

# Observaciones al "Teeteto" platónico (152d - 157c)

La parte del león del *Teeteto* platónico se la lleva, como es sabido, el estudio de la primera definición de *epistêmê* propuesta por el joven interlocutor de Sócrates: *epistêmê* es *aisthêsis* (151e 1-186e 12). El examen de esta primera definición comprende cuatro secciones perfectamente deslindadas<sup>1</sup>:

1. Exposición de la definición (151e 1-160e 4).
2. Primera crítica (161c 2-164b 12).
3. Apología imaginaria de Protágoras (165a 4-168c 5).
4. Segunda crítica (169d 3-186e 12).

La primera de estas cuatro secciones se realiza, a su vez, en tres pasos:

- 1a. Breve enunciado de la definición por Teeteto (152e 1-3).
- 1b. Interpretación *protagórica* de esa definición, identificándola con la tesis de Protágoras del Hombre-Medida (151e 8-152c 7).
- 1c. Fundamentación de la definición, así interpretada, mediante una teoría *esotérica*, atribuida a Protágoras (152c 8-160e 4)<sup>2</sup>.

Esta «*brillantísima teoría*»<sup>3</sup>, que Platón por boca de Sócrates atribuye a Protágoras, comprende tres aspectos<sup>4</sup>:

---

1. Están separadas entre sí por tres breves intermedios: 160e 5-161c 1; 164c 1-165a 3; 168c 6-169d. 2. En medio de la última sección está la célebre digresión sobre la comparación de la Filosofía con la Retórica (172c 2-177c 5).

2. La primera sección se cierra en 160d 5-e 4 con una breve síntesis de las tres teorías: la del *panmovilismo*, la del *hombre-medida* y la de la *epistêmê-aisthêsis*; comp. 168b 2-c 2.

3. *καὶ μάλ' οὐ φαῦλον λόγον* (152d 2); para el sentido de *καὶ μάλα* vid J. D. DENNISTON, *The Greek Particles* (2 ed.). Oxford 1959, pp. 316-317.

4. En 152c 8-10 la doctrina *esotérica* se pone a nombre de Protágoras, pero sin pretender excluir a otros: comp. ib. e 2-153a 3 (todos los filósofos y poetas, con Homero a la

1cA. Principios generales (152d 2-153d 7).

1cB. Psicología de las sensaciones (153d 8-157c 3).

1cC. Aplicaciones epistemológicas (157e 1-160d 4).

Las observaciones filosófico-filológicas que me propongo hacer en este artículo pertenecen todas ellas a la exposición de la teoría *esotérica* adscrita a Protágoras, más concretamente a 1cA-B; no pretendo agotar todos los problemas que plantea esa teoría, sino sólo analizar siete pasajes con la esperanza de contribuir a iluminar una de las partes más fascinadoras del *Teeteto* mediante una serie de observaciones de diversa índole: gramaticales, estilísticas, de interpretación filosófica y de crítica textual.

## I ANALISIS DE 152d 2-e 1.

La exposición que hace Sócrates de los principios generales de la teoría *esotérica* (*supra* 1cA) se subdivide en tres apartados:

a' Formulación de esos principios (152d 2-e 1).

b' Argumento de autoridad (152e 2-153a 4).

c' Argumentos de experiencia (153a 5-d 7).

Las ocho líneas en que Sócrates formula los principios generales de la teoría nos llevan a enfrentarnos con los siguientes problemas: ¿Cuántos y cuáles son esos principios? ¿Qué sentido tienen? ¿Cuál es su relación mutua? El pasaje es como sigue:

«Voy a exponerte —dice Sócrates— una brillantísima teoría: en sí mismo nada es *uno*, nada hay que, propiamente hablando, puedas llamar *algo*, ni *tal*; si lo llamas *grande*, aparecerá también *pequeño*; si *pesado*, *ligero*; y así las demás cualidades, ya que, en esta teoría, nada es *uno*, ni *algo*, ni *tal*, sino que, como resultado de la

---

cabeza); 153c 8-d 5 (Homero); 154b 7-8 (Protágoras y todos los partidarios de la misma teoría); ib. c 7 (Protágoras o algún otro); 155d 9-10 (la verdad arcana del pensamiento de un varón (Protágoras), o mejor dicho, de unos varones renombrados; la rectificación «o mejor dicho» es no exclusiva de Protágoras sino inclusiva de otros, además de Protágoras); 160d 6-8 (el 'panmovilismo' se adscribe a Homero, Heráclito y toda una legión de partidarios); en 168b 2-c 2 la síntesis de las tres teorías se pone en boca de Protágoras; en 172b 2-7 la distinción entre el juicio de lo verdadero y el juicio de lo útil se atribuye a los que no se atienen estrictamente a la teoría de Protágoras (i. e. sus discípulos, que hacen esa distinción para prevenir las objeciones contra la teoría del *hombre-medida*); 179d 6 ss. (heraclitianos); 180c 7-d 3 (poetas).

traslación y del movimiento y de la combinación de unas cosas con otras, todo cuanto, impropriamente hablando, decimos que *es*, no *es* sino que *deviene*; porque nada nunca *es*, sino que siempre *deviene*».

Una lectura reflexiva de este pasaje nos lleva a la conclusión de que en él se contienen *cinco* principios<sup>5</sup>, tres de ellos formulables en sendas proposiciones *afirmativas*, los otros dos en sendas proposiciones *negativas*:

- I. - Todo está siempre en movimiento.
- II. - Todo proviene del movimiento.
- III. - Todo, cuanto parece que *es*, no *es*, sino que *deviene*.
- IV. - Nada nunca *es*.
- V. - Nada es en sí *uno*, ni *algo*, ni *tal*<sup>6</sup>.

El principio I, que *todo está siempre en movimiento*, no aparece formulado en el presente pasaje explícita y directamente, pero sí implícitamente en d 7-8: «*como resultado de la traslación y del movimiento y de la combinación de unas cosas con otras, etc.*». Todo cuanto proviene, proviene del movimiento porque todo está en movimiento. Más aún, de la comparación del presente pasaje con otros pasajes aparece que el principio I es el principio *fundamental* de la teoría *esotérica*. Así en 156a 3-5 se nos dice que «*el principio (ἀρχή) del que depende todo cuanto decíamos hace poco es éste: el universo es movimiento y no es otra cosa que movimiento*». En la síntesis de las tres teorías que se hace en 160d 5-e 2 —la de que *epistêmê* es *aisthêsis*, la de que el hombre es la medida de todas las cosas y la teoría *esotérica*— ésta última se resume en estas palabras: «*todas las cosas están moviéndose a modo de ríos*». La misma conclusión se desprende de todo el pasaje<sup>7</sup> en que se carea a los heraclitianos o '*fluyentes*'<sup>8</sup> con los eleáticos o '*inmovilizadores*'<sup>9</sup>. Este principio básico de la movilidad universal, perenne y total de las

5. CORNFORD (*Plato's Theory of Knowledge*, London 1935, pp. 38-39) reduce la doctrina a dos proposiciones: 1) «No contrary can exist apart from its own contrary». 2) «All the things we speak of as having 'being', never really 'are', but are always in process of becoming, as the result of motion». Esta segunda proposición abarca los principios I-IV de mi análisis; sobre la primera proposición vid. *infra* nota 21.

6. Enumero los cinco principios en su orden jerárquico, no en el que aparecen en el texto platónico.

7. 179d 6 ss.

8. 181a 4.

9. 181a 6-7.

cosas, lo formula Platón de las más variadas maneras, según una característica propia de su estilo<sup>10</sup>.

El principio II, que «*todo proviene del movimiento*», está formulado expresamente en nuestro pasaje: «*como resultado de la traslación y del movimiento y de la combinación de unas cosas con otras, todo cuanto, impropriamente hablando decimos que 'es', no 'es' sino que 'deviene'*». La importancia de este segundo principio está subrayada por Platón por la misma estructura gramatical y por la combinación de las partículas  $\delta\acute{\epsilon}$   $\delta\eta$ , con que se introduce (d 7). En efecto, en las líneas precedentes (d 2-6) Sócrates ha enunciado el principio V («*nada es en sí 'uno', ni 'algo', ni 'tal'*»), principio de formulación *negativa* e introducido con la partícula  $\mu\acute{\epsilon}\nu$  (d 3); inmediatamente después sigue la formulación del principio II («*como resultado de la traslación, etc.*»). El énfasis con que se introduce este principio está marcado triplemente: a) mediante la partícula  $\delta\acute{\epsilon}$  que sirve para contrastar la formulación *afirmativa* de este principio con la *negativa* del anterior); b) mediante la combinación de las partículas  $\delta\acute{\epsilon}$   $\delta\eta$ , que sirve para resaltar este principio sobre el anterior<sup>11</sup>; c) mediante el régimen de la preposición  $\kappa\acute{\epsilon}$  seguida de genitivo, en posición enfática. En primer lugar éste es el principio en que Sócrates, portavoz de la teoría *esotérica*, piensa explícitamente cuando recurre en su defensa a la autoridad de la legión de todos los poetas y filósofos, exceptuando Parménides (152e 2-153a 4). La cita homérica de la *Iliada*, que se aduce en 152e 7<sup>12</sup>, es interpretada en el sentido de que «*todas las cosas son progenie* ( $\epsilon\acute{\kappa}\chi\omicron\nu\alpha$ ; comp. 155d 4) *del flujo y del movimiento*» (e 8). En segundo lugar el principio II es también el objeto de la demostración de las pruebas, basadas en la experiencia, aducidas en 153a 5-d 5, como veremos al analizar el sentido de  $\delta\tau\iota$  en 153a. Finalmente el principio II juega un papel importantísimo en la aplicación que se hace de la teoría del *panmovilismo* a la psicología de las sensaciones y a la nueva epistemología<sup>13</sup>. De hecho el principio II («*todo proviene del movimiento*») es utilizado en la exposición de la teoría *esotérica* como enlace y mediador entre el principio I («*todo está en movimiento*») y el III («*todo cuanto parece que 'es', no 'es', sino que 'deviene'*»); claramente

10. 156a 5 «*el universo es movimiento, y no es otra cosa que movimiento*»; 160d 7-8 «*todas las cosas se mueven a manera de ríos*»; 168b 4-5 «*todas las cosas están en movimiento*»; 177c 7 «*los teorizantes de la 'esencia móvil'*» (comp. 179d 3); 181a 4 «*los 'fluyentes'*»; 181d 8-9 «*los que hablan de que 'todas las cosas están en movimiento'*»; 182a 1 «*todas las cosas se mueven con toda clase de movimiento*»; 182c 3-4 «*todas las cosas se mueven y fluyen*»; 182c 8 «*se mueven completamente*»; 182e 2 «*todas las cosas se mueven*»; 182e 4-5 «*moviéndose todas las cosas totalmente*».

11. Sobre la combinación de estas dos partículas vid. Denniston, *op. c.*, p. 257.

12. 14, 201 (=302) «*Océano, progenitor de los dioses, y Tetis, su madre*».

13. 153d 8-154b 6; 156a 3-157a 7; 159c 14-160d 3; 182a 3-b 7.

se nos da a entender que, si todo *deviene*, es porque todo *proviene* del movimiento. Lo primero —que si todo *deviene*, es porque todo *proviene* del movimiento— está ya claro en el '*sensus praegnans*' de γίγνεται en 152d 8, que significa a la vez '*proviene*' y '*deviene*'; el primer sentido ('*proviene*') se desprende del hecho de que γίγνεται va precedido de ἐκ con genitivo: «*todas las cosas provienen de la traslación, etc.*»; el segundo sentido ('*deviene*') se trasluce del contraste que se establece inmediatamente después entre γίγνεται y εἶναι (d 8): «'*deviene*' *cuantas cosas decimos que 'son'*»; y añade —principios III y IV—: «*porque nada nunca 'es', sino que siempre 'deviene'*». De ese modo γίγνεται πάντα en d 8 está hábilmente colocado entre el genitivo cor. ἐκ y la frase enfática ἃ δὴ φάμεν εἶναι de tal manera que insensiblemente pasamos del sentido de '*provenir*' al de '*devenir*'<sup>14</sup>. Lo segundo —que, si todo *proviene* del movimiento, es porque todo está en movimiento—, resulta del hecho de que en esta teoría por una parte lo que proviene se identifica con lo que deviene, como hemos visto, y por otra la concepción del devenir está en función de la concepción de la génesis de las sensaciones y ésta de la teoría del panmovilismo: la sensación es, en esta teoría, un fenómeno resultante del entrecruzamiento de dos movimientos, y este entrecruzamiento es, a su vez, el resultado de que todo está en movimiento. Véase en confirmación de lo dicho el largo pasaje 156a 3-157c 3, en que Sócrates comienza asentando, como principio fundamental, que «*todo es movimiento y no hay otra cosa que movimiento*» (156a 5); sigue a continuación la exposición de la génesis de la sensación, y al final, concluye: «*síguese de todo lo dicho que, como decíamos desde el principio, nada es en sí mismo 'uno', sino que siempre 'deviene' para alguien, mientras que el 'ser' debe ser eliminado de todas partes*» (157a 7-b 1). Es decir, que, si nada *es*, sino que *deviene*, es porque *proviene* del cruce de dos movimientos, y esto porque todo está en movimiento.

Los principios III y IV están formulados en forma de antítesis en 152d 8: «'*deviene*' *todo cuanto, impropriamente hablando, decimos que 'es'*», y en la línea siguiente (e 1): «*porque nada nunca 'es', sino que siempre 'deviene'*». Sobre el sentido de estos dos principios volveremos más adelante; de momento nótese el énfasis con que se subraya la universalidad en tiempo y en extensión: '*nada*', '*nunca*', '*todo*', '*siempre*'. Estos dos principios son concebidos como equivalentes el uno del otro: '*ser*' y '*devenir*', son considerados como mutuamente exclusivos; si no

14. Los mismos dos sentidos aparecen fundidos en otros pasajes: 153a 6-7 (en contraste por un lado con εἶναι y por otro con ἀπόλλυσθαι; 153e 2; 157b 6 etc. Estos dos aspectos de γίγνεσθαι están siempre presentes en su mente, sin tal vez distinguirlos reflejamente.

'es', 'deviene', y, si 'deviene', no 'es'. Que «*nada nunca es*» y que «*deviene*» son como el reverso y el anverso de una misma moneda, son una doble formulación, negativa y afirmativa, de una misma modalidad.

La formulación del principio V debemos extraerla de 152d 2-6:

«*En sí mismo nada es 'uno', nada hay que, propiamente hablando, puedas llamar algo, ni 'tal'; si lo llamas 'grande', aparecerá también 'pequeño'; si 'pesado', 'ligero'; y así las demás cualidades, ya que, en esta teoría, nada es 'uno', ni 'algo', ni 'tal'»*<sup>15</sup>.

Lo que este principio de carácter triádico viene a decir es que ni la *unidad*, ni la *quididad*, ni la *cualidad* pertenecen a las cosas *en sí mismas*. En el griego original la frase οὐδ' ἄν τι προσείποις ὀρθῶς (d 3-4) es ambigua; como ya observó Campbell, puede ser interpretada de dos maneras<sup>16</sup>: a) tomando τι como complemento de προσείποις; el sentido que se obtiene es: «*nada hay que puedas llamar con propiedad*». Este es el modo como lo entiende el mismo Campbell<sup>17</sup>. b) Tomando οὐδέν (sobreentendido de la frase anterior) como el complemento de προσείποις y τι como predicado de οὐδέν; el sentido que se obtiene es: «*nada hay que, propiamente hablando, puedas llamar 'algo'*», que es como lo hemos entendido nosotros; es también como lo entiende Cornford, a juzgar por su traducción<sup>18</sup>. Para justificar esta segunda interpretación, basta comparar entre sí los términos respectivos de las dos tríadas que se contienen en d 2-6:

I. a) ἔν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτο οὐδέν ἐστιν.

b) οὐδ' ἄν τι προσείποις ὀρθῶς.

c) οὐδ' ὅποιονοῦν.

II. a) ὡς μῆδενος ὄντος ἐνός.

b) μῆτε τινός.

c) μῆτε ὅποιουνοῦν.

Como se ve a simple vista, a) y c) de la segunda tríada responden respectivamente a a) y c) de la primera; la inferencia natural es que b) de la segunda también responderá a su correspondiente de la primera,

15. Esta última frase «*nada es 'uno', ni 'algo', ni 'tal'*» nos da la mejor formulación del principio con sólo completarla con «*en sí mismo*» de d 3.

16. L. Campbell, *The Theaetetus of Plato* (2 ed.). Oxford 1883, p. 40, n. 3.

17. Ib. «Nor can you call anything rightly by any name». Así lo entiende también Diès (en su ed. del *Teeteto* de la col. L.B.L. 1924 «il n'y a rien que l'on puisse dénommer... avec justesse») y Robin (Platon, *Oeuvres Complètes*, 1950, t. II, p. 98 «rien non plus que tu puisses désigner à bon droit»).

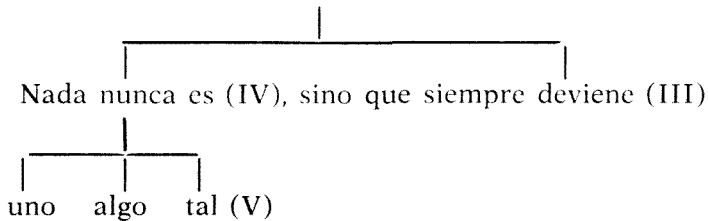
18. *Op. c.*, p. 36 «nor can you rightly call it by some definite name».

y que, por tanto, deben ser entendidos en el mismo sentido, si la gramática lo permite. Ahora bien, el sentido del segundo término de la segunda tríada está perfectamente claro: «*en esta teoría nada es 'algo'*». Luego para que haya correspondencia con su respectivo término de la primera tríada, habrá que adoptar la segunda de las dos interpretaciones posibles, que es la que, siguiendo a Cornford, hemos adoptado: «*nada hay que, propiamente hablando, puedas llamar 'algo'*».

Este principio V, que «*nada es en sí 'uno', ni 'algo', ni 'tal'*», no es sino una especificación del principio IV, que «*nada 'es'*». Sócrates no niega que una cosa pueda *hacerse* o *devenir* blanca o negra<sup>19</sup>; lo que niega es que *sea en sí* blanca o negra. Nada es en sí *uno*, ni *algo*, ni *tal* porque sencillamente nada *es*.

Lo dicho hasta ahora basta ya para tratar de determinar la conexión mutua de los cinco principios. Podemos representarla gráficamente como sigue:

Todo está en movimiento (I) + Todo proviene del movimiento (II)



Es decir, que tenemos un principio fundamental y primario: «*todo está en movimiento*» (I), un principio subsidiario: «*todo proviene del movimiento*» (II), un par de principios de formulación antitética, pero equivalentes: «*nada nunca es, sino que siempre deviene*» (III y IV) y un principio especificativo: «*nada es en sí uno, ni algo, ni tal*» (V).

Quedan todavía por esclarecer dos puntos. El primero es: ¿qué quiere decir en la teoría *esotérica* que «*nada es en sí 'uno'*»? A la luz de la polaridad *unidad-pluralidad*, tan clásica en la Historia de la Filosofía Griega<sup>20</sup>, pudiera parecer que la implicación obvia de la afirmación de que

19. Vid. 156e 4-7; 182b 1-2, aunque el devenir mismo de las cualidades es flúido (182d 1-5).

20. El Aire de Anaxímenes, el Fuego de Heráclito, siendo en sí 'unos', se metamorfosean en una pluralidad de apariciones. Es interesante contrastar este pasaje del *Teeteto* con *Rep.* V 476a: cada Forma es en sí 'una', pero por su combinación con cuerpos y con acciones aparece 'múltiple'. Estos dos pasajes son típicos de las dos polaridades de la filosofía griega: en la *Rep.* *unidad-pluralidad* (la Forma, en sí una, se pluraliza en sus apariciones); en el *Teet.* *ningunidad-pluralidad* (nada es en sí uno, pero se pluraliza en sus apariciones).

«*nada es en sí 'uno'*», es que *todas las cosas son en sí múltiples*<sup>21</sup>. Sin embargo, además de la '*unidad*', hay otro contrario de la '*pluralidad*': la '*ningunidad*'. Correspondientemente, además de la polaridad *unidad-pluralidad*, hay —de Anaximandro a Plotino— otra polaridad típica del pensamiento griego: la polaridad *ningunidad-pluralidad*. El Principio de Anaximandro es el *Apeiron*, capaz de originar los contrarios precisamente porque no es *ninguno* de ellos<sup>22</sup>. La *materia prima* de Aristóteles es capaz de hacerse todas las cosas precisamente porque *en sí* no es *ninguna* de ellas<sup>23</sup>. El *entendimiento pasivo* aristotélico es capaz de recibir todas las formas precisamente porque *en sí* no es *ninguna* de ellas<sup>24</sup>. El Primer Principio de Plotino es la Potencia originativa de todas las cosas precisamente porque *en sí* no es *ninguna* de ellas<sup>25</sup>. El principio de la teoría *esotérica*, que «*nada es en sí 'uno'*», debe ser interpretado, a mi juicio, a la luz de esta segunda polaridad *ningunidad-pluralidad*. La *no-unidad* de las cosas en sí equivale a *ningunidad*. Que las cosas no son en sí *unas* quiere decir no que en sí son *múltiples*, sino que en sí no son *ninguna* de las múltiples cosas que *parecen* ser; y precisamente porque en sí no son ninguna de ellas, pueden parecer ser todas ellas. En favor de esta interpretación se pueden aducir dos consideraciones. En primer lugar el contexto: porque Sócrates, después de enunciar el principio de que «*nada es en sí uno*» (152d 2-3), añade un poco más adelante (ib. 4-5) que «*si alguna cosa la llamas 'grande', aparecerá también 'pequeña', y, si*

21. En la interpretación de este principio me aparto totalmente, como podrá ver el lector, de la de Cornford (*supra* nota 5; comp. ib. p. 39, n. 3: «no quality (contrary) exists without its contrary»); pero Sócrates no dice que nada *existe* sin su contrario, sino que lo que *llames* 'grande', *aparecerá* también 'pequeño'; está claro que la *duplicidad* de las cosas pertenece al mundo de la *apariciencia*, no a lo 'en sí', que es a lo que se refiere Sócrates cuando dice que nada es *en sí* 'uno'. Si una cosa fuera *en sí* grande y pequeña, entonces, en buena lógica, habría que llamarla 'grande y pequeña'; de hecho Cornford así lo interpreta (ib. p. 38): «You cannot give it the name of any contrary, such as 'large' or 'heavy', without also calling it 'small' or 'light'». Pero a lo que dice Sócrates es que no hay que llamarla de ningún modo. De hecho, como el mismo Cornford reconoce (p. 39, n. 3), su interpretación no esta de acuerdo con el sentido que tiene ese mismo principio en 153e 4-5, 156e 8 y 157a 8). Cornford compara con *Rep.* 479a ss.; pero en la *República* Platón está exponiendo su propia teoría en términos de *unidad-pluralidad*; aquí está exponiendo la teoría *esotérica* en término de *ningunidad-pluralidad* (véase la nota anterior).

22. Simplicio, *Phys.* 479, 30-480, 3. El esquema *ningunidad-pluralidad* es una de las *Denkformen* de la filosofía griega; su iniciador es Anaximandro, quien, al aplicarlo a su teoría del Primer Principio, esbozó la primera *filosofía de la trascendencia*, anticipándose a Platón y al Neoplatonismo.

23. *En sí* la materia no es ni 'que' ni 'cuanta' ni ninguna de las demás notas con las que el ente está determinado (*Met.* 1029a 20-21).

24. *De Anima* III. El entendimiento *pasivo* (ib. 430a 24) es *en potencia* los inteligibles, pero *en acto* no es ninguno de ellos, sino como una 'tabula rasa' (ib. 429b 29-430a 2); es, como el material del artista, capaz de hacerse todas las cosas (ib. 430a 10-17).

25. Es una idea dominante en las *Enéadas* (vgr. VI, 9, 6, 55; V, 2, 1, 1-3; ib. 5-6; VI, 9, 3, 39-40; V, 4, 1, 5 ss., etc., etc.).



'pesada', 'ligera', etc.». Hay aquí un doble contraste intencional: el primero entre lo 'en sí' y la 'apariciencia', el segundo entre la 'no-unidad' de lo 'en sí' y la *multiformidad* de sus apariciones. Este doble contraste no tiene sentido en la interpretación de la *no-unidad de las cosas en sí* como *multiplicidad de las cosas en sí*: no tendría sentido hablar de que *aparecerán* como múltiples puesto que —en esa interpretación— son ya *en sí* múltiples. En cambio, en la interpretación de la *no-unidad* como *ningunidad*, aquel doble contraste cobra pleno sentido: *en sí* las cosas no son *unas* porque *en sí* no son *ninguna* de las *múltiples* cosas que puede *parecer*, y, porque *en sí* no son *ninguna* de ellas, pueden *parecer* todas ellas. La segunda consideración en favor de la interpretación de la *ningunidad* es la reformulación que Sócrates hace del principio de la *no-unidad en sí* de las cosas en 156e 7-157a 1: «y las demás cualidades (sc. además de los colores, de que estaba hablando) *hay que concebirlas del mismísimo modo: nada es en sí 'duro' ni 'caliente', etc., como ya entonces decíamos...*»<sup>26</sup>. La frase «*como ya entonces decíamos*» es sin duda una alusión a la primera formulación del principio de la *no-unidad en sí* en 152d 2-3. Pero notemos que, al reformular el principio, Sócrates reemplaza 'uno' por una enumeración de las diversas cualidades. En vez de la primera fórmula: «*nada es en sí 'uno'*», tenemos esta otra: «*nada es en sí 'duro', ni 'caliente' etc.*»; es decir, que «*nada es en sí uno*» quiere decir que no es en sí ninguna de las múltiples cosas (=cualidades) que puede parecer.

El otro punto que queda todavía por aclarar es el siguiente: que «*todo está en movimiento*», ¿es lo mismo que «*todo deviene*»? o, ¿qué diferencia hay —si la hay— en la teoría *esotérica* entre 'movimiento' y 'devenir'? A mi modo de ver la respuesta es que en esta teoría hay una doble diferencia entre esas dos nociones. La primera es que el devenir lleva consigo en esta teoría una connotación *epistemológica*: está vinculado al fenómeno y al sujeto percipiente, en cuanto percipiente y en el instante único e irrepetible del encuentro de un sujeto con un objeto (156c 6-157c 3; comp. 159c 14-160d 3); el 'devenir' de la teoría *esotérica* no hace sino reemplazar al 'ser' de la teoría del *Hombre-Medida*; del mismo modo, pues, que en la teoría del *Hombre-Medida* nada 'es' en sí, sino relativamente a un sujeto en función del fenómeno, así en la teoría *esotérica* nada 'deviene' en sí, sino sólo relativamente a un sujeto y en el momento del fenómeno<sup>27</sup>. La segunda diferencia consiste en que todo

26. Tomando μηδέν como sujeto de εἶναι (como en 152d 3 οὐδέν, del que es evocación) y ἀλλήλων καὶ θεομένων καὶ πάντων como predicados (en vez de εἶν en 152d 2).

27. 157a 8-b 1; 160b 5-c 2.

'devenir' es una especie de movimiento, o algo íntimamente ligado a una especie de movimiento, mientras que no todo movimiento es devenir. El devenir está estrechamente ligado al fenómeno y el fenómeno se produce como resultado del encuentro de dos movimientos lentos, el uno activo y el otro pasivo. De este encuentro brota el fenómeno, consistente en un par de de movimientos de traslación, rápidos y mellizos, de los que el uno hinche al objeto de cualidad y el otro hinche al sujeto de percepción (156c 6-e 7). Por el contrario, no todo movimiento es devenir. El par de movimientos lentos no son todavía devenir, porque el fenómeno no se produce sino como resultado de su encuentro. Si todo movimiento fuera devenir, como todo cuanto deviene proviene del movimiento, provendría a su vez de otro movimiento y tendríamos una *regresión indefinida*. Además, si todo movimiento fuera devenir, éste no sería relativo, puesto que la relación sujeto-objeto no tiene lugar por el solo hecho del movimiento, sino como resultado del encuentro de dos movimientos.

## 2 EL SENTIDO DE ὅτι en 153a 6

Enunciados los principios generales de la teoría *esotérica* y apoyada ésta con la autoridad de los filósofos y de los poetas, Sócrates procede inmediatamente a aducir una serie de pruebas en favor de la misma teoría<sup>28</sup>. Esta sección va introducida con una frase de interpretación controvertida: ἐπει καὶ ταῦδε τῷ λόγῳ σημεία ἰκανά, ὅτι τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν κτλ. Esta frase ha sido interpretada de tres maneras distintas, según que la conjunción ὅτι (y la oración introducida por ella) sea considerada o como completiva de τῷ λόγῳ, o como explicativa de σημεία o como completiva de σημεία:

a) como completiva de τῷ λόγῳ: el sentido es: «Hay, además, las siguientes pruebas en favor de la teoría de que es el movimiento el que da origen a la apariencia de ser y al devenir». Es la interpretación de Heindorf<sup>29</sup>, de Wohlrab<sup>30</sup>, que la apoya con razones, de Cornford<sup>31</sup> y de Robin<sup>32</sup>.

b) como explicativa de σημεία: el sentido es: «Hay, además, en favor

28. 153a 5-d 5.

29. Citado por Wohlrab en su comentario de 1869.

30. *Op. cit.*

31. *Op. cit.*, p. 37 «Their doctrine that 'being' (so-called) and 'becoming' are produced by motion..., is well supported by such proofs as these...».

32. *Op. cit.*, t. II, p. 99 «Car voici encore d'assez significatives raisons à l'appui de la théorie d'après laquelle l'apparence de l'être...».

de esta teoría las siguientes pruebas: que el movimiento es el que, etc.». Es la interpretación de Stallbaum<sup>33</sup>, de Hirschig<sup>34</sup>, de Campbell<sup>35</sup> y de Dercsényi<sup>36</sup>.

c) como *completiva declarativa* dependiendo de *σημεία*: el sentido es: «Hay, además, en favor de esta teoría, las siguientes pruebas de que es el movimiento etc.». Es la interpretación de Diès, a juzgar por su traducción<sup>37</sup>.

Desde el punto de vista gramatical e independientemente del contexto, las tres explicaciones son posibles<sup>38</sup>. Si atendemos al contexto, la segunda interpretación tropieza con un inconveniente muy serio. La oración introducida por *ὅτι*: («es el movimiento el que da origen a la apariencia de ser y al devenir») no es sino una reformulación en compendio de la teoría *esotérica*: ahí está resumido el principio II («que todo proviene del movimiento»), y el III y IV (que no hay *ser* propiamente dicho sino sólo *devenir*: implícito en «a la apariencia de ser y al devenir»). El principio I («que todo está en movimiento») está también implícito y el V no es, como sabemos, sino una especificación del IV. Consiguientemente lo natural es tomar, como lo hace la primera interpretación, la conjunción *ὅτι*: como *completiva* de *τῷ λόγῳ* puesto que la oración introducida por la conjunción resume perfectamente la teoría. Si, por el contrario, tomamos con Stallbaum la conjunción como *explicativa* de *σημεία*, obligamos a Platón a cometer un grosero paralogismo tautológico. Sócrates vendría a decir que la prueba de la teoría de que el llamado *ser* y el *devenir* provienen del movimiento es que el movimiento es el que da origen a la apariencia de ser y al devenir. Hay otra razón que contribuye a excluir la segunda interpretación: el uso del *plural* en *σημεία* con el que, evidentemente, Sócrates anuncia una *serie* de pruebas. En la primera interpretación ese plural se explica perfectamente: anunciada la serie de pruebas de la teoría de que el movimiento es el origen de lo que *parece ser* y del *devenir*, en la frase siguiente, a partir de *τὸ γὰρ θεῖον* (lín. 7-8), se inicia la enumeración de la serie y la partícula *γὰρ* señala naturalmente

33. En la nota a su Com., arguyendo contra Heindorf: «haec quoque, inquit, sermoni idoneo argumento sunt, quod motus efficit...».

34. A juzgar por la traducción que adopta en su ed. bilingüe (*Platonis Opera*, t. I, Parisiis 1856): «praesertim cum hanc huic sermoni argumento esse possint, quod...».

35. *Op. cit.*, p. 42, n. 8: «The theory is confirmed by the following indications of the fact that...».

36. *Hermes* 1935, pp. 405-407.

37. *Op. cit.*, «puisque voici encore indices d'où la thèse tire preuve adéquate que...».

38. Comp. *Menex.* 237e 1 (*ὅτι explicativo* de *τηχμέριον*); *Rep.* 368b 5 (*ὅτι explicativo* de *σημείον*); *Tim.* 71e 1 (*ὡς completivo* de *σημείον*); *Min.* 81c 1, *ὅτι* el primero *completivo* y el segundo *explicativo* de *σημείον*; *Leg.* 672b 3 (*ὡς completivo* de *λόγος*).

el comienzo de la enumeración. Si, por el contrario, ὅτι es explicativo de σημεία, tenemos que Sócrates comienza anunciando una *serie* de pruebas, pero luego no nos da de hecho más que *una única* prueba, la de que el movimiento es el crigen de la apariencia de ser y del devenir, aunque demostrada a su vez por una serie de pruebas.

La tercera interpretación, que toma ὅτι como completiva dependiendo de σημεία, además de ser gramaticalmente correcta, no tropieza con ninguno de los dos inconvenientes que hemos señalado en contra de la segunda interpretación. El sentido es prácticamente el mismo que en la primera, aunque la explicación gramatical sea distinta. Pero dado que, como hemos visto, la oración introducida por ὅτι es un resumen o una reformulación de la teoría aludida en τῷ λόγῳ parece más natural tomarla como completiva de τῷ λόγῳ, y no como completiva dependiendo de σημεία. En resumen, la interpretación de Stallbaum debe ser descartada y la de Heindorf debe ser preferida a la de Diès.

### 3 DOS PROBLEMAS DE CRÍTICA TEXTUAL (153e 1-2)

El presente pasaje, cuya traducción pospongo hasta haber primero fijado el texto, nos enfrenta con dos problemas de crítica textual. Teniendo en cuenta provisionalmente la enmienda καὶ μένοι del primer corrector del código B<sup>39</sup>, dice así: ἡδε γὰρ ἂν εἶη τε ἂν που ἐν τάξει καὶ μένοι καὶ οὐκ ἂν ἐν γενέσει γίγνοιτο. La partícula modal ἂν aparece repetida en todos los Manuscritos sin excepción; ello ha provocado algunas enmiendas por parte de algunos críticos. Por otra parte junto a καὶ μένοι encontramos otras dos variantes en los Manuscritos<sup>40</sup>: κείμενοι y κείμενον. Estudiemos cada uno de estos dos problemas por separado.

a) La repetición de la partícula ἂν no es un fenómeno especialmente alarmante; es un aticismo conocido<sup>41</sup>; en Platón mismo ocurre más de una vez<sup>42</sup>. Ast establece la siguiente norma: «Germinatur etiam ut alterum ἂν ad verbum, alterum ad aliam vocem pertineat»<sup>43</sup>. Concretamente en

39. Una descripción reciente de los Códices platónicos puede verse en E. R. Dodds, *Plato: Gorgias, A revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1959, p. 34 ss. y el STEMMA CODICUM de la p. 67; sobre Y en el *Teeteto* vid. W. F. Hicken, *The Y Tradition of the 'Theaetetus'* (Class. Quart. LXI 1967 98-102).

40. Vid. los aparatos críticos de Burnet y Diès; éste último, que para la colocación de B y T nos dice (*op. cit.*, p. 154) depender de Burnet, atribuye κείμενοι a B<sup>1</sup> y καὶ μένοι a B; pero según Burnet, si no entiendo mal su notación crítica, es a la inversa: κείμενοι B; καὶ μένοι B<sup>1</sup> (corrección inteligente probablemente de Aretas).

41. L.-S.-J. s. v. D. II.

42. Ast, *Lexicon Platonicum*, Darmstadt 1956 (reimpr. de la ed. de Lipsiae 1835), t. I, pp. 135 s.; comp. Dodds, *op. cit.*, p. 333 (com. a 507e 4).

43. *Op. cit.*, I 136.

este pasaje el segundo ἄν iría con el verbo εἶη, y pospuesto a él; el primero iría con ἦδε, cosa perfectamente natural si tenemos en cuenta que aquí ἦδε es enfático con el sentido de «entonces», «automáticamente», y sustituye a una oración entera: «si así fuera», «si asignaras al color blanco algún lugar» (sobreentendido de la prohibición anterior: «no le asignes lugar alguno») <sup>44</sup>. Consiguientemente parece aconsejable retener el texto de los Manuscritos, con la repetición de ἄν, antes que aceptar ninguna de las posibles enmiendas, a no ser que a alguna de ellas le asista una *razón especial* que la haga preferible al texto de los Manuscritos. A mi juicio, no es éste el caso de las dos enmiendas que han sido propuestas.

Schanz, seguido por Burnet, propuso leer δῆπου por ἄν που. Textualmente no habría dificultad en aceptar esta enmienda: la confusión entre AN y ΔH es conocida; pero, estilísticamente, δῆπου es aquí perfectamente incoloro, mientras que el adverbio indefinido που es en el presente pasaje de gran colorido. Sócrates acaba de advertir (153d 8-e 1) que el color blanco *en sí* no existe en *ninguna* parte: ni fuera de los ojos, ni en los ojos, ni en lugar alguno (nótese esa tríada de términos con que se excluye una *ubicación cualquiera*), y aduce como razón el texto que estamos estudiando: ἦδε γὰρ etc. Tras esa tríada prohibitiva de *toda localización* del color, aparece ya clara la función estilística del adverbio *indefinido de lugar*; antepuesto a ἐν τάζει, sirve para redondear y perfilar su sentido con el matiz de «en algún lugar, no importa dónde», actuando como recordatorio de aquella tríada de términos con que Sócrates excluía una localización *cualquiera* del color. Por esta razón estilística me parece muy preferible el texto de los Manuscritos a la enmienda de Schanz.

Heindorf, seguido de numerosos partidarios, propuso ὄν που por ἄν που. Esta enmienda ha sido aceptada por Stallbaum, Hirschig, Hermann, Wohlrab, y Campbell, que marca el texto con un asterisco. Tiene sobre la anterior de Schanz la gran ventaja de retener που con los Manuscritos. Textualmente el cambio de ἄν en ὄν tampoco ofrece dificultad mayor. Pero frente al texto de los Manuscritos presenta la gran desventaja de introducir una perífrasis poco afortunada, superflua y contraria al uso del *Teeteto* (εἶη τε ὄν). A lo largo de la discusión de la primera definición de *epistêmê*, εἶναι aparece con frecuencia contrastado con γίγνεσθαι, pero nunca con la perífrasis ὄν εἶναι <sup>45</sup>. En el presente pasaje γίγνεσθαι res-

44. Para el sentido de ἦδε vid. Campbell, p. 48, n. 4 ('if that were done').

45. vgr. 152d 8; e 1; 153a 6; 157a 1-2; 8-b 1; 160b 5-6; 8-10; d 2; 166c 6. En *Tim.* 52d 3 δὲ τε καὶ... εἶναι, ὄν es sujeto-εἶναι tiene el sentido de 'existir'. Aquí en cambio entiendo que el sujeto de εἶη μένοι y γίγναιτο es χρώμα λευκόν (d 9), sobreentendido gracias a ἀνάδ de e 1.

ponde a εἴη y ἐν γενέσει parece estar puesto, en parte, para equilibrar a ἐν τάξει y ὅν resulta superfluo<sup>46</sup>.

Uno se sentiría tentado a retener con Diès el texto de los Manuscritos, si no fuera porque creo que hay otra enmienda posible que ofrece serias garantías de ser el texto originario de Platón: ἐν του<sup>47</sup>. La corrupción de ε en α es fácilmente explicable, ciertamente tan explicable como la inversa que, como veremos, se produjo en la línea siguiente καί μὲνοι en κείμενοι. Dada la unanimidad de los Manuscritos, la corrupción se hallaba ya al menos en el *hiparquétipo* del que provienen todos los Códices que contienen el *Teeteto*<sup>48</sup>. La familia F no está representada en el *Teeteto*. Miss Hicken ha hecho ver recientemente<sup>49</sup>, contra Wohlrab y Diès, que «for the *Theaetetus* Y has no claim to be treated as a primary source». No sabemos, por tanto, si el error se encontraba también en el *arquétipo*<sup>50</sup>, o si se debió al copista del *hiparquétipo* de la familia B T W P. En uno u otro caso creo probable que la proximidad de la preposición ἐν casi inmediatamente después, debió de contribuir a la confusión en una época en que aún no se notaban (al menos no de manera sistemática y continua) los acentos y los espíritus, ni se separaban las palabras.

Aparte de estos argumentos meramente negativos, creo poder ofrecer dos positivos, basados el uno en el contexto inmediato, anterior y posterior, y el otro en el cotejo con otros pasajes. Vengamos al contexto. Sócrates, expuestos los principios generales de la teoría *esotérica* y los argumentos de autoridad y de experiencia, pasa (a partir de 153d 8) a hacer una aplicación de la teoría y de sus principios a la psicología de las sensaciones, comenzando por la visión. Empieza diciendo que el llamado color blanco, por ejemplo, *no 'es' en sí un color distinto (de los demás colores, se entiende)*<sup>51</sup>, ni está localizado fuera de los ojos, ni

46. Cornford traduce «it would have its being in an assigned place», pero no discute el texto; Robin traduce «dès lors en effet elle ferait partie d'une collocation déterminée» (*op. cit.*, p. 100); en la nota 38 (*ib.*, p. 1424) anota: «Texte incertain. Je paraphrase légèrement la fin du passage».

47. Esta enmienda no ha sido propuesta por nadie, que yo sepa. Tomo ἐν como predicado y χροῖμα λευκόν como sujeto sobreentendido (*supra* n. 45); aparece al punto la fuerza de la *reductio ad absurdum*: «el color blanco sería ya 'uno'»; contra el principio establecido en 152d 2-3 de que «nada es en sí 'uno'»; aquí en vez de 'en sí', dice 'en su puesto'.

48. El β del STEMMA CODICUM de Dodds.

49. *Art. cit.*, p. 100.

50. El α del STEMMA de Dodds.

51. Tomando ἕτερόν τι como predicado estrictamente *adjetival*, equivalente de ἐν τι χροῖμα ἕτερον ὃν τῶν ἄλλων χρομάτων así entendido, se está ya sugiriendo que esta concepción del color es una violación del principio V «nada es en sí 'uno'» (αὐτό = αὐτό καθ' αὐτό). Los autores toman ἕτερόν τι como predicado *sustantivado*: «non esse id aliud aliquid (h. e. a ceteris rebus diversum...)...» (Heindorf, citado por Wohlrab; «A separate thing» (Cambell); «n'est rien de distinct en soi» (Diès); «has no being as a distinct thing» (Cornford); «n'est par soi-même rien» (Robin). Pero parece preferible el sentido *adjetival*.

en los ojos, ni en sitio alguno. En prueba de ello (nótese la partícula γάρ) Sócrates aduce las palabras del texto que estamos discutiendo. Independientemente de los problemas de crítica textual que plantea este pasaje hay dos cosas claras en torno a él: la primera es que contiene un intento de refutación *per reductionem ad absurdum*. Sócrates trata de hacer ver que, si localizáramos el color blanco como algo que *es en sí un color* distinto de los demás, en ese caso (ἤδη) se seguirían consecuencias inadmisibles. La segunda cosa clara es que esas consecuencias serían inadmisibles porque contravendrían los principios de la teoría *esotérica*. Esto está claro por la mención de οὐκ ἔν ἐν γενέσει γίγνεται<sup>52</sup>, en contraste con εἴη de la línea anterior, y aparecerá más claro cuando hagamos ver que la verdadera lectura es καὶ μέντοι aquí equivalente de οὐκ κινεῖται. Ahora bien, uno de los principios de esa teoría era que «*nada es en sí uno*». Que Sócrates está pensando expresamente en ese principio, está sugerido ya en las líneas d 9-10, al decir que el llamado color blanco *no es en sí un color distinto*<sup>53</sup>. Pero para que no quepa duda alguna, veamos el contexto inmediatamente posterior; porque a la pregunta de Teeteto —«Entonces, ¿cómo?» (e 3)—, Sócrates responde explícitamente: «*Seamos consecuentes*<sup>54</sup> con la teoría recientemente propuesta y establezcamos que nada es en sí 'uno'» (e 4-5). Esta apelación de Sócrates a la teoría *esotérica*, pero específicamente al principio «*nada es en sí 'uno'*» cobra pleno sentido si (casi me atrevería a decir 'sí, y sólo sí') inmediatamente antes, al hacer la *reductio ad absurdum*, Sócrates dijo: εἴη τε ἐν πᾶσι ἐν τάξει. En e 4-5 ἐν ὄν respondería a εἴη ἐν de e 1, y ἐν πᾶσι ἐν τάξει de e 1-2 sería equivalente de αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἐν de e 4.

En corroboración de lo dicho, podemos ofrecer otro argumento: el cotejo de todos los pasajes en que se menciona o se evoca el principio de que «*nada es en sí 'uno'*». Se menciona explícitamente en cuatro pasajes: 152d 2-6, 153e 4-5, 157a 8 y 182b 3-4. De estos cuatro pasajes en los tres últimos el principio aparece íntimamente relacionado con la nueva teoría de la psicología de las sensaciones, y en el primero de ellos esa misma relación está insinuada en la observación que hace Sócrates de que «*si lo llamas 'grande', aparecerá también 'pequeño', etc.*»; esta observación es un anticipo de la nueva psicología de las sensaciones. El principio de que «*nada es en sí 'uno'*» aparece insinuado en 153d 8-10, como ya hemos indicado anteriormente<sup>55</sup>, también en estrecha relación

52. Esta frase implica dos cosas: a) que el color *proviene* y b) que pertenece al ámbito del *devenir*; por otra parte ἐν γενέσει hace juego con ἐν τάξει.

53. Vid. *supra*, n. 51.

54. ἔπομαι, 'yo sigo', aquí con el matiz de 'soy consecuente con'.

55. Vid. *supra* n. 51.

con la psicología de la visión; finalmente 156e 7-157a 1 es una evocación del mismo principio, como ya hicimos notar antes<sup>56</sup>, y también en íntima relación con la psicología de las sensaciones. Vemos, pues, que en la teoría *esotérica* el principio de que «*nada es en sí 'uno'*» guarda una relación especialísima con la psicología de las sensaciones de esa misma teoría y éste es un nuevo indicio de que Sócrates, al hacer la *reductio ad absurdum* en 153e 1-2, apelaba explícitamente a ese principio.

b) Del solo cotejo de los Códices aparece ya la primacía de *καὶ μένολ* sobre las demás variantes (153e 2). Esa es la lectura del *Papyrus Bero-linensis* o *Comentario Anónimo del Teeteto*<sup>57</sup>, del s. II p.C.<sup>58</sup>; es también la lectura del Códice W<sup>59</sup>, aunque es más difícil de saber de dónde le vino a W esa lectura<sup>60</sup>. El cotejo de B y T es interesante. La primera mano de B escribió *ζεῖμενοι*<sup>61</sup>, que es una *lectio difficilior* comparada con *ζεῖμενον* de T. Por tanto lo más probable es que en el original del que provienen B y T se leía *ζεῖμενοι*, que el copista de B se limitó a transcribir mecánicamente, mientras que el de T, sin duda para dar sentido al texto, lo cambió en *ζεῖμενον* (corrección, por lo demás, poco inteligente). Ahora bien, *ζεῖμενοι* (que no tiene sentido) es una corrupción fácil de *καὶ μένοι* por parte de un escriba que copia mecánicamente de un Códice escrito sin notación de acentos y sin separación de palabras. El cotejo de los Manuscritos nos lleva, pues, a la conclusión de que la lectura original era *καὶ μένοι*. Es también la lectura comúnmente aceptada por los editores, excepción hecha de Burnet, quien prefirió adoptar la conjetura de Estobeo *καὶ μένον*, basada sin duda en la poco inteligente corrección del copista de T.

Deseo aducir en favor de *καὶ μένοι* algunas razones basadas en el estudio del contexto. En primer lugar, en favor de *μένω* contra *ζεῖμαι*, hay dos razones: la primera es que *μένειν* es, junto con *στένω*, uno de los verbos favoritos de Platón para expresar la idea de la inmovilidad; aparece consiguientemente en contraste con *κινεῖσθαι* y *ῥεῖν*, favoritos de Platón para expresar la idea contraria del *panmovilismo* o *fluidez universal*<sup>62</sup>. Es, pues, un verbo más apto que *ζεῖμαι* en el contexto de la *reductio ad absurdum* de 153e 1-2. Aparte de esta consideración obvia, hay otra

56. Vid. *supra* p. — y nota 26.

57. Diès, *ap. crit.*

58. Dodds, *op. cit.*, p. 40.

59. Diès, *ap. crit.*

60. Sobre la relación de W con B y T vid. Dodds *ib.* p. 40.

61. Vid. *supra*, n. 40.

62. Vid. 182d 1, 4; e 1 (en 179e 7 el compuesto *ἐπιμένω* en contraste con *φέρομαι*, otro verbo favorito de Platón para expresar la idea de movimiento); comp. *Crat.* 402a 8-9 (*πάντα χωρεῖ ὁδὸν μένει*) 437c 7; 440a 7; *Fedr.* 261d 8; 893c 1.



más sutil. Creo que no ha sido observado por los comentaristas del *Teeteto* que en 153e 1-2 hay un juego de palabras y una metáfora militar, iniciada por la expresión εἶη τε ἐν τάξει y continuada por μένω<sup>63</sup>. Este verbo desempeña aquí dos funciones: a) tiene un sentido filosófico y es equivalente de οὐ κινεῖσθαι; b) tiene un sentido militar y es equivalente de ἐν τάξει εἶναι.

En favor del optativo μένοι y en contra del participio μένον además del argumento de los Códices, ya mencionado, se pueden aducir varias consideraciones estilísticas. En primer lugar la expresión perifrástica μένον εἶναι es tan poco afortunada como ὄν εἶναι e igualmente contraria al uso del *Teeteto*<sup>64</sup>. Además, desde el punto de vista de la metáfora militar, καὶ μένοι es un equivalente exacto de εἶη τε ἐν τάξει: los dos miembros van íntimamente ligados entre sí por τε... και y la partícula ἄν no se repite en el segundo, mientras que vuelve a reaparecer en el tercero: οὐκ ἄν .. γίγνοιτο. Según esto, la estructura de toda la frase es como sigue<sup>65</sup>:

$$\begin{array}{l} \gamma\delta\epsilon \gamma\acute{\alpha}\rho \acute{\alpha}\nu \left\{ \begin{array}{l} \epsilon\dot{\iota}\eta \text{ τε } \acute{\epsilon}\nu \text{ που } \acute{\epsilon}\nu \text{ τάξει} \\ \text{καί } \mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota \end{array} \right. \\ \text{καί } \omicron\upsilon\kappa \acute{\alpha}\nu \acute{\epsilon}\nu \text{ γενέσει } \gamma\acute{\iota}\gamma\omicron\iota\tau\omicron. \end{array}$$

En conclusión, Sócrates en 153e 1-2 rechaza la concepción corriente de que el color blanco es *en sí* un color distinto de los demás y localizado en algún sitio, «*porque, en ese caso, sería ya 'uno', emplazado en su puesto y permanecería, y no provendría en el ámbito del devenir*»; reduce al absurdo esa concepción del color apelando a los cinco principios de la teoría esotérica: «*todo está en movimiento*» (implícito en «*permanecería*»), «*todo proviene*» (implícito en «*provendría*»), «*nada 'es'*» y «*nada es 'uno'*» (implícito en «*sería ya 'uno'*»), sino que «*deviene*» (implícito en «*en el ámbito del devenir*»).

#### 4 ὄσπερον ἀλλὰ τοῦτο (155b 1-2).

Este es el texto tal como aparece en todos los Manuscritos con las tres palabras en ese mismo orden. A primera vista hay algo chocante: la posición de ἀλλὰ<sup>66</sup>. Proclo expresó gráficamente esta anomalía

63. Comp. el presente pasaje con *Apol.* 28d 6-8; e 1-29a 1; ἐν τῇ τάξει μένων aparece en *Laques* 190e 5 y 191a 2; la comparación de esta expresión con el pasaje del *Teeteto* hace pensar que εἶη τε ἐν τάξει καὶ μένοι ... εἶη τε ἐν τάξει καὶ μένοι ἐν τάξει. La idea opuesta de deserción se expresa en griego por τάξιν λιπεῖν.

64. Es distinto el caso de 182d 3-4 ἀλφ... ἰμένον.

65. Sobre el sujeto sobreentendido de los tres verbos vid. *supra*, n. 45.

66. Un caso de posposición aparece en poesía en Eurip. *Íón* 426 (citado por Denniston, *op. cit.*, que lo califica de 'remarkable').

diciendo que «*va a la rastra*»<sup>67</sup>. Ante esta aparente anomalía los críticos han reaccionado de tres maneras distintas. Los más audaces han trocado el orden de las palabras del texto de los Códices leyendo *ἀλλὰ ὕστερον τοῦτο*<sup>68</sup>. Así ya Stephanus, Heindorf, Hermann, Stallbaum, Hirschig y Wohlrab. De este modo cortan el nudo, pero no solucionan la dificultad. Este trastrueque tropieza con un inconveniente muy serio: la coincidencia unánime de todos los Manuscritos en la '*lectio difficilior*'. Campbell en el texto practica la misma trasposición que los anteriores, pero marca el pasaje con un asterisco, y en la nota sospecha del texto de los Manuscritos y sugiere la enmienda *ἄρα* por *ἀλλὰ*. Burnet y Diès retienen el orden de palabras de los Manuscritos y en el aparato crítico apelan al testimonio de Proclo, a que antes hemos aludido. A mi juicio la verdadera solución está en que *ἀλλὰ* en este pasaje no va ni con *ὕστερον* ni con toda la frase, sino sólo y exclusivamente con *τοῦτο*. De este modo el trastrueque arbitrario practicado por los primeros es innecesario, la enmienda sugerida por Campbell no tiene razón de ser y desaparece la anomalía de la posposición. Esta solución, que propongo, no debe ser descartada *a priori*. Es un hecho sabido que *ἀλλὰ* puede ir, y va a veces, con una sola palabra<sup>69</sup>. Aquí la palabra enfática no es *ὕστερον*, sino *τοῦτο*, y la expresión *ἀλλὰ τοῦτο* es un sustitutivo enfático del ya enfático *τοῦτο γε*, con el matiz restrictivo de «*al menos esto*»; como decimos en la conversación ordinaria: «*otra cosa sí, pero esto sí que no*». Examinemos el contexto. Sócrates está formulando el tercero de los tres principios en que conviene con Teeteto: «*es imposible que una cosa*<sup>70</sup>, *sin haber devenido y sin devenir sea, en un tiempo posterior, esto al menos: lo que en un tiempo anterior no era*» (i. e. prescindiendo de si puede ser, en un tiempo posterior, otra cosa, pero al menos eso que, en un tiempo anterior, no era, no podrá ser a menos que haya cambiado y que haya, por tanto, sufrido un *proceso* de cambio)<sup>71</sup>. Platón podía haber formulado este principio sin poner énfasis especial en la expresión de este modo

67. Según el testimonio del Escoliaista: ὁ Πρόκλος τὸ ἀλλὰ παρέλκειν λέγει (Greene, *Scholía Platonica*, Haverfordiae, 1938, p. 22, 155b).

68. Algunos de éstos, como Hirschig y Hermann-Wohlrab (Lipsiae 1921) ponen 'coma' detrás de *ὕστερον*, de modo que el sentido es: «lo que no era antes, pero sí después...»; pero la comparación con c 1-2 εἰρή γὰρ ὕστερον sugiere que en b 1-2 ὕστερον va con εἶναι.

69. Vid. ejs. en L.-S.-L., s. v., I. 2. b. y en Denniston, *op. cit.*, p. 13.

70. En la incompreensión del sentido de *ἀλλὰ* en este pasaje ha intervenido una confusión lamentable, la de tomar ὁ μὴ πρότερον ἦν (y consiguientemente su correlativo *τοῦτο* como el sujeto de εἶναι, mientras que en realidad es el predicado, como se ve por comparación con c 1-2; el sujeto sobreentendido en los tres principios es el que se explicita en el primero μηδὲν (a 3), sólo que en el tercero debe ser cambiado por ὅτισδ' por razón de que la negación va incluida ya en ἀδύνατον (b 2).

71. Para el sentido de ἀνευ τοῦ γενέσθαι καὶ γίγνεσθαι comp. c 2-3 ἀνευ γὰρ τοῦ γίγνεσθαι

más o menos: ἀδύνατον ὕστερον εἶναι ὃ μὴ πρότερον ἦν ἄνευ κτλ.<sup>72</sup> Pero ha preferido adoptar un giro enfático, y, para ello, ha echado mano de tres recursos: 1) ha colocado ἀδύνατον al final de la frase; 2) ha utilizado los pronombres correlativos ὃ.. τοῦτο, poniendo por delante el relativo; con ello el correlativo demostrativo τοῦτο, que recoge y resume toda la oración anterior de relativo, cobra un relieve especial y se convierte en la palabra enfática; 3) ha subrayado el énfasis de τοῦτο mediante la partícula ἀλλά. Tratemos de concretar más la función de ἀλλά en este pasaje. Denniston<sup>73</sup> no trata expresamente este caso, pero en las páginas 9-13 de su gran obra enuncia los principios valederos para el mismo. En la página 11 menciona el segundo de los 'special uses' de la partícula: «In the apodosis of a conditional (sometimes a causal) sentence». En este caso la partícula «contrasts the ideas expressed in protasis and apodosis». En la página 13 especifica un caso concreto de esta función *apodótica* de la partícula, y es el que de momento nos interesa y que consiste en «to omit the protasis, the sense of which can easily be supplied from the context. At least'. 'At any rate'. 'Well.'». Esta función *apodótica* y *elíptica* es, según creo, la que se verifica en nuestro pasaje. Supliendo la prótasis condicional, podíamos reformular toda la frase como sigue: ὃ μὴ πρότερον ἦν, ὕστερον, <εἰ καὶ ἄλλο τι εἴη>, ἀλλὰ τοῦτο εἶναι κτλ.

Algunos de los ejemplos mencionados por Denniston son precisamente casos de ἀλλά con una sola palabra, y, para que la coincidencia sea más completa, hay dos casos de ἀλλά τοῦτο (Sof. *El.* 415 y Eurip. *I. A.* 1239) y otro de ἀλλά ταῦτα (Eurip. *H. F.* 331).

## 5 μάχεται ἀπὸ αὐτοῖς (155b 4-5).

Este pasaje plantea un doble problema de interpretación, gramatical y filosófica. Sócrates ha convenido (ὁμολογήματι 155b 4), con Teeteto en que hay tres principios que *se nos aparecen* (ταῦτα τὰ φάσματα ἐν ἡμῖν 155a 2; el lenguaje es protagórico) como verdaderos, que son:

1. «*nada nunca puede hacerse ni mayor ni menor ni en volumen ni en número, mientras se mantenga igual a sí mismo*» (155a 3-5).
2. «*ninguna cosa a la que nada se le añade ni se le quita puede crecer ni decrecer, sino que se mantiene igual*» (ib. 7-9).
3. «*ninguna cosa puede, sin haber devenido ni devenir, ser, en un tiempo posterior, esto al menos: lo que no era en un tiempo anterior*» (ib. b 1-2).

72. Comp. de nuevo c 1-2.

73. *Op. cit.*

Inmediatamente después (155b 4 ss.), Sócrates observa que, a la vista de ciertos hechos, esos tres principios, en los que acaba de convenir con Teeteto, «*están en pugna ellos mismos consigo mismos en nuestra alma*». La traducción «*ellos mismos consigo mismos*» es literal: *αὐτὰ* es el pronombre personal enfático («ellos mismos»), y *αὐτοῖς* el reflexivo («consigo mismos»). Pero, ¿qué quiere decir Sócrates?, ¿que los tres principios están en pugna *el uno con el otro* o que están en pugna *cada uno consigo mismo*? Campbell en su nota a este pasaje, que él considera 'half-humorous', defiende la primera interpretación ('fight amongst themselves') y da una breve explicación de cómo se podría concebir esa pugna mutua. La traducción de Diès parece favorecer la misma interpretación («se livrent bataille en notre âme») así como la de Cornford («fight among themselves in our minds»); la traducción de Robin de este pasaje («se battent tous les trois contre eux-mêmes dans notre âme») reproduce fielmente el texto original, quedando abierta a las dos interpretaciones arriba dichas. Hackforth<sup>74</sup> comienza haciendo una concesión a la interpretación de Campbell: el sentido natural de *μάχεται αὐτὰ αὐτοῖς* sería 'fight one another' o 'fight among themselves'; pero luego rechaza esta interpretación como imposible, y añade: «we must therefore suppose that Socrates means that each of the three admissions fights against itself». Que esta interpretación de Hackforth es la verdadera, creo que se puede demostrar por el contexto. Pero aun el mismo texto está a favor de ella y en contra de la de Campbell, y la concesión que hace Hackforth es indebida; porque, si Platón hubiera querido decir que «*los tres principios están en contra el uno del otro*», lo *natural* y lo normal en griego es que hubiera echado mano del pronombre de reciprocidad *ἀλλήλοισ*, y no del reflexivo *αὐτοῖς*. El pronombre de reciprocidad aparece con frecuencia en el *Teeteto*<sup>75</sup>. El ligero descuido de Platón al no especificar que la pugna en cuestión es de cada principio consigo mismo es explicable una vez que quedaba claro por el contexto de todo el pasaje que ese era el sentido; en cambio es inexplicable que, si lo que quería decir era que la pugna en cuestión era de los tres principios entre sí, no hubiera echado mano del pronombre normal en griego para expresar esa idea, es decir, del de reciprocidad. Si del texto pasamos al contexto, nos encontramos con dos pasajes decisivos: 154c 7-d 2 y 155b 4-c 4. Pero antes aclaremos una dificultad. En estricta lógica, ¿qué sentido puede tener decir que, a la vista de ciertos hechos, cada uno de los tres principios está en

74. 'Notes on Plato's *Theaetetus*' (*Mnemosyne* XV 1957 128-140) p. 130.

75. Vid., por no citar más que algunos casos, 152d 7; 154e 2, 5; 157a 2; 158c 1; 160b 5; 8; 168c 2, e 1; 180a 7-8; 182b 5; 186a 10, 7, 8.

pugna consigo mismo? Hackforth<sup>76</sup> explica: «His (sc. de Sócrates) point is, I suggest, that when confronted with 'events' such as the six dice 'becoming' less instead of more, each admission apparently involves its own denial...»; y añade poco después: «Of course a *simpler* way of saying this would be to say that the admissions are challenged by facts or events; but it is not unreasonable, and it is more vivid, to say what Socrates does say». Esto es sin duda verdad, pero no toda la verdad; la verdad completa es que Sócrates está tratando de expresarse con mentalidad *protagórica*. No olvidemos que Sócrates está hablando en nombre de la teoría *esotérica*, adscrita a Protágoras; pero, por si corriámos peligro de olvidarlo, Platón se encarga de recordárnoslo: toda esta sección (de las tabas, de los tres principios y de la estatura de Sócrates) se abre y se cierra con mención expresa de Protágoras. Sócrates introduce el ejemplo de las tabas con estas palabras: «*Porque en la concepción vulgar*<sup>77</sup>, oh amigo, nos vemos obligados a hacer, un poco a la ligera, afirmaciones que Protágoras y todos los partidarios de su teoría calificarían de paradójicas y absurdas»<sup>78</sup> (154b 6-8). Y al final de esta misma sección, cuando ya Teeteto ha entrado en estado mental de *aporía*, Sócrates le pregunta: «*Pero, ¿vas entendiendo ya la razón de estas sinrazones a la luz de la teoría que estamos poniendo a nombre de Protágoras, o todavía no?*»<sup>79</sup> (155d 5-7). Más aún, aducido el ejemplo de las tabas, Sócrates imagina a Protágoras interrogando —socráticamente— a Teeteto<sup>80</sup> (154c 7-9), y los términos en que Teeteto expresa su respuesta<sup>81</sup> (ib. 10-d 2) son una evocación del principio protagórico del Hombre-Medida: «*El hombre es la medida de todas las cosas: de las que son, de que son, y de las que no son, de que no son*» (152a 2-4). Finalmente, los tres principios que Sócrates formula poco después son

76. *Art. cit.*, p. 130.

77. Entendiendo «ὅν» no en el sentido *temporal* (Diés, «à cette heure»; Robin, id.), sino en el sentido *dialéctico*, como lo entiende rectamente Cornford (*op. cit.*, p. 41) «as things are» y en la n. 1 explica acertadamente: «on the current assumption, which has just been denied, that things have permanent qualities», en contraste con la «*brillantísima teoría*» de Protágoras y sus partidarios.

78. Para el uso de γέλοια en un contexto de 'reductio ad absurdum' comp. *Parm.* 128d 1-6. De la concepción vulgar de la sensación —arguye Sócrates en nombre de Protágoras— se siguen absurdos que, en cambio, en la teoría protagórica no se siguen (155d 5-7).

79. ταῦτα τοιαῦτα (155d 6): ταῦτα se refiere a los innumerables casos de *aporía*, aludidos en c. 4-5; τοιαῦτα sustituye a θαυμαστά τε καὶ γέλοια de 154 b 6-7 y a οὔτως ἔχει de 155c 6; comp. c. 9 θαυμάζω τί ποτ' ἐστὶ ταῦτα.

80. Protágoras o «*algún otro*» (154c 7); el sentido de «*algún otro*» está claro por ib. b 8 «*Protágoras y todos los partidarios de la misma teoría*».

81. τὸ δοκοῦν... ὅτι οὐκ ἔστιν... ὅτι ἔστιν (154c 9-d 2); del mismo modo φάσματα (155 a 2), que el escoliasta (Greene, *op. cit.*, p. 21, 155a), probablemente siguiendo a Procho, entiende en el sentido platónico con el matiz de ἀπατηλά, pero que, por el contrario, debe ser entendido en el mismo sentido protagórico que φαίνεται y φαντασία en 152 a-c.

introducidos con los términos *φάσματα ἐν ἡμῖν*, alusivos igualmente al principio protagórico (155a 2). Nos encontramos, pues, en un contexto de fuerte sabor protagórico. Por ello la afirmación de que cada uno de los tres principios *se pelea consigo mismo en nuestra alma*, debe ser entendida protagóricamente en el sentido de que de cada uno de ellos recibimos una experiencia contradictoria: *nos 'parece' a la vez que 'es así' y que 'no es así'*. Mirado en sí mismo y *a priori*, cada uno de ellos nos parece ser así; pero mirado *a posteriori* y a la luz de los hechos, nos parece no ser así, creando en nuestra mente un estado de *aporía*<sup>82</sup>. En confirmación de todo lo dicho, podemos ya recurrir a los dos pasajes clave a que antes hemos aludido. En el primero (154c 7-d 2) Sócrates imagina que Protágoras interroga a Teeteto: «¿Es posible, Teeteto, que una cosa devenga mayor en volumen o en número por otro medio que por el de haber aumentado?». Esta pregunta es un anticipo del primero de los tres principios<sup>83</sup>. La respuesta de Teeteto es sumamente significativa: por una parte le parece que 'no', por otra que 'sí'. *A priori* («atendiendo a la pregunta en sí misma», 154c 10-d1) le parece que no; *a posteriori*, a la luz del ejemplo de las tabas, le parece que sí. Es decir, el primer principio está ya peleándose en la mente de Teeteto, pareciéndole a la vez verdadero y falso. Por el análisis del segundo pasaje clave (155b 4-c 4) llegamos a la misma conclusión respecto a los otros dos principios: mirados en sí mismos, *a priori*, se le *representan* a Teeteto como evidentes de toda evidencia (155a 7-b 3), pero, mirados a la luz de los hechos, le parecen evidentemente falsos: seis tabas son dos más que cuatro y seis menos que doce, y este hecho hace que a Teeteto se le *represente* como falso el mismo principio segundo que por otra parte se le *representa* como evidente, i. e. que «ninguna cosa a la que nada se le añada ni se le quite pueda aumentar ni disminuir, sino que se mantiene igual a sí misma». Sócrates, que es ahora mayor que Teeteto, dentro de un año será menor, y esto sin haber crecido ni decrecido; este hecho hace que a Teeteto se le *represente* como falso el mismo principio

82. El estado mental de *aporía*, en que se encuentra Teeteto, es distinto del estado de *duda*, en que se encuentra Protágoras: en el célebre fr. 4, sobre si los dioses existen o no. La diferencia está en que en la mente de Teeteto surgen a la vez dos *φάσματα* antagonísticos y la mente (*ἐν ἡμετέρῃ ψυχῇ*) es concebida como un *campo de batalla* en que cada principio libra batalla consigo mismo; en el fr. 4 de Protágoras, éste no sabe de los dioses ni si existen (*ὡς εἰσίν...*) ni si no existen (*ὡς οὐκ εἰσίν...*); ninguno de los dos *φάσματα* aflora en su mente.

83. Como se ve comparando las dos formulaciones: únicamente en 154c 8-9 se considera una sola de las dos alternativas: la de hacerse *mayor* (en volumen o en número): *μείζον ἢ πλεόν* de 154c 8 corresponde a *μήτε ὄγκῳ μήτε ἀριθμῷ* de 155a 4); por otra parte *ὡς ἴσων εἶη* en 155a 4-5 = *μήτε ἀξάνοιτο μήτε φθίνοι*, como se ve por la equivalencia establecida en ib. 8; de ahí *ἀξήθεν* en 154c 9, en que se considera una sola de las dos alternativas.

tercero que por otra parte le parece evidente, i. e. que «*nada puede, sin haber devenido ni devenir, ser en un tiempo posterior lo mismo que no era en un tiempo anterior*»<sup>84</sup>.

La interpretación que acabamos de dar de *μάχεται ἀπὸ ἀβτοῖς*, nos permite afrontar otro problema. Tan pronto como Teeteto define la *epistêmê* como *aisthêsis*, Sócrates procede a identificar esa definición con la teoría protagórica del *Hombre-Medida* y a fundamentarla en la teoría del *panmovilismo*. ¿Por qué? ¿Por qué Platón se cree en la necesidad, o al menos en el derecho, de combinar esas tres teorías? Para responder a esta pregunta, estudiemos comparativamente el ejemplo del viento, que aparece en el contexto de la teoría del *Hombre-Medida*, con el de las tabas (o el de la estatura de Sócrates), que aparece en el contexto de la teoría del *panmovilismo*. Entre el ejemplo del viento y el de las tabas hay una diferencia y una gradación, yo creo que intencional. En el primer caso *un mismo viento* aparece frío y no-frío a *distintos individuos*; en el segundo *unos mismos principios* aparecen verdaderos y falsos a *un mismo individuo*. En el primer caso «es» y «no-es» lo pronuncian individuos distintos; en el segundo, el mismo individuo. Platón parece pensar que, si se quiere conciliar la afirmación de que *aisthêsis* es *epistêmê*, o sea, *aprehensión infalible del ser*<sup>85</sup>, con la experiencia de innumerables casos, en que —como en el ejemplo del viento— una misma cosa 'es' y 'no-es' a la vez, no hay otro remedio que el de *relativizar* el ser; la *aisthêsis* aprehende infaliblemente el ser si, y sólo si, cada cosa 'es' para cada cual tal cual le parece que 'es'; si, y sólo si, *nada 'es' en sí*, sino que sólo 'es' *relativamente a alguien*. Pero, para que la *aisthêsis* sea en todos los casos aprehensión infalible, no basta —parece pensar Platón— con *relativizar* el ser; es preciso, además, *movilizarlo, fluidificarlo*; porque hay innumerables casos<sup>86</sup> en que —como en el ejemplo de las tabas— el único modo de resolver la *aporia* que surge en la mente de un mismo individuo, el único modo de lograr una aprehensión infalible, es el de *movilizar* el ser, hacerlo *móvil*<sup>87</sup>, convirtiéndolo en *devenir*, y, consiguientemente, convirtiendo la *epistêmê* en aprehensión infalible no ya del *ser*, sino del *devenir*. La *epistêmê* aprehende no ya *lo que 'es' relativamente a alguien*, sino *lo que 'deviene' relativamente a alguien*. En efecto, las contradicciones que bullían en la mente de Teeteto pro-

84. Hablo sólo *exempli causa*. Sócrates quiere decir que cada uno de los tres principios se contradice a sí mismo en el caso de las tabas, de la estatura de Sócrates y en cada uno de los innumerables casos que se podían aducir.

85. 152c 5-6.

86. Sócrates lo dice expresamente en 155c 4-5.

87. *ζερωμένη οὐσία* 177c 7 y 179d 3.

venían de pensar que las seis tabas que, comparadas con cuatro, eran dos más, eran las mismas seis tabas que, comparadas con doce, eran seis menos, y que el Sócrates que ahora es mayor que Teeteto es el mismo que dentro de un año será menor que él. El error de Teeteto ha consistido en una equivocada interpretación de los hechos partiendo de una concepción *inmovilista* del universo<sup>88</sup>. Los dos ejemplos —el del viento y el de las tabas— desempeñan, por tanto, una función análoga: el primero sirve para hacer ver que *el ser es relativo*, el segundo para hacer ver que *el ser es móvil*<sup>89</sup>, siempre en la perspectiva de la ecuación *epistêmê = aisthêsis*<sup>90</sup>.

## 6 ἐπι ἐνός (157a 4).

Una vez que Sócrates, como portavoz de la teoría *esotérica*, ha enfrentado a su joven interlocutor con las contradicciones en que incurrirá en innumerables casos la mente de todo aquel que interprete los hechos de la experiencia en la perspectiva de una concepción inmovilista del universo, pasa inmediatamente a hacer ver que todas esas *aporías* se desvanecen en el horizonte de las doctrinas arcanas de Protágoras y otros «varones renombrados» (155d 9-10). Para ello reanuda el hilo interrumpido de la exposición de la génesis, naturaleza y contenido de la *aisthêsis* (a partir de 156a 3): todo está en movimiento; pero hay dos clases de movimiento: uno *pasivo* y otro *activo* (son los dos movimientos de traslación gemelos y rápidos, y con ellos, respectivamente, la sensación y el sensible. Síguese que nada es en sí 'uno', nada es en sí ninguna de las cosas que parece ser (duro, caliente, etc.), puesto que el *sensible* se origina conjuntamente con la *sensación* en el instante único e irrepetible de la intersección de un movimiento activo con otro pasivo. Más aún, los movimientos activo y pasivo están condicionados mutuamente el uno al otro aun en esa modalidad de ser respectivamente el

88. El error de Teeteto está en creer que Sócrates 'es' menor un año después *sin haber devenido* (ὁ γενόμενος 155c 2).

89. El *panmovilismo* preconizado por la teoría *esotérica* —movilidad total y universal de *sujetos* y *objetos*— no responde a la concepción platónica del universo, como se ve aún por sólo el *Teeteto* (184b 4-186e 12): Sócrates arguye que tiene que haber un *sujeto permanente* —el alma—, especie de central de las sensaciones y de los pensamientos (184d 1-e 6; la permanencia está expresamente postulada en d 7-8); en los *sensibles* tiene que haber también alguna permanencia, puesto que *en ellos* el alma abstrae la noción de *ser*, común a todos ellos (185c 4 ss.). El *panmovilismo* representa, a lo más, la concepción platónica del *Receptáculo del Devenir* del *Timeo*, antes de que el Demiurgo imponga a las cualidades móviles formas geométricas.

90. En realidad lo único que podemos concluir del *Teeteto* es que *Platón cree* que los defensores de la teoría *epistêmê = aisthêsis* deben acogerse a la teoría del *hombre-medida* y a la del *panmovilismo*, si quieren ser consecuentes consigo mismo.



uno activo y el otro pasivo; la misma modalidad de 'activo' o 'pasivo' es algo *móvil* y *relativo*, no algo fijo, no un 'en-sí', «*porque* —en esta teoría— *no es posible en un solo caso* (ἐπι ἐνός) 'pensar' (así se expresan) *de una manera fija que alguno de los movimientos sea 'el activo' o 'el pasivo'*»<sup>91</sup> (157a 3-4). Cornford traduce rectamente ἐπι ἐνός por «in any single case»<sup>92</sup> («en un solo caso»). Esta traducción no tenía por qué ser objeto de discusión si no fuera porque Hackforth<sup>93</sup> la rechaza alegando dos razones: una de superfluidad («the words seem somewhat otiose, thus taken»), otra gramatical («we should surely expect ἐπι οὐδέ-νός (or οὐδ' ἐφ' ἐνός...)»<sup>94</sup>.

La primera objeción de Hackforth tiene fácil respuesta. En toda esta sección Platón prodiga el uso de vocablos que sirven para expresar de manera enfática la *universalidad* de la impermanencia en extensión y en el tiempo<sup>95</sup>. La objeción gramatical merece atención especial. Es interesante señalar una curiosa coincidencia de estructura gramatical entre este pasaje platónico y otro célebre —verdadera *crux interpretum*— del poema de Parménides<sup>96</sup> (fr. 8, 54). En ambos casos nos encontramos con el numeral precedido de un partitivo (en Platón αὐτῶν ἐπι ἐνός<sup>97</sup>, en Parménides τῶν μίαν), acompañado de un infinitivo (en Platón νοῆσαι en Parménides ὀνομάσαι, sobreentendido del verso anterior), seguido del adverbio de negación (οὐ, οὐκ) y de un verbo *modal* (en Platón εἶναι en el sentido de 'ser posible', en Parménides la expresión verbal *modal* χρεῶν ἔσται) Cornford ha traducido ambos pasajes, el de Platón: «since it is impossible to have any 'firm notion'... in any single case», y el de Par-

91. Aunque coincido con Cornford en el modo de entender ἐπι ἐνός, discrepo de él en que en a 3, καὶ τὸ ποιοῦν εἶναι τι καὶ τὸ πάσχειν, tomo τι como sujeto de εἶναι y καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχειν como predicados (καὶ .. καὶ indicando la idea de 'alternativamente', no 'a la vez'); el artículo antepuesto a los dos predicados se debe a que en esta frase Sócrates está pensando en cualquiera de los movimientos posibles pero considerado *en el momento de su encuentro con otro cualquiera*, cf. a 1-2 ἐν τῇ πρώτῃ ἀλλήλα ἄλληλα. La posición de παρῖως al final de la frase es *enfática*, sugiriendo que en el momento del encuentro es posible οὐ παρῖως concebir un movimiento cualquiera como *el activo* o *el pasivo*; en cambio en la frase siguiente a 4-6, Sócrates piensa en cualquiera de los movimientos antes del encuentro del activo con el pasivo o del pasivo con el activo, como expresamente lo dice, es decir, piensa en cada movimiento considerado en sí mismo; por eso omite el artículo y la idea es que, antes del encuentro, ningún movimiento es activo y ninguno es pasivo (de nuevo) ποιοῦν y πάσχειν son predicados).

92. Comp. Campbell, p. 61, n. 6 'in any single case'; pero Campbell comete el mismo error que Cornford (vid. nota anterior).

93. *Art. cit.*, p. 131.

94. Hackforth propone traducir 'by itself', o 'singly', o 'as one distinct entity'; la analogía, que aduce de αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ es sin duda inválida por el sentido esencialmente distinto entre el reflexivo y el numeral.

95. Me refiero a vocablos tales como οὐδέν, οὐδέποτε, πάντα, αἰεὶ etc., etc.

96. τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔσται

97. αὐτῶν οὐ va en *zeugma* con τι que le antecede, y con ἐπι ἐνός, que le sigue, como creo lo más probable, o, al menos, con el segundo está sobreentendido.

ménides: «of which it is not right to name one» y «of which it is not right to name (so much as) one»<sup>98</sup>. En ambos casos se han aducido objeciones gramaticales contra su traducción, en el caso de Platón por Hackforth, como hemos visto, y en el de Parménides vgr. recientemente por Tarán<sup>99</sup>. No es este el lugar para discutir el pasaje de Parménides. Pero sí quiero señalar, en honor de Cornford y en honor de la verdad, que en uno y otro caso la objeción gramatical carece de fundamento. Basta apelar al testimonio de los lexicógrafos, cuya autoridad en este punto debe prevalecer sobre la de los críticos de la filosofía. Así vgr. L.-S.-J. (εἰς, d.) observa que εἰς οὐ y εἰς μή es un equivalente enfático de οὐδεῖς y μηδεῖς y aduce como ejemplos Aristóf. *Tesm.* 549 y Jenof. *Anáb.* 5, 6, 12. A éstos se puede añadir Demóst. 30, 33 y en el *Nuevo Testamento* Mt. 5, 18; 10, 29 y Lc. 11, 46 y 12, 6 (y estoy convencido de que el pasaje platónico que ahora nos ocupa es otro caso cierto que se puede aducir en pro de la traducción cornfordiana de Parménides). Es un giro griego perfectamente natural, basado por una parte en uno de los sentidos de εἰς = uno solo (*lat. unus*) y en la posposición de la negación (comp. οὐδεῖς οὐ); el hecho de que su uso no sea frecuente se debió tal vez a que hay otro giro más enfático οὐδὲ εἰς (L.-S.-J. *l. c.*). Comp. en latín «unum nummum ne duis» (Plauto, *Capt.* 331) y los pasajes de la *Vulgata Latina* correspondientes a los citados del *N. T.* (Mt. 5, 18 «iota unum aut unus apex non praeteribit»; 10, 29 «unus ex illis non cadet»; Lc. 11, 46 «uno digito vestro non tangitis»). Si algo hay que reprochar a Cornford es el haber puesto 'so much as' entre paréntesis en el pasaje parmenídeo, o el no haber añadido 'single' («of which it is not right to name a *single* one») como en el pasaje platónico, dado que μᾶλλον... οὐκ es enfático por οὐδεμίαν.

## 7 οὔτε του (157b 4).

Este es el texto unánime de los Manuscritos. De las dos objeciones que suscita Hackforth contra οὔτε του οὐτ' ἐμοῦ, ninguna resulta convincente<sup>100</sup>. La segunda objeción consiste en que esos dos genitivos de los

98. F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*, London 1939, p. 46: la primera versión aparece en el texto y la segunda en el comentario.

99. L. Tarán, *Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, Princeton, New Jersey, 1965, p. 219. Tarán suscita dos objeciones contra la interpretación de Cornford: que toma las palabras de Parménides «as a positive obligation»; esto es verdad, pero es un *modismo* típicamente griego con verbos o expresiones verbales afines a γρηῶν (vgr. Sóf. *E. R.* 1184-5; Esq. *Agam.* 342, *Coéf.* 930 y ya en *Iliada* 2, 24); de la segunda objeción (que «it implies οὐδεμίαν») trato en el texto.

100 *Art. cit.*, p. 131.

Manuscritos, de ser auténticos, serían 'presumably' posesivos (en esto estoy de acuerdo con Hackforth) y ello estaría en desacuerdo con la observación que hace Sócrates en 160b 8. En este pasaje Sócrates, después de haber afirmado que el sensible y el senciente se condicionan mutuamente de manera que es imposible pensar el uno sin el otro (160a 8-b 8), concluye que «*si alguno declara que algo 'es' —o que algo 'deviene'— deberá decir que 'es' —o que 'deviene'— para alguien, o de alguien (του) o con relación a algo*» (160b 8-10). Propiamente hablando, no hay desacuerdo entre los dos pasajes; porque en este segundo texto Platón está hablando hipotéticamente: «*si alguno..., deberá decir*». Pero, aun dado que hubiera desacuerdo, éste estaría en las palabras y no en el pensamiento, como podíamos decir apelando a la misma célebre frase de Eurípides (*Hip.* 612), que Platón evoca, invirtiéndola, en este mismo diálogo (154d 4-6). La contradicción sería el resultado inevitable de la misma *inefabilidad* de la teoría *esotérica*; Sócrates en 160b 8-10 no tiene más remedio que o valerse de términos tales como τες, τε, του, των, para expresar el relativismo propio de la sensación en la teoría *panmovilista*, o limitarse a repetir indefinidamente οὐδ' οὐτως (183b 4)<sup>101</sup>. La primera objeción de Hackforth contra οὐτε του οὐτ' εἰσός es que esas palabras no parecen llevar consigo la idea de *fijeza* que Sócrates trata de excluir<sup>102</sup>. Por esa misma razón rechaza también la enmienda de Hirschig (σου por του). Esta afirmación de Hackforth resulta no sólo poco convincente, sino además sorprendente, porque uno de los temas más repetidos por Sócrates es la absoluta movilidad así del *senciente* como del *sensible*, del *sujeto* como del *objeto*<sup>103</sup>. Los genitivos του y εἰσός aluden a la movilidad del *sujeto*, como se ve sobre todo por el segundo, que es pronombre personal, lo mismo que los acusativos τε, τῶδε y ἐκείνο aluden a la movilidad del *objeto*. A la misma conclusión se llega por el examen del contexto; porque Sócrates acaba de decir (157a 3-7, véase 6 *supra*) que la modalidad misma de 'activo' o 'pasivo' es impermanente; ahora bien, en esta teoría los movimientos 'activo' y 'pasivo' se identifican respectivamente con 'objeto' y 'sujeto'<sup>104</sup>; es natural, por tanto,

101. Sobre la interpretación de esta expresión vid. H. Gauss, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons*, Bern (3 Teil-I. Hälfte) 1960, pp. 26-27.

102. Hackforth, *art. cit.*, ib.

103. Vgr. 154a 8 «*por razón de que nunca permaneces idéntico a ti mismo*» (impermanencia del sujeto); 154b 1-6 (impermanencia de sujeto y objeto); 159b 2 ss. (impermanencia de sujeto y objeto); 166b 7-8 (lo que —en la concepción vulgar— es concebido como un mismo sujeto, en realidad es una serie indefinida de sujetos).

104. W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1953 (2 ed.), p. 102, hablando del *Teeteto*, afirma: «He does not specify whether the object acts on the sense-organ or vice versa, but it is natural to suppose that he means the former». Pero de hecho la

que, al eliminar, momentos después, del lenguaje todo vocablo *inmovilista*, Sócrates haga mención así de los denominativos de *objetos* como de los de *sujetos* (comp. παγίως de 157a 4, que alude a las modalidades 'activa' y 'pasiva', con ὅτι ἄν ἐστὶ de b 5, que alude a las modalidades 'objeto' y 'sujeto').

Despejadas las objeciones que promueve Hackforth contra el texto de los Manuscritos, queda todavía en éstos una innegable anomalía. «*No hay que admitir* —dice Sócrates, en nombre de la teoría *esotérica*— *ni 'algo', ni 'de alguien', ni 'de mí', ni 'esto', ni 'aquello', ni ningún otro vocablo que inmovilice*» (157b 4-5). Prescindiendo del último miembro generalizador «*ni ningún otro vocablo que inmovilice*», quedan cinco términos, de los que dos, 'esto' y 'aquello', van evidentemente emparejados como términos-objeto particulares; quedan otros tres, de los que 'algo' es un término-objeto genérico, 'de mí' un término-sujeto particular y, entre ambos, 'de alguien' como término-sujeto genérico. Estos tres términos una de tres: o van los tres desparejados, y esto no es natural, dado que los otros dos forman pareja; o 'algo' va emparejado con 'de alguien', y esto es lo natural, dado que el primero es un término-objeto genérico y el segundo un término-sujeto genérico, pero entonces 'de mí' queda desparejado; o 'de alguien' va emparejado con 'de mí', pero entonces tenemos la doble anomalía de que un término-objeto genérico va emparejado con un término-sujeto particular, y que 'algo' queda desparejado. La enmienda de Hackforth ὅτε τὸ ὄντα μὲν πορ ὅτε τοῦ ὄντ' ἐμοῦ), aunque textualmente admisible, tiene la desventaja de que rompe la enumeración de términos-objeto y sujeto; la enmienda de Schanz (τοῦτο πορ ὅτε τοῦ ὄντ' ἐμοῦ) tiene la desventaja de ser superfluo (τοῦτο es un doblete de τόδε). La enmienda propuesta por Hirschig (σου πορ τοῦ) es atractiva porque tiene la doble ventaja de que textualmente es muy explicable y que 'de ti' formaría perfecta pareja con 'de mí'; pero tiene la desventaja de que deja desparejado a 'algo'; además lo natural es pensar que, en una serie de términos-objeto y sujeto, a la mención de un término-objeto genérico siguiera la de otro término-sujeto genérico. En conjunto, pues, la lectura de los Códices resulta preferible a todas las enmiendas sugeridas.

Me atrevo a sugerir que lo que Platón escribió fue: ὅτε τι... ὅτε τοῦ, <ὅτε σου> ὄντ' ἐμοῦ, ὅτε τόδε ὄντ' ἐκεῖνο, y que <ὅτε σου> pereció por una especie de haplografía, dado el parecido entre τοῦ y σου. El texto, así restablecido gana mucho estilísticamente: en primer lugar tenemos una

---

equivalencia movimiento-objeto=movimiento activo y movimiento-sujeto=movimiento pasivo es explícita en 182a 6-8; comp. b 1-2 (agente= sensible); 159c 8-9 (Sócrates=sujeto pasivo, objeto=agente).

tríada de tres pares, correspondiéndose dos a dos; en segundo lugar cada término iría con su pareja natural: encabezaría la serie un primer par, uno de término-objeto genérico 'algo', y otro de término-sujeto también genérico, 'de alguien'; seguiría otro par, ambos de términos-sujeto particulares, 'de ti' y 'de mí'; cerraría la serie otro par de términos-objeto particulares, 'esto' y 'aquello'. En tercer lugar la serie estaría organizada quiásticamente: en los extremos los términos-objeto: 'algo', 'esto', 'aquello'; en el medio los términos-sujeto: 'de alguien', 'de ti', 'de mí'. El *quiasma* es una figura favorita de Platón.

J. IGAL.