

25



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



LA DIALECTICA PLATONICA. EN BUSCA DE LA CIENCIA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A

REYMUENDO SALAS MORALES

MEXICO, D. F.

SEPTIEMBRE 2000



COORDINADOR GENERAL DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A MIS PADRES:

Encarnación y Felisa

Por saber comunicarme su
espíritu inquebrantable.

A MI ESPOSA:

Patricia

Que me impulsó a realizar
proyectos que, en nuestras
condiciones, eran utópicos,
y por estar a mi lado en las
nuevas aspiraciones que ar-
monizan diferentes aspec-
tos de nuestra relación como
pareja.

A MI HIJA:

Itzel Amacalli

A quien con cariño le mani-
fiesto que la educación es el
medio idóneo para desarrollar
sus capacidades y virtudes,
que le ayudarán a ser mejor en
todas las etapas de la vida.

Deseo expresar mi agradecimiento al Lic. Fausto Hernández Murillo, Coordinador del Programa de Titulación para los Profesores del Bachillerato de la UNAM, por sus excelentes, precisas y agudas observaciones sobre mi tesis y por su asesoría en la investigación que se significó por su responsabilidad, entusiasmo y su calidad humana.

Agradezco también la lectura de la primera versión de mi trabajo y sus observaciones, valiosas y sugestivas, al Lic. Gustavo Escobar Valenzuela, a la Dra. Mercedes Garzón Bates, al Dr. Cesáreo Morales García y al Lic. Ricardo Horneffer Mengdehl.

Un reconocimiento especial al Lic. José Castillo Farreras, grato amigo y estímulo constante, por su invaluable y desinteresada ayuda en la revisión de este trabajo. A mis hermanos, amigos y compañeros que, de una u otra manera, me renovaron el ímpetu para la culminación de esta tesis.

INDICE

INTRODUCCION.	VIII
PRIMERA PARTE: EL CAMINO HACIA LA CIENCIA.	1
Capítulo I: La ciencia no es la sensación.	1
A) Sensación, movimiento y conocimiento.	1
1. El sabio y el hombre de ciencia.	1
2. La ciencia es la sensación.	2
3. Movimiento, ser y conocer.	5
B) La experiencia sensible en los diferentes estados del alma.	11
1. El argumento del sueño.	12
2. El argumento del enteco.	13
3. El que sabe y no conoce lo que sabe.	16
C) El hombre-medida y el conocimiento.	20
1. Conocimiento y verdad en el sujeto cognoscente.	20
2. Insostenibilidad de la tesis: del hombre-medida.	23
D) Los entes en movimiento.	25
1. Alteración y traslación en los entes.	25
2. Alteración y traslación en la adquisición del conocimiento.	27
E) Yuxtaposición entre ser y ciencia.	31
1. Lo genérico se aprehende con el pensamiento.	31
2. Ser, verdad y ciencia.	34
Capítulo II: La ciencia (episteme) no es el juicio verdadero.	37
A) Formación del juicio.	37
1. Definición del juicio.	37
2. El contenido del juicio.	38
B) El no-ser y el juicio falso.	41
1. Cimentación del juicio falso.	41
2. La transposición.	44
C) La hipótesis de la tablilla de cera.	47
1. Cualidades de la cera.	47
2. La tablilla de cera y las combinaciones en que no se encuentra el juicio falso.	50
3. Posible combinación de la génesis del juicio falso.	54
4. El juicio falso en el interior de la tablilla de cera.	57
D) Disimilitud entre detentar y poseer la ciencia.	60
1. Detentar y poseer.	60
2. Poseer y saber.	62
3. Cinegética de la ciencia o no-ciencia.	64

Capítulo III: El juicio verdadero acompañado del logos no es la ciencia.	67
A) El juicio verdadero y la ciencia.	67
1. El juicio verdadero es la ciencia.	67
2. El juicio verdadero acompañado del logos es la ciencia.	70
3. La explicación del logos: los elementos y los compuestos.	73
B) Los compuestos como una totalidad.	76
1. La totalidad como unidad y como suma.	76
2. El todo como unidad.	79
3. El todo como una configuración de partes.	81
C) Connotación del logos en el juicio verdadero.	83
1. Emisión del juicio verdadero.	83
2. El recorrido del juicio verdadero: los elementos y el todo.	84
3. El juicio verdadero más la diferencia característica.	86
SEGUNDA PARTE: APROXIMACIONES A LA CIENCIA.	91
Capítulo I: Los campos del conocimiento.	91
A) El medio adecuado para adquirir el conocimiento.	91
B) El Bien, manantial del conocimiento.	95
C) La analogía entre el Bien y el sol.	97
Capítulo II. La línea: claridad y oscuridad en el conocimiento.	104
A) La conjetura.	106
B) La creencia.	108
C) El pensamiento discursivo.	112
1. Imágenes o gráficos.	114
2. La hipótesis.	115
2.1. El método hipotético a través de sus conceptos geométricos.	117
2.2. El método hipotético por conducto de un problema concreto.	121
2.3. La certidumbre del método hipotético.	124
3. La crítica de Platón a las matemáticas.	126
D) El intelecto.	133
Capítulo III. La caverna: De las tinieblas a la luz.	138
A) Las tinieblas.	138
B) La luz.	144
Capítulo IV. El sol, la línea y la caverna: una epistemología a través de imágenes.	151
Capítulo V. La paideia: La creatividad, medio ideal del conocimiento.	165
A) El cultivo del carácter.	166

1. La música	166
1.1. Literatura.	167
1.2. Música (producción de sonidos armónicos).	169
1.3. Artes plásticas.	173
2. La gimnasia	175
2.1. Los ejercicios físicos.	176
2.2. La dieta.	176
2.3. La medicina.	178
B) El cultivo del intelecto.	180
1. La aritmética.	181
2. La geometría.	182
3. La astronomía.	183
4. La armonía.	185
5. La dialéctica.	186
TERCERA PARTE: LA CIENCIA DIALECTICA Y LA COMBINACION DE LAS FORMAS.	189
Capítulo I: Esquema dialéctico.	189
A) El funcionamiento de la dialéctica.	189
1. Propedeútica de la ciencia dialéctica.	189
B) Interconexión de la estructura dialéctica.	192
C) Dialéctica y división.	196
1. La dialéctica: unificadora de las formas.	199
2. La dialéctica: división de las formas.	200
Capítulo II: El ser del no-ser y el no-ser del ser.	203
A) Los problemas del ser en el no-ser.	203
1. Lo totalmente irreal.	203
2. La región de la imágenes.	206
3. Lo real como totalidad.	207
B) La solución a los problemas del ser en el no-ser.	208
1. Lo totalmente irreal.	208
2. La región de las imágenes.	209
3. Lo totalmente real: una crítica a las teorías del ser.	211
3.1. El ser como múltiple.	211
3.2. El ser como uno.	214
3.3. Los hijos de la tierra o gigantes.	215
3.4. Los amigos de las formas o los dioses.	218
C) La eclosión del ser y su singularidad.	222
Capítulo III: Despliegue dialéctico de las formas superiores.	227
A) Los principios de comunicación entre las formas.	227
1. Imposibilidad absoluta de comunicación entre las formas.	228
2. Máxima posibilidad de concomitancia entre las formas.	229
3. Combinación condicionada entre las formas.	230

B) Deducción de los géneros supremos.	231
1. Reunión y división dialéctica de las formas.	231
2. La combinación de las formas y la derivación de los géneros.	233
2.1. El ser, el reposo y el movimiento.	233
2.2. Lo idéntico.	236
2.3. Lo distinto.	238
2.4. Los principios de comunicación de las formas en los géneros supremos.	240
3. Refutación del dogma parmenídeo por medio de la combinación de las formas.	242
3.1. Lo que es en ningún sentido puede no-ser.	242
3.2. Lo que no es en ningún sentido puede ser.	244
C) La dialéctica: armonía entre las formas.	248
Capítulo IV: Dialéctica y conocimiento.	252
A) Dialéctica: cimiento del pensamiento y el discurso.	252
1. La dialéctica del pensamiento.	252
2. La dialéctica del discurso.	254
3. La dialéctica: como proceso de distinción entre el pensamiento verdadero y falso.	258
B) La génesis dialéctica del juicio verdadero.	260
1. Los elementos del juicio.	260
2. La estructura dialéctica del juicio.	261
3. La dialéctica como fundamento del juicio verdadero	262
C) La génesis dialéctica del juicio falso.	264
1. Los elementos del juicio falso.	264
2. La dialéctica ontológica del juicio falso.	264
3. La dialéctica: guía localizadora del juicio y del conocimiento falso.	266
CONCLUSIONES.	272
BIBLIOGRAFIA GENERAL.	319

INTRODUCCION.

La filosofía presocrática se centra en el problema de lo uno y lo múltiple, porque a los filósofos presocráticos les causó gran asombro el constante fluir de las cosas que se manifiesta en el aumento y la disminución, en la alteración, en la generación y en la corrupción de los entes. El continuo fluir es producido por medio del movimiento y sus variedades: el movimiento local, el cuantitativo, el cualitativo y el sustancial.

La diversidad de movimientos, y sobre todo el sustancial que es el más profundo y radical, perturban a los presocráticos, porque torna problemático el ser de las cosas, esto los conduce a la incertidumbre porque no saben con seguridad qué son los objetos sensibles, ya que los entes cambian de lo pequeño a lo grande, de lo caliente a lo frío, de lo blando a lo duro, y otros más; cambios constantes que arrojan como resultado que el mismo ente sea y no sea. La multiplicidad y la contradicción participan en el ser de las cosas, lo que hace difícil saber qué son los entes por su variedad de apariencias. La diversidad de aspectos que puede adquirir un objeto provoca la incertidumbre en el conocimiento, lo que conduce a algunos presocráticos a dejar de lado los objetos que se encuentran inmersos en el movimiento e iniciar la búsqueda de lo permanente, superior al constante fluir y la diversidad, para sustentar en lo permanente la explicación de la multiplicidad y lo aparente.

Los presocráticos conocen y desarrollan la idea de que "todo es uno": porque las cosas se transforman unas en otras y ha de haber algún sustrato común, algún principio último, cierta unidad subyacente a la diversidad. Tales afirma que ese principio es el agua; Anaximandro, el ápeiron; Heráclito, el fuego; Parménides, el ser; Empédocles, los cuatro elementos; Demócrito, el átomo. Cada uno de estos filósofos opta por un principio diferente, pero todos ellos postulan la existencia de un principio último, saltando así por encima de los datos empíricos a la idea de la unidad universal.

Los presocráticos guiados por el principio de unidad lo desdoblaron para explicar la multiplicidad y la diversidad de los entes, desdoblamiento que hace posible dar cuenta y razón del cosmos. En Tales, Anaxímenes y Heráclito se manifiesta en la condensación y en la rarefacción del principio que da la existencia a los entes. Empédocles postuló cuatro elementos últimos, a partir de los cuales se componen todas las cosas en virtud de la acción del Amor y la Discordia sobre ellos. Demócrito, con base en los átomos, explicó cuantitativamente las diferencias cualitativas de los entes. Con argumentos de este tenor los presocráticos explican la diversidad de las cosas a través de la unidad. Platón aborda este problema de muy diversas formas en su filosofía, hasta alcanzar su expresión más acabada en el ser como participación, que despliega en El Sofista.

El principio último hace posible la diversidad de entes, pero es posible conocer el principio que origina la multiplicidad como los entes que participan de la unidad. Algunos de los

presocráticos (jonios y eleatas) al observar lo heterogéneo de los entes realizan en ellos un análisis para encontrar el principio último que los hace posible; el análisis implica el uso de la razón, lo que conduce a conjeturar con bastante certeza -por lo menos para los que no lo hicieron tácitamente- que la unidad, lo Uno, se conoce por medio de la razón y algunos otros (pluralistas) aceptan que los órganos sensoriales ofrecen algún tipo de conocimiento, que se toma con muchas reservas antes de aceptarlo como tal.

Así, Empédocles señala que hay una determinada adecuación entre la sensación y el tamaño de los poros: por eso varían los órganos para los diferentes sentidos; Demócrito postula que las cosas emiten una especie de espectros o imágenes sutiles compuestas de átomos más finos, que penetran en los órganos de los sentidos; por esta vía la mente recibe una copia o réplica de los entes, y en esto consiste el conocimiento. Los pluralistas ofrecen las bases para hacer posible el conocimiento de los entes en constante fluir por medio de la percepción.

En la posibilidad del conocimiento sensible se instalan los sofistas (Protágoras) con sus teorías del conocimiento; en éstas niegan que el conocimiento racional sea superior al sensible, y sostienen, que los objetos de uno y otro son fuente de conocimiento, igualdad epistemológica que le permite afirmar que el conocimiento es percepción. Protágoras señala que en la percepción no sólo se encuentran en movimiento los entes, la cosa percibida; también los órganos receptores. Así, la percepción es el producto de dos movimientos recíprocos, es por esto mismo,

algo diferente del objeto que provoca la percepción: en este sentido, la percepción es el conocimiento adecuado de lo percibido, pero nunca la cosa misma.

El sujeto cognoscente no conoce las cosas como son, sino como son para él, y sólo para él, en el momento de la percepción; son en cada instante como él se las representa. Siguiendo este orden de ideas, la opinión que encuentra su fundamento en el conocimiento sensible es verdadera en cierto sentido y falsa en otro, vale sólo para el que percibe y sólo en el momento en que percibe. Cancela así Protágoras la validez general del conocimiento.

El problema planteado por Protágoras consiste en negar el conocimiento objetivo. Planteamiento que no es solucionado por la filosofía de Parménides, que consiste en dejar de lado la evidencia de los sentidos, pues el conocimiento que ofrecen es ilusorio, y proclama que sólo el conocimiento racional es el medio adecuado para conocer los objetos. La propuesta de Parménides no aborda adecuadamente el problema, porque se niega la validez de la percepción con base en una doctrina metafísica y de unos postulados, más bien que en virtud de un análisis detallado de la naturaleza de la percepción sensible. El problema planteado por Protágoras exige un conocimiento minucioso de la producción del conocimiento sensible, información que permita negar que el conocimiento sensible no es conocimiento desde sus propias bases, desarrollo que estaba reservado para la filosofía platónica, y que expone en la primera parte del Teeteto.

El análisis practicado por Platón al conocimiento sensible muestra que la percepción no es conocimiento ni siquiera en su

propia esfera, porque no es capaz de solucionar los problemas que se le presentan de forma satisfactoria. Al respecto, los sofistas argumentan que si la percepción no es conocimiento (episteme) entonces el conocimiento no es posible porque no existirían los objetos para ser conocidos, reduciendo así el conocimiento a la percepción.

La posible solución a este planteamiento debe dejar en claro que la percepción no es el todo del conocimiento; pues existen conocimientos que van más allá de los datos sensibles, encontrando su objeto de conocimiento en entes abstractos. La extensión de los objetos y de los campos de conocimiento es un logro de la filosofía platónica que expone con singular estilo en la alegoría del Sol, la Línea y la Caverna.

Por otra parte, la filosofía de Parménides ha expresado que el ser, lo uno, es, y el devenir, el cambio, no pasa de ser mera ilusión e intenta llegar a ser conocimiento. Si algo empieza a ser, una de dos: o procede del ser, o procede del no-ser. Si viene del primero, entonces ya es y, en tal caso, no comienza a ser porque ya es; si viene del segundo, no es nada, puesto que de la nada no puede salir nada. El conocimiento sensible entiende el movimiento como un llegar a ser; aquí se fundamenta su negación como conocimiento. En otros términos, la percepción intenta saltar al ser sin utilizar la razón, que es de lo que carece, carencia que le imposibilita ser conocimiento.

Los objetos de la sensación no son fuente de conocimiento verdadero; para llegar a él hay que caminar por los senderos del ser, a saber, la realidad sea cual fuere su naturaleza, es,

existe, y no puede no-ser. El ser es, y le es imposible no-ser. Del ser puede hablarse, el ser puede ser objeto del pensamiento, todo esto es posible porque "es una misma cosa el pensar con el ser".¹ Ocurre algo diferente con el no-ser, que no se puede conocer, ni expresar, ni produce conocimiento.

Si los sofistas aún sostienen que los datos sensibles son fuente de conocimiento verdadero, no es por una necesidad ciega y vacua, sino porque tienen argumentos de peso para desconfiar de la vía que Parménides propone para alcanzar el ser y el conocimiento verdadero. Los argumentos contra esta teoría son esgrimidos por Gorgias en estos términos: si aceptamos con Parménides que el ser es único y cognoscible, entonces el ser sería imcomprensible; porque si el conocimiento verdadero es del ser, luego, lo conocido, lo pensado ha de ser. Por consiguiente el no-ser no podrá pensarse en absoluto ni existirá el conocimiento falso, inexistencia que hace imcomprensible saber qué es la verdad por la falta de relación con la falsedad, y si la verdad encuentra su fundamento en el ser ambos se tornan incognoscibles.

Así, la metafísica de Parménides muestra una carencia de conceptos ontológicos de relación que impiden la vinculación entre la unidad y la diversidad, lo que conduce a la negación de la multiplicidad. Esta misma carencia se muestra en su epistemología, la falta del concepto de falsedad hace imposible saber qué es la verdad.

1. Parménides, *Poema*, I.3, en: J. D. García Bacca, *Los presocráticos*, México, F.C.E., 1980, pág. 39. (Colección Popular No. 177).

La filosofía de Parménides llevada hasta sus últimas consecuencias genera los siguientes problemas: Si el ser es inmóvil, indivisible y Uno, la física -la *physis*, la naturaleza como la conciben los presocráticos, es la materia que tiene en sí misma un principio de movimiento, de cambio y en su desarrollo muestra lo que es- es imposible desde el ser de Parménides, por lo tanto, también la filosofía de los presocráticos. Si el movimiento es, se necesita una idea del ser distinta de la de Parménides.

Los problemas que gesta la filosofía de Parménides no se detienen en el campo de la metafísica, se extienden al terreno de la epistemología, ámbito en el que los sofistas señalan que si el ser es objeto y fuente del conocimiento verdadero, no es posible el conocimiento falso por no tener objeto de conocimiento (no-ser), inexistencia que dificulta saber qué es el conocimiento verdadero.

La inexistencia del no-ser no sólo obstaculiza saber qué es el conocimiento verdadero, sino que hace imposible la estructuración de los juicios; por esta razón, Gorgias expone desde los mismos principios de la filosofía de Parménides que todos los juicios son falsos, parte de la idea de que no se puede predicar de un ente, sino lo que él en sí mismo es, pues atribuirle cualquier otra cualidad es una ilusión, algo inexistente, ya que las relaciones con otros seres son simplemente apariencias, pues el ser es único, por lo que cualquier juicio que se estructure es falso.

Siguiendo esta línea de pensamiento los megáricos

sostuvieron que ninguna cosa real puede ser cualidad de ninguna otra cosa, afirmación que los conduce a negar la posibilidad de agregar verbos y predicados a los sujetos. Quedan simplemente sujetos a los que no se les puede adicionar ningún calificativo, porque, vgr, el caballo es un caballo, pero no se puede decir que es negro, porque lo negro es negro; ni que corre, porque todo lo que se puede decir del caballo es que es un caballo. La argumentación conduce a los megáricos a señalar que sólo los juicios de identidad son verdaderos, pero no producen conocimiento y cualquier otra estructura que presente el juicio conduce a un conocimiento falso. Por consiguiente, el juicio y el conocimiento es tan absurdo como, según el principio eleático, la pluralidad y el movimiento.

La solución a los problemas que presenta la filosofía de Parménides exige la eclosión de un nuevo ser que demanda las siguientes características: contener lo material y lo abstracto, el movimiento y la inmovilidad, que acepte la unidad sin desechar la multiplicidad, que coexistan todas estas características sin que el ser se identifique con ninguna de ellas para dotarlas de existencia.

La filosofía de Empédocles, Anaxágoras y Demócrito es el esfuerzo por hacer viable el surgimiento del nuevo ser. Esfuerzo que encuentra sus limitaciones al aceptar con Parménides que el ser es y que el ser no puede nacer ni destruirse, porque el ser no puede surgir del no-ser. Hasta aquí los tres filósofos están de acuerdo con Parménides, pero falta la forma de conciliar la existencia del cambio y el movimiento con el ser de

Parménides.

Empédocles trata de conseguir esta conciliación al postular que existen unas especies fundamentales y eternas de materia o elementos: la tierra, el aire, el fuego y el agua, que él llama "las raíces de todo". Las cuatro especies de materia constan de partículas inmutables, que al mezclarse unas con otras, estructuran los objetos concretos del mundo. La mezcla de "las raíces de todo" es producida por unas fuerzas activas que él denomina el Amor y el Odio. A pesar de sus nombres, estas fuerzas son físicas y materiales: el Amor reúne las partículas de "las raíces de todo", desempeñando una función constructiva; el Odio separa "las raíces de todo", provocando con ello la extinción de los objetos. Así, los objetos se originan de la mezcla de "las raíces de todo" y dejan de ser cuando estas raíces o elementos se separan; pero las raíces ni comienzan a ser ni perecen, sino que permanecen siempre inmutables.

Anaxágoras, por su parte, intenta esta conciliación al sostener que las partes que son cualitativamente similares al todo son últimas y no derivadas de ninguna otra cosa, y las partículas pequeñísimas de que están hechas las cosas las denomina homeomerías. Las homeomerías se encuentran en toda la materia, por lo que Anaxágoras afirma que "todo está en todo". Así, los objetos surgen cuando las partículas últimas se han reunido de tal forma que en la estructura del objeto predominan las de una especie determinada. Las homeomerías, para producir los objetos, necesitan estar en movimiento y éste es introducido por medio del Nous, que es una fuerza ordenadora de los entes.

Demócrito expresa esta conciliación por medio de un número infinito de unidades indivisibles, a las que da el nombre de átomos. Los átomos difieren en tamaño y en forma, pero no tienen ninguna cualidad, excepto la de ser sólidos e impenetrables. Infinitos en número se mueven en el vacío. Demócrito afirma, a la vez, la irrealidad del espacio y su existencia, entendiendo por "irrealidad" la incorporeidad; esto le permite afirmar "que lo que no es" es tan real como "lo que es". Así, el espacio o el vacío no son corpóreos, pero son tan reales como los átomos.

Los átomos se desplazan en el vacío, lo que se produce por los choques entre ellos, y los que tenían formas irregulares se traban los unos con los otros y forman agrupaciones de átomos de las que se derivan los objetos, sin que sea preciso suponer ninguna fuerza motriz que sea la causa del movimiento.

La existencia que le da Demócrito al espacio es de gran importancia para la posible solución de la existencia del no-ser. El vacío se liga con el no-ser, pero este no-ser es necesario para los átomos. Demócrito le da un cierto ser al vacío y éste se convierte en espacio. No es el absoluto no-ser sino un no-ser relativo, por comparación con lo lleno, con los átomos. El problema del ser y el no-ser queda mitigado, pero no resuelto.

De este modo la filosofía de Empédocles, Anaxágoras y Demócrito intentan mantener en pie la doctrina de Parménides acerca del ser y simultáneamente adoptan una actitud realista en lo tocante al movimiento, no lo conciben como una ilusión de los sentidos, sino lo aceptan como un hecho y aspiran, en consecuencia, a armonizarlo con la teoría eleática del ser. La

búsqueda de esta congruencia conduce a los pluralistas a la progresiva división del ser de Parménides: primero Empédocles lo divide en las cuatro raíces; después Anaxágoras lo fragmenta en las homeomerías y por último Demócrito lo fracciona en los átomos. Así, los pluralistas pulverizan el ser de los eleatas, para inyectarle, sin alterar su esencia, la pluralidad y el movimiento que lo explican por unión y separación.

La fragmentación del ser de los eleatas resuelve en alguna medida el problema del movimiento y la pluralidad de los entes finca las bases para desarrollar el problema de la existencia del no-ser; pero los problemas en el campo epistemológico quedan intactos. La división del ser no basta para hacer posible la eclosión del nuevo ser. Para el surgimiento del nuevo ser es necesario cuestionar lo uno, y estructurar una idea del ser que sin excluir la unidad la haga compatible y coexistente con la multiplicidad. Es necesario, pues, alterar de raíz la idea misma del ser que postula Parménides.

La eclosión del nuevo ser exige conceptos ontológicos de relación para permitir la coexistencia de lo uno, lo múltiple, el movimiento, el reposo, lo material, lo incorpóreo, el ser, el no-ser, el conocimiento verdadero y el falso; además de un método que explique las relaciones entre estos conceptos ontológicos, sin que uno tenga preminencia sobre los otros, pues si uno de ellos tiene prioridad sobre los otros, sus efectos se muestran en la cancelación de los demás conceptos; así como hacer asequible el conocimiento del nuevo ser, base de la discriminación entre el conocimiento verdadero y el falso. La fundamentación teórica del

nuevo ser es mérito de la filosofía platónica, que lo expone a detalle en El Sofista.

Mas si el problema de lo uno y lo múltiple siguió preocupando a los filósofos griegos del periodo postsocrático, a partir de sus filosofías recibió soluciones mucho más satisfactorias. Por otra parte, evidentemente la filosofía presocrática abordó otros tópicos que se orientan a tomar como objeto de sus especulaciones al hombre, el sujeto y el yo. En este sentido, Heráclito, en algunos de sus fragmentos relacionados con la epistemología, señala que el conocimiento se descubre con dificultades y trabajos, pero en él es más ya un conocimiento interior, que el conocimiento del mundo físico; así Heráclito puede decir "Me busqué y me rebusqué a mí mismo"² que muestra al sujeto como fuente del conocimiento.

Por su parte, Empédocles esbozó una teoría de la transmigración de las almas, y dice de sí mismo: "Yo mismo doncella y doncel fui una vez, ave y arbusto, y en el Salado fui pez mudo".³ Siguiendo este orden de ideas, Anaxágoras propone el Nous o la mente como fuerza motora que ordena las cosas, pero Anaxágoras sólo bosqueja este concepto, que tiene un alcance mayor. Por ello Platón y Aristóteles reprochan a Anaxágoras haber hecho un uso muy restringido del Nous, casi sólo para explicar el movimiento, mientras que el Nous prometía ser la explicación del origen del mundo. Así el Nous es como una inteligencia impersonal,

2. Heráclito, Fragmentos, 101, en: J. D. García Bacca, Op. cit., pág. 247.

3. Empédocles, Poema, 2, en: Ibid., pág. 60.

aunque ordenadora de los movimientos cósmicos. Por su parte, las ideas morales de Demócrito empiezan ya a dibujar la figura del sabio como el hombre que posee las características de imperturbabilidad, serenidad y dominio de sí mismo. Estos filósofos y otros desarrollan algunos planteamientos en relación con el hombre, pero en esencia lo consideran en su aspecto objetivo como una porción del cosmos.

Para que el hombre se volcara sobre sí mismo, antes debieron ocurrir grandes acontecimientos en la vida social y política de los atenienses: el predominio de Atenas después de las guerras médicas y el establecimiento pleno de la democracia, entre otros. De estos acontecimientos emerge el hombre como un ser actuante, el ciudadano como un ser capaz de tomar decisiones, y en general el interés de los atenienses se vuelve a la realidad política, civil y, por tanto, al hombre mismo; en otras palabras, el hombre es considerado como un sujeto con una voluntad capaz de iniciar cualquier empresa y como un agente moral. En este sentido, el hombre se transforma en objeto de estudio de las diferentes disciplinas como de la filosofía.

Los acontecimientos económicos, políticos y culturales que alteraron la sociedad de los atenienses, también son la génesis del nuevo concepto de hombre, que pone entre sus atributos el desarrollo de un discurso bien estructurado (oratoria), con una capacidad para explicar lo que hace o deja de hacer, con una variedad de conocimientos que le permitan desarrollarse de una forma integral; entre otras aptitudes son las características que debe reunir el buen ciudadano. Ahora bien, como todos estos

atributos no son privilegio de nacimiento, sino algo que cualquiera puede aprender, surge la necesidad de una nueva educación: de elocuencia y política, como suplemento necesario de la antigua educación, ahora obviamente insuficiente. A esta necesidad, tratan de satisfacerla los sofistas y otros filósofos, entre ellos Platón.

En la democrática Atenas, el ciudadano, si quería desenvolverse de un modo provechoso y digno, necesitaba, claro está, poseer cierta cultura. Para ello debía seguir unos cursos de enseñanza, y los sofistas los impartían en las ciudades. Los sofistas eran profesores itinerantes, que iban de ciudad en ciudad, lo que les daba la oportunidad de reunir un valioso caudal de noticias y una variedad de experiencias morales, políticas, etc., que luego integraban a su programa educativo. Su programa de enseñanza era bastante variado: cálculo, geometría, música, gramática, dicción, sinonimia, estructura y leyes del lenguaje, la métrica, las interpretaciones de los mitos y de las religiones, y varios temas más. Pero sobre todo profesaban la enseñanza de la retórica, que era absolutamente imprescindible para la vida política. Los sofistas hacían profesión de enseñar el arte de la palabra, de instruir y entrenar en la virtud política por excelencia, como en la virtud en general; esto es, enseñan la virtud del talento y la habilidad, indispensables en el hombre que integra la polis griega.

En lo relacionado a la virtud moral -la justicia, la amistad, la templanza, la honradez, la santidad, la piedad, entre otras,- Protágoras afirma que puede enseñarse. Para este fin desarrolla

toda una *paideia*: que se inicia en la intimidad de la familia, en donde los padres deben ante todo despertar y dirigir el sentido moral del niño, por medio de diversos ejemplos en los que se destaquen los valores de lo justo o injusto, de lo bello y lo feo, de la valentía y la cobardía, entre otros más, persuadiendo al niño a que se comporte en consecuencia.

A la escuela va el párvulo a aprender letras y música, que tienen por objetivo fortalecer el carácter, y para llevar a cabo las metas trazadas es necesario un cuerpo capaz de resistir todas las penalidades y un cuerpo capaz de estas hazañas se obtiene por medio de la gimnasia. La retórica corona la *paideia* de Protágoras que tiene por finalidad enseñar al educando el uso adecuado del lenguaje, para que por medio de él se procure los beneficios necesarios y ocupe un lugar en los cargos públicos de Atenas.

El uso de la retórica debe ser mesurado y su empleo debe tener como fin la solución de problemas tanto individuales como colectivos, a través de la persuasión; soluciones que deben buscar dañar lo menos posible a las partes que intervengan en el problema, disputa o cualquier otro incidente. Por ello Protágoras recomienda que la retórica debe tener un empleo prudente, para que conserve su lugar dentro de la *paideia* y no pierda su objetivo dentro del programa educativo que él propone.

El hombre que se educa bajo las directrices de esta *paideia*, afirma Protágoras, es capaz "de administrar su casa lo mejor posible; y en lo que respecta a la ciudad, que pueda hacerse en ella del mayor poder posible, por la acción de la palabra".⁴

4. Platón, Obras completas, Protágoras, 319a.

La paideia de Protágoras tiene por meta la virtud y más en concreto la práctica de una pluralidad de virtudes, por lo que el ideal pedagógico del abderitano no va más allá del arte de vivir y gobernar, dejando en claro que los fines de su paideia son, antes que nada, prácticos. Esta práctica educativa procura el bien individual y deja en segundo plano el bien colectivo o de la polis.

Protágoras hace un uso medido de la retórica y enseña que este arte debe utilizarse para que el hombre obtenga los beneficios necesarios para el buen vivir, dañando lo menos posible al oponente en todos los aspectos. Con Gorgias y otros sofistas la retórica pierde la medida, como el lugar que debe ocupar en la paideia protagoriana. Al ser la retórica el aspecto central de la educación del hombre, le infunde al ideal educativo que lo único que tiene importancia es el éxito del orador en la asamblea del pueblo, y el factor fundamental del éxito no es la justicia de la causa que se defiende, sino la ocasión, las circunstancias, que aconsejan un lenguaje destructivo y sarcástico para obtener el éxito, así sea pasando por sobre la justicia.

La retórica pierde toda medida en los discursos dobles que son antilogías, es decir, una serie de tesis con su correspondiente antítesis, con los argumentos típicos: lo justo y lo injusto, lo santo y lo impío, y otras similares, además de que puede echarse mano de ellas en la defensa o en el ataque de una u otra posición. Cada tesis, a su vez, puede transformarse en su antítesis, según la ocasión o circunstancia. Estos valores se

aplican a las acciones humanas, acerca de los cuales se puede argumentar en favor o en contra según convenga al orador. Por medio de los discursos dobles los sofistas pueden mostrar que una acción es buena o mala y pueden transformar una acción negativa en benéfica.

La paideia de los sofistas conduce a la virtud, pero a una virtud práctica que tiene como fin producir el bienestar individual, y que únicamente le compete al hombre singular determinar si es buena o mala según su circunstancia. Con argumentos afines, los sofistas dejan bien claro que no existe nada universalmente válido para que se conduzca el accionar humano.

Los sofistas se mueven en un ámbito de retórica, en el que lo fundamental es pronunciar un discurso que convenga, sin importar lo santo o lo impío, lo justo o lo injusto, lo leal o lo desleal, la amistad o la enemistad, de las acciones humanas. Lo esencial -fin de la paideia de los sofistas- es ;convencer!, ;convencer!, y ;convencer! al hombre individual o al organismo social para someterlos a sus fines, sometimiento que les permite obtener los mayores y mejores beneficios individuales antes que los sociales.

Todos los argumentos de los sofistas desembocan en la propuesta de una moral relativa, que los integrantes de la polis pueden emplear como mejor convenga a sus intereses. La sinfonía del relativismo moral pierde su armonía al escucharse una voz que no sigue sus notas; esta voz es la de Sócrates, que cree que la verdad se alcanza cuando honradamente se busca, porque la virtud

es saber, y puesto que debe existir la virtud, es preciso que exista el saber. En este sentido, Sócrates propone a la moral como postulado epistemológico. De esta convicción se derivan las cualidades de la teoría socrática del conocimiento. En primer lugar, los supuestos de que el saber tiene que ser necesario y, por lo tanto, posible; en segundo, debe ser un conocimiento que valga, en igual medida, para todos. En consecuencia, Sócrates, frente al cambio y la diversidad de representaciones individuales, propone la búsqueda de lo permanente y común que todos tienen que reconocer.

Para Sócrates el conocimiento debe ser más que opinión, porque debe valer para todos, no puede ser sino lo común que en todas las sucesivas representaciones se impone a los individuos: sólo la validez de generalidad es objetiva. Si, pues, debe haber conocimiento, éste no puede encontrarse sino en la coincidencia de todas las representaciones individuales. Lo objetivamente general que hace posible la comunidad subjetiva de las representaciones es el concepto. Por lo tanto, el objetivo del conocimiento es la determinación conceptual, la definición; el fin de la episteme es fijar lo que las virtudes son. Sólo así se alcanzan los conceptos permanentes de las virtudes.

Sócrates le imprime al conocimiento una validez, en igual medida, para todos, y Platón le da fuerza a esta voz, proponiendo una *paideia* que conduzca al educando -que padecerá varias conversiones antes de alcanzar su objetivo- al conocimiento de estos conceptos, o, para decirlo con términos platónicos, al conocimiento de las Ideas; las cuales se alcanzan plenamente por

medio del empleo adecuado de la dialéctica, que es la finalidad del programa educativo de Platón: que el hombre emplee la dialéctica para obtener el conocimiento de las Ideas.

La dialéctica platónica encuentra su origen en la dialéctica socrática. El partero de almas la emplea en su sentido nato como diálogo o conversación, y siempre está dispuesto a iniciarla con el que desee, encontrando así en el diálogo, el intercambio recíproco de pensamientos; camino adecuado para descubrir lo general, el concepto. Para la elucidación de los conceptos morales brinda la oportunidad cualquier acción de la vida cotidiana.

Pongamos por caso la piedad. Con respecto a ella, Sócrates se declara ignorante y pregunta a su interlocutor si posee alguna luz sobre la piedad. O bien, orienta la conversación acerca del tema en discusión, y cuando el interlocutor emplea el término piedad, pregunta Sócrates qué es la piedad, manifestando su propia ignorancia y su deseo de aprender. Su interlocutor usó el vocablo; por consiguiente, debe saber lo que significa. Así, mediante hábiles preguntas, Sócrates pone en claro y con inexorable rigor lógico las deficiencias que tiene el interlocutor acerca del tema. Siguiendo esta dirección el interlocutor es conducido a aceptar con convicción que la conciencia de nuestra propia ignorancia es el principio de todo saber.

El interlocutor, limpio de todo conocimiento falso e incierto, inicia en comunidad de trabajo el proceso de la determinación conceptual, trabajo en común que requiere que se reanude el problema planteado en la conversación, y Sócrates

conducirá al interlocutor paso a paso al desarrollo de sus propios pensamientos, ahora exentos de contradicciones, y a la postre, el interlocutor expresará diáfananamente lo que antes sólo había vislumbrado.

La dialéctica socrática influye hondamente en la dialéctica platónica, sobre todo en los diálogos de juventud, diálogos platónicos que conservan sus características. Platón le inyecta singularidad a la diálectica en un primer momento, al señalar que el verdadero dialéctico es muy cuidadoso de enunciar su acuerdo con el interlocutor antes de pasar a una nueva proposición, le da peculiaridad al ir desarrollándola gradualmente hasta que deja de ser un simple arte de la conversación y la transforma en un método y una ciencia. En la *República*, Platón presenta a la Dialéctica como una ciencia y en *El Sofista* expone su funcionamiento como método.

Al aseverar Platón que la ciencia (*episteme*) es la Dialéctica, pone las bases para distinguir entre el sabio (*sofista*) y el eterno enamorado del saber (*filósofo*). La actitud del sofista ante el conocimiento es la acumulación del saber producido por otros hombres; esto le permite mostrarse ante los demás como sabio, deja de lado la discriminación entre el conocimiento verdadero y el falso, desarrolla argumentos que le permiten mostrar a sus interlocutores que cualquier conocimiento puede ser verdadero o falso según convenga a la ocasión, establece la relación donde no debe haber relación, entre otras conductas: la imagen que muestra el sofista es la que Platón quiere poner al descubierto, para que no se confunda más con el filósofo, y

alcanza su objetivo en el diálogo *El Sofista*, o *Del Ser*.

El presente trabajo tiene como sustento la filosofía presocrática. Cada uno de los presocráticos ofrece una respuesta singular a los problemas que se les presentan. La claridad y profundidad de sus respuestas alcanza hasta donde su intuición metafísica lo hace posible. Los problemas que genera la filosofía presocrática se originan por la forma en que procedieron: a base de acciones y reacciones o de tesis y antítesis. Por ejemplo, Heráclito, sosteniendo que el ser se encuentra en un constante movimiento (tesis) y Parménides afirmando que el ser es inmóvil (antítesis). La relación contradictoria en que se encuentran estas posturas plantea el problema de saber si el ser está en movimiento o es inmóvil, así como otros que se puedan deslindar de la oposición entre ellas. Los contrastes entre las filosofías presocráticas producen una gama bastante amplia de problemas filosóficos.

En este sentido, la filosofía presocrática no es una fase prefilosófica, sino la primera etapa de la filosofía griega con sus problemas típicos. Además, no es un proceder estanco con respecto a la filosofía que le siguió; antes, al contrario, es una preparación del periodo siguiente, pues en ella se plantean problemas en que han de ocuparse las filosofías del esplendor de Grecia.

La filosofía postsocrática, más desarrollada y estructurada, retoma algunos problemas planteados por la filosofía presocrática en el campo de la metafísica, la epistemología, la ética, la paideia y el método, entre otros, y

ofrece desde diferentes posturas filosóficas la solución a estos problemas.

El presente trabajo expone, analiza y desarrolla la filosofía platónica, así como la solución que dió a aquellos problemas. Es también un esfuerzo por exponer, con claridad, la postura que Platón tomó ante otros problemas como el de si la sensación es una vía segura para adquirir el conocimiento y si el saber producido por esta vía puede obtener el rango de episteme; la posibilidad o imposibilidad de formar juicios falsos, que impulsa a Platón a desarrollar toda una teoría acerca de la memoria, -que es un aporte en el campo de la filosofía- a través de las hipótesis de la "tablilla de cera" y "la pajarera"; discernir entre los diversos métodos cuál es el que produce el conocimiento, como la posibilidad de discriminar entre el juicio verdadero y el falso y la educación que el hombre debe recibir para producir en él los estados cognitivos más adecuados para alcanzar la episteme, entre otros que se exponen en el trabajo.

En la tesis se expone el proceso que sigue Platón para alcanzar la episteme. Para no desarticular la exposición de este proceso, en el desarrollo del trabajo no se hace referencia ni se exponen los problemas originados por la filosofía presocrática -expuestos de una manera sucinta en las primeras páginas de esta introducción- salvo que en los diálogos analizados para la realización del trabajo, el mismo Platón los retome para desarrollar el problema hasta su solución. Por lo que para la cabal comprensión de esta tesis, aquellos problemas deben tenerse presentes a lo largo del desarrollo de la investigación.

El presente ensayo no sustenta confrontación alguna de interpretación de los problemas que aborda con otras interpretaciones de la filosofía platónica. Las polémicas que se desarrollan en éste son las que el propio Platón sostiene con los filósofos de su época.

El trabajo es una exposición del recorrido que realiza la razón para alcanzar el conocimiento (episteme), desde los postulados de la filosofía platónica. El recorrido de la razón va del conocimiento sensible al inteligible, es un progreso epistemológico, que Platón consideraba no como un proceso de continua evolución, sino como una serie de etapas o estados cognitivos que van de uno incompleto y menos adecuado a otro más adecuado y completo de conocimiento.

El recorrido se inicia con el análisis de la tesis "la ciencia es la sensación", afirmación que Platón relaciona con Heráclito y Protágoras. Platón hace un examen de esta teoría por medio de argumentos como el del sueño, el del enteco, el de las alucinaciones, que son estados en los que los hombres tienen percepciones y adquieren conocimiento, según sostiene esta tesis.

El conocimiento adquirido en estos estados cognitivos al relacionarse con el producido en una percepción sin alteraciones, origina en el sujeto cognoscente una confusión en el conocimiento obtenido, vaguedad difícil de aclarar porque ambos proceden de la percepción, lo que torna imposible saber cuál de las dos percepciones es la verdadera, y si no se puede discernir entre lo verdadero y lo falso, entre lo real y lo irreal no hay producción

XXX

de conocimiento. Platón esgrime otros argumentos en contra de esta tesis, para señalar que la sensación no es conocimiento y que su objeto de estudio es aprehensible, pero confunde a la razón demasiado para ser el objeto propio de la episteme, por lo que la percepción sensible no merece el nombre de conocimiento.

Platón no encuentra en los entes sensibles los objetos propios del conocimiento ni en la percepción el método para adquirir la episteme. Por lo que abandona esta vía para ubicarse en el análisis del "juicio verdadero" como base del conocimiento. El sujeto cognoscente no sólo estructura juicios verdaderos, también forma juicios falsos. Para distinguir uno de otro, Platón indaga cómo son posibles los juicios falsos antes que el verdadero y cómo se incurre en ellos. Así, se crea el marco propicio para que Platón ensaye un sin número de combinaciones para localizar entre ellas el origen del juicio falso: entre lo que se sabe y lo que no se sabe; la confusión de dos objetos de diferentes clases, uno de los cuales es el objeto actual de la percepción sensible y el otro una imagen mnemónica. La transposición entre objetos retenidos en la memoria y todas las posibles combinaciones que se producen entre ellas son expuestas en la hipótesis de la "tablilla de cera".

Es muy poco probable que todos los casos de juicios falsos se desprendan de la confusión entre las imágenes retenidas por la memoria y un objeto presente de la percepción sensible: los errores en los cálculos matemáticos, difícilmente se pueden explicar por la hipótesis citada. La hipótesis de la "pajarera" es un intento de explicar cómo pueden originarse las otras clases de

juicios falsos, también insatisfactoria. Para resolver el problema, Platón pone en claro que el juicio falso no se puede abordar sin que antes se haya determinado la naturaleza del conocimiento.

Platón, en el análisis practicado al juicio falso, no localiza su origen, porque la etapa en la que se encuentra la razón no es la propicia para abordar esta indagación. Pero Platón si deja bien claro que el campo de investigación para obtener el conocimiento es el juicio verdadero, pero no por sí solo, porque esta posición lo conduce al problema del juicio falso, sino "el juicio verdadero adicionado de logos". Platón hace un análisis de las posibles acepciones del logos: si logos significa creencia verdadera -Platón ha dejado ya en claro que el juicio verdadero no puede ser sólo la creencia verdadera, y ésta no es lo mismo que el conocimiento- no habría diferencia entre la creencia verdadera y el conocimiento, por lo que el juicio verdadero, más esta acepción de logos, no es el conocimiento (episteme).

Otra acepción de logos es que signifique el recorrido de los elementos, esto es, la enumeración de las partes componentes, lo que implica que las partes deben ser conocidas o cognoscibles. Si no ocurren así las cosas, se genera la siguiente conclusión, absurda por donde quiera que se le vea: que el conocimiento consiste en adicionar al juicio verdadero la reducción de lo complejo a elementos desconocidos o incognoscibles, y los elementos que no se pueden conocer no son fuente de conocimiento, por lo que el juicio verdadero más ésta acepción de logos tampoco puede ser el conocimiento.

Una acepción más de logos es que signifique la diferencia característica, si se acepta que conocer un ente es adicionar a ese ente una característica distintiva. Pero esto es también aceptar que no se conocía el ente, por ello la necesidad de agregar una característica distintiva para reconocerlo entre los demás entes; si se acepta que el ente contiene ya sus características distintivas, entonces es absurdo que para reconocerlo se tenga que sumar otra característica distintiva, así, el juicio verdadero más ésta acepción de logos no es tampoco el conocimiento (episteme).

Platón no encontró el origen del juicio falso ni tampoco las bases sobre las que se estructura el juicio verdadero, porque la razón aún tiene como fuente de conocimiento el objeto individual, sensible, material, que es indefinible y no es, en realidad, el objeto propio de conocimiento. Si Platón quiere encontrar el objeto propio de la episteme debe ampliar tanto los campos del conocimiento como los objetos, que son la fuente de cada tipo de conocimiento.

La extensión del campo de conocimiento es realizada por Platón a través de las alegorías del Sol, la Línea, la Caverna, que se complementan con la exposición pedagógica (paideia) para alcanzar el conocimiento. En la alegoría del Sol Platón fundamenta y desarrolla la existencia de dos formas de conocimiento con características que tipifican a cada uno de ellos: uno es el conocimiento sensible (doxa) y el otro es el conocimiento inteligible (episteme), pero no logra una explicación cabal de ambos. Para aclarar cada tipo de

conocimiento Platón recurre a la alegoría de la Línea que consiste en trazar una línea y dividirla en dos segmentos, el primero, que es la parte baja de la línea, corresponde a la doxa; el segundo, que es la parte superior de la línea, corresponde a la episteme, y cada uno de éstos se subdivide en dos partes. La alegoría de la Línea tiene por finalidad explicar la producción del conocimiento, la forma de adquirirlo en cada una de las subdivisiones como su correspondiente objeto en cada uno de los acotamientos y marcar el recorrido que la razón debe realizar para adquirir la (episteme) que son:

La conjetura: que se ubica en la división de la línea correspondiente al conocimiento sensible o doxa en su parte más baja. Se divide en dos secciones: la primera, que corresponde a las sombras: cuyo objeto de conocimiento son las sombras (sombras de sombras) que generan los objetos creados por medio de la técnica; la segunda, corresponde a las imágenes, que ostentan como objeto de conocimiento los "reflejos" de los objetos creados por el hombre.

La creencia: es el segundo segmento de la doxa, tiene por objeto de conocimiento a los objetos reales, sean naturales o producidos por la técnica. Los dos segmentos de la doxa tienen por objeto de conocimiento a los entes sensibles y el método para adquirir su conocimiento es la percepción, por lo que el conocimiento de la doxa es inseguro y cambiante, características que lo cancelan como el tipo de conocimiento que pretende alcanzar la razón.

El salto que realiza la razón del conocimiento sensible al

inteligible, se fundamenta en el segmento de la creencia, porque éste es el sedimento para que la razón forme imágenes de los objetos; las imágenes sirven de base a la razón para efectuar deducciones y obtener un conocimiento distinto del sensible, lo que la ubica en el nivel de lo inteligible, que es la segunda mitad de la línea y su primera sección corresponde al pensamiento discursivo.

La diánoia : parte de una hipótesis, es decir, de datos que provocan la génesis de imágenes en la intuición y a partir de éstas desarrolla razonamientos que se distancian de lo sensorial para ascender a lo inteligible. Sin embargo, las hipótesis del conocimiento discursivo no son aún el principio fundador que dota de existencia a todos los entes, porque una vez demostrada la hipótesis, es ésta misma la que se transforma en principio explicativo de sus objetos de conocimiento.

En otras palabras, son las mismas hipótesis o premisas las que pasan a ser principios, y por más que éstas sean del orden inteligible, no son el principio fundador que explique el origen de los entes y el conocimiento. Los objetos del pensamiento discursivo y el método hipotético no son el conducto para que la razón alcance el conocimiento.

El intelecto: para alcanzar el conocimiento la razón debe saltar al nivel superior de la Línea que corresponde al intelecto y tiene por objeto los inteligibles o Ideas. El conocimiento de los inteligibles parte de las hipótesis que alcanza la razón en el pensamiento discursivo, las cuales toma como trampolín para saltar de un supuesto a otro, hasta llegar al principio

"anhipotético". Adquirido el conocimiento de las Ideas, la razón es dotada de una visión del todo en su estructura y subordinación de sus partes, de una visión que penetra en el todo como en sus partes en una relación de subordinación con el principio fundador, por lo tanto, la razón encuentra en las Ideas y en la dialéctica, el objeto y el método propios para adquirir la episteme.

Con las alegorías del Sol y de la Línea Platón explica la extensión, la producción y adquisición del conocimiento, lo que permite esquematizar y estructurar los diferentes tipos de conocimiento como exponer los estados mentales y los objetos propios para la obtención de un conocimiento determinado. El esquema estructural del conocimiento, Platón lo emplea para exponer la condición humana en relación con el conocimiento, en una de sus mejores creaciones filosófico-literarias como lo es la alegoría de la caverna. Las alegorías transportan a la paideia platónica, que muestra el camino que debe seguir la razón para ascender de las sombras a la luz, del conocimiento sensible al inteligible a través de sus diferentes disciplinas, en las que se incluye la dialéctica.

Las alegorías y la paideia se entrelazan para complementarse unas a otras: una desarrolla lo que la otra sólo dejó esbozado y la otra llena la estructura, manifestando que es la condición en que se encuentran los hombres en relación con el conocimiento, y la última señala el proceso educativo que debe seguir el hombre para alcanzar la episteme. En otros términos, la alegoría del Sol establece la existencia del conocimiento sensible e inteligible,

la Línea lo explica de una forma específica, la Caverna lo humaniza y la paideia muestra la ruta pedagógica que debe seguirse para alcanzarlo.

Las alegorías y la paideia amplian el campo de conocimiento y determinan el objeto propio de cada uno de sus tipos, como el método adecuado para conocerlo. Cada una de ellas propone a su manera el objeto propio de la episteme. La Línea y la paideia, además, sugieren el método adecuado para conocerlo: la dialéctica. El método dialéctico es una exposición del funcionamiento de la razón que consiste en la búsqueda de un género, relacionado con la problemática a indagar, que aún posee una extensión amplia. A continuación, el género se divide en dos especies, las que abarcan una pluralidad de entes con características en común, una de las especies obtenidas se convierte en género. La selección de una de las dos especies para transformarse en género, se finca en la posibilidad que tiene cada una de ellas para alojar el objeto por definir. Nuevamente el género se divide en dos especies, de éstas se selecciona la especie que se transforma en género y así sucesivamente hasta obtener la definición buscada, que es el conocimiento del objeto.

El método dialéctico hace posible el conocimiento de las Ideas, que es el objeto propio de la episteme; también explica la relación entre las Ideas, que es la base para solucionar el problema de la participación del ser en el no-ser y la participación del no-ser en el ser; en otros términos, hace posible la existencia del no-ser, en la que se fundamenta la

posibilidad de estructurar los juicios falsos, y así distinguirlos de los juicios verdaderos, discriminación que facilita la inclinación al conocimiento verdadero, lo que permite caracterizar al sabio (sofista) y al amante del saber (filósofo) o dialéctico.

Es preciso señalar que este trabajo se desarrolló con base en el estudio de los siguientes diálogos platónicos: Teeteto, o De la ciencia, La República, o De la justicia, (los libros II, III, VI, y VII), El Sofista, o Del ser, por las siguientes razones: primera, son los que abordan más profusamente el tema del conocimiento, con el tratamiento requerido para la investigación; segunda, la interrelación de estos diálogos permite observar la solución que ofrece la filosofía platónica a algunos problemas metafísicos, epistemológicos, pedagógicos, que planteó la filosofía presocrática y que eran un obstáculo para el desarrollo de la filosofía; tercera, en ellos se exponen de una manera clara y sistemática el funcionamiento de la diálectica, método que hace posible la adquisición del conocimiento; cuarta, porque un estudio global de la teoría platónica del conocimiento implica un reto que requiere de un planteamiento y una labor mucho más amplia y profunda, que va más allá de los objetivos del presente trabajo, entre otras razones.

Además para la realización de este trabajo se consultaron obras de otros autores que expusieran el pensamiento platónico, las que fueron de gran ayuda para la comprensión del tema, entre las que se encuentran: Francis M. Conford. La teoría platónica del conocimiento, Werner Jaeger. Paideia: los ideales de la

cultura griega , Antonio Gómez Robledo. Platón: los seis grandes temas de su filosofía, Nicola Abbagnano, et. al. La evolución de la dialéctica, Enzo Paci. La dialéctica en Platón, Léon Robin. El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico, Conrado Eggers Lan. El sol, la línea y la caverna, A. E. Taylor. Análisis de las doctrinas de Platón, P. M. Schuhl. La obra de Platón, y otras.

Ciertamente que esto implica que la epistemología platónica no sea analizada en todos sus aspectos y con ello se corre el riesgo de descuidar otras facetas que pueden ser abordadas en el ámbito de esta temática. La omisión de ciertos temas de la epistemología platónica en el trabajo no fue porque carezcan de importancia, sino porque no son contemplados en la estructura de la investigación. Sin embargo, considero que los diálogos seleccionados exponen un panorama bastante amplio respecto a este tópico y dejan ver con claridad su epistemología y la postura platónica en el problema del conocimiento, en el marco de la filosofía griega.

El trabajo expone tanto la epistemología platónica -el recorrido que realiza la razón para alcanzar el conocimiento- como los problemas que enfrentó Platón para hacer posible la adquisición de la episteme. Algunos problemas fueron un obstáculo para el desarrollo de la filosofía, por lo que había que solucionarlos, y Platón aceptó el reto, en algunos casos los desarrolló hasta sus últimas consecuencias para encontrar su solución; en otros los replanteó para poder ofrecer una solución y en algunos más sólo esbozó la ruta de la posible solución. Lo

importante de salvar estos obstáculos radica en que en su superación se fundamenta el desarrollo de toda filosofía futura.

Tanto la estructura de este trabajo, como el procedimiento que se siguió para su realización, son el interés por exponer la epistemología platónica y la solución que ofreció el filósofo a los problemas que planteó la filosofía de su época. El trabajo está dividido en tres partes: la primera parte: "En busca de la ciencia", analiza la tesis "la ciencia es la sensación", "el juicio verdadero es el conocimiento" y "el juicio verdadero más logos es el conocimiento"; la segunda parte: "Aproximaciones a la ciencia", expone la extensión de los campos del conocimiento, sus objetos y método que hacen posible adquirirlo en cada uno de dichos campos, a través de las alegorías del Sol, la Línea, la Caverna y la paideia; la tercera parte: "La ciencia dialéctica y la combinación de las formas", desarrolla el funcionamiento de la dialéctica y su aplicación para resolver problemas como el de la movilidad de las formas, el de la existencia del no-ser, la posibilidad de estructurar juicios verdaderos y falsos, base de la diferenciación entre los tipos de conocimiento.

Por último, espero que este trabajo incite a los posibles lectores a profundizar en los diálogos del filósofo, así como a comprender y a esclarecer algunos aspectos de la epistemología platónica, o que la investigación cubra cualquier otra necesidad o expectativa intelectual del lector. Con ello me consideraría ampliamente recompensado en mis esfuerzos emprendidos.

PRIMERA PARTE: EL CAMINO HACIA LA CIENCIA.

Capítulo I: La ciencia no es la sensación.

A) Sensación, movimiento y conocimiento.

1) El sabio y el hombre de ciencia.

En algunas culturas, sabio es un calificativo que se le otorga a las personas que poseen un acervo de conocimientos en relación con diferentes tópicos culturales o a quienes postulan la mejor opción moral para alcanzar la felicidad. Les asignan este calificativo los miembros de las diferentes sociedades en las que se encuentran insertos los hombres con estas cualidades. La sociedad griega también los denominaba sabios.

El sabio es el que acumula grandes cantidades de información que se han producido a través del tiempo, en las diferentes actividades humanas como son: las técnicas de producción artística, la arquitectura, la medicina, la política, etc. Los hombres que ocupan su tiempo libre en el cultivo de la ciencia, producen los datos que se adquieren por medio de los órganos cognitivos y su producción requiere de indagar, investigar, preguntar, poseer una metodología y algunas otras cosas más. Entre el sabio y el quehacer del científico, existe una diferencia, que radica en que el primero acumula el conocimiento y el otro lo produce.

La profunda diferencia entre ambas actividades -la del sabio y el hombre de ciencia- conduce a plantear la pregunta que el presente trabajo tratará de responder y desarrollar, desde los postulados de la filosofía platónica: ¿Qué es la ciencia? Las respuestas que remiten a las ciencias particulares, como la Geografía, la Aritmética, la Geometría, la Astronomía, etc., no son satisfactorias, porque la interrogante no pide una enumeración de ciencias. Las respuestas que describen el quehacer de la ciencia en relación con su objeto de estudio como: la Geometría es la ciencia que nos enseña a formar las figuras, la Aritmética nos enseña a conocer los números, o la Astronomía es la ciencia de los astros, son canceladas porque la interrogante no se satisface con la descripción de las actividades de las ciencias.

La pregunta misma exige una respuesta abierta, que intente definir a la ciencia y que no cancele la variedad de ciencias, sino que las unifique en una sola definición de ciencia. La Geometría, la Astronomía, la Arquitectura y cualquier actividad que presente las características del quehacer científico quedarán reunidas en tal respuesta. La definición de ciencia tiene que abarcarlas a todas, sin excluir a ninguna, debe estar en todas ellas, sin ser ninguna de ellas.

2) La ciencia es la sensación.

Una definición de ciencia en el marco del planteamiento

anterior, tiene que indagar la producción del conocimiento, tener conciencia de poseerlo, percatarse del objeto a conocer, los medios para adquirirlo, etc. Los conocimientos que integran la ciencia deben responder a estas interrogantes y otras más. La sensación pretende alcanzar el nombre de ciencia, en la respuesta que ofrece Teeteto al ser interrogado acerca de la ciencia:

Me parece a mí, desde luego, que la persona que sabe se da cuenta sensiblemente de lo que sabe, y tal como lo entiendo ahora, la ciencia no es otra cosa que la sensación.¹

"La ciencia es la sensación" encuentra su fundamento en los objetos que tienen cualidades sensibles como color, sabor, dureza, tamaño, sonido, etc., y en el hombre que posee los órganos sensoriales para captar estas cualidades sensibles, que al encontrarse se produce el conocimiento o ciencia.

Según esta posición, todo lo que pasa por los órganos sensoriales de los hombres es conocimiento. En algunas ocasiones tal conocimiento coincide con las percepciones de los demás, en otros casos difiere o concuerda en algunos puntos, y en otros más se encuentra en franca discordancia. Así, se provoca una incongruencia en los conocimientos de los hombres, la que persiste aún teniendo el mismo objeto para la percepción, esto produce la singularidad de las percepciones y de los datos adquiridos de los objetos de conocimiento.

1. Platón, Obras completas, Teeteto, 152b.

La estructura de la anterior argumentación conduce a la tesis de Protágoras que señala <<El hombre es la medida de todas las cosas; de las que son como medida de su ser y de las que no son como medida de su no-ser>>. Del análisis de esta sentencia se desprende que el hombre es la medida de sus percepciones, tal como a él le aparecen, de la misma forma ocurre para cualquier hombre. La percepción que tiene un hombre es tan válida como la de otro. Si cada hombre se forma una apariencia del objeto percibido, cada uno de ellos tendría su verdad, así, las apariencias serían la ciencia de lo que percibe cada sujeto cognoscente. Al respecto señala Platón:

...la ciencia no es otra cosa que la sensación...Razón que, desde luego, ya formulaba Protágoras <el hombre es la medida de todas las cosas; de las que son como medida de su ser y de las que no son como medida de su no-ser>...¿Y en esa apariencia consistirá la ciencia? Entonces, apariencia y sensación son una misma cosa, tanto para el calor como para los demás estados análogos. Porque las cosas parecen ser tal cual las siente cada uno.²

Si la ciencia es apariencia y percepción de los objetos, la ciencia está sujeta a la forma de percibir los entes por parte del sujeto. Un objeto que se percibe como grande, debe presentar esta cualidad, lo mismo si se percibe como pequeño, infortunadamente no siempre son iguales las percepciones y los sujetos son múltiples. La producción de percepciones es en este sentido lo que provoca que no se pueda afirmar con respecto de un objeto la unidad, ni ninguna cualidad particular, porque la percepción que

2. Ibid., 152b.

se tiene de él es muy variada e incluso contrapuesta en el mismo objeto.

Esta abundancia de sensaciones sería el conocimiento adquirido de los objetos, pero deja de lado lo en sí y por sí, exclusión que deja a la sensación fuera del área de la ciencia.

3) Movimiento, ser y conocer.

Rechazada la tesis de Protágoras que sostiene que la ciencia es la sensación, Platón revisa el planteamiento heraclitiano que postula que "el movimiento es la ciencia", que afirma que el conocimiento sólo se produce en los objetos que se encuentran inmersos en un constante fluir, que provoca la continuidad del cambio en sus propiedades físicas que van de lo frío a lo caliente, de lo blando a lo duro, de lo liso a lo áspero, de la vida a la muerte.

El devenir es la unión entre los objetos y el ser; esto es, ser y movimiento son semejantes, la existencia de los objetos está condicionada a encontrarse en el devenir. Los objetos que se excluyen del movimiento se ubican en la inmovilidad que engendra la desintegración, la corrupción y la participación del no-ser, que es semejante a la bonanza y lo inesencial de los objetos, por lo que Platón expresa lo siguiente en boca de Sócrates:

...que la semejanza del ser y el devenir resulta posible gracias al movimiento, en tanto

la del no-ser y el morir viene dada por la calma.³

Los objetos que se encuentran en movimiento, participan del ser y son fuente de conocimiento. El desarrollo de este trabajo exige explicar cómo el movimiento engendra la sensación. El movimiento presenta una multiplicidad de formas que se pueden agrupar bajo dos aspectos: movimientos lentos que presentan la característica de afectar y ser afectados. Movimientos rápidos cuyo fin es dotar a los objetos de cualidades sensibles y proveer al sujeto de la capacidad de experimentar los datos sensibles de los objetos.

Los movimientos lentos están presentes en la interrelación del agente-paciente, cada uno de ellos con su propia actividad, el paciente con la capacidad de ser afectado, que le permite poseer la habilidad de experimentar sensaciones y los agentes detentan las cualidades que promueven la captación de los datos sensibles, que son constantes por ser efectos del movimiento lento; los procesos lentos provocan una continuidad en los efectos ejercidos sobre los seres próximos a ellos.

Cuando los movimientos se encuentran en actividad de forma individualizada y se relacionan mutuamente aportando cada uno sus cualidades, se origina el binomio alteración-recepción, agente-paciente, que generarán la sensación. A la reunión de estas cualidades Platón las nombra de la siguiente forma: "descendientes mellizos de la interacción".

3. Ibid., 153c.

El binomio citado se aclara siguiendo la exposición del Timeo acerca de la percepción. En él señala Platón que existe un tipo de fuego que no quema; este fuego es la luz que se encuentra fuera del agente y la que se halla en su interior. La luz interna sale a través del ojo, su rayo se dirige a la luminosidad externa que poseen los objetos. Al chocar produce un cono, cuyo vértice se sitúa en el ojo y la extensión de su radio está en la superficie del objeto que es observado. El cono de luz actúa como un cuerpo rígido y transmite cualquier movimiento que se produzca en la superficie del objeto al ojo receptor.

Los conos de luz, peculiaridad de los ojos, se mezclan con las partículas de luz liberadas por los objetos, para producir un movimiento rápido que ejerce su actividad viajando. La luz emitida por el ojo encuentra un objeto apropiado y captura una cualidad sensible del objeto (la blancura, vgr), así la visión viaja desde los ojos, y la blancura desde el objeto, de modo que el ojo viene lleno de vista y ve, mientras el objeto se llena de blancura y deviene blanco.

En resumen, tanto el sujeto perceptor como el objeto percibido deben estar en actividad, el primero emitiendo luz a través de sus ojos, y el segundo, partículas desde su superficie. La actividad no es lo que vemos, sino la causa de que veamos.

La relación que se establece entre receptor-objeto o bajo la forma de agente-paciente no es fija, sino móvil en el orden de sus componentes, combinación que permite la producción de la sensación. La secuencia entre ambos se puede modificar. El agente puede pasar a ser paciente y éste a ser agente. El lugar que ocupe

cada uno de estos elementos, va a estar en función de la relación que se establezca entre ambos. Así, el sujeto cognoscente es agente al iniciar la búsqueda del objeto por conocer y el objeto es agente al producir la alteración en los ojos del sujeto. En el encuentro de ambos, el sujeto que es agente pasa a ser paciente al recibir las cualidades del objeto. Algo similar ocurre con el objeto en su relación de agente-paciente, la condición de cada uno se determina por la emisión o la recepción.

El orden en la combinación de este binomio es variado. Al adquirir los datos sensibles por conducto de esta vía, produce errores en el sujeto cognoscente en la percepción del objeto, errores que no se relacionan con su retención, sino con el constante oscilar tanto del sujeto como del objeto de conocimiento, el tiempo que se utiliza en la percepción y la proximidad entre objetos.

a) El tiempo: Si dos sujetos perciben un objeto con una diferencia mínima de tiempo, el primero de ellos capturarán los datos sensibles con características propias del momento. Al iniciar la observación el segundo, el objeto ha sufrido modificaciones al ser alterado en sus cualidades originarias por el transcurrir del tiempo de una observación a otra, provocan que el segundo observador tenga una percepción distinta del primero. Aun cuando las observaciones se realizaran en el mismo objeto, el conocimiento obtenido es diferente, porque la fuente de conocimiento también lo es. La diferencia es más marcada si existe un lapso mayor entre ambas percep-

ciones. Algo semejante ocurrirá con el sujeto que observe un objeto en diferentes periodos de tiempo.

b) Percepción oscilante: Se pone en acto al afectar el movimiento a ambos elementos del conocimiento en un mismo tiempo o al mostrar sus efectos de forma individual sobre los elementos del conocimiento. Si el movimiento afecta únicamente al objeto, el sujeto se ubica en un ángulo de percepción y el objeto producirá el movimiento que causará en el sujeto una variedad de percepciones, pluralidad de sensaciones que se producen al girar el objeto sobre su eje. El objeto, al ser observado nuevamente por el sujeto, ya no es el mismo, porque ha sufrido algunas alteraciones al ser afectado por el movimiento, lo que provoca que el observador nunca conozca el objeto en forma total, sino fragmentariamente, dando origen a un conocimiento parcializado del objeto.

Si el movimiento afecta sólo al sujeto, el objeto permanece estático. El movimiento en el sujeto se manifiesta en dos aspectos: el interno y el externo. Este último se muestra alterando sus cualidades físicas, su cambio de lugar, de posición, etc. El interno se hace ostensible en las alteraciones morales, ideológicas, anímicas, o en el cambio de bondadoso a cicatero, de santo a impio, de lo falso a verdadero y otras más. El constante cambio en el sujeto produce una confusión en el conocimiento adquirido, incertidumbre que crece si se combinan en su movilidad ambos elementos del conocimiento, que se tornan en obstáculo serio para su adqui-

sición.

c) La proximidad: Se produce al relacionar un objeto con otros. Al objeto que se compara con los demás se le otorgan diferentes calificativos como: bajo, grueso, áspero, grande, aromático y otros más, que son el resultado de las diferentes comparaciones que se establecen con otros objetos.

Para explicar mejor la proximidad, pongamos por caso lo siguiente: tres hombres se relacionan con respecto a la cualidad altura. El hombre A mide 1.50m; el hombre B, 1.70m y el hombre C, 1.90m. Al aproximarse A con B, A es bajo con respecto a B y a su vez B es bajo al aproximarse a C. Así el hombre B es alto al relacionarse con A y bajo si se compara con C. De esto se puede afirmar que B adopta dos calificativos: el de alto y bajo, dependiendo de la proximidad que tenga con A o C.

El hombre B que presenta ambas cualidades no ha sufrido cambio alguno en su estructura, el cambio aparente es producto de la proximidad con A y C. El hombre B conserva sus cualidades originarias, por lo que B no altera su constitución física, hecho que se opone al cambio entre los entes por conducto de la proximidad. La proximidad entre los entes no produce cambio, pero sí finca las bases de la imposibilidad del cambio por la ruta de la proximidad como son:

I. Nada puede ser mayor, ni menor, ya en volumen, ya en número, si permanece igual a sí mismo.

II. A lo que no se añade ni quita cosa alguna, ni aumenta ni disminuye, permanece siempre igual.

III. Lo que antes no era, es imposible que sea en lo sucesivo.

B) La experiencia sensible en los diferentes estados del alma.

El movimiento es la fundamentación del ser, afirma la filosofía desarrollada por Heráclito de Éfeso. Los objetos que no participan de él carecen de existencia. La realidad existente es un constante fluir, que engendra la posibilidad de la percepción de los entes que están en movimiento. En toda percepción es necesaria la relación del binomio agente-paciente, que es la base del conocimiento sensible, produciéndose al presentarse el acoplamiento de ambos. La presencia de un solo elemento no produce conocimiento, en otros términos: la participación de un solo elemento en el proceso cognoscitivo no es suficiente para la producción del conocimiento. Así, la existencia de cualidades sensibles por sí solas no producen conocimiento, sino que éste se efectúa cuando las cualidades sensibles son aprehendidas por un receptor que dé cuenta de su existencia.

Todas las cualidades sensibles sólo existen en un receptor. De lo contrario flotarian en el limbo sensaciones de dulzura,

picantes, blancura, dureza, aspereza y muchas más, lo que no es posible, porque éstas son el resultado de la alteración producida en la unión del binomio agente-paciente y el conocimiento se produce sólo si remite a esta mutua interacción.

El conocimiento producido por la interacción del agente y el paciente, en ocasiones son opuestas en diferentes sujetos, en algunos casos en el mismo sujeto. El conocimiento adquirido por un agente lo considera él mismo como verdadero, y cree que el conocimiento obtenido por otro agente en relación con el mismo objeto es falso. Lo mismo cree ese otro agente con los datos sensibles que posee aquel acerca del objeto. Además de estos problemas a resolver, están los del sueño, la locura y la enfermedad para los adeptos a la "ciencia como sensación".

1) El argumento del sueño.

Los problemas en la percepción se agudizan para los adeptos de la "ciencia como sensación", al manifestar que existen diferentes estados mentales en los que el hombre es afectado por las cualidades sensibles de los objetos como son: el sueño, la locura y la enfermedad. Con respecto al primero se puede señalar que las percepciones obtenidas en el sueño y en la vigilia pueden llegar a poseer la misma fuerza en el sujeto cognoscente. Esto dificulta la discriminación entre las sensaciones adquiridas en

la vigilia y las obtenidas en el sueño, porque ambas poseen la misma vivacidad en el sujeto.

En aras de alcanzar una mejor comprensión de lo expuesto se analizará un caso concreto, como un día de campo, que induce a los sujetos participantes a jugar, respirar el aroma de la tierra húmeda, la frescura del agua al hacer contacto con su cuerpo, el sonido producido por viento al pasar entre los árboles, el aroma que despiden las plantas del bosque, etc. Todas las sensaciones en conjunto producen un éxtasis difícil de olvidar.

Al conciliar el sueño, días después, se recuperan las imágenes y sensaciones vividas en el día de campo con la misma intensidad. Al discernir sobre las sensaciones, el sujeto no podrá distinguir las relativas al sueño y la vigilia, las reales de las irreales.

2). El argumento del enteco.

Algo similar ocurre en un hombre, primero sano y después enfermo, al probar un vino. En buen estado de salud al catar el vino le producirá una sensación de dulzura; el efecto contrario le produce el mismo vino en estado enteco. Ambas percepciones son verdaderas por ser producto de la sensación, confusión que le impide llegar a saber cuál es el sabor del vino. Con respecto a los demás estados del alma Platón expresa lo siguiente:

Falta por considerar aún el extravío que suponen los sueños y las enfermedades, y entre

otras las que afectan al oído, a la vista o a cualquier otra sensación... Compruebas, pues, que la discusión no encierra dificultad cuando se refiere a los estados de vigilia y de sueño. Como el tiempo en que dormimos y estamos despiertos es sensiblemente igual, y en una y en otra circunstancia nuestra alma mantiene con firmeza la veracidad de sus creencias, fácilmente se comprende que gastamos también el mismo tiempo en afirmar unas y otras y, de la misma manera, en sostenerlas con idéntica energía.⁴

Platón desarrolla un argumento cuyo punto central es mostrar que la distinción de sensaciones es imposible, si se tiene como base de la discriminación a los órganos sensoriales, pero es posible la distinción de sensaciones al hacer un análisis de estas situaciones. El argumento es el siguiente: si dos objetos son distintos entre sí, en su totalidad, no existe semejanza bajo ningún aspecto, la incongruencia radical entre los dos entes separa las cualidades particulares que son inherentes a cada ente, y evitan la confusión entre ambos bajo cualquier circunstancia.

Las cualidades que son propias de cada objeto son la base de la diferenciación con respecto al otro ente. Análogamente, un hombre no puede confundirse con otro; por consiguiente, no debe existir confusión entre un estado del alma y otro. Trasladando la explicación a la problemática acerca del vino, es claro que se trata de un hombre en diferentes estados: el sano y el enteco.

Las percepciones en buen estado de salud en relación al vino son de dulzura y suavidad, sensaciones que se producen al encontrarse el agente y el paciente. El paciente posee células

4. Ibid., 158a.

gustativas en su lengua con la capacidad de percibir los sabores y el agente presenta las cualidades de dulzura y suavidad. Al producirse el movimiento de traslación que facilita el encuentro de los dos elementos, produce en el órgano del gusto del paciente la sensación de dulzura y suavidad, que son cualidades que pertenecen al agente: características del vino que son percibidas en buen estado de salud.

Si el paciente se encuentra afectado por la enfermedad, las papilas gustativas están alteradas, provocando la percepción de cualidades distintas a las que posee el agente. Sensación que se produce al acoplarse el agente y el paciente por medio del movimiento de traslación, causando en la lengua del paciente la sensación de amargura en relación con el vino; el sabor acre que se le atribuye al vino es experimentado por el alma en estado de enfermedad.

Las condiciones en que se reciben las sensaciones son distintas, generan productos diferentes en cada uno de los estados del alma; en otros términos, la diferencia de resultados es producida por el estado en que se encuentre el alma en el momento de recibir la sensación, Platón pone de ejemplo al propio Sócrates, para obtener claridad al respecto:

Midámonos nosotros mismos, tú y yo y todo lo demás con idéntico rasero; hablemos de un Sócrates en perfecta salud y de un Sócrates enfermo. Te refieres a Sócrates enfermo como a una totalidad, y a Sócrates sano también como a una totalidad... Todo aquello que por naturaleza obra en algún sentido, ¿no lo hará precisamente sobre alguien dis-

tinto cuando actúe sobre Sócrates sano y sobre Sócrates enfermo?.⁵

Un mismo agente presenta diferentes estados del alma, en los que se puede adquirir sensaciones sobre un mismo objeto, lo que hace posible que un vino sea dulce y acre en la sensación del agente y en todos los estados del alma el agente cree que el conocimiento es verdadedero. Las percepciones del agente no se contraponen porque fueron adquiridas en diferentes estados de ánimo, de salud, de realidad, etc., posibilidad que puede existir por la claridad que inyecta la razón en la adquisición del conocimiento, dando organización a la confusión que domina a los datos sensibles⁶.

3) El que sabe no conoce lo que sabe.

Los seguidores de la "ciencia es la sensación" afirman que el conocimiento se adquiere por medio de los sentidos, todo lo percibido por ellos es conocimiento, esto implica que al pasar

5. Ibid., 159b.

6. La sensibilidad sólo ofrece conocimiento de los datos sensibles de los objetos como son: los colores, las formas, los aromas, los tonos en los sonidos producidos, el largo, el ancho, lo agrio y otros muchos más, que se traducen en conocimiento al encontrarse con los órganos perceptores. ¿Existen algunas estructuras que no es posible capturar por ningún órgano sensorial? ¿Este campo queda excluido del conocimiento y sin explorar o existe un órgano apropiado para la adquisición de este tipo de estructuras de conocimiento diferentes a las percepciones? Para Platón el órgano apropiado para aprehender las estructuras que no son sensaciones es la razón, órgano de conocimiento que excluye las confusiones generadas en el conocimiento sensible.

por los órganos sensoriales datos que desconocemos, al percibirlos provocan conocimiento, aun cuando no se tenga la mínima información acerca de lo percibido. Los entes, sin embargo, no se adecuan a los lineamientos de esta argumentación, porque, vgr., al escuchar una lengua extraña únicamente se percibe la emisión de sonidos extraños, lo que se opone a la argumentación de los adeptos de la "ciencia es la sensación", que afirmarían que al ser percibidos los sonidos de la lengua deben de ser comprendidos, lo que no se presenta en los receptores. Lo mismo ocurre con el tacto, el gusto y el olfato.

Los órganos sensoriales enumerados no producen conocimiento. En consecuencia, la producción de éste quedaría a cargo de la visión, lo que es equivalente a enunciarlo de la siguiente manera: "la visión es la ciencia", reduciendo la extensión de la percepción sensorial a la visión. A través de ella se conoce la multiplicidad de objetos. Así, la visión sería la sensación y la vía correcta para adquirir el conocimiento, pero ¿el conocimiento adquirido por medio de la visión se retiene, o se pierde? Si se retiene, ¿dónde se almacena? ¿Cuáles son las características que se retienen de los objetos percibidos?

Platón responde a las interrogantes señalando a la memoria⁷ como el lugar donde se almacena el conocimiento, que da la posibilidad de recuperar los objetos percibidos en tiempos pretéritos. Se perciben en una pantalla visual con todas sus

7. Nicola Abbagnano en su Diccionario de Filosofía acerca de la memoria comenta que: es la posibilidad de disponer de los conocimientos pasados. Por conocimientos pasados debe entenderse los que de un modo cualquiera quedan disponibles y no simplemente como conocimientos del pasado. El conocimiento del pasado puede también ser de nueva formación y así, por ejemplo,

cualidades sensibles, y el fenómeno de la recuperación es similar a la percepción.

Al salir el objeto del campo visual del sujeto ¿el conocimiento obtenido por la visión se borra, se pierde, se olvida, ¿o permanece presente en la memoria? La tesis del filósofo de Abdera, que es la de ciencia-sensación, apuntaría a la pérdida de esta información, al interrumpirse el contacto directo con el objeto, que para él es el único medio posible y seguro de adquirir el conocimiento. Cualquier otra opción interrumpe el proceso epistemológico.

Platón se opone a la tesis anterior y señala que los datos sensibles adquiridos por la visión no se pierden, aun interrumpiéndose el contacto entre los dos elementos del conocimiento, porque el agente tiene la capacidad de almacenar estos datos sensoriales en la memoria y recobrarlos en el momento que sea necesario. El conocimiento almacenado en la memoria permanece, mientras que el conocimiento que interrelaciona al agente y al paciente de manera directa en una observación, se cancela al quebrantarse esta relación.

Los filósofos que comulgan con la tesis "la visión es la ciencia" conceden que las cualidades sensibles de los objetos se

actualmente disponemos de información sobre el pasado de nuestro planeta o de nuestro universo que, en efecto, no son recuerdos. Un conocimiento pasado no es siquiera simplemente impronta, una huella cualquiera, ya que una impronta o huella es algo presente y no pasado.

La memoria parece estar constituida por dos condiciones o elementos diferentes: 1) la conservación o persistencia, en una determinada forma, de los conocimientos pasados que, por ser pasados, deben quedar sustraídos de la vista: este momento es la *retentiva*; 2) la posibilidad de reclamar, al necesitarlo, el conocimiento pasado y de hacerlo actual o presente, lo que es, precisamente, el *recuerdo*. Estos dos momentos ya fueron distinguidos por Platón, que los denominó "conservación de sensación" y "reminiscencia" respectivamente.

pueden almacenar en la memoria, pero que estos datos no constituyen conocimiento al no ser percibidos de una forma directa. Platón replica contra ellos severamente señalando que los datos almacenados en la memoria son tomados directamente de los objetos sensibles, y que al ser recobrados por la memoria se perciben por medio de una pantalla visual en la mente, con las cualidades físicas percibidas. Así, los datos retenidos en la memoria son conocimiento del objeto.

Platón lleva a sus últimas consecuencias esta argumentación al indicar que si los adeptos a "la visión es la ciencia" no aceptan que las percepciones retenidas en la memoria es conocimiento, se ven conducidos a esta contradicción: que de un sujeto que posee en la memoria las cualidades sensibles de un objeto, se puede afirmar que sabe y no sabe, que conoce y no conoce al objeto, contradicción que se agudiza al imaginar Platón la siguiente situación:

Planteo, pues, la cuestión más peliaguda. Es, según yo creo, la siguiente: <<¿Resulta posible que el que sabe no sepa lo que sabe?>>. Pues no lo es, a mi entender, si consideras que ver es saber. Porque ¿Cómo podrías escapar de este inevitable laberinto, esto es, de ese pozo en el que te hallarías encerrado cuando un hombre lleno de intrepidez y puesta la mano sobre uno de tus ojos, te preguntase si ves su vestido con el ojo tapado?. Creo que mi contestación sería clara; diría que con ese ojo, no; pero que con el otro, sí. ¿Y esto equivale a decir que ves y no ves a la vez el mismo objeto.⁸

8. Platón, Teeteto, cit., 164d.

C) El hombre-medida y el conocimiento.

1) Conocimiento y verdad en el sujeto cognoscente.

La percepción de un objeto produce conocimiento, el cual adquiere las características de la percepción que haya realizado el sujeto sobre el objeto, y éste es verdadero para el sujeto que lo adquiere. El conocimiento que obtiene otro perceptor, en relación con el mismo objeto es también verdadero, aunque la información obtenida acerca de él sea distinta a la poseída por el primer observador; lo mismo ocurrirá para un tercero, un cuarto, y un quinto observador. Así, las percepciones son conocimientos verdaderos, ya que cada perceptor es la medida de lo que ve como de lo que no ve.

Las percepciones hechas sobre un mismo objeto por diferentes sujetos son: ya similares, u opuestas, o con diferencias mínimas, etc., todas ellas verdaderas, según la tesis que se comenta. El conocimiento que sustentan los sujetos cognoscentes en relación con el objeto es verdadero para cada uno de ellos. Esto ubica a todos en un mismo nivel de saber o sabiduría; en otros términos, todos los sujetos que adquieren conocimiento por medio de la percepción obtienen conocimientos verdaderos que permite designarlos a todos con el calificativo de sabios.

Esta afirmación, empero, no debe tomarse literalmente, admite diferentes interpretaciones. Una de ellas en el campo de la sensación analizada en 159b, que esboza esta problemática en

relación con un vino, una comida o cualquier otra cosa similar: en estado enfermo tendrá un sabor amargo y, en perfecta salud, su sabor será dulce, y ninguno de los dos hombres que tienen estas percepciones es más sabio o ignorante que el otro. El hombre que percibe la sensación amarga no es ignorante por su opinión externada acerca del vino, ni el hombre en el estado opuesto es sabio. Ambas percepciones son verdaderas, aunque una de las disposiciones de ánimo tiene más valor que la otra. Al respecto señala Platón que:

A ninguno de los dos convendrá considerar como sabio (y ni siquiera es posible), como tampoco deberá acusarse de ignorante al hombre enfermo por la calidad de sus opiniones, o de sabio al hombre sano, en atención a las que él sustenta. Habrá que modificar por completo las cosas, pues ciertamente una de estas disposiciones es de más valor que la otra. No de otro modo ocurre con la educación, en la que pasamos de una disposición a la disposición mejor.⁹

En el campo de la política tampoco existen sabios e ignorantes -según la tesis del hombre-medida al afirmar que todos poseen la verdad, y encuentra su base en la experiencia sensible, campo en que las percepciones son verdaderas sin ser ninguna superior con respecto a otra-, porque cada sujeto posee la verdad sobre la percepción de los acontecimientos sociales. Platón se opone a esta tesis al señalar que los sujetos cognoscentes presentan una tendencia a adoptar la mejor disposición expuesta

9. Ibid., 167d.

en el campo de la política, la que definitivamente no ostenta la verdad sobre las otras disposiciones, pero sí presenta más rasgos positivos que las otras, esto inclina a la mayoría de los sujetos a ella. En otros campos ocurre algo similar en el cambio de disposición.¹⁰

El cambio de una disposición a otra tiene por causa la utilidad, el beneficio, entre otras, que marcan las preferencias entre una opinión y otra. Así, la polis puede seleccionar entre una pluralidad de leyes: las que tengan por finalidad una mejor organización del todo social, las que produzcan el bienestar de cada uno de los miembros de la polis, y también considerar las ventajas del orden legal en relación con una polis sin leyes. La finalidad de una ciudad al dictar sus leyes es la de alcanzar las más útiles para sí misma, cosa que permite que se destruya la igualdad entre las opiniones sensitivas, al seleccionar aquellas que cumplan con este objetivo.

En un ámbito distinto del anterior también es posible que una opinión sea mejor que otra, si el que la emite tiene una experiencia relacionada con el campo de conocimiento en el que se pronuncia la opinión. En lo tocante a la dulzura o dureza de un vino, es mejor la opinión que vierte un enólogo que la que manifiesta un músico, un médico, un pintor. En este sentido, la opinión en el campo de la armonía de sonidos o su ausencia, es mejor la del músico

10. Las consecuencias de la tesis protagoriana del hombre-medida que se están cuestionando en esta argumentación, por el momento no cancelan la afirmación del filósofo de Abdera que sostiene que las percepciones de los objetos que adquiere el hombre, son tal como él las percibe. De esta variante de la tesis de Protágoras se ocupa Platón a partir de los párrafos 181e en adelante en el diálogo que analizamos.

que la del enólogo, el pintor o el político. En la misma línea es mejor la del pintor en el campo del arte que la del enólogo, el músico, o el médico. Lo mismo ocurre en todos los campos del conocimiento: siempre es mejor la opinión que emite la persona que posee experiencia en una parcela cognoscitiva.¹¹

La disposición para aceptar una opinión como mejor que otra, se funda en la experiencia que tiene un sujeto en un campo de conocimiento específico. Dicha experiencia ofrece una mayor posibilidad de ser verdadera la opinión que la expresada por un sujeto que carece de ella. La disposición a aceptar una opinión sobre otras, conduce a plantear esta problemática en términos de opiniones verdaderas y falsas, terreno en que la sentencia protagoriana que afirma que todos poseen conocimientos verdaderos, no sale bien librada.

2) Insostenibilidad de la tesis: el hombre-medida.

La disposición del sujeto cognoscente a seleccionar una opinión sobre otra, es motivada por la experiencia que tiene en un campo de conocimiento específico. Una mejor organización social, una mayor rapidez en el restablecimiento de la salud, y en general un mayor beneficio en las actividades que realiza el hombre, son el fundamento que produce las opiniones verdaderas y las falsas.

11. De los objetos que no se pueden percibir de manera directa por medio de los órganos sensoriales como son los objetos y acciones futuras, no se puede obtener ningún tipo de conocimiento, si percibir es conocer como afirma Protágoras. Por ello es que señala Platón que en los objetos y acciones futuras no existen opiniones mejores que otras, por no poseer experiencia sensible alguna acerca de ellos. Si existieran opiniones mejores que otras, la del experto sería la mejor por conocer el comportamiento regular del objeto.

La ambivalencia que presentan las opiniones cancelan el argumento que afirma: que todo conocimiento u opinión acerca de un objeto es verdadero. También va en detrimento de ella el que un hombre cambie su disposición a una opinión mejor, que la anterior que poseía, transformándose la otra en una opinión falsa. Así las cosas, no faltará quien atribuya falsedad a la opinión de un sabio y lo transmute en ignorante. Algo similar ocurre con los demás hombres, en relación con este tópico. Platón lo analiza de la siguiente manera:

Yo creo que la tesis de Protágoras es esta: que lo que a cada uno parece es así realmente tal como se lo parece. Pero hemos de admitir, Protágoras, que las opiniones expresadas por nosotros son también opiniones del hombre o, aún mejor, de todos los hombres. Y afirmamos que no hay ninguno de ellos que no se crea más sabio que los demás en alguna cosa, así como inferior en otras. Todas las cosas que originan alguna búsqueda tienen plétora de maestros y jefes que privan sobre sí mismos y sobre todo lo que les rodea y es objeto de actividad; pero tienen también, a su vez, hombres que se creen con suficiencia para enseñar o para mandar. ¿Qué otra cosa podremos decir a este respecto sino que los hombres mismos afirman con ello y para sí mismos la existencia de la sabiduría y la ignorancia?¹²

La consecuencia de la tesis protagoriana es: que el sujeto cognoscente M, por ser él medida de conocimiento, considera su opinión mejor que la del sujeto Q y al ser el sujeto Q

12. Platón, Teeteto, cit., 170c.

hombre-medida y que posee una opinión peor desde la posición de M, esto transmuta a la opinión de Q como mejor que la de M. Esta causación conservará su regularidad en el hombre-medida al sumarse un sujeto R a las percepciones de M y Q o al agregarse un sujeto S a las percepciones de los sujetos M, Q y R, y así sucesivamente,

Si un hombre viene a señalar que su opinión es mejor que la de otro y la cadena continúa sumando eslabones, entonces ninguno de ellos es medida del conocimiento, de manera colectiva, o de un conocimiento general y objetivo para cualquier sujeto que lo perciba. Sólo será medida de un conocimiento individual y subjetivo, negando la existencia del hombre-medida, cancelación que pone al descubierto la contradicción en la que se encuentra la tesis protagoriana. Así se muestra, de forma simultánea, que el conocimiento que se adquiere por medio del hombre-medida es conocimiento subjetivo que no puede comunicarse a los demás.

D) Los entes en movimiento.

1) Alteración y traslación en los entes.

Platón emprende el análisis de la filosofía de Heráclito de Efeso en su tesis central y en ella afirma: "que todo está en movimiento". El fundador de la Academia, para no equivocar el

camino de investigación, considera necesario precisar qué entienden por movimiento los partidarios de esta tesis:

...A mí me parece que lo primero a plantearse respecto al movimiento es exactamente esto: ¿Qué es lo que quieren decir estas gentes cuando hablan de que todo se mueve? Quisiera precisar la cuestión: ¿Se refieren tan sólo a una forma de movimiento o, como yo creo, a dos de ellas?.¹³

Los adeptos a la tesis en la que se expone que "todo está en movimiento", sostienen, según Platón, la existencia de dos movimientos que son: la traslación y la alteración.

a) Traslación: se produce cuando los entes presentan la capacidad del automovimiento como el que produce un sujeto al girar sobre su propio eje, al levantar la mano, al cerrar un ojo, al trasladarse de un sitio a otro y algunos más. La traslación también se presenta en los entes que carecen de automovimiento, la traslación en este tipo de entes se produce por la movilidad que inyecta un ente a otro, que se manifiesta al cambiar un objeto de sitio; una pintura, de su lugar de exposición a la sala de mi casa; un libro, de mi cuarto al estudio, y muchos más ejemplos similares.

b) Alteración: movimiento que se produce en los entes, sin sufrir desplazamiento. El cambio se hace ostensible en su estructura interna como en sus cualidades externas que se manifiesta en

13. Ibid., 181e.

las alteraciones físicas que padece como son: el paso de lo blando a lo duro, de lo joven a lo viejo, del día a la noche, y otros cambios más.

La producción del conocimiento es explicada por Heráclito y sus discípulos, por la combinación de ambos movimientos. Platón interpreta la gestación del conocimiento en los siguientes términos: el conocimiento se produce al viajar los conos de luz que salen de los ojos y se mezclan con las partículas de luz que emanan del objeto para producir la sensación; así, cuando un ojo encuentra un objeto apropiado engendra una cualidad sensible, por ejem. : la blancura y la sensación correspondiente, la visión viaja desde los ojos y la blancura viaja desde el objeto, de modo que el ojo viene lleno de vista y ve, mientras el otro se llena de blancura y deviene blanco, encuentro que produce el conocimiento sensible.

2) Alteración y traslación en la adquisición del conocimiento.

Los entes que están en movimiento son afectados por la traslación y la alteración en forma simultánea y combinada. Si la causa del movimiento en los entes es producida únicamente por la traslación, ¿qué efectos causa en la adquisición del conocimiento? Para explicar los efectos de la traslación en la percepción, pongamos por caso un plato blanco, que no sufre ninguna alteración externa, para hacer posible una percepción

constante del objeto, esto es, fluye blanco y redondo a la visión. El movimiento de traslación muestra sus efectos en el cambio de lugar, como de posición de los entes, sin modificar sus cualidades sensibles. Lo que permite una regularidad en la captación de las cualidades sensibles del objeto y así poder nombrarlo "plato blanco" o con cualquier otro nombre que designe al objeto.

Los objetos que son afectados por la traslación conservan una regularidad en la exposición de sus cualidades para los órganos sensoriales del sujeto, provocando una estabilidad en las cualidades y en la percepción de los entes. Así, los partidarios del movimiento se ven forzados a admitir enunciados como este: todo se mueve o todo es inmóvil, por la estabilidad de las cualidades sensibles. Enunciado inaceptable para Heráclito y sus seguidores, si son fieles a sus principios.

Heráclito, para cancelar esta contradicción, retoma su postura inicial. En ella afirma que el conocimiento es producto de la combinación de los movimiento de traslación y alteración. Platón le replica que la conjunción de los movimientos no sólo afecta a los entes, se extiende al proceso cognoscitivo. Así, el recorrido de la luz que despide el objeto y la luz producida por los ojos del sujeto, al encontrarse producen un conocimiento que no corresponde ya a las cualidades de la fuente de conocimiento que está en constante movimiento.

Esta problemática puede también formularse así: el movimiento de traslación no afecta a los datos adquiridos acerca del objeto, no sufren ninguna alteración. Lo que conduce a pensar que el conocimiento se corresponde con el objeto, pero no es así,

porque el objeto también es afectado por el movimiento de alteración que causa cambios tanto internos como externos en el objeto. Esto provoca la desigualdad entre el conocimiento que posee el sujeto y las nuevas características que ha adquirido el objeto, producto de su constante movimiento de alteración. Cualquiera de los dos planteamientos produce el mismo resultado: la imposibilidad de conocer los objetos. Así el discípulo de Sócrates se manifiesta al respecto en los siguientes términos:

Porque, de cualquier cosa que hablemos, nada puede decirse con fijeza: se nos va de repente en ese su fluir característico. Entonces, ¿qué debe afirmarse de una sensación, por ejemplo de la visión o de la audición? ¿Diremos que permanecen siempre en este mismo estado? No parece conveniente, sobre todo si admitimos que todo se mueve. Por tanto, igual podrá llamarse a una sensación visión que no-visión, pues no cabrá determinarla de una manera mejor que de otra. Por algo hemos dicho que todo se mueve con todas las clases de movimiento.¹⁴

El movimiento en el que se encuentran inmersos los objetos y los medios por los que se consiguen las percepciones, provocan que las sensaciones auditivas, táctiles, u otra cualquiera sólo sean por un instante, pues al siguiente momento dejan de ser. Así, a las sensaciones aprehendidas podría llamarse lo mismo aroma como no-aroma, sonido como no-sonido, porque ningún nombre es mejor ni peor que otro, por el movimiento continuo en que aquellos se encuentran sumergidos. Si las sensaciones padecen el

14. Ibid., 183b.

constante fluir y se identifican con la ciencia, lo mismo se le puede llamar ciencia como no-ciencia.

Con las críticas expuestas, Platón aniquila las pretensiones de algunos filósofos, de identificar a la sensación con la ciencia, dejando en claro: a) que la sensación no agota el campo del conocimiento, y b) que la sensación en el interior de su perímetro tampoco es un conocimiento.

a) La sensación no agota el campo del conocimiento: pues una gran parte del conocimiento restante tiene por objeto verdades que para ser expresadas requieren de conceptos que no son objetos de la percepción. Algunos conocimientos que se adquieren de los objetos sensibles se obtienen por medio de la reflexión intelectual y no inmediatamente por la percepción, como en el caso de la visión y la no-visión, que se traduce en el problema de la existencia y de la inexistencia. Tampoco el conocimiento de las ciencias abstractas como las matemáticas y la lógica entre otras, se puede adquirir por medio de los sentidos.

b) La sensación en su perímetro tampoco produce conocimiento: no puede afirmarse que se conoce un ente, si no se ha alcanzado la verdad acerca de él. La sensación únicamente ofrece superficies coloreadas, formas, olores, pero para emitir un juicio acerca de la semejanza o la no-semejanza se necesita de una actividad intelectual.

Platón afirma con todas sus argumentaciones que los entes sensibles no son los objetos propios del conocimiento (episteme), porque sólo hay conocimiento de lo que es, de lo estable y los entes sensibles no son, únicamente devienen. La sensación que se encuentra inmersa en un constante devenir no puede ser la ciencia, porque sólo se puede hacer ciencia de lo que permanece.

E) Yuxtaposición entre ser y ciencia.

1) Lo genérico se aprehende con el pensamiento.

Platón en el análisis de la percepción¹⁵ señala que el ojo no ve, sino que viene a ser ojo vidente, y si lo blanco deviene blancura es por los efectos que provoca el movimiento en el binomio del conocimiento. La luz que expiden los ojos y la luz expulsada por el objeto al encontrarse producen la sensación (visión); algo similar ocurre en los demás órganos perceptores con sus obvias diferencias. Las sensaciones captadas se manifiestan en las alteraciones sufridas en los órganos perceptores del sujeto cognoscente, este acontecimiento subraya

15. Véase el inciso I en el apartado C titulado: Movimiento ser y conocer, del presente trabajo, en el que se expone con más detalle el análisis de la percepción.

que son parte de su cuerpo y tienen la función de informar las cualidades que poseen los objetos de conocimiento al sujeto, negando toda posibilidad de que los órganos sensoriales funcionen de manera independiente del sujeto.

El agente es poseedor de los órganos sensoriales que usa como herramientas para adquirir los datos sensibles de los objetos, que en la relación de conocimiento adoptan la característica de pacientes. Los datos aprehendidos van acordes con la peculiaridad del órgano que los percibe, la visión recibirá informe de los colores, el tamaño, la distancia, y otros más; el oído acogerá los sonidos agudos o graves y los ritmos; el tacto aceptará la dureza, la aspereza, la temperatura, etc. Cada uno de ellos tendrá su ámbito para recibir las sensaciones correspondientes. Platón precisa lo anterior al señalar que:

Supón que alguien te pregunte: <¿Por qué medios ve el hombre lo blanco y lo negro, o se da cuenta de los tonos agudos y graves?> Imagino lo que contestarías <Haciendo uso de los ojos y de los oídos>...Esta reflexión se te impone ahora. Por tanto, habrás de aclararnos cuál de las dos es la contestación más correcta: o la que dice que es con los ojos con lo que vemos, o que son ellos el medio de la visión; o aquella otra que afirma que son los oídos con los que oímos, o que son éstos el medio de la audición.¹⁶

Los órganos sensoriales son medios o herramientas que posee el sujeto, y que sirven de aposento a los datos sensibles del objeto. Estos son distribuidos por el sujeto a su ámbito corres-

16. Platón, Teeteto, cit., 184d.

pondiente. Pero la orden de su distribución no se daría si los ojos, los oídos, la lengua, etc., no fueran los que aprehenden las cualidades sensoriales de los objetos. Esto provocaría una percepción anárquica y una confusión en la adquisición del conocimiento.

Cada sentido posee su campo de conocimiento sensorial: la vista se correlaciona con los colores, el olfato con los aromas, y así sucesivamente, campos de conocimiento a los que no puede limitarse el sujeto cognoscente, sino que debe buscar otro tipo de información que rebase los datos propios del conocimiento sensorial. Rebasar estos límites consiste en buscar similitudes y diferencias entre los objetos, indagando primero la identidad, que permite al objeto de conocimiento constituirse como una unidad y a partir de ella iniciar la investigación de similitudes y oposiciones con los demás objetos. Estas relaciones no son perceptibles con ningún sentido. La información sólo se puede adquirir con la intermediación del pensamiento. Así lo señala Platón en los siguientes términos:

Pero ¿Por dónde viene todo esto al pensamiento? Lo que tienen de común estas percepciones no puede ser recibido ni por el oído ni por la vista. Pero ¿y cuál será el instrumento para esa otra facultad que te manifiesta lo que es común a tales sensaciones y a todo lo demás, por ejemplo a lo que denominas con un <<es>> o <<no es>> y con todo lo que mencionabas hace poco a este respecto? ¿Qué órgano aplicarás a todas estas cosas, del que podamos servirnos para percibir las y para darnos cuenta de ellas en nosotros mismos?.¹⁷

17. ibid., 184d/186a.

Platón sostiene que la identidad, la similitud, la unidad, la diferencia y otras más, son relaciones que sólo se pueden atribuir a los objetos por la intermediación del pensamiento, el que a su vez las obtiene por un proceso de abstracción.

2) Ser, verdad y ciencia.

Entre las ideas abstractas que el pensamiento alcanza por el proceso de reflexión se encuentra la del ser, pero no como una idea más, sino como la idea en que descansa la existencia de todas ellas con estabilidad y permanencia. Esto coadyuva al proceso de abstracción que realiza el pensamiento para la elaboración y adquisición del conocimiento.

Reflexionar, teniendo como base los datos sensibles es retornar al campo del conocimiento sensible, que tiene como medio de conocimiento los órganos sensoriales. A través de ellos se captan cualidades como: aromas agradables, picantes, fétidos sonidos graves, agudos o estridentes, ritmos y otras más. El conocimiento obtenido por este conducto supone alterar los órganos sensoriales con las cualidades sensibles de los objetos.

Las reflexiones que tienen como objeto el ser encuentran su medio ideal para su desarrollo en el pensamiento. Este tipo de reflexiones prescinde de los datos sensoriales para la

elaboración del conocimiento y al dejar de lado a éste se abre la posibilidad de obtener un conocimiento común para todos los sujetos; cancelando el conocimiento individual y subjetivo al que conduce el conocimiento sensible.

La reflexión que tiene como objeto al ser, y aquella que se desarrolla por medio de los órganos sensoriales, obtienen diferentes resultados en la adquisición del conocimiento (incluso contrapuestos), discordancia que hace imposible que a los dos se les denomine como conocimiento. El conocimiento adquirido en los objetos sensibles por medio de los órganos sensoriales recibe el nombre de sensación, que no es un conducto adecuado para conocer el ser, y el conocimiento desprovisto de la participación del ser no es verdadero. Por lo tanto, tampoco ciencia (episteme).

La ciencia o conocimiento se elabora con base en los razonamientos acerca de las sensaciones. En otros términos, razonar con lo aprehendido de los objetos que tienen una permanencia, permite alcanzar el ser y la verdad, fundamento de todo conocimiento. Cualquier otra vía de conocimiento conduce al terreno de lo inseguro e incierto de la no-ciencia, como lo señala Platón a continuación:

¿Te atreverías, pues, a dar el mismo nombre a una y otra cosa, en vista de las diferencias apuntadas? Veamos entonces qué nombres aplicas al acto de ver, oír, oler, sentir frío y calor. Para mí, al menos, son sensaciones. No encuentro otro nombre. Pero, según decimos, no es de su incumbencia alcanzar la verdad; porque con la sensación tampoco se alcanza el ser. Ni por consiguiente la cien-

cia. Ya no podría decirse, Teeteto, que sensación y ciencia sean una misma cosa. No parece que sea así, Sócrates. Y ahora queda suficientemente probado que la ciencia es algo diferente de la sensación.¹⁸

18. Ibid., 187b.

CAPITULO II: La ciencia (episteme) no es el juicio verdadero.

A). Formación del juicio.

1) Definición del juicio.

Analizado el campo de la sensación y sus problemas en relación con la ciencia, queda anulada la posibilidad de que la sensación sea la ciencia. La respuesta a la cuestión inicial ¿Qué es la ciencia?, debe buscarse por un derrotero distinto a la sensación, agotado en el capítulo anterior.

El nuevo ámbito a explorar es la razón, porque es el medio más eficaz para conocer el ser, el cual, aprehendido, es la base de los pensamientos, que deben tener un enlace adecuado para obtener un conocimiento. La estructura de la razón que forma sus enunciados con la participación del ser se llama opinión o juicio y al respecto expresa Teeteto que:

Con todo, hemos dado un buen avance al no tener que buscarla enteramente en la sensación sino en ese acto, cualquiera que sea, por medio del cual se aplica el alma por sí misma a la consideración de los seres. El acto a que tú te refieres, Sócrates, recibe, a mi entender, el nombre de juicio. Sería imposible afirmar, Sócrates, que la ciencia es toda clase de opinión. Sabemos, ciertamente,

que también hay opiniones falsas. Cabría aventurar que solo la opinión verdadera constituye ciencia, y he aquí ya mi personal contestación.¹⁹

Existe una diversidad de juicios que van de lo sencillo a lo complejo y de lo profundo a lo superficial, en su contenido. Este está sujeto a una revisión que determine si es verdadero o falso. No todo juicio está dentro del campo de la ciencia; ésta se restringe a los juicios verdaderos.

2) El contenido del juicio.

Todo juicio admite la posibilidad de ser verdadero o falso, lo cual le es inherente. Que exista tal posibilidad conduce a un problema abordado en el campo de la sensación, sobre saber o no saber algo acerca de los objetos de conocimiento²⁰. Se replantea este problema en el campo de la razón, que conserva la relación establecida del saber con la verdad y la del no-saber con la falsedad. El contenido del juicio es sobre lo que sabe o no sabe el enunciante, así lo expresa Platón en el siguiente párrafo:

19. *Ibid.*, 187b.

20. Para una mejor información de esta problemática, véase su planteamiento en el terreno de la sensibilidad, en el capítulo I, apartado b, sección 3, del presente trabajo.

Cada vez que hablamos de opinión falsa y afirmamos que alguno de nosotros enjuicia erróneamente, en tanto otro lo hace rectamente, ¿consideramos esta distinción como algo natural? ¿No se repite en este caso la disyuntiva que se nos presenta en todo momento, y que no es otra que la de saber o no saber? Entonces, y por necesidad, todo juicio habrá de versar sobre lo que sabe o no sabe el que lo forma.²¹

"La ciencia es el juicio verdadero" es la segunda respuesta que ofrece Teeteto a Sócrates al interrogarlo sobre esta cuestión. Antes de abordar la respuesta de Teeteto, Platón analiza las causas del error, vía el juicio falso. La búsqueda del juicio falso se inicia en el terreno de lo que sabe o no sabe el que lo forma y sus diferentes combinaciones, como son:

- a) Conciencia del contenido del juicio: si el enunciante conoce el contenido, no podrá confundirlo con algo que desconoce, porque si desconoce el contenido del juicio, el enunciante no posee el conocimiento. Esta carencia impide confundir un conocimiento que se conoce con uno que desconoce. El origen del juicio falso no se da entre lo que no se sabe y lo que se sabe, porque el sujeto cognoscente es consciente de lo que conoce y desconoce

- b) Conciencia del contenido en dos juicios: el sujeto es consciente de ambos, sabe distinguir el conocimiento que corresponde a cada uno con precisión. No ocurrirá que el contenido

21. Platón, Teeteto, cit., 187b/188d.

del primero se lo adjudique al segundo porque, al realizar el intercambio el enunciante se da cuenta de que el contenido del juicio no le corresponde por conocer con precisión las cualidades de ambos, y el origen del juicio falso no se encuentra en esta combinación de saber y no saber el contenido de dos juicios.

c) Inconciencia del contenido de dos juicios: si no se conoce el contenido de los juicios no puede ser confundido con el contenido de ningún otro juicio, ni intercambiar las cualidades de uno por otro si se desconocen las cualidades de ambos. Así, resulta imposible que se las atribuyan a cualquier otro juicio porque el sujeto cognoscente es consciente de este posible error y hará lo que pueda por evitarlo, dejando de lado que el origen del juicio falso se encuentre en esta combinación.

Del examen practicado en el campo del saber y no saber el contenido de un juicio como posible fundamento del juicio falso, se desprenden resultados negativos. Porque es inadmisibles en este terreno que ocurra no saber lo que se sabe, como saber lo que no se sabe. El origen del juicio falso hay que buscarlo en otra parcela del conocimiento.

B) El no-ser y el juicio falso

1) Cimentación del juicio falso.

El fundamento del juicio falso no se encuentra en el conocimiento que se sabe o no se sabe, porque es imposible que ocurra en este campo no saber lo que se sabe. La cimentación del juicio falso debe buscarse en otro sendero. Esta búsqueda se iniciará en el campo del ser y el no-ser con el siguiente planteamiento: el juicio que afirma lo que no es, tiene que ser falso y el que afirma lo que es, verdadero.

El origen del juicio falso se encuentra en la proclividad que tiene el sujeto cognoscente hacia el no-ser, preferencia que descansa en las creencias del enunciante del juicio. El cree que su conocimiento es verdadero con fundamento en el ser, cuando en realidad es falso y se asienta en el no-ser. El enunciante, al no ser consciente de su error, lo sustenta hasta sus últimas consecuencias, lo que es navegar en el mar del error y el no-ser. Al respecto afirma Platón que:

Una explicación muy sencilla podría ser esta: la de que, en cualquier caso, la opinión que afirma lo que no es tiene que ser una opinión falsa, sea quien sea el que la forje. ¿Qué es lo que contestaríamos, Teeteto, a quien nos pusiese la objeción siguiente: «¿y es realmente posible para alguien, hasta el punto de

que podamos admitir que haya un hombre que afirme lo que no es, ya refiriéndose a determinado ser, ya hablando en modo absoluto?>> Nosotros, a mi juicio, tendríamos que contestarle de esta manera:<<si, naturalmente, si este hombre lo cree así, y lo que él cree no es verdadero>> Porque, ¿qué otra cosa podríamos decir?.²²

La inconsciencia del error es el único caso con preferencia del no-ser sobre el ser, o ¿existen otros casos con esta inclinación? Existe por lo menos otro caso con esta preferencia que se manifiesta cuando el sujeto cognoscente cree ver algo, sin realmente ver nada, situación que ubica al sujeto de conocimiento en el sendero del no-ser e insistirá en que las cosas ocurren como él las cree y así afirma la existencia del no-ser y el juicio falso.

Si en estos casos se encuentra el origen del juicio falso se torna una necesidad de primer orden demostrar la existencia del no-ser, porque en él encuentra sus cimientos el juicio falso. Si el no-ser existe, debe participar del ser, participación que le es negada -por el viejo Parménides, y por Platón en sus diálogos de juventud, entre otros- porque no es posible que un mismo objeto exista y no exista al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. Así, al no-ser se le niega la existencia²³ y lo que no existe no tiene cualidades perceptibles ni intelectuales, cancelándose toda posible observación del no-ser. Si se dan las observaciones de los objetos tienen que ser de objetos existentes.

22. Ibid., 188d.

23. Por el desarrollo que lleva hasta aquí la teoría platónica del conocimiento, no es posible mostrar la existencia del no-ser, esto lo hará Platón en un diálogo posterior que lleva por título: El Sofista, que se analizará en la tercer parte del presente trabajo.

Los objetos y las propiedades que los caracterizan existen. El que oye algo, oye algo que existe; el que ve algo, ve algo que existe; el que enuncia un juicio, lo enuncia sobre algo que existe. En cambio el sujeto que basa su juicio en el no-ser o lo no existente, ni siquiera podrá enunciarlo por falta de contenido, menos pensarlo por la falta de objeto para el pensamiento, porque el que enuncia un juicio acerca de lo que no es, opina sobre nada. Los juicios que toman como fundamento el no-ser, no pueden ni formularse, menos enunciarse.

La diferencia entre opinar falsamente y sobre lo que no existe, se localiza en la participación del ser y el no-ser. De lo inexistente no se puede adquirir conocimiento, tampoco se le puede atribuir ningún predicado a favor o en contra. El juicio falso es una captación errónea de las cualidades de un objeto existente, mientras que el juicio que tiene como materia lo que no es, no puede enunciarse y lo que no se expresa no puede ser ni falso ni verdadero.

El no-ser es inexpresable por falta de cualidades sensibles o abstractas, tampoco puede ser fuente de conocimiento por ser incognoscible. El fundamento del juicio falso no se encuentra en el no-ser, porque el juicio falso es un error en la captación de las cualidades sensibles existentes en el objeto de la percepción.

2) La transposición.

La posibilidad de existencia del juicio falso en la percepción y en el pensamiento exige su fundamentación en aquello que lo dote de existencia en estos sectores, sólo se la puede otorgar su participación con el ser, en este ámbito el juicio falso puede tener el siguiente origen: que se confunda mentalmente un ser con otro, en otros términos, que las cualidades de un triángulo equilátero, vgr., se confundan con las de un isósceles, confusión que se origina al atribuirle las cualidades del triángulo equilátero al isósceles y viceversa. A esta confusión mental se le denomina transposición, la cual puede ocurrir aun teniendo los dos objetos presentes en el pensamiento. El análisis de la transposición Platón la realiza en el siguiente párrafo:

Consideramos en verdad como falsa, en tono de desprecio, la opinión del que, confundiendo mentalmente un ser con otro, afirma la realidad de uno en vez de la del otro. Al hacer esto, opina justamente sobre algo, pero su opinión recae indebidamente sobre un determinado ser. He aquí la fuente del error y a lo que, con toda razón, se denomina opinión falsa. Ahora bien: ¿te satisface, como dices, que la opinión falsa se considere como un engaño?. Entonces, según tu opinión, resulta posible tomar en el pensamiento una cosa por otra que no existe. Pero el pensamiento que así actúa, ¿no tendrá necesidad de pensar ambas cosas, o bien una u otra? Desde luego, tendrá que pensar ambas cosas, bien juntamente, bien una después de otra.²⁴

24. Platón, Teeteto, cit., 189d.

La transposición de los objetos en el pensamiento es la posible causa de la opinión falsa, posibilidad que se confirmará o se negará al saber cómo opera el pensamiento. Para Platón el pensamiento es: "una especie de discurso que desarrolla el alma en sí misma acerca de las cosas que examina...Mas cuando ha encontrado una explicación precisa...entonces mantiene tajantemente su afirmación y aleja de sí la incertidumbre, alcanzando así eso que nosotros llamamos pensamiento. Entiéndase, pues, que el acto de opinar es para mí como un discurso, y el pensamiento, ese mismo discurso que se expresa, no ante otro y de manera oral, sino en silencio y ante sí mismo"²⁵. El pensamiento analiza los objetos que observa para captar sus cualidades y posteriormente reconocerlos en diferentes circunstancias. El reconocimiento se da con base en las cualidades de los objetos, que dan al pensamiento una certeza para que no se produzcan las confusiones, las trasposiciones entre los objetos del pensamiento.

El pensamiento, al analizar los objetos que capta, adquiere una certeza en el conocimiento y ello facilita la realización de un cotejo riguroso de sus cualidades con las del objeto, anulando así la posibilidad de confusión y transposición entre objetos.

Se aleja definitivamente el fantasma de la transposición del pensamiento si se subraya que la designación de cualidades de los objetos se hace en presencia de ellos en la actividad mental y a cada objeto se le asignan sus cualidades particulares que lo distingue del otro. Esto es lo que hace imposible una transposición de cualidades y objetos en el pensamiento.

25. Ibid., 189d.

Las características de los objetos retenidas en el pensamiento y al correlacionar éstas en presencia de los objetos, niega que se dé la transposición en esta combinación como también que sea la causa del juicio falso. ¿Es la transposición la única combinación que puede producir el juicio falso o existen otras? La respuesta es afirmativa porque falta por analizar la transposición en las siguientes combinaciones: a) Que el pensamiento tome un objeto existente por otro que no existe, b) La presencia de un solo objeto en el pensamiento.

a) La transposición de un objeto que existe por otro inexistente: si esta combinación es posible en el pensamiento, arrojaría el siguiente resultado: lo que no existe no puede pensarse, ni conocerse, ni expresarse, lo que impide al sujeto cognoscente realizar la transposición entre objetos existentes e in-existentes en el pensamiento. Tal combinación queda cancelada como causa del juicio falso. La única fuente de conocimiento es la de los objetos existentes, que da al conocimiento adquirido la certeza de no confundirlo con objetos inexistentes.

b) La transposición con un solo objeto presente en el pensamiento: tampoco se produce cuando un solo objeto está presente en el pensamiento, porque el conocimiento adquirido sólo pertenece al objeto que se encuentra presente y si un enunciante formara un juicio acerca del objeto presente, tratando de confundirlo con otro que no está presente, el enunciante sería consciente de la transposición en el juicio que formó, dando existencia

a un juicio que se sabe con anterioridad que es erróneo.

Así la transposición en ninguna de estas dos combinaciones, ni en ninguna otra, es la causa del juicio falso. Al respecto señala el creador de la teoría de las ideas lo siguiente:

Por consiguiente, si el dialogar consigo mismo es sinónimo de juzgar, nadie que hable y opine de lo uno y lo otro, teniendo además a su alma en contacto con ambos, podrá decir y juzgar que lo uno es lo otro. Preciso que me concedas lo que acabo de exponer, con lo que quiero afirmar que nadie opina que lo bello es feo u otras cosas por el estilo. Resulta, pues, imposible que al opinar sobre dos cosas se piense que una de ellas es la otra. No cabe, pues, engañarse, tanto en la opinión que versa sobre lo uno y lo otro, como en la que se refiere a una sola cosa. De tal manera que quien definiese la opinión falsa como el juicio que toma una cosa por otra, no diría nada provechoso. Porque ni de este modo, ni según lo dicho anteriormente, se aparece y adquiere cuerpo en nosotros la llamada opinión falsa.²⁶

C) La hipótesis de la tablilla de cera.

1) Cualidades de la cera.

Los argumentos expuestos buscan el origen del juicio falso en las confusiones que se producen en el pensamiento como son: lo que se sabe por lo que no se sabe; el desconcierto del conocimiento adquirido al no saber correlacionarlo al objeto

26. Ibid., 191a.

adecuado; la transposición de un objeto existente por un inexistente; u otra de sus variantes cuando un solo objeto está presente en el pensamiento y sus características se le atribuyen a un objeto que no está actualmente en el pensamiento. El análisis de los argumentos, sin embargo, ha mostrado la imposibilidad que de éstos se deduzca la existencia del juicio falso. Los resultados negativos que arroja el estudio realizado no son, empero, suficientes para cancelar la producción del juicio falso.

La reducción operada en el campo en que puede originarse el juicio falso conduce a la última combinación: un objeto sensible, físicamente presente, y los datos sensoriales aprehendidos en la memoria; en otros términos: el origen del juicio falso proviene de la confusión entre dos objetos de clases diferentes, uno es el objeto actual de la percepción sensible y el otro una imagen retinada en la memoria.

Tal combinación abre una nueva alternativa para indagar el origen del juicio falso con mejores resultados, posibilidad que es causada por la memoria y la expone Platón a través de la "tablilla de cera". Este terreno no ha sido explorado y puede ser la génesis del juicio falso. "La hipótesis de la cera" que propone Platón consite en:

Concédeme, para seguir mejor el razonamiento, que exista en nuestras almas una cera apta para recibir impresiones, en unos más abundante y en otros en cantidad menor; concédeme que esta cera sea en unos más pura, en otros más impura, y en algunos todavía más dura o más blanda, o moderadamente participe de estos estados. Lo que se imprima en nosotros, eso sí que podrá ser recordado y cono-

cido mientras persista su imagen; en cambio, lo que se borre o no logre una buena impresión, eso será olvidado y ya desconocido en adelante. Digo si será capaz de hermanar lo que sabe, tanto con lo que de cierto sabe como con lo que no sabe. Todo esto es lo que, en el razonamiento anterior, no nos hemos atrevido a declarar imposible.²⁷

La hipótesis de la cera permite recibir impresiones de los objetos que pueden ser claras, difusas, hondas, superficiales, y otras cualidades parecidas, características que se relacionan con los estados de la cera que son:

- a) Abundante: permite obtener una impresión con una buena huella del objeto percibido, que irá perdiendo precisión a medida que vaya adelgazándose la cera en el sujeto cognoscente.
- b) Pureza e impureza: las impresiones que reciba la cera serán con mayor facilidad y precisión, en la medida que se conserve libre de contaminaciones, pues la impureza causa un efecto de distorsión en la recepción de los objetos.
- c) Duro y blando: facilita que los objetos que se captan dejen sus marcas y posteriormente recordarlas sin problemas, con una tendencia a ser olvidadas con la misma facilidad con que dejaron sus marcas en la cera y en la medida que se endurezca es más difícil que los objetos dejen sus marcas, lo que causa dificultades en su recuerdo.

27. Ibid., 191a/192b.

d) Combinación de los estados de la cera: en una forma moderada producirá mezclas más adecuadas para recibir las huellas de los objetos sensibles.

Los estados de la cera se pueden mezclar para producir el estado más adecuado para recibir las improntas de los datos sensibles y perduren sus marcas en la cera por un largo período de tiempo. Otras características muy diferentes se presentan en la cera cuando la combinación no es la más adecuada y las marcas de los objetos sensibles se van olvidando, hasta formar parte de los conocimientos que se desconocen o se recuerdan por partes.

Los conocimientos que se tienen almacenados en la memoria son sometidos a un cotejo para verificar si corresponden a lo que se sabe o no se sabe acerca del objeto de la percepción. Esta conjunción era imposible en los análisis anteriores. La hipótesis de la cera reabre la posibilidad de estudio de las combinaciones anteriores como posible origen de la opinión falsa, bajo este nuevo planteamiento.

2) La tablilla de cera y las combinaciones en que no se encuentra el juicio falso.

La hipótesis de la tablilla de cera hace factible un nuevo análisis de las combinaciones anteriores entre ellas, la imposibilidad de saber lo que no sabe, no saber lo que sabe, como la posible causa del juicio falso, bajo las siguientes condiciones: el conocimiento de ambos objetos está retenido en la

cera o memoria, que permite recordar las cualidades sensibles de los objetos aun sin su presencia, lo que no aumenta ni disminuye el conocimiento acerca del objeto.

El conocimiento adquirido bajo estas condiciones recibe las marcas de los objetos percibidos en la cera más adecuada, las que perdurarán con bastante claridad, si sus huellas fueron profundas. La permanencia de las impresiones en la cera hace imposible que se pueda confundir un objeto con otro, lo que se sabe con lo que no se sabe, y lo que no se sabe con lo que se sabe, aun sin tener contacto con los objetos de forma sensible, en un largo período de tiempo. Lo que evita la confusión es la retención de las marcas en la tablilla de cera, anulando la posibilidad de que en estas combinaciones y bajo este planteamiento se origine el juicio falso. En el mismo sentido, lo expone Platón en el siguiente fragmento:

Sé, desde luego, quién es Teodoro y está claro en mi memoria su recuerdo; otro tanto puedo afirmar de Teeteto. Ahora bien: ¿no es evidente que porque les vea unas veces y otras no, porque les toque unas veces y otras no, o porque les escuche o tenga de ellos alguna otra sensación, o incluso porque no adquiera de ninguno de los dos sensación alguna, mi recuerdo o mi conocimiento de vosotros no habrá de disminuir?. Supón que Sócrates conoce a Teodoro y a Teeteto, aunque no ve ni a uno ni a otro, ni tiene de ellos sensación alguna actual, ¿va por eso a creer en su interior que Teeteto es Teodoro?.²⁸

28. Ibid., 192b/193d.

El párrafo contiene las combinaciones analizadas anteriormente y se desprenden de él otras que no son tampoco el origen del juicio falso:

- a) El que sabe porque tiene recuerdo de ello en el alma, aunque no posea ya la sensación.
- b) El que toma una cosa por otra, de la que se tiene impresión, pero no la sensación actual.
- c) El del que sabe y confunde lo que sabe con lo que no sabe y con lo que no ha dejado en él impronta alguna.
- d) El del que no sabe y se mantiene en esa postura.
- e) El del que no sabe y cree que sabe.

Un argumento más que Platón analiza a través de la tablilla de cera es el siguiente: que un solo objeto deja sus improntas en la cera y el otro objeto se desconoce sin tener ninguna marca de él en la cera, haciendo imposible la percepción de ambos aun en la memoria. Esta conjunción torna inasequible las improntas y el conocimiento del otro objeto. Enlace que anula la confusión entre el objeto que se conoce y del que se poseen huellas en la cera, con el objeto que se desconoce, sin existir de él marcas en la cera. Platón expresa esta combinación en estos términos:

Pues aquí tienes el segundo: si conozco a uno de vosotros, pero no conozco al otro, ni tengo sensación alguna de ambos, es claro que no podré confundir nunca al que conozco con el que no conozco.²⁹

29. Ibid., 193d.

El segmento contiene los enlaces ya inspeccionados, y de él se desprenden las siguientes combinaciones que no son el origen del juicio falso:

- a) Si se confunde algo de lo que se tiene sensación actualmente, con otro objeto que también se percibe.
- b) Si se toma lo que ahora se percibe, por algo que no se percibe.
- c) Si se confunde lo que no se percibe con otra cosa que tampoco se percibe.
- d) Si lo que no se percibe se tiene por algo de lo que tenemos sensación.

Se explorarán ahora los enlaces que se efectúan entre las huellas que un objeto ha dejado impresas en la cera y su sensación actual, con correspondencia entre ambas. Este objeto no se puede confundir con otro, que también ha marcado sus improntas en la cera y se tiene sensación actual del objeto, con congruencia entre ambas. De este planteamiento se desprenden las siguiente relaciones en las que tampoco se encuentra la fuente del juicio falso:

- a) Lo que se sabe y de lo que se tiene sensación y un recuerdo fiel, con algo que ya se conoce.
- b) Lo que se sabe y se confirma sensitivamente, con lo que no se sabe.
- c) Lo que no se sabe ni se aprecia por la sensación, con lo que no se sabe ni se percibe.
- d) Lo que no se sabe ni se percibe, con lo que se sabe.
- e) Lo que no se sabe ni se percibe, con lo que se percibe.

Otro encadenamiento que no es el origen del juicio falso, a través del filtro de la tablilla de cera, establece que si no se tiene conocimiento, ni sensación de ninguno de los dos objetos de los que se quiere adquirir el conocimiento, es imposible confundir uno con otro, combinación de la que no se deduce ninguna otra conjunción. Con ella se cierra el análisis de las combinaciones en las que de ninguna forma se puede localizar el origen del juicio falso, y al respecto con esta última combinación el autor de la República la expresa de esta forma:

Si no conozco ni tengo sensación alguna de ninguno de los dos, no podré confundir en ningún momento al que me es conocido con aquel otro que me resulta desconocido.³⁰

La hipótesis de la tablilla de cera ha cancelado como posible origen del juicio falso a las siguientes combinaciones: conociendo o desconociendo ambos objetos; conociendo solo a uno y no al otro; teniendo conocimiento y sensación congruentes con ambos objetos, y teniendo marcas en la cera de uno de ellos, con completo desconocimiento del otro, sin marcas en la cera.

3) Posible combinación de la génesis del juicio falso.

El enlace con mayores posibilidades de ser el origen del juicio falso, sin ser ninguno de los anteriores es tener conocimiento y sensación de los objetos, con huellas claras de los

30. Ibid., 193d.

dos en la tablilla de cera. Pongamos por caso dos círculos; las características de uno son: que está construido de madera, con un diámetro de 40 cms., color azul, con asperezas en su superficie y oblicuo en su circunferencia. El otro está construido de metal, color azul, con una superficie pulida, con un diámetro de 38 cms. y sin deformaciones en su circunferencia.

Tales círculos no pueden confundirse uno con otro en la percepción en una distancia corta. La confusión se generaría al aumentar la distancia. Tal confusión encuentra su origen en la deficiente percepción de los objetos, cuyos efectos son cambiar las cualidades de los círculos, atribuyendo las cualidades del círculo de mayor al de menor diámetro, información que es comparada con las marcas impresas que los círculos dejaron en la cera. Al ser incongruentes las impresiones de la cera con las sensaciones de los círculos se produce el juicio falso.

Otra combinación derivada de la anterior es que del círculo menor se tiene conocimiento y sensación actual, mientras que del mayor se tiene conocimiento con carencia de sensación actual, conjunción que permite que las características del círculo menor se le apliquen al círculo de mayor diámetro, provocando una incongruencia entre los datos sensibles con las marcas registradas en la cera, y generando con tal disparidad el juicio falso. Si existiera congruencia en la percepción con los datos registrados en la cera, la unión de ambos genera el juicio verdadero. Así lo afirma Platón a continuación:

Porque pongámonos en la coyuntura de que a una de las huellas se aplica la sensación

actual, pero a la otra no, y añadamos que la huella que carece de sensación se hace adaptar a la sensación actual. No hay duda de que el pensamiento que entonces se forme será totalmente falso. Y queda dicho con ello que en relación con lo que nunca se conoció ni percibió, no es posible, al parecer, que se produzca error u opinión falsa, cuando menos si decimos ahora algo en nuestros cabales. Nuestra opinión se extravía y da vueltas innecesarias, haciéndose falsa y verdadera, en todo aquello que conocemos y percibimos, y así, si adapta entera y abiertamente la huella con la impresión actual, será sin duda verdadera; pero si lo hace de manera oblicua y torcida, surgirá pronto el error.³¹

En el alma se generan los dos tipos de juicios, aunque algunas almas son más proclives a forjar el juicio falso que se correlaciona con las características que posee la cera. "... la cera que existe en una alma...recibe todo aquello que llega a ella procedente de las sensaciones, se fija en este <<corazón>> del alma..."³². Algunos poseerán un corazón velludo, otros un corazón lleno de suciedad y de cera impura, o acaso demasiado húmedo o demasiado seco. Los que ostenten un corazón húmedo: dispondrán de la facilidad para aprehender, aunque también olvidan fácilmente; los que alimentan un corazón seco, reunirán cualidades inversas. Los que ostenten un corazón velludo y áspero, semejante a una piedra, debido a la mezcla de tierra y de suciedad, provocarán que las huellas adolezcan de falta de claridad, circunstancia que también alcanza a los corazones secos y carentes de profundidad.

31. ibid., 193d.

32. ibid., 195a.

Algo similar ocurre con los corazones húmedos, las huellas se confunden y se hacen oscuras rápidamente. Y si además las huellas se precipitasen unas sobre otras a causa de la falta de espacio en el corazón del alma, serán menos claras que cualesquiera otra. De lo expuesto se deduce un esquema de las situaciones en que las almas pueden juzgar erróneamente o causar el juicio falso. Cuando ven, escuchan, piensan algo de un objeto sensible, no son capaces de hacer concordar las marcas de la cera con los datos sensibles del objeto que le corresponde. De estos hombres se dice, con razón, que confeccionan juicios falsos acerca de los entes y que son ignorantes.

4) El juicio falso en el interior de la tablilla de cera.

El juicio falso no se produce en las relaciones que se establecen entre objetos sensibles, tampoco con las marcas de los objetos en la cera en presencia de los objetos sensibles y las posibles combinaciones que se derivan de la relación³³, pero sí en la conjunción entre sensación y memoria; en otros términos, en la congruencia que debe producirse entre lo captado sensiblemente y las improntas de la tablilla de cera.

Sin embargo, no es el único caso en que se produce el juicio

33. Una exposición completa de las combinaciones se localiza en el presente inciso, en el apartado 2 titulado: La tablilla de cera y las combinaciones en que no se encuentra el juicio falso.

falso en la tablilla de cera, también se genera en los entes mentales que se localizan en el interior de la tablilla de cera, sin tener ya ningún contacto con los objetos sensibles, que aumenta su frecuencia en la medida que pertenezcan a un mismo grupo de entes y disminuyan sus diferencias. Pongamos por caso la confusión que se presenta en los números 11 y 12 como resultado de sumar $5+7$ sin existir referencia a los objetos que puedan agruparse, sino a las marcas que se tienen de éstos en la cera, que excluyen el error según lo expuesto. Sin embargo, aún en este terreno algunas almas señalarán que el resultado es 11 y otras 12. El error se presenta con mayor claridad al hacer un operación con números más grandes.

Los errores con los entes mentales son producto de la insuficiencia de información acerca de ellos: al buscar la referencia en la tablilla de cera se hace erróneamente. Para evitar el error debe tenerse una buena información de la numeración y estructuras aritméticas. Así, la expresión aritmética $5+7=11$ no tiene ningún sentido para un receptor que carezca de esta información y no puede tener la creencia errónea de que su resultado es 11; si el sujeto cognoscente ostenta una buena información de los números y estructuras aritméticos, tampoco puede creer que el resultado es 11. Para creer erróneamente que $5+7=11$ debe poseerse alguna información correcta acerca de la realización de la suma, pero no la suficiente para localizar el error y superarlo. En el mismo sentido Platón expresa lo siguiente:

Pues qué, ¿piensas que ocurriría lo mismo con el cinco y con el siete? Y no me refiero a la consideración de cinco y de siete hombres u otra cosa parecida. Hablo del cinco y del siete, que, en calidad de recuerdos, se hallan fijos en esa cera que recibe las impresiones y que, de ninguna manera, podrían producir opiniones falsas. ¿Crearías acaso que si alguien considerase esta cuestión se formulase a sí mismo preguntas sobre la cantidad del siete y del cinco se atrevería a decir en un caso que suman once, y desde otro punto de vista que suman doce, o bien afirmaría y pensaría todo el mundo que siete y cinco son doce? ¿Y no volvemos, de este modo, sobre nuestros primeros pasos? Porque el que esto experimenta confunde lo que sabe con otra cosa que sabe, lo cual, según dijimos resulta imposible. Por esta razón nos vemos forzados a desaprobamos la opinión falsa, a fin de no vincular en una misma persona y sobre un objeto saber y no-saber.³⁴

El error de $5+7=11$ no se produce si se carece del conocimiento 5 y 7, esto es, la incapacidad de contar grupos de cinco y siete objetos, mas la falta de información previa en relación con la suma anula el sentido de la expresión $5+7=11$, transformándola en una fórmula aprendida que confirma una buena memorización, pero no implica ningún conocimiento; la ausencia de conocimiento evita que se genere el error en él, saber que se está en un error implica tener conciencia del mismo y un conocimiento previo que posibilite su localización.

La posible producción del error que consiste en confundir el 11 y 12 en la tablilla de cera, lleva el planteamiento de este problema a un campo ya explorado con resultados negativos acerca de la génesis del juicio falso, que es confundir lo que se sabe con

34. Platón, Teeteto, cit., 196b.

otra cosa que también se sabe. Aceptar esta combinación hace posible que a un mismo sujeto y sobre un mismo objeto y al mismo tiempo, se le adjudique conocimiento y desconocimiento del objeto.

Poseer saber y no-saber acerca de un objeto genera la siguiente disyuntiva: no se produce en modo alguno el juicio falso o es posible no saber lo que se sabe. Del primer planteamiento se desprende la cancelación del conocimiento de los objetos, lo que hace imposible la producción del juicio falso. El segundo planteamiento hace posible la existencia del juicio falso como un conocimiento erróneo acerca del objeto, pero hay que localizar su origen.

D) Disimilitud entre detentar y poseer la ciencia.

1) Detentar y poseer.

La búsqueda del juicio falso sin conocer y sin noción alguna de lo que es la ciencia, no ha producido los resultados satisfactorios que se esperaban en la indagación del origen del juicio falso. La génesis de la opinión falsa se explorará a partir de lo que es el conocimiento, que define Teeteto como: "el detentar la ciencia", definición que Sócrates precisa en la siguiente formulación, saber es: "la posesión de la ciencia",

¿los términos poseer y detentar son sinónimos? Si no es así, ¿cuáles son los fines que se persiguen al hacer esta diferenciación? Platón afirma que localizar el origen del juicio falso.

El objetivo de la investigación torna necesaria la diferenciación entre poseer y detentar. Por lo primero se entiende la adquisición del conocimiento, y por lo segundo, tener un conocimiento actual y utilizarlo cuando se requiera.

La diferencia de estos dos términos se hace patente en el mismo proceso del conocimiento, al estigmatizar cada uno sus características, que lo individualiza y lo distingue del otro. Tener un conocimiento actual (detentar) es: aprehender las cualidades sensibles del ente o bien traer a la mente su esencia para hacerlo presente, mientras que la adquisición del conocimiento consiste en el proceso de abstraer las cualidades sensibles, para buscar la esencia de los entes, y luego, conducirla a la mente y dejarlo reposar por algún tiempo (poseer).

De los procesos de conocimiento que se generan y se distinguen surge esta interrogante: ¿es posible adquirir (poseer) un conocimiento y no tenerlo a la vez?. La respuesta la ofrece Platón por medio del símil de la pajarera, en el siguiente fragmento:

Dicen que es lo mismo que detentar la ciencia. Procedamos nosotros a un pequeño cambio y digamos que es la posesión de la ciencia. Considera, pues, si habrá posibilidad de poseer la ciencia sin tenerla. Ocurriría como en el caso de los pájaros agrestes, palomas u otros por el estilo, a los que, después de haberles dado caza, se les construyese en ca-

sa un palomar donde pudiesen recibir el alimento. Cabría afirmar entonces que de algún modo les tenemos siempre, porque al fin y al cabo les poseemos. Pero podríamos decir también en otro sentido que no tenemos a ninguno. Dispondríamos si acaso de cada uno de ellos en cuanto les retuviésemos en las manos dentro de un recinto propio: nada nos impediría tomarles y tenerles a discreción, haciéndonos con ellos cuando quisiésemos y soltándoles más tarde, operación que se repetiría tantas veces como lo deseásemos.³⁵

El alma es un palomar que contiene pájaros de todas clases; unidos unos en grupos marcados que los distinguen de los demás. Otros, en pequeños grupos y otros más, volando a su antojo por todo el palomar y a través de los grupos. La pajarera es similar al receptáculo que posee el hombre, pero no contiene aves sino ciencias, que son adquiridas por el mismo hombre. El sujeto cognoscente realiza la caza de la ciencia, es decir, la acción de adquirir el conocimiento, tenerlo y soltarlo nuevamente. Este sujeto debe poseer un conocimiento amplio del objeto de estudio, posesión que lo hace saber y conocer acerca de un objeto.

2) Poseer y saber.

El receptáculo o palomar tiene en su interior a las ciencias, con ellas se produce una doble caza, la primera: es la búsqueda, la indagación y se produce por el deseo de poseerlas. La segunda: se genera por el deseo que presenta un sujeto cognoscente por recu-

35. Ibid., 197d.

perar un conocimiento que poseía, -adquirido en la primer caza-, su intención es recordar el conocimiento que posee acerca del objeto, así, detentar lo que era poseído. Platón señala al respecto:

Bien; pues ten por sabido que para nosotros transmitir es lo mismo que enseñar, tomar es lo mismo que aprender y tener como posesión en el palomar de que hablamos es cosa idéntica a saber. Representemos, pues, de nuevo la posesión y la caza de las palomas y digamos que se produce ahí una doble caza: la una, anterior a la posesión y movida por ella; la otra, por el poseedor que desea tomar y tener en las manos lo que posee ya hace tiempo. De igual modo, ¿no podrá decirse de las ciencias poseídas y aprendidas hace tiempo que es necesario aprenderlas otra vez al objeto de recobrarlas una a una, y así mismo detentar lo que ya era poseído, aunque no estuviese al alcance del pensamiento?.³⁶

La correspondencia entre el conocimiento que se detenta y el poseído, rechaza la posibilidad de que un sujeto cognoscente no conozca lo que conoce o de que no sepa lo que sabe. Pongamos por caso un matemático que encuentra en los números su objeto de conocimiento y los desconozca: tal combinación cancelaría la producción del saber.

La anulación del saber se evita al buscar la combinación correcta entre el conocimiento que se detenta y se posee, conjunción que siempre produce saber, y vuelve absurdo el encadenamiento de saber y no saber. En otros términos, el sujeto que detenta y posee la ciencia, sabe lo que posee y detenta,

36. Ibid., 197d/199a.

haciendo imposible la ocurrencia de no saber lo que se sabe en el planteamiento de la pajarera.

La combinación de poseer y no-poseer la ciencia puede ser origen del juicio falso, que se produce al realizar la caza en la pajarera, cuando equivocadamente se caza una ciencia falsa y no la verdadera. Este caso se manifiesta en la caza de los números 11 y 12, al capturar el 11 en lugar del 12, originándose así el juicio falso. El que bajo el argumento de la pajarera se puede definir como: tomar equivocadamente una ciencia no deseada por la que realmente se deseaba poseer.

Ocurre algo distinto cuando se consigue la presa deseada. Esta aprehensión produce el juicio verdadero, que se forma acerca de los objetos. Detentar y poseer la ciencia hacen imposible la combinación de poseer lo que no se posee como de no poseer lo que se posee; lo que hace imposible no saber lo que se sabe, en el argumento de la pajarera.

3) Cinegética de la ciencia o de la no-ciencia.

La génesis del juicio falso encuentra una nueva posibilidad en el cambio de una ciencia por otra, o al aprehender una no-ciencia y creer que es una ciencia. Esto es posible por la incertidumbre del conocimiento que se posee de un objeto, originada por lo oscuro de tal conocimiento y no por falta de él;

fenómeno que marca la existencia de un conocimiento oscilante entre la incertidumbre y la certidumbre en el alma del hombre respecto de un mismo objeto, incertidumbre provocada por la ansiedad de poseer conocimientos. Esta ansiedad produce la caza de una no-ciencia como si fuera una ciencia, con respecto a un mismo objeto. Así se genera en la primera combinación un juicio falso y en la segunda un juicio verdadero.

El sujeto cognoscente que produce un juicio falso no es consciente de la elaboración de éste, y cree que posee un conocimiento verdadero, porque carece de los medios para investigar que lo que ha cazado es un conocimiento falso. Creerá que lo que posee es un conocimiento verdadero, cuando en realidad posee un saber falso. Esta argumentación conduce al viejo planteamiento de saber lo que no se sabe, la cual es contradictoria y niega la posibilidad del origen del juicio falso en la combinación analizada. En relación con esta problemática Platón expresa que:

Quizá lo que haya ocurrido, Sócrates, es que con nuestros pájaros hemos representado tan solo ciencias, cuando hubiera convenido contar con otras tantas no-ciencias que, reunidas con aquellas, volasen juntas a través del alma. Si así fuese, el cazador podría dar alcance tanto a una ciencia como a una no-ciencia de un mismo objeto, y, como es natural, estaría en condiciones de opinar verdaderamente en el primer caso y falsamente en el segundo. Demos por hecho que todo ocurriese de ese modo; es claro que quien alcanzase la no-ciencia, como tú dices, emitiría juicios falsos. Por supuesto que no creería que juzga falsamente. Estimaría, por el contrario, que juzga verdaderamente y mostraría en este caso la misma disposición

del que sabe acerca de cosas que ciertamente no sabe. Pensaría, no hay duda, que la caza obtenida es ciencia y no lo que en realidad es, no-ciencia.³⁷

Las posibilidades de producción del juicio falso que se derivan de esta combinación son:

- a) Tomar una ciencia que se sabe, por otra que no se sabe.
- b) No tener conocimiento de una ni de otra y tomar la ciencia o la no-ciencia que no se sabe por otra que tampoco se sabe.
- c) Si se sabe una de ellas y la otra no, tomar la que se sabe por la que no se sabe.
- d) Confundir la que no se sabe con la que se sabe.

La indagación del origen del juicio falso pone al descubierto que existe un desconocimiento de algunos aspectos de los objetos conocidos. Esto hace imposible atrapar a la ciencia correspondiente, que se traduce en la cancelación de las siguientes combinaciones como causa del juicio falso: poseer un conocimiento que no se reconoce, poseer una ciencia por una no-ciencia y algo que conozco por algo que desconozco. Esto es imposible que ocurra en la pajarera por el análisis realizado en todas sus combinaciones. El origen del juicio falso no se explica por medio de la pajarera y su génesis es necesario indagarla en otro sector.

37. Ibid., 200c.

Capítulo III. El juicio verdadero acompañado del logos no es la ciencia.

A) El juicio verdadero y la ciencia.

1) La opinión verdadera es la ciencia.

El origen del juicio falso se ha analizado en diferentes campos de conocimiento, en el interior de ellos se ha realizado un examen detallado de las combinaciones que pueden formarse entre el conocimiento y su correspondencia con los objetos. En estas combinaciones se encuentra la posibilidad de que alguna de ellas sea la génesis del juicio falso. Estas son: la transposición de imágenes que se tienen en la mente acerca de los objetos sensibles; lo que se sabe por lo que no se sabe; la transposición de un objeto existente por un inexistente; la confusión en el conocimiento al no saber a cuál de los dos objetos le pertenece; la posesión del conocimiento de un solo objeto; la confusión en los objetos que pertenecen a diferentes clases de conocimiento; la hipótesis de la tablilla de cera y la pajarera. Ninguna de ellas es la base del juicio falso.

Los resultados negativos en las combinaciones y en los campos de conocimiento en que se han practicado estas conjunciones con respecto al origen del juicio falso, se fundan en

el desconocimiento del juicio verdadero. La investigación platónica del conocimiento toma un giro distinto. En su indagación no persigue ya la génesis del juicio falso, sino el juicio verdadero o conocimiento. Su omisión es lo que ha dificultado encontrar el origen del juicio falso.

El camino marcado por la investigación platónica en relación con la ciencia no es del todo mala; únicamente se reorienta el objetivo de búsqueda hacia el juicio verdadero. Teeteto, siguiendo la ruta marcada por la investigación platónica, define el conocimiento como:

... la opinión verdadera es la ciencia. y consideremos infalible el juicio verdadero, y hermoso y bueno todo lo que él engendra. ...detengámonos un momento, porque todo un arte podrá mostrarte que la ciencia no es eso. Es, ni más ni menos, el arte de los grandes maestros; esto es, de los llamados oradores y abogados forenses. La técnica de persuasión que les es propia no la obtienen desde luego por la enseñanza, sino produciendo las opiniones que ellos desean. ¿O piensas que existen maestros con tanta destreza que, sin haber testificado un robo de dinero o cualquier otra violencia, pueden en un abrir y cerrar de ojos aprender suficientemente la verdad de los hechos?. ¿No es verdad que cuando los jueces se convencen plenamente acerca de determinados hechos por el testimonio de un solo testigo, prescindiendo ya de todos los demás, juzgan únicamente de oído y adoptan esa opinión como verdadera, sin consideración a la ciencia que encierra un juicio, pero estimando recto su convencimiento, ya que pronunciaron una sentencia justa?.³⁸

Un análisis de la definición "el juicio verdadero es la

38. ibid., 200c/2001e.

ciencia" conduce al siguiente planteamiento: un juicio es verdadero aun cuando su contenido, que es verdadero, no sea conocido por el sujeto cognoscente que formula el juicio. Un caso de este planteamiento lo encontramos en el siguiente juicio formulado por un sujeto cognoscente: "el Bario tiene número atómico 36". Este juicio es verdadero aun cuando el sujeto cognoscente no posea el conocimiento que contiene el juicio.

La incongruencia que se presenta entre el contenido de un juicio verdadero y el conocimiento que respalde esta formulación por el enunciante, tiene su importancia al trasladar esta definición de conocimiento al campo de lo jurídico. Pongamos por caso un hombre que es acusado de un crimen o cualquier otra trasgresión a la ley, que en realidad no cometió, y todas las pruebas que se tienen del caso lo señalan como culpable, lo que vuelve sumamente difícil probar su inocencia. El acusado contrata un abogado hábil para su defensa, y éste logra por medio de una buena argumentación que el jurado absuelva a su cliente del delito que se le acusa.

El fallo del jurado es un juicio verdadero, aun cuando no conocieron los hechos, ni la inculpabilidad del acusado. Su resolución es un juicio verdadero, pero no está respaldado en el conocimiento de los jueces, sino en la habilidad que tuvo el abogado para la persuasión del jurado para inclinar su fallo a sus intereses. De lo que se deduce que el conocimiento no puede ser simplemente el juicio verdadero, porque puede ser una inclinación o preferencia acerca del contenido del juicio, aunque sin tener una fundamentación del conocimiento que enuncia.

2) El juicio verdadero acompañado del logos es la ciencia.

La definición que ofrece Teeteto "el juicio verdadero es la ciencia", no es suficiente para resolver el problema que investiga Platón; únicamente lo soluciona parcialmente. Esta solución consiste en que lo que enuncia el sujeto cognoscente corresponde a las características que ostenta el objeto. Así, el juicio enunciado es verdadero y conduce la investigación al campo de la verdad, pero deja pendiente el desconocimiento que el sujeto presenta en relación con el contenido.

Las dificultades que origina este planteamiento son evidentes en el siguiente juicio: el Bario tiene número atómico 35 (con desconocimiento del contenido). El enunciado del juicio no es compatible con las características del objeto, y ubica al sujeto cognoscente en el terreno del conocimiento falso, sin que tenga conciencia de que ha formado un juicio falso.

La posible aceptación de la definición "el juicio verdadero es la ciencia" (con desconocimiento de su contenido), se desvanece al trasladar la definición al sector de los discursos, políticos y jurídicos, campos en los que la verdad de los juicios se encuentra en función de una buena argumentación sin importar la correspondencia con los hechos, dejando de lado como parámetro de verdad la compatibilidad entre el juicio enunciado y las cualidades del objeto. Así, bajo la definición la "ciencia es el juicio verdadero" (con desconocimiento del contenido), puede ocurrir que un juicio falso se tome por verdadero.

La definición de la ciencia como "el juicio verdadero es la ciencia" (con desconocimiento de su contenido), es una definición que encierra algunas dificultades como las expuestas una página arriba. La superación de estas dificultades, lleva intrínsecamente las siguientes preguntas: ¿debe desecharse completamente y proponerse una diferente? O si conduce la investigación por el sendero correcto, ¿qué debe agregarse, modificarse, para que tenga un funcionamiento adecuado?. Platón responde las interrogantes al señalar que a la definición de la ciencia como: "el juicio verdadero es la ciencia" (con desconocimiento de su contenido), se debe cancelar de ella el desconocimiento y aumentarle logos. Con ello propone Platón que ahora se analice la siguiente definición de ciencia como: "el juicio verdadero es la ciencia, más una razón (logos)". Esta definición da por hecho que las características enunciadas en el juicio pertenecen al objeto, además de una razón (logos). Dar razón es explicar los fundamentos en que descansa un juicio verdadero y su posibilidad de conocimiento, con conciencia de su posesión.

La posibilidad de formar un "juicio verdadero, más una razón (logos)", encuentra su fundamento en sus dos partes que lo componen, la primera es: la estructura del juicio, que no basta para denominar a un conjunto de datos verdaderos ciencia; para alcanzar este rango, es necesario el segundo componente que consiste en: adicionar una razón (logos), que es explicar la formación del conocimiento por la profundización en los elementos que llenan la estructura del juicio. La explicación de sus

elementos otorga la razón (logos) al juicio verdadero, que lo transforma en ciencia, mientras que el juicio verdadero que carezca de razón (logos) no podrá alcanzar ese rango. En el mismo sentido Teeteto expone a continuación:

Recuerdo en este momento, Sócrates, algo que yo había oído decir y que ya mi memoria había olvidado. Se decía, en efecto, que la opinión verdadera acompañada de razón constituye la ciencia, y que, así mismo, privada de razón, cae fuera de ella. Y la cuestión se precisaba todavía más: se afirmaba que de todo aquello de lo que no hay razón no hay aprendizaje posible, cosa que sí puede ocurrir cuando la razón actúa.³⁹

La razón (logos) se adiciona al juicio verdadero y lo convierte en ciencia. Bajo esta definición, la razón (logos) presenta las siguientes características: que los primeros elementos en que se fundamentan todos los compuestos no se pueden explicar, ni dar una razón (logos) de ellos; no se pueden conocer, sólo se puede decir acerca de ellos lo en sí y por sí, haciendo imposible aducir una razón (logos) que explique a los primeros elementos.

Los elementos se enlazan, se reúnen para constituir compuestos, éstos se encadenan para hacer posible la explicación de la razón (logos) de los juicios. Lograr la razón (logos) de los juicios los aproxima a la ciencia, mientras que la carencia de (logos) aleja a los juicios de la ciencia.

39. *Ibid.*, 201e.

3) La explicación del logos: los elementos y los compuestos.

"El juicio verdadero acompañado de razón (logos)" es ciencia, porque ofrece una explicación de los datos que lo componen. Sin embargo, a esta definición de ciencia -que ofrece Teeteto- para ser correcta le falta explicar la razón (logos) que la caracteriza como ciencia. El análisis de la razón (logos), Platón la inicia a partir de las características que le atribuye esta definición a logos, como son: que los elementos son desconocidos y los compuestos cognoscibles. La exploración de la razón (logos), Platón la aborda por medio de letras y sílabas, las primeras juegan el papel de los elementos y las segundas los compuestos. Estos tienen una razón (logos); los elementos carecen de ella.

La razón (logos) que se ofrece del compuesto SÓCRATES es que sus componentes son letras y sílabas, su división silábica es SO-CRA-TES, la primera sílaba es SO, su razón (logos) como compuesto es que se encuentra estructurada de las letras (elementos) S y O, explicación que ofrece la razón (logos) de la sílaba SO (compuesto).

La razón (logos) de las letras S y O (elementos) que estructuran la sílaba SO (compuesto) resulta imposible porque la explicación del fundamento de las letras S y O (elementos), sólo se puede hacer por medio de las letras S y O; es decir, los mismos elementos y éstos no pueden explicarse a sí mismos.

La razón (logos) que se ofrece de las letras (elementos), en

este caso la S, es que se trata de un "sonido inarticulado, una especie de silbido de la lengua". De otras consonantes como la B se afirma "que no es un sonido ni un ruido"; explicaciones similares son las que se ofrecen acerca de las demás letras (elementos). La razón (logos) que se arguye de las letras (elementos) está muy lejos de ser satisfactoria, en lo que se fundamenta su irracionalidad y carencia de razón (logos), porque ni de las letras más simples (elementos) se ofrece una razón (logos). Así lo hace patente Platón en el siguiente párrafo:

...hay algo en todo lo dicho que no resulta de mi agrado. Lo que justamente pasaba por más ingenioso, a saber: que los elementos son algo incognoscible y que no lo es, en cambio, al género de las sílabas. ¿No se dice con ello la verdad? Esto es lo que habrá que saber, a cuyo fin disponemos como garantía de los modelos mismos que hemos usado. Los elementos de las letras y las sílabas. Supón, por ejemplo, que se te preguntase acerca de la primera sílaba de Sócrates: <<Teeteto, ¿dime qué es SO?>>¿Qué contestarías? Un compuesto de S y de O. ¿y no das con esto la razón de la sílaba? Desde luego. Bien; pues afirma del mismo modo la razón de la S. ¿Y cómo al referirse a un elemento hablar de los elementos? Porque, a decir verdad, Sócrates, la S es una de las consonantes, algo así como un sonido inarticulado, una especie de silbido de la lengua. Mas la B no es ni un sonido ni un ruido, cual ocurre con la mayoría de los elementos. De modo que conviene considerarlos como irracionales, ya que, aun acudiendo a los más visibles, sólo podrá mantenerse su sonido, pero no su razón. He aquí, querido amigo, lo que podemos establecer con seguridad acerca de la ciencia.⁴⁰

40. Ibid., 203b.

El análisis que Platón realizó de la razón (logos) del juicio verdadero, confirma que las letras (elementos) son incognoscibles y las sílabas (compuestos) son cognoscibles. Si las sílabas (compuestos) son cognoscibles, en ellos recae la explicación de la razón (logos) del juicio verdadero, por lo que Platón conduce su análisis a las sílabas (compuesto) por conducto de esta interrogante: ¿Qué son las sílabas (compuestos)? Cuestión que los adeptos de la definición "el juicio verdadero es la ciencia más una razón (logos)" responden de dos formas: la primera de ellas afirma que la sílaba (compuesto) es una totalidad de las letras (elementos) que la componen y la segunda sostiene que es una forma única que se origina al reunirse las letras (elementos) para formar las sílabas (compuestos).

Si las sílabas (compuestos) fueran una forma única, agrega Platón, la adquisición de su conocimiento sería imposible. Es el caso de la primera que compone el nombre SOCRATES, o sea, SO. Se compone de las letras (elementos) S y O, que al considerarlas como forma única ofrece un resultado distinto al expuesto en renglones arriba, resultado que consiste en que si a las sílabas (compuestos) se les conoce como forma única, no se les podrá conocer como letras (elementos); en otros términos, como S y O.

La sílaba (compuesto), al considerarse como forma única, permite conocer las dos letras (elementos), formando la sílaba SO, ¿cómo es posible que se desconozcan las letras (elementos) en el momento en que se encuentran desarticuladas?. La respuesta consiste en que las letras (elementos) no se pueden explicar a sí mismas, y muestra la contradicción lógica a la que conduce al

tratar de explicar la razón (logos) del juicio verdadero, por medio de considerar a la sílaba (compuesto) como una forma única; contradicción que se hace patente al advertir que conociendo a ambos no se conoce ni a una ni a otra, contradicción que Platón expresa en los siguientes términos:

Fijate, si acaso, en estas dos letras, la S y la O. Ambas componen la primera sílaba de mi nombre. Es claro que quien conoce una de ellas no conoce las dos. ¿Qué ocurre, pues? ¿Desconoce acaso las dos letras tomadas separadamente y conociendo a ambas no conoce en verdad ni a una ni a otra?.⁴¹

B) Los compuestos como una totalidad.

1) La totalidad como unidad y como suma.

Para alcanzar el conocimiento de las sílabas (compuesto) es necesario primero conocer las letras (elementos) por separado, y luego pretender el conocimiento de la totalidad como una unidad. Siguiendo esta directriz se puede obtener el conocimiento de las sílabas (compuesto) sin contradicciones lógicas. Para alcanzar este objetivo, Platón considera a la sílaba (compuesto) como una

41. Ibid., 203b.

reunión de letras (elementos) que constituyan una unidad formal única. Esta al mismo tiempo es diferente de las letras (elementos), y no está constituida de partes. Lo que carece de partes es un todo único, diferente al todo como la totalidad de sus partes, ¿cuál es, entonces, la diferencia entre el todo único y el todo como la totalidad de sus partes, o sea, el todo como suma?

La respuesta a esta interrogante se encuentra en la indagación de la igualdad o diferencia que puedan existir entre la suma, como la totalidad integrada por partes, y la totalidad como unidad, única. La similitud o la divergencia entre ambas totalidades Platón las investiga por medio de conjuntos, para el caso propone como el todo un conjunto de ocho letras.

La enumeración de los elementos del conjunto se hace de la siguiente forma: uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, siete, ocho; o se pueden buscar otras combinaciones con los mismos elementos que arrojen el mismo resultado, como sumar cuatro veces dos, o dos veces cuatro, o sumar cinco y tres, etcétera. En todas las combinaciones se afirma lo mismo, es decir, ocho, y en todas las sumas expresadas se tiene por referencia al ocho. Sumas que indican al ocho como la totalidad única y remiten a ella al enunciar el ocho, tampoco se dice nada diferente de la totalidad que es ocho. Así, la suma de los elementos en sus diferentes combinaciones siempre expresan la totalidad que es ocho. La argumentación permite concluir que en el aspecto numérico la suma y la totalidad no presentan ninguna diferencia.

Por analogía, este resultado se puede extender a todos los

conjuntos o las relaciones que se establezcan entre los elementos y el todo. Se puede afirmar que es lo mismo los elementos de un equipo de fútbol que el equipo de fútbol, los elementos de un edificio y el edificio mismo. Esta paridad se presenta porque la totalidad numérica es en cada caso la suma de sus elementos, de manera que todo lo que está compuesto por partes son éstas mismas las que estructuran la totalidad como unidad. La totalidad de las partes del conjunto de ocho letras, son también la suma, afinidad que surge al considerar la totalidad numérica como la suma o la suma como una totalidad numérica, esta equiparación el maestro de Aristóteles la expresa en estos términos:

¿Qué va a salir de aquí? porque ¿es posible que sean diferentes la totalidad y la suma? Sea, por ejemplo, que digamos: uno, dos, tres, cuatro, cinco o seis o dos veces tres, o tres veces dos o cuatro y dos o tres y tres o cinco y uno. ¿Afirmamos lo mismo en estas expresiones o algo diferente en cada una de ellas? ¿Es, pues, lo mismo, desde el punto de vista numérico, la suma y la totalidad? Entonces, lo mismo ocurrirá con el número del ejército y el ejército, y con todas las cosas análogas. Porque su totalidad numérica es, en cada caso, la suma de sus elementos.⁴²

El todo como unidad no está configurado por elementos o de partes, si así fuera sería una suma, esto es, estaría constituido por la totalidad de sus elementos. Ahora bien, si faltara un elemento en el todo como unidad no sería ya todo. Pero este elemento faltante no se podría agregar al todo como unidad, pero sí a la suma, y si a ésta no le hace falta ningún elemento de los

42. Ibid., 204d.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

ocho que componen el conjunto, entonces la suma sería considerada como un todo, porque contiene los elementos que constituyen el todo. Y si faltara uno solo en la suma, también el todo adolecería de la misma carencia. Con esto se demuestra que no existe ninguna diferencia entre el todo, como la totalidad de sus elementos, y la suma.

2) El todo como unidad.

De la exposición del todo, integrado por partes, y la suma, se deduce que no existe ninguna diferencia entre ambos y que son equivalentes. Esto permite los siguientes enunciados sin contradicción lógica, a saber: la suma de los elementos es el todo y el todo estructurado por elementos es la suma, enunciados que conducen a considerar a las dos palabras, -todo y suma-, como sinónimas en el interior del planteamiento del problema.

El enunciado "el todo estructurado por elementos es la suma", es la base del análisis al problema planteado en el inciso A, número tres de este capítulo. Consiste en dilucidar si las letras (elementos) y las sílabas (compuesto) son cognoscibles o no, considerando a la sílaba (compuesto) como una totalidad constituida por la unificación de sus letras (elementos) en un todo unitario, sin fragmentaciones en su interior. En la unión de

las letras (elementos) descansa la existencia de la sílaba (compuesto), pero diferente de los elementos al estructurarse como un todo único.

Si a la sílaba (compuesto) le pertenecen estas características, es indivisible y diferente de las letras (elementos), diferencia que las excluye de la sílaba (compuesto), pero las letras (elementos) son las que dan la existencia a la sílaba (compuesto). Si se pretende la permanencia de la existencia de la sílaba (compuesto) debe sustituirse las letras (elementos) por otros elementos que la doten de existencia, pero que cumplan la misma función que las letras (elementos) anteriores, realizando únicamente una sustitución de unas letras (elementos) por otros x elementos, pero que tampoco explican a la sílaba (compuesto) como una estructura de letras (elementos).

La sustitución de las letras (elementos) por otros x elementos no logra explicar a la sílaba (compuesto) como una unidad autónoma que explique su razón (logos). Deja intactas sus cualidades respecto de la totalidad, al considerarse como unidad. Dichas cualidades son: carencia de partes, diferencia con los elementos que la constituyen, carencia de razón (logos), existencia en sí y por sí; irracionalidad e incognoscibilidad y, por analogía, tomarán las mismas cualidades los elementos, al ser considerados como una unidad o forma única. Estos son los fundamentos en los que descansa la imposibilidad de aceptar al juicio verdadero más una razón (logos) como ciencia, o sea, si se acepta la razón (logos) como una unidad o totalidad carente de partes. Lo mismo expresa Platon en el siguiente párrafo:

Pues qué, si los elementos no son partes de la sílaba, ¿puedes hablar de alguna otra cosa que los sustituya y que no haya que calificar como elementos de aquella?. De ningún modo. Porque si he de conocer, Sócrates, que la sílaba tiene partes, risible sería que prescindiese de los elementos para ir en busca de otros componentes. Queda completamente probado entonces, Teeteto, según esta argumentación, que la sílaba es una forma única e indivisible. ¿No caerá la sílaba en el mismo orden que los elementos y adoptará la misma forma que ellos, supuesto que carece de partes y es una forma única?.⁴³

3) El todo como una configuración de partes.

El análisis corresponde ahora al enunciado "el todo estructurado por elementos es la suma", no como esquema de exploración de otro planteamiento, sino un estudio en sí mismo y por sí mismo. En él se plantea que la sílaba (compuesto) no es unitaria y está constituida de letras (elementos) que en conjunto integran la sílaba (compuesto). En otros términos, las letras (elementos), al interrelacionarse y sumarse, configuran el todo sílaba (compuesto). Si en la configuración del todo falta un elemento, no sería ya un todo. Lo que viene a reafirmar que el todo está constituido de partes; para ser todo necesita sumar y relacionar el número completo de sus elementos.

El todo y la parte están relacionados, unidos, lo que hace posible que las cualidades que posee el todo se transfieran a la

43. ibid., 205d.

parte. De esto se infiere que si se conoce el todo se debe conocer la parte, y viceversa, conocimiento que hace posible la explicación de la razón (logos) que convierte al juicio verdadero en ciencia.

El conocimiento de la razón (logos) del juicio verdadero, se inicia por los elementos. Consiste en la diferenciación de cada uno de ellos a través de sus características, para obtener el conocimiento de manera individual de los elementos y después localizar su punto de conexión con los otros y así configurar el todo con un conocimiento detallado de él. Poseer un conocimiento del todo con detalle hace posible conocer y explicar la razón (logos) que exige el juicio verdadero para ser constituido como ciencia, esto es posible para Platón, sólo cuando la sílaba se:

compone de varios elementos y que es un todo del que son partes esos mismos elementos. Entonces, no cabe duda, las sílabas serán cognoscibles y expresables, al igual que lo son aquellos, ya que, al fin y al cabo, la totalidad de las partes se muestra idéntica al todo. Pero supongamos, por el contrario, que es una e indivisible. En ese caso, naturalmente, la sílaba, lo mismo que el elemento, será irracional e incognoscible. Porque la misma causa produce siempre los mismos efectos. No podremos aceptar, por consiguiente, que se estime la sílaba como cognoscible y expresable, y que se diga todo lo contrario del elemento.⁴⁴

44. Ibid, 205d.

C) Connotación de logos en el juicio verdadero.

1) Emisión del juicio verdadero.

"La opinión verdadera más una razón (logos) es propuesta como la ciencia", por Teeteto en 201e. El análisis que se practicó a esta fórmula en el inciso B de este capítulo, ha mostrado que la razón (logos) es la característica que transforma al juicio verdadero en ciencia, si, y solo si, se puede explicar la razón (logos). La explicación de la razón (logos), es expuesta por conducto de los elementos y los compuestos. La explicación resulta positiva, pero falta por aclarar qué significa la razón (logos). La falta de denotación en la razón (logos), es el obstáculo a superar para que el juicio verdadero más la razón (logos) sea la ciencia.

El significado de la razón (logos) se hace imprescindible para saber si el "juicio verdadero más la razón (logos) es la ciencia". La razón (logos) tiene tres sentidos, la primera de ellas remite a la enunciación del juicio verdadero por medio de verbos y nombres.

El proceso de formación de un juicio verdadero en algunos casos es lento y en otros se hace con prontitud, estructuración que se encuentra ligada con la capacidad del sujeto cognoscente. El juicio verdadero se expresa por medio de nombres y verbos, en

esta estructura la razón (logos) significa una creencia verdadera. Este sentido de razón (logos) lleva intrínsecamente su diferencia con el juicio verdadero, porque no es lo mismo formular un juicio correcto, que creer que un juicio es correcto. Si la razón (logos) significa emisión de lo que creo que es correcto, el juicio verdadero más la razón (logos) no es la ciencia.

2) El recorrido del juicio verdadero: los elementos y el todo.

La segunda acepción de la razón (logos) es el recorrido del juicio verdadero a través de sus elementos. Consiste en enumerar cada uno de los elementos que constituyen el todo; este recorrido proporciona un conocimiento sensible de cada elemento, mas no enseña la manera en que se entrelaza cada uno de ellos para estructurar el todo y obtener un conocimiento profundo del objeto.

La simple enumeración de los componentes no transforma la creencia verdadera en conocimiento. Si ocurrieran así las cosas, cualquier sujeto cognoscente que pudiera enumerar las partes de que se compone un objeto de conocimiento, así como enumerar de memoria el orden en que aparecen los elementos en el todo, detentaría conocimiento. Este tipo de "conocimiento" se limita a enumerar los elementos y el orden en que aparecen en la estructura del todo, pero sin comprender la relación que existe entre los

elementos y el todo, lo que aleja a este tipo de conocimiento de la ciencia.

El conocimiento que pretenda ser reconocido como ciencia debe reunir ciertas características, entre ellas: la de comprender cada uno de los elementos con las cualidades que lo singularizan, así como la forma de relacionarse para estructurar el todo, en plenitud. La ausencia de esta cualidad es notoria al realizar una enumeración de memoria de los elementos que componen el objeto de conocimiento.

La opinión verdadera más una razón (logos) en su acepción de "recorrido de los elementos", aparte de distanciarse de la ciencia, trae consigo el riesgo de producir opiniones falsas, que se generan en la memoria al hacer ésta un recorrido por los elementos del todo con un orden diferente al que poseía. Esto crea confusiones y altera el conocimiento que tiene el sujeto acerca del ente, alteración que muestra sus efectos en el conocimiento al transformarlo de verdadero a falso.

La falsedad no radica en los elementos que componen el todo, sino en la alteración producida en la enumeración de los elementos del todo carente de un orden. La opinión verdadera más una razón, entendida ahora como el recorrido de los elementos, no puede ser la ciencia; esta aseveración la expone Platón a continuación en los siguientes términos:

Hay entonces, querido amigo, una recta opinión, acompañada de razón, a la que no debemos llamar ciencia.⁴⁵

45. Ibid., 208c.

3) El juicio verdadero más la diferencia característica.

La producción de opiniones falsas en la enumeración de los elementos se evita siguiendo un orden en el listado de sus componentes, y la confusión entre los objetos se desvanece cuando la razón (logos) presenta la connotación de una característica que distingue a un objeto de los demás, tercera acepción que puede adquirir la razón (logos). La delimitación de la característica que separa a un objeto de los demás, permite la captación del conocimiento acerca de un objeto. El conocimiento adquirido por este conducto, implica la capacidad de identificar un objeto sin confusión alguna, esto posibilita rebasar la descripción del objeto en sus cualidades como la forma, el tamaño, el color, la textura y demás características.

La razón (logos) entendida como la característica que distingue a un objeto de los demás, conduce a una clasificación de los mismos en: cuadrados, redondos, azules, lisos, altos y otros más. Clasificación que implica correlacionar correctamente un objeto con el grupo que le corresponde, aun sin conocerlo directamente. Para colocarlo en el grupo de los objetos azules, bastaría con esta característica distintiva, que puede corresponder simultáneamente a cualquier objeto, carente de una vivencia con el sujeto cognoscente. La falta de vivencia con el objeto de conocimiento, es un obstáculo que hace imposible la adquisición de la característica distintiva del objeto.

El obstáculo se salva con la vivencia entre el sujeto y el objeto de conocimiento, lo que permite localizar la característica que lo distingue de los demás objetos. Sólo por medio de la vivencia con el objeto se logra grabar en la memoria las marcas correspondientes al objeto y sus demás componentes que lo hacen distinto y singular respecto de los demás. Con respecto a la razón logos (con el significado la característica que distingue a un objeto de los demás), Platón señala que:

Hablábamos en primer lugar del pensamiento como imagen vocálica; luego...del camino hasta el todo a través de los elementos. ¿Qué es lo que tú dejas para el final? Algo que la multitud expresaría así: el poder contar con alguna señal que distinga al objeto de todos los demás. Del Sol, si así lo deseas. Tú lo estimarás suficientemente precisado si se te dice que es el más brillante de los cuerpos que se mueven en el cielo y alrededor de la tierra. Pues he aquí una explicación más clara respecto a los que afirmábamos hace un momento: dicen algunos que si captas la diferencia característica de un objeto, captas también su razón. Ahora bien: en tanto alcanzas solamente algo común, poseerás la razón de esos mismos objetos cuya comunidad percibes.⁴⁶

El conocimiento de la característica distintiva del objeto implica una familiarización con el objeto. Si falta esta relación íntima con el objeto, no se puede otorgar el calificativo de ciencia o conocimiento a un enunciado verdadero que le falte dicha vivencia con el objeto. Sin embargo, el conocimiento va más allá de la capacidad descriptiva, de modo que la pormenorización y la

46. Ibid., 208c.

intimidad con el objeto, no es evidencia de conocimiento ya que puede conducir a confusión con otros objetos similares.

La diferencia característica y la intimidad con el objeto, no son suficientes para distinguir a los que pertenecen al mismo conjunto de entes con cualidades similares. Para distinguir a los objetos en el interior del conjunto, se propone localizar otra diferencia característica que lo distinga del resto de los del mismo grupo. De este modo se genera la siguiente fórmula: diferencia característica más diferencia característica, conduce a un absurdo como éste: que sé y no sé al mismo tiempo, porque con la primera diferencia característica adquiero un conocimiento y al agregar otra diferencia característica se niega el conocimiento adquirido por la primera; combinación que ya había sido cancelada. Así se niega que el conocimiento pueda ser la diferencia característica más otra diferencia característica.

Platón señala que por el momento no hay más enunciados que analizar en el diálogo acerca de lo que es la ciencia. Pero sí deja claro que la ciencia no es la sensación, ni el juicio verdadero, ni tampoco el juicio verdadero más una razón (logos), en sus tres acepciones. Los esfuerzos intelectuales que Platón desarrolla en el diálogo para localizar las causas del juicio falso, son a partir de lo que sabe o no sabe el sujeto cognoscente que lo estructura y sus diferentes combinaciones.

El juicio falso es imposible que se genere en un sujeto cognoscente en los siguientes casos: cuando se tiene conciencia del contenido del juicio, con conciencia del contenido de dos

juicios o inconciencia de ambos. Tampoco se genera en la transposición de un objeto existente por uno inexistente y aquella es imposible al estar solo un objeto presente en el pensamiento. El análisis de la transposición no se agota en estas combinaciones, continúa en las hipótesis de "la tablilla de cera" y en la "pajarera", de las que resulta una gran variedad de combinaciones, porque hacen posible combinaciones entre objetos presentes y objetos retenidos en la memoria. En todas las combinaciones que se producen en estas hipótesis, ninguna de ellas es el origen del juicio falso. El análisis que Platón desarrolla acerca del origen del juicio falso es infecundo, porque aún tiene como fuente de conocimiento a la sensación, infecundidad que se extiende a todo el diálogo por la misma causa.

El conocimiento sensible no ofrece una respuesta adecuada a la pregunta sobre qué es la ciencia. La ausencia de tal respuesta torna necesario abandonar el campo de la sensación como fuente de conocimiento, pero falta dilucidar en qué campo de conocimiento situarse para alcanzar este propósito.

La localización del campo epistemológico más adecuado para los objetivos del presente trabajo, requiere indagar los campos de conocimiento que Platón expone y desarrolla en las alegorías del sol, la línea y la caverna, así como la paideia que señala la ruta pedagógica para alcanzar los diferentes conocimientos. Esto permite localizar también las cualidades cognitivas que debe tener el sujeto cognoscente, para ir ascendiendo a los diferentes campos de conocimiento, hasta alcanzar el que reúna las

características más adecuadas para dar la respuesta a la pregunta inicial de esta investigación.

La importancia de estas alegorías y la paideia radica en que marcan el paso del conocimiento sensible al racional, campo cognoscitivo que ofrece la posibilidad de continuar la presente investigación hasta sus últimas consecuencias. Así, se hace impostergable el análisis de las alegorías del sol, la línea, la caverna y la paideia, que se exponen con detalle en la segunda parte del presente trabajo, cuyo título es "Aproximaciones a la ciencia".

SEGUNDA PARTE: APROXIMACIONES A LA CIENCIA.

Capítulo I: Los campos del conocimiento.

A) El medio adecuado para adquirir el conocimiento.

El conocimiento que se adquiere por la vía de la percepción sensible está sujeto a imprecisiones, malformaciones, originadas en la relación cognoscitiva entre el objeto y el sujeto, las que varían en los sujetos por la forma y modo de adquirirlo. Si se suma a la percepción la sentencia heraclitiana que afirma que todos los objetos se encuentran en un incesante fluir, que nunca son, sino que cambian continuamente, ocurrirá que un objeto puede parecer unas veces grande y otras chico, en ocasiones rojo y otras anaranjado, caliente y luego frío, etc.; así, la percepción se halla en un constante fluir, lo que dificulta la adquisición del conocimiento con precisión. Tal imprecisión se agranda si la adquisición del conocimiento sensible se adquiere en diferentes estados de ánimo y salud. Todo lo cual torna inconfiable el conocimiento adquirido por esta vía.

Los seguidores del conocimiento que se obtiene por la vía de los órganos sensoriales, sostienen que "ver es conocer", lo que consiste en que el sujeto que observa los diferentes objetos los conoce. En este punto es donde salta la contradicción que cancela

a la sensación como conocimiento, contradicción que consiste en lo siguiente: en el pasado un sujeto observó un objeto que conoce; si lo recuerda aún, no lo conoce aunque lo recuerde, puesto que no lo ve actualmente. Así , se deja claro que la percepción, aparte de ser insegura, desconfiable e imprecisa, no es conocimiento.

El conocimiento sensible y la vía para adquirirlo no proporcionan nada seguro ni sólido. Pero este método no satisface los objetivos del presente trabajo, esto es, la búsqueda del conocimiento y sus directrices, por lo que es necesario abandonarlo por otro que cumpla con los objetivos trazados.

Antes de elegir el campo de investigación que cubra las expectativas de la presente empresa, es indispensable esbozar las características generales del conocimiento que se pretende alcanzar, cualidades que se desprenden por oposición a la investigación realizada en el campo del conocimiento sensible.

Las singularidades que se pretenden en el conocimiento dentro del ámbito de la investigación son: 1) ser confiable; 2) seguro; 3) preciso; 4) evitar las causas que conducen al error; 5) tener por objeto lo que es; 6) la esencia de los objetos y las virtudes, porque no es suficiente conocer tales objetos y virtudes, sino qué los fundamenta, qué les da la existencia, objetivo éste de toda ciencia o conocimiento adquirido con rigor en la investigación de un problema. Pero ¿cómo adquirir tal conocimiento?.

La vía de los órganos sensoriales como medio de adquisición del conocimiento con las características señaladas, ha mostrado su ineficacia para obtenerlo. Cancelada esta vía sólo queda la

razón, con un panorama claro de investigación al dejar de lado las apariencias de los objetos y las virtudes, para tener como objetivo la indagación del fundamento que da la existencia a las cosas mismas. Tal fundamento se conoce por medio de la razón a la que se acompaña de una metodología.

El conocimiento que se adquiere por la vía de la razón tiene como objetivo allegarse el fundamento de los objetos y las virtudes, lo que lo transforma en un conocimiento esencial, en sí. El objeto de estudio del conocimiento racional es lo esencial de los entes, que para Platón es el Bien. Su investigación ofrece la posibilidad de ir descubriendo el método que auxilie a la razón para aproximarse a la ciencia. Acerca del Bien, Platón se expresa en los siguientes términos:

Muchas veces habré repetido que la idea del bien es el conocimiento más importante, pues es esa idea la que proporciona utilidad y positiva ventaja tanto a la justicia como a las demás virtudes.¹

El conocimiento más importante en la filosofía platónica es el del Bien. Está constituido por tres elementos conectados e inseparables que, según Nettleship, son los siguientes: primero, que el Bien "Es la meta de la vida, el objeto supremo de todo deseo y toda aspiración"; segundo, que es "Condición del conocimiento" y, tercero, "La causa creadora que sustenta el mundo"². La unidad

1. Platón, Obras completas, República, 505c.

2. citado por García Máynez en su artículo "sobre las características de los filósofos y el conocimiento de la idea del Bien", pág. 14.

de estos tres elementos estructuran la concepción de un hombre que busca y aspira a cumplir con su propia esencia que es: la expresión de su racionalidad en todos los ámbitos en los que se desenvuelve. Conducirse en la vida de forma racional es buscar la unión de pensamiento y acción, lo cual culminará con la realización de la esencia humana "que es lo que los griegos llamaban el Bien".

La tercera idea que integra el Bien en la filosofía platónica, según Nettleship, es concebirlo como "La causa creadora que sustenta el mundo", que sostiene que los objetos físicos, los minerales, y los seres vivos tienen como sustento ontológico el Bien. En él se encuentra también el fundamento de las virtudes, consideradas como actos racionales por excelencia, racionalidad otorgada por el Bien; así el Bien es la racionalidad suprema.

La racionalidad que caracteriza al Bien es inyectada a todos los entes que encuentran su fundamento en él; así, el universo no es caótico, porque presenta una ordenación racional en todas sus manifestaciones y relaciones con los elementos que lo integran. La racionalidad entendida como el Bien se encuentra comunicada en el cosmos con todos los elementos que lo estructuran. En este sentido, el Bien es la condición última tanto de la moralidad como del conocimiento, los cuales no son dos principios distintos, sino uno solo que se desenvuelve de formas diferentes.

B) El Bien, manantial del conocimiento.

El sujeto cognoscente que tiene por finalidad alcanzar el conocimiento, debe cambiar el método que proporciona únicamente datos sensibles de los objetos por uno que busque la esencia de los entes. Tal indagación guía al sujeto cognoscente a conocer el fundamento ontológico de los entes, conocimiento que lo conduce hacia la idea del Bien. Algunos sujetos cognoscentes confunden el Bien con el placer; otros con la inteligencia.

Los sujetos que confunden el Bien con el placer insisten en que todo tipo de situación placentera es un bien, estos mismos sujetos califican tales placeres bajo otras circunstancias como malos, dañinos y contra su integridad. Con otras palabras, afirman que bajo un mismo aspecto y tiempo un placer puede ser bueno y malo, dualidad que no puede presentar el Bien, porque el conocimiento de éste siempre es de forma única en todo tiempo y bajo cualquier aspecto; lo que pone en claro que el Bien no puede ser el placer.

Por otro lado se encuentran los sujetos que afirman que el Bien es el conocimiento. Al interrogarlos a qué conocimiento se refieren, describen las notas accidentales de los entes y las actividades prácticas de las virtudes, identificando el Bien con el conocimiento sensible y con las virtudes que el hombre pone en práctica en su vida social. Pero el Bien no es un conocimiento de los entes y virtudes prácticas, sino solamente es un conocimiento de lo esencial de los entes y de las virtudes.

La mayoría de los hombres no poseen un conocimiento del Bien, deficiencia que se muestra al relacionar el Bien con los entes o con un determinado concepto. El conocimiento que adquieren de estos entes por la vía de los órganos sensoriales son tenidos por la mayoría de los sujetos como el conocimiento supremo del Bien. Empero, el conocimiento adquirido por conducto de esta vía no corresponde al Bien, porque el conocimiento del Bien no puede ser particularizado; por el contrario, abarca y fundamenta todo lo existente y está más allá de cualquier estructura categorial y manifestación práctica de la virtud.

La deficiencia que tienen algunos sujetos en relación con la adquisición del Bien, no es obstáculo para la realización de acciones justas, honradas, valientes, santas y otras más, porque todos los hombres tienen una intuición de la existencia del Bien, lo que los anima a conducirse lo más apegado a su intuición. Pero el conocimiento tan difuso que poseen de él los lleva en ocasiones a retirarse de su propia intuición y a conducirse de la forma más adversa y alejada de la idea del Bien.

La modificación de esta actitud sólo es posible si se intenta un acercamiento al conocimiento del Bien, para ir reemplazando gradualmente la intuición del Bien por un conocimiento fundamentado en él. Esto es así porque sólo este conocimiento del Bien ofrece la posibilidad de conducir las acciones hacia lo justo y de indicar al sujeto cognoscente las opiniones que están correctamente estructuradas, pero que carecen del conocimiento del Bien, por lo que son ciegas. El hombre que posee el conocimiento del Bien evitará la incertidumbre acerca del

conocimiento, y rechazará cualquier imitación de dicha idea. Tal actitud cancela la posibilidad de pertenecer a los hombres que carecen del conocimiento del Bien, los cuales son como los ciegos que van por buen camino pero sin el conocimiento del Bien. Al respecto señala el discípulo de Sócrates:

¿No te has dado cuenta todavía -proseguí- que son todas impuras las opiniones que carecen de conocimiento? Las mejores de éstas son ciegas. ¿O te parece que se diferencian algo de los ciegos que van por buen camino todos los que abrazan una recta opinión, pero sin conocimiento?.³

C) La analogía entre el Bien y el sol.

Para abandonar la actitud de los ciegos en el campo del conocimiento, es necesario que el sujeto cognoscente conozca el Bien. Así, Platón se siente obligado por la fuerza de su argumentación a explicar qué es el Bien. La explicación del Bien no puede ser para este caso conceptual, porque no lo expondría en toda su extensión y menos una exposición particularizada de las virtudes, ya que este sendero es negado por las características mismas del Bien.

Para lograr la explicación del Bien, Platón utiliza un recurso habitual en él, que es el de explicar los pasajes más

3. Platón, República, cit., 507a.

intrincados de su filosofía por medio de alegorías⁴; si es que no puede hacerlo por medio de conceptos por la falta de la plasticidad que a veces presentan los términos y dificultan la comprensión.

Para zanjar este problema, Platón lo intenta por medio de un descendiente del Bien, su hijo y retoño, que es análogo a sus características e imagen más fiel, en el mundo visible, que es el sol. La solución que ofrece Platón al problema que se plantea es aproximada, acerca de ella Jaeger comenta lo siguiente: "...había llegado a ser dudoso si realmente podía darse un conocimiento adecuado del Bien bajo la forma de una definición conceptual,

4. La utilización de estos recursos en la filosofía platónica han creado una controversia entre eruditos y seguidores del filósofo, acerca de cómo denominarlos: unos se inclinan por mitos y otros por alegorías, por ambos bandos se han publicado una diversidad de artículos y libros, en los que cada uno de ellos ofrecen sus argumentos para denominarlos de una u otra forma.

En esta problemática, el autor del presente trabajo se adhiere a la denominación que les da estas referencias plásticas, en la filosofía platónica, Antonio Cómez Robledo, en su obra: Platón: Los seis grandes temas de su filosofía, págs. 190 y 192. Acerca de la problemática comenta lo siguiente: "...y a propósito de ello, o más bien a despropósito, se han dicho muy en serio las cosas más extravagantes, como, por ejemplo, la de que la alegoría es una representación estática, y el mito, a su vez, una dinámica.

Pero si nos dejamos de cavilaciones más o menos eruditas, para atenernos al sentido natural de las palabras, el mito es simplemente un 'cuento' o 'narración', desde luego no histórica, que no dice otra cosa distinta de la que objetivamente dice, o en otros términos, que no conlleva o encubre una significación esotérica aparte de su significación literal y exotérica. Tiene, es verdad, la muy importante función de hacer plásticamente visible, en imágenes vivas y concretas, una doctrina moral, y por eso recurren al mito el escritor o predicador, pero precisamente por ser tan clara la referencia doctrinal, no hace falta develar en la narración ningún sentido oculto. La alegoría, por el contrario, es el mito que, además de ser tal, "dice otra cosa", y por esto demanda imperiosamente una interpretación, la cual será propiamente auténtica si emana del autor mismo de la alegoría.

Si a Platón le place declararnos en una alegoría lo que constituye sin duda el más alto momento de su filosofía: La Idea del Bien y la ascensión del alma hasta tomar contacto con ella, es porque no puede expresar todo esto sino en el lenguaje del símbolo, apto como ninguno para llevar consigo una multiplicidad de sentidos. A este respecto, y ya que en Platón tiene la alegoría lugar tan prominente, diremos que, en efecto, y según es nuestra más sincera opinión, textos tales como los de la Caverna y tantos otros, tienen no sólo el doble sentido que resulta naturalmente de su lectura, sino otros más aún...por contribuir además, según creemos, al mayor esclarecimiento del espíritu de la filosofía platónica." En este sentido, El Sol, La Línea y La Caverna son explícitamente alegorías creadas a propósito por Platón para un mejor entendimiento de su filosofía."

...Platón la sustituye por la contemplación sensorial de su analogía en el mundo visible. Lo eternamente bueno, nos dice, revela su esencia en su hijo, el supremo dios visible del cielo, Helios, el sol."⁵ La alegoría brinda a los hombres la posibilidad de conocer el Bien y el camino para alcanzarlo, que consiste en ascender por medio de la contemplación de lo visible a la comprensión de lo invisible.

La alegoría traza una analogía entre el sol y el Bien, ambos con la misma jerarquía, uno dominando el mundo sensible y el otro el inteligible. El primero es el ser más alto entre los objetos sensibles que sólo pueden ser captados por los órganos sensoriales y el segundo es la idea más alta de su género, cognoscible sólo por la inteligencia y la razón. La alegoría entre el sol y el Bien no está limitada a mostrar las cualidades que posee el Bien por medio del sol; su intención es también mostrar la metodología a seguir para obtener el conocimiento del Bien por medio de su vástago. El conocimiento de éste tiene sus orígenes en la siguiente interrogante ¿Por qué el sol en el mundo sensible es fuente de conocimiento y causa de los objetos?

La producción del conocimiento sensible se inicia con la captación de las cualidades sensibles de los objetos por medio de los órganos sensoriales, y cada uno de ellos percibe cualidades específicas de los entes; así, el contorno de los objetos es percibido por la vista, los aromas que desprenden los objetos por el olfato, los sonidos por el oído y las otras cualidades por los

5. Warner, Jaeger. Paideia, pág. 681.

órganos correspondientes para esos datos sensibles.

Sin embargo, los órganos sensoriales no poseen la misma estructura para la captación del conocimiento, su diferencia radica en lo siguiente: el oído para oír, no necesita de nada ajeno a él para ejercer su potencialidad; de la misma manera la voz para ser oída; lo mismo ocurre con el tacto que no necesita un elemento extraño a él, para palpar el objeto y el objeto para ser palpado. Ahora bien, con la vista se altera esta relación entre ver y la aptitud de ser visto, porque se necesita un tercer elemento para poder realizar la acción de ver, elemento que no puede dejar de estar presente en la relación ver-ser visto, porque aun cuando el ojo que posee visión y el objeto detente el color, el ojo no verá y los colores en el objeto no serán percibidos. El tercer elemento que hace posible que el ojo vea y los colores en el objeto sean visibles es la luz producida por el sol.

El sol es la causa de la visibilidad de los objetos y de la capacidad de ver en el ojo, órgano solar por excelencia pues, según Platón, "...es de todos los órganos de nuestros sentidos el que más se parece al sol"⁶. La facultad de ver encuentra su origen en el fluido que el sol envía directamente al ojo, así el sol es el elemento que hace posible la visión en el ojo, como lo visible en el objeto.

El conocimiento sensible es posible por la presencia del sol, que permite obtener el conocimiento de los objetos por la luminosidad que emana hacia los entes, permitiendo que el sujeto cognoscente logre sus objetivos epistemológicos. El sol es el

6. Platón, República, cit., 508c.

elemento necesario para la visión, sin llegar a ser la visión, pero sí su causa, manifestándose como el ser más alto del mundo sensible. El sol es el hijo del Bien y si el unigénito posee estas características que son una representación del Bien en el mundo sensible, el Bien por consiguiente detendrá las mismas cualidades, sólo que en el ámbito de lo inteligible, encontrando su representación más alta en la razón, de la misma forma que la visión lo encuentra en el sol. Así lo manifiesta Platón en el siguiente párrafo:

A él deseaba referirme...cuando hablaba de ese descendiente del bien, análogo en todo a su padre. El uno se comporta en la esfera de lo visible, con referencia a la visión y a lo visto, no de otro modo que el otro, en la esfera de lo inteligible, con relación a la inteligencia y a lo pensado por ella.⁷

En el mundo sensible la visión se cancela al ser dirigida a objetos a los que falta iluminación y localizados en la penumbra; en estas situaciones "los ojos reducen su poder y parecen casi ciegos"⁸, circunstancia que se metamorfosea al ser los objetos iluminados por la luz del sol, lo cual causa que la visión se manifieste en todo su esplendor. Se presenta la misma situación cuando el alma aprehende las ideas que son iluminadas por la luz de la verdad, las conoce, las analiza, y ejercita la razón en la adquisición del conocimiento que le es propio. El efecto contrario se produce cuando el alma aprehende ideas que no son

7. Ibid., 508c.

8. Idem.

iluminadas por la verdad (y el ser), lo que produce oscilaciones en sus opiniones hasta llevarla a tocar el campo de la irracionalidad.

La idea del Bien es la causa de la existencia de los objetos y de la ciencia, también es el objeto de conocimiento del sujeto cognoscente. Marca su campo natural en la verdad. Las características del Bien producen un argumento similar en relación con la luz y la visión que se asimilan al sol, sin llegar a ser nunca el sol; de la misma manera que la ciencia y el conocimiento no son el Bien, pero en él encuentran su fundamento. En relación con este tópico, el fundador de la Academia expresa que:

Pues otro tanto dirás de la idea del bien, como causa del conocimiento y de la verdad. Es ella misma la que procura la verdad a los objetos de la ciencia y la facultad de conocer al que conoce. Aun siendo muy hermosas ambas cosas, esto es la ciencia y la verdad, pensarás con razón si juzgas aquella idea como algo distinto y mucho más bello. Y al modo como en el otro mundo puede pensarse rectamente que la luz y la visión se parecen al sol, sin que haya de estimarse que son el mismo sol, así también debe pensarse en este que la ciencia y la verdad se parecen al bien, sin llegar a creer por ello que sean el bien mismo.⁹

Para ilustrar el párrafo anterior, que establece la correspondencia entre el Bien y el sol, citaremos el cuadro¹⁰ que realiza James Adam acerca de este fragmento:

9. Ibid., 508c.

10. El cuadro es citado por Gómez Robledo, en su obra Platon: los seis grandes temas de su filosofía, , pág. 164, que toma el cuadro de James Adam de su obra titulada The Republic of Plato, publicada en Cambridge en 1965, vol. II, p. 60.

Región visible.

Región inteligible

Sol.

Idea del Bien.

Luz.

Verdad.

Objeto de la vista.

Objetos del conocimiento.

(Colores)

(Ideas)

Sujeto vidente.

Sujeto cognoscente.

Órgano de la visión.

Órgano del conocimiento.

(Ojo)

(Mente o espíritu)

Facultad de la visión.

Facultad de la razón.

Ejercicio de la visión.

Ejercicio de la razón.

Aptitud de ver.

Aptitud de conocer.

Capítulo II: La línea: claridad y oscuridad en el conocimiento.

En la alegoría del sol, Platón establece la existencia de dos regiones de conocimiento: una dominada por la idea del Bien, que corresponde a lo inteligible y la otra dominada por el sol, con correspondencia en el mundo sensible. Las dos vías de adquisición del conocimiento con correlato en las dos regiones en que se divide la alegoría del sol, Platón las desarrolla con mayor precisión en la alegoría de la línea, que se citará por partes para lograr una mejor explicación. Lo primero que establece Platón en relación con ésta es la forma como se divide la línea, y lo expresa en los siguientes términos:

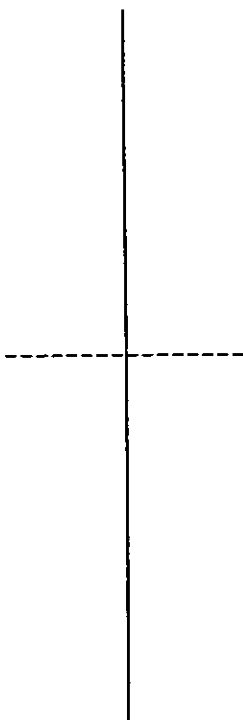
Toma ahora una línea cortada en dos partes desiguales y vuelve a cortar cada una de éstas en otras dos partes, también desiguales, que representa la especie visible y la inteligible. La claridad y la oscuridad se harán manifiestas en ambos casos....¹¹

Si se interpreta lo que Platón señala en este párrafo, surge un esquema como el siguiente¹²:

11. Platón, República, cit., 510a.

12. El esquema que se grafica es para facilitar la comprensión alegórica de la línea, que es la realizada por Nattlestip en Lectures on the republic of Plato, Londres, 1955, pág. 239, citado por Gómez Robledo en su obra Platón: los seis grandes temas de su filosofía, pág. 176.

INTELIGIBLE



VISIBLE

Esquema que se conjuga con la "claridad y oscuridad", que da como resultado una gradación de luminosidad. Esta hace ostensibles los niveles de participación y captación de las ideas, en el conocimiento que adquiere el sujeto cognoscente. La alegoría de la línea se interpreta como el recorrido que tienen que hacer los hombres para alcanzar el conocimiento del ser y cada una de las escalas se distingue de las otras por la claridad alcanzada o por la oscuridad que las inunda o, en otras palabras, la participación de las ideas en los entes y el grado de captación del sujeto cognoscente de las ideas en los objetos, por medio de su

observación directa.¹³

A) La conjetura.

El recorrido de la línea es de abajo hacia arriba, lo que marca su sentido. Su inicio indica que las explicaciones acerca del conocimiento deben partir de su parte baja, que es la señal que inicia la primera subdivisión de la línea, o sea, la conjetura, que etimológicamente significa la percepción de imágenes.

La descripción que se alcanza por medio de las raíces que componen a la palabra conjetura señala las características del primer nivel cognoscitivo de la línea. Estas coinciden con las especificaciones que hace Platón de este primer segmento, el cual se encuentra inundado por las sombras que los objetos proyectan al ser iluminados por diferentes fuentes de luz.

13. Acerca de la relación existente entre la alegoría del sol y la línea, Conrado Eggers Lan comenta en su libro El sol, la línea y la caverna, p. 8, editado por EUDEBA, lo siguiente: "De todos modos, Platón no se da por satisfecho con su exposición, y si bien advierte que queda mucho por explicar (509a) prefiere aclarar con otra comparación distinta; una línea se divide en dos secciones desiguales, cada una seccionada a su vez según la misma proporción. El paso de una comparación a otra implica un cambio de metodología: en la primera, en lugar del Bien, de las Ideas, de la Inteligencia y la Verdad, se hablaba del sol, las cosas que vemos, la vista y la luz. Sólo en la explicación aparecían los dos términos de la comparación: el ámbito visible -gobernado por el sol-, objeto del relato en sí y el ámbito inteligible -gobernado por el Bien- que no aparece en el relato propiamente dicho sino en la interpretación del mismo. Al pasar al segundo relato, la Línea parece tener en cuenta, en cambio, ambos términos de la comparación anterior: ahora no se compara al sol con el Bien ni el ámbito visible con el inteligible, sino a una línea segmentada con el recorrido mental que debe hacer el alma del filósofo para pasar de un ámbito a otro. De este modo, cobra fuerza el papel metodológico de la analogía".

En este segmento se encuentran las sombras de los objetos que se producen sobre diferentes superficies al ser iluminados, es decir, los objetos que se reflejan en el agua y en las superficies lisas capaces de reproducir sus imágenes. El fundador de la teoría de las ideas al respecto señala que:

...y en la parte visible nos encontramos las imágenes. Doy el nombre de imágenes en primer lugar a las sombras, y luego a las figuras reflejadas en las aguas y en todo lo que es compacto, liso y brillante y, si me comprendes, a todo lo que es análogo a esto.¹⁴

El orden que da Platón en el interior del segmento que corresponde a la conjetura es a partir de su luminosidad o al grado de participación de la idea. Las sombras producidas por proyecciones de luz ocupan el último peldaño de la estratificación interna de la conjetura, porque su producción sólo es posible por falta de luminosidad, sombras en las que desaparecen las cualidades sensibles del objeto. Estas son: la forma, el color, el tamaño y otras más.

No ocurre lo mismo con los objetos reflejados en las superficies lisas, que necesitan para su reproducción una mejor iluminación que la indispensable para originar las sombras. La reproducción de las imágenes en las superficies lisas alcanzan a captar cualidades como el contorno del objeto con una mejor definición, el color y algunas irregularidades que el objeto posee en su perímetro. El conocimiento adquirido en este segmento de la línea es incierto y es adquirido de manera indirecta de la idea.

14. Platón, República, cit., 510a.

B) La creencia.

El segundo segmento de la línea corresponde a la creencia, que se caracteriza por la percepción de los objetos en su estructura física, como son: los objetos de la naturaleza, del arte o de la técnica, en otros términos, se hace referencia al mundo vegetal y animal en el que se encuentra inmerso el hombre y las transformaciones y creaciones que el hombre opera sobre él. En el mismo sentido Platón se expresa en los siguientes términos:

Coloca a un lado aquello de lo cual esto es imagen: así, los animales que están a nuestro alrededor, las plantas y todo lo que se prepara con el arte.¹⁵

El segmento de la creencia se distingue de la conjetura por entablar una relación directa entre el objeto sensible y el sujeto cognoscente. Esta combinación produce alguna seguridad en la adquisición del conocimiento, pero aún sin distinguir la idea que hace posible la existencia de los objetos sensibles. En aras de alcanzar una mayor claridad, pongamos por caso lo siguiente: la idea de pinya que hace posible la existencia de las pinyas particulares no es captada por el sujeto cognoscente y cree que la pinya particular es la fuente del conocimiento, sin saber que es una imitación de la idea. Esta ruta lo conduce a graves errores

15. Ibid., 510a.

en la adquisición del conocimiento.

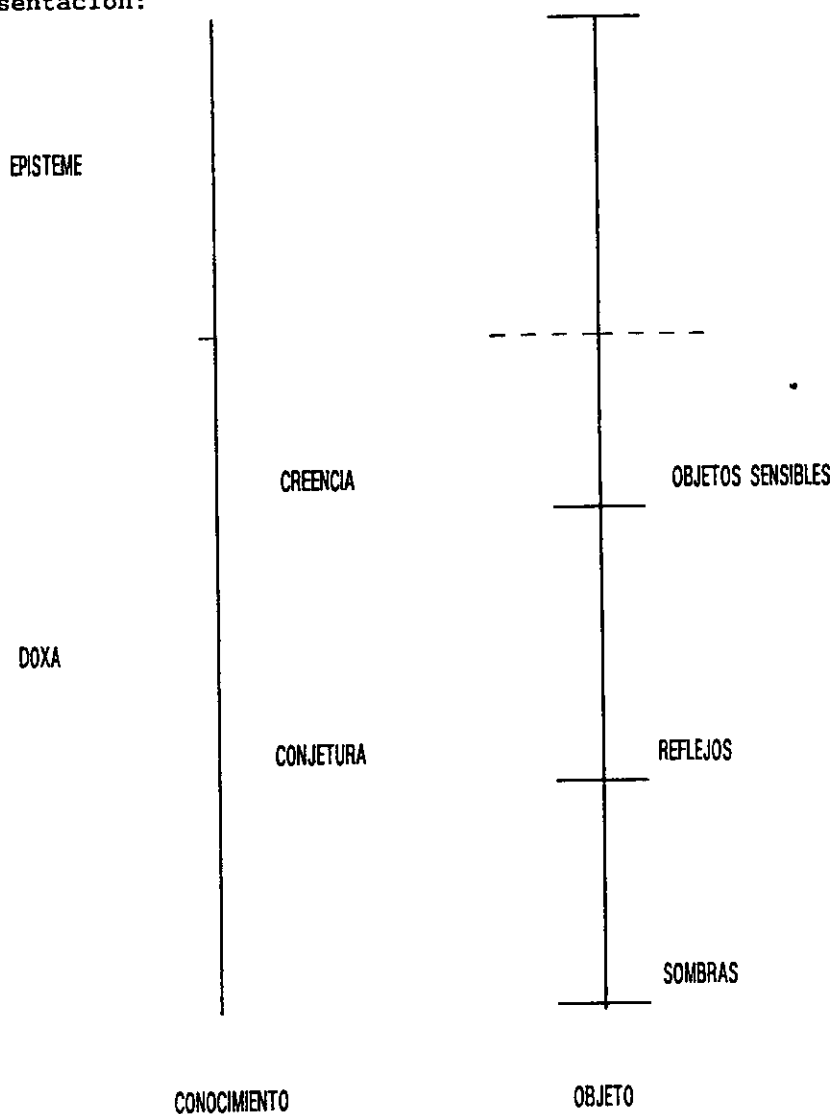
Algo similar ocurre con la mayoría de los hombres que juzgan que los entes sensibles que nos rodean son la fuente del conocimiento, sin lograr comprender que los objetos son copias de las ideas. Expuesto de una manera diferente, los sujetos cognoscentes que perciben los objetos físicos, no son conscientes de que observan copias imperfectas de las ideas en los entes sensibles; así, los sujetos cognoscentes que reciben las sensaciones de los objetos sensibles se ubican en el segundo segmento de la línea, que corresponde a la creencia.

Los dos segmentos expuestos de la línea corresponden a lo visible, los objetos de conocimiento son los mismos para ambos segmentos, sólo que se distinguen unos de otros por los grados de claridad alcanzados. El conocimiento de los objetos sensibles en ambos segmentos se encuentran aún sometidos al devenir, por lo que difícilmente se puede adquirir un conocimiento con certeza. Peor aún, se pone en duda la adquisición del conocimiento por los órganos sensoriales, al tomar como fuente de conocimiento los objetos físicos y no las ideas, transformando los datos sensibles en un conocimiento de segunda mano.

Con la explicación del segundo segmento de la línea, caracterizada por adquirir el conocimiento de los entes sensibles por medio de la operación cognitiva denominada creencia, entendida ésta como las imágenes que construyen los hombres de los objetos físicos y que conectada con la conjetura -que es la parte baja de la línea- cuya peculiaridad es la sombra de los objetos, así como el reflejo de los objetos que se producen en las

superficies brillantes, ambas, la conjetura y la creencia, estructuran la primera mitad de la línea, que corresponde a la doxa.

Al expresarla en forma esquemática adquiere la siguiente representación:



El esquema marca el proceso de adquisición del conocimiento de todo sujeto cognoscente, que se inicia con la observación de siluetas y dibujos de los objetos. Para ascender al siguiente nivel del esquema es necesario que se establezca una relación entre el sujeto y el objeto, en la que el sujeto obtiene un conocimiento directo, el cual se limita a los datos sensibles como el color, el sabor, el olor, la textura y otros más.

Las características del conocimiento descrito pertenecen a la *doxa*¹⁶. En el interior de ésta, el conocimiento de los entes se circunscribe a descripciones de las cualidades de los objetos, o a la observación de sombras y siluetas. El sujeto cognoscente que adquiere este tipo de conocimiento se ubica en la *doxa*, pero en el nivel de la conjetura. El sujeto cognoscente que adquiere el conocimiento en la interrelación directa con los entes, se sitúa también en la *doxa*, en el nivel de la creencia. Estos dos niveles de la línea tienen por objeto de conocimiento sombras o imágenes, lo que finalmente produce imprecisiones en el conocimiento.

La división practicada a la primera mitad de la línea, Platón la expresa en los siguientes términos:

...que esta división, aplicada a la verdad y a la falsedad, es la misma que puede aplicarse a la opinión respecto de la ciencia, siguiendo el ejemplo de la imagen.¹⁷

16. Una exposición más amplia de la *doxa* y su problemática, se encuentra en la primera parte del presente trabajo, titulada *El camino hacia la ciencia*.

17. Platón, *República*, cit., 510a.

C) Pensamiento discursivo.

La división practicada a la primera mitad de la línea correspondiente a la doxa, sirve de modelo para seguir una división similar en la parte superior de la línea, que pertenece a la episteme.

Antes de realizar esta división se plantean los siguientes problemas: ¿cómo se da el paso de la doxa a la episteme?, ¿qué conduce al sujeto cognoscente a indagar un conocimiento distinto al obtenido en el primer segmento de la línea? La solución a las interrogantes se da indicando que el conocimiento obtenido en la doxa, aunque sea cambiante y genere el error en su adquisición en la mayoría de las veces, en otras la información obtenida de los objetos sensibles es correcta, y sirve como trampolín al sujeto cognoscente para saltar a la episteme y a su objeto de conocimiento. A este objeto Platón lo denomina ideas.

El paso de la doxa a la episteme es posible por las opiniones verdaderas, que impulsan a la búsqueda de lo que hace posible la proyección de las sombras y de los objetos sensibles. Esta indagación conduce al sujeto cognoscente al segundo segmento de la línea, o sea, la episteme, la que será dividida en una forma similar al primer segmento de la línea¹⁸.

18. La división del primer segmento de la línea es expuesto en los inicios de la conjetura y la creencia de este segundo capítulo.

La parte superior de la línea se divide en dos segmentos: el primero corresponde al pensamiento discursivo que para la adquisición del conocimiento emplea un procedimiento que parte de un conjunto de hipótesis que, estructuradas entre sí, y auxiliadas por algunas imágenes, alcanza una conclusión. La segunda se denomina intelecto, que en aras de una mejor claridad, su exposición se realizará en otras páginas. Acerca del pensamiento discursivo, el maestro de Aristóteles, expresa lo siguiente:

El alma se verá forzada a buscar una de las partes haciendo uso, como si se tratase de imágenes, de las cosas que entonces eran imitadas. Procederá por hipótesis y se dirigirá no al principio, sino a la conclusión.¹⁹

El pensamiento discursivo encuentra su germinación en la segunda división de la línea. Su desarrollo requiere de la traducción de las sombras y reflejos a imágenes, los que, para ser construidas, tienen que atender a un número de hipótesis que determinan su construcción. Ahora bien, sólo por medio de una red de supuestos es posible alcanzar la conclusión.

El pensamiento discursivo está compuesto de dos elementos:
a) imágenes o gráficos, b) hipótesis.

19. Platón, República, cit., 510a.

1) Imágenes o gráficos.

Se construyen a partir de las hipótesis. Estas son necesarias para que el geómetra inicie su razonamiento acerca de ellas; en otras palabras, que observe su cumplimiento en la gráfica resultante o se muestren los problemas existentes a su construcción para resolver estas dificultades y realizar su imagen. El cumplimiento de las hipótesis y su graficación dan pie a la formulación de nuevas hipótesis, que no se tenían contempladas acerca de las figuras geométricas. Con ellas se alcanza alguna conclusión de algún problema que parecía no tener solución.

La importancia de las gráficas en el pensamiento de los geómetras es manifiesta, pero no hay que olvidar que éstas no son el objetivo de los geómetras; en otros términos, el objeto de estudio de los geómetras no es un triángulo en particular o un cuadrado determinado, sino que los geómetras se valen de los gráficos para desarrollar su pensamiento, aunque en realidad contemplan objetos que sólo pueden ser observados por la inteligencia. Al respecto Platón manifiesta que:

¿Sabes igualmente que se sirven de figuras visibles que dan pie para sus razonamientos, pero que en realidad no piensan en ellas, sino en aquellas cosas a las que se parecen?...Las mismas cosas que modelan y dibujan cuyas imágenes nos las ofrecen las sombras y los reflejos del agua, son empleados por ellos con ese carácter de imágenes, pues bien saben que la realidad de éstas no podrá ser percibida sino con el pensamiento.²⁰

20. ibid., 510a.

2) La hipótesis.

La segunda característica del pensamiento discursivo es "razonar a partir de hipótesis". Es éste el elemento que distingue a las dos fases que pertenecen a la primera división de la episteme, que conduce a la siguiente interrogante: ¿qué es una hipótesis? Antes de responder semejante pregunta, debe señalarse que existen diferentes acepciones del vocablo como:

- a) Propuesta o sugerencia.
- b) Tema en discusión.
- c) Tesis, o sea, una proposición que tiene que demostrarse.
- d) Postulado, es decir, algo que no está probado, pero que se usa como base para inferencias.

Tomando las últimas dos acepciones se responde a la pregunta planteada: la hipótesis es lo que va en primer lugar, el fundamento de un desarrollo posterior. El carácter cimentador de la hipótesis se entiende como el inicio de una demostración y no como el fundamento de los elementos que la integran, pues los matemáticos griegos ya poseían el conocimiento acerca de que las hipótesis se aceptan sin pruebas; así, éstas son aquello que los interlocutores aceptan recíprocamente como base y punto de

partida de un debate.

La hipótesis en el campo de las matemáticas adquiere un sentido diferente al expuesto en renglones arriba, con ella también se hace referencia al método hipotético que según Platón consiste en que:

Emplean estas hipótesis, como si en realidad las conociesen, y ya no creen menester justificar ante sí mismos o ante los demás lo que para ellos presenta una claridad meridiana. Empezando por ahí, siguen en todo lo demás un camino semejante hasta concluir precisamente en lo que intentaban demostrar.²¹

Un análisis más detallado de este párrafo pondrá en claro el funcionamiento del método hipotético. Con la frase "Empezando por ahí" se indica que toda demostración se inicia al aceptar como verdadera y sin prueba alguna un conjunto de proposiciones que tienen relación con el planteamiento del problema.

Aceptadas las proposiciones, se inician una serie de combinaciones entre ellas, que hacen posible la deducción de nuevas proposiciones. El juego combinatorio entre las proposiciones se da por no aceptar la evidencia directa de la proposición y tampoco la de una afirmación particular que se emplea para la demostración. Se hace notar que la proposición a demostrar se contiene lógicamente en una proposición anteriormente demostrada o admitida, que sirve de fundamento para la demostración de la hipótesis. Para ello se recurre a una o varias proposiciones ya demostradas, hasta obtener el resultado

21. Ibid., 510a.

deseado. La conexión entre las proposiciones es a lo que Platón se refiere con "siguiendo en todo lo demás un camino semejante".

Las conexiones entre las proposiciones es el aspecto central del método hipotético. Para alcanzar una mejor comprensión de dicho método es necesario saber cómo se estructura esta concatenación de proposiciones. La manera de explicitarla es abordando tal método en dos aspectos distintos: uno, utilizando la estructura del método hipotético por medio de sus conceptos geométricos y ofreciendo pequeñas explicaciones que faciliten la comprensión de su funcionamiento; dos, aplicando el método a un problema concreto. En ambos casos es la misma demostración para que se exponga con claridad la concatenación de las proposiciones. La demostración es: la suma de los tres ángulos interiores de un triángulo vale dos ángulos rectos.

2.1. El método hipotético a través de sus conceptos geométricos.

AXIOMA: Es una proposición necesaria y evidente sobre magnitudes indeterminadas y generales, que no se puede demostrar, pero sirve para explicar los demás postulados. Sus características son:

EVIDENTE EN SI MISMO: Su evidencia le viene por su aplicación inmediata del principio de identidad.

INDEMOSTRABLE: El pretender demostrar un axioma sería restarle valor. Es imposible querer demostrar todo; sirve de fundamento a otras proposiciones.

INFECUNDO: En el sentido de que del axioma no puede

desprenderse directamente ninguna proposición.

FUNDAMENTO: Es fundamento y garantía de todas las demás verdades, que sin él carecerían de base.

ABSOLUTO: No se puede negar sin contradicciones; sin caer en el absurdo.

Los axiomas utilizados en la demostración son:

a) "Dos cantidades iguales a una tercera, son iguales entre sí".

b) "Si a cantidades iguales se efectúan operaciones iguales los resultados son iguales".

POSTULADO: Es una proposición que se admite, o se requiere sea admitida, a fin de hacer posible una demostración o un procedimiento cualquiera. Sus características son:

GENERAL: Porque es de aplicación universal en el campo de la ciencia.

INDEMOSTRABLE: Por lo menos en forma plenamente satisfactoria.

CLARO: Pues de otra suerte no pudiera admitirse sin demostración.

FECUNDO: Porque de él se desprenden directamente proposiciones particulares.

Los postulados utilizados en la demostración son:

"Que todos los ángulos rectos son iguales entre sí"

"Que si una recta incidente sobre dos rectas, hace ángulos internos y de la misma parte menores que dos rectos, prolongadas esas dos rectas al infinito coincidirán por la parte en que estén los ángulos menores que dos rectos."

DEFINICION: Expresa la ley de construcción de las figuras y de los números. En consecuencia, llega a la misma construcción del objeto sobre el que va a discurrir o lo crea. Sus características son:

ADECUADA: A su objeto, y necesaria, pues denota la misma esencia del ser.

PUNTO DE PARTIDA: De muchas demostraciones, pues basándose en ella se deducen las propiedades de las figuras.

Las definiciones utilizadas en la demostración son:

- a) "Los ángulos consecutivos formados a un lado de una recta, suman 180° ".
- b) "Toda secante forma, con dos líneas paralelas ángulos alternos internos iguales".

TEOREMA: Es una operación que puede ser demostrada. La demostración consta de un conjunto de razonamientos que conducen a la evidencia de la verdad de la proposición.

En el enunciado de todo teorema se distinguen dos partes: la hipótesis, que es la que supone, y la tesis que es lo que se quiere demostrar; verbigracia: la suma de los ángulos interiores de un triángulo vale dos rectos.

HIPOTESIS: A, B, y C son los ángulos interiores de un triángulo.

TESIS: La suma de los ángulos A, B, y C vale dos rectos. En la demostración se utilizan los conocimientos adquiridos hasta el momento, enlazados de una manera lógica.

COROLARIO: Es una proposición que se deduce de un teorema como una consecuencia del mismo, pongamos por caso; el teorema: la suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a dos rectos.

COROLARIO: La suma de los ángulos agudos de un triángulo rectángulo vale un recto.

TEOREMA RECÍPROCO: Todo teorema tiene su recíproco. La hipótesis y la tesis del teorema recíproco son, respectivamente, la tesis y la hipótesis del otro teorema que, en este caso, se llama directo. Por ejemplo, del teorema: la suma de los ángulos interiores de un triángulo vale dos rectos, su recíproco dice: si la suma de los ángulos interiores de un polígono vale dos rectos, el polígono es un triángulo. La hipótesis y la tesis del recíproco son:

HIPOTESIS: Tenemos un polígono cuyos ángulos interiores suman dos rectos.

TESIS: El polígono es un triángulo.

LEMA: Es una proposición que sirve de base a la demostración de un teorema, es como un "teorema preliminar" de otro que se considera más importante.

ESCOLIO: Es una observación que se hace sobre un teorema previamente demostrado.

ESCOLIO: "todo triángulo tiene a lo sumo un ángulo recto".

PROBLEMA: Es una proposición en la que se pide construir una figura que reúna ciertas condiciones (los problemas gráficos) o bien calcular el valor de alguna magnitud geométrica (los problemas numéricos).

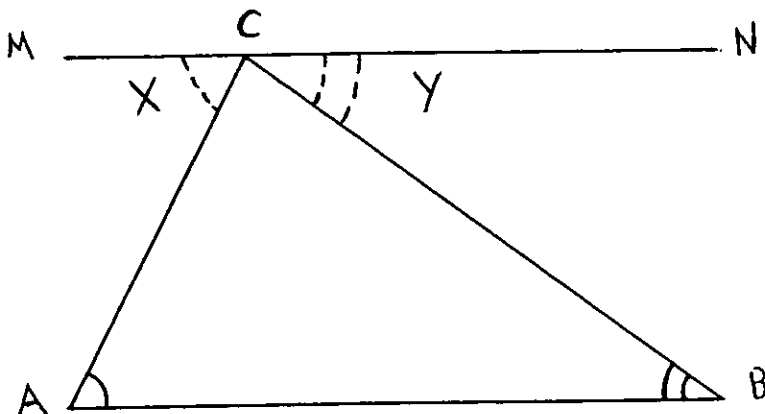
2.2. El método hipotético a través de un problema concreto.

TEOREMA: La suma de los tres ángulos internos de un triángulo vale dos ángulos rectos.

HIPOTESIS: $\angle A$, $\angle B$, y $\angle C$ son los ángulos interiores del ΔABC .

TESIS: $\angle A + \angle B + \angle C = 2R$.

CONSTRUCCION AUXILIAR: Tracemos por el vértice C , $\overleftrightarrow{MN} \parallel \overleftrightarrow{AB}$, formándose los ángulos $\angle X$, $\angle Y$.



Para desarrollar la tesis se utilizarán las definiciones obtenidas en los ángulos formados por una recta. Se busca la más apropiada para el caso que se analiza. El caso concreto descansa en: "Los ángulos consecutivos formados a un lado de una recta, suman 180° "²².

DEMOSTRACIÓN: hacer una sustitución de los ángulos formados con la \overleftrightarrow{MN} en la tesis.

$$\angle X + \angle C + \angle Y = 2R$$

1. Consecutivos al lado de una recta.

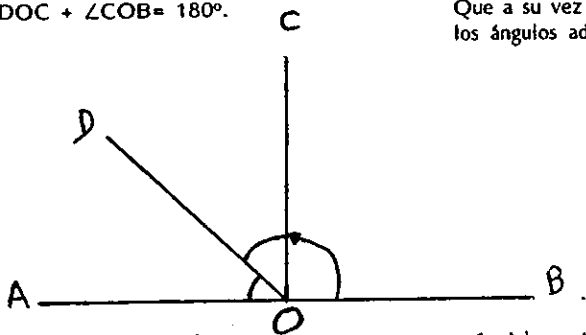
Axioma: "Dos cantidades iguales a una tercera, son iguales entre si."

22. Desarrollo del teorema "Los ángulos consecutivos formados a un lado de una recta suman 180° ".

HIPOTESIS: $\angle AOD$, $\angle DOC$, y $\angle COB$ son ángulos consecutivos formados a un lado de la recta AB .

TESIS: $\angle AOD + \angle DOC + \angle COB = 180^\circ$.

Que a su vez descansa en los ángulos adyacentes.



DEMOSTRACION: $\angle AOD + \angle DOB = 180^\circ$.

1. Adyacentes.

Pero:

$$\angle DOB = \angle DOC + \angle COB$$

2. Suma de ángulos.

Sustituyendo 2 en 1 tenemos:

$$\angle AOD + \angle DOC + \angle COB = 180^\circ = 2R.$$

3. Axioma: 4.

Utilizando las definiciones obtenidas en paralelas cortadas por una secante se selecciona la más apropiada que es: "Toda secante forma con dos líneas paralelas ángulos alternos internos iguales"²³

pero: $\angle X = \angle A$
 $\angle Y = \angle B$

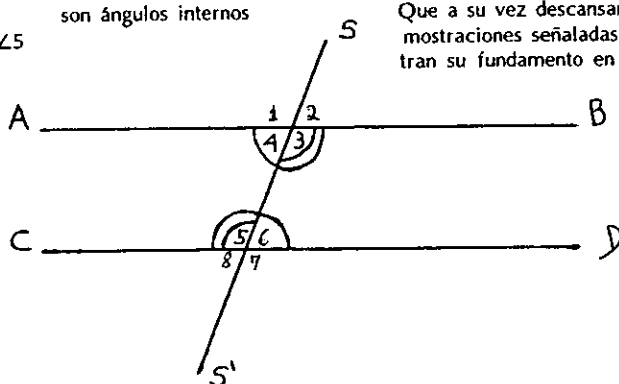
2. Alternos internos entre paralelas.
 Axioma: "si a cantidades iguales se efectúan operaciones iguales, los resultados son iguales".
 (Identidad).

23. Desarrollo del teorema: "Toda secante forma con dos paralelas ángulos alternos internos iguales".

HIPOTESIS: $\overleftrightarrow{AB} \parallel \overleftrightarrow{CD}$; $\overleftrightarrow{SS'}$ es una secante.

$\angle 4$ y $\angle 6$
 $\angle 3$ y $\angle 5$ son ángulos internos

Que a su vez descansan en las demostraciones señaladas, que encuentran su fundamento en el postulado:



TESIS: $\angle 4 = \angle 6$
 $\angle 3 = \angle 5$

DEMOSTRACION: $\angle 4 = \angle 2$
 $\angle 2 = \angle 6$
 $\therefore \angle 4 = \angle 6$

1. Opuestos por el vértice (Demostración)
2. Correspondientes (Demostración)
3. Por axioma Dos cantidades iguales a una tercera, son iguales entre sí.

Análogamente se demuestra que $\angle 3 = \angle 5$.

SUSTITUYENDO: 2 y 3 en 1 obtenemos.

$$\angle A + \angle B + \angle C = 2R$$

4. Axioma: "Un número se puede sustituir por otro igual en cualquier operación entre números."

CON ESTO QUEDA DEMOSTRADO EL TEOREMA: $\angle A + \angle B + \angle C = 2R$.

COROLARIO: "La suma de los ángulos agudos de un triángulo rectángulo vale un ángulo recto.
En efecto: si los tres ángulos suman $2R$ y uno de ellos mide un recto, la suma de los otros dos deberá valer un ángulo recto.

La operatividad del método hipotético consiste en partir de un teorema que hay que demostrar. Para ello se vale de axiomas y postulados que funcionan como la base de las proposiciones para iniciar el desdoblamiento de lo que se pretende mostrar. Al relacionarse entre sí, tales proposiciones forman un encadenamiento que conduce a la demostración del teorema, que es la conclusión a la que tiende el método.

2.3. La certidumbre del método hipotético.

El análisis del método hipotético realizado hasta el momento no agota todos sus aspectos en el presente trabajo. Para complementar su estudio se explorará la relación del método hipotético con la certidumbre que ofrece en los conocimientos que se adquieren por su conducto. Este planteamiento engendra las siguientes interrogantes: ¿qué seguridad ofrece el método

hipotético en los resultados obtenidos? ¿El método ofrece un mecanismo para diferenciar un resultado verdadero de uno falso? ¿Qué pruebas adicionales al método existen para ratificar sus resultados? Y otras más de este tenor. Las respuestas a estas preguntas se encuentran en la estructura lógica del método que ofrece confiabilidad en sus resultados.

La certidumbre de los resultados obtenidos por medio del método hipotético estriba en que la hipótesis es un condicionante de la tesis a demostrarse. Entre ellas existe una interconexión estrecha en este sentido: Si P (hipótesis) es verdadera, Q (tesis) es verdadera. Si P es falsa, Q es falsa. Al aplicar la estructura lógica de verdad que implica el método hipotético al teorema que se desarrolló en incisos anteriores en este trabajo, su exposición se modifica de la siguiente forma: la tesis propuesta estriba en demostrar que "la suma de los ángulos internos de un triángulo vale dos ángulos rectos."

La tesis transformada al lenguaje simbólico toma esta presentación: $\angle A + \angle b + \angle C = 2R$, a la que responde el geómetra con algunas hipótesis o proposiciones y, por lo tanto, aceptadas como verdaderas. En el caso que se trata son: a) $\angle A$, $\angle B$ y $\angle C$ son ángulos internos del $\triangle ABC$; b) $\angle AOD$, $\angle DOC$ y $\angle COB$ son ángulos consecutivos formados a un lado de la recta AB; c) $\overleftrightarrow{AB} \parallel \overleftrightarrow{CD}$, $\overleftrightarrow{SS'}$ es una secante. Si se cumplen estas condiciones es posible demostrar que $\angle A + \angle B + \angle C = 2R$ y no es posible la demostración si no se dan las condiciones que pide el geómetra. La aplicación de estas directrices hace posible diferenciar una demostración verdadera de una falsa. Por lo tanto, si las condiciones son las exigidas en

la hipótesis, el resultado obtenido es verdadero; las pruebas adyacentes al método para verificar la verdad, son las proposiciones demostradas anteriormente y aceptadas como verdaderas que son "los ángulos consecutivos formados a un lado de una recta suman 180° ", y "toda secante forma con dos paralelas ángulos alternos internos iguales", que al aplicarlas al esquema lógico de verdad garantizan la veracidad de todo el procedimiento.

3) La crítica de Platón a las matemáticas.

La argumentación crítica que dirige Platón a las matemáticas no tiene por objeto la estructura ni el funcionamiento del método hipotético. Más bien se centra en los productos que se obtienen de su práctica. El método hipotético se emplea para obtener una conclusión, dejando de lado la búsqueda de los fundamentos; en otras palabras, el método hipotético desciende y en el descenso mismo encuentra sus limitaciones al alimentarse en otras proposiciones que le permitan demostrar sus teoremas. Esta dirección es marcada por la hipótesis, en lugar de ascender a un principio fundador. El creador de la teoría de las ideas, señala los límites del método hipotético en los siguientes términos:

Pues ésta es la clase de objetos que yo consideraba inteligibles. Para llegar a ellos, el alma se ve forzada a servirse de las hipótesis, pero no caminando hacia el principio, dado que no puede ir más allá de las mismas hipótesis...²⁴

24. Platón, República, cit., 511d.

El descenso que realiza el método hipotético es palpable en la demostración del teorema "la suma de los ángulos internos de un triángulo vale dos ángulos rectos" ($\angle A + \angle B + \angle C = 2R$). El desarrollo de la hipótesis implica la búsqueda de demostraciones ya probadas anteriormente como "los ángulos consecutivos formados a un lado de una recta suman 180° " y, "toda secante forma con dos paralelas ángulos alternos internos iguales", que son más elementales que lo planteado por la hipótesis.

El uso de estas demostraciones obligan al método hipotético a descender en el entramado de definiciones, postulados, teoremas y otros más, hasta localizar los necesarios para la demostración que pretende. Para el caso son: a) $\angle AOD$, $\angle DOC$ y $\angle COB$ son ángulos consecutivos formados a un lado de una recta AB ; b) $\overleftrightarrow{AB} \parallel \overleftrightarrow{CD}$; $\overleftrightarrow{SS'}$ es una secante. El descenso es para buscar los fundamentos de la hipótesis que se va a demostrar.

El descenso analizado no es el único del método hipotético. Otra forma de descender se genera por su configuración, que consiste en ir entretejiendo demostraciones más elementales para evidenciar las condiciones que exige la hipótesis y relacionarlas para alcanzar la conclusión.

Por medio del método hipotético se adquiere un conocimiento condicionado a la hipótesis de trabajo, sin ir más allá de ella, sin rebasar los límites marcados en su enunciación. Pero Platón lo que pretende es un conocimiento que esté más allá de sus propios límites. Busca el fundamento del conocimiento mismo, en tanto que el método hipotético busca principios más elementales que enlaza para dirigirse a una conclusión. Así, deja de lado la búsqueda del

principio fundador, que incluso es fundamento de todos los principios matemáticos y de cualquier otra ciencia.

La crítica platónica al método hipotético se desprende de la práctica que se hace de la hipótesis, común a todos los pensadores de la época. La consideraban como: una verdad última; que no necesita de ningún otro elemento para valer por sí misma, por ser autónoma para demostrar el conocimiento contenido en ella. La hipótesis tiene esta connotación cuando es considerada como principio o base de otros conocimientos que se deslindan de ella.²⁵

La connotación que adquiere la hipótesis en el campo del conocimiento en la época de Platón es también el blanco de la crítica platónica. No admite que la consideren como el principio, porque está lejos de ser el principio fundador. Ella misma carece de un fundamento último que la sustente, carencia que viene a mostrar que sólo posee un grado de verdad, de la misma manera que otros conocimientos también participan de un nivel de verdad, pero sin ser ninguno de ellos el principio fundador. La crítica platónica tiene como objetivo hacer manifiesta la carencia ontológica de la hipótesis matemática, porque no indaga la fundamentación última de los números, ni de las figuras geométricas, simplemente las dan como existentes. En relación con este tópico, Antonio Gómez Robledo comenta: "Ni el matemático, en efecto, se pregunta por la justificación ontológica del número, ni el geómetra por la del espacio, ni el físico por la de

25. Debe hacerse notar la diferencia que existe entre la hipótesis en la época de Platón y la utilización de ésta como un instrumento de investigación en las diferentes ciencias de nuestro tiempo. Efectivamente la hipótesis es un método de trabajo que consiste en aceptar provisional-

la materia y el movimiento, ni el biólogo por la de la vida, etcétera, sino que les basta con la noción que de cada una de estas cosas han podido formarse para el desarrollo de la ciencia que cultivan. Para este fin, desde luego, no hay que buscar más, pero sí cuando se quiere tener una visión general del universo, dentro de la cual deben articularse entre sí las partes del todo, con las relaciones de subordinación y preeminencia entre los distintos aspectos con que se nos muestra el ser en general. Sólo entonces se habrán superado las hipótesis, y sólo de este modo tendremos un conocimiento acabado, y no únicamente del todo, sino de cada una de sus partes, al ubicarlas en su dependencia con respecto al supremo principio."²⁶

Al carecer los números y las figuras geométricas de esta base ontológica, Platón pone al descubierto que los matemáticos no fundamentan ontológicamente los entes con los que realizan su actividad²⁷ y siguen teniendo como objeto de estudio una pluralidad del número dos, sin ocuparse de la idea de dos, de una pluralidad de círculos y no de la idea de círculo. Así, cuando el geómetra o el aritmético traen a colación estos entes no se refieren a los particulares sensibles, sino a las representacio-

mente una teoría que brinde ayuda en la explicación de un fenómeno, pero que desde su planteamiento se está en la disposición de abandonarla si los hechos no concuerdan con ella o no permite el avance en la investigación o algunos otros casos en los que no se dé compatibilidad con los datos fenoménicos.

26. Antonio Gómez Robledo. Platón: los seis grandes temas de su filosofía, pág. 182.

27. La fundamentación ontológica que exige Platón a los matemáticos es en este sentido. Para él los números enteros, incluido el 1, forman una serie tal que el 2 no está hecho de dos unos, sino que es una forma numérica única. Esto equivale más o menos a decir que el número entero 2 es la dualidad, la cual no está compuesta de dos unidades. Los números enteros parecen haber sido identificados por Platón con las formas. Pero, aunque no puede decirse del número entero 2 que hay muchos semejantes, así como tampoco se puede hablar de muchas circularidades, está claro que el matemático no se remonta hasta los últimos principios formales, sino que se ocupa, en realidad, de una pluralidad de "doses" y de una pluralidad de círculos.

nes que se forman partiendo de los sensibles, pero cancelando todas sus cualidades sensoriales, para obtener su esencia y crear los objetos que van a ocupar sus investigaciones, que se denominan inteligibles.

Los inteligibles no existen como una unidad que participando existencia a la pluralidad de entes, sino que existe cada uno de ellos de manera autónoma e independiente de los demás. Así se origina una multiplicidad de cuatros y de círculos, y se niega con ello la posibilidad de ser el fundamento ontológico de los entes, que tiene como peculiaridad la unicidad. Los inteligibles son superiores a los sensibles particulares, pero inferiores a las ideas, siendo para Platón los entes matemáticos una clase de inteligibles especiales, pero individualizados uno con respecto de otro, sin ser ninguno de ellos el principio fundador de los demás entes matemáticos.

En relación con el esquema de la línea, los inteligibles se encuentran en el segundo segmento, es decir, en la episteme, pero son inferiores a la sección más alta de este segmento que corresponde a las Ideas, las cuales sólo se pueden captar con la razón. Esta no se ocupa de aprehender los inteligibles, omisión que conduce a la siguiente interrogante ¿qué estado mental tiene como fin su captura?

Su respuesta se desprende del desdoblamiento que ha realizado la razón; la cual excluye las dos regiones de la doxa correspondientes a la conjetura y a las creencias. De esta manera queda sólo como respuesta la dianoia o pensamiento discursivo, que consiste en tomar los datos sensibles como punto de partida

para elevarse a los entes inteligibles y al raciocinio, que no va más allá del planteamiento de la hipótesis. Esta es considerada un planteamiento que tiene en sí mismo su propio fundamento, sin tener relación con el ser.

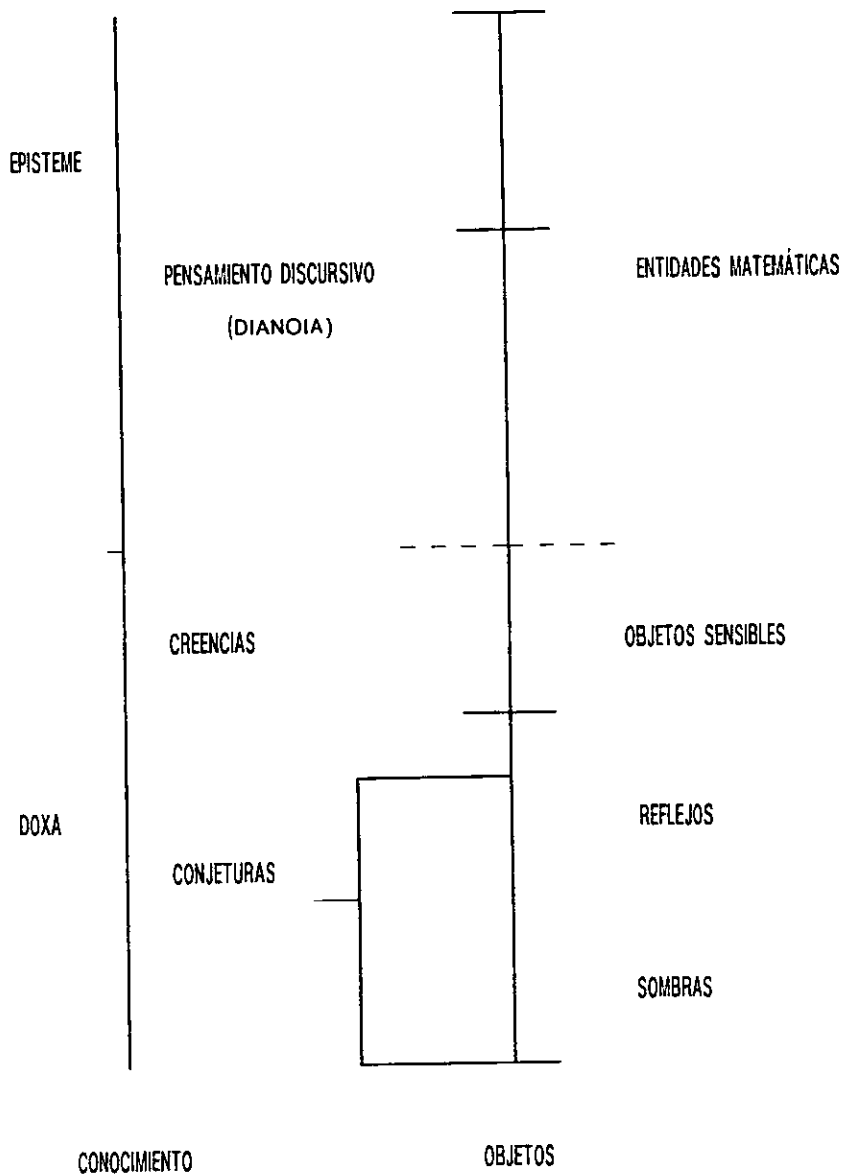
En esta carencia se funda su limitación, al no ir en la búsqueda del principio fundador. Queda claro, así, que las matemáticas no poseen una fundamentación ontológica con respecto a su objeto de investigación. El matemático no se atreve a ir por encima de sus hipótesis iniciales, las cuales, al ser ordenadas en relación con un principio fundador, al igual que sus objetos caen dentro del dominio de la razón.

Este desdoblamiento de la razón es lo que permite afirmar que en la línea deben marcarse los estados de la mente y no sólo deben ubicarse entes con las características correspondientes a cada región. En este sentido la dianoa es intermedia entre la doxa y las ideas.

El esquema de la línea adquiere ahora la siguiente configuración: la parte correspondiente a la episteme se divide en dos segmentos, esta división se hace atendiendo a los grados de luz, que tiene la peculiaridad de ser una luz ontológica, es decir, relacionada con el ser y ésta es la que va a iluminar a los objetos que se ubican en este segundo segmento de la línea.

La dianoa o pensamiento discursivo es la primera sección de lo inteligible, que tiene como objetos imágenes de los triángulos, los números y cosas afines, que son la base para alcanzar nociones abstractas e inteligibles, pero sin dejar completamente de lado las imágenes contaminadas de cualidades

sensibles. Al graficar nuevamente la línea con el pensamiento discursivo adquiere la siguiente forma:



D) Intelecto.

La dianoia o conocimiento discursivo encuentra su peculiaridad en la utilización de imágenes y en el método hipotético que no conduce al principio fundador, remite a los principios que sirven de sedimento para las demostraciones de la geometría; en consecuencia, si la dianoia no ofrece el principio fundador, ¿cómo ascender al estado mental que posibilita el conocimiento del principio fundador?.

El ascenso se consigue dejando de lado el método hipotético. Este se caracteriza por descender en la búsqueda de proposiciones que sirvan de fundamento a la hipótesis inicial para obtener su demostración. Pero se requiere de otro método que le sea inherente el ascenso hacia los principios fundadores y conduzca al sujeto cognoscente a lo más alto de la línea. A la ascensión al principio fundador, Platón la describe en el siguiente párrafo:

Y no hay duda de que ahora comprenderás también a qué llamo yo la segunda sección de lo inteligible. Es aquella que la razón misma alcanza con su poder dialéctico. No tendrá que considerar ahora la hipótesis como principios, sino como hipótesis reales; esto es, como puntos de apoyo y de partida que la conduzcan hasta el principio de todo, independiente ya de toda hipótesis. Una vez alcanzado ese principio, descenderá hasta la conclusión por un camino de deducciones implicadas en aquel; pero no se servirá de nada sensible, sino de las ideas mismas que, en encadenamiento sucesivo, podrán llevarla hasta el fin, o lo que es igual, a las ideas.²⁸

28. Platón, República, cit., 511d.

El ascenso se inicia tomando como base las hipótesis utilizadas en la dianoia, pero rebasando sus fundamentos para ir a la búsqueda del principio que las funde ontológicamente, es decir, las formas. En la parte superior de la línea ya no se utilizan las imágenes como en la dianoia, se procede con base en las ideas mismas; en otros términos, estructurando razonamientos abstractos.

El conocimiento de los principios fundadores coadyuva al recorrido que realiza la mente, tanto en sentido ascendente como descendente, en el encadenamiento de las ideas, hasta lograr las conclusiones que se desprenden de ellas, utilizando únicamente el razonamiento sin contaminación de imágenes. Los objetos correspondientes a la razón son: los primeros principios o formas, que no son sólo epistemológicos, sino también ontológicos.

El segmento de lo inteligible se singulariza por la ausencia de datos sensibles en el conocimiento adquirido ¿cómo se finca el conocimiento correspondiente a este segmento? Para alcanzar una mayor claridad en este punto se expondrá el recorrido y desarrollo que la inteligencia realiza de la parte inicial de la línea a su parte superior. Para el caso pongamos el de un triángulo.

En la adquisición del conocimiento del triángulo se dejan de lado una cantidad considerable de aspectos, por ser ajenos al conocimiento intelectual. No tomar en cuenta estos aspectos, es no confundir los objetos de estudio de otras secciones de la línea con los correspondientes al segmento de lo inteligible. Esta

demarcación es la base para tener una conciencia clara que entre dos triángulos que poseen cualidades distintas y hasta opuestas, no tienen un principio fundador diferente, sino el mismo, que es la base de la existencia de ambos. El sujeto cognoscente que tenga la capacidad de ver el principio fundador en todas sus manifestaciones lo es por haber alcanzado la parte superior de la línea (Ideas). Al respecto señala Platon que se trata de un hombre que tiene "una visión sinóptica de las relaciones entre unas y otras ciencias y entre éstas y la naturaleza del ser"²⁹.

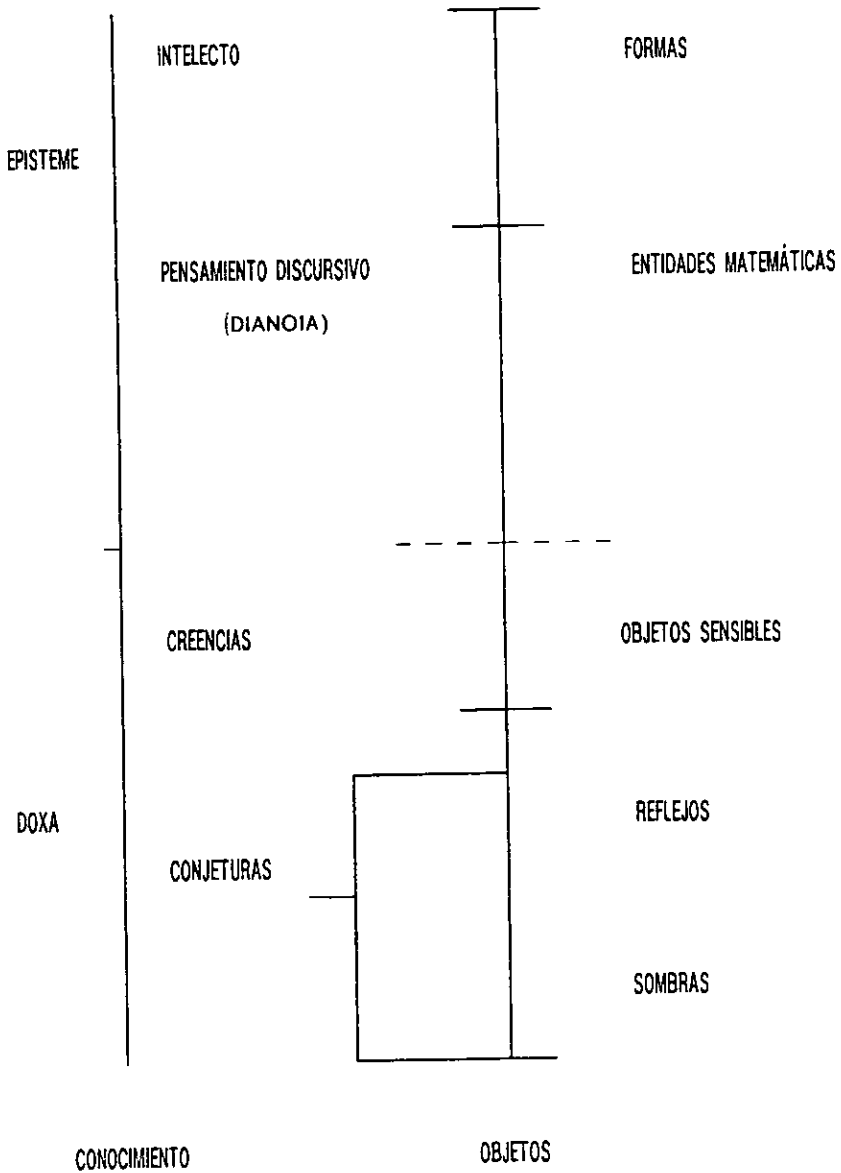
Otro elemento distintivo de la sección de lo inteligible es que no existen hipótesis, sino un conocimiento directo de las formas en su perfecta estructuración, consistente en una escala de formas, cada una conectada con la forma que le sigue tanto por encima como por debajo de ella y todas unificadas por el principio incondicionado de la idea del Bien.

Por consiguiente, cada forma se encuentra determinada por el propósito universal, que es la idea del Bien, lo que permite que cualquier inteligencia pueda recorrer sin interrupción, hacia arriba y hacia abajo, la escala total de las formas. Para una mayor profundización del funcionamiento de la concatenación de las formas, véase la tercera parte del presente trabajo titulada "La ciencia dialéctica y la combinación de las formas".

Con la explicación desarrollada del segmento de lo inteligible se complementa la sección de la línea correspondiente a la episteme. Esta quedaría conformada por la

29. Ibid., 537d.

dianoia o pensamiento discursivo y lo inteligible, dando a la gráfica final de la línea la siguiente forma:



El esquema desarrollado expone en detalle y sin confusiones que los objetos del pensamiento y sus fases mentales correspondientes no se refieren a objetos ubicados en realidades diferentes, sino a cuatro formas distintas de adquirir el conocimiento de los objetos en distintas etapas mentales. Así, se pone de manifiesto la estrecha relación entre la epistemología y la ontología platónica.

Capítulo III. La caverna: de las tinieblas a la luz.

A) Las tinieblas.

Para apoyar la interpretación de la línea como un ascenso de estados mentales y sus correspondientes objetos, se analizará a continuación la alegoría de la caverna, que Platón aborda en el libro VII de la República, alegoría que se visualiza como la ascensión de la mente, que va de las sombras y reflejos a la intelección de la idea suprema del Bien. Esto no debe interpretarse como un desarrollo continuado o evolutivo, sino como una serie de "conversiones" que van de un estado cognitivo menos adecuado a otro estado más completo y adecuado para la obtención del conocimiento correspondiente al estado mental, desplazamiento que se va sustituyendo uno por otro hasta alcanzar el estado mental idóneo para conocer las ideas.

Por la importancia que reviste la alegoría de la caverna para el desarrollo del presente trabajo, se le irá citando y analizando por partes, para así lograr una mejor comprensión de la misma. Platón inicia la narración de la alegoría de la caverna con la situación mental y física en que se encuentran sus moradores, lo cual se transcribe en el siguiente párrafo:

Después de esto -añadi-, representate la naturaleza humana en la siguiente coyuntura, con relación a la educación y a la falta de ella. Imagínate una caverna subterránea, que

dispone de una larga entrada para la luz a todo lo largo de ella, y figúrate unos hombres que se encuentran ahí ya desde la niñez atados por los pies y el cuello, de tal modo que hayan de permanecer en la misma posición y mirando tan solo hacia adelante, imposibilitados como están por las cadenas de volver la vista hacia atrás. Pon a su espalda la llama de un fuego que arde sobre una altura a distancia de ellos, y entre el fuego y los cautivos un camino eminente flanqueado por un muro, semejante a los tabiques que se colocan entre los charlatanes y el público para que aquellos puedan mostrar, sobre ese muro, las maravillas de que disponen.

-Ya me imagino eso- dijo.

Pues bien: observa ahora a lo largo de ese muro unos hombres que llevan objetos de todas clases que sobresalen sobre él, y figuras de hombres o de animales, hechas de piedra, de madera y de otros materiales. Es natural que entre estos portadores unos vayan hablando y otros pasen en silencio.

¡Extrañas imágenes describes -dijo- y extraños son también esos prisioneros!.

Sin embargo, son semejantes en todo a nosotros -observé-. Porque, ¿crees en primer lugar que esos hombres han visto de sí mismos o de otros algo que no sea las sombras proyectadas por el fuego en la caverna, exactamente enfrente ellos?.

¿Cómo -dijo- iban a poder verlo, si durante toda su vida se han visto obligados a mantener inmóviles sus cabezas?.

¿Y no ocurriría lo mismo con los objetos que pasan detrás de ellos?.

Desde luego.

Si, pues, tuviesen que dialogar unos con otros ¿no crees que convendrían en dar a las sombras que ven los nombres de las cosas?.

Por fuerza.

Pero supón que la prisión dispusiese de un eco que repitiese las palabras de los que pasan. ¿No crees que cuando hablase alguno de estos pensarían que eran las sombras mismas las que hablan?³⁰.

El análisis de este párrafo tiene como objeto explicar el significado de algunos símbolos que se presentan en la

30. Ibid., 511d.

alegoría de la caverna³¹, como son el fuego y el eco, ambos se manifiestan como reproducciones imperfectas de las ideas, el fuego en relación al sol y el eco, a la voz. Paralelismo que tiene por finalidad señalar que los objetos de conocimiento de los cautivos son sombras de sombras o que las percepciones que adquieren los confinados son sensaciones indirectas o de segunda mano, copias maltrechas de las ideas como son el eco y el fuego. La condición en la que se encuentran los cautivos en relación con el conocimiento es la de que toman como fuente de cognición a las sombras, que los liga a un mínimo de realidad.

La tapia se une a los otros dos elementos para complementar el espectáculo de sombras que perciben los cautivos. La tapia es importante para la proyección de las sombras, pues si no existiera a las espaldas de los cautivos pasarían hombres y animales reales, alterando el espectáculo de sombras que perciben los confinados, porque serían sombras de objetos reales.

31. En relación con la construcción literaria de la alegoría de la caverna, J. A. Stewart en su obra The Myths of Plato, Londres, 1905, p. 250. comenta lo siguiente: "Con grandísima probabilidad, Platón debió haber visto una caverna muy semejante a la que nos pinta en las llamadas *latomías* de Siracusa, que hasta hoy puede ver el viajero, y que eran galerías subterráneas excavadas en las canteras para la extracción de este material. En ellas trabajaban los mineros, que solían ser esclavos o convictos, y con cadenas además, a la luz de una hoguera encendida detrás de ellos, y pudiendo, por tanto, ver sus propias sombras, así como las de sus capataces que pasaban, reflejadas en la pared del fondo. Con muy ligeras variantes, eran esas *latomías* exactamente la caverna de la República, y el confinamiento en ellas un suplicio de los peores, tanto antes como después de la conquista romana. Por último, no deja de ser probable, aunque ya no tanto, que Platón hubiese experimentado todo esto en carne viva cuando, en uno de sus desdichados viajes a Sicilia, fue prisionero de Dionisio el Joven. De cualquier modo, y aunque no se hubiera propasado a tanto con su ilustre huésped el tirano de Siracusa, Platón debió de haber visto personalmente estos lugares, y esto explicaría el verismo de su composición y lo bien logrado de la alegoría, ya que tanto la literalidad como la simbólica fueron por él intensamente vividas". Citada por Antonio Gómez Robledo en su obra: Platón: los seis grandes temas de su filosofía, p. 189.

La existencia de la tapia permite que los hombres que desfilen por ella puedan ocultarse, proyectando únicamente la sombra de los objetos artificiales que llevan consigo, provocando en la percepción de los esclavos una apariencia de movimiento autónomo en las sombras que se proyectan en el fondo de la caverna, obteniendo una visión ilusoria de lo que realmente acontece. Así, los cautivos presencian un espectáculo de sombras de sombras, que es la fuente de su conocimiento.

La condición epistemológica de los prisioneros se reduce a la percepción de sombras, la que se fortalece por la condición física en que se encuentran. Atados de pies, manos y cuello, se les impide cualquier posibilidad de movimiento y la percepción de otros ángulos de los objetos. Condenándolos a dirigir su mirada únicamente al frente, se les cancela la posibilidad de observar a sus compañeros de manera directa (que son los únicos que no pertenecen al nivel de las sombras, sino al de la creencia, en relación con el esquema de la línea), para ver solamente la sombra que de ellos se refleja en el fondo de la caverna. Así, quedan sumidos en el reino de las sombras, el cual consideran ellos como verdadero, por no tener posibilidad de comparar sus percepciones con otras distintas. Se les niega así la posibilidad de imaginar otra realidad diferente a su condición, y se les limita a utilizar como fuente de conocimiento a las sombras de sombras.

Esta condición , tanto epistemológica como humana, no molesta a los cuativos; tratan de encontrar satisfacción y placer en la actividad que realizan, consistente en señalar con precisión a qué sombra le toca desfilarse en su incesante

procesión, así como explicar el orden de sucesión entre las sombras. Finalmente se otorga un premio a aquél que sea el más próximo en sus predicciones.

La condición de los cautivos es similar a aquella en la que se encuentran los hombres que se aferran a tomar como vía de conocimiento la sensorialidad (la gran mayoría de los hombres). Presentan una inclinación bastante marcada en la aceptación del conocimiento sensible como el único posible y verdadero, admitiendo por verídico lo que sólo son sombras de la verdad. Los objetos de conocimiento que los rodean, son la base para la acogida de un mundo netamente sensible, encontrando en él una estancia confortable, sin darle una gran importancia al nivel de verdad que poseen los objetos circundantes.

La mayoría de los hombres se ubica a sus anchas en este reino de sombras y cree que posee todas las comodidades, así como la posesión de un conocimiento verdadero. Esta creencia se fundamenta en la falta de un punto de comparación con algo mejor. Si los hombres sólo tienen acceso a un conocimiento de sombras ¿cómo iniciarán un ascenso a un conocimiento con mayor participación en la verdad y en el ser, o es que la filosofía platónica sumerge al hombre en el reino de las sombras?.

Para explicar los deseos de un conocimiento diferente al de las sombras, que se hace presente en algunos hombres, Platón recurre a la teoría de la reminiscencia, que explica en el *Menón* a través de una alegoría consistente en sostener que el alma es inmortal, que implica un nacer y renacer que le permite al alma el conocimiento del mundo de las ideas. Tal conocimiento pierde su

nitidez al entrar el alma en contacto con el mundo corpóreo y físico. La recuperación del conocimiento de las ideas es posible si las circunstancias son favorables para restablecer lo que ya sabía el alma. Así lo afirma el discípulo de Sócrates en el siguiente fragmento:

Así, pues, el alma, inmortal y diversas veces renacida, al haber contemplado todas las cosas, tanto en la tierra como en el Hades, no puede menos que haberlo aprendido todo. No es, pues, sorprendente que acerca de la virtud y de lo demás tenga recuerdos de lo que sobre ello ha sabido anteriormente. Al ser homogénea toda la naturaleza y al haberlo aprendido todo el alma, nada impide que un solo recuerdo, que los hombres llaman saber, le haga encontrar de nuevo todos los demás, si uno es valiente y tenaz en la búsqueda; porque la investigación y el saber no son en definitiva más que reminiscencias.³²

Si el conocimiento es una reminiscencia, algo que ya se posee, lo único que ha de hacer el hombre es buscar la situación adecuada que lo lleve a recordar para revelarse ante sí aquello que ya conoce, pero que la vida sensible y corpórea le hace olvidar.

El alma que poseen los hombres habitó en el mundo de las ideas y guarda recuerdos de ellas, los que vienen a su memoria al situarse en un ambiente propicio para la reminiscencia. Y al vislumbrar por un breve momento que existe un conocimiento superior al de las sombras o sensible, el hombre intentará la ascensión al nuevo conocimiento.

32. Platón, Obras completas, Menón, 81b.

B) La luz.

La búsqueda de un conocimiento distinto al de las sombras se inicia con la ruptura de las cadenas que obligan al cautivo a su posición de inmovilidad; el rompimiento significa dejar el conocimiento sensible para indagar la posibilidad de un conocimiento distinto.

El cautivo iniciará el ascenso con numerosas dificultades y hasta dudará si debe emprender la escalada, pero su deseo por dejar el conocimiento de sombras por él vislumbrado en sus recuerdos, la existencia de las ideas, presentan en el cautivo una intensidad desmesurada que lo impulsará a continuar en su ascenso hasta llegar a la tapia. En este lugar notará que las sombras que percibía en el fondo de la caverna sólo eran sombras de objetos fabricados. Y dirigirá su mirada a la luz que despidе el fuego; ésta le causará tan fuertes dolores, que querrá regresarse a su situación anterior, por considerarla más cómoda, ya que aún no tiene la certeza de que las percepciones que recibe en la tapia son mejores que las percibidas en el fondo de la caverna. Al respecto señala Platón lo siguiente:

Considera, pues -añadi-, la situación de los prisioneros, una vez liberados de las cadenas y curados de su insensatez. ¿Qué les ocurriría si volviesen a su estado natural? Indudablemente, cuando alguno de ellos quedase desligado y se le obligase a levantarse súbitamente, a torcer el cuello y a caminar y a dirigir la mirada hacia la luz, haría todo esto con dolor, y con el centelleo de la luz se

vería imposibilitado de distinguir los objetos cuyas sombras percibía con anterioridad. ¿Qué crees que podría contestar ese hombre si alguien le dijese que entonces sólo veía bagatelas y que ahora, en cambio, estaba más cerca del ser y de objetos más verdaderos? Supón además que al presentarle a cada uno de los transeúntes, le obligasen a decir lo que es cada uno de ellos. ¿No piensas que le alcanzaría gran dificultad y que juzgaría las cosas vistas anteriormente como más verdaderas que las que ahora se le muestran?.³³

El cautivo que realizó la ascensión, es capaz de superar los dolores físicos que le produjeron la mirada directa de la luz del fuego y los padecimientos corporales por haber alterado la posición que mantuvo por un largo periodo de tiempo. Los dolores que padece el cautivo no merman su deseo de observar más diáfananamente el ser y los entes que tienen una participación más directa con la verdad. Esto lo animará a ir en búsqueda de un conocimiento pleno del ser.

Para lograr su objetivo el esclavo debe rebasar los umbrales de la caverna, para observar los entes iluminados por el sol. Al aproximarse a la luz solar notará su intensidad, siendo ésta un obstáculo para percibir los objetos que se encuentran fuera de la caverna.

La conquista de su meta se iniciará por medio de una observación indirecta de los entes iluminados por el sol. Primero percibirá las sombras que los objetos producen al disminuir la intensidad de la luz solar, lo que le ayudará a habituarse a la luz. Este procedimiento le permitirá con el tiempo soportar una

33. Platón, República, cit., 515e.

luminosidad más intensa y, simultáneamente, percibir las imágenes con una mejor reproducción, en el agua o en algunas superficies con capacidad de reproducir tales imágenes, haciendo posible, finalmente, la observación directa de los entes que son iluminados por el sol. Así, el fundador de la Academia señala al respecto que:

Sólo la fuerza de la costumbre, creo yo, le habituaría a ver las cosas de lo alto. Primero, distinguiría con más facilidad las sombras, y después de esto, las imágenes de los hombres y demás objetos, reflejados en las aguas; por último percibiría los objetos mismos.³⁴

La percepción directa de los objetos aproximan al cautivo a la observación directa del sol. Esta cercanía le permite advertir que al disminuir la luminosidad, los objetos se ocultan y no son ya visibles con la misma facilidad. Tal fenómeno sirve de base al cautivo para dejar en claro que el ser es aquel que hace posible la percepción, finalidad de todos sus esfuerzos.

La luz que se desprende del sol es de tal potencia que tendrá que encontrar auxilio en algo que despida luz con menor fuerza para ir ascendiendo en los grados de luminosidad. Iniciará el ascenso en los grados de luminosidad con la percepción nocturna de los objetos celestes como son: las estrellas y la luna, que son menores al sol en intensidad luminosa. Habitado a la contemplación de estos cuerpos celestes, levantará por fin su

34. Ibid., 515e.

mirada al astro que permite la visión de todos los objetos, el sol. El creador del Banquete en relación con los grados de intensidad luminosa que presentan los objetos señala que:

En adelante, le resultaría más fácil contemplar por la noche las cosas del cielo y el mismo cielo, mirando para ello a la luz de las estrellas y a la luna, que durante el día el sol y todo lo que a él pertenece.³⁵

La observación directa del sol, le permite al cautivo alcanzar el fin de su objetivo, poniendo en claro que el sol es la posibilidad de adquirir el conocimiento de los entes, pues es él quien da existencia a todo objeto y el ordenador de todos los cambios que se producen en la naturaleza y en el mundo sensible. En este mismo sentido puntualiza Platón que al sujeto cognoscente le es posible la siguiente deducción:

Entonces, ya le sería posible deducir, respecto al sol, que es él quien produce las estaciones y los años y endereza a la vez todo lo que acontece en la región visible, siendo, por tanto, la causa de todas las cosas que se veían en la caverna.³⁶

El sol hace posible la existencia de todos los objetos y es fundamento del conocimiento verdadero. El sol es la representación de la idea suprema del Bien en el mundo sensible. Ambos participan de las mismas características, pero cada uno es ordenador en su ámbito, el sol en lo sensible y el Bien en las ideas. Así, la pluralidad del mundo sensible parte de la unidad y

35. Ibid., 515e.

36. Idem.

para obtener el conocimiento de la pluralidad hay que llegar de nuevo a la unidad; en otros términos, la obtención del conocimiento es posible sólo si se logra reducir la pluralidad a la unidad, por lo que, en la filosofía platónica, conocer es unificar.

El ascenso que realiza el cautivo que supone irse habituando a los grados de luz, representa, en el conjunto de la alegoría, las dificultades para la obtención del conocimiento y éste sólo es posible adquirirlo con la utilización de una metodología. La metodología es el único medio seguro para adquirir un conocimiento del ser y por lo tanto del principio supremo, la idea del Bien.

El sujeto cognoscente que tenga por finalidad conocer la idea del Bien, solamente llegará a su objetivo por conducto de la razón acompañada de una metodología, mientras que los que se conduzcan por otras vías obtendrán como resultado un conocimiento aparente y falso. Las consecuencias de practicar estas vías de conocimiento afloran en la división de la caverna en dos grandes regiones, una, la parte superior de la caverna, que es iluminada por el sol, dirigiendo sus esfuerzos el sujeto cognoscente a la idea del Bien, mientras que la otra parte es subterránea y en ella el hombre dirigirá su actividad congoscitiva a obtener un conocimiento de sombras y apariencias del ser.

El cautivo que ha adquirido el conocimiento de los entes exteriores a la caverna y el sol, puede realizar la comparación con el reino de las sombras, confrontación que lo impulsará a despreciar las actividades que se realizaban en el interior de la

caverna como la predicción de las sombras que se iban a proyectar en el fondo de la caverna, considerando, después de la comparación, frívolos los premios y honores que se daban al que más destreza tenía para tales predicciones.

Al cautivo que ha adquirido el conocimiento del sol y la verdad y que regresa al fondo de la caverna a tratar de persuadir a sus compañeros para que realicen el ascenso al mundo de la verdad, intentando convencerlos mediante la revelación de que su fuente de conocimiento son sombras de sombras, los otros cautivos lo considerarán que está fuera de sus cabales y, si pudieran, le darían muerte. Lo anterior, Platón, lo expresa en los siguientes términos:

Pues ahora medita un poco en esto -añadí-. Si vuelto de nuevo a la caverna, disfrutase allí del mismo asiento, ¿no piensas que ese mismo cambio, esto es, el abandono súbito de la luz del sol, deslumbraría sus ojos hasta cegarle? -En efecto- dijo. Supón también que tenga que disputar otra vez con los que continúan en la prisión, dando a conocer su parecer sobre las sombras en el momento en que aún mantiene su cortedad de vista y no ha llegado a alcanzar la plenitud de la visión. Desde luego, será corto el tiempo de habituación a su nuevo estado, pero ¿no movería a risa y no obligaría a decir que, precisamente por haber salido fuera de la caverna había perdido la vista, y que, por tanto, no convenía intentar esa subida? ¿No procederían a dar muerte, si pudiesen cogerle en sus manos y matarle, al que intentase desatarles y obligarles a la ascensión? ³⁷

37. Ibid., 517b.

La mayoría de los comentaristas de Platón interpretan el final de este párrafo como una clara alusión a la sentencia de muerte que se dictó contra Sócrates. El maestro de Platón intentó persuadir a la mayoría de los hombres alejarse del conocimiento sensible y conducirlos al de las ideas (interpretación a la que yo me sumo).

Capítulo IV. El sol, la línea y la caverna: una epistemología a través de imágenes.

Las tres alegorías presentan un punto en común: explicar y desarrollar la idea del Bien como el principio fundador y organizador de los objetos de conocimiento, no sólo en el mundo de las ideas, también en el mundo de los objetos físicos y de las sombras.

Para explicar la participación del Bien en estos niveles, Platón usa como recurso imágenes o "vástagos" que representan la idea del Bien en los diferentes niveles de verdad, a saber: el fuego de la caverna que hace posible la percepción de las sombras, el sol que hace asequible la visión de los objetos exteriores de la caverna y la idea del Bien que permite captar las ideas. La iluminación solar que hace accesible los datos cognitivos, es el grado de verdad que es inherente al conocimiento adquirido, es el nivel de realidad que le corresponde. Así, la idea del Bien por medio de sus vástagos es el autor del mundo de las sombras, tanto del sensible como del inteligible. Así lo expresa el fundador de la Academia en el siguiente párrafo:

Solo Dios sabe si está conforme con la realidad. Pero seguiré dándotelo a conocer: lo último que se percibe, aunque ya difícilmente, en el mundo inteligible es la idea del bien, idea que, una vez percibida, da pie para afirmar que es la causa de todo lo recto y hermoso que existe en todas las cosas. En el mundo visible ha producido la luz y el astro señor de esta, y en el inteligible, la verdad y el puro conocimiento. Con-

viene, pues, que tenga los ojos fijos en ella quien quiera proceder sensatamente tanto en su vida pública como privada.³⁸

Las alegorías ponen de manifiesto la ontología platónica que se caracteriza por identificar al ser con la idea suprema del Bien, de esto se infiere que la idea del Bien y el ser son sinónimos en el discurso platónico. El conocimiento del Bien es ontológico-epistemológico-ético, la ontología plantea que el ser es uno y no múltiple, pero de la unidad se desprende la diversidad de los entes. Entre la multiplicidad de entes, en la que participa la idea del Bien, éste se distingue de ellos por sus características esenciales, haciendo imposible su confusión con otra idea o ente.

La epistemología del Bien ubica en la ruta de la verdad a los grados de verdad contenidos en los diferentes objetos de conocimiento, interconectados con la fuente de iluminación que hace posible la adquisición del conocimiento. La verdad que participa en las sombras es ínfima; porque las sombras que se producen son sombras de objetos creados por la técnica.

La verdad que se comunica a los entes iluminados por el sol es de mayor grado, por ser los entes físicos los objetos de conocimiento. Sin embargo, el conocimiento que se obtiene de ambos depende aún bastante de la percepción del sujeto, lo que lo hace variar de un sujeto a otro, o en el mismo sujeto en diferentes momentos y estados de ánimo en los que realiza la percepción y el conocimiento. Sus grados de verdad no pueden fundarse en una

38. Ibid., 517b.

relación tan variable y contingente como la percepción del sujeto cognoscente.

El fundamento de la verdad se encuentra en la idea del Bien, que comunica la esencia y la existencia a todos los entes, dotando a cada ente de sus características singulares para evitar la confusión entre ellos. El conocimiento que se precie de ser verdadero debe capturar lo que hace ser lo que son a los entes, como lo que da la existencia a estas características peculiares de los entes, es decir, la idea del Bien. Que según Platón es:

Lo que comunica la verdad a los objetos de conocimiento, y al sujeto cognoscente la facultad de conocer, es la idea del bien, a la cual debes representarte como causa de la ciencia y la verdad.³⁹

La idea del Bien es el fundamento ontológico de los entes. Y el objeto de conocimiento que avala que los datos adquiridos por el sujeto cognoscente sean verdaderos también es el organizador del universo. El orden que tiene el universo dota de sentido a todos los entes, al proporcionarles una finalidad en la estructura universal. Sentido que es la base de las explicaciones del universo, que el sujeto cognoscente intenta acerca de él. Explicaciones que tienen por finalidad dejar en claro la estructura y organización que el Bien ha inyectado al universo.

El sujeto cognoscente que consigue el conocimiento de la

39. Ibid., 508c.

estructura universal, sabe que sus actividades deben dirigirse a coadyuvar con la armonía universal. El hombre que actúa con esta finalidad tiene la seguridad de estar obrando correctamente. Las acciones de los hombres que son consideradas como buenas, pero que encuentran su finalidad en los bienes inmediatos y privados, no se pueden considerar como correctas al no formar parte de la estructura universal. Este error en el hombre es producto de no saber que la idea del Bien es el fundamento de las acciones buenas y correctas que realiza el hombre.

La idea del Bien es el fundamento ontológico del mundo sensible, la única ruta viable para obtener un conocimiento verdadero, la garantía de que el accionar del hombre se armoniza con la estructura universal. La idea del Bien se muestra dinámica porque es la fuente de existencia del mundo de las ideas, como el origen del mundo fenoménico a través de sus mediaciones como son el sol y el fuego.

La idea del Bien es de suma importancia en la filosofía platónica pero ¿cómo llegar a conocerla? A esta interrogante responde Platón con las alegorías del sol, la línea y la caverna. En la alegoría del sol fundamenta y desarrolla la existencia de dos formas de conocimiento con características que tipifican a cada uno de ellos. Una parte corresponde al conocimiento sensible que está regido por el sol.

En este ámbito de conocimiento el sol hace factible la visión de los objetos, porque no basta para la visión de los objetos que la vista esté en el ojo, ni el color en el objeto. La producción de la visión necesita la presencia de la luz, es decir, del sol, que

es la causa de la visión en el objeto como en el ojo y no sólo es causa de la visión, también de la generación, reproducción y alimentación de los entes que habitan el mundo sensible.

La parte restante corresponde al conocimiento inteligible, que es organizado por la idea del Bien que, por analogía con el sol, es la que comunica la verdad a los objetos de conocimiento, y al sujeto cognoscente la facultad de conocer. Y es la causa de la verdad, que se conoce, hasta donde es posible conocerla, por el entendimiento humano. Al respecto dice Platón que:

A él deseaba referirme -proseguí- cuando hablaba de ese descendiente del bien, análogo en todo a su padre. El uno se comporta en la esfera de lo visible, con referencia a la visión y a lo visto, no de otro modo que el otro, en la esfera de lo inteligible, con relación a la inteligencia y a lo pensado por ella.⁴⁰

Platón, en la alegoría del sol, establece dos regiones de conocimiento: la sensible y la inteligible, pero no logra una explicación cabal de ambas. Para aclarar cada una de las demarcaciones, el filósofo de anchos omóplatos introduce dos subdivisiones en cada región, que tienen por finalidad explicar la producción del conocimiento, y la forma de adquirirlo en ambos acotamientos, con sus correspondientes objetos de conocimiento en cada una de las subdivisiones. Estas, para Platón: "se hacen en razón de los grados de claridad o de oscuridad relativos a los objetos"⁴¹.

40. Ibid., 508c.

41. Ibid., 510a

Con la división del conocimiento en sensible e inteligible, marcada en la alegoría del sol, y en las dos subdivisiones introducidas en cada demarcación, Platón prepara el terreno para desarrollar la alegoría de la línea. Consiste en dividir una línea en cuatro segmentos, que son las operaciones mentales del espíritu o estados del alma, recibiendo los siguientes nombres: la conjetura, la creencia, el conocimiento discursivo y la intelección. La línea platónica representa una escala del conocimiento como los grados de participación del ser en los entes.

La alegoría de la línea marca los cuatro estados de conocimiento que el alma debe recorrer para la adquisición de la episteme, trayecto que se inicia con:

- 1) **La conjetura:** que se ubica en la división de la línea correspondiente al conocimiento sensible o *doxa* en su parte más baja. Se divide en dos secciones: A) **Sombras:** que tiene como objeto de conocimiento a las sombras que generan los objetos creados por medio de la técnica, B) **Imágenes:** que ostentan como objeto de conocimiento las reproducciones de los objetos que se reflejan en las superficies con capacidad de proyectar las imágenes, como el agua o las superficies lisas capaces de reflejar la variedad de los objetos. Cualidades que matizan el conocimiento que se adquiere en este estado cognoscitivo del alma, esto es, sombras de sombras.

- 2) **La creencia:** Es el segundo segmento de la *doxa*. Se sitúa en los

objetos reales, sean naturales o producidos por el hombre, que se encuentran sumidos en el devenir, lo que causa una incertidumbre en la adquisición de su conocimiento. El conocimiento que se adquiere en este estado cognoscitivo del alma es de sombras.

Los dos segmentos de la doxa tienen por objeto de conocimiento entes con cualidades similares, pero la diferencia de cada región se simienta en el grado de luminosidad que poseen o el grado de participación del ser en cada sección de la doxa.

El salto del conocimiento sensible al inteligible encuentra su posibilidad en el segmento de la creencia, por ser los objetos de esta sección reales. Son el sedimento del sujeto cognoscente para formarse imágenes de los objetos físicos, las cuales carecen de cualidades sensibles. Las imágenes sirven de base al pensamiento para efectuar deducciones y obtener un conocimiento distinto al sensible. El encadenamiento de razonamientos que permite obtener un conocimiento distinto del que se parte, coloca a la razón en el nivel del conocimiento discursivo.

3) **Conocimiento discursivo:** es la primera sección del conocimiento inteligible o epistemológico. Arranca de las imágenes que se forma el sujeto cognoscente de los objetos reales y se apoya en ellas o en las hipótesis (posiciones de base), para partir de ellas hacia un conocimiento inteligible, aún contaminado de sensorialidad, lo que obstaculiza que sus objetos

puedan constituir un principio "anhipotético" despojado de todo dato sensorial.

El discurso representativo de este segmento cognoscitivo es el del geómetra, que parte de una hipótesis, es decir, de datos que provocan la génesis de imágenes en la intuición y, a partir de éstas, desarrolla pensamientos que se distancian de lo sensorial para ascender a lo inteligible. Al retornar a las figuras, éstas no son las contaminadas de datos sensoriales, sino las figuras en sí, que sólo pueden adquirirse con el pensamiento.

Las hipótesis del conocimiento discursivo no son aún las ideas que dotan de existencia a todos los entes, porque una vez demostrada la hipótesis, es ésta misma la que se transforma en principio explicativo de su discurso, pero no en el principio fundador que explique el origen de los entes y el conocimiento. Si lo explicado se convierte en principio, conduce al pensamiento a una circularidad de sí mismo, sin llegar a alcanzar el principio fundador o "anhipotético".

Los objetos matemáticos no están en el conocimiento de la doxa, sino en la episteme, pero al conservar vestigios de sensorialidad, no pueden ser ideas, por lo que constituyen la sección inferior del conocimiento inteligible.

4. El intelecto: La parte superior de la línea corresponde a lo inteligible, que parte de las hipótesis que alcanza el conocimiento discursivo, el cual toma como trampolín para saltar de un supuesto a otro hasta llegar al principio "anhipotético".

El sujeto cognoscente que adquiere este conocimiento, es dotado de una visión del todo en su estructura y subordinación de sus partes, las cuales transforman al conocimiento adquirido en acabado, sin límites, con una visión lo mismo del todo como de sus partes en una relación de subordinación con el principio fundador.⁴²

Con las alegorías del sol y de la línea, Platón explica la producción y adquisición del conocimiento, lo que lo lleva a esquematizar y estructurar sus diferentes formas de conocimiento, así como a exponer los estados mentales propios para la obtención de un conocimiento determinado. Al esquema estructural del conocimiento Platón lo va a emplear para exponer la condición humana en relación con dicho conocimiento, en una de sus mejores creaciones filosófico-literarias como lo es la La alegoría de la caverna.

La caverna corresponde a la primera mitad de la línea con sus subdivisiones, es decir, al conocimiento sensible con sus dos tipos : la conjetura y la creencia, con sus estados mentales, que son propios para capturar los objetos sensibles y corruptibles.

La conjetura, que es el primer nivel del conocimiento sensible en la línea, tiene por objeto de conocimiento las sombras. En la alegoría de la caverna, la conjetura se corresponde con el espacio que se localiza entre la tapia y la

42. Se exponen con mayor profundidad los cuatro estados del alma en el capítulo II, titulado: La línea: claridad y oscuridad en el conocimiento desarrollado en esta segunda parte, del presente trabajo.

pared del fondo de la caverna; en ella se proyectan las sombras de los objetos fabricados por la destreza humana al desfilarse por la tapia y ser iluminadas por el fuego, sombras que para los cautivos son fuente de conocimiento.

En la forma y medios de adquirir este tipo de conocimiento se ubica la mayoría de los hombres. Poseen un conocimiento deformado por las influencias del medio en que se desarrollan sus capacidades cognoscitivas y por el ámbito cultural que los absorbe en el que se mueven prejuicios, pasiones y distorsiones de toda índole. Todo ello obstaculiza la posibilidad de alcanzar un conocimiento verdadero, obstáculo que encadena a los cautivos a este ambiente de prejuicios e ilusiones epistemológicas y que los liga a sus apetitos sensibles y al mundo de las sombras que son las percepciones que tienen los cautivos en esta zona de la caverna.

La mayoría de los hombres se encuentra en esta condición epistemológica, al igual que los esclavos. Alguno de ellos sentirá deseos de alcanzar un conocimiento más profundo de los entes que percibe. Este deseo lo impulsará a romper sus ataduras para liberarse e iniciar el ascenso de la caverna que lo conducirá a la tapia y al fuego que ilumina los objetos construidos por la destreza humana, que son la causa de la proyección de las sombras en el fondo de la caverna.

Los objetos creados por la técnica son la fuente de conocimiento en este nivel de la caverna, el cual consiste en adquirir sus cualidades sensibles. Esta área de la caverna corresponde a la creencia, segundo segmento de la línea. La

caverna en su totalidad corresponde a la primera sección de la línea, que es la *doxa*, conocimiento que presenta las siguientes características: efímero, cambiante y poco seguro para ser causa de otros conocimientos. En su analogía con la caverna, se califica como conocimiento subterráneo y umbrátil.

El esclavo que se ha liberado, impulsado por su deseo de conocimiento, dejará la caverna para salir al mundo exterior iluminado por el sol. Este corresponde al segundo segmento de la línea con sus subdivisiones que pertenece a la *episteme* y que usa la inteligencia como vía para la adquisición del conocimiento. En el exterior no puede observar ninguno de los objetos de manera directa, por la intensidad de la luz que irradia el sol. Para lograr observarlos dirigirá su visión en primer instancia a los reflejos que se producen de ellos en el agua y algunos objetos brillantes, para posteriormente observarlos de manera directa.

Los objetos que son fuente de conocimiento son de estructura física. Después de habituarse a ellos el observador los despoja de sus cualidades físicas, para retener las cualidades que lo hacen singular, que lo hacen ser lo que es, atributos que sólo se captan por la inteligencia. El conocimiento logrado por esta vía es base de otros conocimientos que se desprenden de él, pero que adolece de una circularidad por no rebasar los principios fundados por él mismo. Este conocimiento que adquiere el esclavo en el mundo exterior corresponde a la primera sección de la línea en la *episteme*, o sea, el conocimiento discursivo.

El cautivo que ha logrado observar los objetos iluminados por el sol de manera directa, sentirá el deseo de alzar su vista

para observarlo, intento que se verá frustrado por la ceguera parcial que le producirá la luz intensa que el sol despide. El esfuerzo por alcanzar su objetivo se verá coronado si va graduando la intensa luminosidad, primero de manera indirecta reflejada en las aguas o en los objetos que presenten esta cualidad, para posteriormente levantar su visión a los astros nocturnos y, finalmente, observar al sol directamente. Esto le permitirá tener conciencia de la importancia del astro solar para la existencia y percepción de los objetos, así como para el orden de los cambios que se producen en la naturaleza.

La visión directa del sol en la alegoría de la caverna, corresponde en la línea a la parte superior de la episteme, o sea, el intelecto. Sus objetos de conocimiento son las ideas, superiores a las imágenes abstractas que se originan en el pensamiento discursivo. Las ideas poseen una estructura que hace posible el conocimiento de las partes y del todo, que es la base de una visión del universo con sus relaciones de subordinación y preminencia entre las ideas. Sólo cuando se conocen las partes y la función que deben cumplir dentro del todo, se obtendrá un conocimiento acabado.

Las tres alegorías se entrelazan para complementarse una a las otras, una desarrolla lo que la otra sólo dejó esbozado y la otra llena la estructura, manifestando que es la condición en que se encuentran los hombres en relación con el conocimiento. En otros términos: la alegoría del sol establece la existencia del conocimiento sensible e inteligible, la línea lo explica de una forma más específica y la caverna lo humaniza.

Las alegorías se corresponden geoméricamente de la siguiente manera: la alegoría del sol establece los conocimientos sensible e inteligible, que corresponden a las dos secciones de la línea. En la alegoría de la caverna, al mundo cavernario y extracavernario. Igualmente se corresponden los dos tipos de doxa de la línea con las dos mitades de la cueva y las dos mitades extracavernarias con los dos segmentos de la línea, correspondientes a la episteme.

Las alegorías no sólo patentizan su correspondencia, también enseñan el camino que conduce de las sombras a la luz, ruta que sirve de base para una interpretación moral de las alegorías que, unidas a la paideia platónica, exponen la educación que Platón consideraba ideal para el hombre. La paideia platónica se opone a la asimilación de conocimientos porque parte de suponer la existencia de conocimientos en el alma del hombre, y la educación es el conducto para extraer estos conocimientos. Ello implica el ascenso y temple del alma para poder observar la idea del Bien.

Las alegorías ponen de manifiesto que a los prisioneros no se les dota de visión; se les enseña a conducir su vista que poseen a la región iluminada por el sol. Un camino similar se sigue con el alma del educando, que posee el órgano idóneo para adquirir el conocimiento pero no lo utiliza adecuadamente y la educación tiene por finalidad enseñar su uso correcto para la adquisición del conocimiento.

Este proceso conduce al ojo del alma a los diferentes niveles de conocimiento, no únicamente en una mirada intelectual, sino

que toda ella debe ascender a los diferentes tipos de conocimiento. Esto causa las diferentes "conversiones" del alma, que la van apartando del conocimiento sensible con todos sus cambios, generaciones y corrupciones que implica, hasta lograr el conocimiento del ser en todo su esplendor. Así lo expone el maestro de Aristóteles en el siguiente fragmento:

La discusión que sostenemos nos hace ver que esta facultad del alma de cada uno y el órgano con el que aprende, a semejanza de lo que ocurre con el ojo que no puede volverse de las tinieblas a la luz como no sea moviendo la totalidad del cuerpo, han de acompañarse con el alma toda y apartarse de lo que nace en pos de alcanzar la contemplación del ser y de la parte más luminosa de éste.⁴³

Las alegorías transportan a la paideia platónica. Esta propone una reforma integral del hombre, a través de sus diferentes disciplinas en las que se incluye la dialéctica. El programa pedagógico que propone Platón es un movimiento ascensional del alma al conocimiento de los objetos iluminados por el sol y regidos por la idea del Bien. Por la importancia que tiene esta ruta ascensional del alma por medio de la paideia para la presente investigación, la paideia platónica se expondrá en el siguiente capítulo.

43. Platón, República, cit., 519a.

Capítulo V. La paideia: la creatividad, medio ideal de conocimiento.

El ascenso que realiza el cautivo en la caverna es similar al proceso educativo que debe desarrollar el alma para pasar de las sombras a la luz. Atraviesa por los diferentes niveles estructurales de cada etapa educacional, para obtener las habilidades que le permitan conquistar por sí misma el conocimiento adecuado a la etapas educativas correspondientes.

Al iniciar el ascenso educativo, el alma, no está desprovista de conocimiento, porque posee un conocimiento innato de las ideas que serán activadas por medio de la educación, para que las haga su objeto. En cada escala ascensional, el alma realiza una "conversión" y no puede seguir su camino ascendente en las etapas educativas hasta asimilar correctamente en cada nivel los objetivos pedagógicos. Así, el alma realiza la "conversión" correspondiente al tipo de conocimiento que debe adquirir en la escala educativa. El alma debe orientarse a la conquista de una educación integral que la conduzca a poseer un conocimiento de la idea del Bien.

La paideia platónica encuentra su finalidad pedagógica en el conocimiento de la idea del Bien, que es el fundamento del conocimiento verdadero que el hombre debe poner en práctica tanto en el terreno epistemológico como en el moral. Este conocimiento lo hará ser mejor en uno u otro aspecto de su interacción social y política de la polis.

El programa educativo que desarrolla Platón para que el alma

alcance la contemplación de la idea del Bien, se integra con las siguientes disciplinas: Música, Gimnasia, Matemáticas y Dialéctica, con las subdivisiones que las estructuran. Las primeras dos apuntan a la armonía de los sentimientos y el cuerpo con el Bien supremo, mientras que las dos últimas tienen como objetivo conducir al alma a la contemplación de la idea del Bien.

Las disciplinas que integran el plan general de la paideia platónica deben alcanzar sus objetivos para hacer posible un conocimiento profundo de la ciencia Dialéctica, cumbre del plan educativo. Los objetivos de cada disciplina se exponen a continuación.

A) El cultivo del carácter..

1) La Música.

En la pedagogía platónica esta disciplina, como en general en la educación griega, comprende dos aspectos: uno relacionado con la organización armónica de sonidos, que plasma sus resultados en las melodías, y el otro encuentra su campo de actividad en la métrica descriptiva que muestra su armonía en la medida exacta de los versos y manifiesta sus resultados en las obras literarias.

La Música, como disciplina, se relaciona también con la distribución armónica en la producción del arte y las tareas artesanales del hombre. Integra a las artes plásticas como rama de esta asignatura, las que estampan su distribución armónica al

plasmar la imaginación en un lienzo o cualquier otro material. La Música queda integrada por la literatura, la música (producción de sonidos armónicos) y las artes plásticas, que tienen como objetivo pedagógico despertar los valores morales más loables y los sentimientos más nobles por medio de su producción en el educando.

1.1) Literatura.

La producción literaria en tiempos de Platón es muy vasta. En el interior de su diversidad, el fundador de la Academia recomienda para la instrucción del alma en su iniciación educativa realizar lecturas de fábulas en las que se destaquen los valores universales positivamente, así como actitudes y hombres universales que provoquen el deseo de ser imitados por los educandos. Los infantes son fácilmente impresionables y maleables para imprimir en ellos el carácter con que deben conducirse en su actuar futuro.

Las fábulas son la lectura adecuada para iniciar la educación en el infante, por el tipo de imágenes que producen en la imaginación del pequeño. Al combinarse con los valores que se le atribuyen a cada imagen, facilita su comprensión por los educandos. Estos valores son transmitidos a los discípulos por medio de las acciones morales que desarrollan los personajes

centrales en la fábula.

Los temas que Platón sugiere para ser abordados en las fábulas son los relacionados con la divinidad y los héroes. El tópico de la divinidad se recrea en las fábulas con la finalidad de enseñar a los párvulos que Dios es esencialmente bueno, y causa de todos los bienes y de ningún mal, por lo que la maldad no tiene su origen en Dios.

Los atributos de Dios son en grado superlativo. Esto lo hace permanecer en Sí mismo, pues no puede dirigirse hacia "lo mejor" porque Él posee todas las perfecciones; tampoco puede mostrar una tendencia negativa, ya que ningún ser racional acepta una forma inferior a la suya, menos Dios que es la Suprema Razón. Al no poder dirigirse a lo positivo o negativo, se cancela en Él cualquier mudanza posible⁴⁴.

Las lecturas del educando deben ilustrar que Dios es bondad e incapaz de engañarnos o de actuar en contra de los hombres por medio de mudanzas en seres superiores o inferiores a Él. El contacto que el educando tiene con la divinidad es el inicio mismo de la educación por medio de las fábulas. Estas tienen como objetivo pedagógico enseñar al educando la búsqueda del bien, para armonizar sus acciones con el Bien supremo.

44. La concepción platónica de la divinidad cancela las fábulas que muestran a los dioses y héroes conducirse de un modo incongruente con su naturaleza, pues destierra de su proyecto pedagógico las fábulas que desarrollan un concepto negativo de la divinidad y con ellas a sus creadores, Homero y Hesíodo.

Las fábulas creadas por estos poetas muestran a Cronos mutilando a su padre Urano y posteriormente escenas en las que Cronos da muerte a sus hijos para conservar el poder obtenido, que finalmente pierde con su hijo Zeus que logra salvarse de las maquinaciones que su padre flagraba contra él, y a otros dioses ya en guerra o en promiscuidad sexual tanto entre ellos como entre los mortales. Las fábulas creadas por Homero y Hesíodo, en lugar de transmitir el respeto por los padres, los hermanos, las leyes de la polis y la divinidad, producen el efecto contrario en los educandos que reciben estos ejemplos en su educación.

Las fábulas sobre los héroes apuntalan las virtudes poseídas por la divinidad, pero practicadas por los hombres. Para que el educando comprenda que son virtudes que los hombres pueden alcanzar, todos sus esfuerzos deben concentrarse en la obtención de tales virtudes. Las virtudes que transmiten las fábulas no son las de la ciencia dialéctica, pero sí aquellas que tienen como objetivo la obtención del carácter templado, el coraje, la bondad, la piedad y otras virtudes más.

Las fábulas en la *paideia* platónica tienen expresamente la tarea de avivar en el educando el deseo de poseer esas virtudes a través de sus descripciones heroicas, descollando las siguientes: valentía, fortaleza y temperancia. (Se deja de lado a los héroes homéricos que nada tienen que decir en esta *paideia*).

1.2) Música (producción de sonidos armónicos).

A la educación adquirida por medio de las fábulas le sigue la instrucción de la música, rama de la disciplina que lleva el mismo nombre⁴⁵. La música dirige su objetivo educativo a despertar

45. Es importante hacer notar la diferencia que existe entre ambas. La música como disciplina en el programa pedagógico de Platón, está estructurada por la literatura, la música (producción de sonidos armónicos) y las artes plásticas, mientras que la música, como rama, encuentra su objetivo educativo en la transmisión de conocimientos como las letras, la armonía y el ritmo. Para hacer notar la diferencia entre una y otra en el texto, la Música como disciplina se escribe con la primera letra mayúscula y con m minúscula para hacer referencia a la música como rama de esta disciplina. Aclaración solamente válida para el inciso.

en el alma del educando las virtudes de valor, la fortaleza y la temperancia; nada mejor para este fin que el ritmo y la armonía que calan en lo profundo del alma, lugar adecuado para iniciar la fortaleza que requiere. La influencia que la música ejerce sobre el alma del educando es total y directa, porque las alteraciones que produce en ella no son únicamente proyectadas a la fortaleza o el valor, tampoco únicamente a la temperancia, más bien, las afecciones, alteraciones y variaciones que produce la música en el alma del educando va dirigida a despertar y fortalecer las virtudes que la estructuran.

La música afecta al alma en su totalidad, porque ella misma es una totalidad; en otros términos, la música en la cultura griega se compone de letra, armonía y ritmo, estructura que Platón comparte por el ambiente cultural de la época. En relación con la música, el hijo de Aristón señala que:

Palabras, armonía y ritmos integran entre sí el producto artístico denominado música.⁴⁶

La música debe expresarse simultáneamente de manera armoniosa. Este objetivo se alcanza al cuidar que la letra en las canciones no difiera de los sonidos. Tal conjunción produce la armonía. La música y el ritmo se acoplan a la letra, para unificarse en un todo y afectar al alma en toda su

46. Platón, República, cit., 398d.

estructura.⁴⁷ La música encauza sus objetivos pedagógicos a despertar en el alma las virtudes de valor, fortaleza y temperancia, virtudes que deben corresponder a la disposición de ánimo que la música produce en el educando.

Los valores que la música inyecta en el alma del educando son claros y de ellos se desprende el tipo de música que tiene que penetrar en el alma. Para que desarrolle los valores deseados, Platón indica en su programa pedagógico que los modos musicales convenientes son: el frigio y el dórico.⁴⁸

El frigio, porque en las composiciones musicales de este género destacan: la valentía en la guerra (llevar a buen fin las empresas iniciadas, el esfuerzo por culminar lo emprendido, el sobreponerse a las situaciones adversas), y la fortaleza (para iniciar empresas en las que la solución no es inmediata).

47. Las tres habilidades deben presentarse simultáneamente en la música. En la armonía de los tres aspectos descansa la grandeza de la tragedia griega, que son composiciones que reúnen conjuntamente la poesía, la música coral y la danza. En la actualidad se conocen los tres elementos que integran la música, pero desarticulados uno de otro, lo que representa un obstáculo para conocer la grandeza de la tragedia griega.

En el interior de la cultura griega a quien dominará el arte de la música se le exigía que sus composiciones reunieran las tres características simultáneamente y sólo a las composiciones que reunían estas cualidades se les daba el epíteto de unidad superior de la composición artística. Por ello, cuando los músicos no dominaban estos tres aspectos, recibían fuertes críticas como las hechas a Eurípides por permitir que otros hicieran la música de sus coros y los ritmos de sus danzas para sus tragedias.

48. Del señalamiento que Platón hace para conseguir las virtudes deseadas en el alma del educando, también se desprende la censura a algunos modos musicales que producen en el alma virtudes contrarias a las deseadas. Estos son el modo lidio que está lleno de quejas y lamentos; las displicencias, que llevan al alma a la languidez, la embriaguez, el desorden y con todo ello disminuyéndole fuerzas y deseos para las grandes empresas.

Para evitar estos efectos en el alma, la censura se extiende a los modos de lidia mixta, lidia sostenida y a ciertos modos musicales producidos por los jonios llamados laxos. La censura no se detiene en los modos, se extiende a los instrumentos musicales que se utilizan para la creación de esas armonías musicales como son: los instrumentos de muchas cuerdas (arpas), las flautas que son policordes, y se permite únicamente para acompañar a la poesía y el ritmo a los instrumentos como la lira y la cítara.

Para llegar al fin se requiere continuidad y perseverancia, así como situaciones similares que requieren firmeza y valor para enfrentar los embates de los enemigos o del infortunio. De aquí que el modo frigio despierte en el alma entusiasmo, valor y firmeza.

El modo dórico inyecta en el alma actitudes de persuasión para llevar los conflictos al terreno de la conciliación por la exposición de los razonamientos acerca de la problemática por ambas partes, para obtener la mejor solución posible sin dañar a ninguna de las partes que intervienen en el conflicto. El modo dórico enseña al alma a seleccionar las acciones que no tengan repercusiones negativas en otros hombres, como a disuadirlos de actos dañinos para la polis.

El modo dórico produce en el alma un ambiente proclive para que el hombre realice acciones que tengan como resultado el beneficio de sus congéneres y de la polis, acciones que al ser multiplicadas producen en el alma las cualidades de prudencia y moderación. Por las cualidades tan benéficas que produce este modo musical en el alma, tiene todas las preferencias de Platón al otorgarle los calificativos de viril, recio, augusto, porque reaviva en el alma los valores de moderación y compostura⁴⁹.

La educación musical refuerza los valores adquiridos en la literatura, la que conduce al alma por un camino seguro para

49. Los estados de ánimo que la música produce en el alma, son comunes a la cultura griega. Aristóteles en su Política, 1340b, dice: "Unas melodías los ponen (a los agentes) en disposición más triste y recogida, como el modo llamado moxolidio; otras relajan la mente como las melodías lánguidas; otras producen un estado de moderación y compostura, como parece hacerlo únicamente el modo dórico, en tanto que el modo frigio inspira entusiasmo".

obtener los valores más adecuados a su formación, como son la fortaleza y la temperancia.

1.3) Artes plásticas.

En la Música, Platón incluye las artes plásticas: la pintura, la arquitectura, el decorado, la jardinería y la artesanía, que tienen como finalidad imprimir en el alma del educando el sentido de la forma bien proporcionada. Esta se encuentra en todos los objetos artísticos que lo circundan, por ejemplo: las plantas del jardín, el mobiliario de la casa y otros más, que todos en conjunto tienen por objetivo pedagógico enseñar la bella forma al educando. Así lo expone el creador de las Leyes en el siguiente fragmento:

Eso es precisamente lo que se proponen la pintura y todas las demás artes, como la tejeduría, el bordado, la edificación y todas cuantas se refieren a la fabricación de los distintos objetos y no en menor grado la naturaleza de los cuerpos vivos y de las plantas.⁵⁰

Los educadores deben crear un ambiente dominado por las formas bien armonizadas en sus dimensiones, ambiente que será

50. Platón, República, cit., 401a.

un factor determinante para que el alma del educando reciba los influjos de las formas bellas y, sin que lo note, sea conducido por semejanza a la armonía de los razonamientos bien estructurados.

La Música queda estructurada con la poesía o literatura, la música y las artes plásticas, que tienen en común el objetivo pedagógico de despertar en el alma las virtudes del valor, de la fortaleza, de la temperancia, de la forma y otras más. Le crean al alma educada en esta disciplina un criterio para repeler los vicios que la dañan, éstos son los signos más palpables que permiten afirmar que el educando ha adquirido la educación Musical. Al respecto señala Platón que:

¿No es cierto también que penetrará con más agudeza en los defectos de las obras naturales y artísticas la persona que ha recibido la educación conveniente y que, desdeñando por tanto los vicios, está en condiciones de alabar y gozar de lo bueno que, acogido ya en su alma, le servirá de alimento y le hará un hombre plenamente virtuoso? Si reprueba los vicios, los odiará eternamente ya desde la niñez y antes que llegue al uso de la razón...⁵¹

La educación Musical prepara al alma del educando para percibir la belleza artística en todas sus manifestaciones, las que el alma llevará a su interior para gozarlas y reproducirlas en su estructura. El alma del educando que reciba la educación musical, es también una obra de arte a la que Platón define como el "varón musical".

51. Ibid., 401a/402d.

2) La gimnasia.

El alma ha desarrollado en la educación musical virtudes como fortaleza y ánimo, que le ofrecen robustez para soportar los reveses que se producen en la ascensión a la idea del Bien. El alma encontrará un número mayor de escollos para cumplir su objetivo final, si le pertenece un cuerpo débil. La forma de salvar estos obstáculos es ofrecerle un cuerpo vigoroso, el cual obtiene por medio de la educación gimnástica que se integra por los ejercicios físicos, la dieta y la medicina. Así, Platón introduce en su *paideia* la disciplina gimnástica, para que procure un cuerpo atlético en el educando, lo cual pone de manifiesto en el siguiente fragmento:

Así, pues, ¿no procederíamos rectamente si después de haber prodigado todos los cuidados al alma dejásemos que ésta se encargase por completo de la educación del cuerpo y nosotros nos reservásemos tan sólo el papel de guías para no tener que hacernos demasiado pesados?⁵²

La educación gimnástica va dirigida primordialmente al cultivo del alma, sólo que ahora tomando como intermediario al cuerpo, al usarlo como instrumento para desarrollar en ella las virtudes de coraje, firmeza y autodomínio. Estas refuerzan las virtudes adquiridas en la educación musical, las que conjuntamente estructuran un todo con las mismas necesidades e inclinaciones.

52. *Ibid.*, 404a.

2.1) Los ejercicios físicos.

La Gimnasia platónica no es proclive a formar atletas profesionales con los cuidados inherentes a la formación de deportistas⁵³. Platón es partidario de una Gimnasia sencilla; que mantenga el cuerpo en forma física, y el educando sólo debe realizar los ejercicios físicos necesarios para este fin. Cualquier exceso en el adiestramiento físico produce un cuerpo voluminoso que, para mantenerlo en la misma condición, es necesario volverse esclavo de él.

La ejercitación adecuada dotará al educando de un cuerpo estructuralmente bien formado y saludable, que es el resultado de una "Gimnasia simple y moderada". Esta mantiene al alma siempre receptiva para adquirir las virtudes que coadyuvan a su educación.

2.2) La dieta.

La ejercitación física es importante para mantener un cuerpo en forma. No lo es menos la dieta que se sigue para tal

53. Platón señala que las prescripciones gimnásticas que practican los atletas profesionales son: "soñolientas y peligrosas para la salud", pues los cuidados que éstos requieren los conduce a pasar durmiendo una gran parte de la vida, como parte de un seguimiento riguroso de su dieta, porque si se alejan de las prescripciones indicadas su cuerpo sufrirá graves trastornos y alteraciones en su salud. Así, la gimnasia con prescripciones muy detalladas queda cancelada en el proyecto educativo platónico.

propósito, la que queda integrada con base en guisos sin demasiada condimentación, y de frutas. Se cancelan de la dieta las comidas muy condimentadas, como las de la cocina siciliana y la pastelería ática⁵⁴. Siguiendo una dieta sencilla se mantiene un cuerpo en perfecta distribución. La sencillez en el programa educativo de la Música dota al alma de sobriedad; de la misma manera, la sencillez en la Gimnasia procura la salud de los cuerpos. En relación con este tópico, el creador del Menón expresa que:

¿No se veía claro que en un caso la variedad engendraba la licencia y en el otro la enfermedad y que, en cambio, la simplicidad en la música era presagio de templanza en las almas como la gimnasia lo era también de salud en los cuerpos?⁵⁵

Apegándose a la sencillez de la ejercitación física y a la dieta, se obtiene como resultado un cuerpo sano. De esta manera se alejan de su entorno los espectros de la enfermedad, y el tiempo de visitas médicas para restablecer la salud será destinado a la educación del alma⁵⁶.

54. Para tener un cuerpo bien formado y sano basta una dieta sencilla. Platón censura las comidas muy condimentadas como las carnes, pescados cocidos, así como el uso de especias para dar sabor a las comidas, porque esta cocina provoca somnolencia, languidez, impropios de una persona que está educando su cuerpo en la gimnasia, aparte de ofrecer grandes riesgos para la salud.

55. Platón. República, cit., 405c.

56. Una buena educación en la gimnasia promueve en el educando la autonomía en los cuidados de la salud, sin recurrir a los médicos. Lo contrario expone las carencias que los educandos presentan en el estudio de la Gimnasia.

2.3) La medicina.

La medicina es concebida por Platón sólo para atender enfermedades de pronta curación, no así las enfermedades crónicas y prolongadas que alargan inútilmente la vida de los enfermos y la transforman en suplicios innecesarios.

La conducta moral más adecuada para estos casos en la educación platónica es dejarlos morir. Manter la vida de un hombre enfermizo conjuntamente con sus descendientes que también presenten esta característica, causa grandes estragos a la organización de la república. El filósofo de grandes omóplatos, expresa al respecto que:

¿No será preciso que establezcas en la ciudad una práctica médica como la que mencionábamos y una judicatura en parangón con ella, las cuales cuidarán tan sólo de los ciudadanos bien formados en cuerpo y alma, dejando morir a los demás, si son defectuosos en sus cuerpos, o condenando a muerte a los que poseen una alma naturalmente mala e incorregible.⁵⁷

La sentencia platónica dirigida a los hombres enfermos adquiere un sentido magnánimo, si recordamos que para los griegos vida es sinónimo de plenitud, es capacidad de disfrute en su máximo esplendor. No se comprende una vida alejada de este disfrute.

57. Platón, República, cit., 410b.

La vida para los helenos es vida que debe vivirse en plenitud de fuerza y de arrojo; si no, es mejor no vivirla. Para alcanzar esta vida en plenitud de capacidades, la Gimnasia es parte importante porque la brinda por medio de ejercicios corporales; y la dieta y la medicina, que estimulan la parte fogosa del alma, para desarrollar su fuerza que consiste en el valor, la fortaleza y la temperancia.

La Música, como la Gimnasia, tiene por objetivo pedagógico en la *paideia* platónica desarrollar estas virtudes en el alma: la Música dirigida al alma y la Gimnasia al cuerpo. El desarrollo de ambas debe ser equitativo, porque si éste se inclina hacia el cuerpo, éste se produce vigoroso con una alma débil o si los cuidados se concentran en el alma, se obtiene por resultado un alma robusta con cuerpo débil. Para evitar este desequilibrio en el alma, es necesario poner los mismos cuidados y empeño en la educación musical y gimnástica. Así lo expresa Platón en el siguiente párrafo:

Por tanto, quien sepa mezclar la gimnasia con la música en la proporción debida y aplicar ambas artes al alma, será ciertamente el hombre que merece ser llamado el músico más perfecto y armonioso, con mucho mayor motivo que el que sólo se dedica armonizar las cuerdas entre sí.⁵⁸

58. *Ibid.*, 411d.

B) El cultivo del intelecto.

Disciplinas como la Música y la Gimnasia tienen como propósito educativo el cultivo del carácter y no para acrecentar la inteligencia. Las disciplinas propuestas por Platón para el desarrollo de la inteligencia, impulsan y refuerzan al alma para lograr este objetivo educativo en su *paideia*.

Las disciplinas que conducen al educando por la ruta del intelecto desechan en lo posible los datos sensibles, pues producen confusión en la adquisición del conocimiento. Se aceptan sólo aquellos datos sensibles que invitan a la reflexión y que conducen al educando al terreno de lo abstracto.

El objetivo pedagógico de estas disciplinas es prestar auxilio en la comprensión de otras asignaturas más complejas, así como también brindarle ayuda al alma para que perciba las esencias de los entes, y ascienda así del campo sensible al inteligible. En suma, que el alma sea forzada a utilizar el intelecto para observar la idea del Bien en sí. Al respecto señala Platón que:

Lo que sin duda debemos examinar es si la parte mayor y más elevada de esta ciencia nos conduce a lo que antes decíamos; es decir, a una contemplación más factible de la idea del bien. Conducen a ella, afirmábamos, todas aquellas cosas que fuerzan al alma a volverse hacia el lugar en el que se encuentra lo más feliz de cuanto es, y a donde conviene que mire de todos los modos posibles.⁵⁹

59. *Ibid.*, 526e.

Las disciplinas que presentan estas características en orden ascendente son: la Aritmética, la Geometría, la Astronomía y la Música. Todas parten de lo sensible e incitan a la inteligencia para convertir esos datos sensibles en signos, símbolos y figuras, que a la postre conducen a las realidades inteligibles. Veamos cada una de ellas.

1) La Aritmética.

Instruye al alma en el cálculo con un sentido profundo tal, que obliga a contemplar la naturaleza de los números por medio de la inteligencia. Esta capacidad le permite trabajar con los números de forma abstracta, forzando la alma a abandonar los ejemplos con números tangibles. La estructura y el contenido de su discurso sólo pueden ser captados con intermediación de la inteligencia, que prepara al alma del educando para observar la idea del Bien.

Los problemas planteados por la Aritmética tienen relación con las esencias de los números, como el de la unidad y la multiplicidad en su relación e interdependencia, problemática que no puede ser captada con ninguna facultad cognitiva diferente a la inteligencia. Así, lo expone Platón en el siguiente párrafo:

Se evidencia con ello que el conocimiento de la unidad es una de las cosas que conducen y vuelven al alma hacia la contemplación del ser.⁶⁰

60. Ibid., 525b.

2) La Geometría.

A la Aritmética le sigue la Geometría,⁶¹ que conduce al alma a mirar al mejor objeto de conocimiento de todos los posibles: a la idea del Bien y el ser, los que se encuentran muy distantes de todos los cambios y corrupciones del mundo perecedero.

Las ciencias que impulsan al alma a mirar hacia lo alto, son ciencias que se ocupan de conocimientos perecederos, pero que captan las estructuras esenciales de los entes y sus discursos se fundamentan en el ser. Aunque los geómetras utilicen un lenguaje que indica acción y práctica, como cuadrar, prolongar y adicionar, su ciencia conduce al conocimiento del ser⁶². En relación con la Geometría, Platón se expresa en los siguientes términos:

En que ésta es una ciencia del conocimiento del ser, pero no de lo que está sujeto a la generación y a la muerte...pues sin duda la geometría es una ciencia de lo que siempre es.⁶³

61. El estudio de la Geometría incluye los últimos adelantos de la época como son: la geometría plana y la geometría del espacio tridimensional.

62. Una explicación más precisa y profunda acerca de la geometría se localiza en el capítulo II, inciso C, titulado El conocimiento discursivo, en la parte segunda del presente trabajo.

63. Platón, República, cit., 526e.

3) La Astronomía.

A la Aritmética y la Geometría se suma la Astronomía como ciencia que también obliga al alma a mirar a lo alto, y tiene como objetivo pedagógico reavivar, estimular y purificar la inteligencia que el alma posee de las actividades que le son impropias y disminuyen el intelecto. La inteligencia es el medio apropiado para que el alma conozca el ser que funda las verdades de los diferentes argumentos. Aquellas ciencias deben provocar el desarrollo del intelecto en el alma del educando.

La Aritmética y la Geometría parten de lo sensible para convertir esos datos en signos, símbolos y figuras que tienen como remitentes a las realidades inteligibles; de manera semejante debe conducirse la Astronomía, que obliga al alma a mirar a lo alto.

La Astronomía conduce la mirada del alma a lo alto, porque allá arriba tiene sus objetos de conocimiento. Pero no debe reducir su observación a las estrellas, la luna, los planetas y las constelaciones; tampoco estancarse en las explicaciones del día y la noche, las relaciones de éstos con el mes y éste con el año, porque si la Astronomía se agotara en este campo de conocimiento, sus observaciones serían únicamente de fenómenos en su singularidad fáctica y no conducirían la mirada del alma hacia lo alto, sino hacia lo bajo, a pesar de que el alma del educando se encontrara recostada con la mirada en la bóveda celeste.

La Astronomía debe apartarse de las cosas del cielo, si

quiere aprovechar las bondades que esta ciencia brinda al alma. Si la Astronomía pretende despertar la inteligencia que posee toda alma, está obligada a tener por objeto de estudio los astros verdaderos, que son los que originan la velocidad y lentitud en los fenómenos observados, así como las verdaderas figuras que se mueven a sí mismas y lo que está en relación con ellas. Por ello, Platón recomienda dejar de lado la observación de los astros en los siguientes términos:

Hemos de servirnos, pues -dije-, de la imagen de ese cielo policromado como ejemplo que nos procure la comprensión de todas las cosas. Procedamos, por consiguiente, de la misma manera que lo haríamos con dibujos perfectamente diseñados y trabajados por Dédalo o por cualquier otro artista o pintor. Un Hombre práctico en la geometría pensaría, sin duda, al contemplar una obra de esta naturaleza, que sería difícil otra igual; mas consideraría ridículo dedicarle un estudio serio, en la idea de descubrir ahí la verdadera igualdad, o la esencia de lo doble o de cualquier otra simetría.⁶⁴

Antonio Gómez Robledo explica este párrafo de la siguiente manera: "que la astronomía como ciencia debe ir más allá de la mera descripción empírica de los cuerpos celestes, de sus órbitas y revoluciones, hasta descubrir, por la pura inteligencia esta vez, las leyes del movimiento, y ya no de este o de aquel cuerpo, sino de todo movimiento real o posible. No estaba reservado a Platón, sino a Newton, formular la ley de la gravitación universal, pero si es gloria de aquél el haber postulado la necesidad, la posibilidad por lo menos de una ley semejante"⁶⁵.

64. Ibid., 529d.

65. Antonio Gómez Robledo. Platon: los seis grandes temas de su filosofía., pág. 528.

4) La Armonía.

Explicado el movimiento de los astros, Platón señala que existe una variedad de movimientos y de éstos únicamente se interesa por el que tiene su causa en los astros. Este dinamismo es el que produce sonidos los que, al combinarse, generan la más bella armonía⁶⁶ universal, resultado de la diferencia de velocidades entre ellos. Y así como los ojos fueron hechos para ver los astros, los oídos para escuchar esta armonía astral.⁶⁷

El educando que se ubica en esta etapa pedagógica debe aprender a escuchar esta armonía universal, además de saber qué números son armónicos y cuáles no, por qué unos lo son y otros no, así como abandonar lo sensible en todo lo referente a la armonía astral. Sólo el alma que prosiga con esta conducta en el aprendizaje llegará a observar la idea del Bien. Las bondades pedagógicas de la armonía, Platón las expone en el siguiente párrafo:

Util, sin duda...para la búsqueda de lo bello y de lo bueno, aunque inútil para proseguir otros objetivos.⁶⁸

66. Platón desecha de su proyecto educativo la armonía que los hombres producen al atormentar las cuerdas por medio de clavijas, por producir en el alma del educando efectos contrarios a los objetivos de estas ciencias.

67. Esta es una clara influencia de los pitagóricos en la filosofía platónica.

68. Platón, República, cit., 531b.

La Aritmética, la Geometría, la Astronomía y la Armonía, tienen como objetivo pedagógico en la paideia platónica elevar la mirada del alma del educando a la idea del Bien y el ser. He aquí su innovación pedagógica en relación con estas ciencias, que ya eran conocidas en su época.

5) La Dialéctica.

La Aritmética, la Geometría, la Astronomía y la Armonía tienen como objetivo pedagógico conducir al alma a contemplar el ser, objetivo educativo que no debe ser una frontera infranqueable, porque el alma debe continuar en su proceso educativo hasta obtener la observación de la idea del Bien, del ser en sí, y no cesar en su búsqueda para lograr su conquista. Finalidad que sólo puede proporcionar la Dialéctica.

Los objetivos pedagógicos de la Dialéctica consisten en enseñar al alma los inteligibles que son comunes o diferentes, la igualdad o desigualdad entre ellos, los puntos en que pueden relacionarse, a ordenarlos en una relación de mayor a menor importancia surgida de su interrelación, la asimilación de dividirlos en géneros y especies, la importancia que cada uno de ellos adquiere en diferentes aspectos en relación con la idea del Bien. Sólo el conocimiento de estas relaciones, interconexiones, subordinaciones, y otras más, dan al educando un conocimiento de

la Ciencia Dialéctica⁶⁹ como de la idea del Bien.

El conocimiento de estas interconexiones en la red formada por las ideas, dota al alma de otros conocimientos, los cuales son suficientes para dejar de lado las hipótesis matemáticas que se fundamentan a sí mismas, pero no proyectan al alma a la contemplación de la idea suprema del Bien. La Dialéctica, por su parte, no sólo la impulsa, sino que la hace permanecer en lo alto. Así lo expone Platón en el siguiente párrafo:

Es, pues -añadí-, el método dialéctico el único que se encamina a aquel fin, prescindiendo en absoluto de las hipótesis para robustecer su mismo principio. Y saca suavemente al ojo del alma del bárbaro ciego en el que se encuentra sumida y se eleva hacia lo alto, sirviéndose para ello, como compañeras de trabajo y colaboradoras suyas, de las artes que hemos enumerado...la dialéctica viene a ser como un coronamiento en lo más alto de las demás enseñanzas, y que ninguna de éstas puede ser colocada en un plano superior, ya que es ella, precisamente, la culminación de todas.⁷⁰

Las alegorías del sol, la línea, la caverna, conjuntamente con la paideia, explican el ascenso cognoscitivo que debe llevar a cabo el sujeto cognoscente, que cristaliza en el conocimiento de la idea del Bien. Cada una de ellas expone a su manera las etapas del ascenso como su parte más alta.

Las alegorías y la paideia ponen en claro que para llegar a la cima del conocimiento, es necesario una ciencia que conduzca a

69. Una exposición más amplia del funcionamiento de la dialéctica se encuentra en la tercera parte de este trabajo, titulada La ciencia dialéctica y la combinación de las formas.

70. Platón, República, cit., 533a/534d.

la cúspide y enseñe a permanecer en lo más alto de la episteme que obliga al sujeto cognoscente a tener por objeto de conocimiento a las ideas.

Las alegorías, como la paideia, convergen en postular a la Ciencia Dialéctica como la más idónea para enseñar al sujeto cognoscente a permanecer en contacto con las ideas, proximidad que lo orientará de la forma más adecuada para obtener el conocimiento de la idea del Bien, así como las ideas subordinadas a él.

Las alegorías y la paideia abordan a la Ciencia Dialéctica de una forma somera en el presente capítulo, por no ser el momento de exponerla con amplitud. Momento reservado para la tercera parte de este trabajo titulada "La ciencia dialéctica y la combinación de las formas", en el que no sólo se expondrá con amplitud sino con detalle, por ser de gran importancia para esta investigación.

Tercera Parte: La ciencia dialéctica y la combinación de las formas.

Capítulo I: Esquema dialéctico.

A) El funcionamiento de la Dialéctica.

1) Propedeútica de la ciencia dialéctica.

Las ideas tienen por referente un ente. Que así sea da lugar a esta interrogante ¿las ideas enunciadas son captadas con las mismas características por los sujetos? La respuesta es negativa, porque la mayoría atiende a las cualidades sensibles que son inherentes al referente, dejando de lado la esencia que equivale a la idea.

Pongamos por caso un ente bello. No todos coinciden en su belleza, lo cual ocurre porque en la percepción influyen las inclinaciones y preferencias del sujeto por determinados colores, formas, rasgos, etc, y los estados de ánimo alteran dicha percepción. La percepción de los sujetos genera una diversidad de opiniones acerca de si el ente es bello o no, en virtud de que lo percibido no es la idea, sino el objeto designado por el referente. Algo similar ocurre con ideas como: virtud, santidad, bondad, piedad, valentía y muchas más, porque cada

sujeto las percibe de manera diferente, ya que la percepción se hace sobre las acciones particulares que realiza el hombre como santo, bondadoso, etc., y no sobre las ideas que las sustentan.

El problema de la multipilicidad de percepciones de un ente, se soluciona mediante el proceso de construcción de una definición que consiste en dejar de lado las cualidades sensibles de los objetos para ir en la búsqueda de la esencia o características que hacen que un ente sea lo que es y no otra cosa. La captura de la esencia del ente permite al intelecto pasar de la imagen a la idea, capturando el ser del ente. El proceso que conduce a establecer la definición de una idea permite que los sujetos cognoscentes comprendan o se refieran a lo mismo al enunciarlo. Así lo manifiesta Platón en el siguiente fragmento:

Pues bien: lo que se impone siempre y en toda investigación es entenderse en lo referente a la cosa misma por medio de razones que la definan más bien que entenderse solamente sobre el nombre, sin preocuparse de una definición.¹

Con relación al término sofista existe un problema similar, ya que se entienden diversos significados de dicho término, en vista a lo designado por él. Para abordar el problema y conducirlo por buen camino debe iniciarse por la definición de sofista, que ofrecerá claridad sobre el eje conductor de la investigación,

1. Platón. Obras completas. El Sofista, 218c.

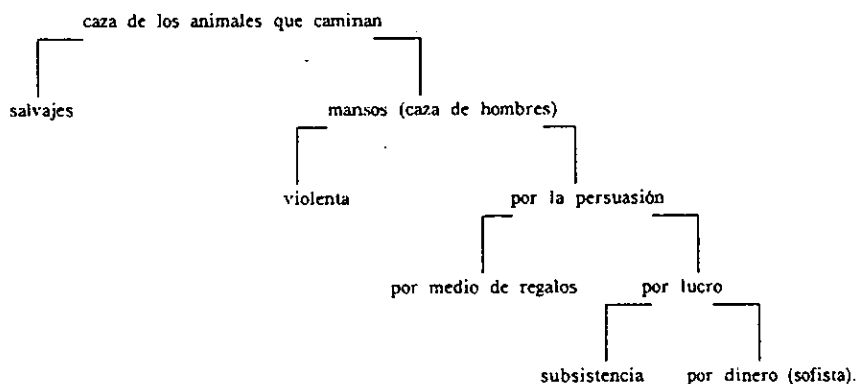
¿cómo alcanzar la definición? Para obtenerla (lo cual presenta dificultades de gran monta), es conveniente iniciar con problemas de menos envergadura que ejemplifiquen el método que se utiliza para obtener tal definición. Método estructurado por divisiones de géneros y especies en las que se pueda localizar el objetivo de investigación. Esto, simultáneamente, es una propedeútica para comprender el funcionamiento de la Dialéctica como combinadora de formas.

La aplicación del método a nociones menos complicadas para obtener su definición es un buen recurso pedagógico para mostrar su funcionamiento, las etapas que se tienen que recorrer y los problemas que se tienen que enfrentar en los diferentes momentos de tal investigación. Realizar este ensayo proporciona la experiencia necesaria en la aplicación del método que hace posible el conocimiento de las ideas.

El método estructurado por divisiones presenta el siguiente funcionamiento: se inicia con la búsqueda de un género, relacionado con la problemática de la investigación, pero que aún posee una extensión amplia. A continuación, el género se divide en dos especies, las que abarcan una pluralidad de entes con características en común. La división del género en dos especies disminuye el campo en el que puede encontrarse el ente por definir.

Una de las dos especies obtenidas se convierte en género. La selección de una de las dos especies para transformarse en género, se finca en la posibilidad que tiene cada una de ellas para alojar el objeto por definir. Otra vez el nuevo género se divide en dos

especies; de éstas se selecciona la especie que se transformará en género y así sucesivamente hasta obtener la definición buscada. Una mejor comprensión de lo anterior se obtiene por medio del siguiente esquema, que es un intento de la definición del sofista por su actividad, aplicando el método de la división o dialéctico:



B) Interconexión de la estructura dialéctica.

El funcionamiento del esquema por medio de sus elementos es el siguiente:

- 1) **La extensión:** Es la amplitud en relación con el número de entes a los cuales se les aplica la idea, es decir, el número de

objetos que agrupa. La extensión se pone de manifiesto en los géneros y en las especies; la mayor es la del género, mientras que la especie es una reducción de la extensión del género que la agrupa.

- 2) **La comprensión:** Es la amplitud de la idea en relación con el conjunto de notas o características que la diferencian de otras; expresado en otros términos, la cantidad de entes que se agrupan bajo las mismas características para constituir la extensión de la idea pero con notas más específicas. En el esquema la comprensión se localiza en "animales que caminan", que reduce su extensión en relación con "animales" y aumenta su comprensión al adicionarles la nota "caminan".

El concepto "animales que caminan" posee una extensión, que es el número de entes que se agrupan bajo esta característica, la que se reduce al adicionar otra cualidad como "mansos", para aumentar su comprensión. La aplicación del mecanismo a la totalidad del esquema da por resultado la obtención de una definición.

- 3) **La relación inversa de la extensión y la comprensión:** la explicación de ambos términos por separado hace posible el examen de esta relación inversa, la cual conecta a la extensión (como el conjunto de notas que permite agrupar a los entes que las detentan) con la comprensión (que tiene por función capturar la esencia de la idea, la cual excluye un número considerable de entes).

Esta exclusión pone de manifiesto el funcionamiento de la

relación inversa, que consiste en que una mayor extensión reduce la comprensión y una mayor comprensión reduce la extensión. La aplicación de la relación inversa en el esquema es en sentido descendente, porque a medida que se baja en el esquema la comprensión de un concepto es mayor, disminuyendo su extensión. El mismo esquema en sentido opuesto conduce al conocimiento de las ideas.

4) La especie: es la agrupación de entes con alguna característica en común. Tiene por finalidad limitar la extensión de una idea al sumarle una cualidad más, para ganar así una mayor comprensión de la idea por definir. En el esquema, las especies "salvajes" y "mansos" se originan de la división de "animales que caminan".

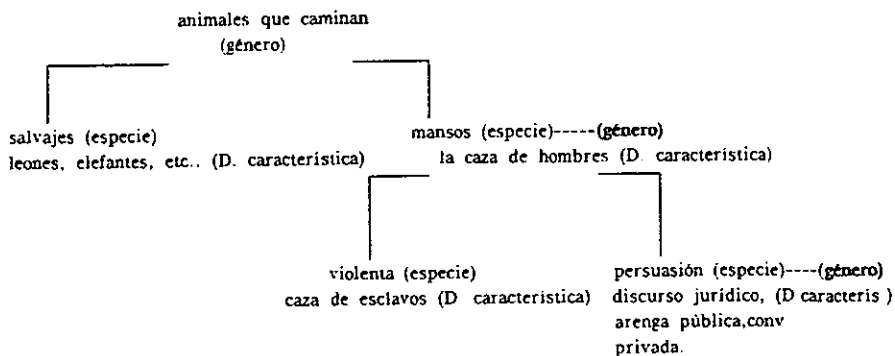
5) El género: agrupa a las especies que detentan algo en común. En el esquema, el género se manifiesta en los "animales que caminan" y va a reunir a todos los animales que presentan esta característica, lo cual es su extensión. La división que se practica en el género "animales que caminan", produce las especies "salvajes" y "mansos", que son la comprensión del género que se analiza. En el esquema funcionan como géneros las ideas "mansos", "persuasión", "particular", "lucro" y "dinero".

Es conveniente aclarar en relación con el esquema que una especie se puede transformar en género. Esta mutación encuentra su fundamento en la extensión de los conceptos, en el es-

quema el género "animales que caminan"; se divide en las especies "salvajes" y "mansos"; de ellas, "animales mansos" se transmuta en género. En este sentido una idea es género o especie según el lugar que ocupe por su extensión en el interior del esquema.

Las transmutaciones de las especies en géneros, origina la siguiente pregunta: ¿cómo conocer la especie que le corresponde ser dividida y fungir como género? Platón no señala en El sofista cuál sea la especie que se va a dividir, pero quien haga la división, echará mano de su intuición para saber cuál es la especie en la que se ubica el objeto que desea conocer y ésta será tomada como género.

6) La diferencia característica: las especies que se agrupan bajo un género tienen algo en común, pero también poseen algo que las distingue unas de otras. Lo que las diferencia a unas de otras recibe el nombre de diferencia característica. En el interior del esquema se manifiesta en las cualidades que se enuncian de cada especie. Las características explicadas se esquematizan de la siguiente forma:



c) Dialéctica y división.

Los conceptos expuestos y sus interrelaciones, esclarecen el funcionamiento de la Dialéctica. Esta explica las divisiones practicadas en el esquema y la adquisición del conocimiento como resultado de su aplicación al objeto de conocimiento.

En cada una de las divisiones practicadas en el esquema se obtiene una definición del objeto que se intenta especificar en cada caso particular, lo que delimita el campo en el que se localiza el objeto por definir, evitando así desviaciones que compliquen la obtención del conocimiento de dicho objeto.

Las definiciones que se producen en las divisiones del esquema están estructuradas por la especie, el género próximo y su diferencia característica. En aras de alcanzar una mejor explicación se pone por caso la siguiente definición del esquema: La "persuasión" (especie): se utiliza con los "animales mansos" (género próximo) por medio del "discurso" (diferencia característica). Así se obtiene en cada caso del esquema el conocimiento del objeto definido.

Las definiciones que se obtienen en las divisiones del esquema poseen las siguientes cualidades:

a) Capturan lo esencial del ente, garantizando una comprensión adecuada del mismo.

- b) No poseen una extensión demasiado estrecha ni bastante amplia en los objetos que se pueden agrupar bajo ella.
- c) Captura el conjunto de notas o características que hacen que el ente sea lo que es y no otra cosa.

La división del esquema es una clasificación por las características que presenta. Un género abarca diferentes especies obtenidas bajo un criterio clasificador. Las caudidades de este tipo de división son:

- 1) Las especies contenidas en un género no se contienen una a otra, esto es, son excluyentes entre sí y una vez seleccionada la especie en que se encuentra el ente por definir, la otra se elimina.
- 2) La división que se realiza presenta un orden de mayor a menor extensión entre el género y la especie. En este sentido, la última división que se obtiene es una definición del ente que provocó la investigación, integrada por las definiciones que se obtuvieron en las divisiones del esquema. La definición de sofista es: un cazador de hombres por medio de la persuasión de persona a persona, para que obtenga una paga por su enseñanza. Esta es la esencia del sofista que hace imposible que se confunda con otro ente.

Las definiciones obtenidas del sofista en las diferentes divisiones del esquema son unas más específicas que otras; la de mayor especificación es la que reúne a todas las definiciones obtenidas en el esquema y se aplica a todos los objetos que la idea menciona. La definición que conjunta a las otras da fin a las confusiones acerca de la idea y hace que cualquier sujeto cognoscente entienda lo mismo al enunciarla.

La Dialéctica explica la división y, en este sentido, presenta un doble funcionamiento: 1) reunión de géneros; 2) separación de géneros.

1) **Reunión de géneros:** Aquello que se pretende definir se localiza en una multiplicidad de entes. Estos se agrupan en un género y presentan características comunes y a partir de aquel se inicia la división.

2) **Separación de géneros:** El género que abriga el ente a definir se divide en dos especies. El sujeto cognoscente con su intuición seleccionará la especie que se transforma en género; éste se divide nuevamente en dos especies y el sujeto de conocimiento, auxiliado por su intuición, optará por la especie que se transformará en género, y así sucesivamente.

Las divisiones que se practican en los géneros descienden hasta obtener la última definición, la cual ya no puede dividirse, porque es el conocimiento del ente que originó la investigación.

Los entes que contiene la última definición son la apli-

cación práctica del conocimiento obtenido de los objetos sensibles, asunto que no compete a la ciencia dialéctica.

1) La Dialéctica: unificadora de formas.

La ciencia dialéctica ofrece los mecanismos para realizar las divisiones correctamente y la obtención del conocimiento. Consta de dos momentos que fueron expuestos suscintamente en páginas arriba y que ahora se expondrán de manera más detallada.

En el primero de los momentos, la Dialéctica tiene la función de reunir a las ideas en un género, tarea que se inicia ubicando las que pueden caer bajo el género en el que se localizan los entes a definir.

Para mayor claridad, se traerá a colación el esquema realizado, que expone de manera gráfica la reunión a través de "animales salvajes" que agrupa leones, elefantes, víboras, águilas y otros más. Simultáneamente, la diferencia característica distingue a cada uno respecto de los demás, pero todos reunidos en el mismo género. Algo similar ocurre con "animales mansos" que agrupa a los hombres, con su diferencia característica que distingue a unos de los otros, pero todos reunidos bajo el mismo género.

Los "animales salvajes" son distintos unos de otros y

reciben diferentes nombres, de la misma manera que los hombres son distintos unos a otros, aunque pertenezcan a los "animales mansos". Lo que distingue a los "objetos" que poseen características en común es la diferencia característica que hace imposible confundir a un ente con otro aún en el interior del mismo género.

El género "animales salvajes", como forma única, abarca una pluralidad de especies como: leones, tigres, víboras, búfalos, etc., diferentes unos con respecto de los otros por su diferencia característica. Pero todas sus demás particularidades son abrazadas por una forma única, la de "animales salvajes", que participa en todas ellas. Así lo expresa el hijo de Aristón a continuación:

...para advertir una forma única desplegada y extendida en todas direcciones a través de una pluralidad de formas, cada una de las cuales permanece distinta; una pluralidad de formas que son recíprocamente distintas y a las que una forma única envuelve y abraza exteriormente...²

2) La Dialéctica: división de las formas.

El segundo momento de la ciencia dialéctica se caracteriza por separar los géneros emanados del primer momento. Este segundo momento se patentiza en "animales que caminan", que se

2. Ibid., 253b.

divide en "animales salvajes" y "mansos". Ambos se encuentran divorciados, ya que "animales salvajes" se segrega de "animales mansos" por su diferencia característica, que coloca a ambos en una relación de exclusión. Esto hace imposible que se mezclen las dos especies, aunque ambas se incluyan en "animales que caminan".

El género se divide en dos especies y cada una de éstas es particular con respecto a la otra, al conservar su individualidad, que imposibilita la mezcla de ambas. Pero a su vez las especies son reunidas por una forma genérica, que en el esquema es "animales que caminan", respetando la singularidad de las especies "animales salvajes" y "mansos". Al respecto el fundador de la Academia señala que:

...una forma única dispersada y difundida a través de una pluralidad de conjuntos, sin romper la unidad de los mismos; finalmente, gran número de formas totalmente solitarias y aisladas.³

La Dialéctica explana las divisiones entre las formas para obtener un conocimiento que se funde en el ser. La Dialéctica, explica las combinaciones entre las formas, lo que permite un conocimiento sobre su unificación, así como de su división, sin confundir las divisiones resultantes. Expresado de otra manera, la Dialéctica explica la combinación y la división entre las formas, para obtener el conocimiento.

3. ibid., 253b.

La Dialéctica es el medio adecuado para obtener el conocimiento que se funda en el ser. ¿Qué ocurre, empero, con los conocimientos que ofrecen los sofistas?, ¿son verdaderos?, ¿el método que utilizan es similar al dialéctico? La respuesta es negativa. Ni son verdaderos, ni su método es el dialéctico.

Sin embargo, el conocimiento que los sofistas ofrecen a sus clientes parece que tendrá que ser verdadero aun cuando se obtenga por un método distinto del Dialéctico, ya que no podrían ofrecer un conocimiento falso. Este planteamiento conduce a la búsqueda de los fundamentos del conocimiento, lo que servirá para desenmascarar a los sofistas como productores de conocimiento falso, tarea que no puede enfrentar ningún sujeto cognoscente sin auxiliarse de la Dialéctica.

Capítulo II: El ser del no-ser y el no-ser del ser.

A) Los problemas del ser en el no-ser.

1) Lo totalmente irreal.

La aplicación de la Dialéctica a un grupo de entes ha producido varias definiciones de sofista. Sin embargo, no se ha definido correctamente. Cada definición lo dota de diferentes artes que delinear una imagen del sofista como sabio. Las diferentes artes que las definiciones le adjudican al sofista se agrupan bajo una sola, ya que todas presentan la misma característica en común: la controversia, la disputa, la arenga y similares.

Las argumentaciones que ofrecen los sofistas a sus interlocutores pueden mostrarse como verdaderas o como falsas, en los distintos momentos de una discusión. Se inclinarán por una u otra cosa según sean los fines de la conversación. Si el diálogo tiene como finalidad convencer a sus oyentes de que poseen la razón, sus argumentos serán mostrados como verdaderos; ocurre lo contrario si el fin de la conversación es la victoria, mostrando así un manejo adecuado de lo "verdadero" y lo "falso", según convenga a sus intereses.

Los sofistas hacen de la disputa un método que les permite

acceder a cualquier controversia aun sin dominar el tema que se aborda, con grandes posibilidades de triunfo. Así se forjan, simultáneamente, una imagen de sabios. Con la disputa convertida en método se accede a todo tipo de conocimiento, acceso que la Dialéctica también ofrece. En esta similitud entre ambos métodos encuentra su génesis esta interrogante: ¿cómo distinguir qué metodología no es una vía de conocimiento?.

Platón desarrolla la respuesta a este cuestión a partir de la quinta definición del sofista como "creador de imágenes"; ella pone en claro que los objetos de conocimiento son las imágenes y que el conocimiento que se obtiene de ellas es más o menos exacto, dependiendo de la fidelidad de la reproducción de la imagen con respecto al objeto original.

El conocimiento que se obtiene de las imágenes se agudiza con las reproducciones que hacen los sofistas acerca de los objetos originales. Estos, ciertamente, no forman una imagen del objeto que encuentra su fundamento en el ser, sino una imagen de la imagen. ¿Cómo confiar en una fuente de conocimiento con estas peculiaridades?. Sin embargo, este manantial de conocimiento sensible no puede cancelarse, porque hasta el momento Platón sólo ha mostrado la existencia del conocimiento, pero no se ha expuesto el fundamento ontológico del error y la falsedad.

Así, el conocimiento que ofrecen los sofistas es de una imagen de la imagen y se encuentra bastante alejado de la verdad y muy próximo a la falsedad. Con esto se admite que de alguna manera es o contiene residuos de verdad. Los rastros de ser que aún permanecen en el conocimiento falso hacen posible pensarlo,

porque de otra forma sería impensable como lo muestra contundentemente la sentencia parmenidiana.

Parménides sostiene que el no-ser es impensable, que carece de realidad y que no puede ser fundamento de ninguna fuente de conocimiento; negando así también toda posibilidad de existencia al conocimiento falso y aceptando sólo la existencia del ser y el conocimiento verdadero.

Aceptar la sentencia parmenidiana obligaría a Platón a dejar de lado la investigación del diálogo y dejar inconclusa la respuesta acerca de qué metodología es la vía apropiada para obtener el conocimiento, a lo que no está dispuesto porque es su interés mostrar tanto que los sofistas son unos charlatanes en la transmisión del conocimiento, como la ineficacia de su metodología para adquirirlo. Ello le proporciona la energía suficiente para abordar la vía negada por Parménides, a saber, que el no-ser de alguna manera es o, en otros términos, que lo no-real no es del todo no-real, sino que de alguna manera participa de lo real. Esta oposición a la tesis de Parménides Platón la expone en el siguiente párrafo:

La audacia de una afirmación semejante se encuentra en que ella supone que el no-ser es: no es, en efecto, posible ninguna falsedad en absoluto sin esta condición.⁴

4. Ibid., 237c.

2) La región de las imágenes.

Una imagen es la reproducción que se hace de un objeto en diferentes materiales o en la mente misma. Para que conserve un mayor o menor grado de realidad, esto depende de la fidelidad de la copia. La explicación de los grados de realidad de una imagen se exponen con claridad con el auxilio del siguiente supuesto: un carpintero realiza una cama, en ella reproduce los detalles más notables como sutiles que posee la cama, copiados de la idea de cama. Así, la imagen es una copia fiel de la idea de cama. Esta imagen posee una realidad menor a la idea de cama que sirvió de modelo para realizar la imagen.

Posteriormente, la cama que realizó el carpintero sirve de modelo a un pintor para reproducirla en una pintura, desde una perspectiva, desde un ángulo determinado. La imagen que produce el pintor recibe el nombre de "simulacro", porque es una imagen de la imagen y el grado de realidad o ser que posee es menor a la copia de la cama realizada por el carpintero, como también con respecto a la idea de cama.

El caso analizado pone en claro que de alguna forma la imagen de la imagen posee algo de ser para poder existir; de forma análoga el no-ser debe tener algún rescoldo de ser para tener la posibilidad de existir. El no-ser no es carente de existencia, posee algo de ser o, en otros términos, el no-ser tiene algo de realidad, lo que permite pensarlo. De lo contrario, sería imposible cualquier pensamiento acerca de él. De aquí la urgencia de Platón de dotar al no-ser de existencia, y los pensamientos que

lo tengan por objeto sean pensamientos acerca de algo.

3) Lo real como totalidad.

Los filósofos conciben el ser de muy diversas formas. Un grupo de ellos afirma que es la materia en un constante devenir, aseveración que excluye del ser lo que no es materia en movimiento; otro grupo sostiene que el ser es ideal y carente de movimiento; un grupo más declara que el ser es lo Uno; otros de ellos aseguran que el ser es lo múltiple. Si alguna de estas concepciones expresara lo que es el ser, sus consecuencias se manifestarían en la cancelación de las otras.

Si el ser es el movimiento, cancela la existencia del reposo; si el ser es lo uno, anula la existencia de lo múltiple y al invertirse la relación en ambos casos ocurre algo similar. Si el ser es el movimiento, sólo explica la realidad que se encuentra en un constante fluir, pero la realidad no sólo es movimiento, también es reposo, ¿pero cómo explicar esta parte de la realidad? Esta explicación debe aceptar que de alguna manera el reposo es, o, en otros términos, que el no-ser de algún modo es.

En el campo epistemológico ocurre algo similar. Si se acepta que la verdad se funda en el ser, únicamente se explica la formación del conocimiento verdadero, pero no sólo existen conocimientos verdaderos, también existe el conocimiento falso, ¿pero cómo explicar la formación del conocimiento falso? Para poner en claro su origen, es necesario suponer que el no-ser de alguna manera es, y en él encuentra su fundamento. La solución de

los problemas planteados acerca del ser en el no-ser serán abordados en el siguiente inciso.

B) Solución a los problemas del ser en el no-ser.

1) Lo totalmente irreal.

Es el campo de lo que no es, aquello que no participa del ser, lo impensable, lo carente de existencia y por tanto impronunciable. Sin embargo, los enunciados que tienen por referencia al no-ser, lo hacen como si efectivamente existiera, pronuncian lo impronunciable y los sujetos cognoscentes que los estructuran piensan lo impensable.

Todo sujeto cognoscente que intente enunciar al no-ser, al estructurar su enunciado lo hace por medio de términos, artículos, sustantivos, pronombres, etc. Al sustantivarlo se le suman otras entidades gramaticales que denotan existencia. La solución a este problema la marca la misma sentencia de Parménides al indicar que al no-ser no se le puede enunciar por ningún medio, porque el no-ser es impensable e inexpressable y cualquier intento de expresarlo lleva ya desde su génesis un fracaso rotundo. Platón expone lo anterior en los siguientes términos:

¿Comprendes tú, entonces, que no es posible legítimamente ni pronunciar, ni decir, ni pensar el no-ser en sí mismo, y que éste es,

por el contrario, impensable, inefable, impronunciabile, inexpresable?⁵

Si un sujeto cognoscente intenta rebatir a otro que adopte la posición de que el no-ser no es, la refutación es imposible, porque al intentar argumentar acerca de la inexistencia del no-ser, la misma argumentación aborda al no-ser como existente. Esto conduce al refutante a entrar en contradicciones él mismo, porque el no-ser es impensable, inexpresable, carencias que hacen imposible cualquier argumentación a favor o en contra.

2) La región de las imágenes.

La imagen es la reproducción sensible que se adquiere mentalmente de un ente. Así, un carpintero produce una réplica de cama al tomar como modelo la imagen que él tiene de la cama. Si posteriormente la copia de la imagen de cama que realizó el carpintero sirve como modelo para que un pintor la reproduzca en un lienzo, el producto del trabajo del pintor no es una imagen sino un "simulacro", o sea que es la imagen de la imagen.

Los "simulacros" son la realidad que crean los sofistas, misma que aprehenden y transmiten a sus pupilos. Pero aun cuando estos datos tienen la probabilidad de ser falsos, los hacen aparecer como verdaderos, porque la realidad que producen son imágenes de imágenes.

5. Ibid., 238d.

Esta argumentación engendra la siguiente pregunta: ¿cómo distinguir los pensamientos falsos de los verdaderos? Para lograr la diferenciación entre unos y otros, es necesario que el no-ser sea, para que los pensamientos que encuentran su fundamento en el no-ser tengan existencia y a partir de ella atribuirle ser a lo que no tiene ser y atribuirle no-ser a lo que es, porque el pensamiento falso se presenta en ambos sentidos. Al respecto Platón expresa lo siguiente:

¿Quiere decir esto que ella concibe estos no-seres como no existentes, o que ella concibe como existente de alguna manera lo que en manera alguna existe? Quiere decir que ella concibe los no-seres como si de alguna manera existieran; es necesario que sea así si, por poco que sea, se quiere que sea posible el error.⁶

La argumentación pone de manifiesto la ya impostergable necesidad de dotar de existencia al no-ser, para hacer posible su enunciación, su expresión, y proveer también de existencia al pensamiento falso, para hacer posible su distinción con el que es verdadero.

El filósofo de Elea no aceptaría esta formulación en relación con el no-ser. Así, Platón comienza a alejarse del pensamiento de Parménides, para fundamentar la existencia del no-ser y el pensamiento falso, negado por su antecesor en el terreno ontológico y epistemológico.

6. Ibid., 240e.

3) Lo totalmente real: una crítica a las teorías del ser.

Los argumentos analizados han dejado en claro la necesidad de que el no-ser sea real, para que el ser participe del no-ser como el no-ser del ser. Sin embargo, la discusión no puede seguir su curso porque en el interior de ella existen diversos conceptos de lo real, de la existencia y del ser. Antes de continuar con el problema se torna necesario poner en claro estos conceptos.

Dilucidar el sentido de cada uno de estos conceptos no es fácil, porque los filósofos se refieren con ellos a contenidos muy diversos. Para ponerlos en claro, Platón considera necesario hacer un análisis de las teorías acerca del ser, de la existencia y de lo real.

3.1. El ser como múltiple.

En El Sofista Platón señala lo siguiente: "Me produce la impresión de que todos ellos nos cuentan mitos, cada uno el suyo..."⁷. En este párrafo Platón alude a los pluralistas y continúa con esta línea de investigación para exponer el pensamiento de los filósofos en lo referente al ser, la existencia y la realidad.

7. Ibid., 242a.

Enseguida se ubicarán a los filósofos mencionados por Platón en los diferentes párrafos de El Sofista. El discípulo de Sócrates hace una aseveración en la que incluye a todos los pluralistas. Indica que todos ellos mezclan el mito con la filosofía y así destacan la figura del Eros cósmico en su lucha de poderes, y dentro de este contexto inicia la localización de los pensamientos que singularizan a cada uno de tales pensadores.

Platón considera a la filosofía heraclitiana como la musa más severa, que expone en su punto central la lucha de contrarios como siempre existente. Esta lucha engendra la más bella armonía que, para mantenerla en el cosmos, es necesario perpetuar la discordia entre los opuestos.

La musa más suave es la filosofía de Empédocles, que postula la existencia de un reinado del amor, en el que no existe la guerra, y un reinado del odio, que es dominado por una lucha encarnizada entre los contrarios. Los dos reinos son opuestos, están en lucha constante por el dominio de uno sobre el otro: en el momento en que triunfa el amor sobre el odio se produce un cosmos (lo armonioso), y cuando el odio vence al amor se origina un kaos.

Todas las instancias de lucha de contrarios se resumen en un par cualquiera: en el amor y el odio, en lo bajo y lo alto, en el frío y lo caliente. Esta lucha de contrarios origina la siguiente interrogante para los pluralistas: ¿Cuántos seres existen: uno, dos o tres? Porque no se inclinan porque el ser sea lo frío, pero tampoco se pronuncian a favor de que lo caliente sea el ser, sino que dejan abierta la posibilidad de que el ser sea algo distinto a

los dos. Pero así no sólo existen dos seres, sino que requieren la existencia de un tercero, que dé la existencia a lo caliente y a lo frío.

En la filosofía de los pluralistas existe otra combinación que designa al ser, que se estructura de lo frío y lo caliente, pero no es ninguno de los dos por separado, sino su conjunción. El ser no se identifica con ninguno de los contrarios, únicamente con la participación de ambos.

De las combinaciones que realizan los pluralistas para definir el ser se deduce lo siguiente: si aceptan lo caliente como el ser, entonces lo frío no es el ser, y viceversa, porque los dos son contrarios y se niegan uno al otro. Si afirman que el ser es la unión de frío-caliente, entonces no son dos, sino uno, compuesto de lo caliente y lo frío. Simultáneamente, se niega que el ser sea lo caliente o lo frío, ni el binomio frío-caliente por estar compuesto de ambos, así el ser es algo distinto de las combinaciones que ofrecen los pluralistas. Así lo expone el hijo de Aristón, en el siguiente fragmento:

<<Veamos, todos vosotros, para quienes el Todo es el calor y el frío o cualquier otro par de cosas de ese tipo, ¿qué es lo que razonablemente podéis poner bajo esta palabra que vosotros aplicáis al par, cuando decís que tanto el par como cada uno de sus términos <<es>> o <<existe>>? ¿Que queréis hacernos entender por medio de este <<es>>? ¿Habremos de ver nosotros en él un tercer término añadido a los otros dos y habremos de admitir, según vosotros, como Todo, tres seres y no dos? Pues imagino que a vosotros no os basta denominar <<ser>> al uno o al otro de los dos para decir que, por el mismo motivo y de igual manera, uno y otro <<son>>,

¿no es así? En todo rigor, habría ahí una doble manera de hacer que uno sea, pero ninguna manera de hacer que los dos sean>>⁸

3.2. El ser como uno.

En la filosofía de Parménides, Platón critica, en primera instancia, la unidad del ser. El eleata afirma que "el ser, lo uno, es"⁹. Aunque se encuentra en una pluralidad de entes, el ser no es más que uno. Ahora bien, si ser y uno es lo mismo, entonces el ser no es uno sino dos, porque se le atribuye dos nombres al mismo ser. Así, el ser es doble.

Si el ser no es idéntico a lo uno, entonces el ser y lo uno son dos; si el ser es idéntico a lo uno, entonces lo uno no es más que un nombre. El nombre del ser es lo uno atribuible solamente a lo uno. El maestro de Aristóteles, se expresa al respecto en los siguientes términos:

Y el Uno, que ciertamente no es más que la unidad de sí mismo, no será, él mismo, más que la unidad de un nombre.¹⁰

8. *Ibid.*, 243/244b.

9. Parménides, *Poema*, I.7, en: J. D. García Bacca, *Los presocráticos*, México, F.C.E., 1980, pág. 41. (Colección Popular No. 177)

10. Platón, *El Sofista*, *cit.*, 245b.

Platón dirige otra crítica a la filosofía de Parménides que tiene como blanco las cualidades del ser como Uno y redondo. Si lo Uno es redondo posee un centro, con sus extremos que rodean al centro, si posee extremos que lo circundan no es uno porque se divide en partes y al unir las partes se transforma en un Todo y no en Uno.

Si el ser no es Uno, sino un Todo, no existe un ser porque el Todo tiene la misma realidad que lo Uno, por lo que existen dos seres con nombres distintos, cada uno guardando su independencia con respecto del otro. De aquí se deduce que el ser no es absoluto, porque ofrece la posibilidad de que exista algo diferente a él, con plenitud de existencia. Así lo manifiesta el fundador de la Academia en el siguiente párrafo:

Lo que viene a ser siempre viene a ser en su totalidad. Por tanto, a quien no pone el Uno y el Todo en la categoría de los seres le está prohibido afirmar como real, bien sea el ser, bien sea el devenir.¹¹

3.3. Los hijos de la tierra o gigantes.

Los gigantes afirman que todo es materia, que los entes se pueden tocar o sentir con alguna parte del cuerpo, que los entes que no se perciben así no existen. Los gigantes identifican al ser con la materia que se encuentra en un constante fluir que

11. Ibid., 245b.

obviamente afecta también al ser. El ser como materia se patentiza en la multiplicidad de entes y si no se manifiesta así no existe, no es real. Para dar existencia al alma los gigantes la dotan de una materia muy fina.

Para los gigantes el ser es la materia, todo lo que se manifiesta por medio de la materia existe, porque posee la cualidad de ser percibido, pero ¿será cierto que todo lo que se percibe posee un sustrato material?.

La respuesta es negativa, ya que el alma percibe la presencia de la valentía, el amor, la santidad, etc., que carecen de materialidad, pero existen al ser percibidas por el alma. Esto fisura los argumentos de los gigantes y los conduce a graves aprietos de los que no les será fácil salir porque ¿cómo es posible que algo que carezca de materialidad exista? Los gigantes tienen dos opciones para responder:

- 1) Aceptar que hay seres que no son pura materia y que tienen algo de incorpóreo o que existen seres inmateriales.
- 2) Admitir la acción y pasión en los seres que poseen una potencia: que es la capacidad de transformar o modificar otro ente.

La potencia es una cualidad que se encuentra presente en los entes, por medio de ella los entes manifiestan sus cualidades sensibles como lo frío, lo áspero, lo grande, la forma, etc. La potencia hace posible la interrelación con otros entes al manifestar éstos las cualidades sensibles que le son propias y que

son la base para diferenciar a un ente de otro, distinción que encuentra su fundamento en la potencia al actualizar las cualidades sensibles de los entes.

La actualización de las cualidades sensibles de los entes hace imposible confundir lo caliente con lo frío, lo grande con lo pequeño, porque se trata de cualidades totalmente distintas con características propias. Exhiben una manifestación de su esencia singular y una forma individual de manifestarse. Así, la potencia permite agrupar a los entes en conjuntos que posean las mismas características que funcionan al mismo tiempo como distintivos de otros grupos, lo que hace imposible confundirlos. De esta manera, la potencia se torna en un principio de conocimiento, como lo manifiesta Platón a continuación:

La formulo, pues, así: lo que tiene una capacidad natural cualquiera, bien sea de obrar sobre cualquier otra cosa distinta, bien sea de experimentar la acción, incluso la más pequeña, del agente más insignificante, aun cuando esta potencia o capacidad no deba ejercerse más que una sola vez, todo lo que la posee verdaderamente es o existe, pues yo siento, como definición que define los seres, la de que ellos no son otra cosa que potencia o capacidad.¹²

La potencia en los entes es la capacidad de accionar sobre otro ente que se encuentra pasivo para manifestarse mediante la acción sin confundirse con él. En otros términos, afectan a otros entes para mostrar su existencia, sin confundirse mutuamente,

12. ibid., 247d.

guardando cada uno su individualidad.

Los gigantes que se encuentran en los extremos de su postura filosófica, no aceptarían la teoría de la potencia, por una mal entendida fidelidad a sus principios filosóficos. Pero no todos los integrantes del grupo de los gigantes son partidarios de este radicalismo; algunos, con mayor sensatez y ecuanimidad, acogen con agrado la teoría de la potencia, porque de no hacerlo, dejan sin explicar una buena parte de la realidad.

Los hijos de la tierra moderados, aceptan la teoría de la potencia. Con ella admiten que el ser y la realidad rebasan los entes materiales para cobijar también ideas como: amor, santidad, amistad, bondad y otras. Estas ideas se manifiestan en los entes por medio de la potencia que es intrínseca a ellas. Con la potencia participan del ser, y se hacen existentes y reales. Ahora bien, los hijos de la tierra moderados aceptan como ser lo que tiene la capacidad de actuar y de recibir una acción, característica que se hace extensiva no sólo a lo material, también a lo inmaterial.

3.4. Los amigos de las formas o los dioses.

Sostienen que existen entes materiales inmersos en un constante fluir, que sus características sólo se pueden conocer

por medio de los órganos sensoriales. Pero también afirman que existen seres ideales constituidos únicamente de forma, o sea de sus cualidades esenciales; formas que, para los dioses, estructuran la realidad y el ser. Formas o esencias que, alejadas de todo movimiento, son únicas, imperecederas, eternas, indivisibles y objeto de conocimiento de la razón; cualidades, todas éstas, similares al ser de Parménides.

Pero si el objeto de los órganos sensoriales y el de la razón son opuestos, entonces ¿cómo se comunican los amigos de las formas con ambos objetos? A esta pregunta responden de dos maneras:

- 1) Con los entes materiales, por medio del cuerpo, mientras que con las formas, por conducto de la razón y el alma.

- 2) Los amigos de las formas parten de que los objetos materiales están constituidos de materia y forma. La separación de ambas se logra por un análisis que la razón ejerce sobre el objeto material. Al cancelar las cualidades sensibles del objeto para quedarse únicamente con la forma, que carece de movilidad, ésta se hace indivisible y perecedera.

Los dioses, al ser proclives por las formas, explican sólo una parte de ser. Los dioses que son partidarios de las formas con las cualidades del ser de Parménides son tan intransigentes como los gigantes que se colocan en los extremos de su doctrina filosófica. Pero Platón ha dejado claro que con este tipo de gente no quiere entablar ninguna conversación.

Platón buscará establecer un diálogo con los amigos de las formas que aceptan algunas observaciones en su filosofía. Estos efectivamente concuerdan entre ellos en que las formas poseen movimiento, inteligencia, vida, son divisibles y corruptibles aunadas a otras cualidades similares que implican alteraciones en el desarrollo de su filosofía. Platón expresa estos cambios en los siguientes términos:

¿Poseería, pues, él el entendimiento, la vida, el alma, y a pesar de estar animado, permanecería ahí plantado, sin moverse de ninguna forma?. Por tanto, a lo que es movido y al movimiento hay que concederles el ser.¹³

Los amigos de las formas moderados, más accesibles a corregir algunos puntos de su filosofía, aceptan en el mundo de las ideas la existencia de algunas como el movimiento, la vida y la inteligencia como realidades o seres. El movimiento que aceptan no es el devenir del mundo sensible, sino un dinamismo espiritual que consiste, según las palabras del Fedro, en que "el alma es lo que se mueve por sí mismo y es la fuente de todo movimiento"¹⁴.

El alma es el único medio para captar las formas. Para lograrlo recurre a la potencia, que es la capacidad de acción y de pasión. Ambos componentes se ponen en juego en la adquisición del conocimiento, porque la idea es trasladada de un determinado

13. Ibid., 248d.

14. Platón, Obras completas, Fedro, 245c

lugar al pensamiento; así se inyecta el movimiento a las ideas, por conducto del pensamiento que es acción y la idea que es afectada por él, al padecer el accionar del pensamiento.

El movimiento que se introduce al mundo de las formas es un movimiento espiritual y no uno de transformación, de constante devenir, ni de alteraciones, que sólo afectan a los entes.

El dinamismo que afecta a las ideas es espiritual, sin dejar de ser movimiento. Los amigos de las formas moderados aceptan que el ser es movimiento, lo que los conduce a ratificar la existencia de dos seres, de dos realidades contrapuestas en el mismo ser. El problema que enfrentan los amigos de las formas lo solucionan al unificar los dos seres en uno, al estructurar al ser de movimiento-reposo, propuesta que, por cierto, agudiza el problema, porque ahora en vez de existir dos seres coexisten tres. La situación del problema da pie para que la misma pregunta que se les formuló a los gigantes, se les plantee a los dioses: ¿El ser es uno o múltiple?.

La pregunta conduce a otro planteamiento por el mismo derrotero, el cual se enuncia en los siguientes términos: del ser que singulariza al hombre como existente no se puede decir que en él descansa el ser de lo bueno, el ser de lo valiente, el ser de lo blanco, etcétera, porque sólo se puede decir del hombre que es hombre, de lo bueno que es bueno, de lo valiente que es valiente, porque un ser sólo puede ser él mismo.

El ser del hombre no da existencia a la bondad, a la valentía, a la blancura. Estas poseen su existencia como unidad, lo que hace imposible enunciados como que el hombre es valiente y bueno. Esto

es así porque el ser del hombre sería la unidad que da la existencia a lo blanco y a la valentía, anulando la unidad de lo blanco, lo valiente, lo bueno, etc. Al no ser posible la unión de otras unidades en una sola unidad, se cancela la posibilidad de que una unidad reúna la pluralidad, lo que deja intacta la unidad del ser, por lo que la bondad no pertenece al ser del hombre, sino que la bondad es la bondad, la valentía es la valentía, etc.

Platón solucionará este problema por medio de la participación de las formas (lo que se hará con mayor detalle en páginas posteriores). Así, el hombre es valiente, bueno, blanco, porque participa de las formas o ideas, las que simultáneamente conservan su unidad.

C) La eclosión del ser y su singularidad.

El análisis de las teorías del ser ponen de manifiesto que ninguna de las revisadas ofrecen la solución al problema planteado: que el ser de alguna manera no sea y el no-ser de alguna manera sea. La propuesta de los gigantes consiste en sostener que el ser es la materia en un constante devenir, opinión que excluye del ser lo que no sea materia en movimiento y niega la existencia del ser que se encuentra en reposo; planteamiento que no ofrece la solución al problema, al no dar existencia al no-ser.

Los dioses sostienen lo contrario (que el ser es ideal y carente de movimiento), lo que anula la propuesta de los gigantes o viceversa. Los que afirman que el ser es único dejan de lado

lo que no se encuentra en su perímetro por inexistente. Tampoco es, por tanto, la solución al problema. Los que señalan que el ser es múltiple únicamente aceptan como existente a lo que participa de él.

Las teorías del ser analizadas no solucionan el problema consistente en que el no-ser de alguna manera exista, porque tales teorías únicamente se ocupan de argumentar acerca de la existencia del ser, ninguna aborda el problema del no-ser como existente, se limitan a negar su existencia.

Las teorías revisadas del ser no solucionan el problema planteado. Si Platón pretende la respuesta al problema debe abandonarlas por otra distinta. Tal decisión llevaría en su seno la exigencia de una nueva teoría del ser, teoría que exige las siguientes características: contener lo material y el movimiento; que no niegue las formas ideales en su inmovilidad; que acepte la unidad sin desechar la multiplicidad, que coexistan todas sin que el ser se identifique con ninguna de estas características para dotarlas de existencia. El desarrollo de la nueva teoría del ser, Platón la fundamenta en la Dialéctica, ciencia que explica la combinación entre las formas.

En las teorías del ser se introduce un término fundamental para la comprensión de la dialéctica como combinadora de formas. Esta noción es la de potencia, que es la capacidad de acción y pasión de un ser en relación con otro, de una idea sobre otra.

El ser posee potencialidad, lo que le permite actuar sobre los entes para dotarlos de existencia y hacerlos que participen de él. En este sentido se hace posible la existencia del ser de los

animales, de los vertebrados, de los mamíferos, etc., pero sin confundirse con cada ente. La acción distingue al ser que da la existencia, del ser por participación, que también posee potencialidad que permite la acción entre ellos. En la potencialidad descansa la singularidad de cada uno, lo que hace difícil la confusión entre unos y otros.

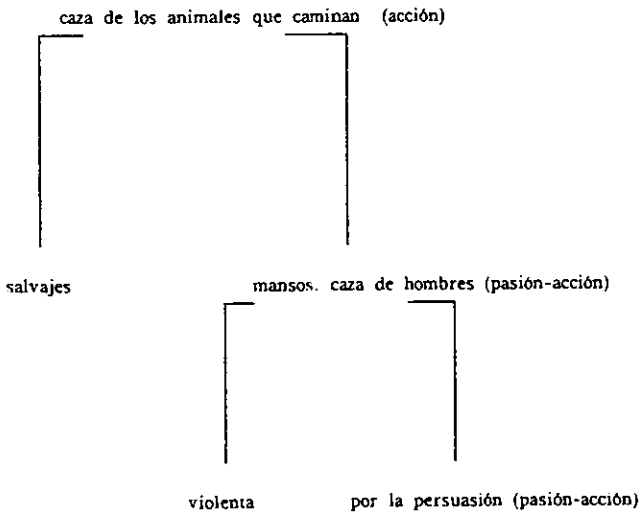
El accionar del ser marca su diferencia, su individualidad, con respecto al ser que recibe la acción; lo que hace imposible que se confunda el que realiza la acción con el que la padece.

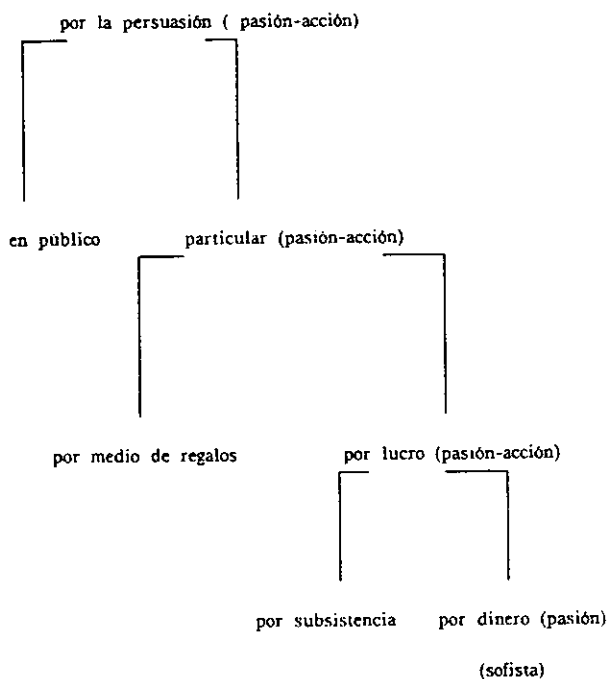
El ser por participación tiene potencia, la que se compone de acción y pasión. El primer componente se presenta al actuar sobre otro, el segundo se hace patente en el momento en que es afectado por el actuar de otro sobre él. Ninguno anula su individualidad, porque ésta se salvaguarda en su continuo accionar, base de la diferencia entre ellos.

La acción y la pasión son los mecanismos que regulan la combinación entre ellos. Esta se muestra en la siguiente forma: el ser que da la existencia en su acción afecta a "organismos vivos", momento en el que es pasión. Al actuar "organismos vivos" sobre "animales" es acción y "animales" es solamente pasión. Al accionar "animales" sobre "vertebrados" es acción, mientras que vertebrados es sólo "pasión" y así sucesivamente.

La potencia es lo que permite que la Dialéctica explique la combinación entre ellos, de aquí la impotencia que adquiere esta noción para la ciencia dialéctica, fundamento de la génesis del nuevo ser platónico.

La Dialéctica explica la unión entre las formas, lo que deja al descubierto su estructura al aplicarla en el esquema realizado para obtener la definición de sofista, que ubica en su parte superior a los "animales que caminan", que es acción, al afectar a animales "salvajes" y "mansos". Estos son pasión con respecto a "animales que caminan". "Animales mansos" es pasión en conexión con "animales que caminan", al relacionarse "animales mansos" con "persuasión" es acción y ésta es pasión. "Persuasión" al afectar por "lucro" se transforma en acción mientras que "lucro" es pasión y al actuar "lucro" sobre "dinero" se convierte en acción. Este esquema adquiere la siguiente graficación:





El ser es dialéctico por participar en todas las formas y dar existencia a todas ellas, pero sin ser ninguna de esas formas. Esta posibilidad se funda en la potencia, que pertenece a todas las ideas que participan del ser.

Capítulo III: Despliegue dialéctico de las formas superiores.

A) Los principios de comunicación entre las formas.

El problema planteado en el capítulo anterior es: Si a una idea se le puede denominar con varios nombres o si la idea acepta una diversidad de nombres por las combinaciones con diferentes formas, sin que la idea pierda la singularidad que la distingue de los demás. Platón vislumbra la solución de este problema en la combinación de las formas, que poseen principios bien delineados para sus combinaciones y presentan una triple disyuntiva:

- a) Imposibilidad absoluta de comunicación de las formas entre sí.
- b) Máxima posibilidad de combinación entre sí.
- c) Posibilidad relativa, parcial o condicionada de combinación de unas con otras sí, y otras con algunas no.

La exposición de los principios de comunicación entre las formas despliegan con bastante transparencia sus ventajas y desventajas.

1) Imposibilidad absoluta de comunicación entre las formas.

Si ninguna forma se puede combinar con otra, al no participar del movimiento, del reposo y del ser, ninguna de las formas participa de la existencia. Sin la existencia del ser es imposible enunciar algo acerca de él, no es factible la predicación del ser ni de los entes. Al respecto comenta Platon:

Pues que: ¿ será posible que uno de ellos exista, si no tiene nada de común con la existencia ?.¹⁵

Al no aceptar la combinación movimiento y reposo, en la negación se fundamenta el rechazo a las teorías que afirman que el ser es el movimiento, así como de las que sostienen que el ser es el reposo, ya que ninguna de las dos por separado explica la existencia de los entes.

Algunos se encuentran en movimiento y otros en reposo y así se entabla una lucha por la preeminencia de la emanación del ser, contienda que genera la corrupción de los entes. Al estar constituidos de ambos y en la lucha por el influjo de uno sobre el otro se niegan la existencia mutuamente, cancelando también la existencia de los entes.

15. Platón, El Sofista, cit., 252b.

2) Máxima posibilidad de comunicación entre las formas.

Esta vía es impracticable por las consecuencias que se desprenden de ella al combinarse las formas, porque si el movimiento participa del reposo, el movimiento pasaría a ser reposo y el reposo se transformaría en movimiento, combinación que es imposible entre las formas. El creador de *La República*, al respecto comenta que:

Así: el mismo movimiento vendría a ser con ello reposo absoluto, y el mismo reposo, por su parte, se movería, por el mismo hecho de que vendrían a reunirse uno con otro.¹⁶

Que todo se combine con todo es una vía imposible, porque el ser como movimiento no se puede mezclar con el ser como reposo, relación prohibida por el intercambio de cualidades del ser de cada una de las formas, al despojar de la singularidad al ser que les es propio a cada una.

Los efectos de la combinación repercutirían en los entes que participan del ser como reposo. Al ser afectadas por el movimiento dejarían de existir y simultáneamente los entes que participan del ser como movimiento, al permutar el ser por el de reposo, perderían la existencia, suprimiendo también la existencia de los entes para hacer imposible su predicación. Estas son razones suficientes para no recorrer esta vía.

16. Ibid., 252b.

3) Combinación condicionada entre las formas.

Esta vía se distingue por exponer la combinación de las formas de manera condicionada e intenta conciliar las dos propuestas anteriores. Propensa a permitir que el ser se combine con el movimiento y el reposo, para otorgar ser, existencia, realidad a ambos. En relación a este tópico, el hijo de Aristón comenta que:

Así, pues, puesto que unas veces se da un consentimiento para la unión y otras veces se da una negativa a ella...¹⁷

La propuesta de esta vía no consiste en combinar al ser como movimiento y al ser como reposo (combinación que no es permitida por el intercambio de cualidades de ambos), sino que su propuesta es que el ser se combine con el movimiento y el reposo para dotar de existencia a ambos y así hacer posible su existencia de manera individual.

El análisis de las combinaciones entre las formas arroja como resultado que el movimiento no es el ser, ni tampoco el reposo. Para hacer posible la existencia de ambos el ser es distinto de ellos, sin que tal cosa haga posible su combinación. La combinación entre las formas es a veces negada y a veces permi-

17. Ibid., 253b.

tida. Pero ¿cómo saber con precisión qué formas aceptan combinarse y qué otras no?

Platón resuelve este problema con un símil al señalar que para la combinación correcta entre las letras que constituyen las palabras, se requiere de una ciencia que enseñe con propiedad la combinación entre las letras, esta ciencia es la Gramática. De manera semejante la combinación de los sonidos graves con los agudos para crear armonías exige una ciencia que enseñe la combinación entre los sonidos, esta ciencia es la Música.

De forma análoga debe haber una ciencia que enseñe a distinguir los géneros posibles de combinaciones de los que no lo son. Es la ciencia suprema y explica la combinación entre las formas. Esta ciencia es la Dialéctica.

B) Deducción de los géneros supremos.

1) Reunión y división dialéctica de las formas.

La ciencia dialéctica explica la dispersión de cualquier número de formas que anden sueltas, así como la reunión de las formas bajo un género. Las formas que se encuentran dispersas guardan cada una su individualidad, su diferencia con respecto a las demás.

La aplicación de la Dialéctica en las formas dispersas seleccionará a la forma que reúna a varias de ellas bajo una sola. Esta será el género de todas las que abarque, mismo que será la base de la nueva división, que se descompone en una cantidad considerable de formas que se dispersan, formas que poseen cualidades más específicas de lo que se pretende definir. Estas son reunidas nuevamente en un género que las abarca a todas.

El género se divide nuevamente y de él se desprenden dos especies que son contradictorias entre sí. No se pueden relacionar ni combinar, porque cada especie se conforma como un todo con una extensión capaz de abrazar un número considerable de entes. La singularidad de la especie radica en la concatenación de las divisiones anteriores para obtener su definición.

Un número considerable de entes es abrazado por la especie y ésta es reunida por un género que incluye una cantidad de especies con características similares. El sujeto cognoscente que pueda realizar las combinaciones anteriores, puede hacerlo porque posee el dominio de la ciencia dialéctica. El discípulo de Sócrates, se expresa al respecto en los siguientes términos:

Aquel que es capaz de dicha ciencia tiene una mirada lo bastante penetrante como para advertir una forma única desplegada y extendida en todas direcciones a través de una pluralidad de formas, cada una de las cuales permanece distinta; una pluralidad de formas que son recíprocamente distintas y a las que una forma única envuelve y abraza exteriormente; una forma única dispersada y difundida a través de una pluralidad de conjuntos, sin romper la unidad de los mismos; finalmente, gran número de formas totalmente solitarias y aisladas. Pues bien: ser capaz de to-

do esto es saber discernir, género por género, qué asociaciones son posibles para cada uno de ellos y qué asociaciones para cada uno de ellos son imposibles.¹⁸

La Dialéctica por medio de la división y la reunión expone el accionar de las formas, por lo que la Dialéctica es la ciencia que explica las combinaciones y las divisiones que se realizan entre las formas. El dialéctico conoce las reglas de las combinaciones que son la base para saber distinguir cuáles géneros se combinan y cuáles no, combinaciones que, en su caso, hacen posible la jerarquización de los géneros y las especies. La ciencia dialéctica, a través de sus combinaciones, posibilita la indagación y adquisición del conocimiento verdadero.

2) La combinación de las formas y la derivación de los géneros.

2.1) El ser, reposo y movimiento.

La ciencia dialéctica explica las combinaciones entre las formas y también distingue las formas que tienen capacidad de reunir de las que no la tienen. Ahora bien, realizar

18. Ibid., 253b.

todas las combinaciones con todas las formas es una tarea ardua y difícil, con riesgos de cometer algunas equivocaciones al practicarlas.

Para eliminar tales riesgos, la combinación se practicará únicamente con cinco géneros supremos que muestran con diafanidad el modo como se combinan las formas.

El ser, el reposo y el movimiento se deducen del iniciso A: Los principios de comunicación entre las formas, de este capítulo. En él se plantea que el ser no puede ser ni el frío ni el calor, porque si es alguno de los dos, el otro no existe. El planteamiento vislumbraba la necesidad de que el ser debe ser algo distinto a ambos. Con un planteamiento similar se revisan las teorías del ser, de los hijos de la tierra y los amigos de las formas, en las que el ser es algo distinto del movimiento y el reposo. Del análisis de las teorías del ser se deducen tres géneros supremos: el ser, el reposo y el movimiento.

La combinación entre los tres géneros se da de la siguiente manera: si se combinan movimiento y reposo ocurre que el movimiento sería reposo y el reposo pasaría a ser movimiento, combinación que arroja como resultado la cancelación de uno de los dos, lo que depende de cuál de los dos funja como ser.

La existencia de ambos es necesaria, por lo que la combinación entre movimiento y reposo no es permitida por la Dialéctica. Si ninguno de los dos es el ser, ¿de dónde toman la existencia? Ella les es otorgada a ambos por su combinación con el ser, lo que permite deducir que el ser es algo distinto a movimiento y reposo. Así lo muestra el creador de las Leyes en el

siguiente fragmento:

Pues bien, los géneros mayores son precisamente estos que acabamos de examinar: el ser mismo, el reposo y el movimiento.¹⁹

Una exposición más clara de las combinaciones se obtiene por medio del siguiente esquema:

El movimiento no se mezcla con el reposo.
El reposo no se mezcla con el movimiento.
El ser se combina tanto con reposo y movimiento.
El movimiento existe, por combinarse con el ser.
El reposo existe, por combinarse con el ser.

El ser, el movimiento y el reposo se pueden combinar los tres, pero no hay asociación entre movimiento y reposo. De la combinación entre los géneros se deduce que cada uno es distinto con respecto a los otros, porque el movimiento es diferente del reposo y el ser; como también el reposo es distinto del movimiento y el ser, de manera similar el ser es distinto de los dos.

Los tres géneros son diferentes entre sí. Tal diferencia descansa en la identidad que cada uno tiene consigo mismo, porque la identidad lo singulariza y facilita la discriminación con los otros géneros.

Lo diferente y lo idéntico existen independientemente del movimiento, el reposo y el ser. Para que éstos participen de lo

19. Ibid., 254b.

idéntico y lo diferente, se agregan estos dos géneros a los tres anteriores. Para mostrar la autonomía de todos y cada uno se practicarán las combinaciones correspondientes con el ser, el movimiento y el reposo.

2.2) Lo idéntico.

Lo idéntico se combina con el ser, el movimiento y el reposo para mostrar su autonomía con respecto a estos tres géneros. Una de las combinaciones establece que el movimiento y lo idéntico son lo mismo, igualdad que obliga a reemplazar lo idéntico por el movimiento en cualquier situación o enunciado en que aparezca lo idéntico.

Al aplicar los lineamientos de la argumentación en un enunciado como éste: "el reposo es idéntico", al sustituir lo idéntico por movimiento, el enunciado adquiere la siguiente forma: "el reposo es movimiento", combinación que no es permitida por la ciencia dialéctica²⁰.

20. La imposibilidad de esta combinación y las subsiguientes se expone con amplitud en el presente capítulo en el apartado A: Los principios de comunicación entre las formas, en los incisos: 1, 2 y 3.

Otra combinación propone que lo idéntico es el movimiento-reposo, que hace posible que el ser esté en movimiento y reposo simultáneamente. Este argumento obtiene diafanidad si se plasma en enunciados como el siguiente: "el puma corre", en él se encuentra una forma que es idéntica a sí misma como es correr. Si se reemplaza por movimiento-reposo, el enunciado altera su configuración de la siguiente manera: "el puma está en movimiento-reposo". Por las consecuencias inadmisibles de esta combinación se cancela la posibilidad de que lo idéntico sea el movimiento-reposo.

La tercera combinación plantea que lo idéntico es el ser. Tal combinación no es posible por las siguientes razones: el movimiento participa de lo idéntico, pero al sustituir lo idéntico por el ser, el movimiento sería el ser. Algo similar ocurre con el reposo que también participa de la idéntico, participación que lo transforma en el ser. De aquí se deriva la existencia de dos seres contrapuestos y excluyentes uno de otro, lo que es impracticable, por lo que el ser no es lo idéntico. El fundador de la Academia, manifiesta lo anterior en los siguientes términos:

Pero si el ser y lo idéntico no significan nada diferente, también esta vez, cuando, al hablar del movimiento y del reposo, los llamaremos ser, esto será lo mismo que decir que son lo idéntico en cuanto seres.²¹

21. Platón, El Sofista, cit., 255c.

Una exposición más clara de las combinaciones anteriores se presenta en el siguiente esquema:

El ser no es lo idéntico.
El movimiento no es lo idéntico.
El reposo no es lo idéntico.
Lo idéntico se mezcla con reposo, movimiento y ser.

Lo idéntico se suma al ser, al movimiento y al reposo para establecer cuatro géneros supremos. Falta por desarrollar la demostración de lo distinto, que es el quinto género, que se expone en el siguiente apartado.

2.3) Lo distinto.

La demostración de lo distinto como el quinto género, se hará de una forma análoga a la empleada para establecer los cuatro géneros anteriores. Lo distinto no es el movimiento, porque de ser así, el movimiento siempre será distinto de sí mismo, negando su existencia para cederla a lo distinto y ocurriría lo mismo con los demás géneros que se le equiparen.

Lo distinto es y existe, pero no en relación a la mismidad de cada género, porque lo distinto se enuncia con respecto a algo diferente de la singularidad que detenta cada género. Lo distinto es con respecto a otro, no en relación a sí mismo, porque anularía la existencia del género que pretenda ser lo distinto.

Si lo distinto es el ser, se reemplaza el ser por lo distinto en todas las combinaciones en las que el ser participa. De esto se

sigue que todo es distinto de sí mismo, lo que hace imposible la localización de los entes. Los efectos de lo distinto se hacen patentes en el ser, al perder el ser su mismidad, incapaz de reconocerse a sí mismo y al poner en cuestión su existencia.

La identificación del ser con lo distinto supone la cancelación del ser, consecuencia inadmisibles en las combinaciones que se están practicando en el discurso platónico.

La imposibilidad de esta identificación hace expreso que lo distinto no es el ser, porque lo distinto es con respecto a otro, no consigo mismo. Así lo distinto emerge como el quinto género supremo, al mostrarse diferente y autónomo con respecto a los otros géneros. De esta forma se hace ostensible la existencia de los cinco géneros supremos que son: el movimiento, el reposo, lo idéntico, lo distinto y el ser. La existencia de lo distinto como el quinto género, Platón la expone en el siguiente fragmento:

Pues bien: <<lo distinto>> no se dice así más que en relación con otra cosa...Cosa que no ocurriría si el ser y <<lo distinto>> no fueran totalmente diferentes...Es, por tanto, necesario contar la naturaleza de <<lo distinto>> como la quinta entre las formas que hemos escogido.²²

La propuesta de lo distinto como el quinto género supremo se capta con mayor transparencia en sus combinaciones en el siguiente esquema.

Lo distinto no es el ser.
Lo distinto no es el movimiento.
Lo distinto no es el reposo.
Lo distinto participa del ser, del movimiento y del reposo.

22. Ibid., 255c.

2.4) Los principios de comunicación de las formas en los géneros.

Demostrada la existencia de los cinco géneros supremos y la imposibilidad de que alguno de ellos incluya a otro pues son autárquicos, se hace inadmisibile que uno genere a otro.

La imposibilidad de deducir un género de otro no es obstáculo para la combinación entre los géneros supremos, lo cual se pone en acción en los siguientes términos: el movimiento se combina con lo distinto, lo que permite diferenciar el movimiento del reposo y sustentar que el movimiento no es el reposo, sino algo distinto a él. El ser se mezcla con el movimiento y el reposo, conjugación que los hace partícipes tanto del ser como de la existencia, para que los dos existan en circunstancias de igualdad.

El movimiento no es lo idéntico, de lo contrario todo estaria en movimiento. La extensión de sus efectos se muestra en la supresión del reposo, lo que es inaceptable en las combinaciones de los géneros. Así, el movimiento no es lo idéntico, sino dos géneros distintos. Sin embargo, el movimiento participa de lo idéntico para obtener su mismidad y no confundirse con ningún género.

El movimiento se combina con lo idéntico para obtener su peculiaridad y con lo distinto para diferenciarlo de los demás, porque el movimiento no puede ser los otros géneros, sino algo distinto de ellos. La combinación que se analiza, lejos de ser contradictoria y absurda, es posible porque las combinaciones se presentan en circunstancias diferentes como son:

- a) El movimiento participa de lo idéntico para establecer su mis-
 midad y singularidad.
- b) El movimiento participa de lo distinto con respecto a algo y no
 consigo mismo.

En este sentido el movimiento no es el ser, pero participa de
 él, combinación que le asigna la existencia. La participación del
 movimiento con lo idéntico y lo distinto Platón la expresa en los
 siguientes términos:

El movimiento es, pues, idéntico y no es lo
 idéntico: hemos de convenir en ello y no
 enfadarnos por eso en absoluto. Eso se debe a
 que, cuando lo llamamos idéntico y no idéntico,
 no lo hacemos bajo los mismos puntos
 de vista. Cuando lo llamamos idéntico, en efec-
 to, lo que hace que lo llamemos así es su
 participación en lo <<idéntico>> en relación
 consigo mismo. Cuando negamos que sea lo
 idéntico, lo hacemos a consecuencia de la co-
 munidad que él tiene con lo <<distinto>>, co-
 munidad que la ha separado de lo <<idéntico>>
 y lo ha hecho volverse no idéntico, sino dis-
 tinto; así, por esta vez, tenemos derecho a
 llamarlo <<no-idéntico>>.23

El mismo proceso de combinación se aplica a los demás
 géneros, conjunción que se expresa en el siguiente esquema:

El movimiento no es el ser.
 El movimiento es por participación del ser.
 El movimiento no es el reposo.
 El movimiento no es lo idéntico.
 El movimiento es idéntico, por participación en lo idéntico.
 El movimiento no es lo distinto.
 El movimiento es distinto, por participación en lo distinto.

 23. Ibid., 256d.

3) Refutación del dogma parmenídeo por medio de la combinación de las formas.

En la combinación de los géneros Platón halla el medio idóneo para expresar que lo verdadero encuentra su fundamento en la participación del ser. Los enunciados acerca de él son verdaderos, sí y solo si, la descripción que hacen tiene correspondencia con las cualidades del ser.

Lo verdadero participa de lo idéntico, lo que lo provee de una identidad que permanece, asimismo también participa de lo distinto, lo que lo hace diferente no en relación consigo mismo, sino en conexión con otras verdades. Así, lo verdadero es con respecto a algo, y la misma verdad es falsa en relación con otros contenidos. Al combinarse con los géneros la verdad, permite que Platón afirme que ella y el ser no son absolutos, sino relativos.

3.1) Lo que es, en ningún sentido puede no-ser.

La relatividad del ser hace posible una pluralidad de existencias. Aun aquellas que eran inadmisibles, como el no-ser, ahora pueden existir por la participación del ser. Esto se puede resumir en la siguiente expresión: "es necesario que haya un ser del no-ser"²⁴.

La participación del ser hace factible corregir el enunciado de Parménides que señala: "del Ente es ser; del Ente no es no ser"²⁵

24. *Ibid.*, 260a.

25. Parménides, *Poema*, I.2, en: J. D. García Bacca, *Op. cit.*, pág. 39.

por la expresión de cuño platónico que se expresa con la siguiente estructura: "es necesario que haya un ser del no-ser"²⁶, corrección que se fundamenta en las combinaciones de las formas. Estas se expresan en el siguiente procedimiento:

El movimiento y el reposo participan del ser por lo que ambos existen; cada uno es idéntico consigo mismo, por participar de lo idéntico. El movimiento es distinto del reposo por participar de lo distinto, distinción que no cancela la existencia del reposo por participar del ser.

Así, el movimiento es y el reposo no es movimiento por la participación del movimiento con lo distinto. Sin embargo, el reposo continúa existiendo por participar del ser, éste es el sentido de la expresión: "el ser del no-ser"²⁷ porque el reposo existe por participar del ser y no es movimiento por participar de lo distinto. El creador de La República expresa estas combinaciones en los siguientes términos:

Así, pues, es necesario que haya un ser del no-ser, no solamente en el movimiento, sino en toda la serie de los géneros. En toda esa serie, en efecto, la naturaleza de lo distinto hace que cada uno de ellos sea distinto del ser y que, por ello mismo, sea no-ser. Por consiguiente, todos, desde este punto de vista, diremos con corrección que son siempre y en todo no-ser, y por el contrario, puesto que ellos participan del ser, diremos que son ser y los denominaremos seres.²⁸

Las combinaciones de las formas permiten refutar la primera parte del dogma de Parménides que dice: "del Ente es ser; del

26. Platón, *El Sofista*, cit., 260a.

27. *Ibid.*, 256b

28. *Idem.*

Ente no es no ser".²⁹

3.2) Lo que no es, en ningún sentido puede ser.

La refutación de la primera parte del dogma parmenidiano genera una impugnación de su segunda parte que enuncia: "nunca obligarás por la fuerza al no-ser a que sea"³⁰. Para la instrumentación de su objeción, Platón recurre nuevamente a la combinación de las formas. Esta argumentación encuentra su fundamento en el género de lo distinto, entendido como la posibilidad de marcar las diferencias entre las formas y simultáneamente conservar su identidad. Para su producción, lo distinto necesita relacionar dos entes o dos formas entre sí, lo que remite a la comparación entre las formas, pero nunca a buscar lo distinto en sí mismo.

Para explicar lo distinto con más claridad pensemos en lo siguiente: Dos entes con pequeñísima diferencia de altura e iguales en sus demás cualidades sensibles. La diferencia de altura entre uno y otro no es suficiente para asegurar que uno sea grande y el otro pequeño, ya que ambas alturas son muy similares e irrelevante la diferencia. La utilización de estos términos para indicar la diferencia entre uno y otro es errónea.

Lo ideal es exponer las diferencias entre uno y otro en términos como estos: el ente del que parte la relación es 2 cm más alto que el ente con el que se establece la relación, esto permite

29. Parménides, Poema, I.2, en: J. D. García Bacca, Op. cit., pág. 39.

30. Platón, El Sofista, cit., 258d.

localizar con precisión lo distinto entre uno y otro, para terminar con la relación de oposición (pequeño-grande) que existe entre ambos.

En este sentido, la participación de lo distinto en las formas o en los entes marca las diferencias que existen entre la forma base de la relación y la forma relacionada, sin poder ser una la opuesta de la otra, sino sólo distinta en relación con la otra. Tampoco pierde ninguna de ellas la existencia, por participar del ser. Las formas son distintas, no en relación consigo mismas, sino en relación con otra forma y por participar de lo distinto.

En consecuencia, la partícula "no"³¹ antepuesta a las formas no significa que carezcan de existencia, porque participan del ser, sólo son distintas a las forma que no la presentan, lo que hace posible la igualdad de las formas en el terreno ontológico, aunque distintas en su contenido. El creador de la Teoría de las Ideas, expresa estas relaciones en el siguiente párrafo:

...Pues, en efecto, todo lo que denominamos no-bello, no es algo distinto más que en relación a la naturaleza misma de lo bello... Un ser al que se separa de un género determinado, y al que se opone a otro ser distinto, ¿acaso no es esto lo que, en definitiva, es lo no-bello?. Así, pues, lo no-bello se reduce, al parecer, a una oposición determinada de ser a ser.³²

Lo distinto como género se combina con las demás formas, combinación que genera lo distinto a ellas. La ausencia de esta

31. El prefijo "no", antepuesto a una proposición, en rigor lógico significa todo lo que no cae dentro del enunciado o es distinto a él, pero en ningún sentido es lo opuesto a la proposición; en otros términos, la expresión no-A viene a significar todos los seres que son distintos de A, careciendo de todo otro sentido.

32. Platón, El Sofista, cit., 257c.

combinación hace muy difícil buscar lo distinto de lo grande, de lo bello, y de lo alto, etc. Pero esto produce las siguientes preguntas: ¿qué es lo distinto de lo grande?, ¿qué es lo distinto de lo bello?, ¿qué es lo distinto de lo alto? y muchas más.

Tales cuestiones tienen respuestas muy generales como: algo distinto de lo grande, de lo bello y de lo alto, sin saber qué es lo distinto de ellos. Para eliminar estas preguntas Platón introduce la combinación de lo distinto con las formas para particularizar lo distinto y precisar lo distinto en relación con algo de la siguiente manera: este árbol es más grande que aquel, esta obra de arte es más bella que la otra o Nicolás es más alto que Ricardo. Así, lo distinto es en relación con algo para delimitar las diferencias que existen entre ambos objetos de la relación y conocer con precisión el contenido de lo distinto al ser particularizado.

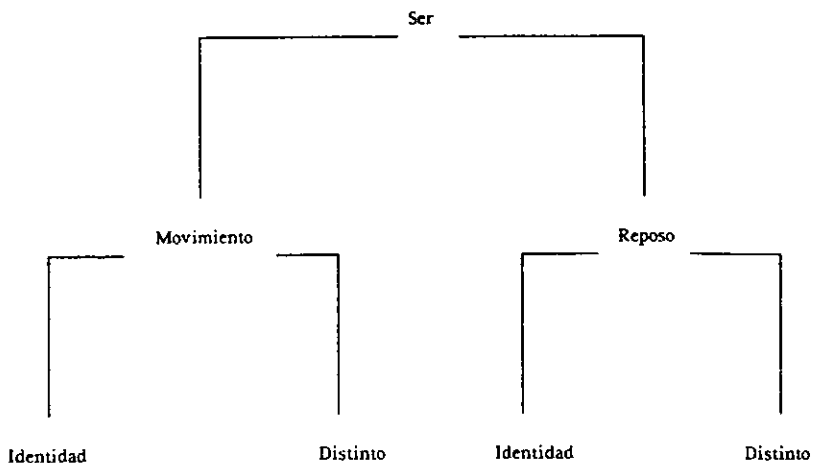
Lo distinto, al participar de lo idéntico, del movimiento, del reposo y del ser adquiere existencia propia con respecto a los otros géneros, lo que le permite combinarse con las formas para individualizar lo distinto con respecto a otra forma, y delimitar su contenido.

Lo distinto posee la misma existencia que los otros géneros. Al combinarse con el ser hace posible la existencia de algo distinto de éste. Tal combinación establece una relación determinada que identifica lo distinto del ser con el no-ser. Al participar el no-ser del género ser, adquiere su existencia sin oponerse al ser, sólo siendo distinto a él en cuanto a su peculiaridad que lo va a diferenciar de las demás formas. La

existencia del no-ser en sí misma y sus combinaciones con las demás formas, le permite a Platón afirmar en contra del dogma parmenidíaco que "el no-ser participa del ser"³³. El hijo de Aristón, expone la existencia del no-ser en el siguiente fragmento:

Y, según tú has dicho, no es, pues, inferior a ninguna otra cosa en ser, ¿verdad? ¿Es, pues, preciso animarse a proclamar desde ahora que el no-ser es, con un título estable poseedor de su propia naturaleza, por la misma razón que lo grande era grande, que lo bello era bello, lo no-grande no-grande y lo no-bello no-bello, y que también por este mismo motivo el no-ser era y es no-ser, unidad integrante dentro del número constituido por la multitud de las formas?³⁴

La participación de las formas se expone con mayor claridad en el siguiente esquema:



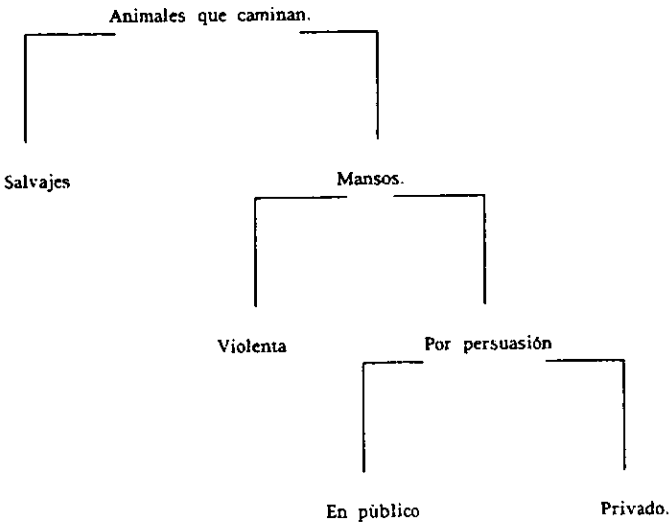
33. Ibid., 261b.

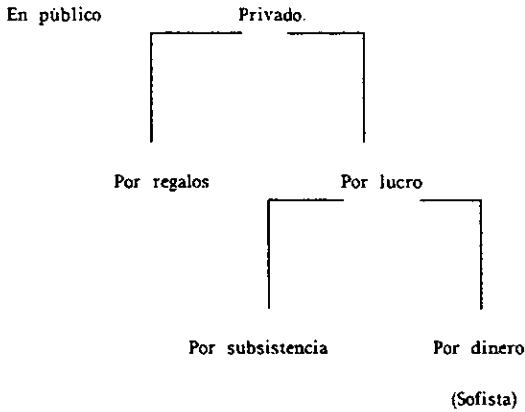
34. Ibid., 258d.

C) La Dialéctica: armonía entre las formas.

Las combinaciones de las formas, aunadas al esquema de la Dialéctica, son el fundamento que permite afirmar sin ninguna restricción que la conexión de ambos devela en todo su esplendor el funcionamiento de la ciencia dialéctica.

La participación de las formas inyectada a la visión esquemática de la Dialéctica es la vía adecuada para obtener un esquema dialéctico en movimiento. Este combina las dos divisiones que resultan de un género en igualdad de existencia, mientras que los esquemas estáticos únicamente desarrollan el lado derecho del esquema sin permitir las combinaciones y negando la existencia a la especie del lado izquierdo, en la siguiente forma:





La participación de las formas coadyuva para que el esquema estático adquiera movilidad y sean posibles las combinaciones entre las formas que son explicadas por la Dialéctica en las siguientes combinaciones: el ser es una forma que se hermana con todas las formas para transmitirles la existencia; así, en el esquema "animales que caminan" como todo lo que se pueda agrupar bajo él, son existentes por participar del ser.

Los "animales que caminan" se dividen en dos especies que son: "animales salvajes" y "mansos", que son dos formas que no se pueden combinar por participar de movimiento y reposo. En la participación de las formas se aceptó la imposibilidad de asociar movimiento y reposo, porque al entrelazarse el movimiento se transforma en reposo y viceversa.

Una situación similar se presenta al permitir la combinación entre las especies que se escindieron de "animales que caminan",

porque los "animales salvajes" pasarían a ser "mansos" y los "mansos", "salvajes"; situación imposible de aceptar.³⁵ La inhabilitación de la combinación de estas formas no niega la existencia de las dos especies, porque su existencia les es otorgada por la participación con el ser.

Lo idéntico es una forma que se combina con todas las otras y al conjugarse con "animales salvajes" hace a esta forma idéntica consigo misma. De forma análoga sucede con "animales mansos". La participación de lo idéntico en las dos especies evita que se confundan entre ambas, porque ella (la identidad) es la base de la distinción entre las dos formas que se escindieron de "animales que caminan" y también las diferencia con respecto a las demás formas que se combinan con "animales salvajes" y "mansos".

Lo distinto es una forma que acepta la combinación con otras formas, que al combinarse con "animales salvajes" la vuelve distinto no consigo misma, sino en relación con otra; en este caso, con "animales mansos". Siguiendo la misma línea de argumentación con "animales mansos" al participar de lo distinto hace a esta forma diferente no consigo misma, sino en relación con "animales salvajes". Así, "animales salvajes" y "mansos" son distintos uno con respecto del otro, pero ambos existen por participar del ser.

"Animales salvajes" es forma idéntica a sí misma y distinta en relación con "animales mansos", pero con una existencia simultánea de ambos, por participar del ser, por lo que el ser

35. Una situación similar se presenta con las divisiones que se producen con los demás géneros del esquema, por establecer una oposición. Ocurre lo mismo con las formas que son opuestas entre sí, no se pueden combinar entre ellas, pero sí con otras formas.

de "animales salvajes" es distinto del ser de "animales mansos". Al entablar una relación, la forma que es el punto de partida de tal relación funge como el ser, en este caso "animales salvajes", porque a partir de ella se indaga todo lo que presenta características similares y lo que no posea estas cualidades es acreedor al título de no-ser; en el ejemplo le corresponde a "animales mansos". En otros términos, al ser de "animales salvajes" le corresponde el no-ser que son "animales mansos", que no es lo contrario del ser de "animales salvajes", sino lo distinto a él, porque el no-ser de "animales mansos" existe por participar del ser.

El no-ser de "animales mansos" es con respecto al ser de "animales salvajes" y a la inversa: el no-ser de "animales salvajes" es en relación con el ser de "animales mansos". Se obtiene así un no-ser con respecto a algo determinado, el cual se fundamenta en la participación de lo distinto con las formas, para tener el mismo nivel de ser que el ser. Lo anterior se sigue, análogamente, para los géneros y especies del esquema.

Al inyectar la participación de las formas al esquema de la Dialéctica se despliega en toda su movilidad, con todos sus elementos que la estructuran, con sus articulaciones, con las formas que aceptan las combinaciones como aquellas que las repelen, es decir, se devela la operatividad de la ciencia dialéctica. Instrumento de gran valía en la obtención del conocimiento, y en el que descansa la distinción de lo verdadero y lo falso, en el campo de la epistemología.

Capítulo IV: Dialéctica y conocimiento.

A) Dialéctica: cimiento del pensamiento y el discurso.

1) La dialéctica del pensamiento.

El proceso de estructuración de la dialéctica es paralelamente la génesis del pensamiento, que para obtener una configuración adecuada debe cumplir los principios que establece la ciencia dialéctica, y su aplicación correcta depende de un seguimiento riguroso en sus instrucciones.

El primero: observa que el pensamiento no se produce si existe una imposibilidad absoluta de comunicación de las formas entre sí, por ser un proceso opuesto a la constitución del pensamiento.

El segundo: postula que si se permite una máxima posibilidad de combinación entre las formas, se produce un pensamiento con grandes listados de formas como el siguiente: caballo, piedra, árbol, vestimenta, carro y muchos más, totalmente carente de sentido, por no saber con precisión qué formas deben combinarse y cuáles no.

El tercero: enuncia la posibilidad relativa, parcial o

condicionada de combinación de las formas de unas con otras, aunque otras con algunas no aceptan hermanarse, conjunción que se presenta en los siguientes términos:

El movimiento: se mezcla con lo idéntico, con lo distinto, con el ser, pero rechaza la combinación con el reposo.

Lo idéntico: se enlaza con el movimiento, con el reposo, con lo distinto y con el ser.

El reposo: se conjuga con lo idéntico, con lo distinto, con el ser y no admite la participación con el movimiento.

Lo distinto: se relaciona con el movimiento, con el reposo, con lo idéntico y con el ser.

El ser: participa con el movimiento, el reposo, lo idéntico y lo distinto. Les da la existencia a las formas superiores para que se puedan combinar sin ninguna dificultad y subsistan simultáneamente.³⁶

El tercer principio de la Dialéctica permite la combinación entre las formas superiores que al extenderse al pensamiento le infunde rigor, coherencia y racionalidad. Las formas superiores, al combinarse con las otras formas, inundan la estructura del pensamiento con un contenido determinado, contenido que puede ser verdadero o falso con respecto a los datos que encarna la estructura de otro pensamiento, porque la estructuración del pensamiento se excluye de estos calificativos, debido a que el método por el que se genera el pensamiento sólo puede ser correcto o incorrecto.

36. Una exposición detallada de la combinación de las formas superiores se desarrolla en el capítulo titulado: **Despliegue dialéctico de las formas superiores**, contenido en la parte tercera del presente trabajo.

2) la dialéctica del discurso.

La Dialéctica explica las combinaciones entre las formas, que son el origen del pensamiento. Esto permite plantear algunas cuestiones de importancia para la epistemología platónica: ¿es el pensamiento el fundamento del discurso?, ¿cómo se estructura el discurso?, ¿es posible la existencia del discurso verdadero y del falso? Interrogantes que no se podían plantear por la incomunicación entre las formas. La respuesta a los cuestiones anteriores sólo es factible por medio de la participación de las formas. Por intermediación de ellas los entes adquieren su existencia.

La respuesta platónica a la interrogante de ¿cómo se estructura el discurso? manifiesta que la génesis del discurso sólo es posible si cumple con los principios de la Dialéctica, porque el discurso al ser enunciado por un sujeto cognoscente lo hace con palabras, por lo que sus combinaciones deben cumplir tales principios.

Antes de aplicar los principios de la participación de las formas al discurso³⁷ es conveniente indicar los elementos que lo integran. El primero es el nombre, que es el que realiza una acción. En el interior de este elemento se origina la siguiente cuestión: ¿qué es lo que denota la acción? La respuesta apunta sin duda al verbo, que es el que revela la acción del nombre.

37. Así, el discurso o razonamiento, la opinión y la imaginación son géneros, especies o formas de ser, que exponen con bastante transparencia la extensión de las formas al mundo de los entes, permitiendo que los seres cognoscentes adquieran una conocimiento del funcionamiento de las formas.

Al aplicar los principios de la Dialéctica a los elementos que estructuran el discurso se cae en la cuenta que verbos con verbos no se pueden combinar, porque una relación de verbos no expresa nada con respecto a un nombre, ya que una relación como la siguiente: amar, volar, trabajar, o sea cualquier cantidad de verbos hermanados de la misma forma, no expresa nada con respecto a un nombre, ni constituye ningún discurso acerca de él por carecer de coherencia interna en sus elementos.

Sucede algo similar al combinarse los nombres con los nombres, porque un encadenamiento de nombres no enuncia nada con respecto a ellos. Por ejemplo: caballo, tortuga, piedra, río y cualquier cantidad de nombres relacionados de forma semejante. No enuncian nada acerca del ser, por lo que se cancela la posibilidad de que en el discurso se combinen los verbos con los verbos y los nombres con los nombres por no ser su origen, por no ofrecer una concatenación acorde entre sus elementos.

Si las combinaciones de verbos con verbos y nombres con nombres no estructuran el discurso, tampoco lo configura la repulsión entre los elementos del discurso, lo que se patentiza en la imposibilidad de tener un lenguaje, anulando toda expresión coherente acerca del ser y únicamente es posible enunciar palabras sueltas sin ningún sentido con respecto de algo. De aquí se infiere que si los elementos del discurso no tienen la capacidad de combinarse, aquel no es posible.

La eliminación de las dos posibilidades anteriores como causa del discurso, escardan el campo para dejar en claro que su estructura se funda en que algunos de sus elementos tengan la

capacidad de combinarse y otros no posean tal disposición.

Los elementos del discurso que rechazan la conjugación entre ellos son verbos con verbos y nombres con nombres, mientras que los nombres con los verbos son proclives a hermanarse para articular un discurso coherente, claro y entendible en su contenido en relación con el ser. En consecuencia, el discurso se define como: la capacidad que tienen sus elementos para combinarse nombres con verbos y verbos con nombres, relación que enuncia un significado coherente acerca del ser. La formación del discurso Platón la enuncia en los siguientes términos:

Así, pues, de la misma manera exactamente que, en las cosas, unas admitían el acuerdo recíproco, otras no, así también, en los signos vocales, los hay que no pueden establecer un acuerdo entre sí, mientras que otros, gracias a su mutuo acuerdo, han dado lugar al discurso.³⁸

En resumen, la estructura del discurso no se edifica en la autarquía de sus elementos como tampoco en la capacidad de combinarse todos con todos, posibilidad que sólo genera listados de nombres y verbos sin ninguna ligazón entre sí. Por consiguiente, el discurso se produce en la capacidad que tienen sus elementos para hermanarse en las siguientes condiciones: unos con otros sí aceptan eslabonarse y algunos con otros no admiten su combinación. Al cumplirse tales condiciones originan un discurso coherente con respecto a un ente, a un sujeto o al mismo ser. El pensamiento y el discurso ostentan una génesis en común (la Dialéctica como explicación de las combinaciones de las formas

38. Platón, El Sofista, cit., 262b.

entre si), génesis común que produce la siguiente pregunta: ¿cómo distinguir al pensamiento del discurso? Platón da solución a esta cuestión combinando lo filosófico con lo poético, para infundirle a su respuesta fastuosidad e imponentia. Manifiesta que el pensamiento "es el diálogo interior y silencioso del alma consigo misma" y respecto al discurso proclama que es "la corriente que emana del alma y sale en forma de emisión vocal"³⁹.

De la argumentación excelsa que realiza Platón para la distinción entre pensamiento y discurso, se desprende la respuesta para la interrogante que indagaba que si el pensamiento era o no la base del discurso. La respuesta es afirmativa, porque el discurso es la exteriorización del pensamiento para un receptor particular o plural.

La estructuración del pensamiento y el discurso es posible por la ciencia dialéctica que explica la combinación entre las formas, así como entre las palabras que tienen por referente a los entes. El sujeto cognoscente que haga uso de la Dialéctica tiene la certeza de que su pensamiento está bien estructurado, así como un discurso coherente con respecto a un tópico determinado.

39. Ibid., 263c.

3) La Dialéctica como proceso de distinción entre el pensamiento verdadero y el falso.

La ciencia dialéctica hace posible la estructuración del pensamiento y del discurso coherente. A ella le es inherente el siguiente problema: ¿es posible la existencia de los pensamientos verdaderos y de los falsos? Planteado ya desde el primer capítulo, sin respuesta por falta de elementos, ahora es el momento de ofrecerla.

Los filósofos partidarios de lo Uno y los amigos intransigentes de las formas⁴⁰ sostenían la imposibilidad de estructurar un pensamiento y un discurso que tuvieran como contenido el no-ser, porque exponían en su filosofía que el no-ser es impensable e inexpresable.

Platón recurre a la ciencia dialéctica, que explica la unión y repulsión entre las formas. De estas conjugaciones se desprende la existencia del no-ser, en las siguientes relaciones: el ser y lo distinto son formas que se mezclan con todas las demás, y el ser al combinarse con las otras formas las dota de existencia a todas por igual y lo distinto muestra lo diferente de una forma con respecto a otra, así lo distinto del frío es lo caliente, lo distinto de lo grande es lo pequeño; en lo ontológico lo distinto del ser es el no-ser y en lo epistemológico lo distinto de lo verdadero es lo falso.

Así, al hermanarse lo distinto con todas las formas

40. Con esta expresión Platón hace referencia a la teoría de las formas desarrollada en los diálogos de juventud, por lo que la exposición de la participación de las formas es una autocrítica a la filosofía que desarrolló en estos diálogos.

existentes las vuelve diferente no consigo mismas, sino con respecto a otra forma. En otros términos, el ser de la forma de la que parte la relación, no es el ser de la forma que recibe la relación, lo que la transforma en el no-ser (lo distinto) de la forma de la que parte la relación, pero con una existencia plena por participar del ser. Esta argumentación es más clara en el terreno ontológico en el que lo distinto del ser es el no-ser, que existe por participar del ser.

El no-ser hace posible la existencia de pensamientos y discursos acerca de él y al estructurar un discurso que describa al no-ser, no es carente de contenido porque detalla algo que existe. Este discurso puede coincidir o no con la forma que es la base del pensamiento.

La existencia del pensamiento que se funda en el ser y la del pensamiento que se apoya en el no-ser, en circunstancias similares de existencia, genera esta pregunta: ¿cómo diferenciar a uno de otro? La respuesta platónica es clara al manifestar que el pensamiento que se cimienta en el ser estructura un discurso que dice las cosas tal y como son, mientras que el pensamiento que se origina en el no-ser estructura un discurso que dice las cosas, pero no son como las enuncia. Expresado de una forma distinta, el contenido del discurso no corresponde a la forma que se detalla en él, lo que no va en detrimento de su existencia, porque se sustenta en una forma que existe por participación del ser.

Platón denomina verdadero al pensamiento que se relaciona con el ser y describe las cosas como son, en cambio al pensamiento que se casa con el no-ser y expresa las cosas

como no son, lo etiqueta como falso. Lo expresa en los siguientes términos:

Así, pues, un entramado de verbos y nombres que de hecho enuncie, respecto a ti, como si fuera distinto, lo que es idéntico, y como existente, lo que en manera alguna existe, esto es con toda exactitud, al parecer, la clase de unión o entramado de palabras que constituye real y verdaderamente una razonamiento falso.⁴¹

Lo que Platón pretende con el desarrollo de esta argumentación es poner en claro que a las formas no se les puede atribuir un juicio de valor, es decir, no son verdaderas ni falsas, porque no expresan nada con respecto a sí mismas. En consecuencia, no detentan valor alguno. Lo verdadero o lo falso es la codificación que hace el pensamiento de los datos que captura de las formas y luego los vierte en forma de discurso al público; la descripción que contiene el discurso en relación con una forma es lo verdadero o lo falso.

B) La génesis dialéctica del juicio verdadero.

1) Los elementos del juicio.

La dialéctica de las formas aplicada a las palabras ha instaurado el principio de que nombre con nombre no se pueden combinar ni tampoco verbo con verbo. Únicamente pueden hacerlo

41. Platón. El Sofista, cit., 263c.

los nombres con los verbos, lo que produce el pensamiento y en él se funda el discurso que describe las cualidades de los entes. El pensamiento es un todo estructurado, pero ¿cuál es el componente más sencillo del pensamiento? Platón afirma que es el juicio, que se configura de dos partes: el sujeto y el predicado.

2) La estructura dialéctica del juicio.

El juicio está integrado por nombres y verbos. El nombre es una constante de existencia, posee la característica de no ser ni verdadero ni falso, es neutro con respecto a estos valores, simplemente es, existe. El verbo denota la presencia o ausencia de las cualidades que se le atribuyen al nombre. Si éste ostenta las características expresadas el juicio es verdadero, mientras que si lo enunciado no es compatible con las cualidades del nombre, el juicio es falso.

El juicio falso emite una sentencia por medio de su predicado que siempre se conjunta con un nombre. Así, el juicio falso, al expresar cualidades que no convienen al nombre, conserva su existencia por dirigir sus enunciados a la constante de existencia que es el nombre.

El elemento que permite o no la combinación entre los nombres y los verbos es el ser. Considerado como una forma suprema por la Dialéctica, se combina con todas las demás y se expresa por medio

del término "es", que enlaza los nombres con los verbos.

Si lo expresado por el predicado conviene al nombre, la combinación entre el nombre y el verbo se hace por medio del término "es", pero si no conviene, la desarticulación se establece por medio del término "no es". Esto hace factible que un juicio sea y no sea con respecto a algo, situación que recuerda lo asentado en el capítulo tercero, de la tercera parte, del presente trabajo titulado: Despliegue dialéctico de las formas superiores, o sea que lo que es, de alguna manera no-es, y lo que no-es, de alguna manera es. He aquí, en la argumentación de este inciso, una aplicación de la Dialéctica como reguladora de las formas.

3) La Dialéctica como fundamento del juicio verdadero.

Para completar la exposición acerca del juicio verdadero se hará a continuación un análisis ontológico de sus elementos. El nombre de un juicio verdadero existe por participar de una forma que se relaciona con el ser, y el verbo, que describe las cualidades que posee el sujeto o la acción que realiza, existe por razones análogas.

La comunicación de los dos elementos del juicio es explicada por la Dialéctica. Al combinarse un nombre con un verbo que describe cualidades o acciones que efectivamente detenta el nombre, da origen al juicio verdadero. Este expresa la

correspondencia que existe entre el nombre y lo que enuncia el verbo de él, en otras palabras, el juicio verdadero dice de las cosas tal y como ellas son. Así lo expresa el creador de la Teoría de Ideas a continuación:

Ahora bien: aquel de los dos que es verdadero dice de ti lo que es y tal como es.⁴²

La Dialéctica posibilita la estructuración del juicio verdadero al indicar que nombres y verbos existentes se pueden combinar, mientras que nombres con nombres y verbos con verbos, aun siendo existentes, no pueden enlazarse ni producir ningún tipo de juicio. Aún más, la Dialéctica permite que el juicio verdadero participe de la identidad, lo que supone que lo enunciado en el predicado corresponde al sujeto. De aquí la congruencia que caracteriza al juicio verdadero no sólo entre sus elementos, sino también entre lo enunciado en el juicio y lo que ocurre en los objetos sensibles.

42. Ibid., 263c.

C) La génesis dialéctica del juicio falso.

1) Los elementos del juicio falso.

El juicio falso, al igual que el verdadero, se configura de un nombre y un verbo, pero ¿qué características presenta cada uno de estos elementos? El nombre existe como algo real -peculiaridad que se estableció en la génesis del juicio verdadero-. El verbo, que enuncia algo acerca del nombre, tiene la cualidad de ser inexistente en el nombre.

El juicio que enuncia la acción o cualidades del nombre que son congruentes con los entes empíricos, Platón lo denomina juicio verdadero. Mientras que en relación con el juicio falso algunos pensadores (entre ellos Parménides y los amigos intransigentes de las formas) afirman que no expresa nada por carecer sus elementos de existencia, cualidad que lo hace impensable e inexistente. Platón discrepa de esta opinión e intentará redefinirlo a partir de la Dialéctica como unión y repulsión entre las formas.

2) Dialéctica y ontología del juicio falso.

El primer elemento que aborda Platón para demostrar la existencia del juicio falso es el nombre, el cual existe por hermanarse con un forma que recibe su existencia por participar del ser. Así, el nombre del juicio falso no posee ningún valor, es

decir, no es ni verdadero ni falso, característica propia de las constantes de existencia. Esta cualidad ya fue demostrada por el creador de La República.

El nombre del juicio falso existe. Al pronunciar un juicio falso, éste no es carente en su totalidad de contenido ni de referente, ya que el nombre existe. Los adeptos más fieles a la teoría del juicio falso como impensable e inexpresable argumentan que la inexistencia del verbo es suficiente para que el juicio carezca de existencia, porque lo enunciado por el verbo no la puede realizar ni poseer el nombre.

La acción que describe el verbo no la puede realizar el nombre del juicio por no serle atribuible. Esta es la base de la carencia de contenido e inexpresabilidad del juicio falso, según los adeptos a esta tesis. Platón da la solución a este problema al explicar la unión y la repulsión entre las formas por medio de la dialéctica e inyectársela a los elementos del juicio para hacer posible la existencia del juicio falso de la siguiente forma: el ser, como forma suprema, se combina con todas las formas que se ubican bajo él para darles existencia, que a su vez son el fundamento de la existencia de los entes como de las acciones que realizan.

La participación de las formas en los entes como en las acciones hace posible su existencia y al ser la materia de un juicio falso existen, aunque no las pueda realizar el sujeto. Su existencia descansa en la participación de las formas, lo que hace posible pensar y expresar un juicio falso con un contenido pleno de existencia, como cualquiera que enuncie las cosas como son.

3) La Dialéctica: guía localizadora del juicio y conocimiento falso.

Con las exposiciones acerca de los juicios verdaderos y falsos es factible el análisis del siguiente juicio: "Teeteto vuela"⁴³. Con respecto al nombre se puede afirmar que "Teeteto" no existe como forma, su existencia es únicamente óptica con todas sus características peculiares por participar de la forma hombre. Así se demuestra la existencia del nombre.

En relación con el verbo "vuela" se advierte que es una acción que no puede realizar el nombre "Teeteto" en el terreno de lo sensible, de aquí se desprende que "vuela" no existe, lo que dificulta la estructuración del juicio. La existencia de "vuela" sólo es posible por la participación de las formas superiores con las otras formas, relación que da la existencia a la forma volar, que a su vez es el fundamento de la acción empírica "vuela" con una existencia plena, aun cuando el nombre "Teeteto" no pueda realizar la acción que indica el verbo.

Las existencias fácticas de "Teeteto" y de "vuela" son la base que permite construir el juicio, "Teeteto vuela", que al contrastarlo con lo empírico, su expresión no tiene congruencia con la acción que realiza Teeteto, porque él se encuentra sentado y ese verbo no se le puede atribuir. Así, lo enunciado por el

43. En el análisis realizado se conserva el ejemplo que Platón propone en El Sofista, porque cualquier otra opción para ser analizada únicamente sería una sustitución de la formulación planteada por el autor del diálogo.

juicio falso existe, pero lo expresado en él no tiene congruencia con la acción empírica, es decir, que no expone las cosas tal y como son en el campo de los datos sensibles, por lo que es un juicio falso. Platón lo enuncia en los siguientes términos:

Y el que es falso dice una cosa distinta de lo que en realidad es. Por tanto, él dice que es lo que de ninguna manera es. Dice, pues, respecto de ti, que existen o son cosas distintas de las que son. Lo hemos dicho, en efecto, de alguna manera, hay en torno a cada realidad gran cantidad de seres y gran cantidad de no-seres.⁴⁴

El juicio falso se produce cuando lo expresado en él no concuerda con los datos fácticos. Por no describir las relaciones establecidas entre el nombre y el verbo tal y como son, el juicio falso participa de lo distinto. Esta participación establece que su falsedad es en relación con algo o con otro juicio. También participa de lo idéntico, por lo que conserva su identidad consigo mismo, base de su inconfundibilidad con otro juicio. La participación de sus elementos con el ser lo dotan de existencia, por lo tanto, el juicio enunciado describe un ente existente, descripción que puede estar acorde o no con el ente y la acción que realiza.

La Dialéctica, como explicación de las combinaciones entre las formas y su inyección a los entes sensibles, constituye la base para que Platón pueda afirmar "el ser del no-ser"⁴⁵ y "el

44. Platón, El Sofista, cit., 263c.

45. Ibid., 256b.

no-ser del ser"⁴⁶, fundamento de la solución a la interrogante que indagaba por la posibilidad de la existencia del conocimiento falso y que ahora Platón puede responder que no sólo es posible sino necesaria su existencia, para poder distinguir entre el conocimiento verdadero y el falso.

Esta distinción encuentra su base en la Dialéctica, al explicar qué formas se pueden combinar y cuáles no, fundamento para alcanzar esta discriminación, contrastación que Platón ha expresado de muy diversas maneras: conocimiento cavernario-conocimiento extracavernario, conocimiento de conjeturas-conocimiento de ideas, conocimiento iluminado por el sol-conocimiento regido por la idea del Bien, doxa-episteme y su expresión última conocimiento verdadero-conocimiento falso. Esta diferenciación entre ambos conocimientos es la finalidad de la epistemología platónica.

La Dialéctica es la base en la que se estructura el pensamiento, que toma diversas formas para manifestarse. Entre ellas se encuentra la opinión (doxa) que tiene como fuente de conocimiento a los objetos sensibles que están inmersos en un constante fluir, esto provoca que esta fuente de conocimiento se torne inestable e insegura. Razones de peso éstas para que Platón las descarte como ciencia o fuente de conocimiento.

La doxa no es fuente de conocimiento, pero el sujeto cognoscente en ella adquiere conocimientos. ¿Cómo saber si éstos son verdaderos o falsos? Para saber qué tipo de conocimiento detenta el sujeto cognoscente, Platón intenta localizar las

46. Ibid., 261b.

causas del juicio falso a partir de lo que sabe o no sabe el sujeto que lo estructura y sus diferentes combinaciones. Por lo que es imposible que el juicio falso encuentre su origen en un sujeto cognoscente en los siguientes casos: con conciencia del contenido del juicio, con conciencia del contenido de dos juicios o inconciencia de ambos; tampoco se genera en la transposición de un objeto existente por uno inexistente y ésta es imposible al estar un solo objeto presente en el pensamiento.

El análisis de la transposición continúa en las hipótesis de "la tablilla de cera" y "la pajarera" que hace posible las combinaciones entre objetos presentes y objetos retenidos en la memoria. En todas las combinaciones que se producen en estas hipótesis ninguna de ellas es el origen del juicio falso, porque es imposible no saber lo que se sabe.

El juicio falso no se encuentra en las combinaciones anteriores porque no se ha demostrado su existencia. Para fundamentar su existencia Platón recurre a la Dialéctica y la combinación de los géneros supremos, de los que se desprende la existencia del no-ser, pues es su base ontológica. Ahora bien, si el juicio verdadero y el juicio falso poseen el mismo nivel ontológico ¿cómo distinguir a uno del otro?; la distinción la ofrece Platón al señalar que el juicio verdadero expresa "lo que es y tal como es", mientras que el juicio falso expresa "él dice que es lo que de ninguna manera es"⁴⁷.

La distinción entre el juicio verdadero y el juicio falso es también la base para distinguir entre el sofista y el filósofo.

47. Ibid., 263c.

El sofista es considerado como sabio por poseer una variedad de conocimientos y por sostener que un mismo juicio puede ser verdadero y falso.

Platón los pone al descubierto al manifestar que la metodología que emplean para alcanzar los conocimientos no los conduce a captar las esencias o ideas, sino al conocimiento de simulacros, esto es, al conocimiento de la imagen de la imagen, por lo que el conocimiento que obtienen está alejado de la verdad y muy proclive a la falsedad.

En relación con la tesis de que un mismo juicio es verdadero y falso al mismo tiempo, Platón demuestra la imposibilidad de tal transmutación de valor, imposibilidad basada en la combinación de los géneros supremos, porque un juicio verdadero al combinarse con la forma de lo idéntico y lo distinto, ocurre que es idéntico consigo mismo y distinto al relacionarse con otro juicio, pero es imposible que los dos géneros se combinen con el mismo juicio. La combinación anterior deja en claro que es imposible que un juicio verdadero sea distinto de sí mismo, negando con ello la posibilidad de que un juicio verdadero se transmute en falso y de que un juicio falso se torne verdadero. Así, Platón desenmascara a los sofistas al mostrar que no son sabios, sino charlatanes intelectuales.

El filósofo, por el contrario, emplea el método dialéctico como guía para alcanzar el conocimiento que lo conduce a captar las ideas, y éstas son el fundamento del conocimiento proclive a la verdad. Este conocimiento es luego sometido a diferentes pruebas para ratificar su veracidad. La metodología empleada por

el filósofo no sólo produce el conocimiento, sino también es una herramienta para distinguir entre el verdadero y el falso. El método empleado por el filósofo muestra también la actitud que debe practicar el hombre que siente ese amor por el conocimiento.

Platón emplea el método que le enseñó su maestro, la Dialéctica, que procede de una palabra griega que significa conversar y, como es bien sabido, el diálogo platónico sigue la misma línea: usa la conversación filosófica como medio para conducir a los hombres hacia la verdad. Platón afirma que el dialéctico es siempre muy cuidadoso de manifestar claramente su acuerdo con el interlocutor antes de pasar a una nueva proposición.

La Dialéctica platónica deja gradualmente de ser un simple arte de la conversación -enseñanza de su maestro Sócrates- para transformarse en un método y adquirir con él el conocimiento. Posteriormente se convierte en una ciencia, que abandona las afirmaciones de las ciencias particulares y destruye las hipótesis en que están fundadas, a fin de alcanzar un conocimiento general.

El ascenso a ciencias cada vez más generales, se produce por medio de la destrucción de sucesivas hipótesis, para alcanzar finalmente una región en la que pasa de idea en idea sin intervención de ningún elemento particular o hipotético, y así lograr el fundamento de toda ciencia que es al mismo tiempo el fundamento del universo, a saber, la idea del Bien, el Sol inteligible, fundamento de todo conocimiento.

CONCLUSIONES.

Platón dedicó muchos de sus diálogos, total o parcialmete, a discutir las doctrinas de sus predecesores o de sus contemporáneos, sobre todo en su madurez. El problema del conocimiento no podía quedar fuera de estas controversias, porque el saber, sobre todo a causa del subjetivismo de Protágoras, se había tornado problemático.

Platón, para aclarar estos problemas, analiza la tesis de Protágoras, en el diálogo del Teeteto o De la ciencia. En él, Teeteto propone que el conocimiento es percepción y Platón relaciona esta propuesta con la doctrina de Protágoras de que "El hombre es la medida de todas las cosas". Según esta tesis, cualquier cosa que le parezca a un hombre que es de cierta manera, es de esa manera para ese hombre, y lo mismo ocurre en cualquier ámbito donde se produzca la percepción. Así, hay datos sensoriales infrecuentes y opiniones deplorables, pero no hay ilusiones ni creencias falsas.

Platón señala que este relativismo general tiene sus raíces en una doctrina de la percepción de acuerdo con la cual nadie percibe jamás nada sino sus propios datos sensoriales. Protágoras acepta esta doctrina, en primer lugar porque parece haber opinado que todas las creencias que mantiene un hombre deben, a fin de cuentas, estar basadas en la experiencia y las diferencias de opiniones se producen de las diversas maneras de experimentar el

mundo. En segundo lugar, la palabra parecer es ambigua porque tiene a la vez usos sensoriales y no sensoriales.

Es posible que Protágoras comenzara por afirmar que todos los datos sensoriales están en el mismo nivel ontológico. Por lo tanto, afirmaría que todos los informes de la percepción inmediata son igualmente verdaderos y que todas las creencias de cualquier tipo son igualmente válidas.

Para hacer posible que cualquier percepción inmediata, como las creencias que tienen los diferentes hombres, sean válidas, la doctrina de Protágoras las fundamenta en los siguientes aspectos: a) realmente no hay cosas individuales que tengan propiedades por sí mismas; b) todo es producto del movimiento y la actividad.

Así, la blancura de un objeto es el resultado del contacto de los objetos con el movimiento apropiado. Toda percepción que se tenga de un objeto implica estos dos fundamentos, lo que provoca que la existencia objetiva de las cosas se disuelva y su lugar es ocupado por los datos sensoriales, cada uno de estos exclusivo para un perceptor dado. Lo que es factible porque la percepción de los objetos, para Protágoras, es la colección de los datos sensoriales, entonces no hay razón por la cual los datos sensoriales de un hombre deban coincidir con los de otro. Lo único físico implicado en la transacción es un proceso u otro cuya interacción con nuestro cuerpo suscita los datos sensoriales que representa al objeto. Así, se abandonan las cosas físicas en favor de los procesos físicos y los datos sensoriales engendrados por la interacción.

Para poder explicar los procesos físicos Platón tiene que

poner en claro la teoría de la percepción que subyace en la doctrina de Protágoras, según la cual hay dos tipos de procesos, unos capaces de afectar, otros de ser afectados, en otros términos, tener experiencias sensoriales (las relaciones entre el sujeto y el objeto no son fijas, el lugar que ocupen va a depender de la relación que se establezca entre ellos).

Los procesos no sólo se dan en sujetos y objetos, además pueden ser lentos y rápidos. El sujeto y el objeto, individualmente, son procesos lentos, pero al reunirse un sujeto y un objeto se producen dos procesos rápidos. Al respecto señala Platón que éstos son "descendientes mellizos de la interacción". Los procesos lentos producen una cualidad sensorial, vrg. la blancura y la percepción de ella; y los "descendientes mellizos" viajan rápidamente entre las dos partes, de manera que la piedra deviene blanca y el ojo la ve.

La teoría de la percepción de Protágoras implica que todo dato sensorial existe sólo como el objeto de un acto particular de experimentar sensorialmente, y cada acto de experimentar sólo como el correlato de ese dato sensorial particular. No hay nada continuo en la corriente de los datos sensoriales ni en las experiencias sensoriales que se correlacionan con ellos. Todo movimiento rápido existe sólo un instante sin relación necesaria con sus predecesores o sucesores, y debe enteramente su carácter a la condición momentánea de los "procesos lentos" implicados en la transacción. En esto encuentra su origen el fenómeno de la ilusión o desacuerdo perceptivo.

Lo que vemos, oímos o percibimos de algún otro modo es

siempre un dato sensorial, y los datos sensoriales deben sus cualidades al estado momentáneo de los procesos interactuantes, por lo que no hay acceso a la naturaleza real de los otros "procesos lentos" cuya interacción con los nuestros producen nuestros datos sensoriales, sino sólo a los datos sensoriales, que son los "mellizos" de nuestros actos de experimentación sensorial.

De esta manera, el mundo externo al cual tenemos acceso es solamente un mundo de datos sensoriales momentáneamente existentes; las cosas físicas son simplemente colecciones de éstos; no hay datos sensoriales ontológicamente inferiores, en los datos sensoriales irregulares que se perciben en condiciones anormales, por lo que no hay razón para considerar un dato sensorial más verídico que otro, y con esto se aniquila la distinción entre realidad e ilusión como requiere la tesis de Protágoras. Según esta tesis, todos los datos sensoriales son igualmente verdaderos, toda percepción es infalible, así toda percepción es, por igual, conocimiento.

Protágoras, siguiendo su línea de pensamiento acerca de que todos los datos sensoriales son igualmente válidos, la extendió por igual a todas las creencias (entendida como el punto más alto de la doxa), al afirmar que todas las opiniones son igualmente verdaderas. La extensión la hace simplemente porque una opinión también es algo que le parece o cree el hombre.

La extensión de la tesis protagoriana es replicada por Platón al señalar que conceder que todos los informes de la experiencia presente son válidos por igual es una cosa, y conceder

que todas las creencias de experiencias futuras son igualmente válidas, es otra. Al filtrarse la tesis de Protágoras en el campo de la opinión es refutada por Platón, primero en su aspecto lógico, al demostrar que la tesis se autorrefuta, pues al pretender que todas las opiniones son verdaderas, está obligado a conceder que algunas opiniones son falsas. Protágoras ha de conceder que al menos es posible un error, en particular, el de sus oponentes.

En segundo lugar, la conclusión obtenida en el campo lógico se confirma en el terreno de la experiencia, pues no todas las opiniones de los distintos individuos son verdaderas, esta conclusión se obtiene de la experiencia general de la vida cotidiana: en todos los dominios de la actividad humana se diferencian los expertos y los legos. Las opiniones de los hombres sobre el provecho o el daño futuro de una acción, cuando el resultado de esta acción confirma las opiniones de los expertos que contradice a los que son incapaces de juzgar por sí, demuestran que el experto tiene una opinión más veraz que la de los legos. Así, la opinión del experto es mucho más susceptible de ser correcta que la opinión del lego. Al menos en la esfera de la opinión, la distinción entre opiniones verdaderas y falsas es necesaria. Por lo tanto, fracasa la extensión de la tesis de Protágoras al campo de la opinión.

El último reducto que le queda a la doctrina de la inestabilidad, es que el campo de las creencias basadas en la percepción presente sea considerado como conocimiento, campo en el que hay datos sensoriales infrecuentes y opiniones

deplorables, pero no opiniones falsas.

Platón rechaza que las creencias basadas en la percepción presente sean conocimiento, porque son simplemente una expresión de las sensaciones privadas de un sujeto cognoscente. El conocimiento es ir más allá de las formas, colores, sabores y texturas que se presentan en el campo visual del sujeto cognoscente; conocer es saber que tales colores están disponibles para cualquier sujeto cognoscente en éste y cualquier otro momento. Lo que se puede llamar creencia sobre el mundo externo es mucho más que el percatarse de sensaciones presentes, es saber que los entes se conforman a un patrón estable de manera que se manifieste la misma propiedad sensible durante un periodo.

Platón continúa la crítica a la doctrina de la inestabilidad, al señalar que los adeptos de esta doctrina no aceptan patrones constantes en el mundo de la sensibilidad, por lo que no habría nada que conocer excepto las sensaciones presentes y en un mundo sensible con estas características. No hay lugar para expresiones como "conocimiento" y "verdadero" que son utilizadas, no para las creencias acerca de datos sensoriales, sino acerca de creencias futuras.

En el mundo sensible de Protágoras no hay lugar para las cosas reales y, por lo tanto, tampoco el uso de las anteriores expresiones. Por consiguiente, los adeptos a la doctrina de la inestabilidad deben afirmar no sólo que las "cosas fluyen", sino también que las mismas "características de las cosas fluyen", que las propiedades sensibles no sólo resultan del, sino que ellas mismas están sujetas al, cambio continuo, es decir, que ni los

sujetos perceptores ni los objetos perceptibles están nunca en la misma condición.

Con un objeto y un sujeto de conocimiento con estas características, todas las percepciones serían falsas, excepto las negaciones. Tampoco en esta relación de conocimiento se producen percepciones; porque la visión es, se supone, el nombre de una actividad constante e inmutable. Por lo tanto, Protágoras se compromete con un objeto de conocimiento que no puede ser descrito y el sujeto no puede realizar la percepción, ni, en consecuencia (si la percepción es conocimiento), el conocimiento es posible.

Platón rechaza la ecuación "la sensación es el conocimiento" porque los sentidos nos dan sensaciones y por medio de ellos no conocemos nada acerca del mundo de los entes, el conocimiento es interpretar sus significados. Para Platón, en sentido estricto, la mente percibe el mundo externo por medio de los sentidos. Los sentidos no son receptores independientes de información; son capacidades o herramientas por medio de las cuales la mente se percata del mundo.

Cada sentido tiene su propio ámbito de cualidades sensoriales; así, la vista está correlacionada con los colores, el oído con los sonidos, etc. Pero el sujeto cognoscente es capaz de tener información de otros aspectos, además de los objetos propios de los sentidos; el sujeto cognoscente, por ejemplo, tiene información de la existencia de los entes, de que no son idénticos entre sí y de que son semejantes o no. Estos hechos adicionales referentes a la existencia, identidad, número,

similitud y otros más, no son objeto de ningún sentido particular, sino que la mente tiene información de ellos sin la ayuda de los sentidos.

La percepción de datos sensoriales es común a todos los organismos, y no constituye conocimiento del mundo externo. El conocimiento del mundo externo sólo surge cuando se tiene información del acaecimiento de nuestros datos sensoriales y, comparándolos entre sí, valoramos su significado como indicaciones de las experiencias futuras. Sin embargo, sin este proceso de cálculo las percepciones del sujeto cognoscente no tienen contacto con la existencia, y por consiguiente no pueden ser llamadas verdaderas ni consideradas conocimiento. "Ciertamente, la ciencia no descansa en las impresiones, sino en el razonamiento ejercido sobre ellas. Usando de este razonamiento, según parece, pueden alcanzarse el ser y la verdad"¹.

El nombre que da Platón a tener datos sensoriales es el de "sensación" y el nombre que da a la actividad de determinar su significado es *doxa*. De todo esto se sigue que la sensación, por sí misma, no da lugar a ninguna proposición acerca de los entes y que los predicados del estilo de "verdaderos" no se pueden emplear a propósito de ella. Es simplemente algo que nos sucede y se puede usar como material bruto de juicios verdaderos o falsos. La sensación, por lo tanto, no se puede identificar con la *episteme*. La *episteme* ha de ser buscada en la esfera de la *doxa*, en el campo

1. Platón, Obras completas, Teeteto, 186a.

donde se aplica "el alma por sí misma a la consideración de los seres"².

Rechazada la ecuación del conocimiento, Platón inicia la búsqueda del conocimiento en el campo de la doxa, que es la actividad de valorar o interpretar las percepciones que se tienen de los entes, actividad que es similar a juzgar, pues juzgar implica la valoración o la interpretación de los datos sensibles. Esta similitud conduce a Platón a analizar la tesis "el conocimiento es el juicio verdadero", análisis que se basa en la imposibilidad de no saber lo que se sabe, como saber lo que no se sabe.

Platón, antes de abordar la nueva propuesta, hace un análisis de las posibles causas del juicio falso. El fundamento del juicio falso lo relaciona en primer instancia con lo que sabe o no sabe quien lo enuncia, del que se desprenden las siguientes posibilidades como su origen: a) con conciencia del contenido del juicio; b) con conciencia del contenido de dos juicios; c) con inconciencia del contenido de dos juicios. Ninguna de estas posibilidades es el fundamento del juicio falso, porque es inadmisibles en este terreno que ocurra no saber lo que se sabe, como saber lo que no se sabe.

El origen del juicio falso se encuentra en la proclividad que tiene el sujeto cognoscente hacia el no-ser. Esta proclividad descansa en las creencias del enunciante del juicio; pero este fundamento es negado porque Parménides ha establecido que la

2. Ibid., 187b.

senda del no-ser es "del todo insegura, porque ni el propiamente no-ente conocieras, que a él no hay cosa que tienda, ni nada de él dirías"³, lo que lo torna incognoscible.

La génesis del juicio falso es la transposición, que es la confusión mental de un objeto con otro, de la que resultan las siguientes combinaciones: a) dos objetos existentes y presentes; b) un objeto existente por otro inexistente; c) un solo objeto presente en el pensamiento. La transposición se cancela como origen del juicio falso, si se pone en claro que las designaciones de las cualidades de los objetos, se hace en presencia de ellos en la actividad mental y a cada objeto se le asigna sus cualidades particulares que lo distingue de otro, lo que hace imposible una transposición en las combinaciones anteriores.

Platón abre una nueva línea de investigación para ver si en ella se encuentra la génesis del juicio falso. Esta línea es "la tablilla de cera", que propone que el origen del juicio falso está en la confusión entre dos objetos de clases diferentes, uno es el objeto actual de la percepción sensible y el otro una imagen retenida en la memoria. Posibilidad de la que surgen estas combinaciones: a) el conocimiento retenido de dos objetos es imposible que se confunda uno con otro; b) con correspondencia entre las huellas de la cera y la sensación actual no se puede dar tal confusión; c) con conocimiento y sensación de los dos objetos se cancela la imprecisión; d) con huella clara de los dos objetos en la cera es imposible que se confunda uno con otro, entre otras

3. Parménides, Poema, I.3, en: J. D. García Bacca, Los presocráticos, México, F.C.E., 1980, pág. 39. (Colección Popular No. 177)

combinaciones.

Las combinaciones de "la tablilla de cera" conducen finalmente a un terreno ya explorado con resultados negativos acerca de la génesis del juicio falso, que es confundir lo que se sabe, con otra cosa que también se sabe. Aceptar estas combinaciones hace posible que a un mismo sujeto y sobre un mismo objeto y al mismo tiempo, se le adjudique conocimiento y no conocimiento.

Evidentemente, no todos los casos de juicios falsos quedan explicados a partir de la confusión entre una imagen retenida por la memoria y un objeto presente de la percepción, por lo que Platón intenta una nueva hipótesis para explicar el origen del juicio falso. La hipótesis es "la pajarera", la línea de investigación es saber si es posible poseer un conocimiento y no tenerlo a la vez. De "la pajarera" se desprenden las siguientes combinaciones en las que no se encuentra la génesis del juicio falso: a) poseer un conocimiento que no se reconoce; b) poseer una ciencia por una no-ciencia; c) un objeto conocido por uno no conocido.

El análisis de "la pajarera" pone al descubierto que existe un desconocimiento de algunos aspectos de los objetos conocidos, lo que cancela las combinaciones anteriores como el origen del juicio falso.

Del análisis practicado al juicio falso, Platón saca en claro que este problema no puede tratarse convenientemente sin que antes se haya determinado la naturaleza del conocimiento. Lo que lo obliga a retornar a la investigación "el conocimiento es el juicio verdadero". Al respecto indica que un juicio puede ser

verdadero aun cuando su verdad no incluya el conocimiento por parte del hombre que formula el juicio, planteamiento que adquiere la siguiente expresión "el juicio verdadero es la ciencia con desconocimiento de su contenido".

Si el sujeto cognoscente que estructura el juicio no tiene las bases para fundamentar que el juicio sea verdadero, pero él así lo cree, sugiere que el sujeto cognoscente fue inducido a sostener que el juicio es verdadero, porque no posee los argumentos para mostrar la verdad del juicio. El sujeto cognoscente que no pueda explicar los fundamentos que hacen verdadero al juicio, ha basado su preferencia en la persuasión y no en el conocimiento.

El conocimiento puede ser enseñado o adquirido, pero la doxa como creencia no implica estrictamente la existencia de un fundamento, de lo que se infiere que el conocimiento no es simplemente el juicio verdadero, porque puede ser una inclinación o preferencia acerca del contenido del juicio. El desconocimiento del contenido del juicio abre nuevamente la posibilidad de que el juicio falso se tome como verdadero, posibilidad que puede plantearse como que es imposible no saber lo que se sabe, y saber lo que no se sabe.

El examen realizado a "el juicio verdadero es la ciencia" conduce a la investigación al campo de la verdad, ámbito que puede ser fértil para responder a la pregunta ¿qué es el conocimiento? Por lo que Platón prolonga esta línea de investigación con la siguiente modificación "el juicio verdadero es la ciencia, más una razón (logos)". Dar razón es explicar los fundamentos en que

descansa un juicio verdadero y su posibilidad de conocimiento, con conciencia de su posición. Platón señala al respecto que logos tiene varias acepciones y que es necesario examinar cada una de ellas, para confirmar si esta propuesta es el origen del conocimiento.

Una acepción considera a logos como creencia verdadera; Platón ha dejado bien claro que el juicio verdadero no es equivalente a creencia verdadera y ésta no es lo mismo que el conocimiento, pues de ser así no existiría ninguna diferencia entre la creencia verdadera y el conocimiento, por lo tanto, el juicio verdadero más esta acepción de logos no es el conocimiento (episteme). Otra acepción de logos es la del recorrido de los elementos, esto es, enumerar las partes componentes, lo que implica que las partes deben ser conocidas o cognoscibles. De no ser así, se produce la siguiente conclusión, absurda por donde quiera que se le vea, que el conocimiento consiste en adicionar al juicio verdadero la reducción de lo complejo a los elementos desconocidos o incognoscibles, y los elementos que no se pueden conocer no son fuente de conocimiento, por lo que el juicio verdadero más esta acepción de logos tampoco es el conocimiento.

Una acepción más de logos es la que toma el significado de la diferencia característica. Si se acepta que conocer un ente es adicionar a ese ente una característica distintiva, es también aceptar que no se conocía el ente, de aquí la necesidad de agregar una característica distintiva para reconocerlo entre los demás entes; si se acepta que el ente tiene ya sus características

distintivas, entonces es absurdo que para reconocerlo se tenga que sumar otra característica distintiva, así el juicio verdadero más ésta acepción de logos no es tampoco el conocimiento.

La conclusión que obtiene Platón del examen realizado al origen del conocimiento, no es que el conocimiento sea imposible, sino más bien que el objeto individual y sensible no es, en realidad, el objeto propio del conocimiento. En este sentido los objetos sensibles están fuera del alcance del conocimiento, lo que fundamenta la distinción que hace Platón entre "creer" y "conocer", como el ejercicio de dos facultades distintas, cada una con un objeto apropiado. Por consiguiente, buscó los objetos sobre los que cada una de estas facultades tuviera su campo propio de conocimiento.

Las percepciones de los entes siempre tienen la posibilidad de estar equivocadas, por lo que no pueden ser el objeto del conocimiento. Si se quiere adquirir el conocimiento, Platón tendrá que descubrir objetos especiales que tengan una afinidad particular con la mente, como objetos de conocimiento, y capaces de facilitar el acceso a él.

Para hacer posible el conocimiento Platón tiene que superar la percepción de las cualidades sensibles, que adquiere el sujeto cognoscente de forma individualizada, superación que exige la creación de nuevos campos y objetos de conocimiento. Platón propone como el objeto por excelencia del conocimiento a la idea del Bien, por medio de la cual todo lo justo y lo bello es provechoso y saludable.

Sin su conocimiento, todo otro saber sería inútil; la idea

del Bien es la unidad de lo bueno compendiado en el concepto, el cual tiene por características la belleza, la simetría y la verdad, criterios que ponen a la razón como el medio ideal para acercarse al conocimiento de esa idea . La idea del Bien en el campo ontológico es fundamento de los entes y hace posible lo uno y lo múltiple, pero estableciendo que de la unidad se desprende la diversidad de los entes; en el campo epistemológico es el fundamento de los conocimientos verdaderos y comunica a todos los entes las características que el sujeto cognoscente debe captar en ellos; en el campo de la ética conduce la actuación del hombre a la integración de la estructura universal y el hombre que actúa con este fin tiene la seguridad de estar obrando correctamente.

El conocimiento de la idea del Bien Platón lo expone por medio de las alegorías del Sol, la Línea, la Caverna y la *paideia*, medios que también le sirven para exponer la extensión de los campos y los objetos de conocimiento. Así, las tres alegorías y la *paideia* presentan un punto en común: explicar y desarrollar la idea del Bien como el principio fundador y organizador de los entes de conocimiento, no sólo en el mundo de las ideas, también en el mundo de los objetos físicos y de las sombras.

En la alegoría del Sol fundamenta y desarrolla la existencia de dos campos de conocimiento, con características que tipifican a cada uno de ellos. Uno corresponde al conocimiento sensible que está regido por el Sol y el otro corresponde al conocimiento inteligible, que es organizado por la idea del Bien, causa de la verdad, la que se conoce, hasta donde es posible conocerla, por el

entendimiento humano.

Con esta alegoría Platón demuestra la realidad objetiva del Bien, con independencia de la conciencia humana, y deja claro que cuando el sujeto cognoscente mira al mundo que resplandece claramente con la luz de la verdad y del ser, el sujeto conoce y piensa y se halla dotado de razón. Pero cuando lo que contempla es lo envuelto en las sombras, lo que engendra son simples opiniones, su conocimiento es débil y su pensamiento carece de razón, por lo que el saber y la verdad son los más afines a la forma prototípica del Bien, fuente de la verdad y de la cognoscibilidad, que hace que el mundo cognoscible sea cognoscible.

La idea del Bien da sentido y valor al mundo de las ideas de Platón, que aparece como la meta natural de todas las aspiraciones y su conocimiento reclama del hombre y de sus actos una adecuada actitud. Pero su conocimiento queda más allá del mundo de los fenómenos y se halla oculto al conocimiento que finca sus posibilidades en las percepciones que el sujeto cognoscente adquiere acerca de los objetos físicos. El primer paso que debe dar el sujeto cognoscente, para conocer la idea del Bien, es romper con las percepciones que se forma acerca de los objetos sensibles, que entorpecen su capacidad cognitiva.

Para cancelar estos obstáculos epistemológicos, Platón hace que la alegoría del Sol desemboque en la alegoría de la Línea, que tiene por finalidad explicar la producción del conocimiento y la forma de adquirirlo, con sus correspondientes objetos de conocimiento en cada una de las subdivisiones. Estas, para Platón se estructuran de acuerdo a "La claridad y la oscuridad que se harán

manifiestas en ambos casos⁴".

Platón pretende con la alegoría de la Línea esclarecer a grandes rasgos la trayectoria del conocimiento hasta llegar a la dialéctica desligada de todas las imágenes reflejas de los sentidos, que conducen al principio universal, lo que pone al sujeto cognoscente en condiciones de comprender todo lo demás como derivado de ella.

Los dos principales segmentos de la Línea representan el conocimiento sensible (doxa) y el inteligible (episteme). Los dos segmentos en que se subdivide la parte de la Línea que representa el conocimiento sensible, son, el primero de ellos la conjetura, que es el estado mental de un sujeto cognoscente que tiene ante sus ojos una imagen y sus objetos de conocimiento son las imágenes reflejas como sombras y reflejos de cosas en el agua o sobre superficies lisas, capaces de reflejar los objetos.

El segundo segmento corresponde a la creencia, que es el estado cognoscitivo que corresponde a una descripción del objeto, del cual se tiene una visión directa y sus objetos de conocimiento son el mundo vegetal y animal en el que se encuentra inmerso el sujeto cognoscente y todos los objetos fabricados por el hombre. El núcleo central de esta comparación no es sólo la idea de que se dan diversos estados de ser, verdaderas modalidades, sino además el concepto de qué estado descansa sobre otro, de tal modo que la fundamentación va de arriba a abajo; lo superior es siempre un ser más pleno, que funda lo que de él depende.

En este orden de ideas, las sombras de la conjetura descansan

4. Platón, Obras completas, República, 508c.

sobre el ser espacial y temporal de los objetos físicos (creencias); en otros términos, esta relación conjetura-creencia se puede comparar con la relación que hay entre un hombre que está percibiendo un objeto y un hombre que está percibiendo una imagen. Los objetos de la conjetura son simples reflejos de la creencia. Es el mismo objeto el que se presenta en las dos fases, en distinto grado de claridad y realidad. La misma relación tiene necesariamente que existir entre los objetos que corresponden a la segunda mitad de la Línea y sus subdivisiones (episteme).

El sujeto cognoscente que se ubica en el segundo segmento de la Línea ha dejado el campo de las opiniones (doxa) para instalarse en el conocimiento inteligible (episteme). La primera etapa de esta trayectoria es la diánoia, que parte de los objetos físicos perceptibles, pero el conocimiento que se obtiene en este segmento no vale para los objetos, no vale, por ejemplo, para un triángulo concreto, sino para el triángulo en sí, y otros similares, que contemplan mentalmente como el objeto de sus investigaciones. Platón considera que los objetos de esta sección son los matemáticos.

El filósofo hace una crítica a los matemáticos y a su método de investigación, indicando que buscan una hipótesis que no va hacia el principio sino que se dirige al fin, lo que los limita para ir más allá de su hipótesis inicial y no se toman la molestia de dar cuenta de las cosas que suponen. El objeto de estudio de los matemáticos es captado por la mente y no por los sentidos, lo que no es suficiente para lograr una comprensión total de ellos en virtud del hecho de que, al faltarle el principio, tiene que usar

una hipótesis, y al perseguirla lógicamente hasta sus últimas consecuencias, se ven obligados a aplicar esta hipótesis en cierto modo como principio.

El nivel superior de la Línea corresponde al intelecto y tiene por objeto de estudio la idea del Bien. El conocimiento de los inteligibles parte de las hipótesis que se alcanzan en la diánoia, las cuales toman como trampolín para saltar de una hipótesis a otra, hasta llegar al principio "anhipótetico". Este método de conocimiento abraza en su fase ascendente el principio supremo, y luego desciende, apoyándose en lo más próximo a él y así sucesivamente hasta el final, sin recurrir a intuición sensorial alguna, pasando siempre de una idea a otra y se detiene al final en una idea.

Con las alegorías del Sol y de la Línea, Platón explica la extensión de los campos de conocimiento y sus objetos de estudio, así como los estados mentales propios para la obtención de un conocimiento determinado, características que hacen posible la superación de los obstáculos epistemológicos y, por tanto, el conocimiento.

Con la alegoría de la Línea Platón deja en claro que de la misma manera que los objetos de la visión tienen sombras que en ocasiones engañan, pero que se pueden usar para conseguir pistas de cierto tipo acerca de la naturaleza de sus originales, asimismo los objetos de la mente, las formas o principios de orden, tienen imágenes con las cuales se puede quedar el sujeto cognoscente, y éstas también se pueden usar como pistas para conocer la naturaleza de los principios de los que son imágenes.

En este sentido, las entidades de las matemáticas no son principios puros; son encarnaciones de tales principios, pero representaciones abstractas, pues la disciplina matemática ha purgado de ellas todo elemento material con excepción del espacio y la cantidad. En consecuencia, todo lo que se necesita para conocer las ideas es llevar más lejos el proceso y liberarlas de este elemento material residual. Así, las matemáticas desempeñan un papel especial en el aprendizaje del elemento formal en su pureza, las ideas.

El esquema estructural del conocimiento, Platón lo va a emplear para exponer la condición humana en relación con dicho conocimiento, en unas de sus mejores creaciones filosófico-literarias como lo es la alegoría de la Caverna, en la que expone con especial singularidad el tránsito del conocimiento sensible al inteligible o de las sombras a la luz. La caverna corresponde al mundo de lo visible y el fuego cuya luz se proyecta dentro de ella es el Sol. La ascensión hacia lo alto y la contemplación del mundo de arriba es el símbolo del camino que el sujeto cognoscente debe recorrer hacia el mundo inteligible.

La alegoría de la Caverna se corresponde simétricamente con la alegoría de la Línea, la Caverna corresponde a la primera mitad de la Línea con sus subdivisiones, es decir, al conocimiento sensible con sus dos tipos: la conjetura y la creencia. Las sombras que se proyectan en el fondo de la Caverna corresponden a la conjetura; sombras que para los cautivos son fuente de conocimiento.

La mayoría de los hombres, para Platón, se encuentra en esta

condición epistemológica, poseen un conocimiento deformado por las influencias del medio en que se desarrollan sus capacidades cognitivas y por el ámbito cultural que los absorbe en el que se mueven una cantidad de prejuicios, pasiones y distorsiones de toda índole. Todo ello obstaculiza la posibilidad de alcanzar un conocimiento verdadero y encadena a los hombres a este ambiente de prejuicios e ilusiones epistemológicas y que los encierra en sus apetitos y en el conocimiento sensible.

Algún cautivo sentirá el deseo de alcanzar un conocimiento más profundo que el de las sombras que percibe. Este deseo lo impulsará a iniciar el ascenso de la Caverna que lo conducirá a los objetos creados por la técnica, fuente de conocimiento en este nivel, el cual consiste en adquirir las cualidades sensibles y que, empleando la terminología de la Línea, recibe el nombre de creencia.

La caverna, en su totalidad, corresponde a la primera sección de la Línea, que es la doxa. Este conocimiento presenta las siguientes características: efímero, cambiante y poco seguro para ser causa de otros conocimientos. Platón con la alegoría de la Caverna confirma lo que había expuesto en la Línea; que hay dos grados de pensamiento empírico que están relacionados entre sí mediante la conexión que se da entre ver sombras y ver entes directos, y el sujeto cognoscente se confinará a las sombras si no se preocupa por buscar lo que es último, si se contenta con las imágenes.

Así, el conocimiento que parte de los datos empíricos es un conocimiento de imágenes, es doxa. En la doxa el nivel de la

actividad mental que no aspira a una captación abstracta de los términos generales, condena al sujeto cognoscente a quedar encadenado a la conjetura.

Este hombre impulsado por su deseo de conocimiento, dejará la Caverna para salir al mundo exterior iluminado por el Sol. El conocimiento que adquiere en el mundo exterior corresponde a la primera sección de la Línea en la episteme y recibe el nombre de conocimiento discursivo. El conocimiento alcanzado en esta sección es base de otros conocimientos que se desprenden de él, pero que adolece de una circularidad por no rebasar los principios fundados por él mismo.

El hombre que ha logrado observar los objetos iluminados por el Sol de manera directa, sentirá el deseo de alzar su vista para observarlo. La visión directa del Sol en la alegoría de la Caverna corresponde en la Línea a la parte superior de la episteme, o sea, al intelecto. Sus objetos de conocimiento son las ideas, superiores a las imágenes abstractas que se originan en el pensamiento discursivo.

Las ideas poseen una estructura que hace posible el conocimiento de las partes y del todo, que es la base de una visión del universo con sus relaciones de subordinación y preminencia entre las ideas. Sólo cuando se conocen las partes y la función que deben cumplir dentro del todo, se obtendrá un conocimiento completo de la idea del Bien.

El exterior de la Caverna corresponde a la segunda mitad de la Línea, que es la episteme, con características como la de ser permanente, estable, susceptible de definición clara y acerca de

lo real. El verdadero conocimiento ha de poseer estas cualidades, y todo estado de la mente que no pueda conjugar estas cualidades es imposible que sea conocimiento.

En la parte exterior de la Caverna, en analogía con la parte interna de ella, también hay dos grados de pensamiento abstracto, relacionados entre sí mediante la conexión que se da entre ver sombras y ver entes directamente; pero en el nivel de la episteme, o nivel que si aspira a la captación de los conceptos generales, el sujeto cognoscente queda encadenado al pensamiento discursivo si no intenta hacer dialéctica.

La alegoría de la Caverna patentiza que la relación entre mirar una imagen y mirar una idea también se puede aplicar en la esfera de la doxa, y que es necesario aplicarla para ver la condición deplorable intelectual en que se encuentra la humanidad, porque todos los hombres son propensos a contentarse con las imágenes, y que las cosas más oscuras y menos visibles son las que el hombre encuentra más fáciles de observar. (En el año -1999- , Saramago, premio Nobel de literatura, reconoció en una entrevista que la mayoría de los seres humanos no han salido de la caverna, haciendo una clara alusión a la alegoría platónica). Algo muy diferente ocurre con la idea del Bien que proporciona la luz mediante la cual se realiza el pensamiento abstracto y que como el Sol es supremamente visible, es lo último que el hombre ve.

Platón en las alegorías (Sol, Línea y Caverna) señala la correlación de la doxa con el conocimiento revelado por la percepción. Y el conocimiento adquirido por la percepción no es

idéntico a los objetos físicos sino, a la percepción que obtenemos de los entes físicos, de esto se desprende la afirmación tajante de Platón de que los objetos físicos no producen episteme y tampoco son fuente de conocimiento.

Las tres alegorías afirman que el objeto de conocimiento son las ideas, porque éstas son los principios que informan al pensamiento y le dan orden tanto al mundo físico como al abstracto y por ello el sujeto cognoscente debe aspirar a una comprensión explícita de las ideas y, en particular, de la idea del Bien que es la que ordena el mundo sensible como inteligible.

Las alegorías enseñan el camino que conduce de las sombras a la luz, ruta que sirve de base para una interpretación pedagógica de ellas, las que unidas a la paideia, exponen la educación que Platón consideraba ideal para el hombre. La paideia platónica se opone a la asimilación de conocimientos, porque parte de suponer la existencia de conocimientos en el alma del hombre, y la educación es el conducto para extraer estos conocimientos, lo que implica el ascenso y temple del alma para poder observar la idea del Bien.

Las alegorías ponen de manifiesto que a los cautivos no se les dota de visión; se les enseña a conducir su vista a la región iluminada por el Sol. Un camino similar se sigue con el educando, que posee el instrumento idóneo para adquirir el conocimiento, pero no lo utiliza adecuadamente y la educación tiene por finalidad enseñar su uso correcto.

La paideia platónica encuentra su finalidad pedagógica en el conocimiento de la idea del Bien, que es el fundamento del

conocimiento verdadero que el hombre debe poner en práctica tanto en el terreno epistemológico como en el moral. Este conocimiento lo hará ser mejor en uno u otro aspecto de su interacción social.

El programa educativo que desarrolla Platón para que el educando alcance la contemplación de la idea del Bien, se integra con las siguientes disciplinas: Música, Gimnasia, Matemáticas y Dialéctica, con las subdivisiones que las estructuran.

Las primeras dos apuntan a la armonía de los sentimientos y el cuerpo con el Bien supremo, mientras que las dos últimas tienen como objetivo conducir al educando a la contemplación de la idea del Bien. Las disciplinas que integran el plan general de la paideia platónica deben alcanzar sus objetivos, para hacer posible un conocimiento profundo de la ciencia dialéctica, cumbre de la paideia, la cual propone una reforma integral del hombre.

La paideia griega surge de plantearse el siguiente problema: la formación del cuerpo y el alma del hombre en armonía para alcanzar un fin común. La solución al problema es dada proponiendo las disciplinas de la Gimnasia y la Música, cuyo fin es producir la armonía en el cuerpo y en el alma, la interrelación entre ellos permite alcanzar los fines pedagógicos. La paideia de la antigua educación griega es la base tanto de la paideia platónica como de la sofista.

La innovación que hacen los sofistas en la paideia consiste en proponer a la retórica como una nueva disciplina de ésta, así como inyectarle una nueva finalidad a la educación del hombre.

Esta consiste en enseñar la virtud, pero una virtud práctica que tiene como fin primordial producir el bienestar individual y únicamente le compete al hombre singular determinar si es buena o mala según su circunstancia.

La paideia de los sofistas cancela la existencia de los valores universales como guía de la acción humana, en este sentido la paideia de los sofistas se mueve en un ámbito de retórica, en el que lo único importante es decir las cosas de modo que convenzan al hombre individual o al organismo social, para someterlos a sus fines y obtener los mayores y mejores beneficios individuales antes que los sociales.

Platón responde a esta propuesta pedagógica con su paideia, que es innovadora con respecto a la antigua paideia griega. Su novedad consiste en proponer a las Matemáticas y la Dialéctica como parte estructural de su paideia. Platón vincula a la primera fase con la segunda mediante el concepto de paradigma, que coloca en el centro de ambas como el coadyuvante para obtener la mejor educación en el más alto sentido de la palabra.

Las Matemáticas son lo decisivamente nuevo en el ámbito de la paideia, porque su contenido paradigmático no se restringe a una serie de distintos mandatos o formas poéticas, sino en un conocimiento general, que es el conocimiento de un objeto único. Este conocimiento va a fructificar en la Dialéctica con el conocimiento de la idea del Bien, base de la ordenación y relación que se da entre las ideas.

La paideia platónica también propone que la virtud se puede

enseñar⁵, pero su intención no es definir las distintas virtudes, sino remontarse al principio del Bien en sí, que se revela como la causa última de todo ser, de todo pensar y de toda acción humana. Las acciones humanas que son buenas, lo son porque se fundan en la estructura universal de la idea del Bien.

Así, la paideia platónica tiene como finalidad enseñar a buscar la verdad, y su indagación exige dejar de lado los intereses personales, éstos se trastocan para alcanzarla, por lo que la verdad es común para los hombres que la buscan. Por tanto, tampoco aquí es el hombre en su carácter fortuito individual la última norma, como pretende la paideia de los sofistas, que hace del hombre la pauta de todas las cosas. La plena humanidad sólo puede darse allí donde el hombre aspira a asemejarse a la idea del Bien.

Platón en la alegoría de la Línea, de la Caverna y en la paideia pone a la Dialéctica como la cúspide, pero en ninguna la desarrolla, porque su intención no es mostrar los últimos secretos de su método (dialéctica) como de su lógica, sino que pretende esclarecer a grandes rasgos la trayectoria del conocimiento hasta llegar a ella. Pero una vez alcanzado este punto, Platón se ve obligado a exponer y desarrollar la Dialéctica, pues en ella se encuentra el fundamento de todo conocimiento.

La dialéctica platónica se fundamenta en el problema del ser

5. La virtud para Platón es la capacidad para atender a una determinada tarea, el alma posee su capacidad para cumplir con ella. La paideia tiene por fin despertar esta capacidad y fortalecerla para que el alma cumpla mejor su tarea; en este sentido, se enseña al alma a desarrollar sus capacidades o virtudes.

y en su búsqueda tropieza con el no-ser, hallazgo que le permite plantear la cuestión del ser del no-ser y el no-ser del ser. Este fundamento de la Dialéctica es imprescindible porque el sofista juega con la antítesis de Parménides entre el ser y el no-ser para afirmar que el no-ser no existe, y eso para el sofista significa que el error no existe. De este modo, el error sofístico es simplemente no verdad o puramente no-ser, el error es inasible, como también es inasible el no-ser. El error se engendra precisamente de la pretensión de que el no-ser no existe; si el error es simple nada, y si se pretende demostrar que es tal, el error no puede corregirse. Para corregir el error es preciso, por consiguiente, demostrar que el no-ser existe.

Para dilucidar esta cuestión, Platón considera necesario hacer un análisis de las teorías acerca del ser, de la existencia y de lo real; análisis que se inicia con la propuesta de los gigantes, que consiste en sostener que el ser es la materia en un constante devenir, propuesta que excluye del ser lo que no sea materia en movimiento y niega la existencia del ser que se encuentra en reposo; planteamiento que no ofrece la solución al problema, al no dotar de existencia al no-ser.

Los dioses afirman lo contrario: que el ser es ideal y carente de movimiento, lo que anula la propuesta de los gigantes o viceversa. Los que afirman que el ser es único, dejan de lado lo que no se encuentra en su perímetro por inexistente. Tampoco es, por lo tanto, la solución al problema. Los que señalan que el ser es múltiple, únicamente aceptan como existente lo que participa de él.

Las teorías del ser analizadas no solucionan el problema consistente en que el no-ser de alguna manera sea, porque tales teorías únicamente se ocupan de argumentar acerca de la existencia del ser, ninguna aborda el problema del no-ser como existente, se limitan a negar su existencia. Si Platón pretende la respuesta al problema debe abandonarlas por otra distinta.

Tal decisión lleva en su seno la exigencia de una nueva teoría del ser, teoría que exige las siguientes características: contener lo material y el movimiento, que no niegue las formas ideales en su inmovilidad, que acepte la unidad sin desechar la multiplicidad, que coexistan todas sin que el ser se identifique con ninguna de estas características para dotarlas de existencia. El desarrollo de la nueva teoría del ser, Platón la fundamenta en la Dialéctica.

En las teorías del ser Platón introduce un término fundamental para la comprensión de la Dialéctica como explicación de la comunicación entre las formas. Esta noción es la de potencia, que es la capacidad de acción y pasión de un ser en relación con otro, de una idea sobre otra. El ser posee potencialidad, lo que permite actuar sobre los entes para dotarlos de existencia.

El ente dotado de existencia tiene potencia, que se compone de acción y pasión. El primer componente se presenta al actuar sobre otro; el segundo, se hace patente en el momento en que es afectado por el actuar de otro sobre él. Ninguno anula su individualidad, porque ésta se salvaguarda en su continuo accionar, base de la diferencia entre ellos. El ser se muestra

dialéctico, por participar en todas las formas y dar existencia a todas ellas, pero sin ser ninguna de estas formas. Esta dialéctica del ser se funda en la potencia, que pertenece a todos los entes que participan del ser.

La combinación del ser con todas las formas, Platón las expone con principios bien delineados para sus combinaciones. El primero, señala la imposibilidad absoluta de comunicación entre las formas, principio que lleva de manera intrínseca su cancelación, pues no ofrece ninguna alternativa de combinación entre las formas.

El segundo, afirma la máxima posibilidad de comunicación entre las formas, vía impracticable porque si todas ellas se combinan entre sí, y el ser con todas ellas, estas combinaciones producen un intercambio de cualidades entre las formas y el ser. Este intercambio despoja de la singularidad a las formas que se interrelacionan, lo que produce un desorden y una confusión entre las formas y el ser.

El tercero, enuncia la combinación condicionada entre las formas, y Platón lo desarrolla a través de la Dialéctica, que es la ciencia que explica y enseña a distinguir las formas que aceptan las combinaciones de las que no la aceptan. La Dialéctica establece cuatro posibilidades de combinaciones entre las formas, a saber:

1. "Una forma única desplegada y extendida en todas direcciones a través de una pluralidad de formas, cada una de las cuales permanece distinta.
2. Una pluralidad de formas que son recíprocamente distintas y a las que una forma única envuelve y abraza exteriormente.
3. Una forma única dispersada y difundida a través de una plura-

lidad de conjuntos, sin romper la unidad de los mismos.

4. Gran número de formas totalmente solitarias y aisladas".⁶

La Dialéctica pone en claro, a través de estas cuatro posibilidades de combinación entre las formas, que una sola penetra entre muchas y las separa, luego se restablece la unidad entre ellas al ser englobadas en una sola, lo que permite establecer las concatenaciones de las formas superiores, para hacer posible la definición de una forma, resultado de la separación de las muchas superiores: esta concatenación constituye la nueva síntesis buscada y, al propio tiempo, separa de sí claramente las otras formas.

La dialéctica para Platón es un método científico fundado en el principio de relación entre las formas. Únicamente en virtud de este principio es posible no confundir una forma con otra y no confundir la relación al presentarse la no-relación como relación.

Para evitar la confusión entre las formas, Platón se siente obligado a mostrar que cada una de ellas es autónoma. Para alcanzar este fin recurre a los géneros supremos y apunta que algo similar ocurre para las demás formas. Esta exposición se funda en la dialéctica que muestra en qué sentido las relaciones no son posibles y que esta no-relación se tome como relación entre los géneros supremos. La negación de las combinaciones entre los géneros muestran con diafanidad qué relaciones son posibles y simultáneamente expone la autarquía de los géneros supremos.

6. Platón, Obras completas, El Sofista, 253b.

Para explicar el funcionamiento de la dialéctica se aplicarán sus principios a cinco géneros supremos que muestran con claridad la relación o la no-relación entre las formas. Del análisis de las teorías del ser se deducen tres géneros supremos: el ser, el reposo y el movimiento.

La combinación entre los tres géneros se da del siguiente modo: si se combinan movimiento y reposo ocurre que el movimiento sería reposo y el reposo pasaría a ser movimiento, combinación que arroja como resultado la cancelación de uno de los dos, lo que depende de cual de los dos funja como ser.

La existencia de ambos es necesaria, por lo que la combinación entre movimiento y reposo no es permitida por la Dialéctica. Si ninguno de los dos es el ser, ¿de dónde toman la existencia? Esta la adquieren por su combinación con el ser, lo que permite inferir que el ser es algo distinto a movimiento y reposo. De la combinación entre los géneros se deduce que cada uno es distinto con respecto a los otros, porque el movimiento es diferente del reposo y del ser; como también el reposo es distinto del movimiento y del ser; de manera análoga, el ser es distinto de los dos. Los tres géneros son distintos entre sí.

Tal diferencia descansa en la identidad que cada uno tiene consigo mismo, porque la identidad lo singulariza y facilita la discriminación con los otros géneros. Así, lo distinto y lo idéntico se postulan como dos géneros supremos. Para mostrar la autonomía de lo distinto y lo idéntico se practicarán las combinaciones correspondientes con el ser, el movimiento y el reposo.

Una posible combinación entre lo idéntico con los otros tres géneros, establece que el movimiento y lo idéntico son lo mismo, igualdad que obliga a reemplazar lo idéntico por el movimiento en cualquier situación o enunciado en que aparezca lo idéntico. Al aplicar los lineamientos establecidos en un enunciado como el siguiente: "el reposo es idéntico" al sustituir lo idéntico por movimiento, el enunciado adquiere la siguiente expresión: "el reposo es movimiento", combinación que no es permitida por la Dialéctica. Con argumentos similares se demuestra que lo idéntico no es el reposo ni el ser; así, lo idéntico es el cuarto género supremo. Con una argumentación análoga Platón demuestra que lo distinto emerge como el quinto género supremo.

La imposibilidad de estas identificaciones hacen expreso que lo distinto es y existe, pero no en relación a lo idéntico de cada género, porque lo distinto se enuncia con respecto a algo diferente de la singularidad que detenta cada género. Lo distinto es con respecto a otro, no en relación a sí mismo, porque anularía la existencia del género que pretenda ser lo distinto. Siguiendo esta línea de argumentación, Platón hace ostensible la existencia de los cinco géneros supremos que son: el movimiento, el reposo, lo idéntico, lo distinto y el ser.

Para complementar el funcionamiento de la Dialéctica, Platón aplica sus principios a los cinco géneros supremos (autónomos), que muestran con diafanidad la relación entre las formas en los siguientes términos: el movimiento se combina con lo distinto, lo que permite distinguir al movimiento del reposo y sustentar que el movimiento no es el reposo, sino algo diferente a él.

El ser se mezcla con el movimiento y el reposo, conjugación que los hace partícipes de la existencia, para que los dos existan en circunstancias de igualdad. El movimiento no es lo idéntico, de lo contrario todo estaría en un constante fluir. La extensión de sus efectos se muestra en la supresión del reposo, lo que es inaceptable en las combinaciones de los géneros. Así, el movimiento no es lo idéntico, sino dos géneros distintos. Sin embargo, el movimiento participa de lo idéntico para obtener su singularidad y no confundirse con ningún género.

El movimiento se combina con lo idéntico para obtener su peculiaridad y con lo distinto para diferenciarse de los otros géneros, porque el movimiento no puede ser los otros géneros, sino algo diferente de ellos. El mismo proceso de combinación se extiende para los otros géneros, como para las ideas.

En la Dialéctica, Platón halla el medio idóneo para hacer posible la eclosión del nuevo ser, con sus características que se desprenden de las combinaciones practicadas entre los géneros supremos, entre las que se destaca la participación del ser en los entes.

La participación hace posible una pluralidad de existencias. Aun aquellas que eran inadmisibles, como la del no-ser, ahora puede existir por la participación del ser. Esto se resume en la siguiente expresión platónica: "es necesario que haya un ser del no-ser"⁷ expresión que se fundamenta en la Dialéctica, con el siguiente procedimiento: el movimiento y el reposo participan del ser por lo que ambos existen; cada uno

7. Ibid., 260a.

es idéntico consigo mismo, por participar de lo idéntico. El movimiento es diferente del reposo por participar de lo distinto, diferencia que no cancela la existencia del reposo por participar del ser.

Así, el movimiento es y el reposo no es movimiento por la participación del movimiento con lo distinto. Sin embargo, el reposo continúa existiendo por participar del ser; éste es el sentido de la expresión: "es necesario que haya un ser del no-ser"⁸ porque el reposo existe por participar del ser y no es movimiento por participar de lo distinto. La dialéctica permite refutar la primera parte del principio de Parménides que dice: "del Ente es ser; del Ente no es no ser"⁹ y sustituirlo por la expresión de cuño platónico que expresa: "es necesario que haya un ser del no-ser"¹⁰.

La refutación de la primera parte del principio de Parménides genera una impugnación de la segunda, que enuncia: "nunca obligarás por la fuerza al no-ser a que sea"¹¹. Para la instrumentación de su refutación Platón recurre a la ciencia dialéctica como la explicación de la combinación entre las formas.

Esta argumentación encuentra su fundamento en el género de lo distinto, entendido como la posibilidad de marcar las diferencias entre las formas y simultáneamente su singularidad. La participación de lo distinto en las formas o en los entes marca

8. Ibid., 260a.

9. Parménides, Poema, I.2, en: J. D. García Bacca, Op. cit., pág. 39.

10. Platón, El Sofista, cit., 260a.

11. Ibid., 258d.

la diferencia que existe entre la forma base de la relación y la forma relacionada, sin ser la opuesta de la otra, sino sólo diferente en relación con la otra. Tampoco pierde ninguna de ellas la existencia, por participar del ser. Las formas son distintas no en relación consigo mismas, sino en relación con otra forma y por participar de lo distinto.

En consecuencia, la partícula "no", antepuesta a las formas, no significa que las haga inexistentes, porque las formas participan del ser, sólo son distintas a las formas que no les antecede, lo que hace posible la igualdad de las formas en el terreno ontológico, aunque distintas en su contenido. Lo distinto, al participar de lo idéntico, del movimiento, del reposo y del ser, adquiere existencia propia con respecto a los géneros, lo que le permite combinarse con las formas para individualizar lo distinto con respecto a otra forma y delimitar su contenido.

Lo distinto posee la misma existencia que los otros géneros. Al combinarse con el ser hace posible la existencia de algo distinto de él. Tal combinación establece una relación determinada que identifica lo distinto del ser con el no-ser. Al participar el no-ser del género ser, adquiere su existencia sin oponerse al ser, sólo siendo distinto a él en cuanto a su peculiaridad que lo va a distinguir de las demás formas. La existencia del no-ser en sí misma y sus combinaciones con las otras formas, le permite a Platón afirmar en contra del principio de Parménides que "el no-ser participa del ser"¹².

12. Ibid., 261b.

La situación dialéctica impide la identificación del ser con el no-ser. En este sentido, la dialéctica platónica expone con claridad que el ser no es un cambio de signo del no-ser, que no consiste en quitar simplemente el "no" como, por otra parte, tampoco el no-ser es un mero cambio de signo del ser, ni tampoco simple adición del "no". El no-ser no es lo contrario del ser, sino lo diverso del ser.

La Dialéctica hace factible la eclosión del nuevo ser, que para Platón significa el contacto de solución a los grandes problemas metafísicos del heraclitismo, eleatismo y la superación de la solución propuesta por los pluralistas. El desarrollo de la Dialéctica muestra cómo Platón pretende solucionar las dificultades que erizaban el problema.

Para la Dialéctica platónica tiene verdadero sentido señalar que en toda multiplicidad se da una cierta unidad, ya que el género comprende en sí todo lo que cae bajo su generalidad; y tampoco carece de sentido hablar de una multiplicidad, pues junto a los géneros tiene también su puesto lo particular, por lo que se puede considerar todo como idéntico, en razón de que todo lo que es múltiple participa por su esencia de la especie y de la idea y, a través suyo, posee cierta identidad. Si bien, por otra parte, el esquema y desmembración lógica en ideas escalonadas muestran claramente que junto a cada idea hay prendida a ella una multiplicidad diferenciadora de notas. Finalmente, aparece claro en qué sentido se puede decir con verdad de todo ser que es al mismo tiempo un no-ser, con respecto a lo otro que no es él, y se puede efectivamente pensar como un no-ser, pues de hecho no es

aquel otro.

Una vez penetrado así el misterio de la comunidad de las formas, la solución al problema propuesto por Platón no consiste en elegir entre las posiciones alternativas y exclusivas de Heráclito o Parménides o el intento de conciliación entre las dos por los pluralistas, sino más bien en una integradora suma de los dos aspectos extremos; se da tanto lo uno como lo múltiple; lo idéntico como lo diverso; el ser como el no-ser y la base de la síntesis que tiende el puente entre ambos extremos es la idea de participación. A la luz de ella mira Platón lo idéntico sin cerrar los ojos a lo diverso.

El proceso de estructuración de la Dialéctica es paralelamente la génesis del pensamiento y el discurso, que para obtener una configuración adecuada deben cumplir los principios que establece, y su aplicación correcta depende de un seguimiento riguroso en sus instrucciones. El origen del pensamiento y del discurso no se edifica en la autarquía de sus elementos (nombres y verbos), como tampoco en la capacidad de combinarse todos con todos, posibilidad que sólo genera listados de nombres y verbos sin ninguna ligazón entre sí.

El pensamiento y el discurso se producen de la capacidad que tienen sus elementos para hermanarse en las siguientes condiciones: unos con otros sí aceptan combinarse, pero hay algunos que no admiten su combinación. Al cumplirse tales condiciones se origina el pensamiento y un discurso coherente con respecto a un ente, a un sujeto o al mismo ser.

El pensamiento y el discurso ostentan una génesis en común

(la Dialéctica como explicación de las combinaciones entre las formas), génesis análoga que produce la siguiente pregunta ¿cómo distinguir al pensamiento del discurso? Platón da solución a esta cuestión combinando lo filosófico con lo poético, para infundirle a su respuesta fastuosidad y fascinación; manifiesta que el pensamiento "es el diálogo interior y silencioso del alma consigo misma" y respecto al discurso proclama que "es la corriente que emana del alma y sale en forma de emisión vocal"¹³.

La ciencia dialéctica hace posible la existencia del pensamiento y el discurso, campo propicio para plantear el siguiente cuestionamiento ¿es posible la existencia de los pensamientos verdaderos y de los falsos? Cuestión esbozada por Platón en el Teeteto. En su momento se dejó sin respuesta por falta de elementos, pero con el desarrollo de la Dialéctica Platón tiene los recursos necesarios para ofrecer la respuesta.

Platón señala que los filósofos partidarios de lo uno y los amigos intransigentes de las formas sostienen la imposibilidad de estructurar un pensamiento y un discurso que tuviera como contenido el no-ser, porque afirman que el no-ser es impensable e inexpresable. Esta teoría es llevada por los sofistas hasta sus últimas consecuencias para extraer de ella argumentos como los de Gorgias que sostienen la incognoscibilidad del ser, por ser imposible e incomprensible la falsedad; también justifica, en el ser de los eleatas, su teoría de que todos los juicios son falsos.

Siguiendo esta línea de argumentación, para los megáricos el

13. Ibid., 263c.

pensamiento es una tautología, pues pretenden que no se puede expresar un pensamiento como el "hombre es bueno", sino solamente "el hombre es hombre" o "lo bueno es bueno", so pena de identificar una cosa con lo que no es. Para ellos, la tautología es una estructura de pensamiento que no produce conocimiento, pero cualquier otra estructura diferente produce conocimiento, pero falso.

Platón recurre a la Dialéctica para hacer factible la existencia del no-ser y éste hace posible la existencia de pensamientos y discursos acerca de él, que no son carentes de contenido porque detalla algo que existe. Este pensamiento puede coincidir o no con la forma que lo fundamenta. La dialéctica también cancela la relación de las formas consigo mismas, para diversificar su relación con otras formas y hacer posible pensamientos como "el hombre es bueno" que produzcan conocimientos; de esta manera, muy peculiar, da Platón respuesta a los cuestionamientos de los sofistas y los megáricos.

La existencia del pensamiento que se funda en el ser y la del pensamiento que se apoya en el no-ser en circunstancias similares de existencia, dificulta la distinción entre uno y otro. Distinción que para Platón es clara al manifestar que el pensamiento que se cimienta en el ser estructura un discurso que dice las cosas tal y como son y lo denomina verdadero; mientras que el pensamiento que se origina en el no-ser estructura un discurso que dice las cosas, pero no son como las enuncia y lo etiqueta como falso.

Lo que Platón pretende con el desarrollo de esta

argumentación es poner en claro que a las formas no se les puede atribuir un juicio de valor, es decir, no son verdaderas ni falsas, porque no expresan nada con respecto a sí mismas. En consecuencia, no detentan valor alguno. Lo verdadero o lo falso es la codificación que hace el pensamiento de los datos que captura de las formas y luego lo vierte a manera de discurso al público; la descripción que contiene el discurso en relación con una forma es lo verdadero o lo falso.

El pensamiento es un todo estructurado, y señala Platón que su componente más sencillo es el juicio, que está estructurado por nombres y verbos. El nombre es una constante de existencia, posee la característica de no ser verdadero ni falso, es neutro con respecto a estos valores, simplemente es, existe por participar de una forma que se relaciona con el ser. El verbo denota la presencia o ausencia de las cualidades que se atribuyen al nombre, existe por razón análoga a la del nombre. El elemento que permite o no la combinación entre los nombres y los verbos es el ser. Considerado como una forma suprema por la Dialéctica, se combina con todas las demás y se expresa por medio del término "es" que enlaza los nombres con los verbos.

Si lo expresado por el verbo conviene al nombre la combinación entre el nombre y el verbo se hace por medio del término "es"; pero si no conviene, la desarticulación se establece por medio del término "no es". La combinación de los dos elementos del juicio es explicada por la Dialéctica. Al combinarse un nombre con un verbo que describe las cualidades o acciones que efectivamente detenta el nombre, se da origen al

juicio verdadero. Este expresa la correspondencia que existe entre el nombre y lo que enuncia el verbo de él, en otras palabras, el juicio verdadero dice las cosas tal y como son.

La Dialéctica permite que el juicio verdadero participe de la identidad y lo distinto, la combinación con la identidad, establece su identidad consigo mismo, lo que hace imposible que se confunda con otro juicio; su mezcla con lo distinto pone en claro que su verdad es en relación con otro juicio y la participación de sus elementos con el ser lo dotan de existencia.

En relación con el juicio falso, algunos pensadores como Parménides, los amigos intransigentes de las formas y los sofistas, afirman que no expresa nada por carecer sus elementos de existencia, cualidad que lo hace impensable e inexistente. Platón discrepa de esta afirmación e intentará redefinirlo a partir de la Dialéctica como concatenación entre las formas.

La existencia del nombre la adquiere por participar del ser. Los adeptos a la imposibilidad de estructurar juicios falsos señalan que la acción que describe el verbo no la puede realizar el nombre, verbigracia "volar", esta es la base de la carencia de contenido e inexpresabilidad del juicio falso.

Platón da solución al problema por medio de la participación de las formas con el verbo, para hacer posible su existencia y con ello la estructuración del juicio falso en la siguiente forma: el ser como forma suprema se combina con todas las formas que se ubican bajo él para darles la existencia, que a su vez son el fundamento de la existencia de los entes, de las acciones que realizan, y éstas son la materia de un juicio falso existente,

aunque no las pueda realizar el sujeto. Su existencia descansa en la participación de las formas, lo que hace posible pensar y expresar un juicio falso con un contenido pleno de existencia.

El juicio falso se produce cuando lo expresado en él no concuerda con las características de los objetos, por no describir las relaciones establecidas entre el nombre y el verbal como son. La dialéctica establece que el juicio falso participa de lo distinto. Esta participación establece que su falsedad sea en relación con otro juicio. También participa de lo idéntico, por lo que conserva su singularidad consigo mismo, base de su inconfundibilidad con otro juicio. La participación de sus elementos con el ser lo dotan de existencia, por lo tanto, el juicio falso enunciado describe un ente existente, descripción que no está acorde con el ente y la acción que realiza.

Así, Platón muestra cuál es el origen del juicio falso, y con ello se da respuesta a las interrogantes planteadas en el Teeteto acerca de su origen. En el mismo diálogo se cuestionan los significados de logos (los significados analizados fueron rechazados) pero ahora, a la luz de la Dialéctica, Platón afirma que logos significa saber entre qué formas es posible la relación y entre qué otras formas se cancela la relación; en otros términos, que una única idea realiza una concatenación de ideas, resultado de la separación de los géneros supremos: esta concatenación constituye la nueva síntesis buscada y al propio tiempo, separa de sí claramente las otras ideas, distinción que hace posible la adquisición del conocimiento.

Esto no quiere decir que todos los juicios hayan de versar

exclusivamente sobre las formas para ser significativos (recuérdese el ejemplo que Platón da acerca de Teeteto en El Sofista), sino que todo juicio significativo incluye, por lo menos, el empleo de una forma.

Con la dialéctica convertida en método, Platón pone en claro que el único método capaz de conducir y producir el conocimiento es aquel que expone y explica la combinación entre las formas. El amante del saber o dialéctico debe saber dónde hay relación y dónde la no-relación se presenta como relación, fundándose en la identificación del ser relacional con el ser no-relacional, identificación que resulta posible por la negación del ser del no-ser.

Otra actitud muy distinta presentan los que se consideran sabios (sofistas), que presentan el ser como relacional; la no-relacionalidad del ser la presentan como verdad, esta aspiración engendra el error, y para Platón esta aspiración es la del sofista, que presenta la no-relación como relación. Es el no-ser que impunemente se coloca como verdad, en cuanto que, negando el ser del no-ser, como hace el sofista, hace coincidir el ser con el no-ser y lo verdadero con lo falso.

Con la Dialéctica como método de las relaciones entre las formas, las alegorías muestran su esplendor. La Dialéctica es la reivindicación implícita de la doxa, la concretización del sentir, hecha posible por la presencia de la idea en el devenir. Sin la afirmación del no-ser absoluto, que niega la posibilidad del sentir, esta negación tiene como consecuencia la determinación de varios grados de sentir el ser. Lo que permite

determinar diferentes situaciones dialécticas, según las distintas maneras con las que, a partir del devenir, se puede sentir la idea para conducirse a la idea.

Si se afirma que la idea es ser, deberá afirmarse también que existen varios grados de ser, pero que estos distintos grados están caracterizados, en realidad, por las proporciones diversas con que el devenir se mueve hacia la idea, así la dialéctica permite determinar los distintos campos de conocimiento o ciencias. La propia división de la ciencia es Dialéctica, porque una ciencia es ella misma en cuanto no es otra ciencia y luego aplica la división interiormente hasta que, como todas las ciencias, se halla frente a la doxa con miras científicas.

La alegoría de la Caverna, a la luz de la dialéctica, señala que la idea del Bien está presente en todas partes, incluso en la propia Caverna, porque no existe el no-ser absoluto sino el no-ser como diverso del ser. Por lo tanto, la idea del Bien, no sólo no es la idea como posesión; si así fuera no podría ser vista en forma alguna en la Caverna, sino que únicamente se presenta como ser relacional, es decir, como ser que conjuga en sí la identidad, lo distinto, y el movimiento.

La idea del Bien, como ser relacional, contiene en sí los géneros supremos, lo cual es el sentido de la Dialéctica, el significado y el valor del saber y el principio del conocimiento. La paideia del ser relacional exige el ejercicio dialéctico preliminar implícito en las distintas ciencias y a su vez este ejercicio se desarrolla según el sentido de la Dialéctica, es decir, según la dirección de la idea del Bien, esto es, el

conocimiento máximo.

La Dialéctica para Platón es un método científico fundado en el ser relacional. Únicamente en virtud de este principio es posible no confundir una idea con otra y no confundir la relación al presentarse la no-relación como relación. El principio filosófico de la Dialéctica es el ser relacional sobre el que, a su vez, se fundamenta la técnica dialéctica de la división y que hace posible la delimitación de los distintos campos científicos.

Por otro lado, es evidente que la filosofía platónica es un avance en relación con la filosofía presocrática. Por proponer un ser inmaterial e invisible, y en conexión con los sofistas y Sócrates también representa un progreso, porque Platón propuso los valores y el conocimiento válido para todo hombre. Con respecto a Sócrates retoma sus enseñanzas para aplicarlas a la ontología y a la lógica. Así, Platón replantea los problemas de la filosofía presocrática, a partir de su gran descubrimiento la idea, fundamento de su grandeza especulativa. Con base en ella inicia la búsqueda de una solución más acabada a los problemas filosóficos de su época.

La revisión de estas filosofías lo conducen a desarrollar y a clarificar sus teorías acerca de la virtud, el alma, el conocimiento, la ciencia, el método, la paideia, la política, entre otras. La interrelación de estas teorías estructuran su epistemología, su metafísica, su paideia y su ideario ético-político que manifiestan una manera de filosofar y una vida consagrada a la prosecución de la verdad y el Bien.

Esta búsqueda continua permite concibir su filosofía como la

evolución de un pensamiento vivo, en constante desacuerdo consigo mismo, que lo lleva a modificar ideas que había expuesto en diálogos anteriores a estos cambios, estas precisiones en su pensamiento son la prueba patente de que el espíritu de un gran filósofo es un espíritu creador y que el cambio y la evolución muestran el progreso de su filosofía, avance en el que descansa el desarrollo de la filosofía futura.

BIBLIOGRAFIA GENERAL.

- Abbagnano, Nicola, et al. La evolución de la dialéctica. tr. de Francisco Moll Camps, Barcelona, Martínez Roca, 1971.
- Adam, Adela Marion. Platón, sus ideales morales y políticos. tr. del inglés por F. Menéndez Arranz, Madrid, Manuales Calleja, 1922.
- Alegre Gorri, Antonio. La sofística y Sócrates: ascenso y caída de la polis. Barcelona, Montesinos, 1986.
- Altieri Megale, Angelo. Los presocráticos. Intento de reconstrucción de la filosofía presocrática a través de los fragmentos y los testimonios adecuadamente seleccionados, recopilados y elaborados. 2a. ed., México, Universidad Autónoma de Puebla, 1993
- Brun, Jean. Platón y la academia. tr por Alfredo Llanos, Buenos Aires, EUDEBA, 1961. (Cuadernos de EUDEBA, 56)
- Heráclito: el filósofo del eterno retorno. tr. de Ana Ma. Aznar Menéndez, Madrid, Edaf, 1976.
- Burnet, John. Doctrina socrática del alma. tr. de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1990.
- Cappelletti, Angel J. La filosofía de Heráclito de Efeso. Caracas, Monte Avila, 1969.
- Copleston, Frederick. Historia de la filosofía. V. 1., 6a. ed., 3a. reimpresión, tr. de Juan Manuel García de la Mora, Mexico, Ariel, 1987. (Colección: convivium, 9).
- Cornford, Francis M. La teoría platónica del conocimiento: El Teeteto y El Sofista. tr. de Nestor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto, Barcelona, Paidós, 1983.
- Antes y después de Sócrates. tr. de Antonio Pérez Ramos, Barcelona, Ariel, 1980.

Crombie, J. M. Análisis de la doctrina de Platón. tr. de Ana Terán y Julio César Armero, Madrid, Alianza, 1979.

Eggers Lan, Conrado, et al. Los filósofos presocráticos. 3vols., Madrid, Gredos, 1981.

----- El sol, la línea y la caverna. Buenos Aires, EUDEBA, 1975.

----- Platón: los diálogos tardíos. México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1987. (Cuadernos, 45)

Gaos, José. Antología de la filosofía griega. 2a. ed. corregida, México, El Colegio de México, 1968.

García Bacca, Juan David. Los presocráticos. 2a. reimpresión, traducción y notas por Juan David García Bacca, México, F.C.E., 1980. (Colección Popular No. 177).

García Máynez, Eduardo. Teoría sobre la justicia en los diálogos de Platón. 2 vol., 2a. ed., estudio, selección y traducción de textos por Eduardo García Máynez, México, UNAM, 1984. (Colección: estudios clásicos, Serie: textos fundamentales).

----- "Sobre las características de los filósofos y el conocimiento de la idea del Bien" en Diánoia: anuario de filosofía, Año XXIX, no. 29, México, U.N.A.M./F.C.E., 1983.

Gómez Robledo, Antonio. Platón: los seis grandes temas de su filosofía. México, F.C.E./U.N.A.M., 1974.

Gomperz, Theodor. Pensadores griegos. Historia de la filosofía de la antigüedad. primera ed. en castellano, con prólogo de J. Natalicio González, Asunción de Paraguay, Guarania, 1951.

Gorgias. Fragments. introducción, traducción y notas de Pedro C. Tapia Zuñiga, México, UNAM, 1980. (BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA)

Grube, Georges Maximilien A. El pensamiento de Platón. Madrid, Gredos, 1973. (Biblioteca Hispánica de Filosofía, 80)

Hartmann, Nicolai. Aristóteles y el problema del concepto. Sobre la doctrina del Eidos en Platón y Aristóteles. tr. de Bernabé Navarro B., México, U.N.A.M., 1964. (Centros de estudios filológicos, cuaderno, 16).

Hülsz Piccone, Enrique. La formación de la dialéctica platónica. Tesis para optar al grado de Maestro en Filosofía, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras: Filosofía, 1987.

Hussey, Edward, et al. Los sofistas y Sócrates. Selección y nota preliminar de Alberto Vargas, México, UAM unidad Iztapalapa, 1991

Jaeger, Werner. Paideia: los ideales de la cultura griega. 2a. ed., 5a. reimpresión, tr. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, F.C.E., 1980.

Kranz, W. La filosofía griega. 3 vols, tr. de la 4a. ed. en alemán por A. J. Castaño Piñan, México, UTHEA, 1962.

Lomba Fuentes, Joaquín. El oráculo de Narciso: lectura del poema de Parménides. Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1984.

Mondolfo, Rodolfo. Heráclito, textos y problemas de su interpretación. prólogo de Risieri Frondizi, tr. de Oberdan Caletti, México, Siglo XXI, 1971.

Morales, Cesáreo. "Platón, la línea y la dialéctica" en Thesis. Nueva Revista de Filosofía y Letras. Año II, no. 6, México, Facultad de Filosofía y Letras, Julio, 1980.

Nicol, Eduardo. La idea del hombre. México, Stylo, 1946.

Nizan, Paul. Los materialistas de la antigüedad. tr. por María Reyes Llopart, Madrid, Fundamentos, 1971.

Nuño Montes, Juan A. La dialéctica platónica, su desarrollo en relación con la teoría de las formas. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1962.

----- El pensamiento de Platón. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1963.

Platón. Obras completas. 2a. ed., 5a. reimpresión, tr. del griego

por María Aruajo, et al., España, Aguilar, 1979.

Platón. Textos escogidos con estudio del sistema filosófico y datos biográficos y bibliográficos, por Andre Barre, tr. de Carlos Doctor, París, L. M. Chaud, 1920.

Rey, Abel. La ciencia en la antigüedad. tr. por José Almoína, México, UTHEA, 1961.

Robin, León. El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico. tr. de la edición francesa, revisada y corregida por José Almoína, México, UTHEA, 1956.

Ross, David. Teoría de las ideas de Platón. 2a. ed., tr. de José Luis Díez Arias, Madrid, Cátedra, 1989.

Sartón, George. Historia de la ciencia: la ciencia antigua durante la edad de oro griega. tr. José Babini, Buenos Aires, EUDEBA, 1965.

Savater, Fernando. La escuela de Platón. Barcelona, Anagrama, 1991.

Schuhl, P. M. La obra de Platón. tr. de Amparo Albajar, Buenos Aires, Hachette, 1954.

Sobrino, Miguel Angel. Platón y Aristóteles, educadores: análisis comparativo de sus teorías educativas. México, Universidad del Estado de México, 1994. (Lecturas críticas, 16).

Taylor, Alfred E. El pensamiento de Sócrates. tr. de Mateo Hernández Barroso, México, F.C.E., 1961.

Valls Plana, R. La dialéctica, un debate histórico. Barcelona, Montesinos Editor, 1981.

Wahl, Jean. Introducción a la filosofía. 1a. ed., 9a. reimpre-sión, México, F.C.E., 1993. (Breviarios, 34).

Zeller, Eduard. Fundamentos de la filosofía griega. tr. por Alfredo Llanos, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968.