

EL *TEETETO* COMO DIÁLOGO CONTROVERSIAL FICTICIOThe *Theaetetus* as a Fictitious Controversial Dialogue

Mariana Romina Simon

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

romisimon@gmail.com

RESUMEN

Este escrito fue motivado por el debate acerca de la presencia de las ideas de Aristipo y los cirenaicos tempranos en la obra de Platón. En este sentido, la pregunta que guiará este trabajo es la siguiente: ¿es posible identificar la concepción epistemológica expuesta en la primera parte del *Teeteto* y adjudicada a unos hombres célebres y refinados con la concepción filosófica cirenaica? Para abordar este interrogante tomaré en consideración la noción de *diálogo controversial imaginario* o *ficticio* que propone el modelo de espacios controversiales de Oscar Nudler. La hipótesis de lectura que presentaré será la siguiente: al margen de las diferencias entre la doctrina expuesta en el diálogo platónico y la doctrina formulada por los cirenaicos, es posible afirmar que este grupo de filósofos es el que Platón habría tenido en mente al momento de delinear la doctrina de los filósofos refinados del *Teeteto*. En este sentido, la presencia de la filosofía cirenaica en la obra de Platón podría ser considerada al modo de vestigio.

PALABRAS CLAVE

Platón, Teeteto, aisthesis, cirenaicos, espacios controversiales.

ABSTRACT

This article is motivated by the debate about the presence of the ideas of Aristipo and the early Cyrenaics in Plato's work. The following question guides this article: is it possible to identify the epistemological idea presented in the first part of the *Theaetetus*, which is attributed to refined and famous men, as part of the Cyrenaic philosophy? In order to answer this question, I will use the concept of an *imaginary or fictitious controversial dialogue* proposed by the Controversial Spaces model of Oscar Nudler. I will be working with the following exegetical hypothesis: notwithstanding the differences between the doctrine exposed in the Platonic dialogue and the doctrine present in the Cyrenaic philosophy, it can be maintained that this group of philosophers was the one most likely to have been on Plato's mind when he outlined the doctrine of the refined philosophers in the *Theaetetus*. In this regard, the presence of Cyrenaic philosophy in Plato's work could be thought of as a kind of vestige.

KEYWORDS

Plato, Theaetetus, aisthesis, Cyrenaics, controversial spaces.

EL *TEETETO* COMO DIÁLOGO CONTROVERSIAL FICTICIO

INTRODUCCIÓN

La propuesta de este trabajo tiene su punto de partida en un debate que, en el marco de los estudios socráticos, rodea al *Teeteto*. Y es que se trata de uno de los escritos platónicos al que han recurrido quienes pretendieron indagar acerca de la presencia de las ideas de Aristipo y los cirenaicos tempranos en la obra de Platón. Esa indagación ha dado lugar a una disputa, vigente aún hoy en día, entre dos puntos de vista: por un lado, quienes identifican la posición cirenaica con la epistemología de tipo fenomenalista expuesta en la primera parte del diálogo y adjudicada a unos hombres célebres y refinados; por otro lado, quienes rechazan dicha identificación a causa de las diferencias entre la doctrina expuesta en el diálogo platónico y la doctrina que otras fuentes atribuyen a Aristipo y sus seguidores.

En el contexto de este debate se ha llamado la atención sobre el carácter periástico del *Teeteto*.¹ En este sentido, se lo ha considerado como un escrito que busca responder a la pregunta acerca del conocimiento a partir de la revisión de ciertas teorías que, al momento de su elaboración, se encontraban en circulación. Y es precisamente este modo de abordaje del problema lo que ha llevado a considerar al *Teeteto*, ya desde la Antigüedad, como un campo de batalla en el marco del cual Platón examina y critica las teorías del conocimiento que allí expone.

¹ Cf. Chappell (2004, p.13), quien afirma en su comentario al *Teeteto* que se trata de un diálogo en el cual Platón nos ofrece una variedad de puntos de vista respecto de la pregunta acerca del conocimiento. Por su parte, Zilioli (2012, pp. 49-53) respalda esta lectura del *Teeteto* como diálogo periástico y recupera fuentes antiguas que ponen de manifiesto que ya desde antaño este escrito platónico fue entendido como un diálogo en el que se confrontan teorías acerca del conocimiento que fueron dominantes en la época a los fines de someterlas a examen crítico.

Mi intención en este escrito es aportar al debate mencionado tomando en consideración el modelo de espacios controversiales ideado por Oscar Nudler (2009, pp. 37-47 y 2010, pp. 33-38). Y dentro de ese modelo considero particularmente interesante la noción de diálogo controversial imaginario o ficticio, ya que aporta una clave para interpretar el tratamiento platónico de las teorías empiristas del conocimiento expuestas en la primera sección del *Teeteto* y, de ese modo, nos permite abordar la pregunta acerca de los referentes históricos de estas teorías.

Respecto de esto último sostendré que, al margen de las diferencias entre la doctrina expuesta en el diálogo y la doctrina formulada por los cirenaicos, es posible afirmar que este grupo de filósofos es el que Platón habría tenido en mente al momento de delinear la doctrina de los filósofos refinados. Y, en este sentido, la presencia de la filosofía cirenaica en la obra platónica debería ser pensada a modo de vestigio.

EL MODELO DE ESPACIOS CONTROVERSIALES

En esta sección me abocaré a explicitar en qué consiste el modelo de espacios controversiales propuesto por Oscar Nudler. Digamos que si hay una pregunta que motiva este modelo es la siguiente: ¿cuál es la dinámica del conocimiento a lo largo del tiempo? O, dicho en otros términos, ¿cómo explicar los procesos de cambios y continuidades en el terreno del conocimiento?

En el ámbito de las ciencias dicha dinámica es pensada en términos de progreso, entendiendo por tal la obtención de consensos en el interior de las distintas disciplinas. Y es que si bien pueden darse disputas o desacuerdos entre los miembros de una comunidad científica, llega un momento en que estos alcanzan un consenso acerca de cuál sería la respuesta o solución adecuada al problema que motivó la disputa. No obstante, en el caso específico de la filosofía, la pregunta por el progreso presenta dificultades, ya que se trata de una disciplina en la cual, frente a ciertas cuestiones, hay posiciones encontradas que se mantienen en tensión a lo largo del tiempo.

Sin embargo, según Nudler, esta falta de consenso sobre ciertas cuestiones no implica que no pueda hablarse de progreso en filosofía. Es por este motivo que el autor propone pensar la dinámica del conocimiento filosófico a partir de una redefinición de la noción de progreso. En virtud de esta redefinición, el progreso en el ámbito de la filosofía no se daría únicamente por la obtención de consensos acerca de la *resolución* más adecuada del problema que suscitó una controversia, sino, más bien, por la *transformación* de las controversias que motivan el enfrentamiento entre posiciones filosóficas diversas.

Para comprender cómo se producen las transformaciones de las controversias filosóficas es necesario que primero prestemos atención a la estructura de aquello que Nudler ha llamado *espacio controversial*.

Estructura de los espacios controversiales

Uno de los conceptos centrales del modelo de espacios controversiales es el de *controversia*. Una controversia puede ser pensada como una cuestión problemática en torno a la cual se conforman dos o más posiciones en disputa. Y el objeto de una controversia puede ser de distinta naturaleza: teorías, doctrinas, temas, problemas y conceptos, pero también metodologías o tradiciones de investigación.

Sin embargo, rara vez las controversias se presentan de manera aislada, ya que, por lo general, una controversia adquiere sentido solo en la medida en que se relaciona con otras. De modo que las controversias, asociadas entre sí, conforman una especie de tejido o red que recibe el nombre de *espacio controversial*.

Ahora bien, y este es un aspecto del modelo que nos interesa particularmente en el caso de nuestro objeto de estudio, en los espacios controversiales no solo se dan controversias entre partes que debaten *realmente* entre sí, sino que también pueden darse controversias *ficcionales*. Las controversias ficcionales son aquellas en las cuales el protagonista del espacio controversial repone

un debate con un contrincante que (ya sea imaginario o real; ya sea que pertenezca al pasado o sea contemporáneo) se encuentra ausente. Nudler habla en estos casos de diálogos controversiales imaginarios o ficticios. Veremos en los próximos apartados en qué medida el *Teeteto* platónico podría ser ejemplo de un diálogo controversial imaginario.

Hasta aquí hicimos referencia a lo que constituye el *foco* o región visible de un espacio controversial, a saber: controversias, reales o ficcionales, acerca de cuestiones de diversa naturaleza (teorías, temas, problemas, conceptos, metodologías de investigación, etc.). Pero esto no debe hacernos perder de vista que un espacio controversial, análogo a un iceberg, también se encuentra conformado por una región invisible o *common ground* que constituye la “zona de acuerdo” sobre la cual tiene lugar la discusión. Este *common ground* es la condición de posibilidad de las controversias que se desatan en el foco, ya que es necesario que exista un trasfondo común para que pueda haber un desacuerdo. Este conjunto de elementos que no están sometidos a discusión y que conforman ese terreno común puede estar integrado por:

Acuerdos acerca de reglas procedimentales o estándares de racionalidad: cómo se procederá o bajo qué condiciones un argumento será aceptado.

Presupuestos de distinta naturaleza (metafísicos, epistemológicos, metodológicos, ontológicos, etc.) que, de manera implícita o explícita, resultan compartidos.

Dinámica de los espacios controversiales

Ahora sí, ya explicitada la estructura de un espacio controversial, con los elementos del foco y del *common ground* identificados, atendamos a la dinámica de los espacios controversiales a fin de identificar cuáles son los procesos o mecanismos por medio de los cuales se producen las *transformaciones* de estructura de dichos espacios.

Estas transformaciones pueden ser de dos tipos:

- a) *Refocalización*: se trata de un cambio de estructura que se produce cuando ciertos elementos se desplazan desde el *common ground* hacia el foco. Por ejemplo, cuando ciertos presupuestos básicos del trasfondo común antes incuestionados (es decir, que no revestían un carácter problemático) son sometidos a discusión (es decir, ingresan al foco y se transforman en objeto de controversia). Asimismo, la refocalización puede producirse cuando ingresan al foco nuevos elementos que o bien provienen de otro campo disciplinario cercano o bien del contexto histórico-social en el cual se desarrollan los espacios. En cualquier caso, lo que sucede en un proceso de refocalización es que las nuevas controversias que se desarrollan pasan a cuestionar el *common ground* vigente.²
- b) *Sustitución*: se trata del caso excepcional en que, en virtud de sucesivas refocalizaciones, se reemplaza un espacio controversial (su foco y su *common ground*) por otro nuevo.

EL *TEETETO* COMO DIÁLOGO CONTROVERSIAL FICTICIO

Como ya adelanté, el objetivo de este trabajo es ensayar una lectura del *Teeteto* en términos de controversia ficcional o diálogo controversial ficticio. En este sentido, entenderé el *Teeteto* como un diálogo en el cual Platón, tras plantear la pregunta por el conocimiento, repone las teorías en circulación en su época a los fines de disputar con ellas.

² Según Nudler, el proceso de refocalización no puede ser representado ni por el rupturismo historicista ni por el continuismo o acumulacionismo clásico. Y es que, si bien se produce un cuestionamiento y reemplazo de supuestos básicos hasta el momento aceptados, al mismo tiempo, suele darse el mantenimiento de otros supuestos que permanecen incuestionados. Esto se debe a que no todos los componentes de un espacio controversial tienen la misma resistencia a los procesos de cambio. Los problemas suelen ser más perdurables que las teorías que buscan resolverlos y que, por tanto, suelen cambiar a un ritmo más acelerado. Y, a su vez, los presupuestos suelen cambiar a un ritmo mucho más lento que los problemas. De allí que para el modelo de espacios controversiales la dicotomía continuidad/ruptura deba ser dejada de lado y reemplazada por una compleja combinación en la cual la continuidad y el cambio resulten fenómenos irreductibles.

En lo que sigue, me centraré en las teorías expuestas en la primera parte del diálogo (152a-160d), las cuales hacen descansar el conocimiento exclusivamente en la percepción. Para comenzar, repondré en líneas generales el contenido de la sección del diálogo ya mencionada. Una vez hecho esto, atenderé al debate moderno acerca de la identidad real de los hombres célebres (ἀνδρῶν ὀνομαστῶν) y refinados (πολὺ κομψότεροι) que sostienen la doctrina expuesta en 156a. Me interesarán particularmente aquellas lecturas que disputan en torno a la posibilidad de identificar a los filósofos cirenaicos con aquellos pensadores.

La definición de conocimiento como percepción (152a-160d)

En esta sección del diálogo se examina la primera definición del conocimiento que ofrece el joven Teeteto (251e): el conocimiento (ἐπιστήμη) es percepción (αἴσθησις). Tras escuchar esta definición, de inmediato Sócrates traza una identificación entre esta y la tesis protagórica del *homo mensura*. Y es que la sentencia “el hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son” es interpretada por Sócrates en los siguientes términos: “Las cosas son para mí tal como a mí me parece que son y que son para ti tal como a ti te parece que son” (152a).³ Ese ‘parecer’, se nos dice, no es otra cosa que una percepción que resulta siempre infalible (152c) y que, por tanto, se encuentra dotada de la nota característica que se atribuye al conocimiento.

Tras vincular la definición de *Teeteto* con la tesis de Protágoras, Sócrates alude a una doctrina según la cual ninguna cosa tiene en sí misma una realidad única y estable, sino que todo está siempre en proceso de llegar a ser (152d). Según esta concepción ontológica heraclítica, que Sócrates atribuye también a Protágoras

³ La traducción del diálogo platónico corresponde, en todos los casos, a Santa Cruz, Vallejo Campos y Cordero, (1992).

y a Empédocles, las cualidades adjudicadas a las cosas deben ser explicadas de manera relacional:

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

De acuerdo con esta concepción fenomenalista de la percepción, el ser de las cosas debe ser concebido siempre con relación a un sujeto perceptor, razón por la cual no podría ser afirmada la identidad de los objetos de la percepción a lo largo del tiempo. Pero tampoco podría ser afirmada la identidad del sujeto que percibe. En efecto, se nos advierte que “nada te parece lo mismo ni siquiera a ti, por no permanecer tú nunca igual a ti mismo” (154a).

Hasta aquí, entonces, el diálogo enuncia tres tesis fundamentales que repondré brevemente:

- 1) La definición de *Teeteto*: el conocimiento es percepción.
- 2) La sentencia de Protágoras: las cosas son para cada uno tal y como a cada uno le parecen que son, y ese ‘parecer’ es una percepción que resulta infalible.
- 3) La doctrina heraclítica: ni las cosas percibidas ni los sujetos que las perciben tienen un ser estable, en sí mismos y por sí mismos, sino que tanto las cualidades de las cosas como nuestra captación de las mismas se determinan de manera relacional en un proceso de constante devenir.

A continuación, Sócrates hace referencia al pensamiento de unos hombres célebres (ὄνομαστῶν) y refinados (κομψότεροι) cuya doctrina, desarrollada en 156a-160c, conjuga las tres tesis antes mencionadas. Sintetizamos en lo que sigue los aspectos capitales de la doctrina de estos pensadores.

1. El universo es movimiento y nada más (156a-157a). Según la doctrina de estos filósofos, todo está en movimiento (κίνησις) y no hay nada más allá del movimiento. Reconocen dos tipos de movimiento: uno con un poder activo (τό ποιεῖν), se trata del poder de actuar sobre otro; el otro con un poder pasivo (τό πάσχειν), se trata del poder de recibir la acción, es decir, de ser afectado. En el caso de la percepción, gracias a la conjunción de estos dos movimientos, se generan al mismo tiempo lo perceptible en las cosas (es decir, las cualidades sensibles) y la percepción (es decir, la captación de esas cualidades por parte de un sujeto perceptor). Y esas percepciones reciben nombres tales como “la visión, la audición y el olfato, el frío y el calor, el placer y el dolor, o el deseo y el temor” (156b).
2. Nada es en sí y por sí (156d-157a). En relación directa con lo dicho en (1) se enuncia este segundo principio fundamental de la doctrina de los filósofos refinados: “Nada, en efecto, es activo antes de producirse el encuentro con lo pasivo, ni es pasivo antes de encontrarse con lo activo [...] De todo ello se deduce lo que ya decíamos desde un principio, es decir, que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma, sino que siempre llega a ser para alguien” (157a-b). En relación con la percepción, esto implica que las cualidades sensibles no tienen una realidad única, propia y estable, sino que se encuentran siempre en proceso de llegar a ser ante alguien: “Así es que la blancura y la percepción correspondiente, que nace con ella, se producen en cuanto se aproximan el ojo y cualquier objeto que sea commensurable respecto a él” (156d). Dicho en otros términos: “no es posible concebir en firme que lo que ejerce la acción y lo que la recibe sean algo definido independientemente uno de otro” (157a).
3. Necesidad de modificar el lenguaje (157b-c). Si, como se establece en (2), ninguna cosa tiene un ser estable y único en sí misma y por sí misma, entonces es necesario rechazar el uso de términos que atribuyan estabilidad a las cosas. El uso

del verbo 'ser', de sustantivos como 'algo', del pronombre 'yo', de adjetivos pronominales como 'mío' o de expresiones que denotan entidades individuales tales como 'este hombre', implica que las cosas a las que refieren estas expresiones no están en perpetuo movimiento sino en reposo, y que son en sí mismas y no en asociación con otra cosa. Por tanto, según la doctrina de estos filósofos, se trata de expresiones que deberían ser eliminadas.

4. Privacidad e infalibilidad de la percepción (157e-160d). Experiencias de ilusiones y errores perceptivos como los que se producen en casos de enfermedad, sueño o locura dan muestra de percepciones disímiles respecto de una misma cosa. La percepción que Sócrates tendrá del vino será distinta si lo bebe estando enfermo (en cuyo caso lo percibirá amargo) que si lo bebe estando sano (en cuyo caso lo percibirá dulce). Otro tanto podría decirse en el caso de sujetos perceptores distintos: el vino producirá resultados diferentes. Estos ejemplos no hacen más que reafirmar el principio de privacidad y, por lo tanto, de infalibilidad de la percepción según el cual: "mi percepción es verdadera para mí, pues es siempre de mi propio ser" (160c).

Esta sección del diálogo concluye con Sócrates afirmando la íntima conexión entre la definición de *Teeteto*, la sentencia de Protágoras, la doctrina de Heráclito y la teoría de los filósofos refinados:

Las doctrinas de Homero, Heráclito y de los que pertenecen a esta estirpe que afirma que todo está en movimiento, como si fuera una corriente, vienen a coincidir en lo mismo con la del sabio Protágoras, que dice que el hombre es medida de todas las cosas, y con la de Teeteto, que sostiene que, si eso es así, la percepción se convierte en saber. (160d-e)

Ahora bien, si sostenemos que el *Teeteto* puede ser leído como un diálogo controversial ficticio en el cual Platón repone

las teorías en circulación en su época a los fines de someterlas a examen crítico y disputar con ellas, se hace necesario establecer con claridad quiénes son los hombres que pertenecen a esa estirpe que afirma que todo está en movimiento y que coinciden con la sentencia de Protágoras y la definición de *Teeteto*. Entonces, ¿cuál es la identidad real de aquellos filósofos aludidos como ‘célebres’ y ‘refinados’ en 156a3? Esta pregunta ha desatado un acalorado debate entre los estudios modernos que han analizado la hipótesis según la cual Aristipo de Cirene y sus seguidores serían los filósofos aludidos en el diálogo platónico.

¿Cuál es la verdadera identidad de los filósofos refinados mencionados en 156a3?

Como dijimos, el *Teeteto* es uno de los diálogos al que han recurrido quienes pretendieron indagar acerca de la presencia de las ideas de Aristipo y los cirenaicos tempranos en la obra platónica. Para algunos, el atractivo particular de este diálogo es que la epistemología de tipo fenomenalista que se encuentra expuesta en la primera parte y que se adjudica a esos hombres célebres y refinados parece coincidir, en sus principios fundamentales, con la filosofía cirenaica. Para otros, a pesar de las coincidencias que podrían enunciarse entre la doctrina de los filósofos refinados del *Teeteto* y la doctrina de los filósofos cirenaicos, dicha identificación entre ambos grupos de filósofos resulta objetable en virtud de las diferencias entre la doctrina expuesta en el diálogo platónico y la doctrina que otras fuentes atribuyen a Aristipo y sus seguidores.⁴

⁴ Al respecto es altamente clarificadora la reposición del debate que ofrece Giannantoni, ya que nos permite comprender la magnitud de la disputa desatada entre los comentaristas modernos. En efecto, mientras estudiosos de la talla de F. Schleiermacher, F. Dümmeler, P. Nartop, E. Zeller y R. Mondolfo se han pronunciado a favor de la identificación entre los filósofos refinados y los cirenaicos, otro grupo no menor, con exponentes como K. Joël, J. Burnet, A. Mauersberger, F.M. Cornford, E. Mannebach y el propio Giannantoni, ha argumentado en contra. Para una reposición detallada de la discusión y referencias bibliográficas al respecto cf. Giannantoni (1997, pp. 181-203).

En esta sección recurriremos a esas otras fuentes a los fines de reconstruir los aspectos fundamentales de la filosofía cirenaica y determinar si resulta filosóficamente afin a la doctrina atribuida a los filósofos refinados en el *Teeteto*.⁵

Una de las fuentes antiguas que ofrece la reposición más rica de la filosofía cirenaica corresponde a la obra *Contra los profesores* de Sexto Empírico (VII.190-200; FS 634 = SSR, IV.A.213).⁶ Allí, en el contexto de un examen de las posiciones dogmáticas acerca del criterio de verdad, Sexto nos indica que para los cirenaicos “las afecciones (πάθη) son criterios y solo ellas son aprehensibles (καταλαμβάνω) y resultan infalibles (ἀδιάψευστα). Por el contrario, ninguna de las cosas que han producido las afecciones (πάθη) es aprehensible ni infalible” (191).⁷

Los *pathē* son estados internos que se producen en un sujeto al entrar en contacto con un agente externo. Se trataría, por ejemplo,

⁵ Para ello tomaremos en cuenta dos estudios contemporáneos que han vuelto a llamar la atención sobre este problema: por un lado, el trabajo de Tsouna (1998), que objeta la identificación entre ambas doctrinas, por otro lado, el trabajo de Zilioli (2012 y 2015), que afirma la identidad entre los filósofos refinados del *Teeteto* y los cirenaicos.

⁶ En lo que respecta a las fuentes, el estudio en torno a los filósofos socráticos adquirió un nuevo impulso a partir de la edición de fragmentos y testimonios llevada a cabo por Giannantoni (1990). Actualmente contamos con el trabajo de Mársico (2013 y 2014), que ofrece la primera traducción a lengua moderna de dicho *corpus*. En esta ocasión, a la labor de traducción se suma un trabajo de edición que, si bien sigue de cerca el *corpus* editado por Giannantoni, enriquece aquella publicación previa reagrupando las fuentes que allí se ofrecían y agregando pasajes no contemplados anteriormente. En lo que sigue, para cada fragmento o testimonio ofreceré la siguiente información entre paréntesis: referencia a la fuente original; referencia al trabajo de Mársico (FS); referencia al trabajo de Giannantoni (SSR).

⁷ Si bien en algunos casos he optado por mantener la traducción más frecuente del término πάθη por “afección”, no obstante, cuando me ha sido posible, he optado por transliterar el término griego y dejarlo sin traducir. Esta decisión se debe a las dificultades que acarrea expresar cabalmente el sentido del término griego por medio de una traducción. A decir de Bett (2018, p. 17, n.12), los πάθη deben ser entendidos como “ways we are affected”. En este sentido, es necesario que tengamos presente el carácter pasivo implicado en el término griego. Y en el caso particular de la filosofía cirenaica, esa forma en que somos afectados refiere tanto a aspectos mentales cuanto a aspectos físicos (cf. Tsouna, 1998, p. 9).

de la sensación de placer y de dolor, o de la sensación de palidez y de calor. Según Sexto, los cirenaicos sostienen que solo los *pathē* pueden ser aprehendidos, ya que la ocurrencia de una afección en nosotros “no nos revela nada más que a ella misma” (194), es decir, no nos aporta ningún tipo de información acerca del objeto que la produjo. Ahora bien, mientras el agente externo que produjo el *páthos* resulta inaprensible, la captación del propio *páthos* resulta privada a cada perceptor y, por tanto, autoevidente, infalible e incuestionable. El corolario de este carácter interno o privado de los *pathē* es que no existe garantía alguna de que dos personas distintas tengan, frente a un mismo objeto, un *páthos* común:

Porque cada uno percibe su propia afección (τοῦ ἰδίου πάθους ἀντιλαμβάνεται), pero si esta afección se origina en algo blanco en él y en su vecino, él no puede decirlo sin experimentar la afección de su vecino, ni el vecino si no experimenta la suya (197). Pero dado que no hay una afección común (κοινὸν πάθος) entre nosotros, es imprudente decir que lo que se me aparece de tal manera a mí se aparecerá también de esa manera a otro (τὸ ἐμοὶ τοῖον φαινόμενον τοῖον καὶ τῷ παρεστῶτι φαίνεται), pues quizás yo estoy constituido para sentir blanco a partir de lo que me causa una impresión desde afuera, pero otro tiene la sensibilidad preparada para captar las cosas de otra manera. (τῆν αἴσθησιν ὥστε ἐτέρως διατεθῆναι)

De modo que cada uno percibe (αἴσθησις) solo su propia afección (πάθη), y la captación de dicha afección depende de la constitución del aparato perceptivo de cada sujeto. Este punto de vista, también atestiguado en otras fuentes⁸, recuerda a aquel que

⁸ Cicerón sostiene que los cirenaicos “Niegan que sea posible percibir nada externo, sino sólo percibir lo que se siente” (*Contra los académicos*, II.24.76; FS 629 = SSR, IV.A.209). Plutarco, por su parte, afirma que estos filósofos “abandonando lo exterior, se encerraron ellos mismos en las afeciones, sosteniendo solo que ‘parece’, pero sin pronunciarse sobre lo que ‘es’ respecto de las cosas exteriores” (*Contra Colotes*, 24.1120b-1121c; Frag. 252 Usener [Epicuro]; FS 632 = SSR, IV.A.211). Según Diógenes Laercio, para los cirenaicos “Las afeciones son aprehensibles, y con esto se referían a ellas mismas, pero no a sus causas” (*Vidas*, II.92; FS 589 = SSR, IV.A.172).

en el *Teeteto* se adjudicaba a los filósofos refinados: “mi percepción es verdadera para mí, pues es siempre de mi propio ser” (160c).

Sin embargo, y a pesar de que solo tengamos acceso a nuestras afecciones particulares y carezcamos, por tanto, de criterio intersubjetivo acerca de aquello que las ha ocasionado en nosotros, nos valemos de nombres comunes para referir a las cosas (196 y 199). De allí la objeción cirenaica al tipo de uso que hacemos del lenguaje: “que emblanquecemos (λευκαίνουμεθα) y nos endulzamos (γλυκαζόμεθα), es posible decirlo de manera infalible, verdadera, segura e incontrovertible, pero que el objeto de la afección es blanco (λευκόν) o dulce (γλυκύ), no es posible demostrarlo” (191). Como puede verse en este pasaje de Sexto, la crítica cirenaica al uso corriente del lenguaje invitaría a evitar referencias a entidades y, en su lugar, hacer mención de los *pathē* que tienen lugar en quien percibe.

Exactamente esto es lo que testimonia Plutarco en su obra *Contra Colotes* (24.1120b-1121c; FS 632 = SSR, IV.A.211) cuando advierte que en lugar de afirmar que “la miel es dulce, el retoño de oliva es amargo, el granizo es frío, el vino sin mezclar es caliente, el sol es luminoso y el aire nocturno es oscuro”, los cirenaicos “hablan de ‘endulzarse’ (γλυκαίνεσθαι), ‘amargarse’ (πικραίνεσθαι), ‘enfriarse’ (ψύχεσθαι), ‘calentarse’ (θερμαίνεσθαι), ‘iluminarse’ (φωτίζεσθαι) y ‘oscurecerse’ (σκοτιζέσθαι), cuando cada uno tiene en sí la manifestación propia y segura de estas afecciones” (1120e). Y este es otro aspecto de la filosofía cirenaica que, nuevamente, recuerda la advertencia de los filósofos refinados del *Teeteto* acerca de la necesidad de modificar nuestro uso del lenguaje.⁹

En esa misma obra, un poco después, Plutarco agrega que para los filósofos cirenaicos no puede enunciarse “que lo exterior es

⁹ Con fines expositivos, por el momento solo haremos referencia a la coincidencia entre ambos grupos de filósofos respecto de la crítica al uso corriente del lenguaje. No obstante, volveremos sobre esta cuestión hacia el final de este apartado a fin de señalar las divergencias entre sendas críticas, las cuales se encuentran respaldadas por argumentos disímiles.

dulce, sino que una afección, es decir, un movimiento (κίνημα) respecto de eso, resulta así” (1121 b). Lo interesante de este pasaje es que agrega a lo dicho hasta el momento la noción de movimiento: un *páthos* —en este caso en relación con el gusto— es un movimiento que se produce en nosotros cuando entramos en contacto con un agente externo. Así también lo atestigua Diógenes Laercio (*Vidas*, II.87; FS 589 = SSR, IV.A.172) al decir que Aristipo y sus seguidores sostenían que “hay dos afecciones (πάθη): dolor (πόνον) y placer (ἡδονήν), una es un movimiento suave (λείαν κίνησιν), el placer, mientras que el dolor es un movimiento rudo (τραχεῖαν κίνησιν)”.

Ahora bien, la idea de movimiento que aparece en estas fuentes, ¿se asemeja a la idea de movimiento sostenida por la doctrina de los filósofos refinados del *Teeteto*? Dicho en otros términos, ¿se trata de una noción de movimiento que compromete a los Cirenaicos con la perspectiva metafísica heraclítica del perpetuo flujo según la cual ningún objeto percibido y ningún perceptor tienen una identidad estable en el tiempo?

En lo que sigue me enfocaré en las dos posibles respuestas a esta pregunta: por un lado, la respuesta afirmativa que traza una vinculación entre la doctrina de los pensadores refinados del *Teeteto* y la filosofía cirenaica; por el otro, la respuesta negativa que señala las diferencias sustanciales entre un punto de vista y el otro.

La respuesta afirmativa ha sido sostenida por ciertos estudios modernos, fundamentalmente, a partir del *Comentario al Teeteto de Platón*, fuente antigua cuyo autor —presumiblemente un platónico del siglo I o II a.C. —permanece anónimo. En dicho estudio, la posición cirenaica es explícitamente mencionada en relación con el pasaje del *Teeteto* en el que se trata la teoría protagórico-heraclítica según la cual: en un universo en perpetuo flujo (en el que nada tiene una identidad estable en el tiempo, sino determinada a partir del percibir-ser percibido), las cosas son para cada uno tal como a cada uno le parece que son y, por tanto, cada hombre es medida de las afecciones que ocurren en él. Esta teoría es explicada en el diálogo platónico a partir del ejemplo del viento (152b): diferentes

sujetos son afectados de modo distinto por el mismo viento (unos lo sienten frío, otros no; unos lo sienten ligeramente frío, mientras otros lo sienten muy frío). Un ejemplo que permite concluir que el viento que provoca esas distintas afecciones no es ni frío ni no frío, puesto que si tuviese alguna propiedad en sí mismo y por sí mismo, no afectaría de modos distintos a diferentes sujetos. Y es aquí donde el comentarista sugiere que los filósofos cirenaicos basan su perspectiva teórica en fundamentos semejantes:

si cosas contrarias son afectadas por lo mismo, coincidirán en que el rasgo de lo que actúa no es determinado (ὄρισμένην), pues lo mismo no produce afecciones diferentes al mismo tiempo. Por eso los cirenaicos dicen que solo las afecciones son aprehensibles, mientras que las cosas del exterior son inaprehensibles [...]. (Anónimo, *Comentario al Teeteto de Platón*, papiro berlinense 9782, col. 65.18-39, ed. Diels-Schubart; FS 635 = SSR, IV.A.214)

Esta mención, en referencia a los filósofos cirenaicos, acerca de los rasgos no determinados del agente que produce las afecciones ha sido recuperada recientemente por Ugo Zilioli (2012, pp. 75-100) a fin de fundamentar su lectura según la cual Aristipo de Cirene y sus seguidores sostuvieron una concepción metafísica indeterminista. Según esta concepción, si bien hay algo existente fuera de nuestra mente e independiente de nosotros, la realidad externa resulta indeterminada, en la medida en que no posee ningún estatuto ontológico por sí misma. Es decir que aun cuando los cirenaicos no pusieran en cuestión la existencia del mundo material, no obstante, concebían dicho mundo como un sustrato indistinto e indeterminado. En otros términos, las entidades que pueblan el mundo, aun cuando sean existentes e independientes de nosotros, no son más que un cúmulo de materia indiferenciada incapaz de constituirse, por sí mismas, en un objeto en sentido propio.

Esta afirmación del compromiso de los filósofos cirenaicos con una metafísica de la indeterminación encuentra respaldo en un pasaje del testimonio de Sexto Empírico: “[...] solo la afección es

manifiesta para nosotros, mientras que el objeto externo que produce la afección, aunque tal vez existe, no es manifiesto para nosotros” (*Contra los profesores*, VII.194; FS 634 = SSR, IV.A.213). A partir de este pasaje de Sexto se podría sostener que los filósofos cirenaicos, si bien mantienen que existe algo en el mundo circundante, afirman que la existencia externa no reviste el carácter de objeto.

Sin embargo, y a pesar de la asociación explícita que el comentarista anónimo traza entre la doctrina cirenaica y la doctrina del *Teeteto*, cabe preguntarse si los filósofos cirenaicos habrían sostenido, a riesgo de contradecirse, concepción ontológica alguna acerca del mundo externo. Recordemos que este grupo de filósofos afirma que solo es posible conocer los propios *pathē*, mientras que aquello que produce esos *pathē* en nosotros no puede ser conocido. En virtud de ello sería posible negar que estos filósofos hayan enunciado una tesis de la no identidad de los objetos a lo largo del tiempo.

Ahora bien, ¿qué decir acerca de la no identidad en el tiempo de los sujetos perceptores? Como ya hemos visto, esta es una tesis que se encuentra enunciada en el *Teeteto* bajo la siguiente forma: “Nada te parece lo mismo ni siquiera a ti, por no permanecer tú nunca igual a ti mismo” (154a). No obstante, cabría preguntarse si los filósofos cirenaicos afirmaron la misma tesis. Según Voula Tsouna (1998), ni Aristipo ni sus seguidores habrían sostenido semejante posición. Para defender esta lectura, Tsouna vuelve sobre un pasaje de Sexto que ya hemos mencionado y que repone a continuación:

Pero dado que no hay una afección común (κοινοῦ πάθους) entre nosotros, es imprudente decir que lo que se me aparece de tal manera a mí se aparecerá también de esa manera a otro (τὸ ἐμοὶ τοῖον φαινόμενον τοῖον καὶ τῷ παρεστῶτι φαίνεται), pues quizás yo estoy constituido para sentir blanco a partir de lo que me causa una impresión desde afuera, pero otro tiene la sensibilidad preparada para captar las cosas de otra manera (τὴν αἰσθησιν ὥστε ἑτέρως διατεθῆναι). (Sexto Empírico, *Contra los profesores* VII.198; FS 634 = SSR, IV.A.213)

Este pasaje permitiría afirmar que antes que sembrar dudas respecto de la identidad personal, los cirenaicos concebían a los sujetos perceptores en términos de entidades relativamente estables. Y esta identidad estaría garantizada por cierta constitución física y disposición psicológica que resultarían determinantes del tipo de aprehensión que tenemos de los distintos *pathē*.

Según esta lectura, entonces, la noción de movimiento a la que hacen referencia los filósofos cirenaicos no podría comprometerlos con la doctrina del perpetuo flujo enunciada en el *Teeteto*. En efecto, si bien los cirenaicos definen los *pathē* en relación con los movimientos, no obstante, no sostienen que los sujetos perceptores sean entidades constantemente cambiantes sino que, por el contrario, la identidad de los mismos a lo largo del tiempo los vuelve ontológicamente anteriores a los mismos *pathē*. Y este carácter derivado de los *pathē* respecto de los sujetos que perciben se refleja en el modo en que los cirenaicos los describen: en lugar de enunciar “experimento un *páthos* de blanco” los cirenaicos afirman “me blanqueo”, expresión en la cual la única entidad explicitada es la del sujeto que percibe. Es decir que el sujeto perceptor, en lugar de hablar acerca de “un *páthos* de blanco”, hace referencia al modo particular en que se encuentra afectado.

Ahora bien, ya que hemos vuelto a mencionar el problema del uso del lenguaje, me gustaría volver sobre las impugnaciones que los filósofos refinados y los filósofos cirenaicos esgrimen al respecto. Ya hemos dicho que si bien la crítica al uso corriente del lenguaje es algo que ambos grupos de filósofos tienen en común, no obstante, las razones de dichas críticas son disímiles. Los filósofos refinados del *Teeteto* rechazan el uso de ciertos términos porque estos atribuyen estabilidad a las cosas en lugar de denotar que las mismas se encuentran en perpetuo movimiento. Es decir que objetan ciertas expresiones que generan la ilusión de que las cosas son en sí mismas y no en asociación con otra cosa. Por su parte, los filósofos cirenaicos rechazan el uso de términos que refieran a entidades en lugar de dar cuenta de los *pathē* que acon-

tecn en quien percibe. Es decir que objetan aquellas expresiones que remiten a entidades externas y no a las propias afecciones.

Como puede verse por lo dicho hasta aquí, si bien hay puntos de contacto entre las tesis enunciadas en el *Teeteto* y la doctrina sostenida por los cirenaicos, no obstante, hay aspectos relevantes que permiten diferenciar ambas teorías. En este caso, hemos hecho hincapié en la discordancia de la doctrina cirenaica respecto de dos tesis fundamentales sostenidas por los filósofos refinados, a saber: (a) la concepción metafísica del flujo permanente y la negación de la durabilidad en el tiempo tanto de los objetos como de los sujetos que los perciben y (b) la crítica al uso corriente del lenguaje. Estas diferencias han promovido lecturas modernas que sostienen que no es posible identificar de manera concluyente ambas posiciones teóricas. Más aún, contamos con estudios que afirman no solo que los filósofos representados en el *Teeteto* no son efectivamente los cirenaicos, sino también que la doctrina allí expuesta no tiene referencia histórica alguna, puesto que se trata de una pura invención de Platón.¹⁰

No obstante, la propuesta de este trabajo consiste en aportar a las lecturas que reparan en las identificaciones parciales entre ambas doctrinas. En lo que sigue indicaré en qué sentido podemos hablar de la presencia de la filosofía cirenaica en el diálogo platónico a modo de vestigio.

CONCLUSIÓN: VESTIGIOS DE LA FILOSOFÍA CIRENAICA EN EL *TEETETO* DE PLATÓN

El modelo de Espacios controversiales presentado al comienzo de este trabajo nos permite ensayar un acercamiento al *Teeteto* en clave de diálogo controversial ficticio.

Recordemos que, según el modelo aludido, una controversia es una cuestión problemática en torno a la cual se conforman dos

¹⁰ Cf. Burnet (1914), Cornford (1935), Ross (1951).

o más posiciones en disputa. Sin embargo, las controversias no siempre se definen a partir del cruce explícito entre contendientes teóricos. De allí que el modelo proponga la categoría de controversia ficcional, es decir, aquella en la cual uno de los protagonistas de un espacio controversial repone un debate con un contrincante que se encuentra ausente. Esta ausencia de la “voz propia” del contrincante bien podría deberse a que este contendiente es imaginario, es decir, una pura invención del protagonista que presenta el debate. No obstante, esta ausencia también podría darse en aquellos casos en que el protagonista repone una discusión con un adversario real pero perteneciente al pasado. En un caso más extremo, un contrincante real y contemporáneo al protagonista que interviene en una controversia podría encontrarse por completo silenciado y, por tanto, ausente.

En lo que respecta a la disputa entre la posición cirenaica y la posición platónica acerca de la definición del conocimiento como percepción, bien podríamos tomar el *Teeteto* como muestra de aquel caso extremo de diálogo controversial ficticio en el cual el contrincante del protagonista se encuentra por completo silenciado. En efecto, una mirada atenta a la obra platónica y al modo específico en que Platón trata los temas y construye los personajes de sus diálogos nos permite detectar cierta falta de claridad en las alusiones. En muchos casos, los verdaderos destinatarios de sus ataques no son presentados de forma explícita, clara y directa, sino de forma sutil o solapada. Es posible pensar que estas alusiones indirectas no responden únicamente a las exigencias de la acción dramática, sino también a la estrategia de ocultamiento del adversario que Platón pone en juego.¹¹

Esta estrategia, en su variante profunda, lleva al polemista a desdibujar a su adversario a punto tal que las teorías del oponente

¹¹ Sobre esta idea cf. Rowe (2015, pp. 35-36) y también Mársico (2010, pp. 26-33), quien ofrece un modelo teórico afín al de Espacios controversiales (el modelo de Zonas de tensión dialógica) e interpreta en términos de esta estrategia de ocultamiento del adversario el tratamiento que hace Platón de los personajes de sus diálogos.

son introducidas como ideas propias ajenas a cualquier situación de disputa. Según Mársico, (2010), este nivel de despersonalización de los argumentos

es una ocasión inmejorable para desplegar sutiles estrategias argumentativas que dejen a la posición antagonista en un lugar propicio para la refutación. [...] Si la idea criticada se divorcia de la figura de sus sostenedores, se amplía de manera automática la libertad para operar sobre la formulación y los supuestos de las ideas expuestas. (pp. 28-29)

Si volvemos ahora al *Teeteto* teniendo en cuenta este aspecto de la escritura platónica, podríamos pensar que cuando Platón critica la definición del conocimiento como percepción y la tesis del *homo mensura*, no está queriendo atacar a Protágoras sino cierta forma de protagoreanismo a él contemporánea que parece haber restringido la verdad (*ἐπιστήμη*) a la experiencia perceptual (*αἴσθησις*). La estrategia mencionada le permitiría a Platón presentar la teoría que busca criticar en términos que no necesariamente respetan la formulación original de dicha teoría. Esto permitiría explicar las diferencias que ostentan dos concepciones filosóficas (la de los filósofos refinados y la de los cirenaicos) que en ciertos aspectos se asemejan.

Esta propuesta de lectura encuentra a su vez respaldo en el contenido mismo de dos de las tesis que se hallan enunciadas en el *Teeteto*. Dos tesis que se corresponden con dos principios fundamentales que los cirenaicos habrían sostenido, a saber: (i) la idea de que la percepción (*αἴσθησις*) inmediata de nuestras afecciones (*πάθη*) resulta infalible y, por tanto, el único criterio de verdad y (ii) la extensión de la noción de *πάθη* para incluir en ella sensaciones como el placer (*ἡδονή*) y el dolor (*πόνος*). Y estas dos ideas son la base de una posición epistemológica novedosa que ningún otro filósofo, ni siquiera Protágoras, o grupo de filósofos habría sos-

tenido en época de Platón.¹² De modo que, aun cuando en otros aspectos ambas doctrinas presenten diferencias, la novedad de las tesis cirenaicas nos permitiría seguir sosteniendo que es este grupo de filósofos el que habría tenido en mente Platón al momento de delinear la doctrina de los filósofos refinados.

Por lo dicho hasta aquí, considero que es posible seguir sosteniendo que la doctrina de los filósofos refinados del diálogo platónico remite, en cierta forma, a la filosofía cirenaica. O para explicarlo mejor, que aunque los filósofos cirenaicos se encuentren silenciados en ese diálogo ficticio que los tiene por contrincantes, aspectos singulares de su concepción filosófica bien pueden ser reconocidos allí. No hablaremos ya de identificación concluyente entre la teoría del conocimiento presentada en el *Teeteto* y aquella sostenida por los filósofos cirenaicos. Pero sí podemos aceptar la existencia de vestigios de la filosofía cirenaica en el diálogo platónico.

Para finalizar, me gustaría adelantar una hipótesis de trabajo que por razones de espacio solo me será posible bocetar en esta ocasión. La idea de refocalización que ofrece el modelo de espacios controversiales permite conjeturar que una de las controversias que podría haber funcionado como trasfondo de este cruce entre ambas teorías es aquella motivada por la introducción del concepto de αἴσθησις en el campo de la filosofía.

Recordemos que la refocalización se produce cuando ciertos presupuestos básicos antes incuestionados (es decir, que no revestían un carácter problemático) son sometidos a discusión. Y este cuestionamiento o refocalización puede producirse cuando ingresan al foco nuevos elementos que o bien provienen de otro campo disciplinario cercano o bien del contexto histórico-social en el cual se desarrollan los espacios.

En el caso que nos ocupa, para decirlo rápidamente, es posible pensar que, en el contexto de círculo socrático, la noción de αἴσθησις proveniente del terreno de la vida cotidiana y el lenguaje

¹² Respecto de valoración de la filosofía cirenaica, cf. Rowe (2015, p.32).

corriente se haya incorporado al terreno filosófico, generando una controversia en torno al alcance o extensión de su significación.¹³ Es decir, que la incorporación de este término bien puede haber impulsado un proceso de refocalización que enfrentó un sentido amplio de αἴσθησις (que conjuga una dimensión física y una dimensión mental y que se encuentra presente en el corazón de la filosofía cirenaica) con un sentido restringido de αἴσθησις (que reduce su significación a mera sensación física y que podríamos encontrar explicitado en la primera parte del *Teeteto*). Dejaré para trabajos venideros el desarrollo de esta interpretación que, confío, me permitirá enriquecer la lectura aquí presentada.

REFERENCIAS

- Bett, R. (2018). The Cyrenaics and Skepticism. En D. Machuca y B. Reed (Eds.), *Skepticism: From Antiquity to the Present* (pp. 14-23). Londres/ Nueva York: Bloomsbury Academic.
- Burnet, J. (1914). *Greek Philosophy*. Londres: Macmillan and Co.
- Chappell, T. (2004). *Reading Plato's Theaetetus*. Alemania: Academia Verlag.
- Cornford, F. M. (1935). *Plato's Theory of Knowledge*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- Frede, M. (1999). Observations on Perception in Plato's Later Dialogues. En G. Fine (Ed.), *Plato I: Metaphysics and Epistemology* (pp. 377-383). Oxford: Oxford University Press.
- Giannantoni, G. (Ed.). (1990). *Socratis et socraticorum reliquiae*, 4 vol. Nápoles: Bibliopolis.
- Giannantoni, G. (1997). Il concetto di aisthesis nella filosofia cirenaica. En G. Giannantoni y M. Narcy (Eds.), *Lezioni Socratiche* (pp. 179-204). Nápoles: Bibliopolis.
- Hamlyn, D. W. (1961). *Sensation and Perception. A History of the Philosophy of Perception*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

¹³ Sobre esta afirmación y sobre los sentidos diversos de αἴσθησις cf. Hamlyn (1961), Frede (1999) y Schirren (1998).

- Mársico, C. (2010). *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Mársico, C. (2013). *Filósofos socráticos: testimonios y fragmentos I. Megáricos y círenaicos*. Madrid: Losada.
- Mársico, C. (2014). *Filósofos socráticos: testimonios y fragmentos II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*. Buenos Aires: Losada.
- Nudler, O. (2009). *Espacios controversiales. Hacia un modelo de cambio filosófico y científico*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Nudler, O. (Ed.) (2010). *Filosofía de la filosofía*. Madrid: Trotta.
- Ross, W. D. (1951). *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- Rowe, C. H. (2015). The First-Generation Socratics and the Socratic Schools. The Case of the Cyrenaics. En U. Zilioli (Ed.), *From the Socratics to the Socratic Schools. Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology* (pp. 26-42). New York: Routledge.
- Santa Cruz, M. I., Vallejo Campos, A. y Cordero, N. L. (1992). *Platón, Teeteto*. Madrid: Gredos.
- Schirren, T. (1998). *Aisthesis vor Platon: Eine semantisch-systematische Untersuchung zum Problem der Wahrnehmung*. Stuttgart & Leipzig: Teubner Verlag.
- Tsouana, V. (1998). *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Zilioli, U. (2012). *The Cyrenaics*. Durham: Acumen.
- Zilioli, U. (2015) (Ed.). *From the Socratics to the Socratic Schools. Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology*. New York: Routledge.