

Platón sobre los colores

Ekai Txapartegi

De ahí que entre los animales sólo el hombre haya sido denominado correctamente ‘hombre’ (*anthropos*), porque reflexiona sobre lo que ha visto (*anathron ha opope*).

Platón, *Crátilo* 399c.

ABSTRACT

In this article I present and criticize the customary subjectivist reading of Plato’s doctrine on colors. In particular, I argue that the analogy between colors and the letters of the alphabet does not support, as Gulley contends, that Plato thought of colors as essentially incognizable.

RESUMEN

En este artículo presento y critico la interpretación subjetivista habitual de la doctrina de los colores de Platón. En particular, argumento que de la analogía entre los colores y las letras del alfabeto no se sigue, como pretende Gulley, que Platón aceptara la tesis de la incognoscibilidad de los colores.

I. INTRODUCCIÓN

Platón afirma que los colores son llamas provenientes de los objetos [*Timeo* 67c, *Meno* 76d]. Reconoce, sin embargo, que no sabe cuál sea la composición exacta de esas supuestas llamas [*Timeo* 68b]. Es más, anuncia que los humanos jamás las podremos conocer. La naturaleza última de los colores es un conocimiento reservado para los dioses ya que sólo ellos saben cómo “convertir la multiplicidad en una unidad por medio de una mezcla y también de disolver la unidad en la multiplicidad” [*Timeo* 68d]. ¿Cuál es la causa de este pesimismo de tono profético respecto de la incognoscibilidad de los colores? Hay quien explica el vaticinio platónico de la eterna ignorancia apelando a su naturaleza fenoménica. Nunca podremos conocer la natura-

leza de los colores porque no tienen una naturaleza material. Los colores, según Platón, son puras sensaciones subjetivas, imposibles de acceder mediante el intelecto. En la primera parte presento dicha interpretación así como algunas de las críticas generales que ya ha recibido. Gulley, sin embargo, basándose en el *Teéteto* insiste en recuperar esa interpretación subjetivista. Ofrece, para ello, una analogía entre los colores y las letras del alfabeto, y concluye que los colores para Platón son entidades simples y, por consiguiente, incognoscibles. Mi propósito, en este artículo, es criticar este último argumento de Gulley. Platón nunca trató los colores como entidades simples o esencialmente incognoscibles.¹ Al contrario, la lectura que yo favorezco supone que Platón está tratando a los colores como a cualquier otro objeto del mundo sensible. El pronóstico de que nunca podremos conocer la naturaleza última de los colores vendría de una aplicación coherente de su tesis general según la cual, en su estudio sobre el mundo sensible, únicamente aspira a obtener creencias verosímiles u opiniones sólidas [*Timeo* 29c, 30b-c, 44d]. A esto, en el caso de los colores, habría que añadir un evidente problema de acceso, ya que las partículas que componen las llamas son demasiado pequeñas, lo que hace que sean prácticamente indetectables a escala humana [*Timeo* 56c]. Por eso, y por carecer de una perspectiva histórica adecuada, parece que Platón creyó, equivocadamente, que el ser humano nunca llegaría a conquistar el diminuto reino de las partículas. Si esta lectura es cierta supone que, en principio, no habría nada especial en los colores (aparte de su tamaño). Una vez lográramos acceder a las partículas básicas para poder estudiar su comportamiento, nada impediría formarnos opiniones sólidas y verosímiles acerca del origen y de la naturaleza más fundamental de cada color.

II. LA BLANCURA Y EL COLOR BLANCO [*TEÉTETO* 156d-e]

En los textos que han llegado hasta nosotros, Platón nunca argumenta directamente a favor o en contra de las Formas cromáticas. Eso hace que para dirimir esa cuestión debamos entrar a la difícil tarea de interpretar la evidencia textual disponible, con todas las precauciones que conlleva dicha empresa. Una de las escasas evidencias textuales explícitas donde Sócrates parece estar hablando asertóricamente de las Formas cromáticas es un ambiguo y contradictorio pasaje del *Teéteto* [156d-e].²

Ahora sí que diremos que ve, y más aún: que sin ser visión, es en cambio ojo vidente. *De esta conjunción generadora de color, surge, no la blancura, sino el color blanco:* por ejemplo, la madera blanca, la piedra blanca y todo aquello que, en su superficie, se reviste de este color.

La impresión que nos formamos de una lectura literal de este pasaje es que el color blanco y la blancura se tratan, de una manera bastante clara, como dos entidades ontológicamente distinguibles. Lo más natural es, por lo tanto, pensar que la blancura se refiere a la Forma y el color blanco a su copia. Esa primera impresión sale fortalecida si consideramos que hay una enorme similitud entre esa distinción y otras que traza en otros lugares, donde éstas últimas se emplean precisamente para ilustrar la diferencia ontológica entre las Formas y sus copias [por ejemplo, *Fedón* 74c o *El Sofista* 256a-b]. Simpatizando con esta interpretación, McDowell [(1973), p. 140] propone tomar la ‘blancura’ como una Forma cromática. Y, de hecho, si aceptamos que el blanco o la blancura se refieren a un color particular,³ parece que ésa es la lectura más natural de la curiosa distinción. Así pues, parece que efectivamente hay cierta evidencia textual, escasa pero contundente a mi entender, para mostrar el compromiso ontológico de Platón con la existencia de las Formas cromáticas.⁴

III. LA INTERPRETACIÓN SUBJETIVISTA

Sin embargo, y hasta donde alcanzo, ese pasaje que podría zanjar el debate ha sido sistemáticamente ignorado. No sé cuál sea exactamente la razón de dicha exclusión. Supongo que quizá tenga que ver con la ambigüedad del pasaje y su carácter contradictorio. De hecho, una lectura detenida muestra que, efectivamente, el párrafo citado es confuso e incurre en aparentes contradicciones⁵ que sugieren, o al menos se podría interpretar así, que Platón no pretendía que se hiciera ese tipo de lecturas de la misma. Ése podría ser, quizá, un motivo para su exclusión. Otra objeción a ese párrafo puede ser que, en general, en el *Teéteto* Platón evita cualquier mención a su Teoría de las Formas. Por tanto, se podría objetar que sería un descubrimiento realmente sorprendente encontrar precisamente ahí la evidencia textual que demuestre que Platón suscribe la existencia de Formas cromáticas. El problema de estas dos objeciones es si realmente justifican ignorar sistemáticamente esa distinción. Por un lado, sus aparentes contradicciones no son tan insalvables como para implicar que Platón desaconsejaría su lectura literal. Por otro lado, que evite mencionar las Formas en el *Teéteto* no implica que no podamos encontrar ahí nada interesante respecto de ellas. Por eso, pienso que esas dos objeciones sólo serían válidas en el caso de que, por otras razones independientes, ya hubiéramos decidido de antemano excluir el citado pasaje. Por sí solas no justifican su marginación, aunque como argumentos *a posteriori* quizá podrían reforzarla.

Quizá haya quien piense que no es necesario ignorar el pasaje, que se pueden sostener a la vez la tesis de que Platón negaba la existencia de las Formas cromáticas y una lectura literal de dicho pasaje. Podrían decir, por

ejemplo, que Platón no afirma la existencia de la ‘blancura’, sino que se limita a negar que se genere en el acto de la percepción (porque en el acto de la percepción sólo se puede generar el color blanco). Que el acto de la percepción no produzca la blancura no implica que ésta ya existiese anteriormente al acto de la percepción. Ni siquiera implica que de hecho exista. Literalmente sólo dice que el acto de la percepción genera el color blanco, no la blancura, y, tomada literalmente, podría entenderse que Platón pretende conscientemente abstenerse de emitir cualquier juicio sobre la existencia o no de la blancura, precisamente porque niega su existencia. Esta interpretación, sin embargo, no es satisfactoria. Primero, porque si para Platón la blancura es un concepto vacío entonces no se entiende cuál es la razón para hacer tal distinción. Y, segundo, más importante aún, porque si se lee todo el pasaje es evidente que para Platón la blancura es algo que existe anteriormente al acto de la percepción y que juega un rol causal determinante en la misma. La blancura es junto con el ver lo que en su conjunción genera el ver blanco y el color blanco. Por lo tanto, si aceptamos una lectura literal del pasaje citado, necesariamente debemos concluir que Platón se pronuncia sobre la existencia de la blancura para afirmarla.

En busca de mejores razones que justifiquen la exclusión, no se deberían descartar las razones puramente filosóficas. Pienso, por ejemplo, en alguien que podría justificarlo basándose precisamente en una interpretación del *conjunto* del *Teéteto*. De hecho, muchos interpretan el *Teéteto* como un gran argumento que concluye negando la existencia de las Formas sensibles, en general, y de las Formas cromáticas en particular.⁶ Entre los autores más influyentes de esta línea interpretativa se encuentra Cornford, quien concluye que el argumento principal del *Teéteto* nos conduce a pensar que la percepción no puede identificarse con el conocimiento porque los objetos de la percepción no pueden en ningún caso ser objeto de conocimiento (según él, ni siquiera se podrían nombrar). Otros autores también ven esta tesis como un síntoma más de la coherencia en el sistema de Platón, quien siempre habría defendido que los únicos objetos de conocimiento son las Formas [Cherniss (1957)]. En esta misma línea, Gulley también cree ver en el *Teéteto* evidencia para concluir que Platón distingue dos tipos de conceptos, los empíricos y los *a priori*, y que sólo estos últimos designarían Formas platónicas. Los conceptos cromáticos no referirían a ninguna Forma porque precisamente se trataría de conceptos empíricos.⁷

Llamaré a esta interpretación de conjunto *subjetivista*. Para los que simpatizan con esa interpretación de conjunto, ese párrafo constituye simplemente una molesta anomalía que convenientemente se ignora por mor de una mejor comprensión de las supuestas intenciones últimas de Platón. Así, la exclusión se razonaría como sigue. En la primera parte del *Teéteto*, Sócrates presenta la epistemología de Protágoras, concretamente la tesis de que los colores sólo se pueden predicar relativamente y que, por lo tanto, no puede

haber creencias falsas acerca de las atribuciones cromáticas. Si S justifica su creencia de que x es f porque le parece que x es f (donde S es cualquier —tipo de— sujeto con visión cromática y f es cualquier color) entonces es verdadero (para S [Burnyeat (1999), pp. 341-3]) que x sea f . Para que ‘ x es f porque así le parece a S ’ sea verdadero tiene que poder ser verdadero de x cualquier atribución cromática que a cualquier sujeto le parezca que sea así. En consecuencia, si se da el caso de un desacuerdo genuino entre $S1$ y $S2$ respecto del color de x , se concluye que la disputa no es dilucidable. En un sentido ninguno de los dos tendría razón y en otro sentido ambos la tendrían. En este estado, Sócrates introduce una ontología heracliteana como la única descripción ontológica que justificaría esa situación. La cuestión sobre el color real de x no sería dilucidable porque x está en constante flujo y, por lo tanto, no tiene ninguna esencia. De hecho, y de manera relevante, dentro de una ontología heracliteana ni siquiera f podría tener ninguna esencia. La conclusión obvia sería que la ciencia cromática es una empresa imposible porque la ciencia natural es imposible. Por eso, aquellos que interpretan que en el *Teéteto* Platón se propone justificar como correctas las doctrinas de Prótagoras y Heráclito respecto del mundo sensible,⁸ simplemente no pueden admitir la interpretación literal de la distinción entre el blanco y la blancura que se hace en ese pasaje, ya que admitirla como válida supondría una grave anomalía dentro de su interpretación. Tentativamente, echaría por tierra una de sus implicaciones más importantes, a saber, que en el mundo sensible heracliteano los colores no pueden tener una naturaleza esencial.

Aquí cabe un importante matiz que introduce Gulley, entre la doctrina atribuida a Platón y sus consecuencias. Gulley argumenta que Platón aceptaría la doctrina heracliteana como verdadera del mundo sensible, pero que eso no mermaría su estabilidad o inteligibilidad [Gulley (1962), p. 27]. En principio, aun sin que existieran las Formas cromáticas sería posible nombrarlas y, en consecuencia, predicarlas de los objetos. No podría haber una ciencia de los colores pero podría haber un juego del lenguaje cromático para nombrar colores y asociarlos con los objetos que los portan. Incluso si aceptamos la posibilidad de conceptos cromáticos, podrían admitirse como válidas ciertas atribuciones relativas al sujeto o al tipo de sujeto que las haya enunciado. Esta interpretación subjetivista de Gulley es evidentemente menos radical y más simpática con Platón, quien seguramente no querría negar el hecho de que los lenguajes naturales contienen conceptos cromáticos y que, efectivamente, se usan. Sin embargo, como veremos más adelante, tampoco hace justicia a la idea de que los colores sean objetos materiales poseedores de una naturaleza profunda no meramente fenoménica.

IV. CONFIRMACIÓN DE HECHO [TIMEO 67C-68D]

Acabamos de ver que la razón filosófica para excluir la distinción (blanco/blancura) puede encontrarse en la influyente interpretación subjetivista del *Teéteto*, según la cual Platón aceptaría como correctas del mundo sensible las doctrinas de Protágoras y Heráclito y, en consecuencia, negaría que pueda haber un conocimiento más profundo de los colores (a pesar de que, según Gulley, se podrían nombrar y predicar). La idea es que no pueden naturalizarse debido a su carácter esencialmente fenoménico. Lo que trataremos de ver a continuación es cómo esa interpretación subjetivista del *Teéteto* se complementa con una lectura particular del *Timeo* 67c-68d.

En el *Timeo* [67c-68d] Platón escribe específicamente sobre los colores. Concretamente, describe el proceso visual que da lugar a la visión cromática y explica cómo mezclar algunos colores para generar otros nuevos. Según la interpretación subjetivista habitual, sin embargo, toda su explicación material carece de interés científico o filosófico genuino. Esa protoexplicación de la visión cromática es demasiado rudimentaria y evidentemente falsa. Comete demasiados errores como para que nada interesante pueda extraerse de ella. Por ejemplo, postula un flujo visual que no existe. Pero hay algo peor, ni siquiera acierta a dar con las mezclas correctamente. Una simple repetición de esas mismas mezclas pondría en evidencia su nula capacidad de observación.⁹ ¿Cómo podríamos disculparlo de eso? La única disculpa razonable pasa por recurrir al socorro del relativismo semántico.¹⁰ Puede que las descripciones de Platón sean correctas pero, en todo caso, si lo son, lo son de otros conceptos cromáticos distintos de los nuestros. En consecuencia, la conclusión más natural del análisis del *Timeo* [67c-68d] es que, o bien Platón no sabía qué eran los colores y por eso se equivocó tanto, o bien nosotros nunca alcanzaremos a saber qué pensaba Platón que eran los colores, porque las referencias de sus conceptos cromáticos son demasiado extrañas y lejanas para nosotros. O ambas, es decir, nosotros nunca sabremos qué eran los colores para Platón, pero esa no es una pérdida filosófica importante porque, de todas maneras, él no sabía lo que eran. En cualquiera de los casos, analizar la propuesta de los colores de Platón desde una perspectiva actual parece no tener otro sentido que el meramente histórico o exegético. Por eso, quizá, se ha ignorado esa parte de su filosofía o, cuando no se ha ignorado, su estudio se ha limitado al valor de sus textos para indagar en las peculiaridades semánticas de los conceptos cromáticos griegos o a determinar el encaje de su concepción de los colores dentro de su epistemología general. La conclusión afín a la interpretación subjetivista de esa situación es que los colores de Platón no se pueden naturalizar porque ni la semántica de los conceptos cromáticos ni la ciencia de la época estaban todavía preparadas para ello.

Y, sin embargo, ésta es una versión caritativa con Platón, porque no se compromete necesariamente con que acepte la doctrina de Protágoras y Herá-

clito respecto del mundo sensible. En la interpretación del *Timeo* uno podría quedarse aquí y no pronunciarse sobre el relativismo de propiedades observables que se le supone al *Teéteto*. La no naturalización de los colores es una cuestión de hecho, no de principio, que tiene una doble explicación, histórica y semántica, absteniéndose respecto del juicio ontológico. La interpretación subjetivista, sin embargo, puede todavía aspirar a encontrar un vínculo más estrecho entre los dos textos. Así, una manera de explicar la no-naturalización de hecho del *Timeo* y su consecuente, el relativismo semántico, es precisamente postulando el relativismo ontológico del *Teéteto*. Es decir, debido al relativismo cromático radical que genera aplicar las doctrinas de Protágoras y Heráclito al mundo sensible, Platón estaría anunciando algo que después, al paso de los siglos, se verá interculturalmente confirmado en la interpretación contemporánea del *Timeo*, es decir, que los términos cromáticos no se pueden utilizar para nombrar ninguna cualidad no-relativa porque esos términos se refieren a entidades psicológicamente subjetivas que están esencialmente determinadas por cada cultura. Uno podría tratar de mostrar, a mi entender, tanto el hecho como el valor de la interpretación subjetivista de Platón, ya que ambas lecturas confluyen de una forma natural en una interpretación común, la una ofrecería la tesis filosófica y la otra su confirmación de hecho. El mismo subjetivista que lee el *Teéteto* como corroborando la tesis protagórica y heracliteana del mundo sensible, lee las mezclas cromáticas del *Timeo* como mezclas hechas a partir de pigmentos que generan sensaciones subjetivas esencialmente interpretadas por sujetos particulares cultural o lingüísticamente determinados. Los principios teóricos relativistas del mundo sensible que se postulan y desarrollan en el *Teéteto* se ven confirmadas de hecho en la ininteligibilidad del análisis de los colores del *Timeo*. En definitiva, una lectura fenomenalista más fuerte del *Timeo* afirmararía, en línea con la interpretación subjetivista del *Teéteto*, que los colores de Platón no se pueden naturalizar porque, de hecho, los colores son cualidades esencialmente subjetivas. Platón, ‘el subjetivista’, tendría razón, el mundo subjetivo de los cromáticos sensibles está en constante flujo y los colores sólo llegan a existir en el complejo acto de la percepción. Por eso no podemos entender esa parte del *Timeo*.¹¹

V. EL HERALDO NEWTONIANO

Considero que es un error pensar a Platón como el heraldo newtoniano. A mi entender, el tipo de naturalización de los colores que Platón perseguía no es del tipo de naturalización que desarrollará Newton en el siglo XVII. Sin embargo, y si mi interpretación es correcta, los comentaristas modernos de Platón han adoptado precisamente esa línea exegética: dado que no sabremos cuál es la referencia que los griegos atribuían a los conceptos cromáticos, lo más justo es pensar que Platón compartía al menos nuestras intuiciones más

respetables respecto de ellos. A principios del siglo pasado eso significaba atribuirle una suerte de teoría subjetivista de los *sense data*. Por eso, no creo que sean casuales las afinidades que acabamos de ver entre las interpretaciones del *Timeo* y el *Teéteto*, son el síntoma de algo más general, la lectura moderna (de corte subjetivista) de su doctrina acerca de los colores. Creo que tiene sentido pensar que, históricamente, el pesimismo semántico provocaba la falta de un análisis filosófico sustancial de esa parte de su filosofía, lo que en consecuencia ha generado ciertos vacíos interpretativos que han sido convenientemente ‘rellenados’ con las intuiciones más firmes de nuestro sentido común científicamente informado.

A esta interpretación subjetivista de Platón habrían contribuido también varios factores internos. Primero, quizá, la teoría atomista de Demócrito, del cual se cree que Platón recogió y desarrolló algunas ideas respecto de los colores.¹² Si el objeto inmediato de la percepción son las imágenes que la percepción genera y no el austero mundo incoloro de los átomos en movimiento, entonces los colores son propiedades sólo de las imágenes aunque, por un error común, se las atribuimos a los objetos del mundo.¹³ Por lo tanto, parece razonable suponer que, si Platón conocía teorías afines al subjetivismo, no estaría fuera de contexto otorgarle alguna función dentro de su teoría como, por ejemplo, la explicación de las sensaciones cromáticas o de otro tipo. Segundo, la relación entre la percepción y el juicio que en varios lugares parece favorecer [Teéteto 184b-185e] también apunta en la misma dirección. La percepción tendría sus propios objetos: el de la vista el color, el del olfato el olor, etc. Estos objetos serían epistémicamente básicos, aunque quizá insuficientes para llegar al conocimiento de las Formas, porque el juicio del alma sobre lo que verdaderamente existe vendría en un estadio posterior. Por lo tanto, para un lector moderno es natural leer esos comentarios como si los objetos de la percepción básica, las sensaciones (*αισθησεις*), fuesen *sense data* que más adelante serán interpretadas cognitivamente por el alma (*ψυχη*) en su afán por alcanzar la realidad. Tercero, el lugar donde sitúa la discusión acerca del color blanco en el *Teéteto* [153d-154b], precisamente como ilustración del componente protagórico de la doctrina de *Teéteto*. En esa sección, caracteriza los colores de una manera extremadamente relacional [154a-b] y, más adelante, sugiere que pueden ser privados¹⁴ [161d, 166c]. Considero que todos estos factores, o al menos éstos, han contribuido a fortalecer la interpretación subjetivista de su concepción de los colores como la más natural. Así, se llegan a atribuir a Platón ideas que a nosotros nos suenan muy afines pero que difícilmente le son naturales a él.

De hecho, a veces uno tiene la impresión de que la doctrina cromática de Platón se reinterpreta para que encaje dentro de un modelo newtoniano de generación de sensaciones cromáticas y, acto seguido, a partir de esa comparación, juzgar como ingenuas algunas de sus afirmaciones disonantes con ese modelo. Brevemente, porque es bien sabido, el esquema newtoniano se basa

en una naturalización física del proceso causal que genera la percepción cromática. Los colores son primariamente sensaciones, es decir, el producto terminal que tiene unas determinadas características ontológicas (típicamente es mental, no-intencional, bidimensional, proyectada...) y epistemológicas (típicamente es subjetiva, relacional, privada, cierta, no tiene ‘añadidos’ cognitivos ni emocionales...). Después, sobre esta base se extraerán las consecuencias filosóficas más relevantes que conducirán a la teoría estándar, más o menos esbozada por el propio Newton [Ibarra & Txapartegi (2005)], que combina el subjetivismo de sensaciones cromáticas, el fisicalismo de longitud de onda y el disposicionalismo atributivo. Se inaugura así la concepción moderna o subjetivista de los colores como propiedades secundarias de objetos incoloros. Según esta triple teoría, lo que verdaderamente tendrían en común los objetos rojos es que en circunstancias normales tienen la capacidad de aparecérsenos cromáticamente iguales o semejantes. No sería necesario que tuvieran en común nada más que eso para que los consideremos rojos. Por eso, sólo los humanos normales somos capaces de juzgar la sangre ‘roja’ y saber qué queremos decir con ello, porque el significado de ‘roja’ está esencialmente vinculado a la apariencia-genuinamente-humana asociada a la sensación “roja”. Si uno desea aprender cómo se genera un color deberá estudiar al ser humano, cómo éste los llega a construir en su mente.

Platón casi lo consigue. Al menos eso parecen sugerir quienes subrayan el paralelismo entre la concepción platónica de los colores y la moderna teoría newtoniana. Por ejemplo, también él trató de explicar el proceso causal que concluye en la producción de sensaciones cromáticas [*Timeo* 67c-68b]. Sorprendentemente, acertó al identificar el color con el flujo de luz que viene del objeto con lo que al menos los colores básicos¹⁵ quedan asociados a las partículas o flujos de luz (que se suponen no-cualitativos, *cfr.* Ierodiakonou (2005)) y que emanan de los objetos.¹⁶ El color rojo, por ejemplo, según Taylor [(1928), p. 483], se explica específicamente por la velocidad y el tamaño de las partículas que llegan a la retina. El paralelismo es cuanto menos sorprendente con quienes, como el propio Newton, explican el comportamiento de la luz recurriendo a un modelo corpuscular en detrimento de la teoría ondulatoria. Por lo tanto, y combinando ahora la interpretación subjetivista del *Timeo* con una lectura descontextualizada de algunos extractos elegidos del *Teéteto*, los colores serían sensaciones [*Timeo* 67c], es decir, entidades subjetivas [*Teéteto* 158a], relativas [*Teéteto* 156e], ciertas [*Teéteto* 179c] y privadas [*Teéteto* 154a] causadas por tipos específicos de luz donde cada luz corresponde, al igual que en la teoría newtoniana, con una sensación cromática particular. De aquí a pensarlos como entidades *mentales, sense data o qualia* sólo hay un pequeño paso. Platón habría entendido eso correctamente y, también, su consecuencia: los objetos no tienen colores, en sí, hasta que son percibidos [*Teéteto* 156b], porque están coloreados sólo relativamente a nosotros [*Teéteto* 153e] [Modrak (2006), p. 141]. Habría adelantado así la distinción entre cua-

lidades primarias y secundarias, y la tesis de la negación de los colores en el mundo [*Teéteto* 157a]. Por último, y en coherencia con esta visión subjetivista de las sensaciones, los colores tampoco tendrían materialidad, por lo que lo más natural sería pensarlos en analogía con los tintes, pigmentos o luces y explicar la rica variedad cromática sobre las infinitas posibilidades que ofrece la mezcla de pigmentos primarios. Además, normalmente, se tiende a pensar que la teoría de los *sense data* conduce a un solipsismo epistemológico (que, por ejemplo, Cornford termina atribuyendo a Platón)¹⁷ o al velo de la percepción (que se lo atribuye Frede).¹⁸ El pesimismo semántico, la explicación causal, el subjetivismo de las sensaciones, el mundo incoloro y el solipsismo epistemológico... todos esos aspectos salen mutuamente reforzados y conducen a tomar como natural la interpretación subjetivista de la doctrina de los colores de Platón.¹⁹ Así pues, es común entre quienes más se han acercado a su doctrina clasificarlo como un antecedente griego de la teoría causal de las sensaciones en su formulación subjetivista moderna. Los colores serían *qualia*, genuinos moradores de la esfera óptica de las apariencias subjetivas. Estos *qualia* implican respecto de ellas la epistemología protagórica y la ontología heracliteana. Por lo tanto, Platón no estaría criticando dichas teorías sino situándolas y limitándolas al ámbito de las sensaciones subjetivas. Las doctrinas de Protágoras y Heráclito serían verdaderas aunque sólo de los objetos de la percepción, que quedan materializadas en el mundo sensible de *las apariencias subjetivas*.

Hasta aquí la reconstrucción de las líneas exegéticas más importantes de la doctrina platónica de los colores. Si esta reconstrucción es correcta, habría una interpretación subjetivista, más o menos estándar, de la concepción de los colores de Platón que dice que, aunque su vocabulario cromático está encriptado para nosotros y, por desgracia, carecía de la ciencia suficiente para describir correctamente la generación de las sensaciones, a no ser por esas dos salvedades, comprensibles por otra parte, Platón sería esencialmente un subjetivista moderno que negaría por principio cualquier posibilidad de naturalizar los colores y alcanzar un conocimiento más profundo respecto de ellos. Recientemente, sin embargo, ha comenzado una revisión crítica de esa interpretación que ha llevado, de un modo paulatino, a un reexamen fructífero y clarificador de su concepción de los colores.

VI. CHROMA Y EPISTÉME

Burnyeat (1990) señala que hay al menos dos interpretaciones contrapuestas del *Teéteto*, y que la aristotélica —recogida por los subjetivistas— sería sólo una de ellas. Según la interpretación alternativa, sin embargo, en el *Teéteto* Platón simplemente expone la doctrina de Protágoras y la ilustra con el color blanco, pero no para aceptarla, sino para, precisamente, llevarla al

absurdo y refutarla. Por lo tanto, según Burnyeat, hay una interpretación del *Teéteto* compatible con el realismo naturalista y la posibilidad de obtener conocimiento acerca de los colores. Considero, además, que esa interpretación es coherente, por ejemplo, con la lectura que hace McDowell del *Teéteto*. Su principal tesis es que la crítica del *Teéteto* va en contra de que no se puedan utilizar los enunciados de ‘ser’ respecto de los fenómenos naturales o sensibles percibidos²⁰ [McDowell (1973), pp. 125-127, 133]. De ahí su insistencia en que no se debería atribuir a Platón la identificación de las sensaciones cromáticas con algún tipo de *sense data* [McDowell (1973), p. 117]. También recomienda una lectura de la ‘privacidad’ de las sensaciones que se distancia de la especie de privacidad que la tradición moderna atribuye a los contenidos mentales [McDowell (1973), p. 143]. Así pues, una conclusión reseñable del *Teéteto* sería, según la interpretación no-subjetivista de McDowell, que algunas atribuciones cromáticas a los objetos sensibles son legítimas.

No es éste el lugar adecuado para abogar a favor de la interpretación alternativa del *Teéteto*, porque ésta ya ha sido desarrollada de manera convincente por varios autores²¹ y nuestro interés inmediato es específico de su doctrina de los colores. Simplemente la daré por buena porque creo que con ella se pueden obtener mejores resultados a la hora de dilucidar lo que Platón pensaba acerca de los colores.²² Me limitaré entonces a refutar el argumento de Gulley que concluye que los colores son incognoscibles.

De todas maneras, y antes de continuar, creo conveniente mencionar una razón que nos hace sospechar de la validez de la interpretación subjetivista. De hecho, he llamado a esa interpretación ‘subjetivista’, precisamente por la extraordinaria peculiaridad ontológica que supone de las propiedades sensibles, en general, y de los colores en particular. Para empezar a darnos cuenta de lo sospechoso de esa interpretación imaginemos un escenario donde el compromiso ontológico de cada cual queda representado en una línea de continuidad que va desde la generosidad atributiva de un realista ingenuo, para quien los objetos pueden tener toda una diversidad de propiedades, hasta la austeridad de un físico moderno que sólo admite como genuinas la atribución de las propiedades extensionales. En esa línea de continuidad, ¿dónde colocaría a Platón la interpretación subjetivista? Dado que la interpretación subjetivista niega de Platón la existencia de las Formas sensibles, los objetos no podrían poseerlas porque no habría ningún modelo que pudieran copiar. Por lo tanto, los objetos sensibles podrían tener una serie de propiedades copian-do o participando en cualquiera de las Formas existentes, pero no podrían tener propiedades sensibles. Al existir Formas como la Belleza [*Fédon* 78d], por ejemplo, ésta se podría predicar verídicamente de cualquier objeto bello. Sin embargo, no podría haber ninguna predicación verdadera del color de ningún objeto. Es decir, si aceptamos la interpretación subjetivista, debemos necesariamente concluir que Platón podría decir que el Gigante Grizzly es un árbol bello pero no podría decir que sus hojas son verdes. Tampoco podría

decir que es bello precisamente porque tiene un verde característico que lo hace tal. Y uno se pregunta cuál podría ser la motivación de Platón para trazar una distinción tan arbitraria entre estos tipos de propiedades y negar los vínculos causales que en principio parecen regular sus relaciones internas. Ni siquiera una mente moderna puede entender por qué el Gigante Grizzly puede tener una belleza imponente pero no puede ser verde. ¿Seguiría teniendo esa belleza imponente si fuera transparente o rosa mate? En *Fédon*, 100b-c, evita responder a la cuestión. Pero para un subjetivista moderno, a diferencia de para Platón, la respuesta pasa por reconocer que la 'belleza' es una propiedad incluso más relativa que el ser 'verde'. Así pues, vemos que la interpretación subjetivista del *Teéteto* tiene algunas consecuencias ontológicas que, como justificaré más adelante, son extrañas a Platón pero que, sin embargo, no por eso dejan de ser extrañas a una mente moderna. La interpretación subjetivista otorga a los colores y a las demás propiedades sensibles una ubicación ontológica realmente peculiar. Al no poder excluirlos como miembros de un conjunto más amplio y natural, que en su caso requeriría comprometerse con la tesis, evidentemente falsa, de que Platón sólo aceptaba la existencia de las Formas extensionales, los colores son excluidos del mundo sensible de manera particular y arbitraria. El resultante es un mundo sensible carente, precisamente, de propiedades sensibles.

VII. LA SIMPLICIDAD DE LOS COLORES

La divergencia más importante entre las dos interpretaciones es sobre la naturaleza de los colores. La interpretación subjetivista mantiene que son entidades subjetivas fenomenológicamente caracterizadas. La interpretación realista, por la que abogo, en cambio mantiene que los colores son parte del mobiliario del mundo y que por eso se pueden conocer del mismo modo que se conoce lo mundano. Cierta tipo de *epistéme* acerca de los colores es posible porque son, precisamente, propiedades complejas relativamente estables de los objetos. La estabilidad y la complejidad son, pues, dos condiciones necesarias para que se pueda predicar la existencia de los colores y para que pueda haber conocimiento científico sobre ellos. La interpretación subjetivista, sin embargo, niega ambas condiciones. Los colores son propiedades sensibles, es decir, son simples y están en constante flujo.

La supuesta inestabilidad de los colores es más fácilmente refutable. De hecho, la ontología heracliteana que implicaría la imposibilidad del lenguaje cromático está refutada por los hechos, más que por ningún argumento filosófico. Los conceptos cromáticos son parte del lenguaje y los utilizamos en la predicación, por lo que necesariamente deben ser propiedades con una cierta estabilidad. En este sentido, cabe recordar una vez más la refutación de McDowell a la idea del constante flujo de los sensibles al interpretar el *Teéte-*

to como un argumento a favor del uso del predicado 'ser' de los objetos sensibles. Con todo, podemos suponer que Platón aceptaría que los colores son propiedades relativamente estables de los objetos. La supuesta simplicidad cromática, sin embargo, no es tan fácilmente refutable.

De hecho, Gulley ofrece un argumento para apoyar la eliminación de los colores del reino de los cognoscibles sustentándose en la simplicidad de los colores. Dado que los colores son entidades simples y el conocimiento sólo es posible de entidades complejas, no puede haber conocimiento verdadero acerca de los colores. Es decir, no son cognoscibles porque, al ser simples, son indefinibles.²³ Según Gulley, el pasaje donde Platón traza la distinción entre las sílabas simples e ininteligibles y las palabras complejas e inteligibles tendría la función de ilustrar mediante analogía la distinción entre *sense data* cromáticos simples pero ininteligibles y aquello que la mente construye sobre ellos en la percepción, que sería un mundo complejo pero inteligible [Gulley (1962), p. 99].

Podemos empezar preguntándonos sobre el principio mismo que motiva la posición fenomenalista, esto es, preguntándonos si es correcto pensar, como piensa Gulley, que la simplicidad implique la ininteligibilidad. Gulley afirma que si los colores fueran epistémicamente simples se seguiría que son ontológicamente simples y que, por lo tanto, el alma no podría extraer conocimiento acerca de ellos, ya que sólo extrae conocimiento (científico) de complejos [201d-202d]. Dado que no son complejos no pueden ser objeto de la *epistème* cromática. Sin embargo, varias veces parece que Platón sugiere lo contrario. Los elementos más simples también se pueden (re)conocer y el alma puede extraer conclusiones sobre su existencia. No todo acto de percepción es un acto de conocimiento [184b-187a], pero tampoco todo acto de conocimiento es un acto sobre entidades complejas [202d-206c]. De hecho, puede perfectamente ser el caso de que Platón esté defendiendo que el conocimiento sobre complejos se basa algunas veces sobre el conocimiento de los objetos más simples [206a-c].²⁴ Como dice McDowell, la crítica de Platón a la teoría del sueño se resume en que las entidades simples y complejas no se distinguen sobre su cognoscibilidad [McDowell (1973), p. 240]. Esto contradice el argumento de Gulley ya que, si es correcto, los colores podrían ser simples y cognoscibles a la vez. Podría percibirse que algo es rojo sabiendo qué es lo que es ser rojo incluso si 'ser rojo' fuera una entidad simple. En consecuencia podría haber una ciencia cromática de entidades ontológicamente simples como los colores.

No obstante, la interpretación subjetivista tendría todavía una posible respuesta, ya que uno podría seguir pensando que si los colores fueran simples el tipo de conocimiento que el alma pudiera extraer sobre ellos sería de un tipo diferente, no científico sino meramente perceptivo. 'Ser rojo' en un contexto meramente perceptivo sería, en analogía con un contexto donde se desconoce el lenguaje, como 'ser la letra A'. La letra A es caracterizada como

una entidad simple y, por lo tanto, a pesar de que es posible identificarla en la percepción, por ejemplo al escucharla, el tipo de conocimiento accesible de ella es puramente perceptivo, en ningún caso científico. Al igual que no es posible el estudio científico de la letra A, porque es una entidad simple, tampoco podría haber un estudio científico del color rojo, por ejemplo. Así, la interpretación subjetivista que concibe a los colores como entidades simples puede seguir manteniendo que no son naturalizables (aunque quizá sean cognoscibles en algún otro sentido más débil, meramente perceptivo). Por eso, la interpretación alternativa según la cual Platón aceptaría una naturalización de los colores sigue estando comprometida con mostrar la naturaleza compleja de los colores.

VIII. OBJETOS PROPIOS DE LA PERCEPCIÓN

Un primer paso crucial para abogar por la interpretación alternativa supone argumentar a favor de la naturaleza compleja de los colores en Platón. Concretamente, está en cuestión si son entidades naturales complejas o si, por el contrario, son puras sensaciones, entendidas como manchas fenomenológicas simples del campo visual. Para ello es crucial saber si la analogía de Gulley entre las letras y las sensaciones cromáticas es correcta. En último término, queremos saber si, como sostiene Gulley, los colores son objetos propios de la percepción. En esta sección trato de argumentar que no lo son.

En el *Teéteto* [184b-186d] Platón afirma que nada que únicamente se perciba se conoce, porque la cognición requiere la intervención de otras formas cognitivas superiores a la percepción. El supuesto contraejemplo es la situación frente a una lengua extranjera que no conocemos [163a-c]. Reconocemos sus sonidos y sus letras, a pesar de que no entendemos su significado. Platón se pregunta si eso que sólo se escucha y se ve sin entenderlo, porque el alma no lo conoce, constituye alguna forma de conocimiento, más débil, meramente perceptivo. Parece que tendemos a pensar que sí, que distinguimos lo que percibimos incluso si no lo entendemos o conocemos. *Teéteto* extiende esa intuición para incluir los colores y las formas que simplemente vemos o la agudeza y la gravedad de los sonidos que simplemente escuchamos para sugerir que las distinguimos y que, por lo tanto, las conocemos (perceptivamente) sin que el alma participe en su conocimiento. Los colores, en ese caso, serían entidades epistémicamente simples ya que se conocen en el puro acto de la percepción. Serían también, según Gulley, ontológicamente simples, ya que serían objetos propios de la percepción. Así que, precisamente dada su simplicidad, no podrían tener una naturaleza esencial, ni por ende se podría obtener un conocimiento más profundo en ese ámbito. El argumento de Gulley concluye que el alma no puede conocer los objetos propios de la percepción,

verbigracia, los colores, porque por su naturaleza simple son entidades indefinibles e ininteligibles.

La cuestión es, por lo tanto, si los colores son realmente objetos propios de la percepción. Queda fuera de toda duda que para Platón son, efectivamente, objetos propios de la visión, en contraste con el oído o el olfato, ya que sólo es posible verlos, no es posible olerlos o saborearlos [184e-185a]. Sin embargo, no está claro si eso implica que también sean objetos propios de la percepción. Ni siquiera está claro cuáles podrían ser los objetos genuinos de la percepción que el alma no puede conocer. O que este tipo de objetos exista. Al contrario, mi impresión es que no hay tal cosa y que, sencillamente, Gulley confunde el predicado 'objeto propio de la visión' con 'objeto propio de la percepción'. Platón aceptaría la primera como verdadera respecto de los colores, pero no la segunda. Para Gulley, en cambio, ambas serían verdaderas. Y esa lectura de Platón es errónea, a mi entender, porque si bien es cierto que, para Platón, los sentidos tienen objetos propios (el de la vista el color, el del gusto el sabor, etc.), no es del mismo modo cierto que la percepción tenga sus propios objetos, los *sense data*, genuinos miembros de un conjunto ontológico particular.

Platón tampoco desarrolla los casos que presenta para caracterizar el tipo de conocimiento meramente perceptivo. En 163c dice que la forma y el color se distinguen sólo con verlos al igual que la agudeza y la gravedad se distinguen sólo con oírlos. Pero de esta capacidad discriminativa puramente perceptiva, que no involucra el concurso del alma, no se sigue que esas cuatro propiedades (forma, color, agudeza y gravedad) sean objetos genuinos de la percepción y, mucho menos, que el alma no pueda conocer la forma geométrica o el color de un objeto o la agudeza o la gravedad de un sonido. La percepción permite distinguir entre dos formas distintas inmediatamente pero es el alma, por medio de los sentidos, quien conoce la forma geométrica de cada objeto. Según mi interpretación, lo mismo ocurriría con los colores.

Ahora bien, consideremos la siguiente objeción: ¿se sigue de mi interpretación que uno puede percibir inmediatamente que X no es Z y viceversa? Si pensamos que ése es el caso, ¿cómo sería eso posible si, *ex hypothesi*, el alma aún no conoce qué es X o qué es Z? Parece que mi interpretación tiene un serio problema, ya que para distinguir algo es necesario que figure en nuestros juicios y, para ello, es necesario conocerlo [188b-c] [McDowell (1973), p. 196]. Por eso, parece que sería mejor favorecer la interpretación subjetivista que toma a los colores como objetos simples de la percepción.

Sin embargo, habría una explicación alternativa más sencilla y que no acarrea ningún compromiso ontológico con los *sense data*. Esta explicación alternativa se basa en el análisis de McDowell del empleo del concepto 'percepción' [McDowell (1973), pp. 118, 160 y 192]. Según él, en el *Teéteto* la 'percepción' no tendría contenido proposicional. Es decir, el mero ver, 'S ve X', no es describible como 'S ve que X'. Los niños y algunos animales, por

ejemplo, verían X pero no sabrían qué es X. Por lo tanto, de ‘S distingue perceptivamente entre X y Z’ no se puede extraer que ‘S ve *que* X no es Z’, y, en consecuencia, no se presupone el conocimiento ni de X ni de Z. La discriminabilidad perceptiva sería un proceso cognitivo primitivo que no depende del conocimiento de los objetos distinguidos. Por lo tanto, ‘discriminar perceptivamente entre azul y rojo’ no implicaría que se conozcan ni el azul ni el rojo.²⁵ Es decir, ‘percibir X’ y ‘percibir que X’ son eventos mentales distinguibles. Uno puede percibir un color, el rojo, por ejemplo, sin saber que es rojo. Pero también se puede percibir que algo es rojo, cuando el alma conoce el color rojo y sabe qué es. La última implica ‘conocer X’ que, en definitiva, implica ‘conocer qué es X’ [186c-e] [McDowell (1973), p. 197]. Lo mismo ocurriría con las formas geométricas o cualquier otro tipo de propiedades. Una vez se conoce qué es X, se puede saber si se trata de una entidad simple, como la letra A, o si se trata de una naturaleza compleja. Es decir, no habría objetos genuinos de la percepción. Específicamente, los objetos genuinos de los sentidos (colores, olores...) no serían los objetos genuinos de la percepción, ya que cualquier propiedad puede ser en principio un objeto genuino de la percepción para quien su alma no conozca la propiedad que percibe. Para un niño que no posee lenguaje o para cualquier animal con capacidades perceptivas desarrolladas, todas las propiedades que percibe son objetos genuinos de la percepción. Los colores pueden ser objetos genuinos de la percepción, no por su simplicidad, sino porque cualquier propiedad puede serlo si el sujeto no dispone en ese momento del conocimiento específico sobre ella. De cualquier propiedad puede establecerse la analogía con las letras de un lenguaje desconocido, porque cualquier propiedad puede ser, en principio, desconocida para el alma. Nada indica que los colores sean propiedades especiales en ese respecto. De hecho, Platón compara los colores con las formas geométricas y de ambas dice que podrían ser como las letras del lenguaje desconocido. Por lo tanto, de esa analogía (letras / sensaciones cromáticas / formas geométricas / ...) sería arbitrario extraer ninguna conclusión específica acerca de los colores o de su simplicidad epistémica u ontológica.

Platón mantiene que la mente puede extraer conocimiento sobre los objetos sensibles, tanto de las cualidades propias como de las comunes, y que, por lo tanto, la percepción no es suficiente para atribuir la existencia de ninguno de ellos. Esta concepción epistémica del proceso cognitivo sería otra prueba, a mi entender, de que para Platón los colores son complejos y se pueden conocer. Los colores se pueden percibir y la mente puede adquirir creencias verdaderas sobre su naturaleza, sus relaciones básicas y sus atribuciones precisamente porque son propiedades naturales complejas según Platón. No son objetos propios de la percepción, en contraste con el alma, ya que pueden ser objeto de conocimiento de ambos, permitiendo tanto un conocimiento perceptivo como un conocimiento científico (aunque este último —debido al tamaño de las partículas— sea exclusivo de los dioses).

En este punto es difícil trazar una línea de continuidad entre Platón y el subjetivismo. La interpretación subjetivista necesita que los *sense data* cromáticos sean exhaustivamente conocidos en el acto perceptivo. La simplicidad fenoménica de los *sense data* es epistémica, implica que se conocen nada más percibirlos. Ésa es una fuerte motivación de la teoría. Sin embargo, es un error suponer que Platón se acercara a esa idea, ya que aunque admite que son objetos propios de la visión, y parece también admitir que se conocen perceptivamente, ello no implica que sean objetos propios de la percepción, o que los colores sean para Platón *sense data*. Lo que Platón trata de decir es justamente lo contrario a los subjetivistas [McDowell (1973), p. 160], a saber, que la mera percepción de un color no es suficiente para conocer la naturaleza de un color [163b-c; 186c-e], aunque quizá sea suficiente para distinguir un objeto blanco de uno negro. Evidentemente, de la mera percepción de un color no se puede concluir que en realidad ésta sea una llama —o cuál llama sea.

Además, si lo analizamos detenidamente, la analogía letras/colores contiene más implicaciones ontológicas de las que a primera vista parece tener. Una formulación honesta de la analogía diría que al igual que mediante las letras (simples, indefinibles e incognoscibles) construimos las palabras, de igual manera mediante las marcas cromáticas retinales (simples, indefinibles e incognoscibles) construimos nuestras percepciones acerca del mundo. Sin embargo, el problema de esta analogía es que una vez que se plantea en esos términos se ve claramente que es forzada y artificial. En ningún momento parece Platón apoyar la tesis fenomenalista moderna según la cual la mente construye el mundo que percibe mediante sensaciones cromáticas. Platón no se compromete con el fenomenalismo ontológico que subyace a esa analogía. Sugerir lo contrario es, a mi entender, cometer un grave exceso interpretativo. Por otro lado, lo que Platón trata de hacer [*Teéteto* 202-206] es un análisis crítico de la idea de que el conocimiento sea dar cuenta de algo complejo a partir de sus constituyentes más simples. Además, para que funcione la analogía fenomenalista entre las letras y los colores se debe suponer que los elementos constituyentes simples de los colores son las sensaciones cromáticas. Sin embargo, si Struycken [2003] tiene razón, cuando Platón muestra los elementos constituyentes de los colores en el *Timeo* no saca a colación las sensaciones cromáticas sino los elementos naturales que, combinándose, generan los colores.

En consecuencia, si la interpretación de Gulley es incorrecta y, efectivamente, los colores son entidades complejas, parece que no habría ningún otro impedimento realmente convincente para negar que tengan una naturaleza más fundamental. Los colores tendrían esencias en principio definibles y cognoscibles, por lo que se abriría la posibilidad, dentro del sistema ontológico de Platón, de un análisis naturalista que provea de conocimiento más profundo respecto de ellos.

IX. CONCLUSIÓN

Hay varios indicios que apuntan a la necesidad de revisar la interpretación subjetivista habitual sobre lo que Platón escribió acerca de los colores. Burnyeat (1990), por ejemplo, muestra que es coherente pensar que Platón no suscribió el relativismo acerca del color blanco con el que coquetea en el *Teéteto*. Y, más importante aún, McDowell defiende que Platón trataba de legitimar el uso atributivo de ciertos enunciados empíricos. En esta misma tendencia revisionista, acabo de mostrar que es razonable pensar que Platón considera a los colores como entidades complejas y que, por lo tanto, la analogía de Gulley según la cual los colores serían tan simples e indefinibles como las letras del alfabeto es una interpretación equivocada. Platón trata en todo momento a los colores como llamas que provienen de los objetos y son, en consecuencia, entidades complejas —constituidas por partículas más básicas— y cognoscibles —a pesar de que por su tamaño sean inaccesibles a escala humana—. Considero que, en conjunto, estas fuertes críticas dejan sin su principal fundamento la interpretación subjetivista moderna que se hace de Platón y abren la posibilidad de una interpretación naturalista de la parte de su doctrina que trata sobre los colores.

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM
Circuito Mario de la Cueva
Zona Cultural de Ciudad Universitaria
04510, México, DF
E-mail: ekai@filosoficas.unam.mx

NOTAS

¹ Teofrasto, el célebre comentarista de esa parte del *Timeo*, apoya esta interpretación: “Platón no elimina la naturaleza de los sensibles, mientras que Demócrito considera que todos son afecciones de la sensación” [*Sobre las sensaciones*, 60].

² Un eco de ese pasaje se encuentra en 182b, donde también se distinguen la blancura y el color blanco: “El agente no se convierte desde luego en calor y blancura, sino en algo cálido y blanco, lo que ocurre también con todo lo demás”. [Ver también *Lisis* 217b-c]. Por lo tanto, cabe suponer que no es una distinción casual y que debe cumplir alguna función.

³ Incluso para alguien como yo que piensa que Platón utiliza el concepto ‘blanco’ para referirse preferentemente a la saturación, el hecho de que tenga su propia Forma sería un potente argumento a favor de la existencia de Formas cromáticas.

⁴ Una lectura realista de esa distinción sería también compatible con al menos otras dos opciones que no se tratarán aquí, a saber: a) que la blancura sea la copia de la ‘Blancura’ o b) que no haya Formas cromáticas. En este último caso, los colores serían particulares complejos que pueden ser observados y estudiados. Si algún día se descubriera su composición, ese descubrimiento no sería filosófico pero gozaría de un

estatus epistémico similar al descubrimiento del autor de los *Poemas paganos* [ver Txapartegui (2008)].

⁵ Por ejemplo, empieza afirmando que hay un tipo de blancura que se engendra y termina negando que la blancura se engendre. Así pues, parece que debemos concluir que la primera 'blancura' se refiere al color blanco, según la distinción posterior. Pero ésa no es la lectura más natural. Más aún si aceptamos que no corre paralelo al *Timeo* [McDowell (1973), p. 139].

⁶ Cornford (1973), pp. 10 y 40-51 (aunque admite que Platón dejó la cuestión abierta) y Gulley (1962), pp. 74-76, 91, 128, por ejemplo.

⁷ Ya he comentado (ver nota 4) que la interpretación realista es compatible con la idea de que no haya Formas cromáticas. Es decir, podríamos coincidir con que no hay Formas cromáticas pero, a su vez, seguir manteniendo que la ciencia empírica acerca de los colores es posible (sería, quizá, "un entretenimiento sin pesar" [*Timeo* 59d]), ya que nos permitiría conocer la naturaleza profunda de éstos (en el sentido de tener una opinión sólida y verosímil [*Timeo* 30b-c, 44d]).

⁸ La idea de que Platón acepta la doctrina de Heráclito como verdadera del mundo sensible se retrotrae a Aristóteles [*Metafísica* 987a32-4, 1078b12-16]. Según Aristóteles, ésa fue la motivación de Platón para postular las Formas como el objeto propio del conocimiento. Entre los autores influyentes más cercanos que siguen esa interpretación se encuentran Cornford (1935) y Gulley (1962).

⁹ "πρασινον is shown by its name to be a vivid green, the colour of the πρασον. Why it should be supposed to be produced by a combination of a kind of red with black is a mystery [...] if it is wholly serious, seems inexplicable" [Taylor (1928), p. 485].

¹⁰ Entre los promotores del relativismo semántico se encuentran entre otros Taylor (1928), p. 479, Cornford (1937), p. 276, Dürbeck (1977), p. 49 y Bruno (1977), p. 74.

¹¹ En contra del pesimismo semántico respecto de los conceptos cromáticos del *Timeo*, ver Struycken (2003).

¹² Gage (1993), p. 12, aunque Taylor (1928), p. 489, disiente.

¹³ Es común atribuir a Demócrito la teoría de los *sense data*. Por ejemplo, Struycken (2003), p. 278. Stroud (2000), pp. 7-8, 41, más prudente, lo presenta como un antecedente de la teoría de las cualidades secundarias.

¹⁴ Sobre cómo entender *privado* en este contexto ver McDowell (1973), p. 143.

¹⁵ La lista de colores básicos atribuidos a Platón varía sorprendentemente. Según Struycken (2003), p. 279, serían sólo dos, el blanco y el negro. Teofrasto, *Sobre las sensaciones*, 86, en cambio añade el 'brillo' a la lista. Ierodiakonou (2005), p. 227, añade un cuarto, el rojo. Levidis (2002), por su parte, sustituye el 'brillo' por el 'naranja' (u ocre) para facilitar el paralelismo entre los cuatro colores básicos atribuidos a Platón y la paleta de cuatro colores de los antiguos pintores griegos.

¹⁶ Kjeller Johansen (2004), p. 171, por ejemplo, hace un paralelismo entre la descripción del *Timeo* del proceso causal y el fisicalismo de longitud de onda.

¹⁷ "There is no question here of a 'solipsist epistemology' or of a relativism asserting that, if every sentient creature were annihilated, nothing would exist" [Cornford (1973), p. 51].

¹⁸ "What we perceive, strictly speaking, are just the proper objects of the different senses, e.g. colours in the case of sight (184e7 ff.). Thus, strictly speaking, we do not even perceive the object of which we come to believe that it is red" [Frede (1999),

p. 382]. Nótese la labor del ‘strictly speaking’ en su interpretación. Si la conclusión es que, estrictamente hablando, no percibimos el mundo, uno se pregunta por qué Platón nunca habló estrictamente.

¹⁹ Struycken (2003), p. 277, tiene una concepción contradictoria sobre la naturaleza última de los colores en Platón, ya que, por un lado, dependerían únicamente de la combinación de los cuatro elementos (“... determine... what they look like...”), pero, por otro lado, eso no sería suficiente porque serían generados en la interacción con el órgano visual (“Colours are generated through the interaction of certain definite kinds of elemental particles and the visual organs”). Parece que ni siquiera Struycken se resiste a la idea fenomenológica de que los colores se generan cuando se genera la visión cromática.

²⁰ Este es un ataque directo a la interpretación de Gulley (1962), p. 80, para quien Platón “refuses to apply the term ‘is’ or ‘being’ to what is perceived”.

²¹ Cabe mencionar, entre otros, a McDowell (1973), Burnyeat (1990) y Kjeller Johansen (2004), aunque este último retoma la discusión desde la interpretación del *Timeo*.

²² De hecho, Gulley (1962), pp. 82, 86, 133, reconoce que si se adopta su interpretación Platón incurriría en una serie de fuertes inconsistencias y contradicciones que creo perfectamente evitables si adoptamos la interpretación alternativa.

²³ “The perceptible individual or particular is unknowable because it is indefinable” [Gulley (1962), p. 104]. Cornford (1973), pp. 144-145, adelanta esta interpretación.

²⁴ “Si alguien se atreviese a decirnos que la sílaba es cognoscible y que el elemento, por naturaleza, no lo es, pensaríamos que de grado o por fuerza tiene ganas de divertirse” [*Teéteto* 206b]. Ver también McDowell (1973), p. 248.

²⁵ Por eso, McDowell (1973) p. 160, comenta que la afirmación de Teéteto [163c] que percibir un color es conocerlo es ‘objectionable’, porque iría en contra de su doctrina oficial de la percepción.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRUNO, V. J. (1977), *Form and Color in Greek Painting*, Nueva York, W. W. Norton & Co.
- BURNYEAT, M. F. (1990), *The Theaetetus of Plato*, Nueva York, Hackett Publ. Comp.
- (1999), “Knowledge Is Perception”, en G. Fine (ed.), *Plato: Metaphysics and Epistemology*, Oxford, OUP, pp. 320-354.
- CHEARNISS, H. (1957), “The Relation of the *Timaeus* to Plato’s Later Dialogues”, *American Journal of Philology*, 78, pp. 225-266.
- CORNFORD, F. M. (1935), *Plato’s Theory of Knowledge*, Oxford, OUP, 1973.
- (1937), *Plato’s Cosmology*, Nueva York, Bobbs-Merrill.
- COOPER, J. M. (1999), “Plato on Sense-perception and Knowledge”, en G. Fine (ed.), *Plato: Metaphysics and Epistemology*, Oxford, OUP, pp. 354-376.
- DÜRBECK, H. (1977), *Zur Charakteristik der griechischen Farbenbezeichnungen*, Bonn, Habelt.

- FREDE, M. (1987), "Observations on Perception in Plato's Later Dialogues" en G. Fine (ed.), *Plato: Metaphysics and Epistemology*, Oxford, OUP, 1999, pp. 377-383.
- GAGE, J. (1993), *Colour and Culture*, Londres, Thames and Hudson. (En español: *Color y cultura*, Madrid, Siruela, 1993).
- GULLEY, N. (1962), *Plato's Theory of knowledge*, Londres, Methuen & Co.
- IBARRA, A. Y TXAPARTEGI E. (2005), "Fiscalismo científicamente compatible", *Revista de Filosofía*, 30, pp. 39-59.
- IERODIAKONOU, K. (2005), 'Plato's Theory of Colours in the Timaeus', *Rhizai*, II.2, pp. 219-233.
- KJELLER, T. (2004), *Plato's Natural Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LEVIDIS, A. (2002), "Why did Plato not suffer of color blindness?", en M. A. Tiveios et al. (eds.), *Color in Ancient Greece*, Thessaloniki, Aristotle University of Thessaloniki, pp. 9-22.
- MCDOWELL, J. (1973), *Plato. Theaetetus*, Oxford, OUP.
- MITZI LEE, M. (1999), "Thinking and Perception in Plato's *Theaetetus*", en M. L. McPherran (ed.), *Recognition, Remembrance and Reality*, Tucson, University of Arizona, pp. 37-54.
- MODRAK, D. (2006), "Plato: A theory of Perception or a Nod to Sensation?", en H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Oxford, Blackwell Publishers.
- STROUD, B. (2000), *The Quest for Reality*, Oxford, OUP.
- STRUYCKEN, P. (2003), "Colour Mixtures According to Democritus and Plato", *Mnemosyne*, 61, pp. 273-305.
- TAYLOR, A. E. (1928), *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, OUP.
- TXAPARTEGUI, E. (2008), "La doctrina platónica de los colores", *Crítica*, XL. 118.