

La función de la doctrina heraclítica en el Teeteto*

The Function of the Heraclitean Doctrine in the Theetetus

Por: Luis Alonso Gerena Carrillo

Departamento de Filosofía

Facultad de Humanidades

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Morelos, México

luisgerena@yahoo.com.mx

Fecha de recepción: 16 de abril de 2009

Fecha de aprobación: 20 de septiembre de 2009

Resumen: *En este trabajo intento mostrar que la función de la doctrina heraclítica en el Teeteto es argumentar a favor de la equivalencia entre la tesis de Protágoras y la definición de Teeteto “la percepción es conocimiento”, y que de esta manera la doctrina apoya la relatividad del conocimiento. Esta lectura va en contra de quienes sostienen que Platón introduce la doctrina porque la cree correcta acerca de lo sensible, y va un paso más allá de la interpretación que afirma que Platón introduce la doctrina como una tesis ontológica para apoyar la tesis de Protágoras.*

Palabras clave: *Doctrina Heraclítica, Protágoras, Relativismo, Platón*

Abstract: *In this paper I try to show that the function of the Heraclitean doctrine in the Theetetus is to argue for the equivalence between the Protagorean thesis and Theetetus' first definition “perception is knowledge”, and therefore the doctrine supports the relativity of knowledge. This reading goes against the interpretation according to which Plato introduces this doctrine because he believes it is right about that which is perceptible through the senses; but it goes a step beyond the interpretation which sustains that Plato introduces this doctrine as an ontological thesis to support the Protagorean thesis.*

Key words: *Heraclitean doctrine, Protagoras, relativism, Plato.*

* Este trabajo se lleva cabo en el marco del proyecto PROMEP (ficha de recepción F-PROMEP-39/Rev-03) “Volver a la virtud: ¿un reencuentro con Aristóteles?”, con sede en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. El proyecto se encuentra en su segundo año de desarrollo.

Introducción

La exposición que hace Platón de la doctrina heraclítica del flujo en el *Teeteto* se encuentra en la primera parte del diálogo (Cf. 151d-186e), en la cual se persigue, principalmente, determinar el alcance de la primera respuesta satisfactoria¹ que da Teeteto a la pregunta “¿qué es conocimiento?”:

Así pues, creo que el que conoce² algo percibe esto que conoce y, así parece ahora, el conocimiento no es algo distinto de la percepción (151e1-151e6)³.

Según Platón, con esta definición, que establece una equivalencia entre conocimiento y percepción, Teeteto está diciendo lo mismo que sostiene Protágoras en su tesis, conocida comúnmente como la tesis del *homo-mensura*:

Ciertamente, parece que no has dado una explicación ordinaria del conocimiento, sino la que sostenía también Protágoras. Sin embargo, él dijo lo mismo de otra manera. En efecto, dice que “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son como son; de las que no son como no son” (151e8-152a4)⁴.

Unas líneas más adelante, después de habernos dicho bajo qué supuestos básicos considera que la tesis de Protágoras es diferente en forma, pero no en contenido de la definición de Teeteto, Platón afirma, un poco en broma, que si bien Protágoras hablaba enigmáticamente para los no iniciados, a sus discípulos les enseñaba una doctrina secreta, en la cual revelaba toda la verdad (Cf. 152c8-152c11). Según Platón, esta doctrina secreta sería precisamente la doctrina heraclítica.

De acuerdo con esto, vemos que Platón introduce la doctrina heraclítica relacionándola con la tesis del *homo-mensura*. Así, debemos determinar cómo se da esta relación, si queremos saber cómo se entiende a la doctrina heraclítica en este diálogo.

- 1 Teeteto al principio de la discusión no comprende correctamente el alcance de la pregunta ¿qué es el conocimiento?, dando como definición ejemplos particulares de conocimiento, (Cf. 146c-146d). Para Sócrates, esta respuesta resulta insatisfactoria, porque lo que él busca no es una enumeración de las diferentes ciencias y técnicas ni cuáles son sus objetos, sino una definición que nos permita comprender la multiplicidad de ciencias y técnicas (Cf. 146e). Por ejemplo, cuando nos preguntan ¿qué es el barro?, no sirve de nada, para la comprensión de lo que el barro es, hacer una enumeración de los distintos tipos que hay; es más sencillo y más útil decir que el barro es “tierra mezclada con agua” (Cf. 147c).
- 2 Me parece más adecuado traducir ἐπίσταμαι y ἐπιστήμη por “conocer” y “conocimiento”, respectivamente, dada la relación que se establece aquí con la percepción. Para una sugerencia de otra posible traducción de estos términos, así como un acercamiento muy interesante del modelo de conocimiento que maneja Platón en el *Teeteto* y su relación con lo que sostiene en otros diálogos, Cf. Boeri, 2007: caps. 3 y 4.
- 3 Las traducciones en general son mías, para lo cual me he apoyado en Boeri (2006), Chappell (2005) y la traducción de M. J. Levett que viene en Burnyeat (1990). Sin embargo, cuando la traducción no es mía, va entrecomillada y señalo a pie de página quién es el traductor.
- 4 Para una discusión del significado de la doctrina de Protágoras, Cf. Chappell, 2005: 56-61.

En general, podemos encontrar dos respuestas, que corresponden a las dos líneas básicas de interpretación que se han desarrollado acerca de la primera parte del *Teeteto*⁵.

Según la primera, que se basa en el testimonio de Aristóteles (*Cf.*, *Metafísica* A, I, 6 987a29-b8), pero también en lo que se sostiene en algunos diálogos, Platón introduce la tesis de Protágoras y la doctrina heraclítica, porque considera que ellas son correctas, respectivamente, de la percepción y de lo sensible⁶, es decir, porque cree que lo que se percibe es relativo a cada uno y que lo sensible está en flujo.

Quienes siguen la segunda línea de interpretación (y yo me cuento entre ellos), piensan, en cambio, que Platón no introduce la tesis de Protágoras y la doctrina heraclítica porque las cree correctas, sino, más bien, para establecer las condiciones que le permiten a Teeteto sostener que la percepción es equivalente al conocimiento (*Cf.* Burnyeat, 1982). Esto es, la tesis de Protágoras y la doctrina heraclítica permitirían argumentar a favor de las dos consecuencias que se siguen de establecer una equivalencia entre conocimiento y percepción, a saber,

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

De acuerdo con esto, esta segunda línea de interpretación considera que para establecer cómo se entiende la doctrina heraclítica en la primera parte del diálogo, se tiene que mostrar cuál es la función que ella cumple en toda esta argumentación. Según estos estudiosos, ella cumple la función de apoyar la tesis de Protágoras (*Cf.* 152c8-152c11).

Veamos cómo creen ellos que la doctrina heraclítica proporciona este apoyo.

La tesis de Protágoras sostiene que “el hombre es la medida de todas las cosas”, lo cual básicamente quiere decir, según Platón, que lo que a cada uno le parece, es verdadero para él. Por ejemplo, si a alguien le parece que el viento es frío, entonces el viento es frío; pero si a otra persona el viento le parece caliente, entonces el viento es caliente. Sin embargo, para que esta tesis sea correcta, ella

5 *Cf.* Burnyeat (1990), quien las denomina “Lectura A” y “Lectura B”. Chappell (Chappell, 2005: pp. 16-21) hace una clasificación distinta, pero que no va en contra de los supuestos centrales que permiten la clasificación de Burnyeat.

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

requiere de un mundo en el cual, precisamente, lo que le parece a cada uno sea el caso, sin que esto represente un conflicto. Este supuesto no se sigue de la tesis misma de Protágoras, porque ella es fundamentalmente una tesis epistemológica. Por esta razón, debe apoyarse en la doctrina heraclíteica, una tesis ontológica, según la cual, todo está sujeto a cambio y, por tanto, las cosas se presentan con apariencias conflictivas. Por ejemplo, el viento es frío y también caliente.

Sin embargo, los estudiosos que siguen esta línea de interpretación (y en este caso, yo no me cuento entre ellos), piensan en general que lo único que nos permite sostener la tesis de Protágoras y el apoyo que recibe de la doctrina heraclíteica, es que (i) todo caso de percepción es un caso de conocimiento, pero no que (ii) todo caso de conocimiento es un caso de percepción. Ellos llegan a esta conclusión, basados principalmente en el supuesto de que, en ningún momento, la argumentación nos permite establecer una equivalencia completa entre la noción clave ‘lo que parece’ de la tesis de Protágoras y la noción de “percepción”, ya que, según ellos, en toda la argumentación se concluye que “lo que parece” es un caso de percepción sólo en aquellos casos en que se trata de apariencias como caliente y frío, pero no en otros casos. De acuerdo con esto, queda abierta la posibilidad de que ‘lo que parece’ se entienda en su significado más amplio, en el cual no está restringida a la percepción, sino que también tiene el sentido de pensamiento o creencia, como, por ejemplo, en la expresión ‘él me parece justo’ o ‘sus argumentos me parecen persuasivos’, en donde lo que parece no es un caso de percepción a través de los cinco sentidos. Según ellos, Platón procede de esta manera, porque le interesa discutir la tesis de Protágoras entendiéndola especialmente en este último sentido⁷.

7 Sayre, por ejemplo, dice que la definición de Teeteto y la tesis del *homo-mensura* comparten condiciones necesarias, pero no suficientes. De acuerdo con esto, según Sayre, lo que le interesa a Platón no es establecer una equivalencia entre ellas, puesto que esto es imposible, sino, fundamentalmente, mostrar las condiciones necesarias que se tienen que asumir al aceptar la definición de Teeteto. Por esta razón, según Sayre, Platón no demuestra, en el argumento anterior, la implicación (ii) de dicha definición, lo cual requeriría, además, introducir otro argumento distinto de la tesis de Protágoras. Cf. Sayre (1969). Burnyeat (1982) y (1990), a diferencia de Sayre, piensa que de acuerdo con el argumento anterior se estableció una equivalencia entre la tesis de Protágoras y la definición de Teeteto, pero, como intenté mostrarlo, sólo en el caso en que se habla de cualidades como caliente o frío. Según Burnyeat, la razón por la cual Platón se limita a este resultado y, por tanto, a probar sólo la implicación (i) de la definición de Teeteto, es que él pretende más adelante (161b) discutir el relativismo protagórico en su versión más general, esto es, “como el punto de vista de acuerdo con el cual las cosas son para cada persona como a ellas le parecen, si “lo que parece” es lo que parece a los sentidos o al pensamiento” (Burnyeat, 1990: 9). Para llegar a esta conclusión, Burnyeat se apoya especialmente en el pasaje (163a-165e) que, según él, muestra de manera explícita que el conocimiento y la percepción no son intercambiables “sin pérdida de sentido o verdad” (Cf. Burnyeat, 1982: 22). Sin embargo, como lo indica Sayre, las objeciones que se exponen en el pasaje 163a-165e se consideran sofísticas porque critican de

Mi objetivo principal en este trabajo es argumentar que, si bien estos estudiosos están en lo correcto al afirmar que la doctrina heraclítica constituye una tesis ontológica que apoya la tesis de Protágoras, no obstante su ontología tiene consecuencias más amplias de lo que ellos suponen. Intentaré mostrar que, entendida en este sentido más amplio, la doctrina heraclítica permite argumentar a favor de una equivalencia completa entre lo que parece y lo que se percibe, dando la posibilidad de que se argumente a favor de una equivalencia completa entre la definición de Teeteto y la tesis de Protágoras y, por tanto, de que se argumente a favor de la segunda consecuencia de la definición de Teeteto: (ii) todo caso de conocimiento es un caso de percepción.

Pienso que la razón principal por la cual esto no ha sido notado, es que se ha visto a la doctrina heraclítica desde lo que podríamos llamar un primer nivel. Es decir, como la doctrina que sostiene que lo sensible está en flujo, entendiendo por flujo, el cambio de lugar, la alteración y la co-presencia de opuestos (el cambio que se produce en una cosa por su relación con otras, por ejemplo, cuando Sócrates es alto en relación con Teeteto, pero bajo en relación con Alcibiades). Sin embargo, según mi lectura, Platón entiende a la doctrina heraclítica desde un segundo nivel, esto es, como una doctrina que no sólo asume que lo sensible cambia, sino que intenta (en términos heraclíticos) dar una explicación del cambio, mostrar por qué lo sensible cambia.

Sostendré que, vista desde este segundo nivel, la tesis principal de la doctrina heraclítica no es que todo lo sensible fluye, sino, más bien, la tesis de que no hay nada que sea, sino que todo llega a ser. Intentaré mostrar que esta explicación heraclítica del cambio (por llamarla de alguna manera) implica una concepción de lo perceptible, que permite argumentar a favor de la equivalencia entre la definición de Teeteto y la tesis de Protágoras. En efecto, puesto que, según esta explicación, no hay nada que sea, sino que todo llega a ser, y todo lo que llega a ser es perceptible, entonces no hay nada distinto de lo perceptible. Pero, si no hay nada distinto de lo perceptible, no hay nada distinto de lo perceptible que sea objeto de conocimiento. Por tanto, partiendo de la doctrina heraclítica, todo caso de conocimiento podría considerarse un caso de percepción.

manera inapropiada la definición de Teeteto “la percepción es conocimiento”, lo cual muestra que la percepción, al igual que la tesis de Protágoras, se debe entender en un sentido más amplio que como la percepción a través de los cinco sentidos. En efecto, los pasajes que vienen inmediatamente después (166a-167c) denotan al objeto de la percepción como “experiencia” (πάθος), de acuerdo con la cual se consideran objetos de percepción no sólo cualidades como caliente o frío, sino también, por ejemplo, el recuerdo (μνήμη) o lo bueno (ἀγαθὰ) y lo malo (κακὰ). McDowell, por su parte, está de acuerdo con Burnyeat en sostener que Platón sólo establece una equivalencia entre “lo que parece” y “la percepción”, para aquellos casos en que lo que parece son cualidades como duro o caliente, pero no en los demás (Cf. McDowell, 1973).

En lo que sigue, me concentraré en mostrar que la doctrina heraclíteica sostiene la tesis de que nada es, sino que todo llega a ser, y que esta tesis es el resultado del intento de dar una explicación heraclíteica del cambio. Para esto, analizaré especialmente el pasaje 152d-152e, en el cual, de acuerdo con los estudiosos, se expone la tesis principal de dicha doctrina. Este análisis lo complementaré con el pasaje 156a-157c, en donde se expone lo que la doctrina entiende por proceso de percepción y, de este modo, se establecen las consecuencias que se siguen de la tesis principal de la doctrina heraclíteica⁸.

La doctrina heraclíteica secreta: el pasaje 152d1-152e1

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

Afirma, en efecto, que no hay nada que en sí mismo sea algo único: nada que tú pudieras nombrar correctamente 'algo' o 'algún tipo de cosa'. Si, por ejemplo, la llamas grande, parecerá pequeña, y si la llamas pesada, parecerá liviana, y de esta manera con cada cosa, puesto que no hay nada que sea algo único, ni algo ni algún tipo de cosa; pues de la traslación, del movimiento y de la mezcla entre unas y otras llegan a ser, ciertamente, todas aquellas cosas que decimos que 'son', por lo cual no las nombramos correctamente: puesto que nada es jamás, sino que siempre se genera (152d1-152e1).

Si nos detenemos en este pasaje, encontramos que en él la doctrina no se limita a sostener que hay cambio, sino que, además, nos dice por qué se da este cambio. Precisamente, de acuerdo con mi lectura, la doctrina parte del hecho de que (1) las cosas se muestran (*φαίνεται*) con apariencias contrarias: si decimos que x es frío, posteriormente x se muestra caliente. Para la doctrina, la razón de esto es que (2) las propiedades o determinaciones que una cosa tiene, no las tiene por sí misma: no podemos decir que Teeteto es Teeteto por sí mismo, ni tampoco que él es blanco por sí mismo. Pero que no haya nada por sí mismo en ningún sentido, se debe, según la doctrina, a que (3) todas las cosas llegan a ser del movimiento (*κίνησις*), de la traslación (*φορά*) y de la mezcla (*κρῆσις*). De acuerdo con estos supuestos, la doctrina concluye que (4) no hay nada que sea, sino que todo llega a ser, por lo cual consideran que (5) en el lenguaje no se debe usar el verbo ser, sino el verbo llegar a ser.

Siguiendo esta reconstrucción, en lo que sigue intentaré explicitar, hasta donde sea posible, los supuestos implícitos en la tesis del punto tres, la cual pretende explicar por qué nada es por sí mismo, y que nos permite explicar por qué hay cambio, por qué las cosas se muestran con apariencias contrarias.

8 Cf. McDowell, 1976: 131, quien considera que dichas consecuencias son al nivel de la percepción. Sin embargo, a mi juicio, para la doctrina dichas consecuencias se restringen a la percepción, en tanto en cuanto no hay nada excepto la percepción y lo perceptible.

La interpretación de la doctrina

Para recordar, en el punto (3) se afirma lo siguiente:

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

A mi juicio, es posible entender qué quiere decir la doctrina en este pasaje, si consideramos uno que viene más adelante, en donde se da una explicación detallada del proceso de percepción (Cf. 156-157), cuyas nociones centrales son, ciertamente, la traslación (φορᾶ), el movimiento (κίνησις) y, finalmente, la unión (ὁμιλία), que en un sentido no técnico se puede usar intercambiamente con mezcla (κρᾶσις)⁹.

Sin embargo, se podría pensar que no es claro el tránsito de un pasaje al otro, sobre todo por la discusión de los pasajes intermedios, la cual no parece estar directamente vinculada con la exposición de la doctrina heraclítica de 152d1-152e1, pero sí con la descripción de la percepción de 156-157, como se podría pensar a partir de lo que dice el mismo Sócrates¹⁰. No obstante, creo que, más bien, el propósito que se persigue en los pasajes intermedios es trazar un puente entre 152d1-152e1 y 156-157, pues sólo así es posible entender la relación que se establece en el diálogo entre la doctrina heraclítica y la tesis del *homo-mensura*.

De acuerdo con mi interpretación, que se apoya en gran medida en la de Burnyeat, la tesis de Protágoras —y, por tanto, la identidad entre conocimiento y percepción— requiere de un mundo en el cual sea posible que, si alguien percibe que x es F , entonces x sea F , y que, si alguien percibe que x es no- F , entonces x sea no- F ¹¹, sin que esto implique un conflicto. A mi juicio, como he sostenido, la función de la doctrina heraclítica es proporcionar el argumento que permita tal estado de cosas.

De acuerdo con esto, según mi lectura, lo que buscan los pasajes intermedios entre 152d1-152e1 y 156-157 es, por una parte, establecer de forma introductoria que

9 De acuerdo con el Liddell-Scott, 1983, p. 990.

10 “ἸΣÓC. Pero, entiendes ya por qué se siguen estas consecuencias [los problemas que plantean los acertijos] de acuerdo con la doctrina que atribuimos a Protágoras o no? ἸΤΕΕΤ. No, me parece que no lo entiendo aún. ἸΣÓC. ¿Me agradecerías, entonces, que te ayudara a desentrañar la verdad que se oculta en el pensamiento de este hombre o de estos hombres célebres?” (155d-155e). Traducción de Vallejo Campos (1988).

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

la noción de llegar a ser que plantea la doctrina heraclítica de 152d1-152e1, es una que se sigue de la tesis del *homo-mensura*; y, por otra, mostrar las dificultades que se presentan si se asume la concepción de cambio y de llegar a ser que maneja el sentido común.

En efecto, inmediatamente después del pasaje 152d1-152e1, se sostiene que, para que haya generación, es necesario el movimiento¹², la traslación y la fricción¹³, puesto que el reposo sólo conduce al no-ser y a la destrucción (Cf. 153a). De acuerdo con esto, si, por ejemplo, consideramos que la apariencia de lo blanco es algo que llega a ser, entonces dicha apariencia está en movimiento; pero si algo está en movimiento, no puede ocupar un lugar, pues estaría en reposo. En el caso de la apariencia de lo blanco, ocupar un lugar significaría que se encuentra en los ojos o en aquello que es exterior a los ojos. Por lo tanto, lo blanco no está en ninguno de ellos, sino que se genera como algo intermedio (μεταξύ)¹⁴.

De esta manera, según la doctrina, si lo que llega a ser llega a ser por el movimiento, se sigue que no hay nada que sea en sí¹⁵. Es decir que, por ejemplo, no hay nada que en sí mismo sea blanco, o que en sí mismo sea Teeteto (Cf. 154a5-154a8), pues en tal caso no sería algo que llega a ser. Esta consecuencia nos conduce a una explicación del cambio¹⁶, completamente distinta de la que maneja el sentido común, según el cual, para toda cosa sensible x , si x es F , x cambia, i.e., x llega a ser algo distinto de F , si y sólo si, x cambia en sí mismo, pero no porque ha interactuado con algo distinto (Cf. 154b1-154b9). Para la doctrina, si aceptamos esta concepción del cambio, negamos el movimiento y, por tanto, la generación de las cosas.

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

12 ὅτι τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει (153a6-153a7).

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

14 Cf. 153e4-154a4. En este pasaje, la generación de la apariencia se explica como el encuentro de dos movimientos: προσβάλλον y προσβαλλόμενον. El primero consiste en un movimiento que viene de los ojos y que choca con el segundo, el cual es otro movimiento apropiado a él (τὴν προσήκουσαν φορὰν). Esta explicación es en gran medida similar a la que se dará más adelante en 156-157; Cf., especialmente, 156c7-156d3.

15 μηδὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἂν ὄν τιθέντες (153e4-153e5).

16 A mi juicio, la doctrina supone que el cambio se da sí y sólo si algo llega a ser, Cf. 153e5-153e7 y 154b2-154b3.

pero el perceptor y llega a ser algo que percibe frío por su interacción con el viento v". Esto implica, asimismo, que cualquiera de los elementos de las dos interacciones puede llegar a ser algo distinto si interactúa con algo distinto.

Pienso que, si se asume que en estos pasajes lo que Sócrates pretende es mostrarle a Teeteto que el cambio se produce por razones distintas a las que cree el sentido común, podremos establecer una relación más adecuada entre esta parte y el pasaje 156-157, en donde, según Sócrates, se va a explicar por qué de la tesis de Protágoras se sigue un tipo de cambio como el que plantean los acertijos¹⁷. Esto la doctrina lo lleva a cabo mediante una descripción general de la percepción, cuyo propósito central, pienso, es precisamente desarrollar completamente la noción de llegar a ser que se ha indicado en estos pasajes intermedios. De acuerdo con esto, en lo que sigue me concentraré en algunas partes del pasaje 156-157 con el fin de mostrar cómo la doctrina establece que el movimiento, la traslación y la mezcla nos conducen a concluir que todo llega a ser.

La noción heraclítica de llegar a ser

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

[...] que el todo es movimiento y no hay otra cosa distinta de esto. Asimismo, que hay dos clases de movimiento, cada una ilimitada en número, una que tiene la capacidad de actuar y la otra de padecer (156a4-156a7).

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

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 (156a7-156b2).

Para la doctrina, los movimientos (κίνησεις) se dividen a su vez en lentos (βραδύ) y rápidos (θάττω). Los movimientos lentos se mantienen en el mismo lugar

17 Si no se entiende el cambio como el resultado de una interacción, sino más bien como un cambio en la cosa misma, entonces se presenta la siguiente paradoja: si tenemos seis dados y los ponemos al lado de doce, los seis dados son menores que doce; pero si los ponemos al lado de cuatro, entonces son mayores. En efecto, los seis dados han llegado a ser distintos de lo que eran sin haber cambiado en sí mismos. Cf. 154c1-154c5.

y se relacionan con lo que les es próximo, lo cual permite la generación¹⁸. Lo que se genera de la relación entre los movimientos lentos es más rápido¹⁹, pues en este caso hay además una traslación (φορά) de dichos movimientos (156d2-156d3).

Estos pasajes nos permiten entender, entonces, qué quiere decir la doctrina heraclíteica por movimiento (κίνησις) y traslación (φορά), que son dos de las tres razones por las cuales una cosa llega a ser, si recordamos el pasaje anterior de la doctrina, i.e., 152d1-152e1. Sin embargo, a diferencia de éste y de los pasajes que le siguen inmediatamente, en el pasaje 156-157 se establece claramente cómo las nociones de κίνησις y de φορά funcionan dentro del proceso de percepción²⁰.

Si recordamos, para los exponentes de la doctrina, además del movimiento y la traslación, había otra razón por la cual una cosa llega a ser: la mezcla (κράσις) (Cf. 152d7). Por lo que hemos visto, se trata del elemento central, pues es ciertamente a partir de la interacción entre unas cosas con otras que hay cambio y, por tanto, que hay generación. Este punto se enfatiza en la descripción de la percepción de 156-157, al establecer como principio que el universo está compuesto básicamente por movimientos, entendidos como capacidades de actuar o de padecer.

De acuerdo con el pasaje de 156-157, en sentido estricto la mezcla (κράσις) se entiende como una unión (ὁμιλία)²¹ entre movimientos conmensurables²². No es claro en realidad qué entiende la doctrina por conmensurable. Al parecer, se trata de aquellos movimientos convenientes o adecuados a otros movimientos, si suponemos que un antecedente de σύμμετρος es el participio προσήκουσαν en 153e7. De acuerdo con esto, parece apropiada la sugerencia de McDowell de que conmensurable corresponde a *perceptible por* (McDowell, 1973: 138), que aunque resulta igualmente ambigua, captura lo que quiere establecer la doctrina: que ciertos movimientos se encuentran y producen la percepción y lo percibido; pero que no todo movimiento es apropiado o adecuado a cualquier otro movimiento. Sin embargo, no creo que la doctrina con esto pretenda establecer, como lo hace Platón más adelante, que cada sentido tiene sus objetos propios²³.

18 ὅσον μὲν οὖν βραδύ, ἐν τῷ αὐτῷ καὶ πρὸς τὰ πλησιάζοντα τὴν κίνησιν ἴσχει καὶ οὔτω δὴ γεννᾷ (156c9-156c11).

19 τὰ δ γεννώμενα <> οὔτω δὴ θάττω ἐστίν (156d1-156d2).

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

21 Esto lo corrobora el uso del verbo πλησιάζω en 156c10 y 156d4

22 Precisamente, como se ve más adelante (Cf. 156d), la doctrina ejemplifica los movimientos lentos con el ojo y algo que es conmensurable con él. La unión entre estos movimientos genera los movimientos rápidos (Cf. Chappell, 2005: 74-75).

23 Sobre todo si se toma en cuenta que para la doctrina, los movimientos no tienen ninguna determinación antes ni después de la unión. La tesis de que cada sentido está restringido a cierto

Tan pronto como se encuentran el ojo y cualquiera otra de las cosas que son commensurables (συμμέτρων) con él, se producen la blancura y la percepción correspondiente, que nace con ella (σύμφυτον), (156d3-156d5).

De hecho, aunque aquí se habla de la vista y de la blancura, los cuales nos hacen pensar en cosas específicas y en cualidades, la doctrina los entiende en sentido estricto como capacidades (δυνάμεις) y, por tanto, sin estar determinados por sí mismos.

Para la doctrina, ser una capacidad implica que ella adquiere una determinación si y sólo si interactúa con otra cosa. Pero esta determinación, que consiste en la generación de lo percibido y su percepción correspondiente, es igualmente indeterminada, pues si cualquiera de estos elementos interactúa con algo distinto, se genera algo distinto. No hay nada que sea en sí, sino que todo llega a ser por su interacción con las otras cosas²⁴.

De acuerdo con esto, el compuesto que se forma de la unión (ὁμίλια) del movimiento activo y el movimiento pasivo, esto es, lo percibido y su percepción, sólo se da en el momento en que dichos movimientos se unen; antes y después tal compuesto es imposible, lo cual supone que cada compuesto es completamente distinto de los demás e irrepetible (Cf.159c). Esto significa que, por ejemplo, la percepción de blanco que tenemos en el momento t1, es distinta de la percepción de blanco que obtenemos en el momento t2, debido a que en cada caso la percepción de blanco ha sido el resultado de uniones distintas, por estar compuestas de movimientos distintos. Sólo así podemos entender por qué tenemos distintas percepciones de blanco en momentos distintos, y, asimismo, por qué lo que parece frío en un momento, posteriormente aparece caliente²⁵.

“En los demás casos también es así: “duro”, “caliente” y todas [las demás cualidades] deben entenderse del mismo modo: en y por sí mismas no son nada (como ya decíamos antes), sino que es en su relación recíproca que todas llegan a ser y [se vuelven] de diversas clases a causa de su movimiento” (156e8-157a4)²⁶.

grupo de objetos será, más bien, una propuesta que hará Platón en la descripción de la percepción de 184-186. Para un análisis de este pasaje, Cf. Gerena (2009).

24 Cf. 156e7-157a7. Este supuesto puede conducir a la doctrina a sostener que al unirse los dos componentes se conforma lo que Crisipo llamó una fusión (σύγχυσις), en la cual los componentes, al mezclarse, no mantienen sus propiedades iniciales, por lo cual lo que se genera es completamente distinto. Esto ocurre, por ejemplo, según Crisipo, con las drogas, las cuales se mezclan con el cuerpo y generan algo completamente distinto. Podríamos también considerar como ejemplo los componentes de un pastel, que se fusionan completamente en la elaboración del pastel y ya no son identificables cuando el pastel está hecho (Cf. Todd, 1976: 116, 216-22 y 216-25).

25 “Ahora bien, una y otra (i.e. la blancura y su percepción correspondiente) no habrían llegado a existir nunca, si cualquiera de los elementos se hubiese dirigido a uno diferente de ellos” (156d).

26 Traducción de Boeri, 2006.

Sin embargo, otro supuesto que maneja la doctrina refuerza la tesis de que lo que se produce en cada unión es completamente distinto: el supuesto de que lo que se presenta como activo en una unión, posteriormente puede presentarse como pasivo en otra. De acuerdo con esto, justamente, los movimientos no tienen ninguna determinación antes y después de la unión, lo cual elimina cualquier semejanza entre una percepción y otra²⁷.

“Porque, como dicen, no es posible pensar con firmeza que lo activo y lo pasivo existan como algo independiente lo uno de lo otro, pues no hay nada activo (*poióūn*) antes de que se encuentre con lo pasivo (*paskhon*), ni nada pasivo antes de que se encuentre con lo activo. Lo que se encuentra con algo y actúa, al chocar con otra cosa, se revela como pasivo” (157a2-157a7)²⁸.

Para la doctrina, asimismo, estos supuestos se pueden aplicar para explicar la generación de cualquier cosa, y no sólo para explicar la generación de cualidades como caliente o frío, debido a que los individuos como Teeteto se entienden como compuestos de estas cualidades que se han generado a partir de la unión de los movimientos iniciales.

Y es preciso hablar así [reemplazando el verbo ser por el verbo llegar a ser] de la parte y acerca de los múltiples agregados. A este agregado, precisamente, al cual llaman o bien un hombre o bien una piedra o cada animal y también especie (157b8-157b10).

Por esta razón, no hay nada que sea por sí mismo, sino que todo llega a ser como el resultado de la unión de un movimiento activo y un movimiento pasivo. Por tanto, no hay nada distinto a lo que llega a ser. Pero si consideramos, además, que para la doctrina “lo que es” se debe entender como opuesto a lo que “llega a ser”, entonces no hay nada que sea, ya que esto se daría independientemente de la unión (ὁμίλια).

“De modo que, por todo esto que decíamos desde el comienzo, nada es una sola cosa en y por sí misma, sino que siempre llega a ser para algo y tenemos que suprimir de todos lados la expresión “ser”, sin importar que nosotros nos hayamos visto forzados a utilizarla muchas veces, incluso hace un momento, por costumbre o por desconocimiento” (157a7-157b3)²⁹.

Sin embargo, el compuesto se forma no sólo de la unión de los dos movimientos, sino también gracias a una fricción o desgaste (τριψις)³⁰ que ocurre en éstos en el momento en que se unen. Pienso que si la unión provoca una fricción, los movimientos iniciales son movimientos físicos. Justamente, para esta doctrina,

27 Cf. 159e7-160a4, en donde la doctrina argumenta que no puede haber identidad entre una percepción y otra.

28 Traducción de Boeri, 2006.

29 Traducción de Boeri, 2006.

30 En algunos casos, la doctrina no parece distinguir entre unión y fricción. Cf. 153a7-153a10.

como para Aristóteles³¹ y los estoicos³², la acción y la pasión se dan solamente por contacto (ἄφῆ), y puesto que éste sólo es posible entre cosas corpóreas³³, entonces los movimientos iniciales son corpóreos³⁴. Pero, además, puesto que, de acuerdo con la doctrina, no hay nada sino lo que llega a ser como resultado de la interacción entre los dos movimientos iniciales, entonces no hay nada distinto de lo corpóreo³⁵.

De acuerdo con lo que he dicho hasta ahora, es posible sostener que la doctrina intenta explicar el cambio mostrando que todo está sujeto a un proceso de generación. Siguiendo esta tesis, podríamos concluir que no hay otro tipo de conocimiento distinto del que se adquiere a través de la percepción. Es decir, si no hay nada sino lo que llega a ser, y lo que llega a ser es sólo lo percibido y su percepción correspondiente, los cuales son corpóreos ya que son el resultado de la unión y fricción de los dos movimientos iniciales, entonces no es posible otro tipo de objetos distintos de los perceptibles, puesto que todo lo corpóreo es perceptible. Pero, si no hay otros objetos distintos de los perceptibles, entonces el conocimiento sólo puede ser de algo perceptible. Por tanto, podemos concluir, todo caso de conocimiento es un caso de percepción.

Si mi interpretación es correcta, entonces la doctrina heraclítica apoya la tesis de Protágoras porque proporciona un argumento con el cual podría argumentarse a favor de una equivalencia entre la definición de Teeteto y la tesis de Protágoras.

Pienso que, para reforzar un poco más la interpretación que he dado, se puede considerar la defensa que, supuestamente, Protágoras mismo hace de su tesis, unos pasajes más adelante en el diálogo, así como el examen que lleva a cabo posteriormente Platón de esta reformulación de la tesis.

31 “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.

32 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’ αὐτοῦς οὔτε ποιεῖν τι πέφυκεν οὔτε πάσχειν. Long y Sedley (1987), vol. 2, p. 269, parágrafo 46B.

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

34 “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.

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

Justamente, considero que es gracias a este apoyo que recibe de la doctrina heraclítea, que Protágoras en su defensa puede manejar una noción de experiencia que no se reduce a la percepción a través de los cinco sentidos, sino que es lo suficientemente amplia como para considerar al recuerdo una experiencia.

Por ejemplo, ¿tú crees que alguien te va a conceder que el recuerdo de una impresión pasada permanece en uno tal y como era esa impresión en el momento de experimentarla, cuando ya no se está experimentando?” (166b2-166b4)

Asimismo, esto explica por qué, en la refutación que hace de la tesis de Protágoras, Platón se preocupa especialmente por mostrar que hay casos de creencias (o apariencias) como lo beneficioso referido al futuro, que no dependen de una percepción o experiencia del sujeto y, por tanto, son verdaderas o falsas. De acuerdo con esto, las creencias que están referidas al futuro, nos permiten argumentar en contra del supuesto de que todo caso de conocimiento es un caso de percepción³⁶. Pero si Platón está dirigiendo esta crítica, entonces para él hay un intento en el diálogo de argumentar a favor de la segunda consecuencia que se sigue de la identidad entre conocimiento y percepción, un argumento que, según mi lectura, lo proporciona la doctrina heraclítea.

En conclusión, si mi interpretación es correcta, la doctrina heraclítea en el *Teeteto* no es simplemente una tesis descriptiva del cambio, sino que su función es mucho más importante, ya que ella intenta dar una explicación del cambio, que le da al relativismo de Protágoras un alcance mayor, puesto que le permite sostener que, en cualquier caso, lo que parece a cada uno es verdadero para él.

Bibliografía

1. ARISTÓTELES (1982) *Metafísica*, ed., trad. y notas V. García Yebra. Madrid, Gredos.
2. ARISTÓTELES (1987) *Tratados Breves de Historia Natural. Acerca de la Generación y la Corrupción*, trad., intr. y nts. E. La Croce, Madrid, Gredos.

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

3. BOERI, M. (2006) *Platón. Teeteto*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri. Buenos Aires, Losada.
4. BOERI, M. (2007) *Apariencia y Realidad en el Pensamiento Griego*, Buenos Aires, Colihue.
5. BURNYEAT, M. F. (1990) *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis, Hackett Publishing Company.
6. BURNYEAT, M. F. (1982) Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed, *Philosophical Review*, 91, 3-43.
7. CORNFORD, F. M. (1935) *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*. Translated with a commentary. London, Routledge.
8. CHAPPELL, T. (2005), *Reading Plato's Theaetetus*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.
9. CHERNISS, H. F. (1957) The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues, *American Journal of Philology*, 78, 225-66.
10. DUKE, E. A. et al. (1995) *Platonis Opera*. Oxford, Oxford Classical Texts.
11. GERENA, L. et al. (2000) Introducción a la teoría estoica de las pasiones (fragmentos estoicos sobre las pasiones, selección y traducción), *Revista Semestral Signos Filosóficos*, Departamento de Filosofía, CSH / UAM / Iztapalapa, vol. II, núm. 3, enero-junio, 2000, pp. 181-201.
12. GERENA, L. et al. (2009) La descripción platónica de la percepción, *Revista Ideas y Valores*, 139, volumen LVIII, abril.
13. IRWIN, T. H. (1977) Plato's Heracliteanism, *Philosophical Quarterly*, 27, 1-13.
14. LIDDELL, H. G. and SCOTT, R. (1983) *Greek-English Lexikon*. Oxford, Oxford at the Clarendon Press.
15. LONG, A. A. y SEDLEY, D. N. (1997) *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge, Cambridge University Press, 2 vols.
16. McDOWELL, JOHN (1973) *Plato: Theaetetus*. Translated with notes. Oxford, Clarendon Press.

17. SAYRE, K. M. (1969) *Plato's Analytic Method*. University of Chicago Press, Chicago and London.
18. TODD, ROBERT B. (1976) Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A study of the *De Mixtione*, with preliminary essays, text, translations and commentary, en: *Philosophia Antiqua, a series of monographs on ancient philosophy*, W. J. Verdenius y J. H. Waszink (eds.), vol. XXVIII. Leiden.
19. PLATÓN (1988) *Teeteto*. Traducción, introducción y notas A. Vallejo Campos. Madrid, Gredos, v. 5.