

## **CARTA VII: OTRA LECTURA DE PLATÓN**

**RAÚL ALFREDO NÚÑEZ**

*«La verdad no se da sino a aquel que la aguarda,  
la ama y la merece».* Platón

### **Resumen**

*Siguiendo las observaciones de Platón en la carta VII, el artículo muestra las etapas del conocimiento, desde los nombres y las imágenes hasta la opinión verdadera y el conocimiento cierto o episteme. Platón nos muestra al mismo tiempo las condiciones para poder emprender el camino de la filosofía, es decir, el camino que conduce a la verdad plena.*

### **Abstract**

*In line with Plato's views in the Seventh Letter, this article shows the successive stages of knowledge, from names and images through correct opinion and sure knowledge or episteme. At the same time Plato shows us under which conditions one can start and undertake philosophy's path; that is to say, the road to full truth.*

## Introducción

El más egregio discípulo de Sócrates y su mejor herencia intelectual y moral, será sin duda Platón. A él le tocará redefinir, con una mirada más amplia y en base a una sensibilidad y cultura superiores, el planteo socrático. La actitud inquisitiva, encerrada por el maestro en los problemas humanos, será reconducida a niveles teóricos y rescatada a partir de la rica experiencia de los primeros filósofos, que abrieron el pensamiento hacia la totalidad del ser.

Platón vio que el desafío sofístico iba más allá de la disputa sobre cuál sería la verdadera educación, la paideia (παιδεία) de los ciudadanos. Fue advirtiendo con claridad<sup>1</sup> que el problema debía afrontarse en un plano teórico, teniendo como tema central, nada más y nada menos, que la posibilidad de alcanzar, poseer y expresar la verdad y, con ello, el bien y la belleza. En otras palabras, había que esclarecer ineludiblemente la relación entre el alma y el ser.<sup>2</sup>

En general se presenta la filosofía de Platón de dos maneras, la primera, comentando sus diálogos, y la segunda, reconstruyendo en lo posible su pensamiento. En el primer caso se respetaría mejor el espíritu de Platón, según el cual la filosofía debe ser concebida como un permanente esfuerzo por alcanzar la verdad y poseerla en el alma, viva y operante, pero tendría la desventaja de no poder captarse sus puntos centrales, si no después de largos y repetidos intentos. En el segundo caso, ciertamente se apaga esa pasión por la búsqueda de la verdad y de la belleza que muestran los diálogos, pero se puede entender, al menos en primera instancia, los puntos de llegada de esos caminos.<sup>3</sup> Es cierto que el mismo Platón

<sup>1</sup> El tránsito progresivo a que hacemos referencia, puede demostrarse siguiendo ordenadamente sus *Diálogos*, cuya cronología ha sido restaurada satisfactoriamente por los especialistas.

<sup>2</sup> Cf. *Fedro* 230c.

<sup>3</sup> Es cierto que el mismo Platón desconfía de las exposiciones de su doctrina como un sistema cerrado de ideas, máxime si se lo presenta por escrito. Pero no hay otro modo que se pueda transmitir su pensamiento, que no sea de esta manera.

desconfía de las exposiciones de su doctrina como un sistema cerrado de ideas, máxime

Sin embargo, el mismo Platón traza concisamente *un programa* para comprender su pensamiento. *Nos referimos a lo señalado con toda claridad en una digresión de la Carta VII<sup>4</sup>, estimada por el mismo Platón como fundamental para comprender su pensamiento.* Lo importante de este texto es que fue escrito seguramente en los últimos años de su larga vida

En esta digresión se indican los pasos que debe recorrer el espíritu para desentrañar *la verdad del lenguaje*, sea oral o escrito, como único camino de acceso al ser. Se trata de un ascenso a *los principios o arkhai (ἀρχαί) del decir auténtico*, desde los cuales puede medirse el valor de las comunicaciones humanas en todos sus niveles.<sup>5</sup>

En nuestro comentario traeremos a colación los textos que pueden esclarecer los conceptos y exponer con amplitud cada tema, según lo requiera el asunto. De más está decir que un pensador como Platón no puede dejarse atrapar por una serie de proposiciones rígidas. Su misma concepción de la filosofía es la de una perseverante y amorosa búsqueda de la verdad que, aún vislumbrada, no puede expresarse adecuadamente, y menos aún por escrito. Se trata de un descubrimiento personal, alcanzado después de largas vigiliadas, que la palabra del filósofo solamente puede ayudar a preparar el espíritu para que se pueda producir.

<sup>4</sup> *Carta VII*, 342a - 345b, ed. Les Belles Lettres, Paris, 1980, a cargo de J. Souilhe. Acerca de la actualidad de Platón da cuenta, p.e. *Bibliographie Platonicienne*, (desde el 1992) par Luc Brisson, Frédéric Plin, CNRS, Paris.

<sup>5</sup> Los escolásticos medievales le llamaban la *ratio cognoscendi* (o de descubrimiento) y la *ratio essendi* (o de fundamentación), que correspondería, hasta cierto punto, a la inducción y deducción, siempre que éstas se entiendan *en sentido intensivo y no meramente extensivo*.

## I. El contexto del fragmento

El fragmento que hemos escogido para el comentario ocupa una parte muy reducida del total de la carta. En realidad, como lo expresa el autor, es una «digresión». Por lo tanto debemos situarla dentro del contexto general para descubrir qué significó la filosofía para Platón. Sin esta ambientación es difícil comprender el alcance de la carta en general y del fragmento en particular.

Como él mismo lo expresa, fue la visión de la decadencia de las polis griegas y, en especial, la de su amada Atenas, lo que lo llevó a consagrar su vida a la filosofía, estimando que solamente con el saber que ella proporciona podrían remediarse los males de la ciudad.

«Cuando yo era joven sentía lo mismo que la mayoría de ellos. Tan pronto llegue a ser dueño de mí mismo, pensaba dirigirme directamente a los asuntos comunitarios de la polis»<sup>6</sup>

Narra a continuación la esperanza que depositó en el gobierno de los Treinta y de su desilusión por la violencia, injusticia y soberbia puestas de manifiesto. El atropello a Sócrates le llenó de indignación hacia los gobernantes y de admiración al que sería su maestro. Al ver esto, y cuanto más consideraba la corrupción de las leyes y el abandono de las antiguas costumbres, se decidió a intervenir por sí mismo en la política.

«Terminé por comprender, respecto de todas las polis actuales, que en su totalidad están mal gobernadas, porque las leyes que poseen son casi incurables sin un proyecto admirable acompañado de la fortuna, y me vi obligado a decir, alabando la filosofía correcta, que desde ella hay que contemplar los asuntos políticos justos y todo lo que pertenece a los individuos».<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Carta VII, 324c.

<sup>7</sup> Carta VII, 326a.

Aunque su filosofía se nutrió de las primeras enseñanzas de sofistas de la talla de Pródico y Crátilo, el camino elegido fue el que le marcó Sócrates. En él vio la encarnación de la verdadera filosofía. El magisterio socrático se parece al de los sofistas en la concepción del saber *en cuanto requisito indispensable* para una eficaz acción política, pero marca una diferencia substancial en *la idea de formar al ciudadano*. Esta idea subrayará no solamente una diferencia pedagógica, sino una lucha entre dos ideales de ciudadano: el del éxito a cualquier costo o el de la virtud ética.

### 1. Causa de la decadencia de Atenas

Tanto Sócrates como Platón vieron que la causa de la decadencia de Atenas era el progresivo abandono de todo vigor espiritual y con ello el amor a toda a toda la tradición helénica. *La formación de hombres libres* de verdad exigía una continua apelación a la claridad de conceptos y un compromiso irrenunciable con la verdad. Lo primero posibilitaría una conducción adecuada y consciente de la vida, y lo segundo sería casi una consecuencia de esta iluminación interior.

La idea de Platón acerca de *la relación política y filosófica* está acreditada en sus diálogos y, sobre todo, en sus obras dedicadas especialmente a la filosofía política. El papel del filósofo como director del programa de gobierno: se mueve más allá de las opiniones, tratando, a través del gobernante, de *imprimir en la realidad, como un demiurgo*, las grandes ideas. Si la teoría respondía, como surgía de la dialéctica, a la naturaleza misma de las cosas, el propósito no podía ser más sensato.

La tarea era difícil pero parecía *posible*, siempre y cuando contara con el apoyo necesario. Estima como condición suficiente la posibilidad de que sea aceptado el magisterio filosófico: se requiere confianza en la sabiduría filosófica. El tirano de Siracusa *parecía* amante de la filosofía y dispuesto a seguir las enseñanzas de Platón. Tal vez no sabía que la filosofía no era una especie de ornato que prestigiaba al que la poseía y que comportaba un compromiso de cambiar la realidad de acuerdo a un concepto muy riguroso de justicia. Cambios éstos indispensables si sinceramente se deseaba que la comunidad fuera una verdadera ciudad

y, por lo tanto, que llevara una vida próspera y fuera feliz. Para ello debía abrazar la justicia, en lo público y en lo privado y, por lo tanto, terminar con la tiranía. Era indispensable *una sabia constitución* (πολιτεία) que respetara la libertad e igualdad de los ciudadanos.<sup>8</sup>

La carta expresa los sentimientos de Platón en su estadía en Sicilia: esperanza de poder llevar a cabo sus convicciones, la consiguiente desilusión por la indigna conducta de Dionisio, simuladora y tiránica, el fracaso de sus viajes y, por qué no, la puesta en crisis de algunas de sus convicciones. El *gobierno de filósofos no era prácticamente factible*: su intento fallido que casi termina con su vida y el destino de Dion, que acabó efectivamente con ella, así parecía demostrarlo. El fin de Sócrates se repetiría y no era exclusivo ni de la democrática Atenas ni de la tiránica Siracusa.

2. *Condiciones para poder emprender el camino filosófico.* La carta VII muestralas condiciones para poder emprender el camino filosófico. Y lo hace dramáticamente. Desde sus primeros contactos se dio cuenta que Dionisio sólo tenía expresiones filosóficas mal comprendidas y que creía saber muchas cosas, cuando lo que tenía era un barniz de opiniones sin mayor fundamento. Con otra modalidad diversa a la de Sócrates pero dentro de su espíritu, no podría hacer nada serio sin que antes aquel, que había solicitado sus enseñanzas, cayera en la convicción de su ignorancia. Para ello empleó un método que describe como infalible, sobre todo aplicado a los tiranos soberbios, y es la de mostrar con toda precisión lo que es la filosofía. No advertía que, en lugar de una aceptación y disposición a aprender, como sucede en general y sobre todos con los tiranos, en lugar de ser un remedio, creen que es una humillación insoportable. La prueba dio su resultado ya que puso al descubierto que la verdadera intención no era la verdad y, a la vez, demostró que no basta saber para obrar. Pero también puso en descubierto el rencor de Dionisio. Y como enseñanza adjunta: en los tiranos no se puede confiar; en astucia le ganan a los filósofos.

<sup>8</sup> *Rep.* V, 473b - 475b. Ver también 501b - 502c.

«Porque quien está atento, si realmente es filósofo, familiarizado con su tarea y digno de ella siendo divino, piensa no sólo estar atento a su admirable sendero, sino que debe emprenderlo esforzadamente ahora mismo, y la vida se le hace insoportable a quien se comporta de otra manera».<sup>9</sup>

El fragmento que comentaremos *marca precisamente ese camino* y por lo tanto señala con cuáles disposiciones debe ser leído. El escrito no es para Platón el medio más adecuado para aprender a filosofar. Es el diálogo cara a cara lo mejor y en su defecto el escrito debe ser leído como escuchado, como si una voz interior le invitara al diálogo con el texto.

«Porque jamás se pueden comunicar en palabras, como sucede en otras materias de estudio, sino a partir de una prolongada comunión y de convivir en torno a la misma temática que nace repentinamente en el alma, como la luz de la llama que nace repentinamente de las chispas del fuego y, a partir de ese momento, se alimenta a sí misma».<sup>10</sup>

Sin un amor a la sabiduría como el bien más valioso que el hombre pueda tener —un *don de los dioses*<sup>11</sup>— no se podrá tener ni la constancia ni los esfuerzos que supone alcanzarla. En los llamados *diálogos socráticos*, Platón defendía la dignidad de la filosofía contra los que la despreciaban, confundiéndola con la sofística o falsa sabiduría. En la carta VII, al revés, es frente a los que aparentemente la estiman desde afuera sin comprenderla, y la procuran, definitivamente coincidiendo con los sofistas, para su propio lucimiento y provecho. La filosofía, por lo contrario, es propia de *los hombres libres*, lejos de la esclavitud de los halagos y riquezas así como de los intereses temporales, llámese poder, prestigio, lucimiento personal.

<sup>9</sup> *Carta VII* 340c. Léanse las hermosas palabras dedicadas a la filosofía en id.340d-341a.

<sup>10</sup> *Carta VII*, 341c-d.

<sup>11</sup> *Timeo* 47a.

La carta pone en cuestión *el papel y la labor del filósofo* no sólo en su vida personal, sino en su acción política. Si se debe abstener de mezclarse con las cuestiones terrenas y mirar de lejos las cosas como espectáculo, o debe de algún modo comprometerse en ella y, en este caso, en qué y para qué, cuándo y cómo. La vida filosófica está necesariamente ligada a la acción social y política (la filosofía como educadora), pero teórica y prácticamente es un imposible hacer que filosofía y gobierno político *se identifiquen*, y también lo es que el filósofo esté ausente de los asuntos de la ciudad. Después de todo, antes de ser filósofo se es un ciudadano.

El que una Polis pueda llegar a ser una sociedad de buena y fecunda convivencia excede la posibilidad de un filósofo que gobierne. Una base filosófica puede ser necesaria pero no suficiente, ya que *la política es una praxis* que trasciende las buenas ideas. Es que el gobierno no consiste sólo en tener ideas verdaderas, sino que es menester habilidad y experiencia, juntamente con un conocimiento práctico de los hombres, de sus intereses y pasiones. No es necesario la contemplación de las ideas para ser justo y moderado, sino un buen sentido y rectitud de intención. La acción política nunca puede ser infalible, pero sí rectificable si no ha sido acertada.

Sin duda alertado por lo sucedido en Siracusa y revisando más a fondo la realidad de la política, a saber, cuáles han sido los regímenes políticos y las políticas que se han llevado a cabo, se torna más atento a la realidad humana. La diferencia entre lo propuesto en la República y en las Leyes es fruto de una maduración y no de una simple adaptación. Es *un replanteo a fondo de las posibilidades reales* de la filosofía en las transformaciones sociales y políticas. La teoría de los vicios proviene de la ignorancia y que basta saber lo que es la virtud para que ella sea realidad ha dado paso a la necesaria colaboración de la voluntad.

3. *La filosofía y la verdad.* La filosofía conlleva una consagración a la verdad, que, además de requerir condiciones especiales, exige muchos esfuerzos, renunciaciones y aun riesgos, cosa que no es precisamente lo que

desea la mayoría. Se trata de *la sabiduría*, de la visión y goce de la verdad suprema que es, en definitiva, Dios, el Sumo Bien. La afinidad del alma coincide con lo semejante a ella. No es una identidad sino un parentesco del alma bella con la belleza, del alma justa con la verdad, o sea, del verdadero hombre que gobierna su vida de acuerdo al bien.<sup>12</sup>

«Es el caso de cuantos no son naturalmente aptos ni afines para lo justo ni para ninguna otra cosa honesta, aunque algunos estén bien dotados para el aprendizaje de otras cosas, a la vez que son memoriosos; ni cuántos son afines, pero les cuesta aprender y carecen de buena memoria; ninguno de estos jamás podría aprender la verdad de la virtud, en la medida que ello sea posible, ni la verdad del vicio».<sup>13</sup>

No obstante estas exigencias, el filósofo no debe encerrarse en una torre de marfil. A pesar del fracaso de su misión siracusana, para Platón lo que era irrenunciable para el filósofo era *su misión educativa* (παιδεία). El filósofo debe mostrar que *la ruta que se le enseña está atento a su admirable sendero*. Lo que atrae es la belleza y, por lo mismo, el filósofo no debe forzar al discípulo a aceptar las cosas sin análisis de aquello que se le muestra. Y es la belleza del conocimiento de la verdad lo que le motivará a emprender ese viaje a la sabiduría.<sup>14</sup>

El filósofo debe contribuir a formar en sus conciudadanos una opinión verdadera (ἀληθῆς δόξα) y para ello debía superarse el método socrático. La excelencia (ἀρετή) se aprende del que la posee. Sin una opinión favorable, fruto de una educación basada en la persuasión, era

<sup>12</sup> *Rep.* VII, 517b.

<sup>13</sup> *Carta VII*, 344ab.

<sup>14</sup> A veces los razonamientos pueden llevarnos por caminos equivocados, pero no es por culpa de los razonamientos, sino de nosotros que no somos sanos. De por sí el razonamiento es un verdadero valor. *Fedón*, 90c.

imposible la realización del plan trazado en la República y en otros diálogos.<sup>15</sup>

La recuperación de la retórica era imprescindible. Platón la repensará a la luz de la dialéctica y con ello le dará la estructura necesaria que asegure su verdad. La retórica así redefinida contribuirá positivamente a la formación de la opinión y con ello una sociedad sana en sus preferencias y actuaciones.

La educación del ciudadano como una empresa valiosa en sí misma se apoya en que el individuo tiene valor en sí mismo, y su destino en último término está en sus manos. Si es parte de la Polis, lo es en función de las necesidades de la vida material y afectiva, pero ello no significa que dependa de ella ni su dignidad ni su responsabilidad. La muerte de Sócrates, condenado por la multitud de atenienses, no anuló la existencia del maestro, sino que le dio un broche glorioso. Demostró con su muerte que, a pesar de todo, el alma individual trasciende los límites de la temporalidad, cualquiera sea ella.

En el mito de *Er el armenio* con el que remata *La República* señala la gravedad de la elección de vida que compromete su destino futuro. Y es muy posible que, con ello, muestra en definitiva la intención de toda la obra.<sup>16</sup>

4. *La filosofía como actitud ante la vida.* La vida filosófica en rigor exige una dedicación total. Pero aquí postula como filosófica *una vida que aparentemente es igual a otras*. Lejos de la exhibición de los sofistas o pedantes, la filosofía es más que nada *una actitud ante la vida*, una vida que también está sometida a las contingencias de todo ser mortal, pero en la que las preocupaciones materiales y sociales no lo alienan de lo que estima como *el don máspreciado dado por los dioses*

<sup>15</sup> *Rep.* VII, 535 b.

<sup>16</sup> *Rep.* X, 614a - 619d.

*a los hombres*<sup>17</sup>, que es la posibilidad de avizorar lo eterno, puro e incorruptible.

«El amor al saber y no menos las cosas a las que se dirige y que constituye su anhelada compañía por razón de su afinidad a lo divino, a lo inmortal y a todo lo eterno».<sup>18</sup>

Por otro lado, la virtud ética no se deduce sólo del nacimiento, ni de las disposiciones naturales, sean físicas o psíquicas, ni de la riqueza. Son condiciones favorables pero no suficientes. La plenitud de la vida humana radica en la práctica de la virtud y en el amor a la sabiduría.<sup>19</sup>

La vida guiada por la filosofía no es fácil. En general no es comprendida por la multitud, acostumbrada al ruido y a la búsqueda de saberes que apacigüen su curiosidad o sus pasiones. En sí misma la filosofía exige duros esfuerzos, constancia y un amor inquebrantable a la verdad. Su natural aspiración es a trascender lo finito y limitado de lo que se aprende en esta vida, a la luz de la Idea.<sup>20</sup>

##### 5. *El fragmento, exposición propedéutica de la doctrina platónica.*

El fragmento es una breve exposición de su doctrina que en lo sustancial se mantiene inalterable. Lo que tiene de original este fragmento es la exposición muy concisa y casi escolar de su doctrina. En realidad, es una *exposición propedéutica* de sus ideas dispersas y no sistematizadas en los otros diálogos. Nuestro propósito es reunir textos dispersos y ordenarlos de acuerdo a este esbozo, sin por ello ampliar cada tema más allá de lo necesario para ofrecer una mirada de conjunto.

<sup>17</sup> *Timeo* 47a.

<sup>18</sup> *Rep.* X, 611d.

<sup>19</sup> Advertencia a los jóvenes. *Rep.* VI, 491ss.

<sup>20</sup> *Rep.* IV 427c - 444a; *Rep.* V, 479a.

## II. En camino hacia la verdad plena

### I. Análisis del texto

Reordenando los elementos que necesariamente producen el conocimiento, expondremos sucesivamente el nombre (ὄνομα), la definición o explicación racional (λόγος), la imagen (εἶδωλον) el conocimiento mismo (νόησις) relativo a estos objetos, la opinión verdadera (ἀληθῆς δόξα), la ciencia (ἐπιστήμη), la inteligencia (νόος) y, por último, el objeto en sí, cognoscible y real (οὐσιόν)

#### 1. El lenguaje como punto de partida.

La razón de la relevancia del texto que empleamos para el abordaje del pensamiento de Platón es que se trata de un escrito de un Platón ya anciano, cuando el filósofo, en una mirada retrospectiva y como resultado de sus fatigas, puede llegar a señalar con claridad el camino (μέθοδος) para llegar a la esencia de las cosas y, por lo tanto, a su verdad. No es extraño que en el fragmento extraído de la Carta VII, *el punto de partida sea el lenguaje*. En realidad, no de otro modo se ejerció el magisterio socrático. El genio socrático, en efecto, se manifiesta en haber sostenido su análisis en el punto en que el hombre se abre al mundo y se contacta con sus semejantes. Es en y por la palabra cómo el hombre adquiere una comprensión de las cosas y de los valores, tanto en la práctica como en la teoría.

En el caso de Platón, su familiaridad con Sócrates le hizo comprender que la mejor y más natural manera de abordar los problemas que conlleva el conocimiento humano es a partir de la comunicación. Él vio que la palabra, en la que el ser humano espontáneamente confía, no siempre es fiable. Por el contrario, por muchos motivos ella puede ocultar la verdad y conducir al espíritu por caminos equivocados. Es menester un análisis para descubrir cuáles son las condiciones en que la palabra alcanza su nivel propio, y ella se logra cuando es verdadera.

Tal como lo expresa el texto, es menester antes que nada examinar en profundidad *la naturaleza del lenguaje*, el valor de los nombres, definiciones y de los ejemplos aducidos, para avanzar en el verdadero conocimiento que consiste en la relación, debidamente justificada teóricamente, entre estos elementos y la realidad. Se trata nada menos que de la posibilidad de alcanzar la verdad y de poder comunicarla, sin lo cual la convivencia humana pierde lo que al hombre le corresponde por naturaleza, a saber, su racionalidad.

En esta primera etapa, el hilo conductor podría ser: ¿cómo se conocen las cosas? ¿Por los nombres, definiciones, o imágenes, o por el conocimiento cierto de la esencia? La investigación es perentoria y de largo alcance pedagógico, dado que en general se confunde el verdadero conocimiento con la posesión y el manejo de los primeros elementos.

«Por culpa de nuestra mala educación no estamos acostumbrados a investigar la verdad y nos basta la primera imagen que se nos presenta».<sup>21</sup>

Siendo un tema de tal envergadura, no basta una mirada superficial o un discurso retórico sobre la excelencia de la palabra. En realidad, Platón mismo advierte que el conocimiento humano necesita del lenguaje para ser adquirido. Si bien algunos de estos temas ya habían sido abordados en otros diálogos<sup>22</sup>, *nunca fueron articulados entre sí*, por lo cual, el lugar elegido para nuestro estudio, es el que nos da una pista segura y clara para restaurar el verdadero sentido de las investigaciones platónicas.

Los primeros elementos que deben ser investigados son los nombres, las definiciones o las imágenes, para averiguar si son capaces de darnos a conocer la verdad acerca de las cosas, inclusive por supuesto, de uno mismo.

<sup>21</sup> Carta VII, 343 c.

<sup>22</sup> Sobre todo en *el Cratilo, la República, el Teeteto, el Sofista y el Parménides*.

## 2. Primer elemento: el nombre (ὄνομα)

Como punto de partida se propone el habla en sus estructuras más simples para investigar si es el lugar de la verdad, o sea, si conociendo el nombre de las cosas, se las conoce realmente. A primera vista esto parece ser así, porque es signo que conocemos las cosas si sabemos el nombre, sea el que las agrupa como el que las individualiza. Por otra parte, si no conocemos el nombre o se nos escapa, el conocimiento es imposible. Pero ¿basta con ello para hablar propiamente de un conocimiento? Esta es la dificultad inicial.

Si bien con el término (ὄνομα)<sup>23</sup> que aparece en el texto se designa sobre todo el *nombre*, como se verá más adelante, Platón lo extiende también a los verbos y en general a todos *los elementos gramaticales* que constituyen el lenguaje.

«Para expresar vocalmente el ser, tenemos algo así como dos clases de signos: se lo denomina nombres y verbos: en cuanto a los que denominan acciones, se los llama verbos. A los sujetos que realizan estas acciones, el signo vocal que aplicamos los llamamos nombres.»<sup>24</sup>

El método socrático se basaba en un análisis de los términos para determinar su verdadera significación, entendiendo por tal la designación de lo esencial. Platón somete a riguroso análisis el método socrático, en base a una evaluación de la posición de los sofistas Pródico y Cratilo, por una parte, y del mismo Sócrates, por la otra.

<sup>23</sup> ὄνομα, de ὀνομάζω: nombrar, enumerar, llamar, expresar, decir o hablar en general.

<sup>24</sup> Sof. 262 a-b: en el *Teeteto*, Platón había hablado de los elementos y en el *Sofista*, de las proposiciones.

Uno de los diálogos más a nuestro propósito es el *Cratilo*. En él Platón hace intervenir, junto a Sócrates, a dos famosos personajes: Hermógenes, un fiel discípulo de Sócrates que asistió a su muerte, y Cratilo, renombrado sofista, discípulo de Heráclito. La elección de estos personajes no fue al azar. Cratilo, junto a Pródico, investigaron en especial el valor de las palabras en orden al conocimiento. Si se tiene en cuenta que Cratilo fue maestro de Platón, así como Pródico lo había sido antes de Sócrates, se podrá apreciar hasta qué punto Platón sabía de qué estaba hablando y de la trascendencia del tema. De tal modo lo juzgaba importante que lo vuelve a retomar en otros diálogos, *siendo la relación de la palabra con la cosa el horizonte constante*.

A requerimiento de sus compañeros, el problema inicialmente se lo formula así:

«¿Cuál es, según tu parecer, la causa de la denominación dada a cada cosa? ¿No es acaso lo que fija y determina sus nombres? ¿No es eso el pensamiento, bien de los dioses, bien de los hombres o de los dos a la vez? Así pues, ¿no será la misma cosa, a saber, el pensamiento lo que ha dado a los objetos su denominación y lo que se la da [el nombre]? Todo lo que es producto del espíritu y del entendimiento es algo que hay que alabar».<sup>25</sup>

Según Cratilo, para cada objeto existe *naturalmente* una denominación justa, que es la misma para todos; Hermógenes, por el contrario, sostiene que todas las palabras son fruto de *un acuerdo o convención*. En el arranque, como punto de partida de la discusión, provisoriamente se toma como válida la tesis de Cratilo, a saber, que *el lugar de la verdad está en el nombre: cuando se sabe el nombre, se sabe la cosa*.<sup>26</sup> En este diálogo inicialmente Sócrates parece estar de

<sup>25</sup> *Crat.* 416c-e.

<sup>26</sup> *Crat.* 435d.



acuerdo con esta posición, pero, como se verá luego, la aceptará sólo como un primer paso.<sup>27</sup>

El planteo del problema del lenguaje es el siguiente: *¿existe algún parentesco<sup>28</sup> entre el lenguaje y las cosas?* Si esta conexión entre el lenguaje y las cosas fuera puramente natural, se aseguraría una auténtica significación de las palabras, cosa que quedaría seriamente comprometida en caso de ser negado. Pero esto llevaría al hecho de que todos los hombres tendrían la misma lengua, cosa que a lo menos aparentemente no ocurre. Por el contrario, si la conexión fuera puramente convencional, sería también convencional la verdad objetiva de lo que se dice. De este modo, el problema plantea nada menos que la verdad del lenguaje: o bien *el lenguaje dice las cosas*, o bien simplemente expresa *lo que los hombres dicen de ellas*.

Platón, por boca de Sócrates en un comienzo se hace cargo de la tesis de Cratilo en cuanto al carácter natural de los nombres. Tomando como base esta postura, teje una serie de argumentos con un análisis etimológico de gran ingenio y conocimiento del idioma.

Veamos los argumentos que Platón pone en boca de Sócrates para sostener *la natural conexión* de palabras y cosas. Lo hace en cuatro etapas<sup>29</sup>: 1) proposiciones que fundamentarán su postura; 2) en qué consiste la exactitud de los nombres; 3) análisis de los nombres de dioses, fenómenos naturales y nociones morales; 4) examen acerca del origen de tales nombres.

Para nuestro propósito, lo más interesante son *las proposiciones (1)* que en resumen serían los siguientes:

<sup>27</sup> Ese necesario paso adelante es el enunciado y juicio acerca de las cosas, sea en una opinión (doxa) o en una verdad real (episteme). Cf. *Sofista* 218b-c

<sup>28</sup> Es decir, afinidad o enlace natural entre la palabra y la realidad.

<sup>29</sup> Véase el *Preface* de L. Meridier, de la edición bilingüe del *Cratyle* en *Les belles lettres* citado en la bibliografía.

- ♦ Las cosas tienen una esencia fija y estable;
- ♦ Los actos que se relacionan con las cosas tienen una determinada forma;
- ♦ Hablar es un acto y nombrar es hablar.
- ♦ El nombre es un instrumento que sirve para instruir y para distinguir;
- ♦ Para imponer los sonidos y las sílabas, es menester tener los ojos fijos en aquello que es el nombre en sí mismo.
- ♦ El legislador (o autoridad) impone la forma adecuada de los nombres.

En conclusión, parece que Cratilo tiene razón: los nombres pertenecen naturalmente a las cosas y las encargadas de garantizarlo es la misión de las autoridades. Como se puede advertir, el supuesto de base es que el hablar es una actividad propia del hombre y más exactamente, una actividad productiva por lo que inevitablemente es, según la concepción griega, imitación (μίμησις) de la naturaleza, de tal modo que la exactitud de los nombres (2) depende justamente de un proceso de imitación.<sup>30</sup>

No dejan de tener interés otras consideraciones que a continuación se van haciendo. Así, en el punto (3), lo destacable es que la palabra *se la analiza desde su propia etimología*, es decir, que la misma palabra, o mejor dicho, el nombre, es objeto de análisis.<sup>31</sup> De allí surgen una serie de ideas y de sugerencias que, si bien con frecuencia son arbitrarias y osadas, como lo hace notar Hermógenes, tienen cierta credibilidad o, a

<sup>30</sup> Los seguidores de Heráclito desvirtuaron la concepción originaria del maestro. *Cratilo* es un heraclitiano que transfiere *la identidad que Heráclito había afirmado entre el todo del lenguaje y el todo de la razón... a la relación de la palabra aislada con su contenido eidético*. Cassirer, E. *Filosofía de las Formas Simbólicas*, pág. 70 Ed. FCE, México.

<sup>31</sup> En el texto que sirve de base para la exposición, Platón dice literalmente: *hay tres entidades... nombres, definiciones, imágenes, etc.*

lo menos, dan pie a originales interpretaciones. Sin embargo, si los nombres deben explicarse por otros nombres, el proceso sería infinito, a menos que exista una lengua primitiva de la cual, sea por degeneración, sea por eufonía o por otras circunstancias, surgieron las distintas lenguas que se conocen.<sup>32</sup>

«¿Ignoras acaso que los primeros nombre (ὄνομα) establecidos quedaron como enterrados por los que querían pomposidad? En tributo a la eufonía, les añadieron y quitaron letras; retorcieron los nombres en todos sentidos, con el deseo de embellecerlos, como si ello se debiera al efecto del tiempo».<sup>33</sup>

Ahora bien ¿cómo se formaron los primeros nombres? ¿Por imitación a través de sílabas y letras, a semejanza de los colores en una pintura<sup>34</sup> (dado que la palabra es resultado de un hacer humano)? Pero si los signos son imitación de las cosas, como sucede con todo lo que el hombre hace (la τέχνη), ¿cómo no aceptar que, tratándose de un instrumento de comunicación, la intervención del hombre es ineludible? Y, por lo tanto, como ser social que es en este caso, ¿no es indispensable un acuerdo o convención?

En definitiva, la remisión a la naturaleza apelando a la *imitación*, sea de las cosas mismas (cada cosa tiene su nombre), sea del hombre (el hombre al nombrar ejerce una actividad natural) se hace más que

<sup>32</sup> En épocas modernas se hicieron investigaciones en esta dirección buscando la existencia de una lengua universal en los lenguajes primitivos. Pero, ¿no dice la Biblia que la diversidad se produjo por el episodio de la torre de Babel? Esta idea está emparentada con la de que el mundo subyacente al lenguaje usual debe ser rescatado en su prístina pureza en la convicción de que el lenguaje ha sufrido, a través del tiempo, un deterioro que ha privado al hombre de un contacto verdadero con el mundo y con los demás. La multiplicidad de lenguas es el índice de la discordia que reina entre los hombres.

<sup>33</sup> *Crat.* 414d.

<sup>34</sup> *Crat.* 431a-c. «El nombre es como la pintura, ya que remite a otro».

problemática, a lo menos como única fuente del lenguaje. Porque no basta la simple imitación para asegurar que se nombra la realidad de la cosa, puesto que *si careciéramos de voz, el lenguaje gestual, sería un tipo de imitación, pero no podría designar el ser*.<sup>35</sup> Más aún, el supuesto que sabiendo el nombre, se sabe la cosa está desmentido en el hecho de que es posible hablar falsamente, es decir, atribuir inexactamente los nombres y los verbos, y, desde luego, las frases.<sup>36</sup>

La conclusión a que llega Sócrates es paradójica: si es convencional, ¿cómo puede ser un vehículo de verdades universales? y si es natural, ¿cómo no es el mismo para todos? A su vez, si no es natural ¿cómo puede garantizar una mera convención la relación entre el signo y la cosa designada? Esto sin contar con otra dificultad: para convenir en algo, los hombres deben usar del lenguaje. ¿Cuál es la garantía de que todos entienden lo mismo, tanto en el acto de convenir como en la interpretación de lo convenido? Por eso propone como verosímil que los nombres (denominaciones de cosas y de acciones) son en parte naturales y en parte arbitrarios.

Por su parte, a lo menos en los últimos años, Platón abandona definitivamente la posible *naturalidad* de las palabras ya que se puede cambiar un nombre por otro y de allí precisamente la falta de confiabilidad en la lingüística.<sup>37</sup>

«Si el nombre es un instrumento ¿qué hacemos nosotros al servirnos de él para nombrar?... ¿No es acaso el instruirnos los unos a los otros, y el distinguir y diferenciar las cosas según su propia naturaleza?»<sup>38</sup>

<sup>35</sup> *Crat.* 422e - 423e.

<sup>36</sup> *Crat.* 431ab.

<sup>37</sup> Cf. *Carta VII*. «Poco importa que la justeza de los nombres sea el efecto de una conveniencia natural o de una convención, si es a las cosas mismas adonde debe dirigirse para conocerlas». *Crat.* 426 a-b.

<sup>38</sup> *Crat.* 388 b-c.

Nadie niega la utilidad de los nombres para poder pensar. En efecto, *el nombre* es un signo *adherido*, por decirlo así, a las cosas o acciones. En razón de ello, *llamamos* a las cosas usando vocablos determinados. Es así cómo, gracias a la memoria, las hacemos presentes a la mente, cuando están ausentes, y de continuo apelamos a los nombres en nuestra conversación.

Los nombres son signos que –y en esto son similares a los gestos– solamente *indican o señalan* a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos o escribimos, *sin designar por ello al ser*.

*«Establecer que el nombre es idéntico a la cosa es, o bien inevitablemente decir que no es nombre de nada, o bien diciendo que es nombre de una cosa, admitir esta consecuencia: el nombre no será nombre más que de otro nombre y nada más».*<sup>39</sup>

Tal es así que es posible atribuir inexactamente los nombres, no asignando a cada objeto lo que le conviene, y lo mismo puede ocurrir con los verbos respecto de las acciones.<sup>40</sup> Por lo tanto, ¿podrá la definición subsanar la dificultad, como tal vez fue la convicción de Sócrates?

### 3. Segundo elemento: el esclarecimiento del nombre.

Refutada la tesis de que «nombrar una cosa es decir lo que es» (con lo cual bastaría saber gramática para saber filosofía) veamos si la relación lenguaje-cosa estará garantizada por el simple esclarecimiento de las palabras examinando su uso.

Dentro del lenguaje y formado por vocablos Platón avanza en el análisis del lenguaje vivo que hace manifiesto en su uso cotidiano. De

<sup>39</sup> *Sofista* 244c. Respecto a los nombres, Platón hace una observación que debería ser tomada en cuenta por más de un semiótico contemporáneo. Cf. *Crat.* 422e - 423e.

<sup>40</sup> *Crat.* 431 a-b

esta manera retoma el camino seguido por Sócrates. Lo designa con el término «logos» (λόγος) que, como se sabe, es un vocablo de múltiples significados y que puede traducirse de distintas maneras. Dentro del contexto, hemos preferido el traducirlo por *discursos*, en el sentido más común del término «logos», que indica el medio utilizado por los hombres para comunicarse. Al someter a *un riguroso examen*, el habla aparece con toda su riqueza pero también con toda su ambigüedad de significados. La mayéutica habría permitido alumbrar el significado universal subyacente en sus diversas manifestaciones y con ello obtener un concepto que funcionaría como fundamento y criterio de su verdad. La marcha del pensamiento dentro de esta dialéctica típicamente socrática que conduce a una definición, está sugerida por la contraposición que Platón hace entre la cosa como descripta por la palabra y el concepto la cosa como referida a lo esencial.<sup>41</sup>

Es cierto que la palabra que propiamente designa a *la definición* –como lo es el término «orismós» (ὀρισμός)– en el texto no aparece. Pero evidentemente Platón propone un camino que la tiene en su horizonte. Aprovecha a abrir el camino que lo conduzca a restringir la palabra «logos» (λόγος) a su función de designar las cosas en su realidad esencial, sin una ruptura con el lenguaje corriente. Será propiamente ella la que marcará un uso estrictamente racional del lenguaje, con lo cual el papel del filósofo dentro del mundo será el de mostrar las sendas de una verdadera pedagogía. Existe en él la convicción de que las confusiones y desentendimientos provienen de la opinión (doxa) de que el hablar y discutir no requieren previamente saber exactamente de qué se está hablando. No se trata de despreciar los «logoi» que tienen su valor, sino de mostrarlos como primeros pasos en el conocimiento de las cosas,

<sup>41</sup> En cuanto a la traducción propuesta, algunos traducen aquí la palabra logos por concepto (cf. I. Gobry «Le vocabulaire grec de la philosophie») y otros por definición (Sanmaranch). Sin embargo, por la lógica del discurso platónico en el texto, hemos preferido la que señalamos. Con la palabra «orismos» se designa propiamente el fijar los mojones que separan las propiedades con precisión, determinando el sentido riguroso de la palabra.

pero no los últimos.<sup>42</sup> El dar la razón del nombre (λόγος δίδοναι) declarando la relación de la palabra con el concepto (εἶδος) es un paso importante, aun cuando –a diferencia de Sócrates– no se le atribuya necesariamente la *manifestación de la esencia real de las cosas, o sea, la verdad como aletheia*.

El magisterio socrático es rescatado en todo su valor, aun cuando se le otorgue un paso necesario pero no último en el conocimiento de la verdad. Platón es atento a no romper el vínculo entre el saber filosófico y el saber común ya que el dar la razón del nombre (λόγος δίδοναι) o, si se quiere, declarar la relación del concepto con su manifestación sensible, ofrece un camino pedagógico necesario para aventar las confusiones y malentendidos ocasionados por el uso de la palabra. El valor de la definición se destaca de este modo, dentro del marco del uso común del lenguaje en vista a obtener un conocimiento verdadero de las cosas.

De más está ponderar la importancia que el discípulo de Sócrates le asigna a la definición rigurosa.

«No importan las letras y las sílabas: lo que importa es la esencia del objeto que se manifiesta en el nombre».<sup>43</sup>

No es tarea fácil el lograrla, como lo demuestra la pintoresca figura de la caza: es como si la definición fuera una presa obtenida a través de distintos rodeos.<sup>44</sup> Si bien en el ejemplo del círculo, la definición *designa*

<sup>42</sup> Es significativo que no se apela a una idea innata del círculo como condición para poder graficarlo, sino a la inversa, se busca una explicación racional del mismo que no aparece en el saber simplemente el nombre.

<sup>43</sup> *Crat.* 393d - 394c.

<sup>44</sup> *Rep.* IV, 432b. Para ilustrar esta figura, nada mejor que la extraordinaria *descripción de lo que es la caza*, escrita por el filósofo y escritor español Ortega y Gasset, que sugestivamente la remata con esta cita de Platón. Cf. *Ensayos Escogidos*, Ed. Aguilar, Madrid, págs. 145-155 y 191-193

lo que se entiende cuando se emplea tal palabra, sea refiriéndose al círculo como tal o como unas definiciones de tipo descriptivo, que se basan en destacar algunos atributos especiales o propiedades esenciales. Son definiciones muy utilizadas en el trato diario, por lo cual el planteo platónico cobra una dimensión muy acorde a la realidad social de todos los días. Otras, en cambio, se asientan sobre un análisis lingüístico que en todas las épocas ha ejercido una atracción especial entre los sabios.

En el *Crátilo*, por ejemplo, se extraen definiciones de las cosas desde la palabra misma, con el procedimiento del estudio de su respectiva formación (etimología). Como se ha visto más arriba, en los juegos que se hacen en el *Crátilo*, Sócrates obtiene por asociación de ideas, una serie de definiciones sorprendentes de nombres que, más allá del procedimiento, sin lugar a dudas causa la admiración del ingenio socrático-platónico. En la interpretación de los nombres, se hace referencia al hermeneuta, cuya actividad es irónicamente descrita así:

«Hermenéutica (de Hermes): le cabe al intérprete, al mensajero, al ladrón astuto, al falseador de palabras y al hábil comerciante. Todas ellas suponen una actividad que se refiere a las palabras y al poder del discurso».<sup>45</sup>

El hombre puede jugar y de hecho juega con el lenguaje, obteniendo del mismo distintos resultados. Es el registro de este hecho el que otorga cuerpo a la tesis del autor, según la cual *las definiciones se prestan a diversas interpretaciones* según quien las haga y quien las escucha.

En el diálogo *El Sofista*, en cambio, y en otros diálogos, las definiciones se logran destacando algunos caracteres salientes o llamativos, los que se utilizan para formar una definición. El tema está planteado en estos términos:

<sup>45</sup> *Crat.* 408a.

[Intentando dar con lo que el sofista es y definirlo con claridad] tú y yo no estamos de acuerdo sino en el nombre, mientras que la función que en el supone este nombre es muy posible que para cada uno de nosotros no sea más que una noción completamente personal. 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 definan, más bien que entenderse solamente en el nombre, sin preocuparse de una definición»<sup>46</sup>

Siguiendo este criterio, apelando a analogías con distintas artes, el sofista es definido como un pescador de caña, como un cazador interesado de jóvenes ricos, como un comerciante al por mayor de enseñanzas, como un vendedor al por menor o fabricante de las mismas, como un atleta de combates erísticos o de palabras y finalmente, como una especie de médico del alma. Siendo esto así, es posible dar distintas definiciones (*λόγοι*) sean o no descriptivas –a veces caricaturescas– de lo que se quiere definir.

«Decimos que ninguna cosa tiene asegurado su nombre (343b). Nada impide que los entes llamados circulares se llamen rectos, y los rectos, circulares. Y no menor seguridad habrán de tener los cambios de significado y su denominación contraria. El mismo argumento en relación a la explicación racional (o definición); al estar compuesta de nombres y verbos, no tiene suficiente seguridad»<sup>47</sup>

En otro lugar hace hincapié en que el verdadero conocimiento exige el saber el porqué de lo que se afirma, es decir, fundamentar el discurso. Ello sólo lo puede hacer una definición fruto de la dialéctica tal como

<sup>46</sup> *El Sofista*, 218b- 237a

<sup>47</sup> *Carta VII*, 343ab.

Platón la concibe. Sin embargo hay algo previo: ¿cómo se puede saber de antemano qué es lo que se busca? La dialéctica es el camino hacia algo y es precisamente el conocimiento de esa finalidad lo que se presupone.

«¿Y de qué modo buscarás, Sócrates, lo que en absoluto sabes qué es? Porque, dentro de las cosas que no conoces, ¿cuál de ellas te propones buscar? Y si, en el mejor de los casos, casualmente la hallaras, ¿cómo la habrás de conocer, puesto que no conocías esta cosa?»<sup>48</sup>

Si no hay otra instancia que sirva de criterio de verdad, como lo sería su relación con la esencia de la cosa, la definición así entendida no contribuirá mayormente al conocimiento. Pero esto excede ya la escueta relación entre el nombre y la definición. Podría, con todo, creerse que para Platón la definición, cualquiera sea ella, carece de importancia. Por su discipulado junto a Sócrates y por la experiencia de la vida, sabía muy bien que en cualquier conversación es imprescindible, si se quiere llegar a alguna parte, que los interlocutores *aclaren de qué están hablando*, o sea, cómo entienden los términos que están usando. En épocas de crisis cultural, en los que las palabras cobran una inusitada ambigüedad, es sano empezar a definir los términos centrales del debate. Y eso sucedía en Atenas en los días de Platón.

«Dentro de dos modos de proceder: el primero consiste en reducir a una idea única, en una visión de conjunto, lo que está diseminado por muchas partes, a fin de que la definición de cada cosa haga manifiesto aquello sobre lo cual se quiere hablar. Una vez definido lo que éste es, haya sido buena o mala la definición, al menos, gracias a ella, el discurso ha

<sup>48</sup> *Menón* 80d. La respuesta será la reminiscencia y la preexistencia del alma.

podido expresarse con claridad y consecuentemente, consigo mismo. (El segundo, en cambio, en descomponerlo en sus partes)»<sup>49</sup>

Dada la insuficiencia de la definición como un medio de un verdadero conocimiento de las cosas, menos aún como único, Platón analiza otro elemento en el que se cree adquirir conocimiento: las imágenes.

#### 4. Tercer elemento: la imagen.

El tercer intento será el examinar si la imagen es el medio gracias al cual el hombre puede alcanzar el verdadero conocimiento de la realidad. El hecho de poner la imagen como paso posterior a la definición y, por lo tanto, más cercano a la verdad, marca un paso importante de Platón que lo aleja de su maestro. Es que la imagen es *una copia de la realidad presente*, es un contacto con el ser que, si bien es inferior al de la inteligencia, es verdadero. Lo que se muestra es el ente presente, en su existencia y verdad.

Dentro de la situación en la que Platón exponía su punto de vista, debe recordarse el continuo recurso a las imágenes y mitos en los que los sofistas fundamentaban sus enseñanzas. El acudir a ellos o a los casos concretos para transmitir sus ideas, acaban *por identificar el conocimiento real con los mismos*. Dada la importancia histórica de la imagen como vehículo de comunicación, este paso es muy importante y aleccionador.

Dentro del lenguaje se encuentran las imágenes (εἰδωλα), a las cuales se apela para explicar o aclarar lo que se dice. Si las definiciones

<sup>49</sup> Fedro, 265d. Como luego se verá, la definición fruto de la dialéctica, muestra lo que las cosas son. Queda en pie que el lenguaje, sea oral o escrito, son solamente instrumentos: depende del sujeto para la intención de la esencia. Id. 270 b.

no descubren la verdad de lo que se pregunta, ¿podrán darlo las imágenes? De hecho, el recurso a *imágenes* ha sido tradicionalmente el vehículo de comunicación de saberes en los distintos pueblos. Más aún, ¿por qué los relatos, ejemplos, comparaciones, etc. logran una adhesión, muchas veces más fuerte que la verdad misma? Y es fácil comprobarlo. Si releemos el texto anterior y reflexionamos sobre el poder de persuasión que pueden tener las definiciones, advertimos que ello se debe a que están elaboradas sobre *el soporte de imágenes* (del pescador, del cazador, del comerciante, etc.).

Para caracterizar este paso, Platón usa de la palabra (εἰδωλον) que se puede traducir como figura, sombra, ídolo, imagen, representación. Haciendo alusión a lo mismo, en otros lugares Platón usa el término (εἶκον) que quiere decir apariencia semejanza, comparación. Si bien ambos términos permiten traducciones similares, ayudan a precisar la amplitud de significación que tiene en el texto que comentamos. Y con un aditamento importante: la primera palabra tiene como raíz el verbo (εἶδω) que significa *ver, observar, mostrarse* y la segunda proviene del verbo (εἶκω) que también significa *creer, opinar, pensar*, con lo cual se preparan las consideraciones de los pasos siguientes.

Tomando, pues, la palabra en el sentido amplio de *representación sensible*, se entiende por *imágenes* (εἰδωλα): los símbolos matemáticos o gramaticales, los dibujos y pinturas, los gráficos o esquemas, las metáforas, etc. para los conceptos y, para comprender la articulación de los distintos elementos, los relatos (mitos, alegorías, etc.), los ejemplos, las comparaciones, etc.

El problema de la imagen es que puede hacer creer que ella es *expresión justa de la cosa*, de tal manera que se identifica el círculo, etc. con este o aquel círculo. El caso es más peligroso cuando los relatos o ejemplos pueden dar pie a que se identifique la realidad con los mismos, como si fuera una pintura o retrato de la misma. Platón lleva su análisis hasta *el sentido mismo de la palabra*, de por sí bastante escurridizo:

«Si nosotros afirmamos que él (el sofista) posee el arte de hacer simulacros (ἔιδωλα), con facilidad volverá contra nuestras propias fórmulas, y cuando nosotros lo llamemos ‘hacedor de imágenes’ (εἰκονα), nos preguntará qué es, a fin de cuentas, lo que nosotros entendemos por imágenes y designamos como tal».<sup>50</sup>

Párrafo aparte merecen, en especial, las consideraciones de Platón acerca de lo transmitido por signos gráficos, sean los gramaticales como los matemáticos, es decir, por los escritos. Después de usar un mito para ilustrar su posición, agrega:

Socr.: Pues bien, ¿tomamos otro discurso, hermano legítimo de este, y vemos de qué manera es engendrado, y cuánto mejor crece más potente que este? (...) Me refiero al discurso que es escrito con conocimiento en el alma del que aprende, capaz de defenderse a sí mismo, y que, al tener conocimiento, habla y guarda silencio frente a quienes debe hacerlo.

Fedro: Te refieres al discurso del que sabe, que tiene vida y alma, cuyo texto escrito podríamos decir en justicia que es su imagen.<sup>51</sup>

Platón se preguntará de donde proviene el formidable *poder persuasivo de la imagen y su hábil manejo en el discurso* que hizo de los sofistas los maestros por excelencia de los políticos y de los asistentes a los juicios, siendo así que este poder no es más que una representación imaginaria de la realidad y no la realidad misma.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Cf. *El Sofista* 239d - 240b. Téngase en cuenta que la palabra tiene su raíz en el verbo εἰκόζω que significa muchas cosas: expresarse figuradamente, comparar, asimilar, conjeturar, sospechar, etc. En *el Político* 286 a. se ejemplifica la importancia y los límites de las imágenes en la comprensión de los problemas.

<sup>51</sup> *Fedro* 276b

<sup>52</sup> *El Sofista* 242c

No obstante y con estas precauciones, Platón hace notar que ellas pueden ser *una introducción o preparación para abordar los problemas centrales de la filosofía*. Tal es así que echa mano continuamente de imágenes para ilustrar sus enseñanzas. Pensemos en los famosos mitos o alegorías del anillo de Giges para ilustrar la justicia, de la caverna para hacerlo con la doctrina de las ideas, de Theuth, para juzgar el valor de la escritura, del carro alado, para graficar la naturaleza del hombre, de Er para referirse a la diversas situaciones del hombre, sin contar otras imágenes que de continuo aparecen en su escritos. Más aún, Platón ha sugerido en más de una ocasión que hay temas que superan la capacidad del hombre para poder explicarlos y demostrarlos en términos racionales, y que solamente el mito es capaz de abrir una ventana para vislumbrar el misterio.

La imagen oficia sin duda como *mediadora del conocimiento*, como lo expresa el mismo Platón apelando sobre todo a la claridad de la imagen matemática (número y figura). Las imágenes así entendidas y valoradas, aunque no acaban de resolver los problemas de fondo, sin embargo refuerzan el aprendizaje y los razonamientos.

«Lo importante es estrenarse primero con ejemplos que son fáciles antes de abordar en sí mismos los temas de gran envergadura. Por eso, Teeteto, este es el camino que en la ocasión presente aconsejo sigamos: antes de esta difícil y penosa caza que exigirá de nosotros el linaje de los sofistas, como ensayo de este método aplicable a esta investigación sobre el tema más fácil (...) intentando encontrar a través de imágenes, un modelo para el tratamiento de un tema difícil».<sup>53</sup>

<sup>53</sup> *Sofista* 218c-d. cf. Pol. 286 a. Véase el famoso ejemplo de la pajarera, en *Teeteto* 197d ss. «Los tres primeros términos son simples equivalentes a las ideas, que deben necesariamente materializarse para ser comunicadas o de estímulos para el pensamiento: παρακλητικά τῆς διάνοιας» (Rep. VII, 524) Cf. también *Teeteto*, 193c, *Rep.* VI, 509d - 511e.

En suma, ni el lenguaje hablado o escrito ni mucho menos otro tipo de imágenes, son el lugar de la verdad, sino un instrumento para obtenerla. Lo que condena es, no el uso prudente y juicioso de las imágenes, sino que se tome como reflejo de lo verdaderamente real, es decir, la verdad, lo que es apariencia de la misma.

### 5. El cuarto elemento: el conocimiento mismo.

5.1. *Definición del conocimiento en general.* Si bien los nombres, definiciones e imágenes son necesarios para acceder al conocimiento de la verdad, Platón les niega el poder de otorgar ellos solos un conocimiento. En realidad, lo que hacen es clarificar el lenguaje, pero nada más. La validez de esta afirmación depende de *qué se entiende por conocer*. En efecto, para Platón no se puede ir de la imaginación a la verdad, sino que es menester conquistar la verdad en sí misma, para después confrontarla con su imagen. En este horizonte podrán luego exponerse *los distintos niveles* del conocimiento, que es lo que se trata en el cuarto elemento.<sup>54</sup>

Aunque en ningún momento Platón define expresamente lo que se entiende por conocimiento, se lo puede colegir de sus obras. En realidad, ha habido en él un permanente ajuste del concepto, como es dado ver si se recorre con atención su obra. En los últimos diálogos, su pensamiento se expresa con mayor riqueza de matices y mayor apego a la realidad, al ahondar los problemas inherentes al conocer verdadero y al falso. Si se sigue la pista que el juicio falso recae en el no-ser (como inicialmente se planteaba el problema), se llega a la conclusión aporética de que no se puede hablar de conocimiento, ya que es contradictorio decir que se conoce la nada. Por lo tanto, es menester aclarar desde el principio que el *verdadero conocimiento*, aquel que merece el nombre de tal, es el que declara la verdad del ser. Esta condición se cumple cuando se recogen

<sup>54</sup> Cf. *Menón*, 99d-100b

las notas que ponen de manifiesto su esencia, vale decir, lo que son en realidad.<sup>55</sup>

En la tradición socrática, el conocer es *la obra del hombre* en cuanto tal, puesto que es el único ser de la naturaleza que posee el don divino de la razón. Es una actividad distinta del querer, del sentir, del hacer, pero sobre todo se lo contrapone a todo lo referente a lo sensible, sea en el orden perceptivo como en el apetitivo. En los primeros escritos de Platón, bajo el poderoso influjo de Sócrates, el mundo de la sensibilidad, expresado por la opinión, era totalmente ajeno al mundo de la razón, expresado por la ciencia. La identificación de la falsedad y de la verdad respectivamente a cada una de las esferas, dejaban sin ningún margen una comunicación entre ambas, que para la experiencia tanto exterior como interior era innegable. Esto sin contar el cúmulo de dificultades realmente irresolubles.<sup>56</sup>

El conocer es un acto por el cual el alma, percibiendo un objeto, está en condiciones de decir lo que es. Puede decirlo según las solas apariencias (doxa) o según su verdad. La segunda posibilidad puede ser resultado de una de-mostración, mediante un proceso matemático o de un proceso dialéctico: en ambos casos se ejerce la pura racionalidad, aunque el rango del conocimiento logrado sea sustancialmente distinto.

El conocimiento es, por otra parte, una capacidad, una potencia del alma, una *dynamis* (δύναμις), una actividad en la cual el ente se pone de manifiesto (φαίνω: hacerse presente) en el alma.<sup>57</sup> ¿Qué encierra esta afirmación?

Para Platón, el alma (ψυχή) es principio de animación del cuerpo, y en el hombre consta de tres partes. La alegoría del carro alado describe artísticamente el ser del hombre: el cuerpo (σῶμα) es figurado por el

<sup>55</sup> En el *Sofista* se trata detenidamente este punto.

<sup>56</sup> *Rep.* IV, 439b.

<sup>57</sup> *Rep.* V, 476e - 478d; *Sof.* 248e.



carro, los dos caballos, uno blanco y otro negro, que representan las pasiones irascibles y concupiscibles respectivamente (ἄλογοι), y el auriga que conduce el coche simboliza la razón (λόγος). El conjunto, en raudo vuelo, es arrastrado hacia lo alto, hacia lo divino que es *lo bello, bueno y sabio*, hacia el mundo puro de las ideas. Pero la condición humana en este mundo hace que se necesite de la pericia del auriga para mantenerlo en esa dirección.<sup>58</sup>

Lo representado por la alegoría es claro: el alma está naturalmente destinada a conocer la verdad en su máximo esplendor y pureza, pero debe poner en juego todas sus potencias, gobernando sus pasiones, para acercarse a ella. Casi instintivamente el hombre es empujado en esta dirección, ya que la parte superior del alma, *el intelecto* (νόος) *tiene afinidad con lo divino*. De todas maneras, debemos valernos del empuje de los caballos: todo conocimiento y apetencia sensible debe ser conducido hacia ese supremo destino.

Cuando Platón dice que el conocimiento es la presencia intencional del ente en el alma, está subrayando que no es solamente la razón, sino *toda el alma* la que debe ponerse en contacto con el ente. Es decir, en los sentidos y en el espíritu. Es por eso que dice que el hombre debe *buscar la verdad con toda el alma*, poniendo en tensión todas sus potencias. En esta línea está la afirmación de que:

«Se debe establecer esto, por el contrario, como una unidad total, que no se halla en los sonidos ni en las figuras de los cuerpos sino en las almas... De estas cuatro cosas, la intelección, (νόος) se aproxima muy cercanamente, en parentesco y semejanza, a la quinta cosa (οὐσία)».<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Fedro, 246 ss.; Rep. IV, 439a - 441c.

<sup>59</sup> Carta VII, 342 cd.

Más adelante retomaremos lo que Platón insiste cada vez con mayor énfasis, en la medida que avanzan los años y los desengaños, en vistas a poner vigorosamente en relieve las condiciones personales y morales que debe tener el hombre si quiere acceder a la verdad. Toda doctrina del conocimiento no es neutra al respecto, porque la verdad, como la belleza y el bien, son valores que deben merecerse.<sup>60</sup>

5.2. *Definición del conocimiento en particular*. Una vez definido el conocimiento en general, Platón nos invita a hacerlo en particular siguiendo un listado que aquí ofrece al respecto:

«Lo cuarto es el conocimiento, intelección (ἐπιστήμη καὶ νόος) y opinión verdadera (ἀληθῆς τε δόξα) relativos a estos entes. Hay que establecer toda esta cuarta cosa, por el contrario, como una unidad que no se halla en los sonidos ni en las figuras de los cuerpos sino en las almas, siendo evidente que es diferente a la naturaleza del círculo mismo y a la naturaleza de las tres cosas anteriormente mencionadas».<sup>61</sup>

No obstante, Platón creyó menester hacer un ajuste en la secuencia, diferenciando lo que había señalado como el cuarto elemento. Primero, teniendo en cuenta la dignidad del conocimiento indudable respecto a la opinión, y de la intelección con respecto a la certeza; y el segundo a que, correspondiendo la opinión verdadera a lo verosímil o probable, esto no puede determinarse si no es a la luz de lo cierto y verdadero. Más adelante, en el texto que venimos comentando, se encuentra un ordenamiento más lógico que es el que seguiremos:

<sup>60</sup> Las teorías del conocimiento o epistemologías de la modernidad parecen obviar totalmente estas condiciones.

<sup>61</sup> Carta VII, 342cd.

De todas las cosas señaladas hay nombres, definiciones, imágenes, opiniones y ciencia, porque se trata de lo que se hace presente como realidades.<sup>62</sup>

Así pues, la opinión verdadera (ἀλήθης δόξα), el conocimiento cierto (ἐπιστήμη) y la intelección (νόος). Para abrir el camino a los sucesivos desarrollos de la exposición, empezaremos a esclarecer el lugar de la opinión en su concepto y en sus clases, pasando luego al conocimiento cierto (ἐπιστήμη), y terminando con el conocimiento intuitivo de la esencia (νόος).

Tenemos:

- 1) *Alethes doxa*: conocimiento por razonamiento analógico.
- 2) *Episteme*: conocimiento por razonamiento abstracto y universal.
- 3) *Nous*: conocimiento de la cosa en sí (la Idea).

#### 6. *La opinión: razón e imaginación.*

El acercamiento a la realidad tiene como expresión en la vida diaria a la opinión, en la cual la razón se hace presente pero al servicio de la sensibilidad. Es en ésta donde reside la opinión que descansa en las cualidades de las cosas o acciones más que en lo que ellas son.

Así y todo, decimos que la razón se hace presente, cosa que no acontecía en los pasos anteriores: los nombres, las definiciones y las imágenes, tomados independientemente y por sí solos pueden indefinidamente remitirse unos a otros, prescindiendo de su referencia a la realidad. Desde luego, la racionalidad está operante (de lo contrario sería negarles su carácter humano), no obstante su entidad está, por decirlo así, encerrada en la inmanencia.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> Carta VII,342 d.

<sup>63</sup> Cf. L-M-Regis O.P.: «L'Opinion selon Aristote» Inst.Etudes medievals, Ottawa, págs. 30-55. Esta investigación es excelente y arranca desde los comienzos en que se elabora la noción y el valor de la doxa.

#### 6.1. *Nada mejor que un texto para ilustrar lo anterior:*

«Los amantes de las audiciones y espectáculos se complacen en degustar las buenas voces, colores y formas, y todas aquellas cosas en las que entran estos elementos, pero que su mente no es, en cambio, capaz de de ver y abrazar lo bello en sí mismo. ¿No son ciertamente bien escasos los hombres capaces de acercarse contemplativamente a lo bello en sí mismo?»<sup>64</sup>

La pregunta que nos ha servido de hilo conductor se reitera: ¿es por la opinión como se obtiene el conocimiento verdadero y seguro de la realidad? Más aún, ¿es el único camino que tiene el hombre para alcanzarlo?

Ya Parménides, había distinguido dos caminos de conocimiento: el camino de la opinión y el camino de la verdad. Pero lo había hecho sin ahondar los conceptos. Fue Platón el primero en definirlos con rigor y en usarlos sistemáticamente. La opinión (δόξα) es a la vez un conocimiento relativo, en el que el sujeto carece de una total certeza, siendo su objeto el devenir y la apariencia de las cosas. Es un *conocimiento errante*, entre el ser y el no-ser, lo que le quita la firmeza del juicio fundado en la ciencia.<sup>65</sup>

La opinión se expresa por frases y argumentos acerca de lo que acontece (γίγνομαι) tanto en la naturaleza como en la sociedad, se trate de hechos o de valores. De aquí su importancia práctica, pero también su debilidad, puesto que la vida transcurre en el tiempo que exige continuas decisiones, y lo que es hoy posiblemente no lo fue ayer ni lo será mañana. El carácter precario de la opinión no debería permitir una total y definitiva adhesión, no obstante lo cual, en general se la mantiene en el tiempo con una firme adhesión que le proporciona *la fe o creencia*

<sup>64</sup> Rep. V, 476 bc.

<sup>65</sup> Rep. V, 479 e.

(πίστις). La búsqueda de seguridad en las decisiones y opciones hace que ellas no sean fácilmente movibles, a pesar de los hechos o argumentos que puedan desautorizarlas.<sup>66</sup>

6.2. *La opinión verdadera.* Teniendo en cuenta que la opinión es el resultado de un modo de conocer las cosas<sup>67</sup>, Platón, ya maduro, se ve obligado más allá de Parménides, a distinguir dos tipos de opinión: la opinión verdadera, por una parte y por la otra, la opinión falsa.<sup>68</sup>

El primer acercamiento al conocimiento de las cosas está signado por *la imaginación y la razón*: en nosotros la opinión, espontánea o reflexiva, se forma a partir de la memoria y de la sensación, que es lo que nos ponen en contacto con las realidades inmediatas.<sup>69</sup> Ahora bien, lo que aparece a los sentidos, tanto internos como externos, son *las cualidades* de las cosas: las cualidades visuales, auditivas, táctiles, etc. Siendo *las cualidades* (ποιῶν) lo que particulariza los seres, el principio de alteridad y de diversidad, y signo no de lo absoluto, como lo es la esencia, sino de la relatividad, fuente perpetua de transformaciones, el conocimiento que se detiene en ellas no puede tener menos que estas mismas características.<sup>70</sup>

En general, toda expresión comunicativa sensible tiende a mostrar las cualidades de las cosas o personas (que las hacen útiles o agradables o sus contrarios) y que son precisamente lo que inclina a la formación de opiniones en un sentido o en otro y que las hace cambiar permanentemente.

<sup>66</sup> Parece que Platón sostuvo durante mucho tiempo que la opinión no es verdadero conocimiento.. Sin embargo, en las últimas obras parece modificar en parte este juicio. Cf. *Rep.* V, 478 c.

<sup>67</sup> *Rep.* V, 476e - 478c. Dentro del conocimiento, de lo opinable a lo cierto. *Fedón* 99c.

<sup>68</sup> *Teeteto* 189a - 192c y passim.

<sup>69</sup> *Filebo* 38c.

<sup>70</sup> *Rep.* IV, 437 - 439.

La opinión supone una apreciación de las cosas hecha en base a *conjeturas* (εἰκασία). La conjetura nace del conocimiento *indirecto* de los objetos sensibles que se hace por medio de un cálculo de posibilidades, por lo cual su resultado será también signado por la probabilidad. Por ende, la opinión no es una simple impresión ni una respuesta puramente emotiva expresada en palabras, sino que supone un razonamiento. Lo que sucede es que éste se basa en premisas fundadas en las cualidades, que más de una vez puede aparecer en forma engañosa.

«Yo no lo digo sabiendo, sino conjeturando. Pero cuando digo que el conocimiento es diferente a la recta opinión, no me parece, en absoluto, que estoy conjeturando. Y si yo afirmara saber alguna cosa, —pocas afirmaré saber—, ésta es una de aquéllas que afirmaré saber. (...) Pues bien, ¿no es correcto que la opinión verdadera que dirige la consecución de cada acción obtiene resultados en nada inferiores al conocimiento?»<sup>71</sup>

Según *la conjetura* sea atinada o no, las opiniones serán verdaderas o falsas, o sea, acordes o no con la realidad. Veamos más detenidamente el concepto de la *opinión verdadera* (ἀληθῆς δόξα), porque automáticamente, a contraluz, se destacara la *opinión falsa* (ψευδῆς δόξα).<sup>72</sup>

Como primera aproximación puede afirmarse que por *opinión verdadera* debe entenderse *una conjetura exacta*, lograda a través de la observación y deducción.<sup>73</sup> He aquí un bellissimo texto que lo confirma:

<sup>71</sup> *Menón* 98b.

<sup>72</sup> *Filebo* 38c - 39d. Aunque la traducción literal de la opinión falsa sería la *pseudo opinión*, no debe entenderse como suena en castellano (o sea, una opinión puramente aparente e inexistente). Para Platón, la opinión falsa es una verdadera opinión, tal es así porque tiene un contenido que se afirma o se niega, con sus lógicas consecuencias.

<sup>73</sup> *Menón* 97c. y ss.

«(Llamo pensar) a la conversación que el alma desarrolla consigo misma en torno de lo que observa. Te lo expreso sin ser conocedor del tema. Porque el alma que piensa me parece que es como si dialogara consigo, (190a) preguntándose y respondiéndose a sí misma, afirmando y negando. Pero cuando ya logra afirmar lo mismo y no duda, definiéndolo y abocándose a ello con mayor lentitud o con mayor rapidez, asumimos que ésta es su opinión. De suerte que al sostener opiniones lo denomino conversar, y a la opinión conversación hablada, por cierto no con otro ni en voz alta, sino en silencio consigo misma.<sup>74</sup>

Más allá de la tajante división supuesta siempre por Sócrates, que prácticamente hacía inconmensurable el abismo entre ambas, Platón introduce el concepto de la *opinión verdadera* (ἀληθῆς δόξα), o de la *opinión recta* (ὀρθῆ δόξα) con una apreciación e interpretación propia.<sup>75</sup> Es que hay opiniones y opiniones: unas se basan en simples impresiones o en repeticiones de lo que *se dice* o *se hace* rutinariamente y otras son las que nacen de la observación, de la imaginación y de la reflexión. La *opinión verdadera* tiene una función primordial en la conducción de las acciones, sea en el orden moral como en el técnico y artístico. En estas zonas, equivale a la ciencia.

Es así cómo, en la vida humana, sea pública como privada, si la opinión es verdadera, constituye el primer grado de la virtud, a saber, el del hombre común, que no tiene el hábito reflexivo del sabio. Ella es una especie de adivinación espontánea de *bien obrar* en la vida que se despliega en el mundo sensible y que tiene su origen en la emoción, y de la reflexión personal, por lo cual ni es don de la naturaleza ni necesita ni puede ser enseñada.

<sup>74</sup> *Teeteto* 189e – 190a.

<sup>75</sup> *La teoría de la opinión verdadera o recta entre la ciencia y la ignorancia, que participa de la primera que es verdadera y de la segunda, que no puede dar razón de sí misma, es la gran novedad de Platón.* V. Brochard, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 61.

Socr.: Una recta opinión en relación con la rectitud de la acción no es un guía inferior a la sabiduría práctica (φρόνησις). Esto es lo que hemos dejado de lado recién cuando analizábamos en qué consiste la virtud, diciendo que sólo la sabiduría práctica es el guía del obrar correcto. En consecuencia, también lo es una opinión verdadera. (...) En consecuencia, no es menos útil la recta opinión que el conocimiento.

Menon: Con esta salvedad, Sócrates, que quien posee el conocimiento siempre deberá lograr la meta, mientras que quien posee la recta opinión unas veces la logrará, otras no».<sup>76</sup>

Pero donde realmente se realiza el valor de *la opinión verdadera* es en la *tékhnē* (τέχνη) palabra ésta que abraza tanto la técnica como el arte. Para Platón, el hacer humano se hace fundado en una apreciación que tiene en cuenta muchos factores, todos ellos con un índice mayor o menor de constancia. No pudiendo guiar la acción productiva sobre una base como la que le podría otorgar una ciencia, es suficiente el ajustarse a reglas que son el fruto de la opinión recta de los entendidos.

En efecto, la experiencia, cribada por una labor de la *razón poiética*, da lugar a *las reglas del bien hacer*, o sea, de un actividad segura y eficaz en sus resultados y económica en el tiempo. La labor de la razón es triple: en primer lugar, debe decidir *la factibilidad del objeto* que va a producir (o ayudar a producir en el caso de la agricultura), sus formas y materiales, los instrumentos que va a emplear, etc. En segundo lugar, la aplicación de las reglas no puede ser algo mecánico, sino que debe *acompañar constantemente la acción* y, una vez terminada ésta, debe *dar un juicio* sobre los resultados. En tercer lugar, gracias a los posibles ensayos para crear nuevos productos o innovar los procedimientos, debe *ensayar* repetidamente y a través de los aciertos y errores, sacar sus

<sup>76</sup> *Menón*, 97b-c. En 100b. Ciencia y opinión. *Rep.* V, 477b ss. A veces llama ciencia a la opinión y viceversa. *Teet.* 208c.

conclusiones. En todos los casos se van aplicando o configurando *las opiniones verdaderas*, que son el soporte de su hacer.

Valorando este poder creador (ποίησις) de la opinión verdadera, Platón no solamente deja la puerta a nuevas invenciones de objetos o procedimientos, sino que condena todo intento de prohibirlos, salvo el caso que sean dañinos a la comunidad.

«Según la costumbre, dábamos muchas veces a éstas (a las técnicas y artes) el nombre de ciencias, pero reconocemos que están necesitadas de otro nombre de más evidencia que el de opinión, pero a la vez más modesto que el de ciencia».<sup>77</sup>

Platón hace notar que, en el campo de la producción, tanto el juicio acertado del artesano y el del comprador deben coincidir para que la obra sea buena. Y contrariando lo que se dice frecuentemente, Platón (y no solamente él) destaca la potencia creativa de la justa opinión en el plano de la producción, no solamente artística, sino también artesanal, sea en el plano de las invenciones como de las innovaciones.

«¿Qué sería todo esto (reglamentar las técnicas por reglas escritas), gobernado por la letra y no por la tékhne? Es evidente que veríamos desaparecer en su totalidad todas las técnicas, sin esperanza de que volvieran a revivir, eliminadas por las leyes que prohíban toda investigación (ζητεῖν)».<sup>78</sup>

Platón analiza dos posibilidades: la primera, que tales leyes fueran dictadas por el parecer de una mayoría, y la segunda, que fueran dictadas

<sup>77</sup> *Rep.* VII, 533d. Ya anteriormente denominó a la opinión verdadera como pensamiento, etc. Lo que sucede es que la palabra ἐπιστήμη significa, entre otras cosas, «destreza, pericia».

<sup>78</sup> *Pol.* 299e. *Rep.* I, 355 b. Las técnicas se definen por su objeto y requieren la opinión del artesano y del usuario. Véase *Rep.* I

por verdaderos técnicos. En el segundo caso será distinto, como adiestramiento que permitirá al artesano, una vez en posesión de las técnicas recibidas, introducir a su vez algunas innovaciones, etc. Pero sí deben dictarse leyes que impidan la investigación (=experimentos) que sólo estará permitida a los expertos.<sup>79</sup>

Ciertamente Platón recupera la *opinión verdadera* para la acción, pero también para aquellas realidades que van más allá de la experiencia humana, como lo es todo lo que le atañe después de la muerte. Temas tales como la preexistencia del alma y aun de la inmortalidad de la misma, sólo el hombre en esta vida puede tener un atisbo y una conjetura, nunca una ciencia perfecta. Es entonces cuando el mito plasma la opinión y cumple una labor de mediación entre las creencias comunes y la ciencia. Pero en otros niveles, no tiene, propiamente hablando, un valor de conocimiento del ser, como sucede con Aristóteles, quien además la aprecia en el campo teórico, al poner en descubierto su valor de hipótesis.<sup>80</sup> Así y todo, el mérito de Platón en su madurez fue el de considerar a la episteme como una *superación*, y no una *descalificación* y *desprecio de la opinión*. Con ello quedaba asentada, sobre una base más realista y justa, las creencias y el comportamiento de la mayoría de los mortales.

### 7. La episteme: el conocimiento cierto

Platón contrapone el conocimiento no sólo a la ignorancia (ἄγνοσία) sino también a la opinión (δόξα).<sup>81</sup> Sin embargo hemos visto que salva a la opinión verdadera y la acerca a la episteme, dándole un valor de

<sup>79</sup> *Pol.* 300a. Para una exposición pormenorizada sobre el particular, véase mi trabajo *La técnica y los técnicos en la filosofía griega*, caps. 2 y 3 (inédito).

<sup>80</sup> Y esto se debe a que el Estagirita cimienta su Física en la distinción entre lo necesario y lo contingente, previo establecimiento de la analogía del ser. Al mantener la univocidad del ser, Platón no podía aceptar dicha función.

<sup>81</sup> cf. *Rep.* V, 479 – 480 y la comparación con una recta seccionada en cuatro partes. *Rep.* VI, 509 c. ss.

conocimiento prácticamente verdadero y, por ende, un verdadero conocimiento (no aparente), un conocimiento de la realidad. No obstante, debe quedar claro y sostenerse, antes que nada:

«Pero cuando digo que el conocimiento es diferente a la recta opinión, no me parece, en absoluto, que estoy conjeturando. Y si yo afirmara saber alguna cosa, —pocas afirmaría saber, ésta es una de aquéllas que afirmaría saber».<sup>82</sup>

7.1. *Significado de episteme*. La palabra ἐπιστήμη quiere decir *inteligencia, conocimiento, saber; ciencia; destreza, pericia*. Es cercana a ἐπίσταμαι, cuyo participio ἐπιστάμενος significa *concedor, entendido, estar seguro de...* En el lenguaje común significa solamente *conocimiento de algo*, pero siempre connotando seguridad y entendimiento. Posteriormente la palabra se ajustó en el pensamiento filosófico para significar un *conocimiento cierto y universal* (válido siempre y para todos) que no puede menos que asentarlos en lo que es común y permanente en los entes.<sup>83</sup>

Este nuevo paso trasciende la pura certeza subjetiva para abrirse a la verdad de las cosas mismas. Se trata, pues, no de cualquier saber, sino de aquel saber reflexivo que es capaz de dar cuenta de las razones de las cosas, sin resquicios de duda. Por lo tanto, su objeto no puede ser lo contingente, vale decir, lo que puede ser de otra manera, sino lo necesario, lo que siempre e ineludiblemente es. Debe atenderse, pues, que la traducción de episteme como *ciencia*, es correcta si se la arrima al latino

<sup>82</sup> Menón 98a; Rep. V, 476b - 479e. Evidentemente esta es la posición de Platón, porque, al parecer, Sócrates, en una mayor cercanía con Parménides, no aceptaba una opinión verdadera. Cf. Protágoras 357d.

<sup>83</sup> En el Hippias Menor se reporta la teoría de que la virtud es una episteme y por ende puede ser enseñada. Tal teoría luego es discutida en el Protágoras, pero descartada totalmente en el Menón 99d - 100.

*scientia*; no lo es en cambio, si se la entiende *enteramente* en sentido moderno<sup>84</sup>.

El problema del conocimiento es abordado expresamente por Platón en el *Teeteto*.<sup>85</sup> Se abre el diálogo entre Sócrates y el famoso matemático Teeteto con la pregunta acerca de la naturaleza del conocimiento (episteme). La respuesta de Teeteto lo lleva a confundir la naturaleza de la ciencia con el objeto de la misma.

Ante una nueva pregunta de Sócrates sobre el tema, la respuesta de Teeteto es: *el conocimiento es igual a percepción sensible*. A través del análisis de la propuesta, la conclusión final es que el conocimiento debería pasar por la investigación del ser. De allí surge un tercer intento de definición: *el conocimiento es la capacidad de formular juicios verdaderos*. Sócrates, hace ver a Teeteto que tampoco resulta inteligible esta afirmación.

Rechazada la hipótesis anterior, Teeteto, ensaya una nueva definición: *conocer es la capacidad de emitir juicios verdaderos acompañados de una explicación racional*. Ya en el diálogo *La República* sostenía que el verdadero conocimiento ha de versar sobre lo universal y lo permanente, pero en este hace hincapié en que no es suficiente un enunciado tan general sin destacar la necesidad de separar las partes del todo e integrarlas nuevamente, es decir, de que la razón a que se hace mención es una racionalidad dialéctica. En los últimos diálogos *El Sofista* y *Parménides* retomará el asunto en su conexión, como debe ser, con el objeto del conocimiento.

<sup>84</sup> Decimos *enteramente* porque el concepto de ciencia como saber riguroso permanece inalterable a través de los siglos. No obstante, la mayor parte de lo desacertado de los juicios acerca de la *ciencia* griega proviene de carencia de información. T.Khun relata muy bien cómo llegó a comprender el sentido de la ciencia griega. Cf. *La Tensión Esencial*, Cap. 1, FCE, México.

<sup>85</sup> El *Teeteto* es un diálogo sumamente técnico, por lo cual su lectura debe hacerse con detenimiento. Para algunos críticos, es la primera exposición sistemática acerca del conocimiento, un tema sobre el que Platón volverá una y otra vez en adelante.

Dentro de esta caracterización general, en Platón la *episteme* se *desdobra en dos*: el que se despliega en *el conocimiento dianoético* o por razonamientos, como lo es el conocimiento matemático, y el que se alcanza por *el conocimiento noético* o por intuición intelectual, como lo es la metafísica. En los últimos tramos de su pensamiento<sup>86</sup>, Platón acercó sorprendentemente a ambos tipos de conocimiento, haciendo de la dialéctica el instrumento único de acceso al verdadero ser.

7.2. *La matemática como episteme*. En el texto que venimos comentando, al parecer Platón reserva el nombre de *episteme* al que es propio de la matemática. Se trata, pues, de *un conocimiento de-mostrado* (*διὰ-νόησις*) por la razón, por lo que, a lo menos inicialmente, aquí no es el lugar de la dialéctica. Si bien la dialéctica supone un razonamiento, no todo razonamiento es dialéctico: comparando ambos tipos de razonamiento, advertiremos que uno es *hipotético-deductivo* y el otro es más bien *inductivo*. Así y todo, entre ambos existe una estrecha vinculación: las hipótesis matemáticas incluyen el conocimiento de la idea de número y figura, mientras que la dialéctica se mueve teniendo como paradigma el rigor y precisión de la matemática.<sup>87</sup>

En Platón la matemática cumple una doble función: ofrece un modelo al razonamiento y a la argumentación filosófica y permite el proponer una explicación de la naturaleza totalmente original que lleva a término la concepción pitagórica al respecto.<sup>88</sup> Aunque los textos no son del todo claros, siempre se le ha atribuido a Platón las bases del *método analítico* como procedimiento metodológico capital para el progreso de la Matemática. El método de análisis se relaciona con los métodos geométricos *«por hipótesis»*: se asume como cierto aquello que hay que probar y se razona sobre este supuesto hasta llegar a algo que forma

parte de los principios *–hipótesis–*, es decir, uno se remonta de forma regresiva hasta los puntos de partida o, siguiendo el curso lógico de los razonamientos, se alcanza un resultado cierto por haber sido previamente establecido.

Entonces, si podemos invertir la secuencia de los pasos anteriores, el resultado *–síntesis–* es una prueba legítima del teorema que había que probar. Así pues, el Análisis viene a ser un procedimiento sistemático de descubrir *«condiciones necesarias»* para que un teorema sea cierto, de modo que si por medio de la síntesis se muestra que estas condiciones son también *«suficientes»*, se obtiene una demostración correcta de la proposición.<sup>89</sup>

«La episteme no es cosa fácil para Platón. Ella supone dos condiciones: la aptitud intelectual, gracias a la cual el espíritu podrá servirse de aquellos intermediarios por los que debe pasar, y la dignidad de la vida. El alma no podrá contemplar la verdad si no tiene afinidad con la misma, lo cual supone pureza de inteligencia y pureza de costumbres.<sup>90</sup>»

Con respecto a las Matemáticas es necesario hacer algunas precisiones. Para el lector moderno, este término tiene un sentido unívoco. Sólo abarca la ciencia de los números, figuras y volúmenes. Ciertamente ya en tiempos de Platón era entendida también en un sentido riguroso, pero no debe olvidarse que el horizonte en que este término era comprendido estaba en su connotación con un significado más amplio, que se conecta con el significado original: es *<lo enseñable>*.

En efecto, la palabra *Matemática* (*μάθημα*) se refiere a la cosa aprendida mediante una acción (*μάθησις*), por la cual las cosas se saben,

<sup>86</sup> Cf. *Timeo*, 50 ss.

<sup>87</sup> *Rep.* VI, 510d ss.

<sup>88</sup> Cf. *Le vocabulaire de Platón*, I. Brisson y J-P. Pradeau.

<sup>89</sup> Cf. *Menón*, 86e - 87a, y la *República* VI, 510c.

<sup>90</sup> J. Souilhé, *Pour interpreter Platón*, *Archives de Philosophie*, Vol I, Ed. Beauchesne, Paris, 1923.

no porque las dice otro (opinión), sino porque el discípulo *ve por sí mismo* las relaciones, no las esencias, entre números y figuras a partir de principios.<sup>91</sup> Es que lo máximo enseñable, aquello que transparenta la realidad del ser, es el número. La medida de las cosas en el todo y en sus partes es lo constante, de tal forma que cualquier variación de su forma es señal del cambio. O sea, el cambio es leído como la variación de las proporciones que se reducen a crecer o decrecer (las partes o el todo).

Si bien por matemática se entiende un conjunto de proposiciones no experimentales, que son demostradas rigurosamente en base a ciertas premisas, en Platón parece ser más bien el resultado de una penetración intelectual por la que, en el ente sensible, se descubre su constitución armónica. La remisión a Pitágoras es palmaria (ἐπιστήμη και νόος), como se verá con más claridad cuando tratemos de las relaciones entre las ideas y los números, en los que introducirá el concepto de números reales y números ideales, distinción que permitirá en la modernidad la creación del cálculo infinitesimal.

«La ciencia más importante y la primera de todas es la de los números en sí, los que carecen absolutamente de cuerpo; toda la teoría del número par e impar, de su génesis, de su poder y de lo que ella comunica a los seres. (La identidad y la diferencia). [A continuación, la relación de la aritmética y la geometría]»<sup>92</sup>

Platón no era propiamente matemático, pero poseía conocimientos muy amplios y sólidos gracias a la profunda amistad con el pitagórico

<sup>91</sup> De aquí el alto valor educativo que Platón le asigna a las matemáticas: su capacidad de desarrollar al máximo el poder de la razón. Así lo proclama en *Rep.* VII, 526e - 527b: *La parte más elevada de esta ciencia nos conduce a una contemplación más factible de la idea del Bien... Conducirá al alma hacia la verdad y dispondrá la mente del filósofo para que eleve su mirada hacia lo alto.*

<sup>92</sup> *Epinomis*, 990cd. Véase *Teeteto* 198b.

Euclides de Megara, con el famoso matemático Teodoro de Cirene y con Arquitas de Tarento, creador de la geometría tridimensional (o del espacio). Junto a ellos pudo conocer y discutir las ideas tanto de los grandes sofistas como de los continuadores de Pitágoras y Parménides. De aquí su vehemente entusiasmo por la Matemática y su creencia en la importancia que esta ciencia tenía como propedéutica de la Filosofía, como imprescindible para el entendimiento del Cosmos y como el pórtico y preparación para el ascenso dialéctico del alma.<sup>93</sup>

Tal vez ésta sea la razón más profunda por la que es partidario de cultivar la matemática pura, ya sea por sus propios valores, ya sea porque permite una comprensión profunda del mundo sensible en sus estructuras que le dan razón del orden, proporción y armonía del cosmos y de sus partes. Ciertamente los razonamientos que hacemos en geometría no se refieren a las figuras concretas que dibujamos, sino a las ideas absolutas que ellas representan.<sup>94</sup> Pero justamente las podemos dibujar porque previamente las cosas sensibles han participado de sus elementos.

La aritmética y la geometría suponen una intuición de las estructuras permanentes del ser sensible: *su proporción y medida interior y constitutiva*, gracias a lo cual hay una correspondencia entre este saber y la realidad. Tal es así que a la astronomía, desde la antigüedad, se la consideró una ciencia exacta y que a la matemática se la vio como elemento fundamental de la producción mecánica<sup>95</sup>. Al margen de estas aplicaciones, Platón estimó por encima de todo el valor teórico de la matemática. Se trata de la certidumbre que da *la evidencia* en la relación premisas-conclusiones, permitiendo el ejercicio pleno de las funciones intelectuales y, por lo tanto, está en la parte racional del alma.

<sup>93</sup> *Rep.* VII 525d - 527b Esta convicción hizo que se convirtiera en un insigne artífice de matemáticos, debiéndose a sus discípulos y amigos casi toda la ingente producción matemática de su época.

<sup>94</sup> *Rep.* 510d - 510e.

<sup>95</sup> Arquitas de Tarento, gran matemático, inventó una serie de electos útiles a la mecánica.



«Conferimos a las ciencias matemáticas el poder dialéctico de ascender de la caverna a la luz de lo visible a lo inteligible, de los sentidos a la esencia, por medio de la inteligencia. Por estas artes puede elevarse la mejor parte del alma a la contemplación del mejor de los seres: el Bien».<sup>96</sup>

No podía ser de otro modo: el conocer verdadero supone aprehender aquellas notas que determinan y colocan al ente en un rango particular, que apuntan a lo sustancial del mismo, y que pone de manifiesto lo que sostiene y dirige los cambios en una dirección, que no es otra que la realización de su forma perfecta. Esa sustancia (οὐσία) es lo que constituye lo más íntimo de su naturaleza (οὐσία) pero cuya esencia da el perfil (εἶδος) del ente (ὄν).<sup>97</sup>

Pero la Matemática *no es la ciencia más perfecta*, porque opera sobre el mundo sensible, desentrañando lo que es permanente en el cambio. Es por ello que necesita utilizar ejemplos o imágenes sensibles para sus demostraciones, en las que el geómetra se tiene que conformar con una *representación material*:

«Bien sabes que los que se ocupan de la geometría, del cálculo y de otras ciencias análogas dan por supuesto (hipótesis) los números impares y los pares, las figuras, las tres clases de ángulos, y otras cosas parecidas a éstas según el método que adopten. Emplean estas hipótesis como si realmente las conociesen, ya que no creen menester justificar ante sí mismos o ante los demás lo que para ellos se presenta con claridad meridiana... ¿Sabes que se sirven de figuras visibles que dan pie a sus razonamientos, pero en realidad no piensan en ellas sino en aquellas cosas a las que se parecen? (...) [Sin

<sup>96</sup> Rep. 532c.

<sup>97</sup> Hemos reunido en una frase las palabras claves que nos servirán de apoyo para las exposiciones sucesivas.

embargo] saben que la realidad de estas cosas no podrá ser percibida sino por el entendimiento.<sup>98</sup>

Asimismo, expresamente se dice en el texto que comentamos, que la Matemática, para estudiar sus objetos, necesita servirse de representaciones sensibles, utilizándolas como imágenes para referirse a sus objetos ideales, como *el más conveniente puente para transitar del mundo sensible de la opinión*, creencia, imaginación, conjetura, figuración, etc., de la Física, *al mundo inteligible de las Ideas* de la verdadera Filosofía, la ciencia perfecta de la inteligencia pura, que es la Dialéctica.<sup>99</sup> Las ciencias matemáticas tienen en sí mismas su belleza y su capacidad de embellecer la mente que las posee. Las matemáticas no solamente poseen la verdad, sino la suprema belleza, una belleza fría y austera, como la de la escultura, sin atractivo para la parte más débil de nuestra naturaleza.

Pero sobre todo, para el ateniense es el instrumento que permite al verdadero filósofo empezar a romper las cadenas que le tienen aprisionado en la oscuridad del mundo sensible de la caverna e ir alcanzando *progresivamente* la contemplación de la realidad del mundo inteligible, las ideas y las formas eternas inmateriales y universales o noesis, cuyo ascenso se inicia comenzando por las formas geométricas, *verdadera matriz de las ideas y formas abstractas*: la Belleza, la Justicia, el Bien, etc. Por eso la Matemática tiene una importancia tan relevante en el pensamiento de Platón, quien ejerció una influencia decisiva en la Matemática de su tiempo, asignándole una jerarquía excepcional entre todos los estudios de la Academia.

<sup>98</sup> Rep. VI, 510 c- 511 a.

<sup>99</sup> Rep. 533a. *Si le quitáramos a la humanidad el número, nunca jamás podríamos llegar a ninguna clase de sabiduría* (o sea, de ningún oficio, ni productor ni legislador, etc.)... *Un ser que no distinguiera el dos del tres, ni lo par de lo impar, y que ignorara en absoluto el número, jamás podría dar razón de aquello de lo que no tendría más que sensaciones y recuerdos...* Epinomis 977c.

Platón exalta el valor del conocimiento puro, al margen de su utilidad. No es muy entusiasta de la matemática aplicada porque sería degradante *usarla como servidora* de lo más noble. Con todo y paradójicamente, él ha sido uno de los primeros en perfilar una filosofía de la técnica al destacar su estrecha relación con la matemática, sea imitando el estilo de razonar, sea utilizándola para la producción tanto de los objetos como de los instrumentos:

«Toda técnica (τέχνη) y toda episteme (ἐπιστήμη) se ven obligadas a participar de ella (de las matemáticas)». <sup>100</sup>

En efecto, la técnica, a diferencia de la *empeiría* (ἐμπειρία) se destaca por su fuerte componente racional. La actividad en ellas se desarrolla conforme a una inteligente aplicación de reglas, que son el fruto de una generalización conseguida por operaciones abstractivas a partir de múltiples experiencias, no sólo personales sino sociales. El conocimiento de estas reglas y la habilidad de aplicarlas son los atributos que distinguen y cualifican a los hombres de oficio. Ahora bien, la opinión verdadera (doxa alethe), al basarse en la constancia de la relación causa-efecto, *opera* sobre todo con la cuantificación numérica y con las medidas geométricas.

El *arte de la medida* implica la capacidad concreta de saber concebir las justas proporciones y esto, además de las dotes naturales, se adquiere con el aprendizaje de las reglas y normas del oficio. La habilidad para la aplicación de las justas medidas en el hacer una obra o una tarea, el *justo medio* como norma general, es lo que en realidad, según Platón, *constituiría la técnica e identificaría al técnico*.

<sup>100</sup> Rep. VII, 522bc

«Si se separara de todas y cada una de las artes lo que ellas contienen de ciencia del número, de ciencia de la medida, de ciencia del peso, lo que de cada una de ellas nos quedaría sería prácticamente nada» <sup>101</sup>

De esta manera, si por un lado la aplicación de la ciencia matemática a las técnicas, que en definitiva son en orden a la vida material, puede suponer una subordinación de lo superior a lo inferior, por otra parte, las artes tienen la dignidad de tales en cuanto incorporan las matemáticas.

El arte de la medida juega un papel esencial en las *bellas artes*. No digamos en el dibujo y escultura: en la poesía y en la música su presencia es manifiesta. Y esta es la razón profunda por la que estas artes son *en sumo grado educativas*: contagian al alma del sentimiento y sentido de la armonía:

«La música es el arte de lo limitado (por el ritmo y la armonía) distinto del mero fluir de sensaciones. Y ello por el arte de medir». <sup>102</sup>

Con todo, la propensión del común de las gentes a apreciar la matemática por sus valores prácticos, no solamente en las técnicas sino también en la economía, <sup>103</sup> llevó a Platón a menospreciar estas aplicaciones, aún para la física. Esta inclinación a arrinconar los saberes de los artesanos, agricultores, navegantes, ecónomos, etc., común en las

<sup>101</sup> Filebo 55d. Cf. Rep. X, 602d - 603a; Teet. 208c; Simp. 262a; Sof. 260a - 261. Así y todo, Platón distingue claramente la ciencia del arte o técnica: Teet. 147c.

<sup>102</sup> Rep. VI, 501b. [La mejor educación] es la gimnasia para el desarrollo del cuerpo y la música para la formación del alma. Rep. 376c. En ambas se exige el ritmo y la armonía. Cf. Rep. III, 401e, Filebo 17 bc.

<sup>103</sup> Rep. VII, 525cd.

clases altas de la Grecia clásica, no impidió, con todo, un desarrollo en este sentido. Bajo el influjo de la Academia fueron posibles hombres como Arquímedes, Hiparco, Hierón y otros, que revolucionaron la física mecánica en vistas a sus aplicaciones.<sup>104</sup>

Pero más allá de los prejuicios negativos con respecto al producir del hombre, la mirada profunda y amplia de Platón se posó también en el perpetuo devenir de las cosas, que es propio de la condición humana y que lo afecta tanto por las necesidades que debe satisfacer como en los goces que puede disfrutar. Y es gracias a su capacidad que le otorga el conocimiento matemático, *cómo puede dominar la naturaleza* por la técnica y el arte.

Tal fue la importancia que Platón le concedió al estudio de la matemática, que según la leyenda, en el frontispicio de la Academia decía: *No entre aquí el que no sabe geometría*. Pero lo más importante y decisivo fue el impulso en la Academia para el estudio de la matemática, como lo demuestran los que le sucedieron con la muerte de Platón.

«Platón dio a las Matemáticas en general, y a la Geometría en particular, inmenso impulso gracias al celo que desplegó por ellas y del que son testimonio suficiente sus escritos llenos de discursos matemáticos, y que, a cada momento, despiertan el entusiasmo por estas ciencias en aquellos que se entregan a la Filosofía».<sup>105</sup>

De acuerdo con las declaraciones de Proclo, ratificadas por las investigaciones de los historiadores modernos, Platón y los matemáticos de la Academia ampliaron de forma considerable el acervo matemático, clarificaron algunas definiciones, reorganizaron las hipótesis de partida,

<sup>104</sup> *Rep.* VII, 528b.

<sup>105</sup> Proclo, *Comentario al libro I de los Elementos de Euclides*.

rehicieron muchas demostraciones, generalizaron numerosos teoremas, resolvieron una gran cantidad de problemas pendientes y, lo más importante, discutieron los Fundamentos de las Matemáticas y se interesaron especialmente por la metodología de la investigación matemática (Método platónico).<sup>106</sup>

7.3. *La matemática como transición*. Aunque los elementos que intervienen en el conocimiento puedan ser tratados como unidades independientes, todos ellos tienen existencia y sentido dentro de *una secuencia que forma una sola cosa*. Teniendo en cuenta que es el alma, a través de una reflexión, la que advierte las diferencias, las articulaciones y la unidad que constituye el conocimiento, ella deberá atravesar las instancias que le marcan los grados del saber. Platón claramente lo expresa al poner énfasis afirmando no sólo de que el cuarto elemento sólo se puede conseguir habiendo transitado los tres primeros, sino también, que dentro del mismo, el conocimiento debe pasar por la opinión y la ciencia para llegar a la inteligencia. Con ello, la instancia de la matemática no es la última y, si bien tiene un valor en sí misma, requiere un fundamento y una articulación al verdadero saber.

Con la matemática se ingresa al mundo inteligible. Si bien Platón marca siempre la diferencia entre la esfera de lo sensible de la inteligible, a través de los años fue descubriendo que entre una y otra hay un conocimiento capaz de operar como mediación y es justamente la matemática.

«Los números matemáticos son intermedios entre lo sensible y lo inteligible».<sup>107</sup>

<sup>106</sup> Cf. P.A. Gonzalo Urbaneja, *Matemáticas y Matemáticos en el Mundo Griego*, en Cap.1 de *El Legado de las Matemáticas: de Euclides a Newton*, Universidad de Sevilla, 2000. Barcelona.

<sup>107</sup> *Fedón*, 75d. Cf. también en *Parménides*, 130b.

Como se ha visto en el ejemplo aducido, el círculo puede ser concebido en toda su pureza y al mismo tiempo puede ser representando por un signo. Más aún, se podría decir que tiene existencia en cuanto se lo representa. La relación entre las ideas y los números tiene este fundamento: así como los símbolos matemáticos son inteligibles porque participan de la idea de número y figura, así también el mundo de la naturaleza se hace inteligible en cuanto participa del mundo de las ideas que configura.

A Platón no se le pasó por alto el gran problema de la aplicación de lo cuantitativo a lo cualitativo. Uno de *los problemas centrales* de toda la filosofía griega desde sus inicios fue la de compatibilizar lo permanente y lo cambiante de las cosas. Platón recoge esta problemática, que tratará de resolver por la teoría de las ideas, pero mientras tanto, en un primer nivel afirma:

«La ciencia de la medida se aplica a todo lo que deviene [A continuación explica el método de la unificación y división de las medidas]. No descorazonarse ni desprenderse de las cosas antes de encerrar en una semejanza única todos los rasgos de parentesco que ocultan y antes de haberlas comprendido en la esencia de un género. Hemos encontrado dos géneros de ciencia de la medida: la aritmética y la geometría».<sup>108</sup>

La posición del saber matemático, como paso inevitable en el pasaje de lo sensible a lo inteligible, es expresada con toda claridad y energía en el texto que venimos comentando:

«Por cierto, lo mismo respecto de la figura y superficie recta y curvada, del bien, la belleza y la justicia, de todo cuerpo

<sup>108</sup> Pol. 285a. Ver argumentos sacados de la geometría: *Menón* 82b - 85b.

manipulado artificialmente o que deviene naturalmente, del fuego, del agua y de todos los cuerpos de este tipo, de todo ser viviente y del carácter que poseen las almas, y de todos los seres activos y pasivos. En efecto, quien no comprenda de una u otra manera estas cuatro cosas, jamás será partícipe de un conocimiento acabado de la quinta cosa».<sup>109</sup>

Es posible que esta posición filosófica haya sido inspirada por el tema clásico de la inteligibilidad del cosmos. Cuando en el *Timeo* se describe la formación del mundo material por obra del Demiurgo, la figura y el número como constitutivos de lo esencial del ente no podían quedar ausentes. Era necesario entonces un repensar las relaciones entre ambas, tarea más que ardua como se advierte en la marcha: es lógico que la opinión que según él descansa en las cualidades, frutos de un proceso perceptivo, no tenga un valor teórico.<sup>110</sup>

Inicialmente lo sensible y lo inteligible fundaban respectivamente la opinión (doxa) y el conocimiento (episteme). Pero el mundo al que el hombre accede por sus sentidos quedaría sin un conocimiento científico si de algún modo no se rescatara precisamente lo sensible. La clave está en que sólo puede ser definido con precisión lo que, de un u otro modo, se reduce a lo cuantitativo. Sin embargo, no todo lo que puede ser definido necesariamente tiene existencia objetiva. Las cualidades son impresiones subjetivas producidas por el contacto con lo otro, de lo cual lo cognoscible es aquello que se apoya en las cualidades primarias<sup>111</sup> (de allí la matemática), pero que Platón con más rigor va a decir que también tienen un componente sensible.

El interés de Platón por los números viene de la tradición pitagórica, que enalteció el número (ἀριθμός) a un rango metafísico. Después de

<sup>109</sup> Carta VII, 342d-e

<sup>110</sup> Hirschberger, *Historia de la filosofía*, p. 135 ss.

<sup>111</sup> Cualidades primarias: aquello que lo cualifica con tal o cual volumen, número y figura de partes, su disposición dentro de la totalidad, etc.

él, *el número es el fundamento de lo real*, es decir, es lo más racional de las cosas. La distinción entre *los números reales y los ideales* fue una de las innovaciones que le permitió tender el puente entre la matemática y la metafísica. Números ideales son aquellos que se desprenden de la posibilidad de la suma o de la división *in infinitum*; el número real se centra en la unidad.<sup>112</sup>

«De la misma manera que al tomar una unidad cualquiera no conviene dirigir enseguida la mirada a lo infinito (o sea, su división o multiplicación indefinida), sino más bien a un número determinado y exacto, así también y en sentido inverso, al verse uno mismo forzado a tomar como punto de partida al infinito, no conviene dirigirse directamente a la unidad, sino a la vez a un número que ofrezca al pensamiento una pluralidad definida y sólo así acercarse al uno, luego de haber agotado todo el conjunto».<sup>113</sup>

Junto a esto se admiten dos nuevos principios: *el uno y la díada*. La remisión a la unidad en ambos casos no es suficiente para la enumeración, ya que la distinción entre número y número exige compatibilizar la unidad con la multiplicidad. Cada número, en efecto, solamente puede definirse apelando tanto a *su identidad consigo mismo como con la diferencia*. Este complejo arsenal de conceptos dan cuenta de la convicción de Platón de que la única manera de acceder a la verdad del mundo era pasando por la matemática. No solamente son ambos ingredientes de cada idea, sino que entran en composición y ejercen su virtualidad dentro del ser en general. Y dado que a la par explican y constituyen la esencia de cada ser particular, determinan además el punto de derivación escalonada de la

<sup>112</sup> *Fedón*, 96e -101c; *Filebo*, 16a y 18b; *Pol.* 285a ss. Cf. *Epinomis*.

<sup>113</sup> Hirschberger, o.c., I, pp. 114-115. Se podría preguntar si no se derivan igualmente los números matemáticos de un único principio. Ver un ejemplo en *Pol.* 287c. Respecto a las artes: la reducción de todas a la idea de una, el arte en sí, y de allí distinguirlas.

idea a partir del uno originario, son ellos dos principios creadores de la ideas y del ser.<sup>114</sup>

La conexión de la matemática con la física abre otro panorama caro al pensamiento y con ello, a la tradición platónica: el tema de la belleza. Y se aplica justamente porque en su constitución íntima, el mundo sensible, incluido el cuerpo humano, es una participación del orden cósmico, en el que se refleja en grande la magnificencia de la armonía y belleza de cuerpos y movimientos.

«Hemos de pensar que esa policromía con que está adornado el cielo que es, con mucho, lo más hermoso y perfecto que puede existir. Ahora bien: esa belleza queda muy por debajo de la belleza en sí, que es la que produce la velocidad y la lentitud características en la relación de ambas, según el verdadero número y según todas las verdaderas figuras que se mueven a sí mismas y mueven a la vez lo que hay en ellas. Todo esto es accesible a la razón y al pensamiento, pero no a la vista».<sup>115</sup>

La idea de belleza se refleja en las cosas y en las almas en tanto éstas posean en su interior *una armonía*, fruto de un orden en el que todo esté sujeto a proporción y medida. El universo como un *cosmos*, es decir, un todo espléndidamente regido por un orden estable y bello, como el buen gobierno de la polis, siempre fue el modelo y el paradigma de la vida humana, tanto en lo individual como en lo colectivo. Platón recoge así el pensamiento de los pitagóricos, pero destacando ese fondo de inteligibilidad y misterio que subyace en la manifestación del ser

<sup>114</sup> Cf. Hirschberger, o.c., I, pp. 114-115.

<sup>115</sup> *Rep.* VI, 529b ss.

inexpresable para la ciencia rigurosa, pero sí, como hemos visto, a través de la *opinión verdadera*.

*La relación entre los números y las ideas* se fue imponiendo cada vez más en Platón. En su madurez la reflexión sobre estas relaciones dio origen a teorías sumamente complejas acerca de los números. Esta casi identificación de unos y otras lo fue llevando a un formalismo metodológico, muy lejos de la impronta poética de sus años más productivos y originales. Esto nos lleva a la consideración del último paso de los agrupados en el cuarto elemento, que es la intelección (el nous) que será el objeto del próximo apartado.