

L A DIGRESIÓN DEL TEETETO COMO UNA CONSECUENCIA DEL RELATI- VISMO PROTAGÓRICO*

Juan Bogotá **

Resumen

El *Teeteto* es un diálogo platónico cuyo propósito es el indagar sobre qué es el saber, haciéndolo un diálogo epistemológico. Sin embargo, éste contiene una corta sección, la cual parece inconexa con el resto del diálogo, en la cual Platón deja de lado el problema del saber y se dedica a distinguir al orador del filósofo. A esta sección se le conoce como la Digresión del *Teeteto*. Filósofos como Ryle o McDowell han caracterizado a la Digresión como filosóficamente inútil o como lo que hoy en día pondríamos en un pie de página. En este sentido, cabe preguntarse cuál es el propósito de la Digresión dentro del *Teeteto*. En este artículo pretendo dar una interpretación de la discusión con Protágoras, la cual es previa a la Digresión, para relacionarla con la corta sección que le sigue, lo cual muestra que el propósito de ésta es, en realidad, mostrar las consecuencias del relativismo protagórico en un campo ético como lo es la vida de un orador en contraste con la de un filósofo. Esto mostraría que, de hecho, la Digresión es una sección relevante para la discusión con el relativismo de Protágoras y, por lo tanto, para el diálogo en general.

Palabras clave: Digresión, *Homo mensura*, Platón, Protágoras, relativismo.

El *Teeteto* es un diálogo tardío de Platón cuyo propósito es el de indagar sobre qué es el saber [*epistêmê*]. Después de un preámbulo introductorio, el diálogo se centra en los personajes de Sócrates, Teeteto y Teodoro. La discusión entre éstos versa sobre la pregunta “¿qué es el saber?”, la cual recibe tres respuestas por parte de Teeteto. Cada respuesta es examinada y, finalmente, desechada por no sostenerse al examen socrático, haciendo así del *Teeteto* un diálogo aporético.

*Texto Presentado en el XV Foro Interno de Filosofía “Alonso Corrales”

**Estudiante de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia.

El *Teeteto* es un diálogo principalmente epistemológico. Gran parte de éste se enfoca en dar cuenta sobre la percepción y su relación con la posibilidad de la verdad; una segunda sección en explicar cómo es posible la opinión falsa; y una tercera sección en dar cuenta de qué es una explicación y cómo ésta podría hacer de una opinión verdadera un saber.

Es por esta razón que sorprende la presencia de un corto fragmento (172c1–177b7) en el cual, momentáneamente, se deja de lado la discusión epistemológica sobre el saber y la discusión se enfoca en la diferencia entre el modo de vida del filósofo y el del orador. A primera vista, este fragmento, llamado explícitamente por Platón una ‘digresión’, parece inconexo con todo lo demás expuesto en el diálogo. Como señala Burnyeat (1993), Ryle caracterizó la Digresión como algo filosóficamente inútil, mientras que McDowell la caracterizó como lo que hoy en día se pondría en un pie de página o un apéndice. Es por esta razón que, en mi opinión, la pregunta más relevante con respecto a la Digresión es la siguiente: ¿Por qué Platón introduce una digresión sobre la distinción de modos de vida conflictivos en medio de una discusión sobre la definición del saber? Esta es la pregunta que me propongo responder aquí.

Considero que para comprender a cabalidad la conexión de la Digresión con lo restante del texto es necesario entender el contexto en la que ésta se encuentra, por eso, a continuación, daré una interpretación de la sección del diálogo que va previa a la Digresión. Es de gran importancia la interpretación que se haga de dicha sección para poder vislumbrar la conexión de la Digresión con el resto del diálogo. Posteriormente expondré lo dicho en la Digresión para, en último lugar, vislumbrar el propósito de Platón a la hora de introducirla en medio del diálogo. La importancia de encontrar la conexión entre el carácter teórico del diálogo y el práctico de la Digresión¹ reside en que de esta manera se podrá comprender a cabalidad el diálogo.

1. La formulación de la pregunta por la definición de ‘saber’

Ya he dicho que el *Teeteto* es un diálogo guiado por la pregunta “¿qué es el saber?”, pero cabe preguntarse por qué esto es filosóficamente relevante. Esto puede aclararse revisando el inicio del diálogo. Aquí, Platón parte de una tesis

¹ Cabe aclarar que dada la estrecha relación que crea Platón entre ética y epistemología, en la filosofía platónica no se encuentra tan marcada la distinción mucho entre estos campos. Es por esta razón que considero que es más afortunado referirse a una distinción entre filosofía práctica y filosofía teórica en tanto que la primera refiere a la praxis (como lo es la distinción entre modos de vida conflictivos) y la segunda a lo puramente teórico (como lo es la indagación por la definición de ‘saber’ en vez de una distinción entre temas éticos y epistemológicos.

que será relevante a la hora de tratar la conexión de la Digresión con el resto del diálogo: el saber y la sabiduría [*sophia*] son lo mismo (145e). Bajo esta tesis, y si se concede que el filósofo es, como indica la etimología del término, un amante de la sabiduría², entonces se comprenderá por qué Sócrates se pregunta sobre qué es el saber. El filósofo es amante de la sabiduría, la sabiduría y el saber son lo mismo, por lo tanto el filósofo es amante del saber. En este sentido, la pregunta por la definición del saber es una pregunta por la filosofía misma.

2. El saber como percepción³

2.1 Protágoras y la tesis del flujo.

La primera definición que da Teeteto a la pregunta del diálogo consiste en identificar al saber con la percepción; si y sólo si algo es percibido, entonces esto es saber. Sócrates, dándole fundamento a la definición, recurre principalmente al sofista Protágoras y a su sentencia: “el hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como las del no ser de las que no son”⁴ (Platón, 1988: 152a). Esta relación entre la definición del saber como percepción y la *Homo mensura* se aclara si se interpreta esta tesis como “que las cosas son para mí tal como a mí me parece que son y que son para ti tal y como a ti te parece que son” (1988: 152a) mientras se afirma una postura como la de Heráclito con respecto al fluir de todo.

La justificación de la definición de saber como percepción a partir de las tesis de Protágoras y de Heráclito es la siguiente: se parte de afirmar que todo es movimiento y que aquello que no es movimiento sino reposo simplemente no puede ser⁵. Esto implica que tanto los objetos como los sujetos están sujetos a un cambio constante. Ahora, si se pretende dar cuenta de la percepción afirmando la teoría del flujo, entonces se debe afirmar que una percepción sólo se puede dar a partir de un movimiento. Es por esto que Sócrates afirma que: “lo que llamas color blanco no es algo que en sí mismo tenga una realidad independiente fuera de los ojos, ni en los ojos, y no le puedes asignar espacio alguno ya

2 Vale resaltar que del hecho de que un filósofo sea un amante de la sabiduría no se sigue que éste sea sabio. Es más, el mismo Sócrates no se clasificaría a sí mismo como sabio sino como un amante de la sabiduría, esto es, como un filósofo.

3 Para evitar extenderme más de lo necesario, me limitaré en exponer parte de la que considero la primera sección del diálogo, es decir, aquella en la que se examina la definición de saber como percepción. Esto porque, por un lado, esta sección bastante larga (ocupa la mitad del diálogo) y, por otro lado, es en medio de ésta que se encuentra la digresión. En esta sección de mi ponencia me limitaré a exponer cómo interpreta Sócrates la identidad entre saber y percepción y no tocaré las críticas que le hace a la misma entre 177c y 187a.

4 De aquí en adelante me referiré a esta sentencia como la *Homo mensura*.

5 De aquí en adelante me referiré a esta teoría como la teoría del flujo.

que, sin duda, al ocupar una posición determinada, permanecería inmóvil y no podría llegar a ser en el devenir” (1988: 153d-e).

Las cualidades sensibles, entonces, deben ser una realidad intermedia entre el objeto percibido y el sujeto que percibe. Dicha realidad se produce por el encuentro de éstos. Esto porque el movimiento es condición de posibilidad del ser de las cosas. Ahora bien, para que esta teoría de la percepción sea consecuente con la teoría del flujo, se debe afirmar que tanto el objeto como el sujeto deben estar ellos mismos en movimiento, concluyendo así que no se puede producir dos veces la misma percepción dado que, gracias al cambio constante del sujeto y del objeto, éstos no son nunca los mismos en posibles diferentes encuentros. Si una misma percepción no puede darse en dos sujetos distintos, entonces no hay manera de establecer un criterio de verdad objetivo⁶. Es por esto que, a partir de la teoría del flujo, se debe afirmar que el criterio de verdad es puramente subjetivo: lo que es, es de tal o cual manera dependiendo del sujeto que la perciba. En pocas palabras, el hombre es la medida de todas las cosas.

2.2. La sabiduría como habilidad práctica

Justificada la definición del saber como percepción a partir de la tesis del flujo y de la tesis de la *Homo mensura* como consecuencia de aquélla, Sócrates propone unas primeras objeciones⁷ a la definición. Una de estas objeciones, formulada entre 161c y 161d, consiste en que si el saber es percepción, entonces no puede haber un criterio para determinar que unas personas son más sabias que otras. Esto afectaría en gran medida al mismo Protágoras en tanto que éste se ganaba la vida enseñando a otros a cambio de pagos, esto en virtud de su pretendida sabiduría. Sin embargo, si se afirma que todos somos igual de sabidos dado que el saber es percepción, no parece verosímil que unas personas sabias le enseñen a otras que no lo son (o que no lo son tanto como ellas).

Esta objeción, la cual no implica la falsedad de la definición, se mantendría durante el resto de la sección del diálogo si no fuese porque, posteriormente, Sócrates personifica a Protágoras respondiendo a las objeciones hechas por

6 ¿Cómo establecer, por ejemplo, que tal o cual objeto es blanco en sí mismo? No se puede porque el color del objeto se puede presentar a una persona como blanco y a muchas otras de otros colores, evitando así la estabilidad que resultaría en su no ser. Cabe resaltar el hecho de que no se puede apelar a un criterio único de verdad objetiva (como la Teoría de las Formas) dado que esto no sería compatible con la teoría del flujo, la cual se está aceptando como hipótesis para así identificar el saber como percepción. Posteriormente Platón muestra que esta identificación, de hecho, es falsa.

7 Digo “primeras objeciones” porque, después de la Digresión, Sócrates postula unas segundas y contundentes objeciones a la definición, las cuales terminan implicando su rechazo.

Sócrates. Específicamente a la objeción que expliqué, “Protágoras”⁸ responde: “[E]stoy muy lejos de decir que no exista la sabiduría ni un hombre sabio; al contrario, empleo la palabra ‘sabio’ para designar al que puede efectuar un cambio en alguno de nosotros, de tal manera que, en lugar de parecerle y ser para él lo *malo*, le parezca y sea lo *bueno*” (Platón, 1988: 166d. Cursivas mías)⁹.

Lo que hace “Protágoras” es abstraer el carácter teórico de la sabiduría dejándola como algo que se da exclusivamente en relación con lo práctico. Dado que no hay tal cosa como La Verdad, sino que cada quien tiene su verdad válida, “Protágoras” pretende salvar el concepto de sabiduría al dirigirla, no hacia el concepto de verdad, sino hacia el de “bueno”¹⁰. El sabio no es aquél que *conoce* lo verdadero, sino el que tiene la *habilidad* de cambiar la disposición de otra persona de una mala a otra buena. Para “Protágoras”, entonces, la sabiduría es una categoría práctica y no teórica como lo es el saber. Teniendo en cuenta lo anterior, “Protágoras”, y cualquier otro sofista, tiene la autoridad de enseñar y cobrar por ello en tanto que pueda cambiar las malas opiniones (no falsas) de las personas por otras opiniones mejores (no verdaderas) (Cornford, 1935).¹¹

Sin embargo, cabe distinguir dentro de la doctrina de “Protágoras” distintos sabios: unos pueden ser sabios en medicina, otros en agricultura y otros, como el mismo “Protágoras”, en retórica. Un sofista como Protágoras se especializa en educar a los hombres en retórica para así hacerlos mejores ciudadanos y, en últimas, procurar una disposición beneficiosa a las ciudades. Una consecuencia de la tesis de la *Homo mensura* es que no hay tal cosa como leyes verdaderamente justas o verdaderamente injustas, sino que “lo que a cada ciudad le parece justo y recto, lo es, en efecto, para ella, en tanto que lo juzgue así” (Platón, 1988: 167c). Resultamos, entonces, no sólo en un relativismo que refiere

8 Siguiendo el ejemplo de Stern (2002) quien pone el término ‘digresión’ entre comillas expresando su interpretación de que la Digresión no es una digresión, he decidido poner el nombre de Protágoras entre comillas dado que, de hecho, Protágoras no aparece como personaje del Teeteto sino que todo lo que él ‘dice’ son respuestas que Sócrates (Platón) da creyendo que éstas son las que el Protágoras real daría a las objeciones recién dadas.

9 Sugiero revisar todo el pasaje entre 166d y 167b para tener más clara la idea de “Protágoras”. No cité todo el pasaje para evitar extenderme más allá de lo realmente esencial.

10 El carácter ético de la bondad en “Protágoras” debe ser entendido no como una bondad absoluta, sino más bien como lo beneficioso o lo útil.

11 En mi opinión, la respuesta de “Protágoras” no es por sí misma válida si uno se remite a las tesis afirmadas al inicio de la discusión. En efecto, si el sabio es sabio en virtud de la sabiduría (145e) y la sabiduría es lo mismo que el saber (145e), y además se afirma que el saber es percepción, entonces la sabiduría debe ser necesariamente percepción. Es decir, si se afirma la identidad entre sabiduría y saber, y la de saber y percepción, la sabiduría seguirá siendo una categoría epistemológica. Entonces, para evitar la objeción de Sócrates, “Protágoras” tendría que probar que el saber y la sabiduría no son lo mismo.

exclusivamente a un campo teórico, sino también a uno práctico. Es por esto que se requeriría de un sabio (el sofista) que eduque a los ciudadanos en lo que es beneficioso para la ciudad para que éstos influyan en la ciudad, esto a la hora de asistir a tribunales en posición de oradores.

3. La Digresión

3.1. Exposición de la Digresión

Terminada la respuesta de “Protágoras” a las objeciones iniciales de Sócrates, el filósofo ateniense formula un argumento para demostrar que, en el *campo de lo teórico*, la tesis de la *Homo mensura* implica una auto-refutación por parte de “Protágoras” (Platón, 1988: 169d–171b)¹². Sin embargo, como afirma Burnyeat (1990), la auto-refutación no implica la falsedad el relativismo práctico.

Como ya se había visto, la tesis de “Protágoras” implica que conceptos políticos como la justicia o la piedad se establecen según lo que le parezca justo o piadoso a la comunidad política, lo cual está indudablemente de la mano con los discursos de los oradores. Es en este punto que nace la Digresión en la cual Sócrates se dedica a distinguir el modo de vida filosófico del modo de vida del orador.

¿Por qué Sócrates distingue al filósofo del orador? Como ya se ha visto, la discusión con “Protágoras” ha distinguido claramente el ámbito teórico del práctico, pasando del primero al segundo. En el primero, el cual se relaciona con el saber, se llega a un relativismo el cual se ve auto-refutado; en el segundo, se llega a un relativismo el cual deja a merced de los oradores lo que la comunidad considera como, por ejemplo, justo o injusto. Teniendo en cuenta el relativismo práctico en el que nos encontramos, el campo de lo práctico sería tratado por el orador quien cambia las opiniones de la comunidad con respecto a lo que es justo o piadoso intentando encaminar a la ciudad hacia su propio beneficio. Ahora bien, para distinguir al filósofo del orador, podemos inferir que el interés del primero versa sobre lo teórico, dejando lo práctico para el orador¹³.

Por esto es natural que se dé una diferencia abismal entre el filósofo y el retóri-

12 Si bien comprendo que exponer dicho argumento sería ideal, dadas las restricciones de extensión, no puedo sino remitir al lector a la sección del diálogo en el cual se formula tal argumento.

13 Tengo completa conciencia de que esto es problemático: la filosofía, en el contexto de Platón, no puede versar solamente sobre la teoría, dejando de lado lo ético y lo político (lo práctico). Pero, como argumentaré posteriormente, Platón no se está comprometiendo con esta postura.

co. En efecto, el filósofo es caracterizado como un hombre libre, mientras que el orador es un esclavo de sus discursos. Esto dado que el filósofo disfruta de tiempo de ocio en el cual tiene la posibilidad de pasar a gusto de un discurso a otro sin mayor problema; el orador tiene que ir en contra del reloj a la hora de dar sus discursos y, además, éstos tienen que versar sobre temas dados, generalmente sobre discursos de otros oradores. Además de lo anterior, el orador emite discursos sobre temas particulares y elogia constantemente a los reyes o tiranos, mientras que el filósofo se pregunta sobre “la naturaleza entera de los seres que componen todo” (Platón, 1988: 173e) y sobre lo universal.

En la Digresión, Sócrates se concentra más en caracterizar al filósofo que al orador, diciendo de este primero que, dado que se pregunta por la naturaleza de las cosas y sobre lo universal, “le pasan desapercibidos sus próximos y vecinos, y no solamente desconoce qué es lo que hacen, sino el hecho mismo de que sean hombres o cualquier otra criatura” (1988: 174b). Es más, los filósofos, según Sócrates, desconocen totalmente lo referente a la vida política (1988: 173c–d). Es por esta razón que, a la hora de presentarse frente a un tribunal, los filósofos parecen oradores torpes e incluso soberbios y que a éstos les causa extrañeza los temas particulares tratados en los tribunales y, además, les causa gracia los habituales elogios a reyes y a tiranos.

Los filósofos, concluye la Digresión, pretenden asimilarse a la mismísima divinidad, mientras que los oradores, y cualquier otro servidor de la política, no es sino una persona que se dedica a un ejercicio grosero.

3.2. Propósito de la Digresión

Se ha visto que la Digresión nace de la abismal distinción entre lo teórico, lo cual le compete al filósofo, y lo práctico, lo cual le competen al orador. Sin embargo, considero que no es fácil ni válido aseverar que esto es algo que afirmaría Platón. La filosofía para Sócrates, y ciertamente para Platón, no puede estar desligada del ámbito de lo práctico. ¿Cómo interpretar esta Digresión en la cual se separan de manera tan abismal estos temas?

Cornford (1935) afirma que la Digresión no es una mera ‘digresión’, sino que ésta pretende mostrar la clara diferencia entre la posición platónica y la de Protágoras. En la Digresión, cree él, se hacen pequeñas pero importantes alusiones a la conocida Teoría de las Formas. El modo de vida del filósofo se distingue de la del orador en tanto que el primero se preocupa por aquello que va más allá de las simples apariencias (las Formas, lo universal), mientras que el segundo se limita al mundo que se nos presenta ante la percepción. Esta interpretación

toma la Digresión como la posición que de hecho tomaría Platón, pero esto no puede ser afirmado sin más. La Digresión afirma que el filósofo no sólo se enfoca en el conocimiento de la naturaleza esencial de las cosas y en lo universal, sino que deja en el olvido todo lo relativo a una vida práctica, esto hasta el punto de ignorar a los demás desconociendo el camino hacia el ágora o el tribunal. Si tomamos a Sócrates como el arquetipo de filósofo para Platón, lo cual considero que no es mayor problema, se podrá ver que la Digresión no puede ser tomada como la posición sostenida por Platón. Sócrates no ignoraba a los demás; de hecho, constantemente entablaba diálogos filosóficos con ellos. Sócrates tampoco podía ignorar el camino hacia el ágora o hacia los tribunales: Burnyeat (1990) resalta el hecho de que era común encontrar a Sócrates en el ágora; por otro lado, el *Teeteto* termina cuando Sócrates indica que tomará camino hacia el Pórtico del Rey para responder a las acusaciones de Meleto. ¿Por qué, entonces, Platón expondría una distinción tan radical entre la vida práctica del orador y la vida contemplativa del filósofo? Si se recuerda cómo el diálogo deriva en la Digresión, ésta parte de la distinción de “Protágoras” entre saber como conocimiento teórica y sabiduría como habilidad práctica. Esta distinción, como ya había argumentado, se genera gracias a que la tesis de la *Homo mensura* se auto-refuta con respecto a lo epistemológico, eliminando el relativismo teórico; pero esta refutación no implica que no haya relativismo práctico. El filósofo, entonces, se preocuparía por lo primero, mientras que el orador por lo segundo. En pocas palabras: la distinción entre modos de vida dada en la Digresión nace del relativismo práctico que es consecuencia de la tesis de la *Homo mensura*. Ahora bien, dado que es claro que Platón no afirma esta tesis¹⁴, se puede concluir que Platón tampoco afirmaría como su posición la distinción de modos de vida postulada en la Digresión.

4. Conclusión

La Digresión no debe ser interpretada como una posición platónica, sino que su propósito es más bien mostrar cómo se daría una marcada distinción entre vida activa y vida contemplativa en caso de que se afirmara un relativismo práctico como el que sería consecuencia de la *Homo mensura*. Esta distinción sería tan abismal que el filósofo se presentaría como una persona completamente desligada de lo práctico, cosa que es imposible dado que, si el filósofo se pregunta por la naturaleza de las cosas, se debe preguntar por la naturaleza de conceptos prácticos como el de la justicia. Es en virtud de esto que la Digresión se conecta necesariamente con lo subsiguiente del diálogo: donde Sócrates invalida completamente la *Homo mensura* y, por lo tanto, la definición del saber como percepción. Cabe resaltar que, a pesar de esto, algunas de las tesis afirmadas en

14 La cual es, por cierto, completamente refutada entre 177c y 187a.

la Digresión con respecto al modo de vida filosófico y del modo de vida político son tesis que el mismo Platón sostendría. Es decir, Platón no afirmaría la totalidad de la Digresión como verdadera, pero probablemente partes de ésta sí.

Referencias bibliográficas

Burnyeat, Myles. (1990). *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Cornford, Francis McDonald. (1935). *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routledge.

Platón. (1988). *Teeteto*. En J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual (Tr.), *Diálogos V*. Madrid: Gredos.

Stern, Paul. (2002). The Philosophic Importance of Political Life: On the "Digression" in Plato's *Theaetetus*. *The American Political Science Review*, 96(2), pp. 275 – 289. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3118025>