

Platón, Carnéades y la Academia. Un estudio de caso acerca del conocimiento científico en contexto

Plato, Carneades and the Academy. A Case Study on Scientific Knowledge in Context

Ana Julia FERNÁNDEZ PALAZZO

Universidad Nacional de la Plata, Argentina
ajfpalazzo@gmail.com

Recibido: 28/12/2021. Revisado: 05/01/2022. Aceptado: 13/03/2022

Resumen

El objetivo de este trabajo es estudiar el caso de la postura epistemológica de Carnéades como paradigmático de una concepción y un modo de lo que podríamos llamar “hacer ciencia” en la Academia platónica. Para ello se intentará mostrar que, si bien no hay una teoría unificada acerca del conocimiento a lo largo de la historia de la escuela fundada por Platón, se puede partir de dos rasgos característicos de ella que nos permiten dar cuenta, paradójicamente, de cierta comunidad de pensamiento: la desconfianza por la cognición sensible y la dialéctica como método de investigación por excelencia.

Palabras claves: dialéctica; epistemología; sensible; impresión; aprehensión.

Abstract

The aim of the present paper is to study the case of Carneades' epistemological stance as paradigmatic of a conception and a way of what could be called “making science” in the platonic Academy. To do that we will try to show that, although there is no unified theory of knowledge that runs along the history of the school founded by Plato, we can trace certain community of thought through two distinctive traits: the lack of trust in sensitive cognition and dialectic as the method of investigation *par excellence*.

Keywords: dialectic; epistemology; sensible; impression; apprehension.

1. Introducción

Uno de los problemas con los que nos enfrentamos al momento de analizar la filosofía de Platón resulta del hecho de que no es posible afirmar con absoluta certeza qué es aquello que el filósofo ateniense defendía como postura propia. Esto es así no solo porque la obra con la que contamos fue escrita casi en su totalidad en formato de diálogo –que además tiene en su mayoría un carácter ficticio–, sino también porque los personajes que en dichos diálogos toman el rol principal varían de un diálogo a otro –no existe tampoco criterio final alguno que nos permita afirmar que lo que dice el personaje principal del diálogo es aquello que Platón concibe como propio de su pensamiento–. A esto se debe agregar que la información con la que contamos acerca del contexto de composición de los escritos platónicos así como del funcionamiento de la Academia es también exigua, por lo que al momento de querer analizar las aparentes propuestas de dos pensadores separados por al menos dos siglos de historia nos encontramos con dificultades aún mayores, sobre todo si en el caso de uno de ellos no contamos siquiera con una obra escrita.

Todos estos problemas, sin embargo, tienen como contrapartida el hecho de que la bibliografía especializada reconozca que uno de los rasgos posiblemente más característicos de la Academia platónica a lo largo de sus varios siglos de existencia sea la desconfianza por la cognición perceptual, siendo el otro rasgo la utilización de la dialéctica como método de investigación (Kalligas, 2020, 7). Con respecto a este último, buscaremos en lo que sigue mostrar que la postura de Carnéades no solo retoma puntos importantes de objeción a nuestras facultades de conocimiento que Platón presenta en el *Teeteto*, sino que también de un modo esencialmente dialéctico¹ a la vez que discute con los estoicos construye sobre las objeciones del *Teeteto* una propuesta propia que no deja de lado el espíritu de un investigador consecuente con su propia práctica científica, una práctica que no pretende alcanzar una total certeza.

2. Un primer acercamiento a la epistemología “platónica”: el *Teeteto*

El diálogo presenta a Sócrates², junto con Teodoro y Teeteto, realizando un recorrido por distintas definiciones de conocimiento para concluir en una aporía.

¹ En la interpretación de la dialéctica platónica seguimos a González (1998, 8-9), para quien el conocimiento que esta provee es de tipo no-proposicional, es decir, un tipo de conocimiento que no puede ser articulado en una proposición, pero que sin embargo resulta de “hablar alrededor de cierto objeto [de conocimiento]” y nos permite predicar ciertas propiedades sobre él aunque no podamos expresar su naturaleza.

² El estado de Sócrates es ya en el comienzo del diálogo, según él mismo afirma, un estado de perplejidad o aporía en lo que respecta a poder establecer qué es el conocimiento (ἐπιστήμη) (146a).

La primera definición propuesta es que el conocimiento³ es sensación (151e2), y recibe por parte de Sócrates una larga refutación que incluye argumentos como el de la dificultad de distinguir entre el sueño y la vigilia, así como también la refutación de la reconstrucción que Platón hace del relativismo de Protágoras (171c7), y el análisis y rechazo de la doctrina heraclítica (181b8-183c3); mientras que la parmenídea (183e2) es dejada de lado.

A continuación, se pasa al análisis y exposición que Sócrates parecería defender (185a10): hay una facultad que permite pensar⁴ lo que poseen en común las sensaciones (su semejanza y desemejanza, el ser uno o múltiple, par o impar, y todas las cosas afines), y un órgano específico sobre la que esta se asienta. La facultad en cuestión es la que opera mediante la lengua, y el órgano correspondiente es el alma. Además, se establece que es por medio del alma que se alcanza el ser de las cosas, y en la medida en que alcanzar la verdad de algo implica necesariamente alcanzar su ser (186c8), se concluye que es por medio del alma que alcanzamos el conocimiento. Las sensaciones y los estados afectivos que de ellas surgen, por su parte, se relegan a ser el material sobre el que luego el alma discierne para alcanzar dicho conocimiento. De esta manera, se alcanza una primera definición: conocer no reside en los estados afectivos, sino en el razonamiento que se haga sobre ellos (186d2). Aquí, entonces, si bien el conocimiento no es lo mismo que la sensación y los estados afectivos, estos parecerían tener un rol en la adquisición de aquél. Inmediatamente, sin embargo, se afirma que la sensación “no participa de la captación de la verdad, pues no participa de la captación del ser” (186e5) y por lo tanto “tampoco de la captación del conocimiento” (186e9).

La segunda definición de conocimiento propuesta y analizada en el diálogo es la de opinión verdadera (187b6). Para ello se pasa a analizar en qué consiste la opinión falsa y se acuerda que debe ser entendida como errónea⁵. En un primer momento se define a la opinión falsa como la asociación errónea de sensaciones con improntas grabadas en el alma, esto es, la vinculación incorrecta de lo que sentimos con lo que conocemos (194b4). Pero luego Sócrates muestra que la opinión falsa puede darse incluso prescindiendo de la sensación, puesto que si la opinión falsa se acotara a la discrepancia entre aquella y el conocimiento, nunca erraríamos al representarnos cosas solamente mediante el pensamiento (196c7). Ahora bien, se da de hecho que el pensamiento falla (199b6), por lo que la opinión falsa también se da fuera del ámbito de lo sensible. Así, entonces, queda descartada la segunda vía (la del pensamiento) de conocimiento de lo verdadero.

³ En el presente trabajo seguimos a Boeri (2006) en su traducción del *Teeteto* para Losada, excepto en la traducción de la palabra *ἐπιστήμη* como “conocimiento”, que Boeri traduce como “saber”.

⁴ El pensamiento es definido en 189e7 como el discurso que el alma tiene consigo misma (*Sofista*, 263e).

⁵ Respecto del tema del error en el *Teeteto*, consultar Marcos de Pinotti (1995).

Finalmente, se analiza la tercera definición de saber entendido como opinión verdadera acompañada de explicación⁶ (201d). Este análisis es precedido por una aparente digresión en la que se discute si el todo y las partes son lo mismo, y se concluye que el conocimiento de las partes puede ser mucho más claro y prioritario que el del compuesto que estas forman. Una vez expuesta la prioridad de los elementos simples por sobre los compuestos, se establecen tres definiciones de explicación:

1. “Sería hacer manifiesto el pensamiento de uno mismo por medio de la voz con expresiones y nombres, cuando uno modela su opinión en el flujo que se da a través de la boca, como en un espejo o en el agua”. (206d).
2. “Cuando a uno se le pregunta qué es cada cosa tiene que ser capaz de ofrecer una respuesta al que lo interroga a través de los elementos”. (206e9).
3. “Poder mencionar una señal por la cual lo que se preguntó se diferencie de todo”. (208c10).

“Explicación”, entonces, puede entenderse como 1. Enunciación (que es descartada puesto que en tanto todos somos capaces de dar ese tipo de explicación, todos tendríamos conocimiento, lo que de hecho no se da, y además nos llevaría al relativismo de Protágoras que ya fue refutado); como 2. Descripción (de los elementos del compuesto, que también es descartada puesto que la descripción no garantiza la posesión del saber); ó, finalmente, como 3. La posibilidad de determinar una característica propia y única del objeto de conocimiento (que también es descartada puesto que no se diferencia de la opinión verdadera).

El diálogo concluye, sin embargo, en aporía, dado que “el conocimiento no será sensación, ni opinión verdadera, ni explicación acompañada de opinión verdadera” (210b).

Lo que hemos intentado mostrar hasta aquí a partir de esta breve reconstrucción es que en el *Téeteto* nos encontramos con el problema de establecer qué es el conocimiento y a propósito de ello tanto la vía de lo sensible como la del pensamiento parecerían resultar insuficientes. Lo que buscaremos hacer a continuación será examinar pasajes de otros diálogos que refuercen el carácter aporético del problema, para luego poder establecer puntos en común con el pensamiento de Carnéades.

⁶ Seguimos aquí a Boeri en su traducción de λόγος como “explicación”.

3. La epistemología “platónica” desde la perspectiva de otros diálogos

3.1 El rol de la sensación

Uno de los problemas que se presentan al analizar la propuesta epistemológica platónica es la cuestión de si la sensación y, con ella, lo sensible, cumple algún papel en el proceso de conocimiento. Retomando lo que de ella se afirma en el *Téeteto*, podemos encontrar dos posturas que, a simple vista, resultan antagónicas: (1) La sensación da el material sobre el cual razonar, siendo el razonamiento sobre las sensaciones una parte importante de aquello que constituye el conocimiento, o bien (2) La sensación no participa de la aprehensión del conocimiento.

Para intentar dilucidar este problema, retomaremos tres diálogos en los que podemos encontrar argumentos para apoyar una y otra postura.

En el *Banquete* (210a2-e7) puede encontrarse la siguiente afirmación:

Es preciso, en efecto –dijo– que quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos. Y si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un cuerpo bello y en él [ἐνταῦθα] engendrar bellos razonamientos; luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma belleza que hay en todos los cuerpos. (...) En efecto, quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza (...) ⁷

En este pasaje, que se encuentra ya hacia el final de las exposiciones en torno a qué es lo bello y reproduce las palabras de Diotima, maestra de Sócrates en cosas del amor, se habla de un camino recto hacia el conocimiento de lo bello. Parecería ser que en él es inevitable e incluso necesario partir de lo sensible para alcanzar lo inteligible, es decir que se aconseja –nótese la expresión “tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión”– partir de los cuerpos individuales para captar las Formas o Ideas que constituyen lo más verdadero, fundamento de todo lo que existe.

En el *Fedón*, por otro lado, podemos encontrar pasajes que apoyan ambas posturas:

Pero, sin duda, razona del mejor modo cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído ni la vista ni ninguna sensación de dolor ni tampoco de placer, sino cuando queda, en la mayor medida posible, librada a sí

⁷ Utilizo aquí la traducción de Martínez Hernández (1988) para Gredos.

misma, mandando de paseo al cuerpo, y cuando, sin buscar comunidad ni mantener en lo posible contacto con él, trata de alcanzar lo que es. (65c4-10)⁸

Aquí podría interpretarse que Platón está proponiendo deshacerse de lo sensible y, con ello, de la sensación, para poder conocer. Esto es, estaría apoyando la postura (2). Ahora bien, nótese que, si leemos más detenidamente, lo que se afirma es que reflexionaremos de manera óptima al deshacernos de lo sensible, pero ello no implica que necesariamente debamos descartarlo del proceso de conocimiento.

Más adelante, en el mismo diálogo, a propósito de la reminiscencia se afirma: “Ahora bien, también estamos de acuerdo en lo siguiente: no hemos obtenido tal pensamiento ni podríamos obtenerlo a partir de otra cosa que del ver, del tocar o de alguna otra de las percepciones”⁹ (75a5). Así, entonces, es posible afirmar que al menos, en lo tocante a algunas Ideas o Formas, es necesario tener ciertas sensaciones para poder conocer. Por supuesto, no se afirma que gracias a las sensaciones conocemos las Ideas o Formas, pero sí que aquellas tienen un papel necesario en el proceso de conocimiento.

Finalmente, en la *República*, encontramos la siguiente afirmación:

Comprende entonces la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas. (511b2)¹⁰

En este pasaje se puede interpretar que lo sensible no es necesario para aprehender “el principio del todo”, lo que no descarta que pueda cumplir algún papel en el proceso de conocimiento, o en un tipo de conocimiento menos riguroso. Nótese que la frase “sin servirse para nada de lo sensible”, es utilizada al referirse al movimiento de descenso, en el que el alma ya posee el saber del principio último.

⁸ Utilizo aquí y en la siguiente cita la traducción de Alejandro Vigo (2015) para Colihue.

⁹ En nota al pie a su traducción de este pasaje Eggers Lan (1993) afirma que el verdadero conocimiento se produce a partir de la experiencia sensible. Boeri (2007, 95, nota al pie) parece estar de acuerdo.

¹⁰ Utilizo aquí la traducción de Eggers Lan (2000) para Gredos.

3.2 El rol del pensamiento

En primer lugar cabe aclarar que lo que denominamos aquí “pensamiento” se refiere tanto a lo que en el pasaje antes citado se denomina “razón”, como a lo que algunas líneas más adelante (511d7-11) se llama “pensamiento discursivo”, “creencia” y “conjetura”. En segundo lugar, es necesario recordar que de estas cuatro afecciones (*παθήματα*) es solo por medio de la primera (*νόησις* o *νοῦς*) que se puede conocer sin servirse de lo sensible. Ahora bien, la pregunta que surge es, en función de lo puesto en cuestión en el *Teeteto*, qué es lo que hace infalible a aquella facultad, si se había admitido en dicho diálogo que incluso el pensamiento, solo consigo mismo, falla. En este punto parecería ser que lo expuesto en distintos diálogos de Platón acerca de la razón, inteligencia o intelecto (*νοῦς*) constituye, en un giro paradójico de las cosas, un supuesto que no admite cancelación: el *νοῦς* es infalible porque es divino (*Las Leyes*, 897b).

Así, parecería ser que si realizamos una lectura unitaria de los diálogos platónicos llegamos a la conclusión de que lo expuesto por el filósofo arroja más problemas que soluciones. Por un lado, la sensación parecería no formar parte del proceso de conocimiento, aunque constituiría su punto de partida en varias ocasiones y proporcionaría el material sobre el cual pensar. Por el otro lado, las reflexiones del *Teeteto* así como las de otros diálogos apuntan a que ni la sensación ni el pensamiento son infalibles, excepto en el caso del *νοῦς* cuya infalibilidad parece apoyarse en un supuesto que jamás se discute.

4. Hacia una caracterización del conocimiento

Hasta aquí entonces nos encontramos con que resulta imposible definir con exactitud qué es aquello que se denomina “conocimiento”. Ahora bien, en el mismo *Teeteto* se establece que a pesar de que no podemos decir qué es, sí podemos caracterizarlo, es decir, establecer cómo él es —o debería ser—. Para ello se realiza una distinción a propósito de cierta caracterización popular de conocimiento que lo establece como una *ἔξις*, esto es, como una cierta habilidad. Sócrates propone reemplazar dicho término por el de *κτῆσις*: una cierta posesión, entendida como la adquisición definitiva de un poder sobre ese conocimiento, que permite a su poseedor disponer de él cuando lo desee (*Teeteto*, 197d; *Fedón*, 75d13-15)¹¹. La imagen utilizada para explicar esta diferencia es la de un manto que se compra pero no se usa, en cuyo caso se dirá que dicho manto se posee pero si uno no se lo pone, no lo “tiene”.

A propósito de esto se dice además:

Entonces, comparando esto con la posesión y la caza de palomas, diremos que hay dos clases de caza, una, para alcanzar la posesión de algo antes de

¹¹ Cfr. *Fedón* 75d13-15.

poseerlo, y otra, que tiene lugar cuando ya se posee algo, para coger y tener en las manos lo que se había poseído desde tiempo atrás. También puede ocurrir esto con los saberes que se han aprendido en otro tiempo y con las cosas ya sabidas. ¿Acaso no es posible aprenderlas de nuevo, al reasumir y tener el saber de cada una de ellas que uno ya había poseído desde tiempo atrás, pero que no tenía en el pensamiento, al alcance de la mano? (*Teeteto*, 198d)

Si bien este pasaje apuntaría a explicar el problema del error como la caza de un saber incorrecto en lugar del que se está buscando, también sugiere como rasgo característico del conocimiento el contar con cierta estabilidad: solo se puede decir que se conoce algo cuando no solo se lo posee, sino que también se lo tiene “en el pensamiento, al alcance de la mano”, “sujeto” –agregaríamos– evitando que esté volando como una paloma dentro de la jaula que es símbolo del alma.

Esta interpretación se ve reforzada si la leemos en conjunto con el siguiente pasaje del *Menón*:

(...) En efecto, también las opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan todo el bien posible; pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una discriminación de la causa. Y ésta es, amigo Menón, la reminiscencia, como convinimos antes. Una vez que están sujetas se convierten, en primer lugar, en fragmentos de conocimientos y, en segundo lugar, se hacen estables. Por eso, precisamente, el conocimiento es de mayor valor que la recta opinión y, además, difiere aquél de ésta por su vínculo. (97e7)

En este pasaje no solo nos encontramos con que el rasgo de estabilidad del conocimiento parecería ser aquello que lo distingue de la opinión, sino que también se establece que el procedimiento a seguir para alcanzar ese conocimiento es el de la “discriminación de la causa”. Esta afirmación ha dado lugar a innumerables discusiones que no podemos reponer aquí, sin embargo nos interesa señalar que esa discriminación de la causa (αἰτίας λογισμῶ) es en realidad un razonamiento. Lamentablemente, el personaje de Sócrates no nos dice mucho más, aunque resulta llamativo que, como bien señala Boeri (2007, 119, nota 10) “no está de más recordar que la distinción conocimiento-opinión verdadera es una de las pocas tesis que el Sócrates de Platón está dispuesto a admitir que sabe”.

5. La Academia, Platón y Carnéades

Tal y como señalamos en nuestra introducción, es muy poco lo que sabemos acerca del funcionamiento de la escuela fundada por Platón. La tradición se ha encargado de dividir su historia en al menos dos períodos –Antigua y Nueva Academia– en función de un supuesto cambio en los fundamentos de su

epistemología¹² (Tarrant, 2020, 218), sin embargo no hay evidencia textual que nos permita pensar que la Academia platónica adhería a una determinada corriente o teoría. En efecto, si bien nos apoyamos en los estudios que establecen como rasgos característicos del pensamiento de sus escolarcas la desconfianza por lo sensible, por un lado, y la dialéctica como método principal de investigación, por el otro, consideramos riesgoso establecer cualquier tipo de línea de continuidad entre las teorías propuestas por sus miembros más destacados.

Dicho esto, nuestra propuesta se centra en pensar la Academia como una institución que, si bien daba lugar al libre pensamiento y discusión, debía tener al menos ciertos problemas en común para que dicha discusión pudiera de hecho darse entre sus miembros y asistentes. En esa línea, se podría hipotetizar que lo que la tradición legó como propio del pensamiento epistemológico de Carnéades sería producto de discusiones –y no la adhesión dogmática a una doctrina– para las que el *Teeteto* de Platón sin lugar a duda habría servido de inspiración.

En apoyo de dicha hipótesis, en el siguiente apartado expondremos sintéticamente la propuesta epistemológica de Carnéades para luego señalar algunas semejanzas con lo planteado en la obra platónica antes analizada.

6. La propuesta de Carnéades

Según lo que testimonia Cicerón, los fundamentos de todo el sistema de la “Nueva Academia” se basan en dos puntos: 1. Si hay dos impresiones iguales, que no difieren en absoluto una de otra, no es posible que una sea aprehensible y la otra no; 2. “Que no difieren en absoluto una de otra” implica no solo que son totalmente iguales, sino que no pueden discriminarse una de otra (XIII 40). Sobre estos dos puntos, a su vez, elaboran el siguiente argumento:

algunas impresiones son falsas, otras verdaderas; y lo que es falso no puede ser aprehendido. Pero una impresión verdadera es tal que podría haber una falsa igual a ella; y cuando dos impresiones no difieren en absoluto una de otra, no es posible que una pueda ser aprehendida y la otra no. Por lo tanto, no existe una impresión que pueda ser aprehendida. (*Academica* 2, XIII 40, la traducción al castellano es nuestra)

Ahora bien, esta conclusión es obtenida a partir de ciertas premisas, de las cuales sus defensores asumen que dos son concedidas puesto que nadie las discutiría: 1. Que las impresiones falsas no pueden ser aprehendidas, y 2. Que de las impresiones que no difieren unas de otras es imposible que algunas se puedan aprehender y otras no. Con respecto a (1) cabe hacer algunas aclaraciones. El término “aprehensión” utilizado por Cicerón en su reconstrucción de las posturas de la llamada Nueva Academia se refiere en realidad al concepto de catálepsis

¹² Un ejemplo de ello sería la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

(κατάληψις) que constituye el corazón de la teoría estoica de Zenón. La catálepsis resulta de una impresión cataléptica definida por Zenón como aquella “que viene de lo que es, es estampada e impresa de acuerdo con lo que es de tal manera que no podría provenir de lo que no es” (Brittain, 2006, p. XX). Carnéades *et al* adoptan este concepto porque lo que intentan hacer es justamente mostrar que de conceder la κατάληψις toda aprehensión es imposible. Así, cuando decimos que nadie discutiría (1) o (2) ese “nadie” se refiere en realidad a los adversarios de Carnéades en la discusión: los estoicos.

Hay sin embargo otras dos premisas que los Académicos consideraron necesario aceptar como verdaderas para llegar a la conclusión de que no existe una impresión capaz de ser aprehendida: 3. Que algunas impresiones son falsas y otras verdaderas, y 4. Que cada impresión que se da a partir de algo verdadero es tal que podría también haber una impresión falsa igual a la primera. El hecho de que sea necesario aceptar 3 y 4 para conceder la conclusión no implica, afirma Cicerón, que los representantes de la “Nueva Academia” no hayan tenido y dado argumentos para defenderlas. De acuerdo con él, estas premisas y los argumentos que las apoyan fueron desarrollados rigurosamente: se los dividió en secciones, por un lado, la de las sensaciones, de las inferencias a partir de sensaciones y de la experiencia en general, consideradas como carentes de claridad; y, por otro lado, la sección en la que se prueba la imposibilidad de aprehender incluso por medio de razonamiento e inferencia. Las proposiciones generales obtenidas a partir de esa primera división fueron nuevamente divididas en secciones aún más pequeñas, probando en cada caso que todas las impresiones verdaderas van acompañadas de impresiones falsas que no difieren de ellas, y en tanto es esa la naturaleza de las impresiones, aprehenderlas es imposible.

Véase entonces hasta aquí que aquellos dos elementos que en nuestra introducción señalamos como característicos de la Academia platónica a lo largo de su historia se han hecho presentes en nuestra exposición precedente. En primer lugar, aquello que podría considerarse como la parte “destruktiva” de la propuesta epistemológica de Carnéades por un lado se centra en la desconfianza en un concepto que pretende concederle certeza absoluta a la percepción sensible y, por el otro, parecería seguir los pasos de la exposición del *Teeteto*: en primer lugar se argumenta en contra de las sensaciones y de la experiencia, y solo después se pone en duda la infalibilidad del razonamiento y la inferencia, esto es, del pensamiento. En segundo lugar, la parte constructiva de su propuesta –que presentaremos a continuación– parece desprenderse de una discusión y análisis rigurosos que hacen de la dialéctica el método de investigación por excelencia, entendido aquí a grandes rasgos como la formulación de una propuesta a partir de la discusión de tesis defendidas por contrincantes con los que se mantiene un diálogo en el que se dividen y subdividen los argumentos contra los que se argumenta.

Puesto que Carnéades critica la noción estoica de aprehensión, la distinción entre impresiones verdaderas y falsas –aprehensibles y no aprehensibles en

términos estoicos— queda descartada de su epistemología. Según lo que Cicerón (*Académica* 2, XXXI 99) retoma de Clitómaco —discípulo de Carnéades que habría puesto por escrito el pensamiento de su maestro—, Carnéades habría preferido distinguir las impresiones en función de su probabilidad, estableciendo por un lado aquellas que parecen ser probables de las que no¹³. En síntesis, no habría impresiones que den lugar a ser aprehendidas, pero sí existirían aquellas que den lugar a su aprobación. Que no exista este último tipo de impresiones sería, según Clitómaco, contrario a la naturaleza.

Cabe destacar, sin embargo, que la cuestión acerca de cuál habría sido exactamente la propuesta de Carnéades sigue siendo, por los motivos indicados en nuestra introducción, motivo de discusión entre los estudiosos. Nosotros creemos que, así como en el caso de Platón, el espíritu del pensamiento de Carnéades se caracteriza por la disposición a investigar y argumentar sin necesidad de adherir a alguna teoría específica¹⁴, y que es en realidad una tarea de la tradición posterior adjudicarle una u otra postura. Creemos que tal espíritu forma parte de un modo de hacer lo que hoy llamamos ciencia, particular de la Academia.

7. Conclusiones

La primera conclusión a la que se puede llegar luego de nuestra exposición es que, teniendo en cuenta la poca información acerca del funcionamiento de la Academia a lo largo de su historia, el modo de escritura —o la falta de ella— de los filósofos analizados y los escritos y testimonios con los que contamos, resulta un tanto arriesgado identificar a estos pensadores con una teoría del conocimiento —aunque esto podría valer para otras disciplinas— específica. Esto sin embargo no nos impide rastrear de hecho la existencia de ciertos problemas que parecerían haber sido el centro de sus preocupaciones: el rol de lo sensible en el proceso de conocimiento, así como un modo de investigación que incluía la discusión en el marco de la cual se exponían, argumentaban y criticaban tesis y antítesis que luego daban lugar a la construcción de nuevas propuestas y teorías que retomaban aquellas primeras discusiones para luego edificar sobre ellas. Dicha discusión parecería haberse dado no solo entre los miembros y asistentes de la Academia sino que lo que la tradición nos legó parece dar cuenta de que esta también incluía —o al menos eso pretendía— a los miembros de otras escuelas o corrientes de pensamiento.

En el presente estudio de caso hemos podido ver que lo que podría llamarse la propuesta epistemológica de Carnéades sigue los pasos de “destrucción” argumentativa que se hacen presentes en el *Teeteto* pero también, a su vez, toma nociones centrales del estoicismo para criticarlas y luego proponer soluciones que

¹³ En la traducción de *πιθανόν* seguimos a Obdrzalek (2006).

¹⁴ Obdrzalek (2006, 272) parecería apoyar nuestra postura.

evitarían caer en objeciones basadas en lo que el mismo Carnéades critica: si no se puede sostener con total certeza la verdad de una impresión, entonces tampoco podría sostenerse con total certeza que no se puede sostener con total certeza cosa alguna. La propuesta de Carnéades parece haber tenido dicha objeción en cuenta no solo al postular la noción de lo probable o persuasivo, sino también al no haberla defendido, según da cuenta su actitud de no poner nada por escrito, hasta sus últimas consecuencias. El espíritu del fundador de la Academia parece haberse mantenido en su sucesor algunos siglos después: la actitud más consecuente de quien investiga parecería ser la de quien analiza posturas ajenas con sumo rigor para después aplicar ese mismo rigor a sus propias teorías.

Referencias bibliográficas

- Allen, J. (2020). Carneades. Obtenido de <https://plato.stanford.edu/entries/carneades/>
- Boeri, M. (2006). *Platón. Teeteto*. Buenos Aires: Losada.
- Boeri, M. (2007) *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*. Buenos Aires: Colihue.
- Brittain, C. (2006). *Cicero. On Academic Scepticism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Eggers Lan, C. (1988). *Platón. República*. Madrid: Gredos.
- González, F. (1998). *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston: Northwestern University Press.
- Kalligas, P. (2020). Introduction. En P. Kalligas, C. Balla, E. Baziotopoulou-Valavani, V. Karasmanis (Eds.), *Plato's Academy. Its Workings and its History* (pp. 1-10). Cambridge: Cambridge University Press.
- Marcos de Pinotti, G. (1995). *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista*. Buenos Aires: Fundec.
- Martínez Hernández, M. (1988). *Platón. Banquete*. Madrid: Gredos.
- Obdrzalek, S. (2006). Living in Doubt: Carneades' Pithanon Reconsidered. En D. Sedley (Ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (pp. 243-279). Oxford: Oxford University Press.
- Olivieri, F. (1987). *Platón. Menón*. Madrid: Gredos.
- Tarrant, H. (2020). The Transition from Polemo and Crates to Arcesilaus. En P. Kalligas, C. Balla, E. Baziotopoulou-Valavani, V. Karasmanis (Eds.), *Plato's Academy. Its Workings and its History* (pp. 1-10). Cambridge: Cambridge University Press.
- Vigo, A. (2015). *Platón. Fedón*. Buenos Aires: Colihue.