



UNIVERSIDAD DE CHILE

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

**¿POR QUÉ LA Αἴσθησις NO PUEDE SER CONSIDERADA Ἐπιστήμη  
SEGÚN PLATÓN?**

*Teeteto 184b-186e*

Informe Final para Optar al Grado de Licenciado en Humanidades con Mención en  
Filosofía

**Alumno:**

Rolando Killko Mallku  
Llanovarcad Kawles

**Profesor Guía:**

Héctor Carvallo Castro

Santiago, Chile

2006

## CONTENIDO

	Página
INTRODUCCIÓN.....	4
CAPÍTULO I	
Planteamiento de la Pregunta por el Conocimiento y el Método para hallar la..... Respuesta ( <i>Teeteto</i> : 143d-149a)	8
Definición de Teeteto por Enumeración y Método para Responder a la Pregunta.....	9
CAPÍTULO II	
Exposición del Aserto de Teeteto:	
La Sensación (αἴσθησις) es Conocimiento (ἐπιστήμη) (151d-160e).....	11
La Teoría del Flujo de Heráclito.....	12
CAPÍTULO III	
Teoría de la sensación (αἴσθησις) en Platón.....	15
El proceso de sensación en el <i>Timeo</i> .....	16
Exordio del discurso de <i>Timeo</i> .....	16
CAPÍTULO IV	
¿Qué Entiende Platón por Ἐπιστήμη?.....	19
Ἐπιστήμη En <i>República</i> V-VI.....	20
Ἐπιστήμη En la Carta VII.....	22
CAPÍTULO V	
Refutación de la Pretensión de la αἴσθησις de ser ἐπιστήμη (184b-186e).....	24
Resumen de la Refutación de las tesis de Protágoras y Heráclito (160e-184a).....	24
El Argumento que Refuta el Aserto de Teeteto:	
ἐπιστήμη es αἴσθησις (184b-186e).....	27
Las facultades sensibles son órganos del alma.....	28
Pensar sobre los sentidos.....	30
Ser verdad y sabiduría.....	33

CAPÍTULO VI

Conclusión..... 35

Bibliografía..... 36

## INTRODUCCIÓN

El diálogo intitulado *Teeteto* versa sobre la ἐπιστήμη, en él se busca esclarecer ¿Qué es la ἐπιστήμη? El diálogo está dividido en tres partes, sin contar el proemio donde se presentan los personajes y el asunto sobre el cual se va a dialogar. En la primera parte del diálogo, que es donde Platón refuta las pretensiones de la αἴσθησις (sensación, percepción, sentido), de ser ἐπιστήμη (conocimiento, saber, ciencia, conocimiento científico, conocimiento estricto), en ella se discute el aserto de Teeteto: el conocimiento es sensación<sup>1</sup>, luego de ser refutado el aserto de Teeteto, éste formula una segunda definición de conocimiento; se afirma ahora que el conocimiento es el juicio verdadero, opinión verdadera, creencia verdadera (ἀληθῆς δόξα), la discusión sobre esta definición de conocimiento constituye la segunda parte del diálogo. Al ser rechazada la segunda definición de conocimiento, se postula una tercera definición de conocimiento. Teeteto afirma en su tercer intento de definir el conocimiento que él es opinión verdadera, juicio verdadero más una explicación (λόγος). El diálogo concluye si llegar a esclarecer qué es el conocimiento, pues también se rechaza este tercer intento de Teeteto de definir el conocimiento. Es el *Teeteto* uno de los diálogos aporéticos de Platón, en los cuales no se concluye exitosamente la investigación que se ha emprendido.

Mi investigación tiene como objetivo revisar los argumentos aducidos por Platón, en la primera parte del diálogo *Teeteto*, para rechazar la pretensión de la sensibilidad de ser conocimiento. La refutación de la primera definición de conocimiento dada por Teeteto va de 184b a 186e. La primera parte del diálogo comprende desde 151d hasta 186e. En la primera parte del diálogo se plantean tres tesis (Platón llama λόγος a la teoría de Heráclito<sup>2</sup>). La primera de ellas es la definición de conocimiento dada por Teeteto: el conocimiento es sensación. La segunda es la doctrina de Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas<sup>3</sup>, y por último, la teoría de Heráclito del flujo<sup>4</sup>.

En el diálogo se explicita la interdependencia de las tres tesis, pues Platón las asocia rápidamente.<sup>5</sup> Me parece que es, por presentar las tres tesis en interdependencia<sup>6</sup> que se ve en la necesidad, por boca de Sócrates, de refutar cada una de las tesis para demostrar la imposibilidad que la sensación

---

<sup>1</sup> Anterior a esta definición Teeteto da una definición de conocimiento, enumerando saberes, conocimientos o artes.

<sup>2</sup> 152d

<sup>3</sup> También la llamaré la doctrina epistemológica de Protágoras por como la interpreta Platón.

<sup>4</sup> Denominaré a la definición de Teeteto, el aserto de Teeteto, a la tesis de Protágoras doctrina o doctrina epistemológica y a la tesis de Heráclito, teoría del flujo o teoría de Heráclito, y ello por el alcance que tienen. Pues La tesis del Heráclito está referida al universo, la de Protágoras al conocimiento del hombre y la de Teeteto trata de definir el conocimiento.

<sup>5</sup> De 156 à 160 se exponen las tesis como siendo una parte de la otra.

<sup>6</sup> 160d-e

sea conocimiento. Cada tesis es rebatida independiente de la otra, es decir, se demuestra la contradicción de cada tesis sin recurrir a los supuestos o principios de las otras tesis. Tampoco se utilizan los mismos argumentos para rechazar las tesis. Primeramente se refuta la doctrina de Protágoras, luego la teoría de Heráclito y por último la afirmación de Teeteto de que la sensibilidad es conocimiento<sup>7</sup>, sin embargo, es explícito Platón en la co-dependencia de las tres tesis.

Esta primera parte del *Teeteto* tiene dos interpretaciones, o lecturas<sup>8</sup>. Según la primera interpretación Platón acepta las teorías de Protágoras y Heráclito, pero las restringe al mundo sensible, a la percepción o sensación. Los entes sensibles están en un constante flujo, se generan y perecen, según como Platón toma la teoría de Heráclito. La percepción no puede ser conocimiento, pues sus objetos (los entes sensibles) pertenecen al reino del llegar a ser (generación) y no al del ser. Un representante de esta interpretación es Cornford, el cual en su comentario al *Teeteto*<sup>9</sup> se pregunta por qué no se incluye la teoría de *anamnesis* (reminiscencia) según la cual el conocimiento no es sino recordar y tampoco se alude a las formas en el diálogo, a ello responde:

“Porque se supone aquí [en el *Teeteto*] conocemos la respuesta a la pregunta que se formula nuevamente: ¿cuál es la naturaleza del conocimiento y de sus objetos? Por la misma razón, se ha excluido, en la medida de lo posible, toda referencia a las Formas. El diálogo sólo remite a los tipos inferiores de conocimiento, a nuestra captación del mundo sensible y a los juicios que envuelven la percepción de objetos sensibles... El propósito del diálogo es, pues, examinar y rechazar la pretensión del mundo sensible de proporcionar lo que Platón llamará “conocimiento”. Se excluye a las Formas con la intención de probar si es posible prescindir de ellas; y la conclusión negativa de toda la discusión apunta a lo que ya Platón había enseñado antes del descubrimiento de las Formas: que sin ellas no hay posibilidad de conocimiento alguno.”<sup>10</sup>

La segunda interpretación parte de la pregunta: ¿Qué tiene que ser verdadero de la percepción y del mundo para que la definición, conocimiento es percepción, se sustente adecuadamente?, es decir, según esta interpretación para que la definición de Teeteto sea consistente necesita adoptar una epistemología Protagoriana, que es la interpretación del *Homo Mensura*, junto con una explicación metafísica del mundo que corre por parte de la teoría de Heráclito. Así Teeteto, según expone Sócrates, se apoya para definir que la sensación es conocimiento en Protágoras y Heráclito. Son la

---

<sup>7</sup> Propiamente la refutación del aserto de Teeteto va de 184b a 186e como ya se mencionó.

<sup>8</sup> Sigo en la exposición de las dos interpretaciones o lecturas, la introducción de Myles Burnyeat a la traducción del *Teeteto* de M. J. Levett. Myles Burnyeat *The Theaetetus of Plato*, which a translation of Plato's *Theaetetus* by M. J. Levett, Hackett Publishing Company, Indianápolis/Cambridge, 1990

<sup>9</sup> CORNFORD FANCIS M., *La Teoría Platónica del Conocimiento*, Versión castellana de Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto; Editorial Piados Buenos Aires 1968.

<sup>10</sup> *Ibíd.* Pág. 40

doctrina de Protágoras y la teoría de Heráclito las únicas condiciones suficientes que podrían, racionalmente, sustentar el aserto de Teeteto. La refutación del aserto de Teeteto sería, según esta interpretación, una *reductio ad absurdum*, pues al refutar la teoría del flujo de Heráclito<sup>11</sup>, se refuta a su vez la doctrina de Protágoras y el aserto de Teeteto, que es dependiente de estos dos últimos. Pero para esta segunda interpretación no sólo las tesis de Protágoras y Heráclito son condiciones suficientes para el aserto de Teeteto, sino que las tres tesis son condiciones suficientes y necesarias entre sí, esto quiere decir, que son co-dependientes las tres, si se refuta alguna de ellas se refuta a las tres. Así la *reductio* puede partir refutando el aserto de Teeteto y llegar a invalidar la teoría de Heráclito. El punto principal que quiere destacar esta segunda interpretación es: en ningún momento Platón se compromete con las tesis de Protágoras y Heráclito, es decir, Platón no se compromete con la epistemología Protagoriana y con la metafísica del mundo de Heráclito. Myles Burnyeat afirma que el gestor de esta segunda interpretación es Bernard Williams<sup>12</sup>.

Es el mismo Burnyeat quien afirma que puede haber otras interpretaciones del diálogo, incluso él propone una tercera<sup>13</sup>. Cabe mencionar que estas dos interpretaciones y la propuesta por Burnyeat<sup>14</sup>, son las interpretaciones de las escuelas de filosofía anglosajonas. Sólo se mencionan los investigadores de filosofía antigua de habla inglesa, en ningún momento se nombran autores alemanes, franceses o españoles. Por su parte Cástor Narvarte adopta su propia interpretación sobre el *Teeteto*. Así nos dice que la intención de Platón “al escribir el *Teetetos* consistió, por todos los indicios, en someter a crítica la teoría empirista y sensualista del conocimiento, con sus secuelas pragmatistas, movi listas, nihilistas, etc.”<sup>15</sup>

Me parece que el problema sobre cómo interpretara este diálogo surge, porque al tratar el tema del conocimiento, al refutar las tres tesis antes mencionadas, etc., no se hace mención a la teoría de las Ideas ni a la teoría de la *anámneseis*, según la cual conocer no es otra cosa sino recordar. La falta de referencia explícita a la teoría de las Formas o Ideas en el *Teeteto* tiene también como consecuencia que se interprete el diálogo, especialmente donde se refuta el aserto de Teeteto (184b-186e), desde una visión unitaria o evolucionista<sup>16</sup> del pensamiento de Platón. Si se sigue la interpretación unitaria del pensamiento de Platón, él al refutar la pretensión de la sensibilidad de ser conocimiento, los argumentos que utiliza Sócrates para refutar, pueden estar refiriéndose a las Formas, y por ende a la

---

<sup>11</sup> La teoría de Heráclito es insostenible, pues hace imposible el lenguaje.

<sup>12</sup> Burnyeat, Pág. 61, nota 76

<sup>13</sup> *Ibid.* Pág. 63-64

<sup>14</sup> La interpretación de Burnyeat, afirma él, es la mediación de ambas interpretaciones.

<sup>15</sup> Cástor Narvarte; *Platón: Teetetos traducción del griego análisis y comentario con introducción y notas bibliográficas*; Ediciones de Departamento de Estudios Humanísticos Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas Universidad de Chile, Santiago 1993; Pág.651

<sup>16</sup> También conocida como revisionista, la cual formula que Platón en su vejez reformuló su teoría metafísica.

teoría de las Ideas. Pero si se sigue la interpretación evolucioncita del pensamiento de Platón, él al rechazar la primera definición de Teeteto no está aludiendo a las Formas.

La interpretación que sigo es prestada tanto de Narvarte como de Burnyeat: creo que Platón discute las teorías sensualistas del conocimiento investiga hasta qué punto el conocimiento puede tener como origen la sensibilidad. Platón para discutir las teorías sensualistas del conocimiento se interna en esas teorías, comparte sus supuestos y principios y demuestra que las teorías sensualistas son contradictorias consigo misma. Me parece que el argumento que refuta el aserto de Teeteto no se refiere a la Formas, es decir, no se apoya Platón en su propia teoría para refutar la primera definición de Teeteto, pues está compartiendo los mismos supuestos que las teorías sensualistas. Si bien Platón no utiliza su teoría metafísica para refutar, es ella la respuesta a la pregunta que se plantea.

Utilizo, por lo general, la traducción de Cástor Narvarte que realizó del *Teeteto*. Respeto las citas tomadas de esta traducción, si bien cada vez que yo me refiero a la ἐπιστήμη hablo de conocimiento y Narvarte traduce ciencia. Con respecto a la palabra αἴσθησις sigo la traducción de Narvarte, según el la traduce en los diversos contextos.

## CAPÍTULO I

### Planteamiento de la Pregunta por el Conocimiento y el Método para hallar la Respuesta (*Teeteto*:143d-149a)

El diálogo principal<sup>17</sup> se entabla entre Sócrates, el joven Teeteto y su maestro Teodoro. Sócrates le dice a Teodoro que si le preocupara por los asuntos de Cirene<sup>18</sup>, sería para indagar “si hay jóvenes que se dediquen a la geometría o a otros estudios filosóficos”<sup>19</sup>, sin embargo, lo que más le interesa a Sócrates es saber “cuáles de nuestros jóvenes [Atenienses] pueden llegar a convertirse en hombres de bien [ἐπιεικῆς]”<sup>20</sup>. A esta investigación se avoca él. Pregunta a Teodoro si conoce algún joven con el que valga la pena conversar, le responde su interlocutor que sí conoce a uno, que se llama Teeteto, que si bien no es bello no ha conocido a ningún joven que tenga cualidades tan admirables como las tiene él. Además, afirma Teodoro, que el joven tiene un parecido físico con Sócrates.

Sócrates partiendo de esta semejanza física entre ellos, advierte a Teeteto que tome conciencia de: para confiar en una aseveración, previamente se debe saber si es un experto, un conocedor del tema del que se trata, quien la emite (da como ejemplo al músico, pues es él el único que nos puede decir con propiedad si dos liras está afinadas en el mismo tono). En el ámbito en que está inscrito la sentencia de Teodoro, la semejanza en el rostro entre Sócrates y Teeteto, corresponde al de la pintura. Pero Teodoro no es pintor, sino geómetra y enseña además astronomía y cálculo. Entonces pareciera que no puede confiar en su aseveración pues no es experto en pintura.

Por otro lado, si la semejanza es respecto al cuerpo, no tiene la mayor importancia para Sócrates. Pero si se elogia el alma<sup>21</sup>, si se asemejan con respecto al alma, sí vale la pena examinar al elogiado; entonces, si se elogia a ella, el elogiado debe mostrar, demostrar por qué se lo elogia, y lo que se elogia. Así Sócrates establece dos tareas, Teeteto deberá mostrarse (ἐπιδεικνύναι) a sí mismo y Sócrates examinarlo (σκοπεῖσθαι).

Sócrates insinúa que tiene un problema que quiere discutir con Teeteto, antes de plantear su problema Sócrates y Teeteto convienen en dos puntos: Primero, el aprender (μανθάνειν) consiste en llegar a ser más sabio en lo que uno aprende. Segundo, conocimiento (ἐπιστήμη) y sabiduría

---

<sup>17</sup> El *Teeteto* se inicia con un diálogo introductorio establecido entre Euclides y Terpsión. Se rememora un diálogo entre Sócrates y el joven Teeteto y se menciona cómo se ha obtenido tal, además del modo en que ha quedado escrito.

<sup>18</sup> Patria de Teodoro

<sup>19</sup> Platón, 142d

<sup>20</sup> Platón, *Diálogos V Parménides, Teeteto, Sofista y Político*; Traducción y prólogo del *Teeteto* a cargo de Álvaro Vallejo Campos, Editorial Gredos Madrid, primera edición 1988, tercera reimpression 2002; 143d, Pág. 175. ἐπιεικῆς significa originariamente: Apropiado, conveniente, luego se deriva el significado de equitativo, en el sentido de aquel que es justo no acorde a la letra de la ley.

<sup>21</sup> El alma se elogia por su virtud (ἀρετή) y sabiduría (σοφία) (145b)

(σοφία) son lo mismo, pues “...somos sabios [σοφοί] en aquellas cosas que sabemos [ἐπιστήμονες].”<sup>22</sup>.

Luego de acordar estos dos puntos Sócrates le plantea el tema sobre el cual va versar el diálogo entre ellos. Sócrates está en aporía respecto de qué es el conocimiento. “... No soy capaz de comprender adecuadamente por mí mismo qué es realmente el saber.”<sup>23</sup> “Pues bien, esto mismo es lo que me trae lleno de dificultades y lo que no puedo captar suficientemente por mí mismo: qué viene a ser la ciencia.”<sup>24</sup>

### **Definición de Teeteto por Enumeración y Método para Responder a la Pregunta**

Teeteto intenta definir primeramente el conocimiento por una enumeración de conocimientos técnicos u oficios. Así según él al enumerar distintas instancias de conocimiento se puede llegar a saber qué es el conocimiento. “... pareceme que son ciencias las que cualquiera aprendería con Teodoro, como la geometría y las que tú has nombrado hace un momento [astronomía, armonía y calculo], y además la zapatería y las técnicas de los otros artesanos: todas y cada una de ellas no son otra cosa que ciencia”<sup>25</sup>, sin embargo, la numeración que hace Teeteto no puede ser considerada una definición, pues primero, no se pregunta “... de qué cosas hay ciencia, ni cuántas ciencias hay, porque no preguntábamos queriendo enumerarlas, sino para conocer [γινῶναι] eso mismo que la ciencia es...”<sup>26</sup>. Una pluralidad de ejemplos es algo totalmente diferente de la unitaria definición que Sócrates está buscando.

Para ilustrar el error que está cometiendo Teeteto al definir el conocimiento enumerando ciencias, Sócrates da el ejemplo del barro, así a la pregunta ¿Qué es el barro? No se puede contestar que hay el barro del alfarero, otro del constructor, etc. pues previamente se debe saber qué es el barro, y luego saber cuáles son distintas clases de barro. Sócrates manifiesta que hay una preeminencia epistemológica, la cual indica que, se debe conocer primero Qué es algo, para luego saber cuántas y cuáles clases hay de eso, o cómo es<sup>27</sup>. Sócrates lo plantea de este modo: hay que saber qué es algo, para poder entender su nombre. Si no se sabe qué es algo por el que se pregunta, no se entiende el nombre que le se atribuye. Si no sabemos qué es el conocimiento, no nos servirán que nos

---

<sup>22</sup>145e, *Ibíd.* Pág. 181. Narvarte traduce: “Se es sabio en eso mismo que se tiene ciencia” (Pág. 7). Burnyeat traduce sabiduría por *expertise* (experticie), y sabio por experto. Él considera que el conocimiento de cual se habla en el diálogo, es el conocimiento especializado, es decir, aquél que la mayoría de las personas no poseen. Teodoro y Teeteto son representantes de ese tipo de conocimiento, pues ambos son geómetras.

<sup>23</sup> 146 a, *Ibíd.* Pág. 181

<sup>24</sup> Narvarte, Pág. 7

<sup>25</sup> 146c-d, *Ibíd.* Pág. 8

<sup>26</sup>146e, *Ibíd.* Pág. 9

<sup>27</sup> *Gorgias*, 448. Sócrates reprocha a Polo que no se pregunta cómo es el arte de Gorgias, sino qué arte era y qué se debe llamar a él (Gorgias).

enumeren miles de conocimientos, pues desconocemos que ellos son conocimientos. “... Es ridícula la respuesta dada al que pregunta qué es la ciencia cuando se responde con el nombre de alguna técnica. Porque se responde con la ciencia de algo y eso no era lo preguntado”<sup>28</sup>. Éste es el segundo error de la definición dada por Teeteto, pues no se está en posición de saber cuál ejemplo es, un ejemplo tal de conocimiento, hasta que se sepa qué es el conocimiento mismo. Burnyeat nos dice que en lo que se falla, por no saber la definición unitaria de conocimiento, es en un claro entendimiento filosófico de lo que es conocimiento. No se puede decidir si lo que el lenguaje ordinario llama una rama del conocimiento realmente es conocimiento.<sup>29</sup> Sócrates da como paradigma de una definición la definición del barro: el barro es tierra mezclada con agua. Teeteto entiende el tipo de definición que le pide Sócrates y da como ejemplo un ejercicio sobre raíces (potencias δυνάμεις) que le dio Teodoro. En ese ejercicio se buscaba, debido a que el número de raíces se le presentaba infinito, reunir en una sola potencia, raíz, la pluralidad de potencias con la cual se podría designar a todas las potencias<sup>30</sup>. Pide Sócrates a Teeteto que siga el mismo procedimiento que utilizó para dar unidad a las potencias para que logre responder ¿Qué es el conocimiento?

Sócrates: “... intenta imitar la respuesta sobre las potencias y, del mismo modo que a éstas, aunque son muchas, las comprendes en una idea, asimismo designa a las numerosas con una significación [ἐνὶ λόγῳ]”<sup>31</sup>. “De la misma manera que antes reuniste, siendo muchas, en una sola clase, ahora debes también referirte, a los muchos saberes con una sola definición”<sup>32</sup>. “Toma como modelo tu respuesta a la pregunta de las potencias, e igual como has sabido comprender su pluralidad bajo la unidad de una forma, esfuérzate en aplicar, a la pluralidad de ciencias, una definición única”<sup>33</sup>. “Como hallaste un solo espécimen para abarcar toda esa multitud, trata ahora de encontrar una única fórmula que se aplique a todas las especies de conocimiento”<sup>34</sup>.

Entonces queda establecido el tema sobre el cuál se dialogará: se busca saber ¿Qué es el conocimiento mismo?. Y el método para saber eso es reunir la multitud de conocimientos, saberes, en un único λόγος que pueda abarcar a los diversos conocimientos. El método para saber qué es el conocimiento es hallar una definición unitaria que capture el conocimiento mismo. Y por ello esta definición debe dar cuenta de todos los conocimientos.

---

<sup>28</sup> Ibíd. 147b, Pág. 9

<sup>29</sup> Burnyeat, Pág. 7, nota 4

<sup>30</sup> 147d-148b

<sup>31</sup> 148d, Narvarte, Pág. 11

<sup>32</sup> Vallejos Campos, Pág. 186,

<sup>33</sup> Platon, *Oeuvres Complètes, tome VIII, 2<sup>o</sup> partie, Théétète*; Texto establecido y traducido por Auguste Diès, Editorial Les Belles Lettres, París 1924; Pág. 166

<sup>34</sup> Cornford, Pág. 36

## CAPÍTULO II

### Exposición del Aserto de Teeteto: la Sensación (αἴσθησις) es Conocimiento (ἐπιστήμη) (151d-160e)

En este pasaje del diálogo se exponen las tres tesis: el aserto de Teeteto, la doctrina de Protágoras (*Homo mensura*) y la teoría del flujo de Heráclito. Sin embargo, el núcleo de la presentación de las tesis es la definición de conocimiento dada por Teeteto, pues es con miras a saber ¿qué es el conocimiento? Que se ha surgido el diálogo. Y la definición de Teeteto pretende dar respuesta de ello.

Luego de explicar Sócrates qué método debe seguir Teeteto para dar una respuesta satisfactoria a la pregunta planteada que guía la discusión, Teeteto da su primera definición, formalmente satisfactoria, de lo que es el conocimiento, es decir, con esta definición se cumple el requisito que debe tener una definición, según como ha surgido en este diálogo.

Teeteto: “me parece que quien sabe algo, “siente” eso, lo que sabe [ὁ ἐπίσταται] y, según se me hace ahora manifiesto, la ciencia [ἐπιστήμη] no es otra cosa que “sensación” [αἴσθησις]”<sup>35</sup>. Esta definición de Teeteto, según Burnyeat<sup>36</sup>, se descompone en dos proposiciones: 1) todo percibir<sup>37</sup> es conocer y 2) todo conocer es percibir, es decir, percibir y conocer son idénticos, son intercambiables el uno por el otro. Si digo que siento algo, estoy a la vez afirmando, según la definición de Teeteto, que estoy conociendo eso que percibo. Así el diálogo que surge a partir de la definición dada por Teeteto se centrará en dos puntos: “...a) si los sentidos nos proporcionan conocimiento y certeza y, si ellos así lo hacen, b) qué tipo de conocimiento y certeza.”<sup>38</sup>.

Sócrates luego de felicitar a Teeteto, por la acertada definición de conocimiento que ha dado, asocia inmediatamente la definición a lo dicho por Protágoras.

Sócrates: “Te arriesgas a hacer una declaración nada despreciable sobre la ciencia: al contrario, es lo que dijo también Protágoras. Sostuvo eso mismo, aunque de alguna otra manera. Dijo aproximadamente, que el hombre es “la medida de todas las cosas [χρημάτων], de las que son, medida de su ser. De las que no son, medida de su no ser”<sup>39</sup>. Sócrates interpreta esta sentencia de Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas, del siguiente modo. “... Tal como cada cosa se me pone de manifiesto [φαίνεται<sup>40</sup>] a mí, así es para mí; tal como a ti, así es a su vez para

---

<sup>35</sup> 151e, Narvarte, Pág. 15

<sup>36</sup> Burnyeat, Pág. 10-11

<sup>37</sup> Burnyeat traduce αἴσθησις por *perception*.

<sup>38</sup> Burnyeat, Pág. 11

<sup>39</sup> 151e-152 a, Narvarte, Pág. 15

<sup>40</sup> Vallejo traduce parecer. Burnyeat *appear*.

ti...”<sup>41</sup>. Sócrates da un ejemplo para comprender la sentencia de Protágoras y ver cuan acertada es ella.

Si sopla un mismo viento y dos personas lo sienten, una de ellas lo siente frío y la otra no, y si se da el caso que ambos lo sienten frío uno de ellos lo siente más frío que el otro. No se puede afirmar que el viento sea en sí mismo frío y no frío<sup>42</sup>, sino que debemos seguir a Protágoras y afirmar el viento es “frío para quien tiritita y para quien no, no...”<sup>43</sup>. Pues a cada uno se le manifiesta de ese modo, y según se le manifiesta *es*, si siente frío el viento, el viento *es* frío.

Luego de interpretar la sentencia de Protágoras Sócrates acuerda con Teeteto que φαίνεται (manifiesta, parece, aparece) es equivalente a αἰσθάνεσθαι (sentir, percibir)<sup>44</sup>.

“Luego manifestación y sensación son lo mismo en relación con el calor y todo lo semejante. Porque, tal como cada uno “siente”, así también vendría a ser para cada uno.”<sup>45</sup>

De este modo queda establecido la relación entre el aserto de Teeteto y la doctrina de Protágoras. La doctrina de Protágoras, según se la interpreta en el diálogo, consiste en que las cosas según como se me aparecen, manifiestan a mí, son de ese modo para mí y como se le manifiesta a otro será, incluso siendo la misma cosa<sup>46</sup>, de ese modo la cosa. Podemos denominar esta teoría de Protágoras, la doctrina epistemológica de Protágoras, pues está referida específicamente al conocimiento. En el desarrollo de la exposición de las tres tesis se va estableciendo que incluso hablar de cosas es erróneo, pues la sensación es un proceso que se da entre una sensación y algo sentido, y no entre un receptor con algún grado de estabilidad y una cosa percibida permanente. Una vez expuesta la doctrina de Protágoras se afirma que “manifiesta”, que es la palabra clave de la doctrina de Protágoras, es “sentir”. Sentir es la definición que se ha dado Teeteto de conocimiento, entonces queda mostrado que la definición de Teeteto es igual a lo dicho por Protágoras.

### **La Teoría del Flujo de Heráclito**

Sócrates cuenta a Teeteto que Protágoras habló de forma enigmática el asunto que se trata a la masa, y que en cambio a sus discípulos les reveló la verdad en secreto. Sócrates relata a Teeteto esa doctrina (λόγος, 152d) secreta de Protágoras, que es la teoría del flujo de Heráclito. Ella se enuncia del siguiente modo:

---

<sup>41</sup> 152 a,

<sup>42</sup> Cornford cree que la sentencia de Protágoras afirmaba que las cosas poseían cualidades contrarias en sí mismas y que la interpretación subjetivista que le da Platón excede lo que quería afirmar Protágoras. Cornford, Pág. 44-46.

<sup>43</sup> 152b, Narvarte, Pág. 15

<sup>44</sup> Sócrates: Y el “se manifiesta”, ¿es un “sentir”? Teeteto: lo es. (Ibíd.)

<sup>45</sup> Narvarte, 152c, Pág. 15

<sup>46</sup> como en el ejemplo del viento; en él se dice que es “un mismo viento.”

“... nada es uno y lo mismo en sí mismo, ni podrías nombrarlo correctamente, ni calificarlo de alguna manera; porque si lo nombras grande, también aparecerá pequeño, y si pesado, también ligero, y así con todo, puesto que ningún ente es uno, ni algo, ni de alguna manera. De la traslación, del movimiento y de la mezcla de unas cosas con otras se genera todo lo que decimos que es, y no hablamos correctamente, porque nada es nunca, sino que siempre deviene.”<sup>47</sup> Todos los grandes sabios, afirma Sócrates, ha convenido en esta teoría, Protágoras, Heráclito, Empédocles. También poetas coinciden con lo que se afirma. Sólo dos sabios no convienen con esta teoría: Parménides y Meliso<sup>48</sup>.

Sócrates a favor de la doctrina del flujo presenta distintos casos que muestran que la teoría es creíble, verídica, que expresa la estructura de la naturaleza. Los casos que se presentan quieren evidenciar que: El movimiento (κίνησις) provee lo que parece ser y el generarse (γίγνεσθαι), en cambio la quietud (ἡσυχία) provoca el no ser y el perecimiento<sup>49</sup>.

1) El fuego, que rige a todas las cosas, se produce por la traslación y el frotamiento. 2) el estado (ἔξις) del cuerpo de los animales, se preserva gracias al movimiento y perece al estar en reposo. 3) El alma aprende al estudiar y ejercitarse (éstos son movimientos), en cambio la quietud (falta de ejercitación y de estudio), provocan que el alma no aprenda nada y olvide lo aprendido. Entonces, el movimiento es bueno porque 1) permite la generación de las cosas, 2) mantiene a los cuerpos animales en buen estado, permite que sigan existiendo y en el hombre el movimiento es bueno para el cuerpo, pues gracias a la ejercitación, a la gimnasia, el cuerpo se mantiene bello. 3) Y gracias al estudio, que es un tipo de movimiento, el alma se torna más sabia. Por el contrario, la quietud acarrea la destrucción, de las cosas, de los cuerpos e ignorancia en las almas.

Burnyeat afirma que la ventaja de introducir la teoría heracliteana del flujo es que ayuda con ciertos problemas de los opuestos. Pues los opuestos como “grande” y “pequeño” tienen la peculiar propiedad que, cuando se encuentran en una cosa, a la cual una de ellas se aplica, resulta que el opuesto igualmente se puede aplicar a la misma cosa<sup>50</sup>.

Platón explica este punto en el Libro V de la *República*:

“...De estas múltiples cosas bellas, ¿hay alguna que no te parezca fea en algún sentido? ¿Y de las justas, alguna que no te parezca injusta, y de las santas una que no te parezca profana?.

—No, necesariamente las cosas bellas han de parecer [φαινῆναι] en algún sentido feas, y así como cualquier otra de las que preguntas.

---

<sup>47</sup> 152d, *Ibíd.* Pág. 16

<sup>48</sup> A Meliso se lo nombra cuando se declina hablara de los que sostienen que “el todo es uno e inmóvil”. (183e)

<sup>49</sup> 153 a

<sup>50</sup> Burnyeat, Pág. 13

— ¿Y las múltiples cosas dobles? ¿Parecen [φαίνεταί] menos la mitad que el doble?

—No.

—Y de las cosas grandes y pequeñas, las livianas y las pesadas, ¿las denominamos con estos nombres que enunciamos más que con los contrarios?

—No, cada una contiene siempre a ambos opuestos.<sup>51</sup>

Así la teoría heracliteana del flujo soluciona la contradicción que surge del “hecho” que opuestos se predicen de una misma cosa, al mismo tiempo. A la pregunta ¿cómo es posible que grande y pequeño se prediquen de una misma cosa?<sup>52</sup>. La teoría de Heráclito responde que debido a que todo está en continuo movimiento, nada tiene un ser único, ni una cualidad única, es decir, ningún ente tiene un ser-propio que lo acompañe a lo largo de su existencia y le permita distinguirse de otro ente. Ningún ente tiene alguna cualidad permanente por estar todo en continuo cambio, por lo tanto, es por el continuo movimiento de todo que se puede afirmar de una misma cosa que es grande y pequeña, pesada y liviana a la vez. Por otro lado, la teoría de Heráclito permite que la doctrina epistemológica de Protágoras, las cosas son como le aparecen a cada uno, tenga como sustento una teoría del cosmos, es decir, puesto que todo el cosmos, el universo, está en continuo movimiento, se da que las cosas son según le aparecen a cada uno, pues en movimiento está tanto al que se le aparece, manifiesta, como lo aparecido o manifestado. Ambos están constantemente cambiando y lo que se le manifieste al perceptor será de ese modo, porque en ese instante han confluído dos movimientos, y ese acontecimiento es único e irrepetible<sup>53</sup>. Incluso la teoría de Heráclito es mucho más radical que la doctrina epistemológica de Protágoras, pues, según la teoría del flujo expuesta, no se puede hablar ni siquiera de ser, pues todo está en devenir, todo está en llegar a ser.<sup>54</sup> Reformulando la doctrina epistemológica de Protágoras a partir de lo afirmado por la teoría del flujo, aquella expresa: Las cosas (que no son estables y están en continuo movimiento) llegan a ser, devienen, tal como se le manifiesta a cada uno (que tampoco es algo estable). Las cosas son (devienen) como se le manifiesta a cada uno, porque todo está en continuo movimiento.

Cualquier elemento que implique alguna estabilidad debe ser desechado como falaz, pues no se adecua a la naturaleza que no es sino movimiento. Así el lenguaje, que otorga cierta estabilidad, a

---

<sup>51</sup> Platón, *Diálogos IV República*, introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos Madrid 1986, Pág. 252, 479 a-b

<sup>52</sup> Por ejemplo, un grano de trigo puede ser el más grande grano de trigo, pero es pequeño, a la vez, comparado con una pequeña colina. Se afirma que el grano de trigo es grande y pequeño a la vez.

<sup>53</sup> El proceso de la sensación que se basa en la teoría de Heráclito se expone en 153e-154b y 156 a-157b

<sup>54</sup> “...como hemos dicho desde el principio, que nada es uno mismo en sí mismo, sino que deviene siempre para con algo, y hay que expulsar al ser [εἶναι] de todas partes...” (157 a-b, Narvarte, Pág. 21)

las cosas debe ser considerado erróneo, pues no refleja la naturaleza de las cosas.<sup>55</sup> Será porque se niega la estabilidad al lenguaje, por lo que se refuta la teoría del flujo.

### CAPÍTULO III

#### Teoría de la sensación (αἴσθησις) en Platón

En este capítulo expondré: 1) ¿Qué entiende Platón por sensación?, 2) ¿cómo describe el proceso de la sensación, es decir, cómo llegamos a sentir según Platón?. Αἴσθησις se vierte tanto por sensación como por percepción, por lo general, dependiendo del contexto también por sentido, la facultada de sentir. Como señala Cornford<sup>56</sup> αἴσθησις abarca una amplia gama de significados, entre los cuales se hallan sensación, conciencia de objetos o de hechos, sentimientos, emociones, etc. Platón enuncia aquellos entes que denominamos sensaciones:

Las... “sensaciones tienen para nosotros nombres tales como visiones, audiciones, olfataciones [ὄσφρήσεις], sensaciones frías y cálidas, placeres y penas, deseos y temores, que así se las llama, entre otras, y son infinitas las que no tienen nombre y numerosísimas las que tienen.”<sup>57</sup> Por otro lado, hacia el final de la primera parte del *Teeteto*, cuando se refuta definitivamente la primera definición, Sócrates enumera distintos actos de sentir y afirma que la sensación es el conjunto de las sensaciones:

Sócrates: ¿Qué nombre darás a aquello, esto es, al ver, al oír, oler, enfriarse, calentarse?

Teeteto: El de sentir [αἰσθάνεσθαι], ¿qué otro?

Sócrates: ¿Y en su conjunto [σύμπαν] lo llamas sensación [αἴσθησις]?

Teeteto: Es necesario.<sup>58</sup>

Si bien Platón no da una definición de la sensación como la que exige para el conocimiento, incluso se le puede reprochar que procede como Teeteto cuando da la definición por enumeración del conocimiento, pues sólo señala aquellos actos que denominamos sensaciones, y no define la sensación con un enunciado que reúna a todas las sensaciones, sin embargo, me parece que Platón, en boca de Sócrates, sólo busca que su interlocutor y él convengan en qué es aquello que denominamos sentir y sensaciones, tan sólo para poder tener la certeza que estamos hablando de los mismos casos, de los mismos procesos y facultades. No se busca definir la sensación pues no es el tema a tratar y, me parece, que basta y sobra con saber que aquello que se llaman sensaciones ambos interlocutores comprenden a qué se están refiriendo con esa palabra. Sólo se busca convenir

---

<sup>55</sup> “Pero no hay que consentir, según el dicho de los sabios, que se diga “algo”, ni “de”, ni “de mí”, ni “esto” ni “aquello”, ni ningún nombre que detenga: sino hay que decir, conforme a la naturaleza, “generándose” y “haciéndose” y “destruyéndose” y “alterándose”” (157b, *Ibíd.*)

<sup>56</sup> Cornford, Pág. 41

<sup>57</sup> 156b, *Narvarte*, Pág. 20

<sup>58</sup> 186d-e, *Ibíd.* Pág. 59

en que sensaciones son la visión, la audición, etc. Quizá lo más cercano a una definición de sensación es que es el conjunto de los actos de sentir, pero esta definición es circular, porque se define con el mismo término que se busca tener una definición.

Platón en el *Teeteto* da mayor importancia a la descripción del proceso de la sensación. El proceso de sentir que se da en este diálogo tiene como cimientos la doctrina epistemológica de Protágoras y la teoría heracliteana del mundo. La teoría de la sensación que se presenta trata de explicar ¿cómo sucede que las sensaciones son para mí tal como se me manifiesta y no se manifiestan de igual modo a otro, e incluso a mí mismo no siempre se me manifiestan de igual modo? Además al describir el proceso de sensación se busca demostrar que las sensaciones, según se las describe, nunca pueden errar. Toda sensación es siempre verdadera, es como se concluye la descripción del proceso. El único proceso de sensación que se describe en el *Teeteto* es el de la visión, si bien tal proceso representa a todos los procesos de sensación que acaecen con los otros sentidos. Me parece que el proceso de sensación del *Teeteto* sólo encarna la teoría del flujo de Heráclito y trata de demostrar que todas las manifestaciones, y por ende las sensaciones son siempre verdaderas, y al ser refutadas ambas tesis pierde la descripción del proceso de sensación su fuerza, pues si la teoría del flujo, tal como se la describe, no es verdadera, entonces tampoco el proceso de sensación que se basa en ella. Por ello creo que tal proceso de sensación no forma parte de la teoría de la sensación de Platón, si bien tiene algunas similitudes. Además pienso que la refutación de la teoría de Heráclito y de la doctrina de Protágoras es el motivo de que el argumento que objeta las pretensiones de la sensación de ser conocimiento, no utilice la teoría de la percepción presentada en 156 a.

### **El proceso de sensación en el *Timeo***

#### **Exordio del discurso de *Timeo***

*Timeo* antes de iniciar los relatos sobre la creación del mundo, señala el carácter que van a tener los discursos. Primero Distingue entre “lo que siempre es” y lo generado, y afirma que cada uno de ellos es captado por una facultad distinta.

“¿Qué es lo que siempre es y no tiene generación, y qué es lo que se genera pero jamás es? Uno es de hecho comprensible por la inteligencia mediante razonamiento, siendo siempre para consigo mismo, mientras que el otro es a su vez concebible por la opinión mediante sensación no racional, generándose y destruyéndose pero jamás siendo realmente”<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> 28 a, Platón, *Timeo*; Versión del Griego Introducción y Notas de Óscar Velásquez, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago 2003, Pág. 95-96

Con la expresión “lo que siempre es y no tiene generación” se estaría haciendo referencia a las Ideas, por las cuales “lo que es”, es *ser inteligible*<sup>60</sup>. Las Ideas son lo que existe siempre del mismo modo, son inmutables y eternas. Lo generado, por su parte, nunca es “plenamente”, porque nunca llega a alcanzar la plenitud de las Ideas, pues siempre está cambiando, nace y perece. El grado de ser, es decir, ¿cómo se clasifica lo que más es, lo que es más real? Se calcula por la inmutabilidad y por ser inteligible, por ello, lo más real, lo que más es, es lo más inmutable y lo más inteligible, lo más cognoscible.

El profesor Velásquez piensa que “cuando se habla de la *inteligencia* (νόησις), así como de la *opinión* (δόξα), se está señalando principalmente las facultades: en el primer caso es aquello que realiza el acto de pensar, en el segundo, el que realiza el acto de opinar. De ahí la necesidad de un elemento mediador en cada caso, a saber, el razonamiento en uno y la sensación en el otro.”<sup>61</sup>

Lo generado siempre tiene una causa, porque es imposible tener generación sin una causa. La causa de la generación del mundo es el *Demiurgo* que toma como modelo para generar el mundo “lo que es en sí mismo”, es decir, las Ideas o Formas. Lo generado es visible, tangible y tiene cuerpo, además todas las cosas generadas son sensibles. “Y se hizo manifiesto que las cosas sensibles, que son comprensibles por la opinión mediante sensación, eran generadas y creadas.”<sup>62</sup>

Entonces, “... los discursos son también afines con las mismas cosas de las cuales ellos son intérpretes. Por consiguiente, de lo estable y firme y manifiesto al entendimiento, los discursos son estables e invariables... los discursos en cambio de lo representado conforme a un modelo, puesto que es una imagen, son verosímiles y están en proporción con aquellos otros: la esencia es a la generación como la verdad a la creencia.”<sup>63</sup> Lo generado es lo que es representado según el modelo, entonces de los discursos sobre la creación del mundo no serán verdaderos, sino verosímiles. No se debe pretender encontrar en los discursos sobre las cosas sensibles, que ellos concuerden totalmente consigo mismos y sean perfectamente exactos. Pues a las cosas que se refieren no son estables y firmes. Todo el discurso de Timeo sobre la creación del mundo sólo será verosímil, pero no verdadero, por el tipo de asunto que trata, lo generado. Es en este contexto que se habla de la generación de los ojos y la visión, y del proceso de la sensación. Entonces, sobre éstos mecanismos (el proceso de visión y las otras sensaciones), sólo se podrán decir cosas verosímiles, pero no verdaderas.

“Y de los órganos le fabricaron [los dioses] ante todo ojos portadores de luz, y se los ajustaron por la cusa siguiente. De ese fuego que no podía quemar sino producir una luz suave, se las ingeniaron

---

<sup>60</sup> Velásquez, Nota 78, Pág. 95

<sup>61</sup> *Ibid.* Nota 79, Pág. 96

<sup>62</sup> 28b-c, Velásquez, Pág. 96

<sup>63</sup> 29b-c, *Ibid.* Pág. 97-98

para generar un cuerpo apropiado a la luz de cada día. Porque hicieron que el fuego puro de nuestro interior, que es hermano de aquel otro, fluyera como un todo terso y compacto a través de los ojos... Así cuando había una luz diurna en torno al flujo de la visión, mientras ella se precipitaba como semejante hacia semejante, al volverse compacta se formó un solo cuerpo unificado por entre la recta dirección de los ojos, donde fuera que la luz que salía del interior cayera sobre la luz coincidente con los objetos exteriores. Convertido entonces en un todo de afecciones similares en razón de su semejanza, cualquier cosa con la que este cuerpo pudiera relacionarse, y toda otra cosa que lo haga con él, al transmitir los movimientos de ambos hacia todo el cuerpo hasta el alma, se comenzó a producir esta sensación que llamamos ver.<sup>64</sup>

El ojo ve cuando el rayo de luz interior, la luz suave que se encuentra al interior del ojo, sale del ojo hacia el exterior y se une con la masa hermana de la luz exterior. Así se forma un todo de luz, un cuerpo compacto de luz, producto de la corriente de luminosidad ígnea que se desliza del interior a través de los ojos, y la corriente que, proviniendo de las cosas, va a chocar con la primera y produce la visión.<sup>65</sup> Cualquier cosa que se relacione con este todo de luz se verá.<sup>66</sup>

En el libro sexto de la *República*<sup>67</sup> Platón constituye el símil entre el sol y el Bien. Platón sólo habla del vástago del Bien que es el sol el cual es el que más se le asemeja. Al realizarse este símil se dicen algunas cosas sobre la sensación y la visión. Así La multiplicad de cosas, como las cosas bellas, las cosas buenas. Un árbol es bello, una acción es bella, una campiña es bella, etc. Todas estas cosas múltiples son cosas que pueden ser sentidas. Es por medio (τῶ) de la vista (ὄψις) que vemos las cosas múltiples, “y por medio del oído las audibles, y por medio de las demás percepciones [αἰσθήσεται] todas las cosas perceptibles [τὰ αἰσθητά]”<sup>68</sup>

La vista está presente en los ojos<sup>69</sup>, y el color, que es lo que se ve, está presente en los objetos (ἐν αὐτοῖς), pero para que se produzca el acto de ver se necesita de la luz. Es gracias a la luz que la vista ve y que las cosas visibles son vistas. Por otro lado, el ojo es el órgano de los sentidos más afín al sol, y la facultad que posee es como un fluido (ἐπίρρυτον) que le es dispensado por el sol.

La afinidad entre estas dos descripciones del proceso de ver es que la visión se produce cuando hay luz, exterior e interior en el caso de *Timeo*. Por otra parte, en ambos procesos se hace alusión a una corriente y a un fluido. Pero como se señala en el exordio del *Timeo*, todo lo que se diga del proceso de sensación es sólo verosímil y no se puede exigir exactitud.

---

<sup>64</sup> 45 b-d, *Ibíd.* Pág. 126-127

<sup>65</sup> Velásquez Nota 167-168, Pág. 127

<sup>66</sup> Para la exposición de otras sensaciones *Timeo* 61c-68d

<sup>67</sup> 507b-508c

<sup>68</sup> C. Eggers, Pág. 331

<sup>69</sup> la vista se produce (ἐγγίγνεται) en el ojo (508b)

Si bien Platón no define, en los diálogos aludidos, la sensación sí señala qué actos son sensaciones: así las sensaciones son el ver, el oír, el oler, el gusto el dolor, el placer, el temor. Por otro lado, si bien él expone el proceso de sensación de diversos sentidos, los discursos sobre los procesos no pueden tener la pretensión de ser exactos, pues sobre las cosas que hablan no son siempre del mismo modo, son cosas generadas las cuales nunca son propiamente. De lo generado, que es lo sensible, sólo se puede tener opinión y no inteligencia. La sensación sólo puede generara opinión.

## CAPÍTULO IV

### ¿Qué Entiende Platón por ἐπιστήμη?

En este capítulo sólo entregaré las condiciones mínimas que debe cumplir todo conocimiento según Platón, y me atenderé principalmente a lo que entiende Platón por conocimiento en el *Teeteto*. Una exposición completa de lo que entiende Platón por ἐπιστήμη tiene que presentar la teoría de la *anámnēsis*, la teoría de la Formas, la distinción entre ἐπιστήμη y δόξα. Todos estos elementos aportan para construir la teoría del conocimiento de Platón, ellos son los elementos positivos que dan respuesta a las interrogantes sobre el conocimiento. En el *Teeteto*, en cambio, se recogen los elementos mínimos para establecer el conocimiento. Sólo se alude a aquellas condiciones que debe cumplir todo conocimiento para ser tal. Las condiciones que se establecen para llamar a algo conocimiento son tan mínimas pues incluso Teeteto, que establece como primera definición de conocimiento la sensación, está de acuerdo con las condiciones mínimas que debe cumplir todo conocimiento.

Las condiciones que debe cumplir todo conocimiento son: 1) el conocimiento debe ser siempre de lo que es (τὸ ὄν). El conocimiento es conocimiento de lo que es, de lo real<sup>70</sup> y 2) él debe ser siempre no-falso (ἀψευδῆς), infalible<sup>71</sup>, no-erróneo<sup>72</sup>. Afirmar que el conocimiento sea sin falsedad, es equivalente a afirmar que el conocimiento debe ser verdadero. Sócrates cuando postula la base epistemológica del aserto de Teeteto, afirma que según lo expuesto la sensación es conocimiento, ciencia. “Luego, La sensación es siempre de lo que es y sin falsedad [ἀψευδῆς], puesto que es ciencia.”<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> Cornford, Pág. 40

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> Burnyeat, *unerring*, Pág. 8

<sup>73</sup> 152 c Narvarte, Pág. 16

### **Ἐπιστήμη En República V-VI**

En el libro V de la *República* los caracteres que posee el conocimiento son casi idénticos. Desde 474 a Platón habla qué características poseen el alma de los verdaderos filósofos. Dentro de uno de esas características está el conocimiento (γνώσις). Los filósofos son aquellos capaces de avanzar hasta “lo en sí” (Lo Bello en sí, lo Justo en sí, etc.) y contemplarlo por sí mismo. Los distintos “en sí” son, cada uno de ellos es uno, pero se presentan en múltiples cosas. Ellos están en comunión con las acciones, con los cuerpos, etc. Así lo Bello en sí se presenta en las acciones bellas, que son múltiples, y en los cuerpos bellos, pero lo Bello en sí es uno, aunque se presente en una multitud de cosas. Además las Ideas, las cosas en sí, se comportan siempre del mismo modo. El filósofo es aquel que estima que “hay algo Bello en sí, y es capaz de mirarlo tanto como las cosas que participan de él, sin confundirlo con las cosas que participan de él, ni a él por estas cosas participantes”<sup>74</sup>. Es el pensamiento del filósofo, en cuanto conoce “lo en sí”, lo que se denomina conocimiento (γνώσις).

El conocimiento es de algo que es, y no de lo que no es. Además “lo que es plenamente es plenamente cognoscible, mientras que lo que no es no es cognoscible en ningún sentido”<sup>75</sup>. Lo que es plenamente es “lo en sí”, la Formas. Las Ideas. “Y al corresponder por naturaleza el conocimiento científico [ἐπιστήμη] a lo que es, ¿no conoce cómo es el ente?”<sup>76</sup>.

EL pasaje de la *República* (477 a—480 a) quiere mostrar que hay dos poderes gnoseológicos distintos. El conocimiento científico que conoce lo que es, y la opinión que es aquello con lo que podemos opinar. Lo opinable, el objeto propio de la opinión, es lo intermedio entre lo que es y lo que no es. Y aquello intermedio son las cosas que participan de la Formas, los entes sensibles. Las cosas están entre lo que es y lo que no es, porque contienen siempre opuestos, pues son bellas y feas, altas y pequeñas, etc. no se comportan siempre del mismo modo, no son bellas o altas a secas, sino que comparten siempre el opuesto de la cualidad que poseen, y ello debido a que devienen. Por otro lado un grado debajo de la opinión está la ignorancia que “se refiere” a lo que no es, a la nada. El conocimiento científico tiene como meta conocer cómo es el ente. Lo filósofos son aquellos que aman y dan la bienvenida a aquellas cosas de las cuales hay conocimiento, que son las cosas que son en sí.

Hacia el final del libro sexto luego de presentar el símil del sol, Platón expone la analogía de la línea. Según esta analogía los “entes” se dividen en dos grandes grupos. Por una parte están los entes inteligibles y por otra parte los entes visibles (también llamada opinable). De los entes

---

<sup>74</sup> 476d, Eggers Pág. 287

<sup>75</sup> 477 a, Ibíd. 288

<sup>76</sup> 477b, Ibíd. , Este pasaje evidencia que en este contexto se entiende ἐπιστήμη y γνώσις como sinónimos.

inteligibles se puede obtener verdad, y de los entes visibles sólo opinión. Los entes visibles son como las sombras de los entes inteligibles. Los entes visibles se dividen a su vez en imágenes y los seres vivientes y artificiales. Las imágenes son “...en primer lugar a las sombras, luego a los reflejos en el agua y en todas las cosas que, por su constitución, son densas, lisas y brillantes, y a todo lo de esta índole.”<sup>77</sup> Las imágenes son representaciones de “... los animales que viven en nuestro derredor, así como todo lo que crece, y también el genero integro de las cosas fabricadas por el hombre.”<sup>78</sup>

Por su parte los entes inteligibles se dividen a su vez en dos. El grupo que tiene menor grado inteligible; el alma se ve forzada para captarlos a partir de supuestos, marchando no hasta un principio sino hacia una conclusión. Este tipo de entes requieren de las imágenes para poder inteligirse. Además las artes que tratan con estos entes parten de supuestos y lo que se busca es una conclusión. El alma cuando contempla estos entes sólo se puede remontar a supuestos y no puede alcanzar los principios. El tipo de entes que componen este grupo son los entes matemáticos, geométricos. Por último los entes supremamente inteligibles son las Ideas. El alma cuando trata con estos entes parte de supuestos para llegar a un principio no supuesto, además no se sirve de imágenes. El alma al entrar en trato con las Ideas sólo se mueve a través de Ideas, parte de Ideas y avanza por medio de Ideas. Con los inteligibles supremos “...la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio de todo, que no es supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir, en Ideas”<sup>79</sup>

Las facultades del alma que corresponden, que captan, que son movidos por los diversos entes son: “Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro afecciones que se generan en el alma; inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera asigna la creencia y a la cuarta la conjetura; y ordénalas proporcionalmente, considerando que cuanto más participa de la verdad tanto más participan de la claridad.”<sup>80</sup>

La inteligencia está en referencia los entes supremos, las Ideas. El pensamiento discursivo, es el estado mental de los geómetras, que está a medio camino entre la inteligencia y la opinión, debido a que requieren de los entes sensibles para alcanzar los entes matemáticos. La opinión estaría constituida de creencia y conjetura. La conjetura sería el estado mental que provocan las imágenes y la creencia sería la opinión que se forma de los seres vivos y de los artefactos artificiales.

---

<sup>77</sup> 509e-510 a, Eggers Pág. 335

<sup>78</sup> *Ibíd.*

<sup>79</sup> 510b-c, Pág. 337

<sup>80</sup> 510d-e, *Ibíd.*

## Ἐπιστήμη En la Carta VII

En la carta séptima Platón presenta los elementos necesarios para obtener conocimiento. El tema del conocimiento surge a causa de que él considera que en filosofía, y en los asuntos de mayor importancia, no se pueden transmitir los conocimientos a través de manuales y tratados. Y ello porque los elementos que nos servimos para conocer son imperfectos.

“Hay en todos los seres (τῶν ὄντων) tres elementos necesarios para que se produzca el conocimiento (ἐπιστήμη); el cuarto es el conocimiento mismo, y hay que colocar en quinto lugar el objeto en sí, cognoscible (γνωστόν) y real<sup>81</sup>. El primer elemento es el nombre (ὄνομα), el segundo es la definición (λόγος), el tercero, la imagen (εἶδωλον), el cuarto el conocimiento (ἐπιστήμη).”<sup>82</sup>

El nombre es la palabra con la cual se denomina algo. La definición está compuesta de “nombres y predicados (ὀνομάτων καὶ ῥημάτων)”. La imagen es aquello que representa a “lo que es en sí”, las imágenes son múltiples, surgen y se destruyen, en cambio “lo en sí” es uno, todas las imágenes se refieren a él, es distinto a ellas y no se destruye. Por otro lado, Platón nos dice que son lo mismo ἐπιστήμη (conocimiento), νοῦς (inteligencia) y ἀληθῆς δόξα (opinión verdadera, juicio verdadero o creencia verdadera), y es la inteligencia la que está más cerca del quinto<sup>83</sup>, por afinidad (συγγενεία) y semejanza (ὁμοιότητι). Además afirma que la inteligencia, el conocimiento y la opinión verdadera deben ser considerados una sola cosa “que no está ni en las voces ni en las figuras de los cuerpos, sino en las almas<sup>84</sup>, por lo que es evidente que es algo distinto...”<sup>85</sup> de las cosas que son en sí y de los tres elementos (nombre, definición e imagen). El conocimiento está sólo en las almas y es lo más afín y semejante al objeto en sí (αὐτὸ) que es cognoscible y ἀληθῶς ἐστὶν ὄν.

Platón plantea que si no llega a captar de alguna manera los cuatro elementos, entonces no se podrá conseguir una participación perfecta en el conocimiento de quinto.<sup>86</sup> Además estos cuatro elementos

---

<sup>81</sup> En primer lugar, el traductor no alude qué edición utiliza como fuente del texto griego. Segundo, pareciera que *real* traduce ἀληθῶς ἐστὶν ὄν (el ente que es verdaderamente). Utilizo el texto editado por Burnet.

<sup>82</sup> 342 a-b, Platón; *Diálogos VII, Dudosos, Apócrifos, Cartas*; Traducciones, introducciones y notas por Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Editorial Gredos Madrid. Primera edición 1992; la traducción de las cartas está llevada a cabo por Juan Zaragoza, Pág. 514-15

<sup>83</sup> 342d

<sup>84</sup> En 343b-c Platón nos dice: “de los dos principios existentes [δυοῖν ὄντων, en el texto griego no se encuentra la palabra *arché* que tradicionalmente se traduce por principio] el ser [ὄν] y la cualidad [τὸ ποῖόν τι, la cualidad de algo, o una cualidad], el alma busca conocer no la cualidad, sino el ser [τὸ δὲ τί, pareciera que se está indicando que es a *ese*, al primero, al que busca conocer el alma]...” Ibíd. Pág. 516

<sup>85</sup> 342c-d, Zaragoza Pág. 515

<sup>86</sup> 342e

intentan expresar tanto la cualidad (τὸ ποιῖόν) de cada cosa como su esencia (τὸ ὄν), aunque por un medio tan débil como las palabras (τῶν λόγων).<sup>87</sup>

Entonces, a pesar que los cuatro elementos están constituidos por contradicción, en cambio “lo en sí” es puro, y que no expresen adecuadamente al ser, el conocimiento surge luego de un largo esfuerzo de tratar con ellos<sup>88</sup> y “... cuando el objeto como el espíritu están bien constituidos [εὔ πεφυκός εὔ πεφυκός]”<sup>89</sup>. La buena constitución de un espíritu es que él tenga facilidad para aprender y tenga buena memoria, junto con ello debe ser justo y poseer las demás virtudes, pero tienen que armonizarse tanto las capacidades intelectuales y la memoria, como las virtudes, pues “ninguno de ellos [los que poseen sólo uno conjunto de las cualidades requeridas] conocerá jamás la verdad sobre la virtud y el vicio [κακία] en la medida en que es posible conocerla. Es necesario, en efecto, aprender ambas cosas a la vez, la verdad y lo falso del ser entero [τὸ ψεῦδος... καὶ ἀληθὲς τῆς ὅλης οὐσίας], a costa de mucho trabajo [τριβή] y mucho tiempo...”<sup>90</sup>. Pareciera que la buena disposición del “objeto” se logra luego del esfuerzo desplegado en relacionar los tres elementos necesarios para el conocimiento. Entonces “...surge de repente [ἐξέλαμψε] la intelección [φρόνησις] y comprensión [νοῦς<sup>91</sup>] de cada objeto con toda la intensidad [μάλιστα] de que es capaz la fuerza humana [δύναμις ἀνθρωπίνη].”<sup>92</sup>

Los principales puntos son que: el conocimiento tiene que ser de “lo que es”. Además él debe ser verdadero. Por otro lado los entes propios del conocimiento, en la doctrina metafísica de Platón, es “lo en sí”, las Ideas o Formas. El proceso de cognición requiere de diversos elementos, que si bien son imperfectos, permiten arribar al conocimiento, el cual para ser tal tiene que elevarse de lo sensible a lo inteligible puro, que no es sensible, que se comporta siempre del mismo modo y es eterno. Aquello que es, que propiamente es, es eterno e inmutable y es lo más inteligible, siendo más precisos es lo único inteligible y por ende verdadero.

---

<sup>87</sup> 342e-343 a, *Ibíd.* Pág. 516

<sup>88</sup> “Y cuando después de muchos esfuerzos se han hecho poner en relación unos con otros cada uno de los distintos elementos, nombres y definiciones, percepciones de la vista y de los demás sentidos [ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις]...”(344b, Pág. 518)

<sup>89</sup> 343e, *Ibíd.* Pág. 517

<sup>90</sup> 344 a-b, *Ibíd.* Pág. 518

<sup>91</sup> Me parece que *compresión* traduce este término griego, si bien anteriormente lo tradujo por *inteligencia* (342c-d, Pág. 515)

<sup>92</sup> 344b-c, *Ibíd.* Pág. 518

## CAPÍTULO V

### Refutación de la Pretensión de la αἴσθησις de ser ἐπιστήμη (184b-186e)

#### Resumen de la Refutación de las tesis de Protágoras y Heráclito (160e-184a)

Luego de exponer la tres tesis Sócrates refuta, primero la doctrina epistemológica de Protágoras y a continuación la teoría del flujo de Heráclito. La refutación de la doctrina de Protágoras consta de dos argumentos. El primero muestra que ella es contradictoria, pues si todo juicio es verdadero<sup>93</sup>(según la Protágoras no existen los juicios falsos<sup>94</sup>) entonces el juicio de aquellos que creen que no todo juicio es verdadero, debe ser correcto, pues no existen los juicios falsos, por lo tanto, es contradictoria la doctrina de Protágoras, pues admite como verdadero el juicio que niega su doctrina.

El segundo argumento muestra que no todo juicio es verdadero y prueba de ello es que hay áreas de la actividad humana en las cuales hay expertos, es decir, hay personas que tienen conocimientos que la mayoría de las personas no poseen. El conocimiento que poseen los médicos para curar efectivamente, el conocimiento que posee el agricultor para producir una buena cosecha no es una conocimiento que posee cualquiera. Y son sólo los expertos los que pueden emitir juicios sobre el futuro que sean correctos, es decir, sólo los expertos, en sus áreas de conocimiento, pueden emitir juicios que predigan lo que va a pasar en el futuro. Así por ejemplo, sólo un médico puede saber si una persona va estar afiebrado mañana, pues aunque crea la persona (a la cual el médico dijo que estará afiebrada) que mañana no va estar afiebrada, y efectivamente lo está, se comprobará que el médico estuvo correcto en su predicción y el otro juicio está errado. Incluso si el médico errara en su juicio sobre lo que sucederá, comprobará ello nuevamente que no todo juicio es correcto, que existen los juicios incorrectos o falsos. Por lo general los juicios predictivos de los expertos son correctos, verdaderos. Las cosas suceden a menudo como ellos predicen en sus respectivas áreas de conocimiento. Se concluye, por ello, que no todos son la medida de todas las cosas, sino que los sabios (expertos) son los únicos que pueden ser medida.

Ambos argumentos contra la doctrina de Protágoras prueban que no todos los juicios u opiniones son verdaderos.

La refutación de la teoría del flujo de Heráclito (la teoría se atribuye a Protágoras como una de sus doctrinas secretas<sup>95</sup>) parte de la constatación que si bien no todo juicio es verdadero, como se ha

---

<sup>93</sup> En 179d se afirma que el origen de los juicios, opiniones, son las sensaciones. Y si éstas son siempre verdaderas las opiniones lo serán también.

<sup>94</sup> 170c

<sup>95</sup> 152d

demostrado al refutar la doctrina de Protágoras, puede ser que los juicios que manifiestan las sensaciones (como las de calor, frío, ver y las relacionadas con ellas) sean todos ellos verdaderos. El principio de la teoría del flujo afirmara que todo está en movimiento y todo se genera gracias al movimiento, que sólo hay generación (llegar a ser) y no hay estabilidad. Afirmar que alguna cosa es estable es hablar contra lo que acaece en la naturaleza. Sócrates precisa la teoría de Heráclito, pues se establece que hay dos clases de movimientos que afectan al todo. Uno de ellos es la alteración (ἀλλοιούμενα) y el otro la traslación (φερόμενα). La traslación es el movimiento que se produce cuando algo cambia de un lugar a otro o cuando gira sobre sí mismo. La alteración, por su parte, se produce cuando algo se vuelve otra cosa permaneciendo en el mismo lugar (se hace ἄλλος: *Otro*), por ejemplo, cuando algo envejece, o se convierte de blanco en negro o de blando en duro. Entonces si se asevera que todo está en movimiento, todo debe estar moviéndose según ambos movimientos, pues si se moviera sólo según un movimiento tendría un grado de estabilidad, lo que es imposible según la teoría, es decir, si sólo las cosas se alteraran tendría algún grado de estabilidad, pues lo que se altera no cambia de un lugar a otro. Igualmente con la traslación. Entonces, al sentir, según el proceso de percepción descrito en el *Teeteto*, no podré afirmar que siento el color blanco, no puedo afirmar que el ojo está viendo el color blanco, pues al estar alterándose y trasladándose, tanto la cosa que genera la blancura, como el sintiente o perceptor que genera la vista, no se puede afirmar que se ve algo blanco; ello será erróneo, porque está cambiando el proceso mismo de percepción, y no será blanco lo que percibo ahora sino otra cosa. El Heraclitismo extremo, que se critica en este pasaje, hace imposible emitir cualquier juicio, especialmente los de percepción, pues si asevero algo de una cosa, mi juicio será erróneo pues, debido al movimiento, lo que dije de ella no es lo que ella es ahora. Por ejemplo, si afirmo que estoy viendo algo blanco, ya no es blanco, sino otra cosa por estar constantemente moviéndose (alterándose y trasladándose), y así con cada juicio que emita, pues no podré decir nada. Incluso las sensaciones no las podré denominar. Al predicar algo de algo establezco cierta estabilidad, pues si afirmo que veo algo blanco, implícitamente afirmo que veo algo que persiste siendo blanco y que es blanco y no otro color.

Esta sección del diálogo en que se refuta la doctrina de Protágoras y la teoría del flujo de Heráclito se concluye afirmando que “... de ningún modo estaremos de acuerdo con él [Protágoras] en que todo hombre es medida de todas las cosas, como no sea algún entendido [φρόνιμός τις]. Ni estaremos de acuerdo en que la ciencia es la sensación, siguiendo la vía de que todo está en movimiento...”<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup> 183b-c Narvarte, Pág. 55

Se concluye que sólo el entendido puede ser criterio de las cosas, sólo aquél que sabe puede juzgar si las cosas son de tal modo y no de otro. Entonces, no es criterio suficiente para juzgar cómo son las cosas que ellas se manifiesten. Junto con ello, la pretensión que el conocimiento, o ciencia, sea sensación no se puede fundamentar en la teoría que afirma que todo está en movimiento, pues ha quedado demostrado que tal teoría hace del lenguaje algo imposible. Por lo tanto, se ha refutado las tesis asociadas al aserto de Teeteto. Se ha refutado los fundamentos del aserto de Teeteto, puesto que Sócrates afirmó que el aserto de Teeteto no era sino lo dicho por Protágoras, y a su vez la teoría del flujo era una de las doctrinas secretas que impartía Protágoras a sus discípulos. Sin embargo, a pesar de haber sido refutados los fundamentos o tesis asociadas a la definición de conocimiento dada por Teeteto, se refuta a ella con argumentos independientes de los anteriores, es decir, los argumentos que se presentan para refutar la definición de Teeteto son distintos de los presentados para rebatir las tesis de Protágoras y Heráclito. Además, me parece, como afirmé que, por ser objetadas estas dos últimas tesis es que en la presentación del aserto de Teeteto (184b) no se acude a ellas. No se afirma que las tres tesis son lo mismo, sino que sólo se centra en la definición dada por Teeteto y si es posible que sea una definición que de cuenta de ¿qué es el conocimiento?

### **El Argumento que Refuta el Aserto de Teeteto: ἐπιστήμη es αἴσθησις (184b-186e)**

Esta sección del diálogo es el mejor ejemplo de las interpretaciones que la crítica inglesa hace del *Teeteto* de las cuales hicimos mención en la introducción. John M. Cooper<sup>97</sup> atestigua que hay dos interpretaciones de esta sección. La primera es la que sigue F. M. Cornford y otros, ellos piensan que Platón rechaza la pretensión de la percepción de ser conocimiento sobre la base que los objetos que percibimos no son el tipo de objetos sobre los cuales se podría tener conocimiento, pues sólo las Formas, que no cambian, pueden ser conocidas. La otra interpretación, seguida por G. Ryle y I. M. Crombie, afirma que el argumento de Platón no se está refiriendo a las formas, sino que él abre una distinción entre sensación y juicio. Esta distinción tiene como consecuencia que el origen del conocimiento no es el mero uso de los sentidos, sino los pensamientos a partir de lo que nos entregan ellos. El tipo de interpretación que se adopte depende del grado de *compromiso* metafísico que se crea que tiene el argumento, es decir, ¿El argumento supone implícitamente las Formas, está aludiendo a ellas al demostrar que la sensación no puede ser conocimiento, o simplemente se está aludiendo a un ámbito lógico-lingüístico y en ningún momento se pretende fundamentar el argumento a un ámbito metafísico?. La primera interpretación piensa que se alude a las Formas, que

---

<sup>97</sup> Cooper John M. *Plato on Sense-Perception and Knowledge (Theaetetus 184-186)*; Revista *Phonesis* Vol. 15 1970; Editorial Swets & Zeitlinger B.V. Lisse-The Netherlands 1982, Pág. 123

son las constituyentes de la Teoría metafísica de Platón. En cambio, la segunda interpretación afirma que el argumento es no-metafísico.

La definición de Teeteto: el conocimiento es sensación, afirma que, la sensación es idéntica al conocimiento, incluso implica que no sólo son idénticos sensación y conocimiento, sino que la sensación es el único conocimiento. La refutación del aserto de Teeteto prueba que la sensación no puede ser el único conocimiento, porque gran parte de lo se llama conocimiento consiste en verdades que no son objetos de sensación. Por lo tanto, la percepción no es co-extensiva con el conocimiento<sup>98</sup>.

### **Las facultades sensibles son órganos del alma**

Sócrates pregunta a Teeteto: “¿Por medio de qué [τῶ] ve el hombre lo blanco y lo negro, y por medio de qué oye lo agudo y lo grave?” Dirías, creo yo: “Por medio de los ojos y de los oídos [ὄμμασι τε καὶ ὠσίν].”<sup>99</sup>

Teeteto está de acuerdo que es “por medio de” los órganos de los sentidos que vemos, oímos, etc, es decir, que es por medio de los distintos órganos de los sentidos que sentimos. Sin embargo la pregunta es un tanto vaga, pues se utiliza el dativo instrumental (τῶ). El dativo en su uso instrumental<sup>100</sup> se traduce por las preposiciones, “con”, “por medio de”, “en” más el sustantivo, lo que le proporciona mucha ambigüedad a la pregunta. Así la pregunta podría formularse: ¿con qué ve el hombre lo blanco? ¿En qué ve el hombre lo blanco? Estas reformulaciones cambian el significado de la pregunta. Hay que tener en cuenta además que en griego el dativo tiene un amplio uso, por lo cual la pregunta que formula Sócrates es más ambigua de lo que parece. Por ello Sócrates precisa su pregunta<sup>101</sup>.

¿Son los ojos eso en lo que [ῶ] vemos o esos por medio de [δι' οὔ] lo que vemos? ¿Y los oídos aquello en lo que oímos o por medio de lo que oímos?<sup>102</sup>. “¿Es más correcto decir que vemos y oímos *con* nuestros ojos y oídos o *a través* de ellos.”<sup>103</sup>

La preposición διὰ<sup>104</sup> (de la misma raíz que δύο: dos), más genitivo comúnmente significa *a través de*. Esta preposición más genitivo expresa, mejor que el dativo indeterminado de por sí, el carácter instrumental de los sentidos. La distinción que se hace entre “en los sentidos” o “con los sentidos”

<sup>98</sup> Cornford, Pág. 103

<sup>99</sup> 184b, Narvarte, Pág. 56

<sup>100</sup> El dativo instrumental indica aquello *por* o *con ayuda* de lo cual se ejecuta una acción

<sup>101</sup> Sigo la interpretación de Cástor Narvarte, Pág. 441

<sup>102</sup> 184c, Narvarte Pág. 56

<sup>103</sup> *Ibíd.*, Cornford Pág. 104

<sup>104</sup> Primitivamente *entre*, luego *a través de*, *al través*.

de “por medio de los sentidos”o “a través de los sentidos”, tiene como objetivo señalar que los sentidos nos son los depositarios de lo sentido, sino sólo instrumentos “por medio de los cuales” sentimos.<sup>105</sup>

Sócrates explica a Teeteto a continuación la razón de por qué los sentidos o sensaciones son instrumentos:

“Sería por cierto tremendo, muchacho, que las múltiples sensaciones se asentaran en nosotros como en caballos de madera y que no tendieran todas ellas hacia una sola idea, llámese alma<sup>106</sup> o como sea preciso, y en la cual, por medio de ellas, semejantes a instrumentos, sentimos cuanto sentimos.”<sup>107</sup>

No tiene sentido que las sensaciones<sup>108</sup>(αἰσθήσεις) sólo se asentaran en nosotros, es decir, que permanecieran presas como algo que guardamos en nosotros, pues no habría razón que permanezcan ahí y no tiendan a una unidad, a una sola idea [εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν], que sería el alma, en la cual (ἧ, con la cual, nuevamente un dativo), y por medio de ellas [διὰ τούτων, por medio o a través de las sensaciones o sentidos], semejantes a instrumentos [ὀργάνων], sentimos cuanto sentimos(αἰσθητά, las cosas perceptibles, los sensibles).

La razón de que los sentidos sean instrumentos es que deben tender (συντείν) a una entidad una, que es el alma o, como sea preciso llamarla, a esa entidad una, en la que convergen las diferentes actividades de los sentidos. Los sentidos deben converger en una unidad que aúne las actividades de los sentidos, pues si no tendieran hacia esa unidad los sentidos permanecerían sólo como almacenados en nosotros. Quizá podríamos afirmar que los sentidos para ser sentidos necesitan de una conciencia que los sienta. Si sólo llegaran los sentidos y no se tomara conciencia de ellos sería casi como si no existiera, como si no hubieran sido sentidos. Me parece que el siguiente paso de la argumentación aclara por qué los sentidos son instrumentos del alma o de algo a hacia lo que convergen todos.

### **Los sensibles propios**

La interrogante que se plantea es la siguiente:

Sócrates: “Si acaso hay en nosotros mismos algo idéntico, con lo cual [τινι, dativo de τι: algo], por medio de [διὰ] los ojos, alcanzamos lo blanco y lo negro, y por medio de los demás sentidos otros

---

<sup>105</sup> Narvarte, Pág. 441

<sup>106</sup> Para un análisis del alma en Platón, Narvarte Pág. 442-447

<sup>107</sup> 184d, Narvarte Pág. 56

<sup>108</sup> Los ejemplos que se dan pueden conducirnos a pensar que Platón sólo se está refiriendo a lo que nosotros entendemos por “órganos de los sentidos”, es decir, a los ojos, oídos, lengua, sin embargo pienso que se está refiriendo a las facultades de sentir, a los sentidos incluyendo en éstos a los órganos.

sensibles, a su vez diferentes, y si, al ser tú interrogado, podrías atribuir al cuerpo todo lo similar.”<sup>109</sup>

La pregunta es si al cuerpo se le puede atribuir el ser ese “algo idéntico, en nosotros, con lo cual” (τινι ἡμῶν αὐτῶν τῷ αὐτῷ) por medio de los sentidos, alcanzamos los sensibles. Según Castor Narvarte la expresión εἴ τινι ἡμῶν αὐτῶν τῷ αὐτῷ... aludiría a lo que en *República* (477 c1-4) llama Platón δυνάμεις, “género de entes, por medio [αἴς] de los cuales nosotros podemos lo que podemos”, ejemplo de ellos son la vista y el oído. Sin embargo, la pregunta es un tanto oscura. A pesar de su poca claridad, según lo expresado anteriormente, el alma es la que siente por medio de los sentidos. Y el cuerpo sería lo que comprende el conjunto de los sentidos<sup>110</sup>. El alma capta lo que le otorgan los sentidos, y el cuerpo es “aquello por medio de lo cual” (δι’ ὧν) se siente lo cálido, lo seco, lo ligero y lo dulce.<sup>111</sup> El cuerpo es el instrumento, es el instrumento que reúne a los otros instrumentos, a los sentidos. Y es el alma la que siente en última instancia.

Por otro lado, llegan a convenir Teeteto y Sócrates que:

“... lo que por medio de unas potencias se siente, es imposible sentirlo igual por medio de las otras; por ejemplo, que lo que siente por medio del oído puedas sentirlo por medio de la vista, y lo que por medio de la vista, por el oído...”<sup>112</sup>

Las potencias son los sentidos y es imposible que todo aquello que se puede sentir por medio de uno, se pueda sentir por medio de los otros sentidos. Me parece que es una anticipación de lo que Aristóteles denomina los sensibles propios<sup>113</sup>. La vista sólo puede captar colores, los oídos sólo sonidos, la lengua sabores, si bien Aristóteles afirma que hay sensibles comunes que pueden ser captados por varios sentidos, no refutan ellos la afirmación que los sonidos sólo pueden ser captados por los oídos.

Cástor Narvarte nos dice que las potencias son los actos de los sentidos, y difieren de las sensaciones. Así están por una parte los órganos de los sentidos (ojos, oídos, etc.) las potencias de los sentidos (visión, audición, etc.) y las sensaciones (colores, sonidos, etc.). Si embargo, me parece, que Platón está hablando en conjunto de todos ellos, pues creo que se está refiriendo a los órganos, las facultades y a las sensaciones, sin hacer distinciones entre ellas. Los considera como una unidad. Pero ello no es el asunto sobre el cual se conviene. Sócrates y Teeteto acuerdan en que lo que un sentido siente, es imposible sentirlo por medio de otro.

---

<sup>109</sup> 184d-e, Narvarte Pág. 56-57

<sup>110</sup> Narvarte, Pág. 447

<sup>111</sup> 184e

<sup>112</sup> 185 a, Narvarte Pág. 57

<sup>113</sup> Aristóteles, *De Anima* Libro II, Cáp. 6, 418 a10

### **Pensar sobre los sentidos**

Sócrates: “Entonces, si pensaras algo en torno a ambos, no lo sentirías por medio de uno de los órganos, ni por medio del otro lo perteneciente a ambos”<sup>114</sup>

Como ha quedado establecido que, lo que por medio de un sentido se siente, no se puede sentir por otro, entonces si queremos pensar (διανοεῖν) algo en torno a ambos sentidos (περὶ ἀμφοτέρων), no puede ser pensado ello por ninguno de los sentidos, pues si fuera el caso que los sentidos pensarán, cada sentido sólo puede pensar lo que le es propio, sólo la vista podría pensar las cosas visibles, y la audición sólo podrá pensar las cosas audibles, si los sentidos pensarán. Más bien simplemente se puede decir que: lo que se siente por medio de un órgano (διὰ τοῦ ἑτέρου ὀργάνου), no se puede sentir por el otro, y si quiero pensar algo sobre ambos necesito otra facultad para pensar a ambos, ya que cada facultad no puede hacer el trabajo de pensar ambas, pues sólo siente lo que le es propio.

Las cosas que se pueden pensar sobre la vista y el oído, es en primer lugar, que ambos son (ἀμφοτέρω ἑστόν). También que cada uno de ellos es diferente (ἕτερον) a los demás e idéntico consigo mismo (ἑαυτῷ δὲ ταῦτόν). Además se puede pensar de ellos que son dos (ἀμφοτέρω δύο), y cada uno es uno (ἓν). Otra cosa que se puede examinar (ἐπισκέψασθαι) de ambos es que si son semejantes (ὁμοίω) o desemejantes (ἀνομοίω) entre sí (ἀλλήλοιον, uno respecto del otro).<sup>115</sup>

La pregunta que surge no puede emerger más naturalmente: ¿Por medio de qué (διὰ τίνος) se piensa eso que común a ambos (vista y oído)? No puede ser por ninguno de los dos sentidos que se capta (λαμβάνειν) lo común (τὸ κοινόν) a ambos.<sup>116</sup> Así Sócrates realiza una analogía con el objetivo de saber qué facultad debemos buscar que capte los elementos comunes que poseen los sentidos.

Entonces, si fuera el caso que se pudiera examinar sobre ambos sentidos, si tienen salinidad o no, se puede decir con qué se hace el examen de si ellos son salados o no, no es la vista ni el oído, sino algo distinto. Eso que examina si ambos son salados es la potencia que actúa por medio de la lengua.

Entonces, teniendo como ejemplo este símil Sócrates reitera la pregunta a Teeteto:

---

<sup>114</sup> 185 a, Narvarte Pág. 57

<sup>115</sup> 185 a-b, Narvarte Pág. 57

<sup>116</sup> 185b, Ibid.

“¿Y qué de la potencia por medio de la cual se te revela [δηλοῖ] lo común a toda cosa y a estos sensibles, aquello con lo cual designas “lo que es” y “lo que no es” y lo que ahora preguntamos sobre ellos?”<sup>117</sup>

¿Qué potencia (δύναμις), por medio de la cual, revela lo común a toda cosa y a los sensibles? ¿Con qué (τῷ) potencia designas (ἐπονομάζεις) “lo que es” (τὸ "ἔστιν") y “lo que no es” (τὸ "οὐκ ἔστι")? ¿Gracias a qué potencia puedes nombrar o hablar de lo que es y de lo que no es? ¿Por medio de cuál de las potencias del cuerpo sentimos en el alma [τῇ ψυχῇ] la esencia (οὐσία<sup>118</sup>) y el no ser (τὸ μὴ εἶναι), Lo semejante (ὁμοιότητα) y desemejante (ἀνομοιότητα), lo idéntico (τὸ ταυτόν) y diferente (ἕτερον), lo uno (ἓν) y cualquier otro número, además lo par y lo impar(ἄρτιόν τε καὶ περιττόν)?<sup>119</sup>

La respuesta de Teeteto es: 1) Aquella facultad por medio de la cual se revela lo común a los sentidos, no es tal como las facultades sensibles, lo que implica que, 2) para captar los comunes (τὰ κοινά) no hay órgano particular (ὄργανον ἴδιον) que los capte, es decir, no existe un órgano corporal que capte los comunes, las cosas comunes que se pueden pensar sobre los sentidos<sup>120</sup>, sino que es “el alma misma [αὐτὴ ἡ ψυχὴ], por sí misma [δι' αὐτῆς], la que... inspecciona [ἐπισκοπεῖν] lo común[τὰ κοινά] en torno a todo eso.”<sup>121</sup>

Sócrates agradece que Teeteto piense de ese modo, pues justamente es ello lo que piensa. La conveniencia en el pensamiento entre los interlocutores ahorra una larga discusión. Entonces Sócrates según lo que se ha dicho en 184c-d (sentimos cada cosa por medio de los sentidos, ya sean ojos, oídos y es el alma aquello hacia lo cual convergen las sensaciones) y 184d-e (el cuerpo es aquello idéntico que hay en nosotros, con lo cual, por medio de los sentidos, alcanzamos los

---

<sup>117</sup> 185c, *Ibíd.*

<sup>118</sup> Me parece que una mejor traducción de οὐσία, en este contexto, es Ser, porque 1) se nombra parejas de opuestos y el opuesto de “no Ser” es “Ser”. 2) Se está dialogando con alguien que cree que sólo lo sensible puede ser conocimiento, por ello la refutación debe moverse en cierto grado en el plano sensorial, los argumentos deben referirse de algún modo a los sentidos, para demostrar que lo que nos otorgan los sentidos no puede ser todo el conocimiento. Por lo tanto, creo que términos que no son sensoriales (como la identidad, diferencia, etc.) no se están refiriendo propiamente a lo que Platón entiende por οὐσία, pues cabe mencionar que él nos dice de ella “Los filósofos, que siempre aman aquel estudio que les hace patente la οὐσία siempre existente y que no deambula sometida a la generación y a la corrupción” *República* 485b. Además en el libro V del ese diálogo Platón afirma que el mundo sensible es algo intermedio entre lo que es y no es, de las cosas sensibles no se puede decir que *son*. Igualmente en *Timeo* 28 a. Pero aquí se asevera que la vista y el oído son. Platón en este pasaje del *Teeteto*, pienso, que constata un hecho que incluso un sensualista no puede negar, si bien creo que al dar razón, para explicar por qué no se pueden sentir, de este hecho ( que hay elementos que se pueden predicar de los sentidos, pero que no tienen como origen a ellos) Platón presentaría su teoría de las Formas como lo hace en *República V-VI*

<sup>119</sup> 185c-d, *Ibíd.* Pág. 58

<sup>120</sup> 185d, *Ibíd.* Pág. 58

<sup>121</sup> 185e, *Ibíd.* Pág. 58

sensibles). Concluye, el alma tiene dos funciones: 1) inspecciona ella, por sí misma, en algunos casos. 2) En otros casos, el alma inspecciona por medio de las potencias corporales.<sup>122</sup>

Narvarte afirma que la aclaración de Sócrates a la respuesta dada por Teetetos se debe a que ésta, podría dar motivo a mal interpretarla. Pues *el alma misma, por sí misma* podría dar a entender que, sin órganos corporales ni de otra naturaleza, ejercita el alma el examen o inspección de las ideas comunes, por ello Sócrates afirma que inspecciona *por sí misma en algunos casos y por medio de las potencias corporales en otros*.<sup>123</sup>

Entonces, ¿En cuál de estas dos “funciones” del alma se pondrá el ser (οὐσία<sup>124</sup>) “...que es lo que acompaña más de cerca a toda cosa”<sup>125</sup>, lo semejante y desemejante, lo idéntico y diferente, lo bello y feo (καλὸν καὶ αἰσχρὸν), y lo bueno y lo malo (ἀγαθὸν καὶ κακόν)<sup>126</sup>?, es decir, ¿A qué función del alma pertenecen los comunes?

La respuesta de Teeteto es: “Entre lo que el alma misma persigue por sí misma” (ὣν αὐτὴ ἡ ψυχὴ καθ’ αὐτὴν ἐπορεύεται)<sup>127</sup>. Es más: “Me parece que inspecciona la esencia de eso con preferencia, y entre sí las compara, estableciendo en ella misma las correlaciones entre lo que ha sucedido y está sucediendo, en relación a lo que ha de venir”<sup>128</sup>.

Narvarte piensa que Teeteto, con esta sentencia, se está refiriendo a los valores “belleza” y “bien”, las que estudia con preferencia, comparándolas entre sí en el tiempo, conforme al carácter prospectivo del pensar, anteriormente anotado<sup>129</sup>. En cambio Cornford cree que Teeteto está pensando en el argumento esgrimido contra Protágoras, el segundo argumento, “porque [Teeteto] vuelve sobre la cuestión de los juicios acerca de la relativa bondad o maldad de los efectos futuros... Sócrates lo detiene y aplica su afirmación a los contrastes de las cualidades sensibles.”<sup>130</sup>

Así la sequedad de lo seco y la blandura de lo blando, sólo los sentirá el tacto o por el tacto (διὰ τῆς ἐπαφῆς), pero en cuanto a la esencia, el ser, de ambas cualidades y que son opuestas, es “el alma misma la que intenta emitir un juicio [κρίνειν] para nosotros, revisando y comparando unas con otras”<sup>131</sup>

Se concluye que la adquisición de los términos comunes que se pueden aplicar a las sensaciones es algo que se alcanza con mucho esfuerzo y sólo por algunos. “Luego, algunas actividades se hacen

---

<sup>122</sup> 185e, *Ibíd.*

<sup>123</sup> Narvarte, Pág. 448-449

<sup>124</sup> Análisis de la οὐσία en el pensamiento de Platón, Narvarte 449-461

<sup>125</sup> 186 a, Narvarte Pág. 58

<sup>126</sup> *Ibíd.*

<sup>127</sup> *Ibíd.*

<sup>128</sup> 186 a-b, *Ibíd.* Pág. 58

<sup>129</sup> Narvarte, Pág. 449

<sup>130</sup> Cornford Pág. 107, Nota 106

<sup>131</sup> 186 b, Narvarte 58-59

inmediatamente presentes en el sentir de los hombres y de las bestias por naturaleza y desde que nacen, a saber, cuantas impresiones tienden al alma por medio del cuerpo. Y otras, establecen comparaciones acerca de aquéllas, en relación a la esencia y a la utilidad, y con fatiga van surgiendo a lo largo del tiempo, por medio de muchas dificultades e instrucciones en quienes pueden surgir.<sup>132</sup>

Los hombres y animales desde que nace tienen la posibilidad de sentir impresiones (παθήματα) que tienden al alma por medio del cuerpo (διὰ τοῦ σώματος), es decir, que bestias y hombres comparten la facultad de sentir. Ser hombre y bestia, implica tener la capacidad de sentir. Y es el alma a la que tienden las impresiones<sup>133</sup>. Por otro lado, el alma del hombre tiene la posibilidad de comparar esas impresiones proporcionadas por medio del cuerpo. Esas comparaciones (ἀναλογίσματα<sup>134</sup>) se efectúan con respecto al ser (οὐσία: esencia en la cita) y la utilidad (ὠφέλεια) de las impresiones, y estas comparaciones el alma las efectúa por sí misma y no es algo que se posee por naturaleza, es decir, no basta con nacer hombre para poder efectuar esas comparaciones, sino que el “arte” de comparar o reflexionar sobre las impresiones sensibles, según su ser y utilidad, requiere adquirirse después de un largo tiempo por medio de muchas dificultades (διὰ πολλῶν πραγμάτων) e instrucciones (παιδείας) y sólo algunos logran reflexionar sobre ello.

### **Ser, verdad y sabiduría**

Se ha establecido hasta aquí que hay términos que competen a varias sensaciones y que no pueden ser reveladas por ellas, es decir, las sensaciones no son el origen de los términos comunes. Además es el alma, por sí misma, la que piensa esos elementos comunes a los sentidos (como la identidad y diferencia). Los sentidos son facultades que poseemos desde que nacemos, todo hombre y bestia posee sentidos. Las impresiones que afectan a los sentidos son transmitidas por el cuerpo al alma. Es en ella donde convergen las sensaciones, pues el cuerpo sería sólo el asiento de los sentidos y el intermediario que transmite las sensaciones al alma. Los sentidos requieren de unidad, y esa unidad se la entrega el alma. Quizá también pudiera decirse que los sentidos necesita de una conciencia que los reconozca. Que las sensaciones sean transmitidas mediante al cuerpo hacia el alma es un proceso que experimentan todos los hombres, incluso me atrevo a afirmar todos los animales. Pero comparar o reflexionar sobre las sensaciones, en relación con el ser y utilidad de ellas, es algo que no todo hombre puede realizar, menos aun un animal, porque requiere 1) un largo tiempo de

---

<sup>132</sup> 186c, *Ibíd.* Pág. 59

<sup>133</sup> El presente estar afectado(πάθος) de cada uno de nosotros es desde el cual nacen las sensaciones y las opiniones apoyadas en éstas (179c)

<sup>134</sup> A. Vallejo Traduce *reflexiones*, Pág. 265 igualmente Cornford, Pág. 108

“ejercitación”, 2) muchas dificultades e 3) instrucción, es decir, se requiere educación para adquirir esa habilidad.

A continuación se corona el argumento refutatorio mostrando la relación que hay entre esos elementos comunes que capta el alma por sí misma y el conocimiento. Es uno de los términos comunes que está en estrecha relación con el conocimiento.

Ser (οὐσία), verdad y conocimiento están en una jerarquía y dependencia, pues para obtener conocimiento de algo necesito alcanzar la verdad de ello. La verdad es *conditio sine qua non* para adquirir conocimiento. Si no te obtiene (ἀτυχήσει) la verdad de algo no se puede ser sapiente, conocedor de ese algo (τούτου ἐπιστήμων). Además para alcanzar (τυχεῖν) la verdad, necesito alcanzar el ser (οὐσία). Así también con la οὐσία, ella es *conditio sine qua non* para obtener la verdad. Entonces, para conocer se necesita obtener la verdad, y la verdad se obtiene al alcanzar el ser. Debido a que las sensaciones no alcanzan, no captan (ἄψασθαι) el ser, entonces, menos aún la verdad, pues sólo si se alcanza el ser se puede alcanzar la verdad, luego ellas no pueden ser conocimiento, porque no aprehender ni el ser ni la verdad. “Y decimos que a ella [a la sensación], no le corresponde captar la verdad. Porque no alcanza a la esencia”<sup>135</sup> “Y decimos que esto [la sensación] no participa en la aprehensión de la verdad, pues no participa en la aprehensión del ser”<sup>136</sup>. Planteado de otro modo podemos decir: la sensibilidad no cumple con las condiciones que debe cumplir todo conocimiento que se precie de tal. Las condiciones de todo conocimiento es que él se refiera a lo que es y sea sin falsedad, o sea verdadero. Porque la sensibilidad no se refiere a “lo que es”, al ser, pues éste es uno de los términos que el alma inspecciona por sí misma, sin mediación de los sentidos, por ende ella no puede ser verdadera.

“Entonces, en las impresiones no hay ciencia, sino en el razonar [συλλογισμῶ] sobre ellas. Pues es posible captar aquí la esencia y la verdad, al parecer, es imposible allí.”<sup>137</sup>

No hay ciencia en las impresiones, desde las cuales surgen las sensaciones, entonces la sensación no es ciencia. Se abre la posibilidad a que en el razonar sobre las sensaciones se pueda adquirir conocimiento, pues en el razonar, que es cuando el alma piensa sin intervención de los sentidos, donde se capta el ser (la esencia) y la verdad, los cuales proporcionan el conocimiento. Las dos restantes definiciones se ocuparán de meditar sobre cuál es el modo que el alma por sí misma obtiene conocimiento. Sin embargo El diálogo a pesar de indicar el camino por el que ir para definir el conocimiento, es aporético, no se llega a saber ¿qué es el conocimiento?. Si bien se sabe algo: que el conocimiento no es sensación y que él pertenece a las actividades del alma que piensa por sí

---

<sup>135</sup> 186e, Narvarte Pág. 59

<sup>136</sup> Ibíd. , A. Vallejo Pág. 266

<sup>137</sup> 186d, Narvarte Pág. 59

misma sin intervención de los sentidos, pues es éste ámbito donde el alma alcanza el Ser y la verdad.

## CAPÍTULO VI

### Conclusión

La sensación no puede ser considerada conocimiento porque no alcanza a lo que es. Y si ella no consigue llegar a lo que es tampoco podrá ser verdadera, pues sólo si se alcanza el ser se puede obtener la verdad. Y un conocimiento para ser tal tiene ser verdadero y referirse al ser o lo que es.

En La *República* y *Timeo* Platón nos dice qué es el conocimiento y qué es el ser. El ser son las cosas en sí misma, las Ideas o Formas que son inmutable y eternas y es lo más inteligible. El conocimiento es de las cosas en sí. Pero para alcanzar el conocimiento se necesita recorrer un largo camino que parte al manejar los términos necesarios para el conocimiento. Esos términos necesarios son la definición, el nombre y la imagen.

De la sensación sólo podemos obtener opinión. La opinión tiene como referente lo intermedio entre lo que es y lo que no es. Lo sensible, que es lo generado, es lo intermedio entre lo que es y no es, pues nace y perece.

En el *Teeteto* Platón no recurre a su teoría metafísica para responder a la pregunta por el conocimiento, sino que demuestra que hay términos que no tienen como origen la sensación (tales términos son el ser, lo idéntico, etc.), y ello debido a que son los términos comunes a las sensaciones, es decir, se pueden pensar, enunciar, de todos los sensibles. Por otra parte, los sensibles sólo pueden captar su sensible propio, es decir, la vista sólo puede captar lo visible y no lo audible y porque sólo pueden captar sus sensibles propios, no pueden ser el origen de los términos comunes. Uno de los términos comunes es el ser. Y si la sensibilidad no puede alcanzar el ser, no puede ser conocimiento, porque no cumple las condiciones necesarias que debe poseer todo conocimiento. El motivo por el cual Platón no expone su teoría metafísica para refutar la pretensión de la sensación para ser conocimiento, pienso según lo he interpretado, es porque él quiere refutar la pretensión mostrando la incoherencia de las teorías sensualistas del conocimiento, representada por Teeteto.

## BIBLIOGRAFÍA

- Burnyeat Myles *The Theaetetus of Plato*, with a translation of Plato's *Theaetetus* by M. J. Levett, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1990.
- Cooper John M. *Plato on Sense-Perception and Knowledge (Theaetetus 184-186)*; Revista *Phonesis* Vol. 15 1970; Editorial Swets & Zeitlinger B.V. Lisse-The Netherlands 1982.
- Cornford Francis M., *La Teoría Platónica del Conocimiento*, Versión castellana de Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto; Editorial Paidós Buenos Aires 1968.
- Crombie I. M. *Análisis de las Doctrinas de Platón, 2 teoría del conocimiento y de la naturaleza*; Versión española de Ana Torán y Julio César Armero; Alianza Editorial Madrid 1979.
- Narvarte Cástor; *Platón: Teetetos traducción del griego análisis y comentario con introducción y notas bibliográficas*; Ediciones de Departamento de Estudios Humanísticos Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas Universidad de Chile, Santiago 1993.
- Platón, *Timeo*; Versión del griego, Introducción y Notas de Óscar Velásquez, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago 2003.
- Platón, *Diálogos IV República*, introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos Madrid 1986.
- Platón, *Diálogos V Parménides, Teeteto, Sofista y Político*; Traducción y prólogo del *Teeteto* a cargo de Álvaro Vallejo Campos, Editorial Gredos Madrid, primera edición 1988, tercera reimpresión 2002.
- Platón; *Diálogos VII, Dudosos, Apócrifos, Cartas*; Traducciones, introducciones y notas por Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Editorial Gredos Madrid. Primera edición 1992; la traducción de las cartas está llevada a cabo por Juan Zaragoza.
- Platon, *Oeuvres Complètes, tome VIII, 2<sup>o</sup> partie, Théétète*; Texto establecido y traducido por Auguste Diès, Editorial Les Belles Lettres, París 1924.
- Plato. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903. [En Línea]  
<<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171>>