alguien, como ocurre con Gorgias -y, en todo caso, con cualquiera de su época e incluso por muchos años más-, que no está al tanto de la existencia y funcionamiento de un sistema nervioso unificante de los estímulos captados a través de los órganos sensorios, estos últimos, en cuanto materiales, no poseen características que den motivos evidentes para pensar que están de hecho unidos por algún medio relevante, más allá de estar en el mismo cuerpo *vgr.* sin un conocimiento médico más avanzado, no es evidente, por ejemplo, que haya alguna unificación material relevante entre nariz y oídos.
- [22] *Theae.* 182d8-e11: Sócr.: Τί δὲ περὶ αἰσθήσεως ἐροῦμεν ὅποιασούν, οἷον τῆς τοῦ ὄραν ἢ ἀκοῦειν; μένειν ποτὲ ἐν αὐτῷ τῷ ὄραν ἢ ἀκοῦειν; Teod.: Οὐκ οὐκ δέ γε, εἴπερ πάντα κινεῖται. Sócr.: Οὔτε ἄρα ὄραν προσηρτέον τι μᾶλλον ἢ μὴ ὄραν, οὐδὲ τιν’ ἄλλην αἴσθησιν μᾶλλον ἢ μὴ, πάντων γε πάντως κινουμένων. (...). Καὶ μὴν αἰσθησίς γε ἐπιστήμη, ὥς ἔφαμεν ἐγὼ τε καὶ Θεαίτητος. Οὐδὲν ἄρα ἐπιστήμην μᾶλλον ἢ μὴ ἐπιστήμην ἀπεκρινάμεθα ἐρωτῶμενοι ὅτι ἐστὶν ἐπιστήμη. (los paréntesis (...) sólo omiten afirmaciones en que Teodoro asienta a lo que Sócrates va diciendo).
- [23] Situación análoga, aunque especificada a propósito del placer, puede hallarse en *Phil.* 53c5, donde el personaje Sócrates señala sobre éste que: “es una generación permanente, y de él no hay ser” (ἀεὶ γένεσις ἐστίν, οὐσία δὲ οὐκ ἐστίν).
- [24] *Crat.* 439e7-440a4: Ἀλλὰ μὴν οὐδ’ ἂν γνωσθῇ γε ὑπ’ οὐδενός. ἅμα γὰρ ἂν ἐπιόντος τοῦ γνωσμένου ἄλλο καὶ ἄλλοιον γιγνοίτο, στε οὐκ ἂν γνωσθῇ ἔτι ὅποιόν γέ τί ἐστιν ἢ πῶς ἔχον. γνώσις δὲ δήπου οὐδεμία γινώσκει ὃ γινώσκει μηδαμῶς ἔχον.
- [25] cf. 440b2-4: εἰ δὲ ἀεὶ μεταπίπτει, ἀεὶ οὐκ ἂν εἴη γνώσις, καὶ ἐκ τούτου τοῦ λόγου οὔτε τὸ γνωσόμενον οὔτε τὸ γνωσθησόμενον ἂν εἴη.
- [26] Entiéndase, el ser sentiente es lo que recibe la actividad de, por ejemplo, el vino, y es por tanto pasivo respecto de este último, que es activo. Es de esta interacción que surge, en último término, tanto la sensación del sabor como afección del percipiente, como también el sabor dulce o amargo en tanto que propiedad del vino.
- [27] Burnyeat, M. *The Theaetetus of Plato*, p. 54.

- [28] cf. 184d1-5: Δεινὸν γάρ που εἰ πολλοὶ τινες ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει, ἢ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά.
- [29] Ferrari, F. 2011. *Platone: Teeteto*, Milano, BUR Rizzoli, 2011, pp. 404-405 n. 247.
- [30] Dice efectivamente Natorp: “Hiermit ist klar die Bewußtseinseinheit als Grundfunktion der Erkenntnis ausgesprochen. Die Einheit des geistigen Blicks, in der das Mannigfaltige der Sinne zusammengeschaute wird, das ist die »eine Idee«, vor der Plato schwankt, ob er sie Psychê oder wie anders nennen soll” (*Platons Ideenlehre*, p. 111) (“Esto claramente establece la unidad de la conciencia como función fundamental del conocimiento. La unidad de la visión anímica, en la que la multiplicidad de los sentidos se ve de manera conjunta, esa es la “una forma”, ante la cual Platón oscila, por si debiera llamarla alma o algo diferente”). El supuesto de que dicha unidad sea condición básica del conocimiento, como deja verse en las páginas siguientes del diálogo platónico, reside en último término en que una unidad tal es necesaria para la formación de juicios y, por ende, para la aplicación de formas como la existencia, la identidad, la diferencia, etc., que el alma aplica a los sensibles captados a través de los diferentes órganos sensorios (cf. 185c). Toda vez, como explicita el personaje Sócrates (cf. 184e-185e), que uno acepta que no es posible percibir por medio de un sentido y órgano sensorio lo que se siente por medio de otro (vgr. por medio de los ojos los sonidos, o por medio del oído los colores), es necesario considerar que lo que juzga la identidad, diferencia, y el resto de estas cosas comunes (τὰ κοινά) de todos ellos, ha de ser algo uno y distinto de los sentidos. Así es que, consecuentemente, Teeteto asevera: “me parece que el alma misma, a través de sí misma, examina las cosas comunes de todas estas (cualidades sensibles)” -el paréntesis es mío- (cf. 185e1-2: αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχὴ τὰ κοινὰ μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν). Véanse a propósito también las observaciones de Boeri (*Platón: Teeteto*, pp. 181-182 n. 199).
- [31] En efecto, el pasaje establece explícitamente la relación instrumental que hay entre el agente de percepción (la forma única “alma”), y aquello por medio de lo que se obtienen los datos sensibles. En este sentido, me parece más apropiada una formulación más clara como la de Cooper (1999, p. 359): “*It is the subject himself who perceives things with his mind through the organs and powers of the body, who says or thinks this or that on the basis of his sense-experience*”, a quien sigue también Boeri (*Platón: Teeteto*, pp. 177-178 n. 196): “vemos y oímos con el alma, la cual percibe y opera a través de los sentidos como si estos fueran sus instrumentos”.
- [32] Mondolfo, R. *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, p. 339.
- [33] Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, p. 56
- [34] Ulteriores consecuencias que una situación como esta implicaría han sido puestas de relieve por Gregoric en *Aristotle on common sense*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 7 (en este punto, en efecto, así como en tantos otros, Aristóteles sigue -aunque con discrepancias y a través de desarrollos propios- la tesis platónica en favor de la necesaria unidad del percipiente). Supóngase que los sentidos no encontrasen punto alguno de unificación funcional; en dicho caso, por ejemplo, al ver una película y leer los labios de quien habla, los diálogos que oiríamos podrían perfectamente estar en constante desfaz respecto de las articulaciones que estaríamos viendo en la boca del hablante; aún más, el estado de vigilia y el de estar dormido podrían darse de manera parcial, tal que mientras estuviésemos durmiendo respecto de la vista y la audición, nuestro tacto podría seguir despierto; etc.



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28878483031>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Claudio Andrés Vera

Unidad y multiplicidad en la psicología de Platón.

Observaciones en torno al problema de la unidad de la

experiencia perceptiva a la luz de Teeteto 182d8-e11; 184d1-5

***Unity and Multiplicity in Plato's Psychology. Observations
upon the Problem Concerning the Unity of Perceptive
Experience at the Light of Theaetetus 182d8-e11; 184d1-5***

Tópicos

núm. 46, e0089, 2024

Universidad Nacional del Litoral, Argentina

revistatopicos@unl.edu.ar

ISSN: 1666-485X

ISSN-E: 1668-723X

DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.2024.46.e0089>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-
CompartirIgual 4.0 Internacional.**