

01011  
20

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



COORDINACIÓN DE  
FILOSOFÍA



**CONOCIMIENTO Y FORMAS EN EL LIBRO V DE LA  
REPÚBLICA DE PLATÓN**

Tesis que para obtener el grado de Licenciado en Filosofía presenta José Edgar González  
Varela

Asesor de Tesis: Dr. Enrique Hülsz Piccone

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

Ciudad Universitaria, México D. F.

Octubre de 2003

A



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

**Esta tesis está dedicada a mis padres, a Marcela y a mi hermano**

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

B

## **AGRADECIMIENTOS**

Durante el largo y difícil proceso de elaboración de esta tesis, he recibido el apoyo de muchas personas. En primer lugar, quisiera agradecer la ayuda que mis padres, José Manuel González Padilla y Cristina Varela Alfaro, me han dado, la cual ha sido fundamental, pues sin ella no hubiera podido concluir estos estudios. Ellos me han apoyado siempre e incondicionalmente en todas mis decisiones y proyectos. También quisiera agradecer muy especialmente a Marcela Pombo Hernández por todo el amor, comprensión y paciencia que me ha proporcionado durante ya más de tres años. Su apoyo ha sido un constante impulso a mi trabajo y a mi vida. A mi hermano Sergio le agradezco también su ayuda, así como también se la agradezco a las familias: González Padilla, Soto Alfaro, Pombo Hernández y Hernández Solís.

Asimismo, quisiera agradecer la ayuda esencial de mi asesor, el Dr. Enrique Hülsz Piccone, quien a través de sus cursos, pláticas personales y comentarios a esta tesis, ha dado estímulo y dirección a mi trabajo. También esencial ha sido el apoyo que el Dr. Ricardo Salles Afonso de Almeida me ha brindado a través de sus cursos, pláticas y comentarios a mi trabajo. Le agradezco por haber confiado en mí, y le agradezco, además, por el apoyo económico que, de diciembre de 2001 a septiembre de 2003, me proporcionó mediante una beca dentro del proyecto Papiit IN 401301 "Determinismo y compatibilismo en la ética estoica temprana", el cual es dirigido por el Dr. Salles. También agradezco, muy especialmente, a mi maestra Cristina Roa González por haberme ayudado a lo largo de todo este tiempo, pero, en particular, cuando más lo necesitaba, en los momentos más complicados y oscuros. Agradezco también a la comunidad del Instituto de Investigaciones Filosóficas por haberme proporcionado las mejores condiciones de trabajo desde que ingresé en noviembre del 2002 como estudiante asociado. Al Mtro. Raúl Torres Martínez del Colegio de Letras Clásicas le agradezco que me haya enseñado griego antiguo. Durante

C

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

muchos meses el Mtro. Torres continuó impartíendome clases a pesar de que el curso se encontraba oficialmente suspendido. También le doy las gracias al mismo Mtro. Torres, al Mtro. José Molina Ayala y a la Dra. Carmen Trueba Atienza por haber leído este trabajo y por los comentarios que me hicieron. Por último, le agradezco a mi compañero Luis Alonso Gerena, y al público asistente a una sesión del Seminario de Estudiantes Asociados del Instituto, los comentarios que hicieron a una versión preliminar, y resumida, de los capítulos II y III de este trabajo.

# ÍNDICE

Introducción	p. 1
Capítulo I El inicio del argumento del libro V de la <i>República</i> . El uso del verbo "ser" como factor de la diferencia entre los objetos del conocimiento y la opinión.	p. 8
Capítulo II Los vínculos entre el conocimiento y las Formas, la opinión y las cosas sensibles y la ignorancia y el no-ser, en el argumento de <i>República V</i> .	p. 39
Capítulo III La polémica sobre las Formas en <i>República V</i> .	p. 72
Capítulo IV Conclusiones.	p. 89
Bibliografía	p. 105

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

E

# INTRODUCCIÓN

Los escritos de Platón son atípicos dentro de la historia de la filosofía. Es usual que los filósofos posteriores a él expresen sus ideas sobre los temas y problemas que les preocupan a través de tratados monográficos y sistemáticos, o de ensayos breves con características semejantes.<sup>1</sup> Sin embargo, todas las obras platónicas conservadas son diálogos filosóficos.<sup>2</sup> Los diálogos de Platón son obras en las que algunos personajes literarios, conversan filosóficamente sobre diversos temas. En los diálogos Platón nunca habla por propia voz, sino que en realidad habla a través de las múltiples voces de los personajes de sus obras, por ello, Platón es un autor que al mismo tiempo se revela y se oculta en sus diálogos. Esta naturaleza de los escritos platónicos plantea numerosos problemas de exégesis, y, en última instancia, es causa de que toda interpretación sobre el “pensamiento” de Platón contenga importantes elementos de conjetura y de arbitrariedad, en un grado mayor que en el caso de la interpretación de otros pensadores post-platónicos. Éste es un factor que debe ser tomado en cuenta a la hora de leer este, y cualquier otro, trabajo de investigación.

La *República* es el diálogo central dentro de la obra de Platón; todos los problemas de los diálogos anteriores convergen en ella, y de ella parten muchas de las preocupaciones de los diálogos posteriores. Por esta razón, la *República* es generalmente usada por los comentaristas platónicos como punto de referencia para fijar tentativamente la cronología relativa de los demás diálogos, lo cual es una cuestión extremadamente compleja, pues se

---

<sup>1</sup> Entre los filósofos anteriores a Platón, algunos no escribieron nada (Sócrates, Tales), otros escribieron una suerte de poemas filosóficos, y otros, obras en prosa. Algunos filósofos post-platónicos también escribieron diálogos (Aristóteles, San Agustín, Berkeley, etcétera), pero ellos son recordados más bien por otras obras y no por sus diálogos.

<sup>2</sup> Se conservan también una serie de cartas y unos cuantos epigramas, los cuales fueron atribuidos a Platón durante la antigüedad. Sin embargo, la autenticidad de estos escritos es dudosa. Algunos comentaristas platónicos aceptan la autenticidad de una o dos cartas, y de un par de epigramas, pero la mayoría de ellos concuerdan en que los demás textos son apócrifos.

carece casi por completo de datos fidedignos sobre las fechas de composición y/o de “publicación” de cada diálogo. Así, bien puede afirmarse, con cierta plausibilidad, que hay dos diferentes grupos de diálogos en la obra de Platón, diferentes, por lo regular, tanto estilística como temáticamente: los diálogos anteriores a la *República* y los diálogos posteriores a ella.

La *República* es una obra monumental, en ella se discuten problemas de ética, filosofía política, metafísica, estética, filosofía de la educación, etcétera. Aunque la *República* es una obra que tiene una estructura muy compleja, su argumento general es más o menos sencillo: el objetivo que el diálogo persigue es investigar qué es la “justicia” (δικαιοσύνη), y mostrar que es más provechoso ser justo que injusto. Alrededor de este objetivo central, Platón se embarca en la discusión de otras muchas cuestiones que, si bien están dispuestas en función de este objetivo, frecuentemente parecen desviarse de él, e incluso menoscabarlo. Pienso que, para tener una idea general sobre el conjunto de este diálogo, y poder apreciar el lugar que el libro V ocupa dentro de él, sería útil presentar una breve síntesis del contenido de los diez libros en los que está dividido éste, y de la manera como cada uno ayuda a cumplir el objetivo general.

En *Rep. I*, se introduce el problema básico de la *República*, se inicia una discusión sobre la naturaleza de la justicia, la cual no es concluida, y se intenta defender la tesis de que es mejor ser justo que injusto. En *Rep. II*, se reconoce la insuficiencia de los resultados del libro anterior, y se propone un método diferente para descubrir qué es la justicia y, una vez conseguido esto, mostrar que ésta es más beneficiosa que la injusticia. El método consiste en averiguar primero qué es la justicia en un Estado político para después aplicar estos resultados al caso de la justicia individual, bajo el argumento de que el orden estatal y el orden anímico tienen una estructura y un comportamiento análogos, y que, en virtud de la mayor “magnitud” de lo estatal sobre lo anímico, será más fácil “ver” primero la justicia social que la justicia individual. La estrategia de Platón consiste en desarrollar teóricamente el plan de un Estado que sea lo más justo posible.

*Rep. III* y *IV* continúan con la descripción de tal Estado justo, y, tomando a esta descripción como base, pretenden llegar a una definición de la justicia, aplicable en primer término al ámbito político y después al ámbito individual. En *Rep. V*, comienza una especie de digresión con respecto al tema con el que concluye el libro *IV*, el cual sólo es retomado

hasta el libro VIII, este tema es el de las diferencias que hay entre el Estado justo y los diversos tipos de Estados injustos, y, a su vez, entre la persona justa y los diferentes tipos de personas injustas.

El libro V está dividido en dos partes claramente identificables. En la primera, Platón discute algunas tesis bastante polémicas, relacionadas con cuestiones de organización familiar y de convivencia social dentro del Estado justo que ha descrito en los libros anteriores. En la segunda parte, se encuentra el argumento que me propongo estudiar en este trabajo. Según Platón, la posibilidad de instauración del Estado justo descrito en la *República*, depende de una sola condición: que los filósofos tomen el poder político. Platón intenta justificar esta insólita tesis a través del argumento final de *Rep. V*. El objetivo de este argumento es mostrar que los filósofos son los mejores gobernantes posibles porque son los únicos individuos que poseen conocimiento. Para cumplir este objetivo Platón investiga cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento.

*Rep. V*, a partir del inicio del argumento final, y *Rep. VI-VII* forman una unidad funcional dentro de la estructura del diálogo. En *Rep. VI-VII*, Platón continúa abordando el tema de los gobernantes-filósofos, e intenta profundizar en el problema de la posibilidad del conocimiento y de la naturaleza de sus objetos, en particular con relación a cuestiones de método. Es en estos dos libros donde se encuentran las tres famosas alegorías del sol, la línea dividida y la caverna, mediante las cuales Platón se aproxima al problema mencionado. La función del bloque *Rep. V-VII* con respecto al argumento general del diálogo, es la de ahondar en la naturaleza de la justicia y describir la índole de la persona realmente justa: el filósofo. De manera más específica, estos tres libros constituyen un intento de justificación de la tesis de que los filósofos deben gobernar, esto es, del proyecto político expuesto en la *República*.

En *Rep. VIII* y *IX* Platón, tras retomar el tema, dejado inconcluso en *Rep. IV*, de las diferencias entre Estados injustos y el Estado justo, y entre la persona justa y las personas injustas, despliega su argumentación final para mostrar que es más beneficioso ser justo que injusto. Finalmente, *Rep. X* es una suerte de epílogo en el que se discuten algunas cuestiones que parecen complementar el diálogo: la naturaleza de la poesía y la inmortalidad del alma; y, de manera más importante, Platón expone a través de un mito las recompensas que el justo recibiría después de concluida su vida en este mundo.

Éste es, en términos muy generales, el contenido de cada libro de la *República*, y el rol que cada uno de ellos juega dentro del argumento general del diálogo. Ahora es conveniente hacer una breve exposición del problema del argumento de *Rep. V* (473c11-480a13) que estudio en este trabajo, de mis ideas sobre éste, y de la estrategia general que sigo en este texto.

El problema que me ocupa en este trabajo es reflexionar sobre cuál es el vínculo que hay para Platón, según el argumento de *Rep. V*, entre el conocimiento y las Formas. Platón piensa que hay en el universo dos tipos básicos de entidades: a) las cosas sensibles, esto es, los objetos físicos espacio-temporales, tales como las mesas de madera, las cabras, las piedras de río, etcétera; y b) las Formas, entidades no-sensibles a las cuales, con un término post-platónico podría denominarse “universales”. Las Formas son universales en tanto que cada Forma es aquello que hace que las múltiples cosas sensibles, que en este sentido podrían denominarse, por oposición a las Formas, “particulares”, sean lo que son. Por ejemplo, la Forma de mesa es aquello que hace que toda mesa sensible-particular sea una mesa; la Forma de cabra es aquello por lo cual todas las cabras son cabras, etcétera. Así pues, las Formas son la identidad de naturaleza que puede existir entre un conjunto de cosas particulares.

El argumento de *Rep. V* plantea que sólo las Formas son cognoscibles, y que, en cambio, las cosas sensibles son objeto de opinión. Según Platón, el conocimiento y la opinión se diferencian porque el primero es un tipo de estado cognitivo infalible, mientras que el segundo es un tipo de estado cognitivo falible. Platón argumenta que el conocimiento podría poseer este atributo de ser infalible sólo en el caso de que el sujeto que conoce tuviera por objeto de cognición a las Formas. Las razones que Platón da para sostener esta tesis son bastante complejas, en los capítulos I y II de este trabajo intento esclarecerlas, pero, en síntesis, consisten en que sólo la naturaleza estable y confiable que las Formas poseen es causa de la infalibilidad del conocimiento. Por el contrario, Platón piensa que las cosas sensibles tienen una naturaleza inestable y poco confiable, y que, por esta razón, un sujeto sólo puede obtener con respecto a ellas estados cognitivos falibles, opiniones. De este modo, en este sentido apunta en primer lugar el vínculo entre el conocimiento y las Formas en *Rep. V*: la existencia de estas entidades justifica la posibilidad del conocimiento. Pero, en una segunda instancia, el argumento de *Rep. V*

plantea que, si alguien tiene la convicción de que el conocimiento es posible, entonces debe aceptar la existencia de las Formas. Así pues, el vínculo entre conocimiento y Formas también se estructura en sentido contrario para Platón: la convicción en la posibilidad del conocimiento justifica la postulación de la existencia de las Formas.

Platón defiende en *Rep.* V dos proposiciones condicionales: que, si existen las Formas (F), entonces el conocimiento es posible (C), o  $F \rightarrow C$ ; y que, si el conocimiento es posible, entonces existen las Formas,  $C \rightarrow F$ . Por tanto, pienso que el vínculo completo que hay para Platón entre el conocimiento y las Formas puede expresarse con claridad a través de un bicondicional: el conocimiento es posible (C), si y sólo si, existen las Formas (F),  $C \leftrightarrow F$ . Esta implicación recíproca entre la posibilidad del conocimiento y la existencia de las Formas significa que, según Platón, no podría ser el caso que el conocimiento fuera posible y no existieran las Formas, ni tampoco, podría ocurrir que las Formas existieran y el conocimiento no fuera posible. La afirmación de la posibilidad del conocimiento (C), y la afirmación de la existencia de las Formas (F), son una especie de principios axiomáticos para Platón. Dado que, según el argumento de *Rep.* V, puede interpretarse que estos dos principios se encuentran relacionados a través de un bicondicional, este argumento parece plantearle al lector la disyuntiva entre tener que aceptar como verdaderos ambos principios, o tener que aceptar la falsedad de los dos. Platón no piensa que sea posible efectuar una demostración “geométrica” de la verdad de ninguno de estos dos principios, pero creo que Platón sí piensa que hay mejores razones filosóficas para afirmar la verdad de ambos principios que para afirmar su falsedad. Entre las razones platónicas para aceptar estos principios se encuentran: la posibilidad de superar el relativismo axiológico, pues éste, según Platón, se deriva frecuentemente de un relativismo epistemológico-ontológico, y la posibilidad misma de la filosofía, entendida por él como diálogo racional significativo en busca de la verdad objetiva. Esta propuesta platónica es paradigmática en la historia de la filosofía. Ha sido rechazada por muchos filósofos, no obstante, frecuentemente ha reaparecido adoptando diversos aspectos. Personalmente creo que es una propuesta que vale la pena tomar en cuenta, independientemente de las simpatías que ésta suscite en nosotros.

En el presente trabajo, intentaré mostrar esta tesis a través de la siguiente estrategia. Pretendo interpretar el pensamiento de Platón ciñéndome lo más posible al texto griego. A

partir del trabajo directo con el texto griego original, he desarrollado una nueva traducción castellana del argumento de *Rep. V*, la cual ofrezco a lo largo de este trabajo. La razón de presentar una nueva traducción radica en que considero que las traducciones de la *República* al castellano ya existentes son todas, en mayor o menor medida, insatisfactorias. Creo que la mejor de todas ellas es la realizada por Conrado Eggers Lan<sup>3</sup>, sin embargo, siendo bastantes los lugares en los que difiero de ella, preferí mejor dar mi propia traducción. Además del trabajo de traducción hay en este ensayo un trabajo de análisis y comentario del texto. En cada capítulo, cito el texto griego que voy a estudiar, y presento mi traducción del mismo, después de lo cual analizo minuciosamente las ideas contenidas en él. Divido el análisis del texto del argumento de *Rep. V* básicamente en dos secciones distintas. En el primer capítulo de este trabajo, traduzco (casi en su totalidad), analizo y comento la primera sección (473c11-477b2), la cual es una especie de introducción al argumento. En este capítulo, explico cuál es el contexto literario-filosófico del argumento, el uso que en él hay del verbo “ser”, y ciertas diferencias básicas entre Formas y cosas sensibles. Para lograr este último objetivo recorro a un pasaje del *Banquete* (210e6-211a5), el cual aclara en buena medida algunos puntos del argumento de *Rep. V*. En el segundo capítulo cito y analizo la parte central del argumento (477b3-480a13). Allí intento explicar cuál es el vínculo que hay para Platón entre el conocimiento y las Formas. A través de un análisis detallado de la manera como funciona el argumento platónico, pretendo mostrar cómo es que este vínculo se establece en dos sentidos, esto es, cómo es que puede interpretarse que este argumento plantea que la existencia de las Formas justifica la posibilidad del conocimiento, y cómo es que éste es un argumento a favor de la postulación de Formas. En el tercer capítulo, cito y analizo los pasajes relevantes del argumento de *Rep. V* para interpretar qué son las Formas para Platón. Por último, hay un apartado de conclusiones en el que busco desarrollar y justificar mi tesis interpretativa sobre el vínculo entre conocimiento y Formas en Platón.

La edición del texto griego que he utilizado es la de J. Burnet.<sup>4</sup> He revisado varias traducciones de la *República* al castellano y al inglés, las cuales están citadas en la

<sup>3</sup> C. Eggers Lan, *La República*, Gredos, Madrid, 1989, reimpr. 2000. Las otras traducciones castellanas e inglesas que revisé están citadas en la bibliografía.

<sup>4</sup> J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, vol. IV, 1899-1906.

**bibliografía. Las referencias al texto platónico se hacen usualmente siguiendo la paginación de la edición renacentista de Henri Estienne y la numeración por líneas de la edición de Burnet. Todas las traducciones del griego que aparecen en este trabajo son mías.**

## CAPÍTULO I

### **EL INICIO DEL ARGUMENTO DEL LIBRO V DE LA *REPÚBLICA*. EL USO DEL VERBO “SER” COMO FACTOR DE LA DIFERENCIA ENTRE LOS OBJETOS DEL CONOCIMIENTO Y LA OPINIÓN.**

El objetivo de este capítulo es ofrecer una introducción al argumento que aparece al final del libro V de la *República* (473c11-480a13), específicamente en cuanto a su contexto literario, en cuanto al uso del verbo “ser” (εἶναι) que Platón hace en éste, y en cuanto a las diferencias ontológicas entre distintos objetos de cognición que este uso posibilita. En este argumento, Platón busca distinguir al conocimiento (ἐπιστήμη) de la opinión (δόξα), y a las Formas de las cosas sensibles. Ambas distinciones están vinculadas estrechamente y constituyen las tesis más importantes de la epistemología y la ontología platónicas. Pienso que, de manera general, el argumento intenta mostrar que únicamente puede haber conocimiento sobre las Formas, mientras que sobre las cosas sensibles hay opinión, pero no conocimiento, porque teniendo a las segundas como objetos es imposible cumplir un requisito epistemológico esencial para el conocimiento, el ser infalible o inmune al error. Para arribar a estas conclusiones, Platón explora en este argumento la relación entre el ser y el conocimiento, e intenta construir sus premisas de manera tal que éstas convenzan objetivamente a cualquiera, sea o no partidario de la teoría de las Formas, de que es necesario postular que estas entidades existen porque son los objetos que el conocimiento necesita para ser posible. De esta manera, el argumento establece la naturaleza del vínculo que para Platón existía entre el conocimiento y las Formas. En primer término, las Formas justifican, según Platón, la posibilidad de acceder a un conocimiento genuino, entendido como estado cognitivo infalible. Pero a su vez, la convicción en la posibilidad del

conocimiento es una de las razones que justifican la teoría de las Formas. En éste y en los siguientes capítulos trataré de ahondar en este vínculo entre el conocimiento y las Formas, fundamental en la filosofía de Platón.

En este capítulo, mi trabajo se limitará a lo siguiente. En la primera sección haré una exposición del contexto dramático en el que se encuentra el argumento de *Rep. V*, el cual es básico para entenderlo. En la segunda sección, voy a analizar las primeras premisas del argumento, las cuales sostienen, pero todavía sin ofrecer las razones que las fundamentan, que el conocimiento versa sobre “lo que es” (las Formas), la ignorancia sobre “lo que no es”, y un estado cognitivo intermedio entre éstos, la opinión, versa sobre “lo que es y no es” (las cosas sensibles). Dado el carácter ambiguo del verbo griego “ser” (εἶναι), éste es susceptible de ser interpretado de varias maneras. Mi labor específica en esta sección consistirá entonces en evaluar las posibles lecturas de εἶναι. La tesis que voy a defender es que el uso del verbo ser que predomina en este argumento es un uso predicativo. Finalmente, en la tercera sección voy a mostrar cuál es la diferencia ontológica que Platón hace, basado en el uso predicativo de εἶναι, entre los objetos del conocimiento, las Formas, y los objetos de la opinión, las cosas sensibles (por “diferencia ontológica”, referida a objetos de cognición, entiendo la distinción que Platón establece en cuanto a la naturaleza de estos dos tipos de entidades, las Formas y las cosas sensibles, la cual es aquello que, según él, constituye a unas y a otras como objetos de conocimiento y de opinión, respectivamente).

## 1

En 473c11-474a4, Platón introduce su famosísima tesis del “rey-filósofo”, la cual afirma que sólo en el caso de que los filósofos ejerzan el poder político, podría el ser humano llegar a vivir en sociedad de manera armoniosa y justa, específicamente de acuerdo con el modelo de Estado justo descrito en *Rep. II-V*. Con el objetivo de defender esta tesis, Platón busca ofrecer una explicación de la naturaleza del filósofo y de su capacidad para gobernar correctamente.

La caracterización del filósofo que Platón hace en *Rep.* V, deriva de la composición de su nombre mismo, “filósofo” = φίλος-σοφός, o “amante del saber”. De entre estos dos componentes de la naturaleza filosófica, Platón comienza poniendo énfasis en el primero, el “amar” (φιλεῖν). Así, Sócrates le pregunta a Glaucón:<sup>1</sup>

Ἄναμιμνήσκεις οὖν σε, ἦν δ' ἐγώ, δεήσει, ἢ μέμνησαι ὅτι ὄν ἄν φῶμεν φιλεῖν τι, δεῖ φανῆναι αὐτόν, ἔάν ὀρθῶς λέγηται, οὐ τὸ μὲν φιλοῦντα ἐκείνου, τὸ δὲ μὴ, ἀλλὰ πᾶν στέργοντα;

¿Será necesario, entonces, que comiences tú a recordar o que tengas el recuerdo de que cuando afirmamos que alguien ama algo es necesario, en el caso de que se hable correctamente, que aquél se muestre amante no de una parte de aquella cosa y de otra parte no, sino anhelante de todo? (474c8-11)<sup>2</sup>

Platón apoya esta tesis de que el sentimiento del amor se dirige a la totalidad de su objeto mediante lo que parece ser el uso de una clásica “inducción” (ἐπαγωγή) socrática:<sup>3</sup>

Πάντες οἱ ἐν ᾠρᾷ τὸν φιλόπαιδα καὶ ἐρωτικὸν ἀμῆ γέ πη δάκνουσί τε καὶ κινουσί ..... Τί δέ; ἦν δ' ἐγώ· τοὺς φιλοῖνους οὐ τὰ αὐτὰ ταῦτα ποιοῦντας ὀρθῶς; πάντα οἶνον ἐπὶ πάσης προφάσεως ἀσπαζομένους; ..... Καὶ μὴν φιλοτίμους γε, ὡς ἐγῶμαι, καθορᾶς ὅτι, ἄν μὴ στρατηγῆσαι δύνωνται, τριττωρχοῦσιν, κἄν μὴ ὑπὸ μειζόνων 475.b καὶ σεμνοτέρων τιμᾶσθαι, ὑπὸ σμικροτέρων καὶ φαυλοτέρων τιμώμενοι ἀγαπῶσιν, ὡς ὄλωσ τιμῆς ἐπιθυμηταὶ ὄντες.

Soc: Todos los que están en la flor de la edad de algún modo incitan y mueven al enamoradizo o amante de los jóvenes (474d4-6)... ¿Y qué, no ves que los amantes del vino hacen estas mismas cosas, aficionándose a todo tipo de vino con cualquier excusa? (475a5-7)... Y, creo, te das cuenta que los amantes de honores, en el caso de que no sean capaces de ser estrategos, son oficiales inferiores, y si no son honrados por los hombres más importantes y respetables se conforman con ser

<sup>1</sup> Toda referencia a “Sócrates” que aparezca en este trabajo será al personaje literario, protagonista de este diálogo, salvo que se indique explícitamente que se está aludiendo al Sócrates histórico.

<sup>2</sup> Todas las traducciones del griego que aparecen en este trabajo son más. El texto que utilizo es el fijado por J. Burnet en su *Platonis Opera*, Oxford, 1899-1906.

<sup>3</sup> El método de la “inducción” (ἐπαγωγή), razonamiento que parte de lo particular para llegar a lo general, es usado de manera muy frecuente en muchos de los diálogos considerados por los especialistas como los primeros que Platón escribió en su vida: *Eutifrón*, *Cármides*, *Lisis*, *Laques*, *Íón*, etcétera. Puesto que generalmente se cree que estos diálogos expresan en buena medida nociones y métodos propios del Sócrates histórico, se piensa que el uso de la inducción es uno de los rasgos típicos del pensamiento socrático. Además, se cuenta con el testimonio de Aristóteles, quien en la *Metafísica* (1078b27-30) le atribuye a Sócrates el razonamiento inductivo como una de sus más valiosas aportaciones a la filosofía.

honrados por los hombres más insignificantes y viles, porque están por completo deseosos de honor. (475a9-b2)

De esta manera, Platón piensa que el supuesto comportamiento análogo de estos distintos tipos de amantes, “el amante de jóvenes” (φιλόπαις), “el amante de vinos” (φιλοινος), “el amante de honores” (φιλότιμος),<sup>4</sup> justifica la mencionada tesis general de que el amor versa sobre la totalidad de su objeto propio y, por ende, la aplicación de ésta al caso específico del filósofo o amante del saber (φιλόσοφος),

Τὸν δὲ δὴ εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γεύεσθαι καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα, τοῦτον δ' ἐν δίκη φήσομεν φιλόσοφον ἢ γάρ;

Soc: Y al que se inclina prontamente a gustar de todo estudio, y alegremente se dirige a aprender y es insaciable, a éste con justicia lo llamaremos ‘filósofo’, ¿no es así? (475c6-8)

Así, Sócrates llega en el diálogo a esta caracterización del filósofo, en la cual éste es ubicado dentro del género de los amantes, y de hecho junto a amantes de muy diversa índole, siendo su diferencia específica con respecto a éstos, el objeto de este amor: el saber. Sin embargo, la definición es inmediatamente impugnada por Glaucón quien piensa que ésta es todavía demasiado general,

Πολλοὶ ἄρα καὶ ἄτοποι ἔσονται σοι τοιοῦτοι. οἳ τε γὰρ φιλοθεάμονες πάντες ἔμοιγε δοκοῦσι τῷ καταμανθάνειν χαίροντες τοιοῦτοι εἶναι, οἳ τε φιλήκοοι ἀτοπώτατοί τινές εἰσιν ὡς γ' ἐν φιλοσόφοις τιθέναι, οἳ πρὸς μὲν λόγους καὶ τοιαύτην διατριβὴν ἐκόντες οὐκ ἂν ἐθέλοιεν ἐλθεῖν, ὡσπερ δὲ ἀπομεισθωκότες τὰ ὦτα ἑπακοῦσαι πάντων χορῶν περιθέουσι τοῖς Διονυσίοις οὔτε τῶν κατὰ πόλεις οὔτε τῶν κατὰ κώμας ἀπολειπόμενοι. τούτους οὖν πάντας καὶ ἄλλους τοιούτων τινῶν 475.e μαθητικούς καὶ τοὺς τῶν τεχνυδρίων φιλοσόφους φήσομεν;

Glau: Entonces muchos y extraños serán tales para ti, pues me parece que todos los amantes de espectáculos son tales porque gustan de aprender. Y más extraños aun son los amantes de audiciones como para colocarlos entre los filósofos, los cuales no estarían dispuestos a acudir voluntariamente a discusiones y semejante pasatiempo, en cambio, como si sus oídos estuvieran arrendados para escuchar

<sup>4</sup> También en 475c4 se menciona al “amante de alimento” (φιλόσιτος).

todos los coros, ellos recorren las fiestas dionisíacas sin perderse ni las de las ciudades ni las de las aldeas. Entonces, a todos estos y a otros aprendices de cosas semejantes, incluso a los de artes inferiores, ¿los llamaremos ‘filósofos’? (475d1-e1)

Glaucón objeta así que, a su parecer, la definición de Sócrates es extremadamente vaga, pues en ella podrían caber más individuos de los que sería menester incluir; individuos que difícilmente podrían ser considerados auténticos filósofos. Los ejemplos de estos individuos que Glaucón proporciona son los llamados “amantes de espectáculos” (φιλοθεάμονες) y “amantes de audiciones” (φιλήκοοι), quienes, según él, ameritarían ser incluidos en la definición de filósofo recién expuesta “porque gustan de aprender” (τῷ καταμανθάνειν χαίροντες). De hecho, Glaucón apunta que otros “aprendices” (μαθητικοί) semejantes a éstos también deberían ser considerados filósofos según esta definición, incluso “los de las artes inferiores” (τοὺς τῶν τεχνιδρίων). Como ejemplos de otros “amantes de aprender” se cita más adelante en el texto (476a10-b1) a “los amantes de las artes” (φιλότεχνοι) y a “los hombres prácticos” (πρακτικοί). Así, el problema que pone de relieve Glaucón es que, si se admite, como parece hacerse en el diálogo, que hay diversos tipos de amantes de aprender, ¿cuáles son entonces los rasgos peculiares que distinguen al filósofo, de los demás amantes de aprender?

Aunque, como hemos visto, Platón aplica en el diálogo varios apelativos a estos otros “amantes de aprender”, a los cuales es preciso distinguir de los auténticos filósofos, el nombre con el que con más frecuencia se refiere a ellos es el de “amantes de espectáculos” (φιλοθεάμονες), por ende, así me referiré a ellos en lo sucesivo.<sup>5</sup> Según reconoce Sócrates en el diálogo, estos individuos son, en efecto, semejantes a los verdaderos filósofos (475e2), de hecho, él admite que los verdaderos filósofos son una cierta clase de “amantes de espectáculos”, pues los filósofos son caracterizados por él como “amantes del espectáculo de la verdad (τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας)” (475e4). Éste es el segundo y último intento de definición del filósofo que encontramos en *Rep. V*; la objeción de Glaucón ha tenido en la conversación la virtud de suscitarla. Esta objeción de Glaucón es realmente muy importante porque conforma el marco más específico en el que se desarrolla el argumento de *Rep. V*, pues este argumento es introducido en la conversación

explícitamente para distinguir a los filósofos de los amantes de espectáculos, esto es, para explicar quiénes son verdaderos filósofos, o dar cuenta de la definición de los filósofos en términos de “amantes del espectáculo de la verdad”.

El argumento de *Rep.* V tiene claramente dos partes, ambas partes persiguen de distinto modo el mismo objetivo ya mencionado, y pretenden obtener el mismo resultado específico: mostrar cómo y por qué los filósofos son los únicos amantes y poseedores de saber o conocimiento, mientras que los amantes de espectáculos son, más bien, amantes de la opinión. La primera parte del argumento es dirigida, sin razones claras, especialmente a Glaucón (475e6-476d7):

Οὐδαμῶς, ἦν δ' ἐγώ, βραδίως πρὸς γε ἄλλον· σὲ δὲ οἶμαι ὁμολογήσειν μοι τὸ τοιονδε. Τὸ ποῖον; Ἐπειδὴ ἐστὶν ἐναντίον καλὸν αἰσχυρῶ, δύο αὐτῶ εἶναι. 476.a Πῶς δ' οὐ; Οὐκοῦν ἐπειδὴ δύο, καὶ ἐν ἐκάτερον; Καὶ τοῦτο. Καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὃ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἐν ἑκάστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἑκάστον. Ὅρθῶς, ἔφη, λέγεις. Ταύτη τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, διαιρῶ, χωρὶς μὲν οὖς νυνδὴ ἔλεγες φιλοθεάμονάς τε καὶ φιλοτέχνους καὶ πρακτικούς, 476.b καὶ χωρὶς αὖ περὶ ὧν ὁ λόγος, οὖς μόνους ἂν τις ὀρθῶς προσείποι φιλοσόφους. Πῶς, ἔφη, λέγεις; Οἱ μὲν που, ἦν δ' ἐγώ, φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες τὰς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται καὶ χροῖας καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιούτων δημιουργούμενα, αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἢ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάσασθαι. Ἐχει γὰρ οὖν δὴ, ἔφη, οὕτως. Οἱ δὲ δὴ ἐπ' αὐτὸ τὸ καλὸν δυνατοὶ ἰέναι τε καὶ ὁρᾶν καθ' αὐτὸ ἄρα οὐ σπάνιοι ἂν εἶεν; 476.c Καὶ μάλα. Ὁ οὖν καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μῆτε νομίζων μῆτε, ἂν τις ἠγῆται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, δυνάμενος ἔπεσθαι, ὄναρ ἢ ὕπαρ δοκεῖ σοι ζῆν; σκόπει δέ. τὸ δνειρώττειν ἄρα οὐ τόδε ἐστίν, ἐάντι ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ' ἐγρηγορῶς τὸ ὁμοῖον τῷ μὴ ὁμοῖον ἀλλ' αὐτὸ ἠγῆται εἶναι ᾧ ἔοικεν; Ἐγὼ γοῦν ἂν, ἦ δ' ὅς, φαίην δνειρώττειν τὸν τοιοῦτον. Τί δέ; ὁ τάναντία τούτων ἠγούμενός τέ τι αὐτὸ καλὸν 476.d καὶ δυνάμενος καθορᾶν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα, καὶ οὔτε τὰ μετέχοντα αὐτὸ οὔτε αὐτὸ τὰ μετέχοντα ἠγούμενος, ὕπαρ ἢ ὄναρ αὖ καὶ οὔτος δοκεῖ σοι ζῆν; Καὶ μάλα, ἔφη, ὕπαρ. Οὐκοῦν τούτου μὲν τὴν διάνοιαν ὡς γιγνώσκοντος γνῶμην ἂν ὀρθῶς φαίμεν εἶναι, τοῦ δὲ δόξαν ὡς δοξάζοντος; Πάνυ μὲν οὖν.

<sup>5</sup> Cfr., por ejemplo, el pasaje que cito a continuación, y, sobre todo, el pasaje que está en 478e7-479a8, donde, en efecto, el único nombre que se emplea para designar a estos individuos es el de “amante de espectáculos”.

Soc: De ninguna manera sería fácil con otro, pero pienso que tú estarás de acuerdo conmigo en esto. Glau: ¿En qué? Soc: En que, ya que lo bello es contrario de lo feo, éstos son dos. Glau: Por supuesto. Soc: ¿No es verdad que, ya que son dos, también cada uno es uno? Glau: También esto es así. Soc: Y el mismo razonamiento vale con respecto a lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, y con respecto a todas las Formas, cada una en sí misma es una, pero manifestándose por todas partes en comunión con las acciones, los cuerpos y unas con otras, aparece cada una como múltiple. Glau: Hablas correctamente. Soc: Así pues, de este modo distingo, por una parte, a los que hace poco llamabas amantes de espectáculos, amantes de las artes y hombres prácticos, y, por otra, a aquellos sobre los cuales versa el argumento, a los únicos que alguien podría denominar correctamente “filósofos”. Glau: ¿Qué dices? Soc: Los amantes de audiciones y de espectáculos, por un lado, se deleitan con bellos sonidos, colores, figuras, y con todas las cosas fabricadas a partir de cosas semejantes, pero, por otro lado, su pensamiento es incapaz de contemplar la naturaleza de lo bello en sí mismo y de deleitarse con ella. Glau: Así es, ciertamente. Soc: En cambio, ¿no son escasos, por cierto, aquellos capaces de ir hacia lo bello en sí mismo y de contemplarlo por sí mismo? Glau: Y mucho. Soc: Así, aquel que cree que existen cosas bellas pero no cree que exista una belleza en sí misma, ni, si alguien lo guiara hacia el conocimiento de ésta, sería capaz de seguirlo, ¿te parece que vive en sueños o despierto? Pero, reflexiona. ¿Acaso el soñar no es lo siguiente: el que alguien, sea que esté dormido o despierto, piense que lo semejante a algo es, no una cosa semejante, sino aquello mismo a lo cual se asemeja? Glau: En todo caso a mí me parece que el soñar es algo así. Soc: Y qué pasa con aquél que, contrario a esto, piensa que existe algo bello en sí mismo, y es capaz de contemplar tanto a esto mismo como a las cosas que participan de él, y no piensa que las cosas participantes son éste ni que éste es las cosas participantes, ¿te parece que él vive despierto o en sueños? Glau: Muy despierto. Soc: ¿No es verdad que diríamos correctamente que el pensamiento de éste, porque conoce, es conocimiento, mientras que el del otro, opinión porque opina? Glau: Enteramente.

En esta primera parte del argumento de *Rep. V* se introduce por primera vez en el diálogo la teoría platónica de las Formas; sobre ésta hablaré con más detalle en el tercer capítulo de este trabajo, pues, por el momento, es preciso seguir el curso que lleva el argumento. En esta parte, más expositiva que explicativa, Platón no se preocupa tanto por dar razones, sino sólo delinea las diferencias básicas que cree que hay entre filósofos y amantes de espectáculos: el filósofo es amante de “contemplar” las Formas (lo bello en sí, etcétera), a las cuales se ha aludido antes como “la verdad”, y, en cambio, el amante de espectáculos es amante de “contemplar” las cosas sensibles (las múltiples cosas bellas, sonidos, colores, etcétera). Así pues, esta diferencia entre ambos tipos de amantes de espectáculos o de contemplar se establece, según Platón, en función de los diferentes objetos de su

contemplación. También en función de sus diferentes objetos, Platón señala una diferencia en cuanto a los estados cognitivos de filósofos y amantes de espectáculos: los filósofos poseen conocimiento en virtud de su contemplación de las Formas, mientras que los amantes de espectáculos poseen opinión porque sólo contemplan cosas sensibles. De esta manera, Platón simplemente expone en esta primera parte, y no de manera suficientemente clara, la tesis que líneas arriba he señalado como la tesis básica de *Rep. V*: el conocimiento es de las Formas, pues de las cosas sensibles sólo hay opinión. Sin embargo, Platón no da aquí todavía razón de estas aseveraciones, sino que es en la segunda parte del argumento de *Rep. V* (476e6-480a13) donde Platón intentará hacer esto. De esta manera, la primera parte es una especie de preámbulo o anticipación de la segunda parte.

La insuficiencia de la primera parte del argumento para distinguir al filósofo del amante de espectáculos se muestra con nitidez en el diálogo, pues si Sócrates reconoce abiertamente que el amante de espectáculos no admite la existencia de las Formas, ya que éste “no cree que exista una belleza en sí misma” (476c1-2), ¿cómo podría este individuo aceptar sin mayor argumentación que el conocimiento es de las Formas, y que, por ende, él, contemplador de las cosas sensibles, sólo posee opinión? El problema es planteado en estos términos por Sócrates, quien apunta que es necesario argumentar de otro modo para poder convencer a los amantes de espectáculos de que el conocimiento es de las Formas y no de las cosas sensibles, y que, por ende, aquél no es amante del conocimiento, sino amante de la opinión.

Τί οὖν ἐὰν ἡμῖν χαλεπαίνῃ οὗτος, ὃν φάμεν δοξάζειν ἀλλ' οὐ γινώσκειν, καὶ ἀμφισβητῆ ὡς οὐκ ἀληθῆ λέγομεν; 476.ε ἔξομέν τι παραμυθεῖσθαι αὐτὸν καὶ πείθειν ἡρέμα, επικρυπτόμενοι ὅτι οὐχ ὑγιαίνει; Δεῖ γέ τοι δῆ, ἔφη. Ἴθι δῆ, σκόπει τί ἐροῦμεν πρὸς αὐτόν. ἢ βούλει ὧδε πυνθανώμεθα παρ' αὐτοῦ, λέγοντες ὡς εἰ τι οἶδεν οὐδεὶς αὐτῷ φθόνος, ἀλλ' ἄσμενοι ἀν ἴδοιμεν εἰδότα τι.

Soc: ¿Qué haremos en el caso de que aquel que decimos que opina, pero no conoce, se enoje con nosotros y dispute que no hablamos con verdad? ¿Podremos de alguna manera calmarlo y persuadirlo suavemente, ocultándole que no está sano? Glau: Ciertamente sería necesario. Soc: Así, examina qué le diremos. ¿O quieres que lo interroguemos de este modo, diciéndole que, si conoce algo, nadie le tendrá resentimiento, sino que contentos veríamos que conoce algo? (476d8-e6)

Este pasaje sirve de tránsito entre la primera y la segunda parte del argumento de *Rep. V*. De este modo, esta segunda parte, la cual es la parte central del argumento de *Rep. V*, está dirigida a los amantes de espectáculos, quienes no admiten la doctrina de las Formas. Por ende, si el argumento pretende persuadir a estos individuos de que ellos no poseen conocimiento, sino sólo opinión, entonces éste no puede tomar a las Formas como un supuesto inicial para conseguir este objetivo. Así, en las premisas iniciales no deben aparecer las Formas, aunque en las conclusiones sí se muestre que es necesario postularlas. En consecuencia, de acuerdo con el contexto dramático del diálogo, el argumento debe estar diseñado para intentar convencer a los φιλοθεάμονες en términos aceptables para ellos. Este contexto es importante para entender el argumento porque revela que éste debe en principio funcionar de manera que convenza a cualquier lector, incluso a los amantes de espectáculos (quienes no admiten la existencia de las Formas), de que, si estas entidades no existieran, el conocimiento no sería posible. J. Gosling es uno de los autores que más ha insistido en que el contexto dramático es fundamental para entender el argumento de *Rep. V*.<sup>6</sup> Sin embargo, Gosling creyó que con el nombre de φιλοθεάμονες Platón pretendía aludir a un grupo social muy específico de la sociedad ateniense. No creo que éste sea el caso, me parece que Platón pretende darle al argumento un carácter general de diferenciación entre el filósofo y el no-filósofo.<sup>7</sup> Por esta razón, pienso que los rasgos generales de los amantes de espectáculos que se contrastan con los auténticos filósofos son suficientes para interpretar el argumento. Estos rasgos son: 1. los φιλοθεάμονες pretenden tener conocimiento (pues se dice en el texto que ellos se enojarían si se les atribuyera que poseen sólo opinión, 476d8-9); 2. depositan toda su confianza epistémica en la experiencia sensible (son los amantes de contemplar las cosas sensibles); y 3. no admiten la existencia de las Formas. Por tanto, considero que lo más razonable es interpretar que Platón aspira a que el argumento de *Rep. V* ofrezca buenas razones para convencer objetivamente a cualquiera, incluso a un individuo que cifra toda su confianza epistémica en la experiencia sensible, y que, en consecuencia, no acepta la existencia de las Formas. Éste es, pues, el contexto en el que se inserta el argumento de *Rep. V*, cuyos objetivos principales en el

<sup>6</sup> Cfr. J. Gosling, "Republic Book V: τὰ πολλά καὶ etc.", *Phronesis*, 5 (1960), pp. 116-128.

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, el comienzo de *Rep. VI*, allí, inmediatamente después de haber concluido el argumento de *Rep. V*, Sócrates dice: "habiendo atravesado por una discusión un tanto larga y difícil mostramos quiénes son filósofos y quiénes no" (484a1-3).

diálogo son explicar por qué sólo los filósofos poseen conocimiento, y en última instancia, dado que está presupuesto en la conversación que el conocimiento es aquello que capacita a una persona para ser un buen gobernante, dar fundamento a la tesis del rey-filósofo.

## 2

La segunda parte del argumento comienza de la siguiente manera, con Sócrates dirigiéndose al amante de espectáculos (476e5-477a1):

Ἄλλ' ἡμῖν εἰπέ τόδε· ὁ γινώσκων γινώσκει τι ἢ οὐδέν; σὺ οὖν μοι ὑπὲρ ἐκείνου ἀποκρίνου. Ἀποκρινοῦμαι, ἔφη, ὅτι γινώσκει τί. Πότερον οὖν ἢ οὐκ οὖν; 477.α Ὅν· πῶς γὰρ ἂν μὴ οὖν γέ τι γνωσθεῖη;

Soc: Pero dinos: “¿El que conoce, conoce algo o nada?” Tú respóndeme en su lugar. Glau: Responderé que conoce algo. Soc: ¿<Algo> que es o que no es? Glau: Que es, ¿pues cómo podría ser conocido algo que no es?

El movimiento inicial del argumento consiste en afirmar que el conocimiento versa sobre algo, sobre un objeto; dicha premisa es sin duda auto-evidente, así que esperaríamos que cualquier lector-amante de espectáculos la aceptara de inmediato.

La segunda premisa es ya bastante más compleja. El verbo griego “ser” (εἶναι) es ambiguo, pues los griegos no solían distinguir explícitamente entre los diferentes sentidos que este verbo puede tener. En este caso sólo tres sentidos serían pertinentes: el sentido existencial, el sentido veritativo y el sentido predicativo.<sup>8</sup> De este modo, Platón podría estar afirmando cualquiera de las siguientes tesis:

- a) El que conoce, conoce algo que existe, pues algo que no existe no puede ser conocido.

---

<sup>8</sup> Dejando de lado el sentido de identidad. Una breve y muy calificada discusión sobre el verbo griego εἶναι puede encontrarse en C. Kahn, “The Greek Verb ‘to be’ and the Concept of Being”, *Foundations of Language*, 2 (1966), pp. 245-65.

- b) El que conoce, conoce algo que es verdadero, pues algo que no es verdadero no puede ser conocido.
- c) El que conoce, conoce algo que es *F*, pues algo que no es *F* no puede ser conocido.<sup>9</sup>

Una decisión sobre la manera como debe leerse εἶναι es crucial porque de esto depende la interpretación global que adoptemos sobre el argumento.<sup>10</sup> Sin embargo, ésta es una cuestión complicada, porque, como veremos, podría parecer razonable atribuirle a Platón una defensa de cualquiera de estas tres tesis. Además, es razonable pensar que cualquiera de las tres opciones sería aceptable para el amante de espectáculos. Incluso, es posible que en general, aunque no en específico en cada premisa del argumento, los tres usos del verbo ser sean compatibles entre sí, y no excluyentes.

Por ejemplo, según (a), dicho individuo aceptaría que sólo lo existente es cognoscible. Para algunos modernos esta tesis podría ser discutible en sí misma, partiendo tal vez de un concepto de conocimiento proposicional podría sugerirse que es posible obtener información (saber que o *knowing that*) sobre muchas cosas inexistentes, como sobre los hipocentauros, las quimeras, etcétera, pues es verdad que podemos obtener información sobre dichos animales mitológicos aunque nunca hayan existido. Sin embargo, además de que esta sugerencia es en sí misma problemática, era un enigma preocupante para los griegos, al parecer cuando menos desde Parménides, el problema no sólo de conocer “lo que no es”, sino incluso de pensarlo;<sup>11</sup> por ende, es razonable suponer que un

<sup>9</sup> Por '*F*' debe entenderse, en sentido lingüístico, un predicado cualquiera; pero, en sentido ontológico, debe entenderse que este predicado denota a la propiedad correspondiente.

<sup>10</sup> Ejemplos de interpretaciones veritativas pueden hallarse en: J. Gosling “*Doxa and Dunamis in Plato's Republic*”, *Phronesis*, 13 (1968), pp. 119-130 (especialmente pp. 120-2); en G. Fine, “Knowledge and Belief in Republic V”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60 (1978), pp. 121-139; y en C. Kahn “Some Philosophical Uses of 'to be' in Plato”, *Phronesis*, 26 (1981), pp. 112-5. El argumento ha sido interpretado predicativamente, entre otros, por: G. Vlastos, “A Metaphysical Paradox” y “Degrees of Reality in Plato”, ambos en G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton, 1973, pp. 43-57 y 58-75, respectivamente; por J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, 1981, cap. 9, pp. 195-203; y por N. Pappas, *Plato and the Republic*, Routledge, 1995, pp. 125-35. La interpretación existencial era la que predominaba hasta antes de los trabajos de J. Gosling y G. Vlastos, no obstante, un ejemplo reciente de una interpretación existencial puede hallarse en: M. Stokes, “Plato and the Sightlovers of the Republic”, (1992), compilado en N. Smith (Ed.), *Plato Critical Assessments*, vol. II, Routledge, 1998, pp. 266-291.

<sup>11</sup> Para un breve tratamiento de este tema puede consultarse, por ejemplo, el artículo de V. Caston, “Aristotle and the Problem of Intentionality”, *Philosophical and Phenomenological Research*, Vol. LVIII, No. 2 (1998), pp. 253-4, en donde Caston argumenta que la cuestión alrededor de la cual se centra el problema de la intencionalidad en Grecia es la cuestión de la explicación de la posibilidad de pensar “lo que no es”.

griego estaba predispuesto cuando menos a dudar que fuera posible conocer lo que no existe. Otra de las razones por las cuales un griego podría negar que es posible conocer lo que no existe es que, al parecer, los griegos tendían a concebir el conocimiento, principalmente, aunque no de manera exclusiva, como una relación de aprehensión o contacto directo con un objeto.<sup>12</sup> Entonces, un griego tendería a pensar que es imposible conocer lo no existente, pues no es posible que lo que no existe se presente ante nosotros para tener experiencia de ello. Tendré oportunidad de explicar (en la segunda sección del próximo capítulo) por qué Platón niega que sea incluso posible opinar sobre lo que no es, mostrando que es un sentido muy fuerte de no-ser el que Platón tiene en mente en este argumento.

De acuerdo con (b), Platón podría tener también un punto de partida apropiado, aunque en este caso habría que interpretar este “algo” que se conoce, no como un objeto sino como algún tipo de proposición.<sup>13</sup> De esta manera, el amante de espectáculos aceptaría que el conocimiento está relacionado sólo con proposiciones verdaderas, pues no hay tal cosa como “conocer falsamente”, o conocer algo que no es verdadero, ya que el concepto

---

<sup>12</sup> En Platón mismo esto está sugerido por el uso muy frecuente, en *Rep.* V-VII, de términos visuales para referirse al acto de conocer las Formas. Por ejemplo, el verbo ὁρᾶν, “ver”, es usado en *Rep.* V tres veces, 476b7, b10, y d-1, para describir a los filósofos como poseedores de conocimiento por ser capaces de “ver” lo bello en sí, y a los amantes de espectáculos como poseedores de opinión por ser incapaces de esto. En *Rep.* VI-VII Platón se vale de otros verbos que denotan un contacto directo entre sujeto y objeto, “aprehender” (λαμβάνειν) y “alcanzar”, “tocar” (ἅπτεσθαι) para referirse a la manera como entendemos en qué consiste cada Forma. De manera muy importante también, las tres alegorías del sol, la línea y la caverna en *Rep.* VI-VII, están confeccionadas a partir de una analogía entre la vista y el conocimiento. En general, creo que la concepción de la relación epistémica de conocimiento como una relación de contacto directo entre sujeto cognoscente y objeto conocido parece ser una noción muy enraizada no sólo en la epistemología platónica, sino en la mentalidad griega en su conjunto. Cfr., por ejemplo, el texto de Jaakko Hintikka, “Knowledge and its objects in Plato”, en J. Moravcsik (Ed.), *Patterns in Plato's Thought*, Dordrecht, 1973, en particular pp. 18-22, quien piensa que éste es un hábito conceptual existente entre los griegos, y sostiene que “a preference of the direct-object construction with verbs of cognition thus means a tendency to think of cognitive matters from the point of view of someone's personal acquaintance-situation. It is in fact the case, it seems to me, that the Greeks tended to think of epistemic matters in terms of someone's particular vantage-point in space and especially in time” (p. 20).

<sup>13</sup> Por lo menos según ciertas interpretaciones veritativas, como la realizada por Fine, “Knowledge and Belief in *Republic V*”, porque, por ejemplo, Kahn, en “Some Philosophical Uses of ‘to be’ in Plato”, interpreta que τὸ ὄν se refiere a “objective states of affairs” y no a proposiciones, y que debe leerse como “is in fact the case” y no propiamente como “is true”, cfr., n. 18 del texto de Kahn. Sin embargo, considero que lo que voy a decir sobre las interpretaciones veritativas se aplica por igual a todas, por ende, basta con centrarse en un solo tipo de ellas.

de conocimiento implica necesariamente la noción de verdad. Así, es claro que esta interpretación también le daría al argumento de Platón un buen inicio.<sup>14</sup>

La opción (c) puede ser interpretada de dos maneras, según que este uso predicativo de εἶναι se lea en sentido relativo o en sentido absoluto. De acuerdo con el sentido relativo, cuando Platón afirma que el conocimiento es de algo que es *F*, ya que algo que no es *F*, es incognoscible, podría estar refiriéndose aquí al hecho de ser *F* y no ser *F*, relativamente a una *F* específica dada. Esto es, Platón podría estar sosteniendo que sólo podemos conocer que una cosa instancia una propiedad, pero que no podemos conocer que una cosa no instancia una propiedad, por ejemplo, que podemos conocer que una flor *X* es roja, pero que no podemos conocer que una flor *Y* no es roja. Ésta es una posible interpretación del texto platónico, pero no creo que sea una opción conveniente, porque, a partir de un uso predicativo del verbo ser, lo más razonable es sostener que, cuando realmente se llega a conocer que un objeto *X* es una *F* en específico, en este conocimiento está implicado el conocimiento de que este objeto *X* no es otras *F*s en específico. Así, por ejemplo, si es posible conocer que una vasija es amarilla, en este conocimiento está implicado el conocimiento de que esta vasija no es negra, ni blanca, etcétera. Por tanto, esta interpretación relativa del uso predicativo de εἶναι es poco atractiva, y no debiéramos atribuírsela a Platón, si es posible encontrar otra interpretación mejor. Y, en efecto, la interpretación de que el uso predicativo de εἶναι tiene un sentido absoluto parece más promisoria. Según ésta, Platón estaría sosteniendo que sólo es posible conocer algo que es *F*, para toda *F*, porque lo que conocemos de los objetos son sus propiedades, mientras que cuando Platón afirma que es imposible conocer algo que no es *F*, por “no ser *F*” entiende no ser en absoluto *F*, o no poseer propiedades.<sup>15</sup> Ésta parece ser una interpretación plausible de este texto, y una tesis que un amante de espectáculos bien podría aceptar. Por ende, según Platón, esto que no es *F* en absoluto, ni existe ni puede ser conocido, pues sólo lo que existe posee propiedades, y éstas son aquello que conocemos de los objetos. De esta manera, en un primer momento, una lectura predicativa y una existencial serían

---

<sup>14</sup> Sin embargo, aunque la noción de verdad es importante para el argumento, veremos que una lectura veritativa se enfrenta con dificultades importantes en otras etapas del argumento.

<sup>15</sup> Esta interpretación deja abierta la posibilidad de que podamos conocer cuando *X* posee una propiedad y cuando *X* carece de ella.

compatibles, Platón estaría afirmando que lo que existe posee propiedades y es cognoscible, mientras que lo que no existe no posee propiedades y no es cognoscible.

Ciertamente es razonable suponer que estas premisas platónicas que hemos revisado, podrían más o menos funcionar con cualquiera, o con varias de estas tres opciones de lectura de εἶναι. No parece, así, que haya por el momento elementos suficientes para tomar una decisión sobre qué es lo que Platón está exactamente diciendo aquí, ni sobre la manera en que el amante de espectáculos interpretaría estas premisas. Debemos entonces esperar los siguientes desarrollos del argumento.

Éstas son las siguientes premisas del argumento (477a2-b2):

Ἰκανῶς οὖν τοῦτο ἔχομεν, κἀν εἰ πλεοναχῆ σκοποῖμεν, ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὄν δὲ μηδαμῆ πάντῃ ἀγνωστόν; Ἰκανώτατα. Εἶεν· εἰ δὲ δὴ τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἄν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῆ ὄντος; Μεταξύ. Οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνώσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι, ἐπὶ δὲ τῷ μεταξὺ τούτῳ μεταξύ τι καὶ ζητητέον 477.b ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης, εἴ τι τυγχάνει ὄν τοιοῦτον; Πάνυ μὲν οὖν.

Soc: ¿Entonces, tenemos esto por suficiente, aunque de muchas maneras lo examinemos, que lo que es plenamente, es plenamente cognoscible, y que lo que no es en modo alguno, es enteramente incognoscible? Glau: Suficientemente.

Soc: Bien, ¿y entonces, si algo estuviese en situación de ser y de no ser, no se encontraría en medio de lo que puramente es y de lo que por el contrario no es en modo alguno? Glau: En medio.

Soc: ¿No es cierto que si el conocimiento versa sobre lo que es, y la ignorancia por necesidad versa sobre lo que no es, luego es necesario también buscar algo intermedio al conocimiento y la ignorancia que verse sobre aquello intermedio, si es el caso que hay algo así? Glau: Ciertamente.

Esta parte del argumento (477a2-b2) es fundamental para su interpretación global, pues aquí se introduce la noción de gradación, tanto en sentido ontológico como en sentido epistemológico, la cual juega un papel básico en este argumento. Esta parte del argumento postula que en medio (μεταξύ) de lo que es y de lo que no es, hay un grado intermedio de ser, algo que es y no es; y que, por su parte, hay un grado epistemológico intermedio entre el conocimiento y la ignorancia o carencia de conocimiento.

Es claro que, de acuerdo con este uso de la noción de gradación de ser, el argumento postula sólo los tres grados de ser mencionados en el párrafo anterior, pues estas premisas muestran que los términos “lo que es (τὸ ὄν)”, “lo que es plenamente (τὸ παντελῶς ὄν)” y “lo que es puramente (τὸ εἰλικρινῶς ὄν)”, no designan distintos grados de ser, sino el mismo.<sup>16</sup> De esta manera, es claro que, cualquiera que sea el uso del verbo ser que Platón hace en este argumento, para él aquello que es, ‘a secas’, es únicamente aquello que es plenamente o puramente. Porque, según Platón, hay otros objetos que, en efecto, son, pero que no *son* sin restricciones, sino que están en situación de ser y de no ser. Por tanto, según él, no puede afirmarse que estos objetos sean, ‘a secas’, en tanto que no son plenamente o sin restricción. Por consiguiente, la tesis anterior, de que el conocimiento es de algo que es, debe ser interpretada como afirmando que el conocimiento es de lo que es plenamente.

De este modo, la noción de gradación tiene, a partir de este momento, un puesto fundamental en el argumento, y, por ello, juega un papel importante para descubrir cuál es la interpretación más adecuada del uso platónico del verbo ser en este texto. Porque una evaluación de cuál de los tres diferentes sentidos de εἶναι admite mejor la noción de gradación, nos puede dar una pauta para averiguar cómo opera el argumento, y cómo es que un amante de espectáculos podría aceptar estas tesis, ya que la noción de gradación de ser debe poder explicarse en este momento sin involucrar la teoría de las Formas, pues el argumento de Platón se ha comprometido a ello. Por ende, un amante de espectáculos debe aceptar primero que de manera general tiene sentido postular grados de ser, para que el argumento pueda después insertar plausiblemente a las Formas y a las cosas sensibles dentro de este esquema de gradación. El problema consiste entonces en saber cuál de los tres sentidos del verbo ser funciona mejor dentro de un esquema de gradación.

De acuerdo con el sentido existencial de εἶναι, Platón estaría defendiendo una escala de gradación existencial como la siguiente:

---

<sup>16</sup> Esto se evidencia en la parte final del trozo de argumento que he citado (477a9-b1). En dicha parte del texto se muestra muy claramente cómo Platón considera que las expresiones “lo que es”, “lo que es plenamente” y “lo que es puramente” se refieren al mismo tipo de cosas, pues comienza utilizando el verbo ser sin adverbios.

1. Lo que existe.
2. Lo que existe y no existe.
3. Lo que no existe.

Una doctrina de grados de existencia postulada en estos términos parece de entrada implausible. En efecto, ésta podría ponerse en cuestión razonablemente, pues en verdad parece que (1) y (3) agotan el reino del ser en el sentido de existencia; no parece que haya en términos de existencia una tercera opción a la pregunta ¿X existe o no existe? Es cierto que el argumento no pone en claro si postula que los objetos del grado ontológico intermedio son y no son simultáneamente, sucesivamente o ambas cosas. Sobre esto hablaré en la próxima sección; no obstante, creo que por el momento es válido asumir que esta gradación de ser debe poder explicarse en ambos sentidos. De acuerdo con esto, la postulación en sentido existencial de un grado ontológico intermedio, que existe y no existe, no es problemática, si se entiende que los miembros de este grado existen y no existen sucesivamente, esto es, existen en un tiempo y no existen en otro tiempo. En este sentido, es claro que sí podría proponerse una doctrina de grados de existencia, en la que se distinguiera entre objetos que existen más (tiempo) que otros. Sin embargo, sostener que algo existe y al mismo tiempo no existe, parece ser flagrantemente contradictorio, pues la existencia parece ser una cuestión concreta y definida que un objeto no puede tener y no tener al mismo tiempo. En este sentido, entonces, la noción de existencia no admite gradación. Pero habíamos acordado que la escala de grados de ser que Platón desarrolla en este argumento debe ser inteligible en los dos sentidos posibles de ser y no ser. Por consiguiente, una doctrina de grados de existencia es, en los términos de *Rep. V*, imposible. Luego, entonces, el sentido existencial de εἶναι no puede ser el más apropiado para explicar el argumento de Platón. Es necesario evaluar las otras alternativas de lectura.

La escala platónica de gradación de ser se leería así en términos veritativos:

1. Lo que es verdadero.

---

Después marca una continuidad entre este uso y los adverbios que se le añaden al verbo ser, “plenamente” y “puramente”. Y, por último, concluye con un uso del verbo ser sin adverbios.

2. Lo que es verdadero y no es verdadero.
3. Lo que no es verdadero.

De nuevo es muy probable que a un amante de espectáculos le parezca cuando menos bastante extraña esta tesis de grados de verdad. ¿Pues, cómo algo puede estar “en situación de ser verdadero y no verdadero (o falso)” al mismo tiempo?<sup>17</sup> Tampoco parece haber un término medio entre ser verdadero y ser falso, si es que interpretamos que éste debe ser a la vez verdadero y falso, ya que esto es contradictorio.<sup>18</sup> Sin embargo, una manera de intentar evadir esta contradicción podría ser, por ejemplo, interpretar que Platón está afirmando que ciertas proposiciones son parcialmente verdaderas o, lo que es lo mismo, parcialmente falsas, lo cual también podría hacer inteligible la tesis de que hay otras proposiciones que serían más verdaderas que éstas, y otras proposiciones que serían menos verdaderas que ellas. Un ejemplo de este tipo de proposiciones podría darse, si en el caso de una barda *X* que está pintada proporcionalmente en franjas negras y blancas alguien afirmara que “*X* es blanca” o que “*X* es negra”, pues podría sostenerse que ambas proposiciones son verdaderas y falsas al mismo tiempo (parcialmente verdaderas o parcialmente falsas); verdaderas porque, en efecto, cada una describe de manera parcial el modo de ser de *X*, pero falsas, por esta misma razón. Aunque, esto no suena tan descabellado,<sup>19</sup> podría objetarse, con razón, que si *X* es blanca y negra, entonces únicamente la proposición que la describe como blanca y negra es verdadera, mientras que la proposición que la describe sólo como blanca, y la que la describe sólo como negra, son ambas falsas. Porque o una

---

<sup>17</sup> Por brevedad voy a omitir el análisis de que algo pueda ser verdadero y no-verdadero sucesivamente, para ocuparme sólo de la posibilidad de que algo pueda ser verdadero y no-verdadero al mismo tiempo, pues recordemos que basta con que uno de estos dos sentidos falle para poder rechazar que alguno de estos tres usos del verbo *ser* admite gradación.

<sup>18</sup> Por supuesto que, por ejemplo, desde la perspectiva de una lógica polivalente sí es posible rechazar el principio de bivalencia que afirma que las proposiciones son necesariamente o verdaderas o falsas. Sin embargo, el argumento de Platón no podría constituirse como una propuesta de polivalencia lógica porque leído veritativamente no afirmarí, como sí lo hacen las lógicas polivalentes, que es posible que una proposición no sea verdadera ni falsa porque puede poseer un tercer valor distinto de estos dos, sino que es posible que una proposición no sea verdadera ni falsa porque puede ser simultáneamente verdadera y falsa.

<sup>19</sup> De hecho, una interpretación de una doctrina de grados de verdad en este argumento ha sido defendida en términos similares por J. Gosling, op. cit., (1968).

proposición se corresponde enteramente con los hechos, y es por esto verdadera, o no se corresponde enteramente con los hechos, y es entonces falsa.<sup>20</sup>

De este modo, esta doctrina de grados de verdad, tal y como tendría que ser sostenida en este argumento, es en principio intuitivamente improbable, y así seguramente le parecería a cualquier amante de espectáculos. Pero aun después de introducir ciertas sutilezas, como la explicación que he ofrecido, es una tesis que presenta numerosas dificultades. Por consiguiente, creo que estas razones son suficientes para dudar seriamente que una interpretación basada en el uso veritativo de εἶναι sea la más adecuada.<sup>21</sup>

Nuestra última opción es entonces interpretar predicativamente el uso de εἶναι en este pasaje. Una escala de gradación de ser se leería predicativamente así:

1. Lo que es *F*.
2. Lo que es *F* y no es *F*.
3. Lo que no es *F*.

Pienso que la noción de gradación en sentido predicativo es, de entrada, mucho más plausible que la gradación existencial y la veritativa. Sin duda, el hecho de que las cosas sean *F*, esto es, que posean propiedades, admite grados, pues es evidente que afirmamos con verdad que, por ejemplo, hay cosas más grandes que otras, o que hay regiones más frías que otras. La predicación sí admite fácilmente 'el más y el menos'. Es seguro, entonces, que un amante de espectáculos aceptaría mejor esta tesis. Pero, ¿qué sentido podríamos encontrarle a la tesis de que algo puede estar en situación de ser *F* y no ser *F* al mismo tiempo? ¿No es esto contradictorio? Esta tesis no es clara a primera vista, pero

---

<sup>20</sup> Así, por ejemplo, en *Crátilo* 385b7-8, Platón ofrece una definición de la verdad en términos de adecuación: el "discurso verdadero" (λόγος ἀληθής) es "el que dice las cosas que son (τὰ ὄντα) como son (ὡς ἔστιν)", y el "discurso falso" (λόγος ψευδής) es "el que dice las cosas que son como no son" (cfr. también *Soph.* 263b). De acuerdo con esto, las proposiciones mencionadas arriba, "X es blanca" y "X es negra" son ambas falsas porque describen a X como no es, pues X es blanca y negra.

<sup>21</sup> Es cierto que una teoría de grados de verdad parece más plausible que una teoría de grados de existencia. Sin embargo, los términos en lo que estaría enunciada en este argumento no parecen ser los adecuados. Si Platón realmente tiene en última instancia una doctrina de grados de verdad, creo que sería muy distinta a la supuesta teoría de *Rep.* V. Y, además, sería más razonable que dicha doctrina figurara en un argumento como una conclusión, y no como una de las premisas iniciales con las que Platón piensa que cualquiera (cualquier amante de espectáculos) estaría de acuerdo.

tampoco resulta demasiado extraña; por ejemplo, de una cosa  $X$  se puede predicar sin contradicción que es grande, comparada con  $Y$ , pero que al mismo tiempo no es grande comparada con  $Z$ , y que por esta razón  $X$  es  $F$  y no- $F$  al mismo tiempo. En cuanto al sentido de ser y no ser sucesivamente, la interpretación predicativa también hace buen sentido, pues es claro que no hay nada absurdo en afirmar que algo puede ser, por ejemplo, blanco ( $F$ ), en un tiempo, y amarillo (no- $F$ ), en otro tiempo. En consecuencia, Platón puede afirmar plausiblemente que, si hay algo que es  $F$  y no es  $F$ , este algo no es plenamente o puramente  $F$ , y, por ende, según la tesis ya mencionada, no puede decirse que ese objeto sea  $F$  'a secas', pues sólo lo que es plenamente o puramente  $F$  es, por esta razón,  $F$  'a secas', pero, como tampoco esto es en modo alguno sólo no- $F$ , entonces, es razonable afirmar que ocupa un puesto intermedio entre lo que es  $F$  y lo que no es  $F$ . Una lectura predicativa de εἶναι es, por ende, la mejor opción disponible para leer globalmente el argumento, ya que es la que mejor funciona dentro del esquema de gradación de ser empleado aquí por Platón. Así, es ésta la lectura que de ahora en adelante mantendré en primer plano. Sin embargo, creo que es necesario explorar más qué entiende Platón cuando afirma que algo es  $F$  y no- $F$ . Sobre esto hablaré con más detalle en la próxima sección, pues éste asunto es muy debatido.

Hemos visto que el argumento de Platón concierne a objetos y no a proposiciones (como quiere la lectura veritativa); objetos que se distinguen unos de otros por su modo de ser  $F$ . Esto ha quedado más o menos claro; no obstante, lo que resulta bastante oscuro es por qué Platón niega que lo que es  $F$  y no- $F$  pueda ser objeto de conocimiento, de modo que sólo lo que es  $F$  es cognoscible. No tenemos los elementos suficientes para responder en este momento del argumento a esta pregunta, pero podríamos cuestionarnos entonces por qué Platón piensa que un amante de espectáculos podría aceptar esta tesis. En este caso sí es posible, y también deseable, dar respuesta a esta cuestión.

Puede pensarse que el amante de espectáculos acepta, en un primer momento, que el conocimiento es de algo que es  $F$ , y que algo que no es  $F$  es incognoscible. Pero en ese momento, la tesis platónica da la apariencia de sostener que aquello que posee propiedades es cognoscible, mientras que lo que no posee propiedades no es cognoscible. Así interpretada, esta tesis podría llevar al amante de espectáculos a pensar que ésta incluye a la

totalidad de los objetos que poseen propiedades como posibles objetos de conocimiento. Sin embargo, las siguientes premisas del argumento muestran que Platón piensa que sólo algo que es plena o puramente  $F$ , es  $F$  'a secas', pues hay objetos que son  $F$  y no- $F$ , esto es, objetos que no son pura o plenamente  $F$ , sobre los cuales, por esta razón, no puede afirmarse que sean  $F$  'a secas'. Entonces, en este segundo momento, el amante de espectáculos puede darse cuenta que el argumento no está admitiendo que todos los objetos que poseen propiedades son cognoscibles, sino que éste postula que solamente son cognoscibles aquellos objetos que son  $F$  'a secas', o plenamente  $F$ , es decir, aquellos objetos que poseen sus propiedades con exclusión de sus propiedades opuestas. Aquí parece haber un problema, pues el argumento parece exigir que le sea aceptado más de lo que ha mostrado, pues éste parece querer mostrar al amante de espectáculos que, ya que ha aceptado que lo que es  $F$  es cognoscible, y ya que ahora podría estar dispuesto a aceptar que sólo lo que es plenamente o puramente  $F$ , es por ello  $F$  'a secas', entonces, también debería aceptar que aquello que es  $F$  y no es  $F$ , no es objeto de conocimiento, pues no es puramente  $F$ , o  $F$  'a secas'. El amante de espectáculos tiene naturalmente todo el derecho de protestar, diciendo que para asentir a esto se le tendrían que ofrecer buenas razones y hasta ahora el argumento no le ha dado suficientes. Pues, en efecto, no se ve con claridad por qué no es posible conocer algo que es  $F$  y no- $F$ .

Sin embargo, el argumento no aclara este punto en este momento, pero Platón es consciente de esto, así que, aunque en el diálogo Glaucón, el representante del amante de espectáculos, parece aceptar sin ninguna observación esta tesis, lo cierto es que Platón la está avanzando sólo como una hipótesis por confirmar y no como algo ya establecido.<sup>22</sup> El argumento deberá, por ende, intentar fundamentar en las premisas siguientes esta tesis, la cual afirma que sólo los objetos que son (plenamente)  $F$  son cognoscibles, mientras que los objetos que son  $F$  y no- $F$  no son cognoscibles, sino que sobre ellos sólo es posible obtener

---

<sup>22</sup> Por esta razón dice Platón que "¿si algo *estuviese* en situación de ser y de no ser, no se encontraría en medio de lo que puramente es y de lo que no es en modo alguno?", y asimismo, "es necesario también buscar algo intermedio al conocimiento y la ignorancia que verse sobre aquello intermedio, *si es el caso que hay algo así*". Probablemente a Platón le parecía evidente para cualquiera esta tesis que correlaciona simétricamente grados de ser o tipos de objetos con distintos grados o tipos de conocimiento (por razones que explicaré más adelante), y por ello es que ésta es propuesta como una hipótesis que el personaje Glaucón-amante de espectáculos acepta inmediatamente. Pero hay que decir que Glaucón juega muy mal el papel de amante de espectáculos o receptor al que el argumento debe convencer, dócilmente ha aceptado premisa tras premisa. Por esta razón he suplido este rol de un amante de espectáculos más exigente, porque el argumento debe funcionar de manera que aspire a convencer a cualquier lector, incluso a un amante de espectáculos exigente.

un grado cognoscitivo inferior, opinión. Ésta es, pues, la línea muy clara que va a seguir el argumento: primero intentará asentar la tesis mencionada, y después intentará establecer que las Formas son los miembros de la clase de objetos que son *F*, y que, por el contrario, las cosas sensibles pertenecen a la clase de objetos que son *F* y no-*F*, para poder concluir que las Formas son los objetos del conocimiento, y que sobre las cosas sensibles no hay conocimiento, sino sólo opinión.

### 3

Antes de proseguir con el análisis de las siguientes premisas del argumento de *Rep. V* creo que es necesario averiguar en qué sentido piensa Platón que las cosas sensibles son *F* y no-*F*, y en qué sentido piensa que las Formas son plenamente *F*. Sin hacer esta elucidación previa no sería posible entender con un mínimo de claridad por qué el que las cosas sensibles sean *F* y no-*F*, es causa de su opinabilidad, y por qué el que las Formas sean plenamente *F*, es causa de su cognoscibilidad.

Es preciso reconocer que el texto de *Rep. V* es poco explícito con relación a la manera como debe leerse exactamente esta diferencia ontológica que Platón establece entre las Formas y las cosas sensibles. Platón sólo dice aquí que las Formas son (plena o puramente) *F*, y que, en cambio, las cosas sensibles son *F* y no-*F*. No obstante, en el *Banquete* hay un pasaje en donde Platón aclara explícitamente qué factores toma en cuenta cuando establece una distinción ontológica entre las Formas y las cosas sensibles. En este pasaje (210e6-211a5) Platón dice, refiriéndose a la Forma de lo bello, que

Πρῶτον μὲν 211.a ἀεὶ ὄν καὶ οὔτε γινόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε ἀβξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν.

En primer lugar, siempre es, y no nace ni perece, ni aumenta ni disminuye; y, además, <1> no es bella en un aspecto y fea en otro, ni <2> bella en un tiempo y en otro no, ni <3> bella con relación a una cosa y fea con relación a otra, ni <4> bella aquí y fea allí, como si fuera bella para algunos y fea para otros.

Así, pues, en este pasaje Platón postula que en estos cuatro sentidos (1-4) las cosas sensibles son *F* y no-*F*, en contraposición con las Formas, que son plenamente *F* porque están exentas de estas cuatro “deficiencias”:

- (1) Por tener partes diferentes. Porque *X* es *F* en un aspecto o en una parte de sí, y al mismo tiempo es no-*F* en otro aspecto o en otra parte de sí.
- (2) Por cambio temporal. Porque *X* es *F* en un tiempo *t*<sub>1</sub>, y en un tiempo *t*<sub>2</sub> es no-*F*.
- (3) Por comparación. Porque *X* es *F* comparado con un objeto *Y*, pero al mismo tiempo es no-*F* comparado con un objeto *Z*.
- (4) Por presentar diversas apariencias. Porque *X* aparece como *F*, y *X* aparece como no-*F*.

Pienso que estos criterios no sólo son válidos para el *Banquete*, sino, cuando menos, también para el *Fedón* y la *República*, pues la mayor parte de los especialistas cree, por razones de estilo y de contenido, que estos tres diálogos fueron redactados en fechas muy próximas. Y sería extraño que Platón cambiara de parecer de un diálogo a otro sin dejar en sus escritos algún rastro de este cambio. Por ende, creo que es razonable interpretar *Rep. V* a la luz de este pasaje del *Banquete*. Además, en su oportunidad señalaré que en el texto de *Rep. V* hay algunos elementos textuales que apoyan esta interpretación.<sup>23</sup> A continuación voy a comentar cada uno de estos cuatro sentidos.

Los sentidos (1) y (3) constituyen lo que ha sido denominado la tesis platónica de la “co-presencia de opuestos”, la cual consiste en que, dadas ciertas circunstancias, puede considerarse que una cosa sensible posee al mismo tiempo una propiedad y su opuesto. Sólo en estos sentidos (1) y (3) puede una entidad tener co-presencia de opuestos sin violar

---

<sup>23</sup> Varios autores reconocen explícitamente que el pasaje de *Banquete* aclara y complementa el texto de *Rep. V*, por ejemplo, J. Adam lo cita al comentar el pasaje 479b9-10 en su edición con comentario de esta obra, *The Republic of Plato*, Cambridge, 1902, 2da. ed. 1969, vol. I. Otros autores posteriores que han seguido esta línea de interpretación son: G. Vlastos, “Degrees of Reality” p. 66-7; N. Cooper, “Between Knowledge and Ignorance”, *Phronesis*, 31 (1986), p. 240; N. P. White, “Plato’s Metaphysical Epistemology”, en R. Kraut

el principio de no-contradicción. Que Platón tenía clara esta conexión entre la co-presencia de opuestos y el principio de no-contradicción, puede inferirse de la manera como formula este principio en *Rep.* IV (436e8-437a2):<sup>24</sup>

Οὐδὲν ἄρα ἡμᾶς τῶν τοιούτων λεγόμενον ἐκπλήξει, οὐδὲ μᾶλλον τι πείσει ὡς ποτέ τι ἂν τὸ αὐτὸ ὄν ἅμα κατὰ 437.a τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ τάναντία πάθοι ἢ καὶ εἶη ἢ καὶ ποιήσειεν.

Por ende, ninguna de tales afirmaciones nos perturbará, ni más nos persuadirá de que alguna vez la misma cosa padezca, sea o haga al mismo tiempo cosas opuestas en cuanto a lo mismo y con relación a la misma cosa.

De este modo, al enunciar el principio de no-contradicción, Platón advierte explícitamente que una cosa  $X$  puede ser  $F$  y no- $F$  al mismo tiempo, sin violar este principio sólo en el caso (1), que  $X$  sea  $F$  y no- $F$  al mismo tiempo, pero no en cuanto a lo mismo (o a la misma parte de sí), sino en cuanto a distintos aspectos o partes de sí; y en el caso (3), que  $X$  sea  $F$  y no- $F$  al mismo tiempo pero no con relación a la misma cosa, sino con relación a cosas diferentes. Teniendo a la vista la formulación platónica del principio de no-contradicción se ve claro, entonces, cómo es que Platón piensa que por (1) y (3) las cosas sensibles pueden tener al mismo tiempo propiedades opuestas sin contradicción. Sin embargo, parece evidente también que una cosa sólo puede sufrir co-presencia de opuestos con respecto a un número limitado de propiedades, pues no todas las propiedades pueden coexistir con sus opuestos. De hecho, la lista de las propiedades que Platón utiliza más adelante en este argumento, en 479a5-b5, para ilustrar cómo las cosas sensibles son  $F$  y no- $F$ , se limita exclusivamente a propiedades del tipo al que me refiero, propiedades que pueden coexistir con sus opuestos: propiedades valorativas (“bello” y “feo”, “justo” e “injusto”, “pío” e “impío”) y propiedades relacionales (“doble” y “mitad”, “grande” y “pequeño”, “ligero” y “pesado”). Pero hay otro tipo de propiedades que al parecer no admiten coexistir con sus opuestos, propiedades que denominaré “substanciales” (“cama”, “árbol”, “caballo”, “ser humano”, etcétera). Veamos por qué puede haber co-presencia de

---

(ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, 1992, p. 294; y N. Pappas, *Plato and the Republic*, pp. 133-4.

<sup>24</sup> Ésta es la formulación más precisa de esta tesis que Platón hace en la *República*, la cual recibirá en la tradición filosófica posterior el nombre de “principio de no-contradicción”; también la enuncia, con palabras un tanto diferentes, en *Rep.* IV 436b8-9 y *Rep.* X 602e8-9.

opuestos en los casos de las propiedades relacionales y valorativas, pero no en el caso de las propiedades substanciales.<sup>25</sup>

Las propiedades relacionales son innegablemente un tipo de propiedades que pueden adaptarse a (3), pues el carácter definitorio de éstas es que son propiedades que las cosas poseen siempre con relación a otras cosas, y nunca consideradas sólo en sí mismas. Las propiedades relacionales son propiedades de dos términos, por ejemplo, la afirmación de que una cosa *X* es grande, implica la afirmación de que *X es más grande que* una cosa *Y*. *Y*, dada la multiplicidad de cosas sensibles de distintas magnitudes que existen en el universo, es claro que, de acuerdo con (3), una cosa puede ser sin contradicción grande y pequeña al mismo tiempo; grande con relación a una cosa *Y*, pero pequeña con relación a una cosa *Z*, pues, por ejemplo, puede afirmarse verdaderamente que un edificio de quince niveles es grande (más grande que) comparado con un edificio de cuatro niveles, pero pequeño (más pequeño que), comparado con un edificio de cien niveles. Y lo mismo aplica para todas las propiedades relacionales: una cosa sensible puede al mismo tiempo ser pesada (más pesada que), comparada con una cosa *Y*, pero ligera (más ligera que), comparada con una cosa *Z*, o una cosa sensible puede ser “doble” para una cosa *Y*, en cuanto a tamaño, peso, etcétera, pero “mitad” para una cosa *Z*, etcétera.

Por otra parte, las propiedades relacionales no funcionan tan bien con (1) como con (3), pero también puede considerarse que en ciertos casos (1) es aplicable, por ejemplo, una calle puede ser angosta y amplia al mismo tiempo en cuanto a partes distintas de sí, amplia en cuanto a la primera parte de su extensión pero angosta en su parte final. Pero, por ejemplo, un bloque esférico de hierro de quinientos kilogramos de peso, no puede ser al mismo tiempo pesado y liviano en cuanto a aspectos diferentes de sí mismo como bloque de hierro.

Con respecto a las propiedades valorativas, (1) es perfectamente válida, por ejemplo, tiene sentido el afirmar que una cosa sensible puede ser bella y fea al mismo tiempo porque es bella en un aspecto pero fea en otro, como podría ser en el caso de un collar que fuese bello en cuanto al material, pero feo en cuanto a su forma. También (3),

---

<sup>25</sup> Para simplificar la discusión voy a concentrarme en estos tres tipos de propiedades, dejando de lado propiedades como “frío” y “caliente”, o “negro” y “blanco”. Pero como el caso de estas propiedades es en parte análogo al de las propiedades relacionales y valorativas algunas cosas de las que voy a decir sobre éstas pueden aplicarse a aquellas.

aunque un poco más oscuramente, es válida. Como en algunos ejemplos que da Heráclito y que Platón retoma, es más o menos razonable afirmar que algo puede ser bello y feo al mismo tiempo en virtud de que es bello comparado con una cosa *Y*, pero es feo comparado con una cosa *Z*. Como en el ejemplo heraclítico sobre el ser humano que al mismo tiempo es bello comparado con un mono, pero feo comparado con un dios.<sup>26</sup>

Por el contrario, evidentemente, las cosas no pueden ser *F* y al mismo tiempo no ser *F* en cuanto a sus propiedades substanciales, como “caballo”, “hombre”, “dedo”, ni por (1) ni por (3), pues además de que estrictamente éstas no poseen opuestos,<sup>27</sup> son propiedades que las cosas sensibles no poseen con relación a otras cosas, sino tan sólo consideradas en sí mismas. Esto es así, porque son propiedades vinculadas a la identidad de las cosas, propiedades de las que una cosa no puede carecer sin dejar de ser la cosa determinada que es. Así pues, una cosa no puede simultáneamente ser un caballo y no ser un caballo, ni por (1), porque en un aspecto de sí sea un caballo, pero en otro aspecto de sí no sea un caballo; ni por (3), porque sea un caballo con relación a una cosa *Y*, pero no sea un caballo con relación a una cosa *Z*.<sup>28</sup> Por ende, el que una cosa sea un caballo y al mismo tiempo no sea un caballo, es en efecto contradictorio y, por el principio de no-contradicción, es por esto mismo imposible. Es claro entonces que las cosas sensibles no pueden ser *F* y no-*F* simultáneamente en cuanto a sus propiedades substanciales.

Este fenómeno de la co-presencia de opuestos que se da en lo sensible es algo que le preocupaba a Platón, y que sin duda aparece en *Rep.* V.<sup>29</sup> Por ejemplo, en 478d5-9, Platón utiliza, aunque por única ocasión, el adverbio “al mismo tiempo” (ἄμα) a la frase “*X* es *F* y

---

<sup>26</sup> Heráclito B 83 y 82, e *Hippias Mayor* 289a-b. Cfr. también los fragmentos heraclíticos B 59-61.

<sup>27</sup> Por supuesto que hay negaciones de estos términos, “no-mesa”, “no-hombre”, “no-dedo”. Sin embargo, no pienso que Platón admita que dichos predicados de negación denotan propiedades reales. Sobre este tema cfr., G. Fine, *On Ideas*, Oxford, 1993, p. 113-6, quien después de examinar las evidencias que hay en los diálogos para tomar un juicio sobre este asunto, opina, acertadamente, que dichas evidencias se inclinan a favor de que Platón no acepta que a dichas negaciones les correspondan propiedades reales.

<sup>28</sup> Claro que podrían proponerse algunos aparentes contraejemplos. Con relación a (1), por ejemplo, podría decirse que un caballo de madera es y no es un caballo al mismo tiempo, pues tiene la figura de un caballo pero no su constitución física. Con respecto a (3), podría decirse que un caballo de tiro comparado con un caballo pura sangre no merece ser considerado un verdadero caballo, pero comparado con un caballo de madera sí es realmente un caballo. Sin embargo, esto es sólo una forma de hablar, pues un caballo de madera no instancia en absoluto la propiedad de ser caballo, y, por otro lado, tanto el caballo más famélico como el caballo más fuerte y veloz instancian la misma propiedad de ser caballo. De manera que éstos no serían auténticos casos de entidades que instancian al mismo tiempo una propiedad substancial y su opuesto.

<sup>29</sup> Evidencias de que a Platón le preocupaba la coexistencia de opuestos pueden hallarse en *Parménides* 129a6-b4, *Fedón* 102-104, *República* VII 523e-524a.

no-*F*".<sup>30</sup> Otro indicio es, como ya he mencionado, el tipo de propiedades con el que Platón ejemplifica cómo las cosas sensibles son *F* y no-*F*. Algunos autores han puesto una excesiva atención en la co-presencia de opuestos y, por esta razón, han argumentado que en *Rep. V* Platón se ocupa exclusivamente de este asunto. Esto es, estos intérpretes han sostenido que sólo los sentidos (1) y (3) son pertinentes para interpretar de qué modo Platón postula que las cosas sensibles son *F* y no-*F* en *Rep. V*, dejando de lado el sentido (2), el cambio cualitativo, y el sentido (4), el presentar diversas apariencias.<sup>31</sup> Por las razones expuestas en los párrafos anteriores, estos intérpretes concluyen que el argumento de *Rep. V*, tal y como ellos lo interpretan, sólo tiene aplicación para las propiedades valorativas y relacionales, pero no para las propiedades substanciales. De esta tesis, estos intérpretes intentan sacar conclusiones de muy largo alcance sobre la metafísica y la epistemología platónica. En síntesis, argumentan que, según *Rep. V*, la incognoscibilidad de las cosas sensibles y su deficiencia ontológica con respecto a las Formas se limita únicamente a sus propiedades relacionales y valorativas, pero no concierne a sus propiedades substanciales.<sup>32</sup>

Esta interpretación de *Rep. V* es bastante popular, ha sido defendida por un buen número de respetables platonistas. Discutir y criticar con detalle esta interpretación requeriría mucho más espacio del que puedo dedicarle en este trabajo, en particular sería necesario revisar detenidamente otros pasajes de otros diálogos que son también de interpretación muy controvertida. Por el momento, creo que basta con señalar que el texto de *Rep. V* es deliberadamente ambiguo: Platón no dice claramente qué entiende por ser *F* y no-*F*. Si bien el texto de *Rep. V* es también ambiguo en cuanto al mismo uso del verbo ser, en ese caso para optar por una interpretación predicativa fue posible utilizar como piedra de toque el concepto de gradación. En el caso que nos ocupa ahora no disponemos de tal apoyo. Creo que en este caso, dado que las evidencias textuales de *Rep. V* son insuficientes

---

<sup>30</sup> El texto dice: "¿no es verdad que decíamos antes que si se mostrara que algo *al mismo tiempo* (ὁμοῦ) es y no es, tal cosa se encontraría en medio de lo que puramente es y de lo que enteramente no es, y que ni el conocimiento ni la ignorancia versarían sobre esto, sino lo que a su vez se mostrara que es intermedio a la ignorancia y al conocimiento?" (*Rep. V* 478d5-9).

<sup>31</sup> Entre los autores que han defendido esta interpretación, se encuentran: N. R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford, 1951, p. 109; R. E. Allen, "The Argument from Opposites in Republic V", *Review of Metaphysics*, 15 (1961), pp. 327-9; A. Nehamas, "Plato on the Imperfection of the Sensible World", (1975), reimpresso en G. Fine (Ed.), *Plato I*, Oxford, 1999, p. 177; T. Irwin, "Plato's Heracliteanism", *Philosophical Quarterly*, 27 (1977), p. 11; y J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, 1981, p. 209.

<sup>32</sup> J. Annas, en *An Introduction to Plato's Republic*, defiende detalladamente esta tesis, cfr. pp. 210-11, 218, 222-225.

y de lectura muy controvertida (aunque ciertamente algunas partes del texto parecen sugerir una lectura que incluya todos los puntos del 1 al 4), el texto en sí de *Rep. V* no representa un factor decisivo para optar por una interpretación como la que defiende o por una interpretación de los opuestos, pues hay elementos a favor y en contra de cada interpretación. Por esta razón, creo que en esta disputa hay que otorgarle un alto valor al pasaje del *Banquete*, el cual es el único pasaje donde Platón toca abiertamente este punto. Otro elemento importante para preferir una interpretación como la que sostengo es que, como veremos en el próximo capítulo, a Platón le conviene que su argumento postule que las cosas sensibles son *F* y no-*F* en los cuatro sentidos del *Banquete*, pues su argumento funcionaría mal para mostrar la incognoscibilidad de estas entidades si sólo se ciñera a los sentidos (1) y (3).

Estas consideraciones apoyan la tesis que defiende en este texto, que los sentidos (1) y (3) del *Banquete* son sólo dos de las razones, pero no las únicas, por las cuales Platón sostiene que no hay conocimiento sobre las cosas sensibles, y por las que éstas son también deficientes ontológicamente con respecto a las Formas. De acuerdo con esto, estos dos son sólo los primeros sentidos en los que, a su vez, Platón estipula que las Formas son plenamente *F*: en tanto que piensa que no sufren de co-presencia de opuestos. Como afirma Platón en el pasaje del *Banquete*, la Forma de lo bello no es bella en un aspecto y no-bella en otro, o bella con relación a una cosa y no-bella con relación a otra, y ocurre del mismo modo en el caso de las demás Formas.

El sentido (2), según el cual Platón piensa (en el *Banquete* y en *Rep. V*) que las cosas sensibles son *F* y no-*F*, no consiste en ser *F* y no-*F* simultáneamente como en (1) y (3), sino en ser *F* y no-*F* sucesivamente. Es decir, Platón postula simplemente que las cosas sensibles están sujetas a cambio, son *F* en un tiempo  $t_1$  y son no-*F* en otro tiempo  $t_2$ . El fenómeno del cambio de lo sensible es un fenómeno que ciertamente le interesa a Platón; por ejemplo, en el *Teeteto* se discute ampliamente este tema, y en *Rep. VI-VII* se describe al conjunto de las cosas sensibles como la categoría del “devenir” (γένεσις).<sup>33</sup> En cuanto a

---

<sup>33</sup> Cfr. también *Rep. VI* 508d6-8, donde se describe a lo opinable, las cosas sensibles, como “lo que nace y perece (τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον)”. Sobre el uso del término devenir puede consultarse, por ejemplo, *Rep. VII* 533e7-534a5, donde se establece que la “opinión” (δόξα) “versa sobre el devenir” (περὶ

*Rep. V*, cuando Platón más adelante en el argumento contrapone explícitamente el modo de ser de las Formas con el de las cosas sensibles, afirma de las primeras que “son *siempre* (ἀεί) y del mismo modo  $\langle F \rangle$ ” (479a2-3, e7-8). Creo que el uso de este adverbio de tiempo, “siempre” (ἀεί), para hacer esta comparación, es un indicio textual de que el factor de cambio cualitativo de lo sensible es relevante para el argumento de *Rep. V*. Pero, ¿cómo concibe Platón el cambio de lo sensible? Algunos autores le han atribuido a Platón una teoría de un flujo extremo en el que las cosas sensibles cambian cualitativamente en todos los sentidos, todo el tiempo.<sup>34</sup> Ciertamente Platón discute teorías semejantes en el *Teeteto*, pero no hay indicios ciertos de que Platón se comprometa a afirmar alguna de ellas. Ante la falta de evidencias claras, pienso que es más seguro atenerse a una interpretación más conservadora, según la cual Platón sostiene que las cosas sensibles cambian sus propiedades, pero no todo el tiempo, sino que una cosa sensible puede conservar una propiedad incluso por un tiempo más o menos prolongado, pero lo que la distingue de una Forma es que no conservará ninguna de sus propiedades por siempre. En el próximo capítulo veremos que, al parecer, Platón tiene ciertas razones para rechazar que las cosas sensibles son cognoscibles, sea que se acepte una interpretación conservadora o radical del cambio de lo sensible.

Si, como he sostenido, el argumento de *Rep. V* versa no sólo sobre la coexistencia de opuestos sino asimismo sobre el cambio cualitativo, entonces está claro que este argumento concierne a todas las propiedades de las cosas sensibles, pues, con respecto a todas sus propiedades, incluidas sus propiedades substanciales, las cosas sensibles pueden ser  $F$  en un tiempo y no- $F$  en otro, por ejemplo, una cosa sensible puede ser hoy un anillo y mañana no ser un anillo, sino una porción de metal fundido. Además, una interpretación que, como ésta, no se limite a la coexistencia de opuestos, estaría más acorde con la conclusión de *Rep. V* sobre las muchas cosas sensibles, la cual es bastante general y no parece admitir ninguna restricción con respecto a ningún tipo de propiedad, según la cual

---

γένεσιν), esto es, sobre lo sensible. En el *Timeo* hay también un uso muy abundante del término devenir para referirse a lo sensible, puede revisarse, por ejemplo, el clásico pasaje de 27d-28a.

<sup>34</sup> Ésta era la interpretación más usual de la concepción platónica del cambio de lo sensible. Un ejemplo de ésta puede encontrarse en el comentario de J. Adam, *The Republic of Plato*, a los pasajes de *Rep. V* que estudio en este trabajo. R. Bolton, “Plato’s Distinction Between Being and Becoming”, *Review of Metaphysics*, 29 (1975), pp. 66-95, es un ejemplo más reciente de este tipo de interpretación, aunque un tanto modificada, porque Bolton sostiene que esta concepción del cambio de lo sensible es descartada por Platón en sus diálogos más tardíos, a partir del *Teeteto*.

las cosas sensibles son  $F$  y no- $F$ : “¿acaso cada una de las muchas cosas es lo que alguien dice que es, más bien que no es?” (479b9-10).

De este modo, el que las cosas sensibles estén sujetas a cambio, es para Platón una tercera razón, además de (1) y (3), por la cual las cosas sensibles no son cognoscibles, y son deficientes ontológicamente en comparación con las Formas. A su vez, estas entidades, las Formas, son plenamente  $F$  en este tercer sentido: son inmutables, están exentas de padecer cualquier cambio.

El cuarto sentido en que Platón piensa que las cosas sensibles son  $F$  y no- $F$ , consiste en que, según él, estas cosas presentan apariencias contrarias, esto es, estas cosas a veces aparecen como  $F$  y otras veces como no- $F$ . El texto del *Banquete* dice literalmente que la Forma de lo bello, a diferencia de las cosas sensibles bellas, “no es bella aquí y fea allí, como si fuera bella para alguno y fea para otro”. Por “aquí” y “allí” entiendo que Platón se refiere a situaciones. Así, Platón piensa que las cosas sensibles en una situación aparecen a (son para) un sujeto  $X$  como  $F$ , y en otra situación aparecen a (son para) un sujeto  $Y$  como no- $F$ . Por ejemplo, a cierta distancia una cosa sensible puede aparecer como una oveja para un sujeto  $X$ , y a una distancia menor esta misma cosa puede aparecer como un perro para un sujeto  $Y$ . El caso que Platón tiene en mente en el *Banquete* es el del desacuerdo entre dos sujetos sobre el ser  $F$  o no- $F$  de una cosa sensible. Sin embargo, el argumento es generalizable para el caso de un mismo sujeto, pues evidentemente un sujeto puede estar en desacuerdo consigo mismo sobre los objetos de su percepción. Así, por ejemplo, un bastón inmerso en el agua puede aparecer curvo para un sujeto, y fuera del agua el mismo bastón puede aparecer recto para el mismo sujeto.<sup>35</sup>

A partir de (4) se ve claramente que Platón reúne el ser  $F$  de las cosas sensibles con su aparecer como  $F$ , dentro de la clase específica de naturaleza que éstas tienen intrínsecamente. Parece que para Platón hay en la naturaleza de las entidades sensibles, en tanto que sensibles, una cierta deficiencia, una “opacidad” u “oscuridad”, que es la causa de que éstas puedan aparecer de un modo distinto al que son.<sup>36</sup> Así, para Platón, la naturaleza

---

<sup>35</sup> Cfr., por ejemplo, *Teeteto* 152b-c, 158e-160c.

<sup>36</sup> Así, en *Rep.* VI en la alegoría del Bien Platón afirma que “cuando <el alma> se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, <las cosas sensibles> entonces opina y ve con dificultades con opiniones que la hacen ir de aquí para allá” (508d). En este pasaje es claro que la oscuridad de las cosas sensibles es

de las cosas sensibles es engañosa, pues en ella está la capacidad para producir apariencias contrarias. Por el contrario, Platón estipula que las Formas son plenamente *F* también en este cuarto sentido, pues cree que estas entidades no pueden ofrecer apariencias contrarias a ningún sujeto que tiene una relación epistémica con ellas.

En *Rep. V* hay numerosos pasajes que son evidencia de que Platón toma en cuenta en su argumento el hecho de que las cosas sensibles dan apariencias contrarias. Cuando más adelante, a partir de 478e7, Platón apunta que las cosas sensibles son *F* y no-*F*, utiliza, además del verbo ser (εἶναι), el verbo “aparecer” o “mostrarse” (φαίνεσθαι). Como puede verse en el siguiente párrafo (479a5-b5):

“Τούτων γὰρ δὴ, ᾧ ἀριστε, φήσομεν, τῶν πολλῶν καλῶν μῶν τι ἔστιν ὃ οὐκ αἰσχρὸν φανήσεται; καὶ τῶν δικαίων, ὃ οὐκ ἄδικον; καὶ τῶν ὁσίων, ὃ οὐκ ἀνόσιον;” 479.b Οὐκ, ἀλλ’ ἀνάγκη, ἔφη, καὶ καλὰ πῶς αὐτὰ καὶ αἰσχρὰ φανῆναι, καὶ ὅσα ἄλλα ἐρωτᾶς. Τί δὲ τὰ πολλὰ διπλάσια; ἦτόν τι ἡμίσεα ἢ διπλάσια φαίνεται; Οὐδέν.

Soc: Le diremos <al amante de espectáculos>, “amigo, ¿acaso de entre las muchas cosas bellas hay alguna que no *aparecerá* (φανήσεται) fea? ¿Y de entre las cosas justas hay alguna que no *aparecerá* injusta? ¿Y de entre las cosas pías, una que no *aparecerá* impía?” Glau: No, sino que, por necesidad, ellas *aparecen* (φανῆναι) de algún modo bellas y feas, así como las otras cosas por las cuales preguntas. Soc: ¿Y qué con las cosas dobles? ¿*Aparecen* (φαίνεται) en algo menos como mitades que como dobles? Glau: En nada.

Así, creo que hay razones suficientes para incluir a este cuarto sentido dentro del argumento de *Rep. V*.<sup>37</sup>

En conclusión, creo que es razonable atribuirle a Platón que, en su argumento de *Rep. V*, concibe que las cosas sensibles son *F* y no-*F* en los cuatro sentidos que hemos estudiado. Por el contrario, las Formas, según Platón, son plenamente *F*, en tanto que no están sujetas a estas cuatro deficiencias. En el próximo capítulo veremos cuál es la

---

intrínseca a éstas y no depende de la relación epistémica que establecemos con ellas, pues estas cosas están, según Platón, de hecho “sumergidas en la oscuridad” con anterioridad a que un sujeto “se vuelva” a ellas. Asimismo, la alegoría de la caverna de *Rep. VII* es por demás elocuente con respecto a la oscuridad inherente a la naturaleza de lo sensible. También en la alegoría de la línea de *Rep. VI* el dominio de lo sensible es descrito como “oscuro” con respecto al dominio de lo inteligible, cfr. 509e y 511e.

<sup>37</sup> Incluso ha habido quien proponga que en el argumento de *Rep. V* Platón se ocupa sólo de la capacidad de las cosas sensibles para producir apariencias contrarias pero no propiamente del ser de estas cosas, esto es,

relevancia que estos cuatro sentidos tienen para sustentar la conclusión principal del argumento de *Rep. V*, que sólo las Formas son cognoscibles, mientras que las cosas sensibles son opinables, pero no cognoscibles.

---

sólo de (4) pero no de (1-3). Cfr., por ejemplo, el texto de C. Kirwan, "Plato and Relativity", *Phronesis*, 19 (1974), pp. 115, 117-9, 128-9.

## CAPÍTULO II

### LOS VÍNCULOS ENTRE EL CONOCIMIENTO Y LAS FORMAS, LA OPINIÓN Y LAS COSAS SENSIBLES, Y LA IGNORANCIA Y EL NO-SER, EN EL ARGUMENTO DE *REPÚBLICA V*

En este capítulo, voy a traducir y analizar en tres secciones distintas las tres partes finales del argumento de *Rep. V*. La primera de éstas (477b3-478b5), es la que considero la parte central del argumento, por lo que dedicaré más espacio a su análisis. Platón intenta ahí dar buenas razones para establecer la conclusión de que el conocimiento sólo puede tener como objetos entidades que son plenamente *F* (las Formas), pero no entidades que son *F* y no-*F* (las cosas sensibles), y que estas últimas entidades son los objetos de la opinión. En la segunda parte (478b6-e6), Platón distingue la opinión de la ignorancia. Y en la tercera parte (478e7-480a13), Platón establece la conclusión de que las Formas son aquellas entidades que son plenamente *F*, y son, por tanto, cognoscibles; mientras que las cosas sensibles son entidades que son *F* y no-*F* y, por esta razón, son opinables.

En la primera sección, donde hago un análisis de esta parte central del argumento, ofrezco, en primer lugar, un esquema de la manera como ésta se halla explícitamente construida, y después la analizo punto por punto, de acuerdo con este esquema, señalando en particular un problema con la manera como ésta establece su conclusión. Después introduzco y analizo dos inferencias que, creo, están implícitas, pero dan cuenta de las razones por las que Platón pretende establecer dicha conclusión. Mi tesis es que Platón, a través de estas dos inferencias, establece que sólo las entidades que son plenamente *F* (las Formas) son cognoscibles, porque sólo la naturaleza de estas entidades garantiza que el

conocimiento pueda poseer un atributo que le es esencial, la infalibilidad; mientras que las entidades que son *F* y no-*F* (las cosas sensibles) son opinables, porque su naturaleza es la causa de la falibilidad de la opinión. Esto es, creo que este análisis permitirá apreciar cómo el argumento de Platón establece un vínculo entre las Formas y el conocimiento, según el cual las Formas justifican la posibilidad del conocimiento en sentido estricto, como estado cognitivo infalible. Me será posible explicar esta parte del argumento una vez que en el capítulo anterior he mostrado qué entiende Platón por el “ser plenamente *F*” de los objetos del conocimiento, las Formas, y por el “ser *F* y no-*F*” de los objetos de la opinión, las cosas sensibles.

En la segunda sección, analizo la segunda parte de este pasaje del argumento, y explico cómo es que Platón intenta establecer que es imposible opinar sobre “lo que no es *F*” para asentar con mayor justificación la tesis de que la opinión tiene como objeto sólo lo que es *F* y no-*F*.

Por último, en la tercera sección, la cual versa sobre la última parte del argumento, voy a esbozar, a través de un esquema, la manera como se construye en éste un vínculo entre Formas y conocimiento en sentido inverso al anterior, según el cual se establece que la convicción en la posibilidad del conocimiento justifica a su vez la postulación de la existencia de las Formas. En cuanto al último tema contenido en esta parte del argumento, a saber, el sentido en el que Platón afirma que las Formas son plenamente *F*, y que las cosas sensibles son *F* y no-*F*, ya me he adelantado en el capítulo anterior.

## 1

La parte central del argumento comienza simplemente con una exposición de aquello que es necesario probar (477b3-13):

Ἄρ' οὖν λέγομέν τι δόξαν εἶναι; Πῶς γὰρ οὐ; Πότερον ἄλλην δύναμιν ἐπιστήμης ἢ τὴν αὐτήν; Ἄλλην. Ἐπ' ἄλλῳ ἄρα τέτακται δόξα καὶ ἐπ' ἄλλῳ ἐπιστήμη, κατὰ τὴν δύναμιν ἑκατέρα τὴν αὐτῆς. Οὕτω. Οὐκοῦν

ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε, γινῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν; μᾶλλον δὲ ὧδέ μοι δοκεῖ πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι διελέσθαι. Πῶς;

Soc: ¿Acaso decimos que la opinión es algo?      Glau: ¿Pues cómo no?      Soc:  
¿Es un poder distinto al conocimiento, o el mismo?      Glau: Distinto.      Soc:  
Entonces, sobre una cosa versa la opinión, y sobre otra el conocimiento, cada uno según su propio poder.      Glau: En efecto.      Soc: ¿No es cierto que el conocimiento versa por naturaleza sobre lo que es, para conocer cómo es aquello que es? – Pero me parece que antes es necesario precisar más esto.      Glau:  
¿Cómo?

En este pasaje aparece por primera vez el concepto de “opinión” (δόξα), a la cual Platón pretende identificar como el grado epistemológico intermedio que, como he señalado, su argumento postula y pretende correlacionar con aquello que es *F* y no-*F*. Para lograr este objetivo, en las próximas etapas del argumento, Platón intentará diferenciar la opinión del conocimiento, con ayuda del concepto de “poder” (δύναμις). El objetivo que Platón persigue al efectuar esta diferenciación, es establecer la conclusión, básica para su argumento, de que el conocimiento sólo puede tener por objetos aquellas entidades que son plenamente *F*, mientras que sobre las entidades que son *F* y no-*F* sólo hay opinión. El próximo pasaje es, por tanto, la parte medular del argumento de *Rep.* V.

Las siguientes etapas del argumento son varias y algo extensas, pero forman una unidad indisoluble. Por esta razón las citaré y analizaré de una manera unitaria (477c1-478b5).

477.c Φήσομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅτι περ ἂν δύνηται, οἷον λέγω ὄψιν καὶ ἀκοήν τῶν δυνάμεων εἶναι, εἰ ἄρα μανθάνεις ὃ βούλομαι λέγειν τὸ εἶδος. Ἄλλὰ μανθάνω, ἔφη. Ἄκουσον δὴ ὃ μοι φαίνεται περὶ αὐτῶν. δυνάμεως γὰρ ἐγὼ οὔτε τινὰ χρόαν ὄρω οὔτε σχῆμα οὔτε τι τῶν τοιοῦτων οἷον καὶ ἄλλων πολλῶν, πρὸς ἃ ἀποβλέπων εἶνα διορίζομαι παρ' ἑμαυτῷ τὰ μὲν ἄλλα εἶναι, τὰ δὲ ἄλλα· δυνάμεως 477.d δ' εἰς ἐκεῖνο μόνον βλέπω ἐφ' ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται, καὶ ταύτη ἐκάστην αὐτῶν δύναμιν ἐκάλεσα, καὶ τὴν μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταγμένην καὶ τὸ αὐτὸ ἀπεργαζομένην τὴν αὐτὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ ἑτέρῳ καὶ ἕτερον ἀπεργαζομένην ἄλλην. τί δὲ σύ; πῶς ποιεῖς; Οὕτως, ἔφη. Δεῦρο δὴ πάλιν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ ἀριστε. ἐπιστήμην πρότερον δυνάμιν τινα φῆς εἶναι αὐτὴν, ἢ εἰς τί γένος τιθεῖς; Εἰς τοῦτο, ἔφη, πασῶν γε δυνάμεων ἐρωμενεστάτην. 477.e Τί δέ, δόξαν

εις δύναμιν ἢ εἰς ἄλλο εἶδος οἴσομεν; Οὐδαμῶς, ἔφη ᾧ γὰρ δοξάζειν δυνάμεθα, οὐκ ἄλλο τι ἢ δόξα ἐστίν. Ἄλλὰ μὲν δὴ ὀλίγον γε πρότερον ὠμολόγεις μὴ τὸ αὐτὸ εἶναι ἐπιστήμην τε καὶ δόξαν. Πῶς γὰρ ἂν, ἔφη, τὸ γε ἀναμάρτητον τῷ μὴ ἀναμαρτήτῳ ταύτων τις νοῦν ἔχων τιθείη; Καλῶς, ἦν δ' ἐγώ, καὶ δῆλον ὅτι ἕτερον ἐπιστήμης δόξα 478.a ὁμολογεῖται ἡμῖν. Ἐτερον. Ἐφ' ἐτέρῳ ἄρα ἕτερόν τι δυναμένη ἑκατέρα αὐτῶν πέφυκεν; Ἀνάγκη. Ἐπιστήμη μὲν γέ που ἐπὶ τῷ ὄντι, τὸ ὄν γινῶναι ὡς ἔχει; Ναί. Δόξα δέ, φαμέν, δοξάζειν; Ναί. Ἡ ταύτων ὕπερ ἐπιστήμη γινώσκει; καὶ ἔσται γνωστόν τε καὶ δοξαστόν τὸ αὐτό; ἢ ἀδύνατον; Ἀδύνατον, ἔφη, ἐκ τῶν ὠμολογημένων· εἶπερ ἐπ' ἄλλῳ ἄλλῃ δύναμις πέφυκεν, δυνάμεις δὲ ἀμφότεραί ἐσσι, δόξα τε 478.b καὶ ἐπιστήμη, ἄλλῃ δὲ ἑκατέρα, ὡς φαμεν, ἐκ τούτων δὴ οὐκ ἐγχωρεῖ γνωστόν καὶ δοξαστόν ταύτων εἶναι. Οὐκοῦν εἰ τὸ ὄν γνωστόν, ἄλλο τι ἂν δοξαστόν ἢ τὸ ὄν εἴη; Ἄλλο.

Soc: Afirmaremos que los poderes son un cierto género de cosas por medio de las cuales podemos las cosas que podemos, tanto nosotros como toda otra cosa que pueda. Por ejemplo, digo que la vista y el oído están entre los poderes, si es que comprendes la clase que quiero describir. Glau: Comprendo. Soc: Escucha entonces lo que me parece acerca de ellos, porque en un poder no miro ni color, ni figura, ni ninguna de tales cosas como las que miro en muchas otras cosas, mirando a las cuales puedo por mí mismo distinguir que unas cosas son unas y otras, otras, sino que en un poder sólo miro hacia aquello sobre lo cual versa y aquello que produce, y de esta manera llamo a cada uno de ellos 'poder'. Y al poder que versa sobre lo mismo y produce lo mismo, lo llamo el mismo, y al que versa sobre otra cosa y produce otra cosa lo llamo otro. ¿Y tú qué? ¿Cómo haces? Glau: Del mismo modo. Soc: Así, de nuevo aquí, amigo, en cuanto al conocimiento, ¿dices que él es un cierto poder, o en qué género lo pones? Glau: En ése, es el más fuerte de todos los poderes. Soc: ¿Pero qué? ¿Colocaremos a la opinión en la clase del poder o en otra? Glau: De ninguna manera <en otra>, pues aquello mediante lo cual podemos opinar no es otra cosa que opinión. Soc: Pero ciertamente un poco antes estuviste de acuerdo en que el conocimiento y la opinión no son lo mismo. Glau: ¿Pues cómo podría una persona inteligente postular que lo infalible es lo mismo que lo falible? Soc: Bien, es claro así que estamos de acuerdo en que la opinión es algo distinto del conocimiento. Glau: Distinto. Soc: ¿Entonces, cada uno de éstos versa por naturaleza sobre algo distinto porque puede algo distinto? Glau: Necesariamente. Soc: ¿En todo caso el conocimiento versa sobre lo que es, para conocer cómo está dispuesto lo que es? Glau: Sí. Soc: ¿Pero, afirmamos que la opinión opina? Glau: Sí. Soc: ¿Acaso opina lo mismo que el conocimiento conoce? ¿Y serán lo mismo lo cognoscible y lo opinable? ¿O es imposible? Glau: Imposible, a partir de las cosas acordadas. Si, en efecto, un poder distinto versa por naturaleza sobre algo distinto, y ambos, el conocimiento y la opinión, son poderes, pero distinto cada uno según decimos, a partir de esto ciertamente no cabe que lo cognoscible y lo opinable sean lo mismo. Soc: ¿No es verdad que si es cognoscible lo que es, algo distinto de lo que es será lo opinable? Glau: Distinto.

El objetivo básico de esta parte del argumento es establecer una distinción entre conocimiento y opinión, de manera tal, que se muestre que éstos tienen distintos objetos; que el conocimiento sólo puede versar sobre lo que es plenamente *F*, las Formas, mientras que la opinión sólo puede versar sobre lo que es *F* y no-*F*, las cosas sensibles. De este modo, esta parte del argumento de *Rep.* V muestra, en parte, cuál es el vínculo que Platón piensa que hay entre la distinción epistemológica conocimiento-opinión y la distinción ontológica Formas-cosas sensibles, o más exactamente, entre el conocimiento y las Formas, y entre la opinión y las cosas sensibles.

El argumento está construido más o menos explícitamente así:

- (1) Los poderes son aquello por medio de lo cual podemos las cosas que podemos, tanto nosotros como cualquier otra cosa que puede (477c1-4).
- (2) Los criterios definitorios de la naturaleza de los poderes, los cuales proporcionan a cada uno de éstos su identidad y los distinguen de los otros, son: (a) el criterio del objeto sobre el cual versan y (b) el criterio de la función, o los efectos que producen (477c9-d1).
- (3) De esta manera, cuando ocurre que dos poderes tienen objetos y funciones diferentes, es el caso que son dos poderes diferentes; cuando ocurre que dos poderes tienen los mismos objetos y las mismas funciones, entonces son en realidad el mismo poder. (También, aunque no se reconoce abiertamente, de manera general, dos poderes podrían ser diferentes entre sí, si tienen diferentes funciones y los mismos objetos, o si tienen las mismas funciones y diferentes objetos; por ende, basta con que dos poderes satisfagan de manera distinta ya sea (2a) o (2b) para que sean distintos poderes) (477d2-5).
- (4) El conocimiento y la opinión son poderes, pues se ajustan a la definición propuesta en (1), el primero es aquello mediante lo cual podemos conocer y la segunda es aquello por medio de lo cual podemos opinar (477d7-e3).
- (5) El conocimiento y la opinión son diferentes porque satisfacen (2b) de manera distinta: tienen diferentes funciones, el primero es infalible y la segunda es falible (477e4-478a1).

- (6) Los objetos del conocimiento y los objetos de la opinión son distintos. (6a) El conocimiento versa sobre lo que es plenamente *F*, pero no sobre lo que es *F* y no-*F*. (6b) La opinión versa sobre lo que es *F* y no-*F*, pero no sobre lo que es plenamente *F* (478a3-b4).

En cuanto a la premisa (1), la definición de “poder” (δύναμις) que Platón ofrece en este pasaje es bastante sencilla y general, incluye cualquier potencialidad tanto de seres animados como inanimados, pues, según él, “los poderes son un cierto género de cosas por medio de las cuales podemos las cosas que podemos *tanto nosotros como toda otra cosa que pueda*” (477c1-2), esto es, un poder es una disposición para producir ciertos efectos. Si bien Platón introduce la noción de “poder” con el objetivo preciso de distinguir ciertas facultades cognitivas, el conocimiento y la opinión, no obstante, es claro que su definición de este concepto es explícitamente general y va más allá de ser sólo una definición de “facultad anímica”. Por ende, creo que lo más conveniente es efectuar el análisis de este argumento con base en esta noción amplia de poder. A partir de esta definición general, Platón establece la premisa (4), que es claro que el conocimiento y la opinión son poderes, dado que, sostiene, si podemos opinar, entonces sólo la opinión puede ser “aquello mediante lo cual podemos opinar”; y a su vez, el conocimiento debe ser también un poder, porque, puesto que podemos conocer, entonces el conocimiento es sin duda aquello por medio de lo cual podemos conocer. Con base en estas razones, Platón piensa que está justificado clasificar al conocimiento y la opinión dentro del género (γένος) o clase (εἶδος) de los poderes. Sin embargo, me parece que ésta es una tesis bastante singular para un lector actual, pues desde el punto de vista de la filosofía moderna y contemporánea se tiende a concebir al conocimiento y a la opinión o creencia sólo como estados cognitivos y sus productos, pero no como poderes en el sentido de facultades psíquicas cognitivas diferenciadas. No obstante, Platón parece designar aquí con un solo término, ἐπιστήμη ο δόξα, a ambas cosas, al poder, capacidad o facultad, mediante el cual es posible conocer u opinar y al resultado del ejercicio de este poder, los estados cognitivos de conocimiento u opinión. Es cierto que en otros pasajes de su obra, Platón se centra más en este segundo aspecto de su concepción del conocimiento y de la opinión, hablando de ellos en términos de lo que podríamos denominar “estados cognitivos”. Por ejemplo, en *Rep.* V mismo

(476d5-6), Platón define el conocimiento y la opinión como “pensamientos” (διάνοιαι), esto es, como un cierto tipo de estados mentales, o en *Rep.* VI (511d7), en la alegoría de la línea dividida, los llama “padecimientos del alma (παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ)”.<sup>1</sup> Sin embargo, parece que es claro que en esta parte del argumento de *Rep.* V Platón juega con esta doble dimensión del conocimiento y la opinión. Pero, aunque esto nos pueda parecer extraño a nosotros, no lo era en absoluto para los griegos, al menos para los griegos preplatónicos y para el Platón de la época de composición del libro V de la *República*, para quienes el concepto de δύναμις, “poder”, poseía este carácter doble de incluir tanto a lo que nosotros denominamos estrictamente poder como al resultado de éste.<sup>2</sup> De este modo, aunque un lector griego le concedería sin problemas a Platón que el conocimiento y la opinión son poderes, en nuestro caso es preciso advertir esta mayor extensión del concepto griego de poder para entender esto. Siendo así, cuando sea pertinente llamaré la atención sobre en cuál de estos dos aspectos del concepto de δύναμις se pone más énfasis en este argumento.<sup>3</sup>

Según la premisa (2), son dos los criterios definitorios de la naturaleza propia de un poder, los cuales le proporcionan su identidad y lo diferencian de los otros poderes. El criterio del objeto con relación al cual un poder produce sus efectos, o “aquello sobre lo cual versa” (ἐφ’ ᾧ τε ἔσται), y el criterio de la función que cumple un poder, o “aquello que produce” (ὃ ἀπεργάζεται). Un ejemplo de estos criterios platónicos podríamos apreciarlo en el caso del sentido del oído, el cual es de hecho propuesto por Platón en este pasaje como ejemplo de un poder, sobre el cual puede decirse, en efecto, que su objeto son los sonidos y su función es la audición. Así, si según Platón son dos los criterios para que algo

---

<sup>1</sup> Además, debemos recordar que la posesión efectiva de conocimiento, el cual sólo puede ser entendido como estado cognitivo, es lo que determina que los filósofos sean los gobernantes más idóneos, pues la capacidad de conocer es algo que, Platón reconoce, comparten todos los seres humanos en su conjunto, véase, por ejemplo, *Rep.* VII 518c4-6.

<sup>2</sup> Cfr., por ejemplo, el artículo de J. Hintikka, “Knowledge and its Objects in Plato”, en J. Moravcsick (Ed.), *Patterns in Plato’s Thought*, Dordrecht, 1973, pp. 5-8, donde se aborda esta cuestión y se cita el apoyo de otros estudiosos que han documentado ampliamente este hecho, J. Sohulil y Bruno Snell.

<sup>3</sup> Aunque tal vez resulte más fácil entender esto si advertimos que en las lenguas modernas hay algunas palabras que presentan este mismo fenómeno. Por ejemplo, en castellano “percepción” significa tanto la facultad de percibir como el resultado del ejercicio de ésta; asimismo, “juicio” significa lo mismo la facultad de juzgar que su resultado. Por otro lado, es preciso señalar que los dos sentidos del concepto de δύναμις mencionados no agotan el significado que Platón le da a éste. Por ejemplo, en *Sofista* 247e la δύναμις es postulada como criterio del ser de una cosa, según Platón, sólo aquello que tiene δύναμις *es*.

sea un poder, entonces evidentemente existen cuatro posibilidades de combinación lógica entre estos criterios, las cuales permiten decidir si dos poderes dados son en realidad distintos poderes o el mismo:

- a) Dos poderes pueden tener diferentes funciones y diferentes objetos.
- b) Dos poderes pueden tener diferentes funciones y los mismos objetos.
- c) Dos poderes pueden tener las mismas funciones y diferentes objetos.
- d) Dos poderes pueden tener las mismas funciones y los mismos objetos.

Por tanto, según los propios criterios platónicos, de manera general un poder en principio se puede distinguir de otro por (a), (b) y (c), mientras que dos poderes son en realidad el mismo cuando ocurre (d). Sin embargo, después de enunciar sus dos criterios, Platón parece utilizarlos de una manera extraña, porque explícitamente, en la premisa (3), sólo abre dos posibilidades lógicas de combinación entre ambos, (a) y (d): “y al poder que versa sobre lo mismo y produce lo mismo, lo llamo el mismo, y al que versa sobre otra cosa y produce otra cosa lo llamo otro”, dejando de lado (b) y (c). De esta forma, la primera impresión que produce el argumento es que Platón piensa, o nos quiere hacer pensar, que todo poder se distingue de otro sólo por (a): porque ambos tienen funciones y objetos distintos; mientras que dos poderes son en realidad el mismo por (d): porque tienen los mismos objetos y las mismas funciones. Y que, por tanto, no es posible que existan dos poderes que tengan funciones diferentes pero los mismos objetos, (b), ni dos poderes que tengan las mismas funciones pero diferentes objetos, (c).<sup>4</sup> Pero esta tesis es falsa, cuando menos con respecto a (b), pues, por ejemplo, el poder de demolición y el poder de decoración evidentemente son distintos poderes, sin embargo, ambos tienen funciones diferentes pero los mismos objetos, construcciones arquitectónicas. Aunque es verdad que estos dos poderes son distintos del conocimiento y de la opinión, en tanto no son facultades anímicas (lo mismo que la clase de objetos del primer par de poderes es distinta a la del segundo par), no obstante, es necesario recordar que, como se hace evidente en 477c1-2, el argumento platónico está construido a partir de una noción general de “poder”, la cual de ninguna manera se circunscribe sólo al

---

<sup>4</sup> Ésta es la apariencia que dan, por ejemplo, las palabras con las que Glaucón recapitula lo dicho en esta parte del argumento para concluir que es imposible que sea lo mismo lo cognoscible y lo opinable (478a12-b2).

caso de los poderes cognitivos. Por consiguiente, los criterios de distinción entre poderes que Platón propone deben poseer también esta misma generalidad. El caso de (c) es más oscuro. No me viene a la mente ningún ejemplo de dos poderes que sean patentemente distintos y que tengan las mismas funciones, pero diferentes objetos. Quizás no los haya, pero al menos el punto debería estar en discusión. Así, esta manera en la que Platón utiliza en la premisa (3) sus criterios de distinción entre poderes crea problemas con el argumento porque genera serias dudas sobre si tiene alguna justificación la conclusión platónica de que el conocimiento y la opinión tienen diferentes objetos, lo que es plenamente  $F$  y lo que es  $F$  y no- $F$ , respectivamente. Examinemos, pues el tránsito que Platón hace de la premisa (5) a esta conclusión (6).

En la premisa (5) de su argumento, Platón concluye que el conocimiento y la opinión son poderes distintos porque el primero es infalible ( $\acute{\alpha}\nu\alpha\mu\acute{\alpha}\rho\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ , 477e6) y la segunda es falible ( $\mu\grave{\eta}\ \acute{\alpha}\nu\alpha\mu\acute{\alpha}\rho\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ ), lo cual implica que, de acuerdo con sus criterios de diferenciación entre poderes, (2), ésta sólo puede ser una diferencia de funciones o de objetos. Pero esta segunda diferencia es la conclusión a la que pretende llegar esta parte del argumento, por ende, la diferenciación llevada a cabo en este pasaje debe ser una diferencia de funciones, pues es claro que Platón intenta apoyarse en una primera diferencia entre conocimiento y opinión, (5), para concluir una segunda diferencia entre estos poderes, (6). Así, una vez asentada la premisa (5), Platón intenta establecer directamente la conclusión (6), pues concluye sin más que el conocimiento y la opinión tienen distintos objetos en virtud de que tienen diferentes funciones (o "pueden cosas distintas"): "¿entonces cada uno de éstos <conocimiento y opinión> está dirigido por naturaleza hacia algo distinto ( $\acute{\epsilon}\phi'$   $\acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\omega$ ) porque puede ( $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ ) algo distinto?" (478a3-4). Sin embargo, no se ve claramente por qué ésta podría ser una conclusión válida. Lo sería con total evidencia si fuera el caso que siempre un poder es distinto a otro, si y sólo si, ambos tienen tanto funciones diferentes como objetos distintos, pero, como hemos visto, dos poderes pueden ser también distintos por (b), si éstos tienen funciones diferentes pero los mismos objetos. Por consiguiente, se le podría objetar a Platón que su argumento no deja claro por qué razón el conocimiento y la opinión no pueden tener diferentes funciones pero los mismos objetos: la totalidad de las entidades, tanto las que son plenamente  $F$  (las Formas) como las que son  $F$  y no- $F$  (las cosas sensibles).

Ahora bien, podría ser el caso que Platón estuviera confundido con respecto a sus criterios de individuación de poderes, de manera que no se da cuenta que (b) es una opción real por la cual de hecho es posible que se distingan dos poderes, como en el caso de los poderes de construcción y de decoración al que aludí antes, y que por ello piensa que su conclusión es perfectamente válida e irrefutable sin argumentación adicional. Sin embargo, creo que, como regla de interpretación, es preferible no atribuirle ningún error a un autor a menos que haya pruebas suficientes de éste, pero en este caso no las hay. De hecho, según el *Gorgias*, diálogo con respecto al cual hay consenso general de que es anterior a la *República*, Platón reconoce (b), que dos poderes pueden ser distintos poderes si tienen distintas funciones y los mismos objetos. En *Gorgias* 464b-465e, Platón establece una distinción entre artes verdaderas y disciplinas que pertenecen al género de la “adulación”, y por el modo como trata a éstas creo que puede interpretarse que, por un lado, hay un grupo de artes y disciplinas diferentes entre sí, la “legislación”, la “sofística”, la “justicia” y la “retórica”, que tienen diferentes funciones, pero ejercitan éstas con relación al mismo objeto: el alma. Y que, asimismo, hay otro grupo de artes y disciplinas que siendo diferentes también cumplen diferentes funciones con respecto al mismo objeto: el cuerpo, éstas son, la “gimnasia”, la “cosmética”, la “medicina” y la “cocina”. Y, sin duda, Platón reconocería que todas estas artes y disciplinas son “poderes”, pues todas ellas caben dentro de la flexible definición de “poder” ofrecida en *Rep.* V; todas ellas son disposiciones para producir ciertos efectos o “cosas por medio de las cuales podemos las cosas que podemos”.<sup>5</sup> Por ende, pienso que hay buenos indicios de que Platón sabía que dos poderes pueden ser distintos porque difieren sólo en cuanto a sus funciones pero no en cuanto a sus objetos. Por otra parte, también es preciso señalar que no parece que en este argumento Platón pretenda engañarnos haciéndonos pensar que todos los poderes se distinguen sólo por (a), pues no dice explícitamente que ésta es la única manera en que un poder puede distinguirse de otro. Tan sólo afirma que, si es el caso que (a), entonces dos poderes son

---

<sup>5</sup> Además, en los siguientes lugares del *Gorgias* se puede apreciar con claridad que Platón concibe a la retórica como un “poder”: 456a5, 460a2 y 469d2. Sobre la concepción de la justicia como un poder puede consultarse *Rep.* IV 433d9. Sobre el “arte” (τέχνη) en general concebido como un “poder” puede verse *Rep.* I 346b-e. J. Souilhé, citado por J. Hintikka en “Knowledge and its Objects in Plato”, ha documentado esta concepción griega de las artes y técnicas como poderes; cfr., la cita de Souilhé que viene en la p. 6 del texto de Hintikka. J. Cleary, opina que este sentido de δόναμις es parte del uso ordinario, no propiamente filosófico, de este término en la literatura griega; véase su artículo, “Powers that be’: The Concept of Potency in Plato and Aristotle”, *Méthexis*, 11 (1998), pp. 19-64.

distintos, y que si es el caso que (d) entonces dos poderes son idénticos, aunque es cierto que no nos aclara que dos poderes podrían distinguirse también por (b) y (c). Pero Platón no se ocupa de (b) y (c) porque él está dando por evidente desde este momento que la distinción que hay entre el conocimiento y la opinión es del tipo de (a), por esta razón es que (a) es la única alternativa de distinción que se aborda.

La razón por la cual creo que Platón piensa que puede llegar sin demasiados problemas a establecer la conclusión principal de esta parte del argumento sólo con las premisas que ha presentado, es porque está dando como evidente que esta diferencia de funciones del conocimiento y la opinión se deriva directamente de una diferencia básica en la naturaleza de sus objetos correspondientes. De este modo, Platón parece pensar que, si se acepta la premisa (5), que el conocimiento y la opinión son diferentes porque el primero es infalible y la segunda es falible, entonces es claro que debe aceptarse también la conclusión (6), que éstos versan sobre diferentes objetos, el primero sobre lo que es plenamente  $F$ , y la segunda sobre lo que es  $F$  y no- $F$ , porque esta diversa naturaleza de sus objetos es la condición de posibilidad de la posesión de aquellas funciones o atributos. Así, Platón parece suponer que en el caso del conocimiento y la opinión, ambos criterios de distinción de poderes, el de la función y el del objeto, son separables sólo *lógicamente*, pero *de hecho* son inseparables porque son interdependientes. Por esta razón, Platón establece en el argumento que basta con mostrar que el conocimiento y la opinión satisfacen de manera distinta cualquiera de estos dos criterios, para concluir que satisfacen de manera distinta el otro criterio. Esto revela lo acendrado que estaba en el pensamiento platónico el vínculo entre Formas (aquello que es plenamente  $F$ ) y conocimiento, y entre cosas sensibles (aquello que es  $F$  y no- $F$ ) y opinión. Parece que Platón da por sentado como evidente que el caso de la distinción entre los poderes del conocimiento y la opinión es análogo al caso de la distinción entre, por ejemplo, los sentidos de la vista y el oído (quizás es por esta razón por la que Platón da como ejemplos de poderes a estos dos sentidos en 477c3), pues con respecto a estos sentidos, una distinción en cuanto a sus respectivas funciones, la visión en el caso de la vista y la audición en el caso del oído, presupone una distinción en cuanto a sus objetos, el color y los sonidos, respectivamente. Esto es, la vista sólo puede producir visión teniendo como objeto al color pero no a los sonidos, mientras que el oído sólo puede producir audición teniendo como objeto a los sonidos pero no al color; por ende, lo visible

es distinto de lo audible. Pienso que algo semejante ocurre para Platón en el caso del conocimiento y la opinión. A continuación intentaré explicar esto.

De acuerdo con el esquema presentado al inicio de este capítulo, las siguientes son la última premisa y la conclusión del argumento tal y como Platón las enuncia más o menos explícitamente:

- (5) El conocimiento y la opinión son diferentes porque satisfacen (2b) de manera distinta, tienen diferentes funciones, el primero es infalible y la segunda es falible.
- (6) Conclusión. Por (5), los objetos del conocimiento y los objetos de la opinión son distintos. (6a) El conocimiento versa sobre lo que es plenamente  $F$ , pero no sobre lo que es  $F$  y no- $F$ . (6b) La opinión versa sobre lo que es  $F$  y no- $F$ , pero no sobre lo que es plenamente  $F$ .

Pienso que la inferencia de (5) a (6) está incompleta, pues en realidad ésta contiene implícitamente dos inferencias que explican las razones por las cuales Platón pretende llegar válidamente a la conclusión que persigue su argumento. Estas inferencias que subyacen a esta parte del argumento son las siguientes:

- ( $\alpha$ ) Si el conocimiento es infalible entonces sólo puede versar sobre objetos que son plenamente  $F$ , pues la naturaleza de estos objetos es lo que garantiza que el conocimiento pueda poseer este atributo esencial de ser infalible. Así, si el conocimiento pudiera versar sobre objetos que son  $F$  y no- $F$ , la naturaleza de estos objetos haría al conocimiento falible, lo cual es contrario a su esencia. Por ende, sólo lo que es plenamente  $F$  es cognoscible, mientras que lo que es  $F$  y no- $F$  no es cognoscible.
- ( $\beta$ ) Si la opinión es falible, entonces sus objetos son aquellos objetos que son  $F$  y no- $F$ , pues la naturaleza de estos objetos es la causa de la falibilidad de la opinión. La naturaleza de los objetos que son plenamente  $F$  convertiría a la opinión en infalible, pero esto es contrario a su definición. De este modo, lo

que es  $F$  y no- $F$  es opinable, en tanto que lo que es plenamente  $F$  no es opinable.

Creo que es razonable suponer que las inferencias ( $\alpha$ ) y ( $\beta$ ) están implícitas en el argumento, pues veremos cómo éstas aclaran por qué Platón pasa de afirmar (5) a concluir (6).<sup>6</sup> A Platón le parecían evidentes estas inferencias, por eso no las desarrolló. Sin embargo, nosotros tenemos que explicar cómo, según Platón, operaban éstas. Enseguida voy a intentar ofrecer una reconstrucción de las razones que, en mi opinión, Platón pensaba que tenía para establecer, a través de estas dos inferencias, su conclusión principal de esta parte del argumento; en síntesis, que sólo lo que es plenamente  $F$  (las Formas) es cognoscible. En primer lugar voy a dar mi interpretación del carácter infalible que Platón le atribuye al conocimiento y de la falibilidad que le atribuye a la opinión. En segundo lugar, voy a explicar cómo funcionan las inferencias ( $\alpha$ ) y ( $\beta$ ), esto es, cómo es que, según Platón, de la naturaleza de los objetos que son plenamente  $F$  y de la de los objetos que son  $F$  y no- $F$  se derivan u originan aquellos atributos del conocimiento y de la opinión, esto es, cómo es que, según Platón, los primeros son cognoscibles y los segundos son opinables.

Según la premisa (5) de este argumento, el conocimiento y la opinión se distinguen esencialmente porque el primero es infalible y la segunda es falible.<sup>7</sup> Literalmente, “infalible” ( $\alpha\nu\text{-}\alpha\mu\acute{\alpha}\rho\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ ) significa “estar exento de error” ( $\tau\omicron\ \acute{\alpha}\mu\acute{\alpha}\rho\tau\eta\mu\alpha$ ), tanto en sentido cognitivo como en sentido moral, es decir, no poder ser falso. El uso platónico de este concepto está apegado a este significado literal. En sentido moral, el conocimiento es infalible porque, según Platón, quien lo posee es moralmente irreprochable. Para Platón, el

---

<sup>6</sup> En parte, estas inferencias están implícitas en el argumento del modo siguiente: veamos de nuevo cómo está enunciado en el texto el tránsito de (5) a (6), y llenemos con corchetes rectangulares los espacios que están omitidos: “¿Entonces, cada uno de éstos <el conocimiento y la opinión> versa por naturaleza sobre algo distinto [el conocimiento sobre lo que es plenamente  $F$  y la opinión sobre lo que es  $F$  y no- $F$ ] porque puede algo distinto [el conocimiento es infalible y la opinión es falible]?”. Ésta es, como he señalado, una inferencia incompleta en la que están implícitas las inferencias ( $\alpha$ ) y ( $\beta$ ), las cuáles explican este argumento platónico.

<sup>7</sup> En *Gorgias* 454c7-e2, se distingue al conocimiento de la “creencia” ( $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ ), mediante el criterio de que el primero es sólo verdadero, mientras que la segunda puede ser verdadera o falsa. “Creencia” es usada frecuentemente por Platón como sinónimo de “opinión”, por ejemplo en *Rep.* X, aunque en *Rep.* VI en la alegoría de la línea, establece una distinción entre ambas. Cfr. también *Timeo* 29b-c. También es pertinente aquí el pasaje de *Menón* 98b1-5, donde Sócrates afirma que, a pesar de que son pocas las cosas que él reconocería que sabe, una de éstas sería: que la opinión verdadera y el conocimiento son distintos; siendo éste un dato seguro, el problema, explorado aquí en *Rep.* V, sería entonces determinar los criterios por los cuales distinguimos ambos, lo cual, como pone en evidencia *Rep.* V, es una cuestión complicada.

desarrollo cognoscitivo es inseparable del desarrollo moral, y ésta es una de las razones por las cuales los filósofos (dado que tienen conocimiento) son para él los mejores gobernantes posibles.<sup>8</sup> En cuanto al sentido cognitivo, que es el más pertinente en este momento, creo que, para Platón, el conocimiento es infalible en el sentido de que es verdadero bajo cualquier posible circunstancia o condición, esto es, el conocimiento es para él infalible porque piensa que, cuando un sujeto *S* posee verdadero conocimiento sobre un objeto *O*, entonces es imposible que en algún momento pueda revelarse cualquier nueva evidencia que muestre o ponga en cuestión que lo que *S* conoce sobre *O* es falso. De este modo entiendo que el conocimiento es para Platón infalible, en tanto que es verdadero absolutamente, esto es, no es posible que sea falso bajo ninguna circunstancia. En cambio, la falibilidad que Platón le atribuye a la opinión debe definirse en términos contrarios (aunque aquí voy a limitarme a mencionar sólo lo que concierne al sentido cognitivo de este concepto). Así pues, para Platón la opinión es “falible”, literalmente “no-infalible” (μη ἄν-αμάρτητος), porque siempre es posible que sea falsa; de este modo, Platón piensa que, si un sujeto *S* tiene opinión sobre un objeto *O*, entonces siempre será posible aportar evidencias o nuevas consideraciones que muestren o pongan en cuestión que la opinión de *S* es falsa. Por tanto, la opinión para Platón nunca es verdadera absolutamente, sino que siempre es posiblemente falsa, su valor de verdad es pues relativo y revisable a la luz de diferentes circunstancias<sup>9</sup>

Una vez aclarado este asunto, voy a comenzar por explicar la inferencia ( $\alpha$ ). La naturaleza de los objetos cognoscibles y los objetos opinables se define, según Platón, en términos contrarios, lo mismo que la función de los estados cognitivos que les corresponden. Lo que es plenamente *F* es aquello que está exento de ser *F* y no-*F*, mientras que lo que es *F* y no-*F* no puede ser por esto mismo plenamente *F*. El primer punto que voy a explicar es por qué razón pienso entonces que Platón niega que lo que es *F* y no-*F* pueda ser conocido, lo cual permitirá explicar, por razón inversa, por qué sólo lo que es plenamente *F* es cognoscible.

---

<sup>8</sup> Las tres alegorías de *Rep.* VI-VII, en especial la de la Caverna, muestran claramente esto, que llegar a la cima del progreso cognoscitivo es llegar al conocimiento de la Idea del bien, y que, al mismo tiempo, esto implica llegar a la cúspide del progreso moral. Así, según Platón, la educación filosófica y la educación política son en realidad una y la misma educación con un mismo punto de convergencia: la Idea del bien. Cfr., por ejemplo, el siguiente pasaje de la alegoría de la Caverna: *Rep.* VII 517b7-c5.

<sup>9</sup> Dada esta diferenciación entre conocimiento y opinión, es interesante perseguir la hipótesis, expresada en *Teeteto* 152c, de que, si la percepción sensible es conocimiento, entonces es infalible.

De acuerdo con lo que argumenté en el capítulo anterior, Platón piensa que todo objeto  $X$  que no es cognoscible, toda cosa sensible, es  $F$  y no- $F$  en cuatro sentidos:

- (i) Por tener partes diferentes. Porque  $X$  es  $F$  en un aspecto o parte de sí, y al mismo tiempo es no- $F$  en otro aspecto o parte de sí.
- (ii) Por comparación. Porque  $X$  es  $F$  comparado con un objeto  $Y$ , pero al mismo tiempo es no- $F$  comparado con un objeto  $Z$ .
- (iii) Por cambio temporal. Porque  $X$  es  $F$  en un tiempo  $t_1$ , y en un tiempo  $t_2$  es no- $F$ .
- (iv) Por presentar diversas apariencias. Porque  $X$  aparece como  $F$ , y  $X$  aparece como no- $F$ .

Según Platón, es a causa de estas cuatro “deficiencias” que sufren este tipo de objetos por lo que no es posible obtener con respecto a ellos estados cognitivos infalibles, y como Platón piensa que la infalibilidad es un atributo esencial del conocimiento, del cual éste no puede carecer, pues es aquello que lo identifica y lo distingue de las demás  $\delta\upsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\iota\varsigma$ , entonces, estos objetos, por estas cuatro razones, no son cognoscibles. A continuación, voy a evaluar cómo funcionan y qué tan sólidas son cada una de estas cuatro razones para fundar la conclusión a la que Platón quiere llegar.

Creo que (i) y (ii) son las razones más débiles. Ambas representan lo que ha sido denominado por algunos autores la “co-presencia de opuestos”: el hecho de que un objeto posea al mismo tiempo una propiedad y la propiedad contraria. En realidad no alcanzo a ver por qué a Platón le parecían buenas razones para negar que algo fuera cognoscible. Sin embargo, hasta donde entiendo, creo que es probable que Platón haya pensado así: con respecto a un objeto  $X$  que posee esta naturaleza no es posible alcanzar estados cognitivos infalibles porque siempre puede aducirse alguna consideración, basada en la co-presencia de opuestos, a través de la cual se ponga en duda que la proposición “ $X$  es  $F$ ” pueda mantenerse, pues pueden darse razones para mostrar que  $X$  es no- $F$ , comparado con otros objetos o en cuanto a diferentes partes de sí. Por ejemplo, mi creencia, derivada de la experiencia, de que una estatua  $X$  es grande, no es infalible, porque por la misma vía de la experiencia puedo toparme con otra estatua  $Y$  tres veces más grande, y por esta razón

concluir que  $X$  no es grande. Pero, si Platón pensaba que siempre, o al menos en la gran mayoría de los casos, todo objeto  $X$  de este tipo (toda cosa sensible) es al mismo tiempo  $F$  y  $\text{no-}F$  en cuanto a sus propiedades relacionales y valorativas, entonces no me queda claro por qué no sería posible saber con infalibilidad que  $X$  es  $F$  y  $\text{no-}F$  al mismo tiempo. Es evidente que las razones por las que Platón podría negar que esto es posible, deben ser externas a (i) y (ii), pero sólo podrían ser (iii) o (iv). Así pues, las condiciones (i) y (ii) parecen ser válidas sólo en algunos casos, cuando un sujeto está interesado en aplicar sólo uno de estos predicados a un objeto  $X$ , y rechaza que el predicado opuesto sea aplicable a  $X$ , mientras que cuando alguien concede que  $X$  es  $F$  y  $\text{no-}F$  al mismo tiempo, entonces (i) y (ii) pierden validez.

De hecho, hay otras razones por las cuales (i) y (ii) no parecen ser condiciones tan adecuadas para distinguir a los objetos de conocimiento de los objetos de opinión. Al menos en cuanto a (ii), no parece que puedan existir entidades que estén exentas de esta condición; ni siquiera las Formas, las entidades que Platón argumenta que son los objetos del conocimiento. Por ejemplo, sin lugar a dudas una Forma es, según Platón, semejante ( $F$ ) a otra Forma, pero al mismo tiempo es desemejante ( $\text{no-}F$ ), en aspectos importantes, con respecto a las cosas sensibles.<sup>10</sup> En este sentido, (i) parece que corre con mejor suerte, pero si Platón admite Formas “negativas”<sup>11</sup> (como una Forma de lo injusto, una de lo malo, etc.), podría decirse que estas Formas son, en cuanto a su propia negatividad, “feas”, pero en cuanto a su carácter de Formas, son “bellas”. En conclusión, (i) y (ii) no parecen ser las razones más convenientes para afirmar la tesis que Platón quiere mostrar, que la naturaleza de aquello que es  $F$  y  $\text{no-}F$ , es causa de que esto no sea cognoscible.

La condición (iii) expresa que sobre lo que cambia en el tiempo, lo que es  $F$  en  $t_1$  y  $\text{no-}F$  en  $t_2$ , no se puede obtener estados cognitivos infalibles, conocimiento. Según muchos autores, de entre los cuales el más importante es Jaakko Hintikka,<sup>12</sup> ésta era una tesis muy

---

<sup>10</sup> Varios autores han notado antes este problema. Por ejemplo, R. Allen en “The Argument From Opposites in Republic V”, *Review of Metaphysics*, 15 (1961), p. 333 n. 13; y después, Gregory Vlastos en “Degrees of Reality”, (1965), reimpresso en G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton, 1973, p. 72.

<sup>11</sup> A lo cual parece comprometerse en *Rep.* V 476a4-5 y en *Rep.* VI 507b2-7.

<sup>12</sup> Cfr., por ejemplo, su influyente artículo “Time, Truth and Knowledge in Aristotle and Other Greek Philosophers”, que originalmente apareció con otro título en 1967, y que en su forma modificada y definitiva puede encontrarse en J. Hintikka, *Knowledge and the Known*, Dordrecht, Reidel, 1974, pp. 50-79. Sin embargo, Hintikka no toma en cuenta *Rep.* V para apoyar su interpretación, de hecho, en su texto “Knowledge

extendida entre los pensadores griegos. Según Hintikka, la razón de ser de esta tesis radica, principalmente, en una tendencia que cree propia del pensamiento griego: “una tendencia a pensar que las proposiciones temporalmente indefinidas son los vehículos típicos de la comunicación”.<sup>13</sup> De acuerdo con esta explicación ofrecida por Hintikka, los griegos tendían a pensar el mundo en términos de oraciones sin referencia a un tiempo, o “temporalmente indefinidas”, como lo sería, por ejemplo, la oración “la silla es blanca”. Un ejemplo de una oración temporalmente definida sería “la silla es blanca a las 15:00 horas del día 18 del mes de mayo del año 2003 d.C.”. Según filósofos modernos, el significado de las oraciones temporalmente indefinidas depende de las circunstancias en que son expresadas, pues no hacen referencia a un tiempo objetivo independiente del momento de su emisión, lo cual las hace ambiguas y de uso inconveniente. Por ello, según estos filósofos, dos ocurrencias en diferentes circunstancias de la misma oración temporalmente indefinida, por ejemplo, “Gorgias está en el jardín”, expresan diferentes proposiciones, las cuales tienen distinto valor de verdad según el estado de los hechos que las pueden hacer verdaderas o falsas. Por ejemplo, si un sujeto *S* observa en *t*<sub>1</sub> que Gorgias está en el jardín entonces la ocurrencia de la oración “Gorgias está en el jardín” expresa una proposición *p*<sub>1</sub> verdadera, en cambio, si *S* en *t*<sub>2</sub> recuerda la situación anterior de Gorgias la ocurrencia en este caso de la oración “Gorgias está en el jardín” expresa una proposición distinta *p*<sub>2</sub>, la cual es verdadera o falsa dependiendo de si Gorgias continúa aún en el jardín o no. Sin embargo, según Hintikka, en virtud de su costumbre de no hacer especificaciones temporales, los griegos pensaban que la misma oración temporalmente indefinida expresaba siempre la misma proposición en cualquier circunstancia. Por esta razón es que, según esta explicación, Platón, y los griegos en general, pensaba que sobre lo cambiante no es posible obtener estados cognitivos infalibles ni proposiciones infalibles. Entonces, según el punto de vista griego, si un sujeto *S* concibe justificadamente en *t*<sub>1</sub> que un objeto cambiante *X* es *F*, la proposición *p* que expresa en *t*<sub>1</sub> que “*X* es *F*”, sería verdadera pero esta misma proposición *p* sería falsa en *t*<sub>2</sub>, si en *t*<sub>2</sub> *X* es no-*F*. Como en el ejemplo sobre

---

and its Objects in Plato”, citado ya en este capítulo, interpreta *Rep. V* de una manera muy distinta y, desde mi punto de vista, equivocada. En cambio, G. Santas en su réplica a este texto, “Hintikka on Knowledge and its Objects in Plato”, en op. cit., p. 31-51, siguiendo explícitamente el texto de Hintikka de 1967 hace una interpretación de *Rep. V* en los términos establecidos allí.

<sup>13</sup> “A tendency to think of temporally indefinite sentences as typical vehicles of communication”, la cita proviene de: “Time, Truth and Knowledge in Aristotle and Other Greek Philosophers”, p. 58. Tendencia sobre la que Hintikka aporta testimonios de Aristóteles y de los estoicos.

Gorgias, si  $S$  ve en  $t_1$  a Gorgias en el jardín, y piensa “Gorgias está en el jardín”, esta proposición sería verdadera, pero sería también falible, pues los griegos creían que, si en  $t_2$   $S$  piensa otra vez “Gorgias está en el jardín”,  $S$  está concibiendo la misma proposición, la cual sería falsa si en  $t_2$  Gorgias ya no está en el jardín. De este modo, de acuerdo con esta interpretación, es como la naturaleza de los objetos cambiantes, aquellos que son  $F$  en un tiempo y no- $F$  en otro tiempo, es causa de que no podamos conocerlos o alcanzar sobre ellos verdades que sean verdaderas bajo cualquier circunstancia, verdades que no puedan ser falseadas.

Éstas bien podrían ser, en efecto, las razones por las cuales Platón piensa que lo cambiante no es cognoscible. Sin embargo, la solidez de estas razones podría ponerse en cuestión simplemente aduciendo que si se le hubiera mostrado a Platón, y a los demás griegos, la necesidad de hacer especificaciones temporales, se habrían percatado de que la proposición  $p_1$  que dice en  $t_1$  “Gorgias está en el jardín *en  $t_1$*  (a las  $X$  horas del mes  $X$  del año  $X$ )”, es distinta de la proposición  $p_2$  que dice en  $t_2$  “Gorgias está en el jardín *en  $t_2$*  (a las  $Y$  horas del mes  $Y$  del año  $Y$ )”, y que, por tanto, si  $p_1$  fuera verdadera en  $t_1$  entonces lo sería de manera tal que no podría ser falsa en  $t_2$  ni en ningún otro tiempo; pues además de que en  $t_2$  se está formulando otra proposición, lo relevante es que, si  $p_1$  es verdadera, lo es sin restricciones, porque  $p_1$  está describiendo un hecho perfectamente circunscrito en el tiempo, el cual no puede cambiar. Ésta podría ser una crítica contundente de esta tesis que se le ha atribuido a los griegos. No estoy seguro de si Platón efectivamente aceptara esta tesis; el hecho de que ésta sea una tesis débil ciertamente no es necesariamente una razón en contra de esto. Es verdad que Platón no parece estar muy interesado por este tipo de especificaciones temporales,<sup>14</sup> pues en este argumento, por ejemplo, habla simplemente de “lo que es  $F$ ”, de “lo que es  $F$  y no- $F$ ” y de “lo que no es  $F$ ”, sin hacer ningún tipo de acotación. Si Platón acepta esta tesis, es claro que la puede usar en los ejemplos problemáticos de (i) y (ii), argumentando que no es posible conocer que  $X$  es  $F$  y no- $F$  al mismo tiempo, porque la proposición verdadera “ $X$  es  $F$  y no- $F$  al mismo tiempo” estaría sujeta a ser falsa en un tiempo futuro, cuando  $X$  no exista.

---

<sup>14</sup> De hecho, no parece estar interesado por ningún tipo de especificación, pues lo que se ha dicho arriba sobre las especificaciones temporales puede extenderse al caso de (i) y (ii). Así, la proposición que afirmara “ $X$  es  $F$  con relación a  $Y$ ” no sería falseada, si es el caso que  $X$  es al mismo tiempo no- $F$  con relación a  $Z$ .

Pero se me ocurre otra posible interpretación de esta tesis platónica de que no es posible obtener estados cognitivos infalibles sobre objetos que cambian. Es posible que Platón tenga en mente que los objetos cambiantes no son objetos de conocimiento porque cuando un sujeto *S* cree estar justificado en sostener en *t1* que un objeto cambiante *X* es *F*, el cambio que *X* puede sufrir pasando de ser *F* a ser no-*F* en *t2* puede dar origen a una confusión en *S*, de manera que confrontado en *t2* con *X*, *S* se encuentre en una situación epistémica tal que no esté seguro de si *X* era *F* en *t1*. Así, por ejemplo, un sujeto *S* mira en un tiempo *t1* una casa *X* de color azul, por lo cual cree saber que la casa *X* es azul. Sin embargo, en un tiempo *t2* la casa *X* es pintada de color amarillo. En *t3* *S* vuelve al lugar en donde cree saber que hay una casa *X* que es azul, pero siendo *X* ahora amarilla, es posible que *S* dude que la casa *X* era azul en *t1*, esto es, el cambio del objeto *X* hace a los estados cognitivos de *S* con respecto a *X* inestables e inciertos. Creo que de este modo es posible entender que Platón piensa que el hecho de que un objeto cambie es causa de que no podamos afirmar categóricamente que nuestros estados cognitivos y nuestras proposiciones sobre este objeto son infalibles o absolutamente verdaderos, sino que debemos reconocer que son posiblemente falsos.

No estoy seguro si Platón aceptaba la primera o la segunda interpretación de esta tesis de que no es posible conocer lo que cambia. Si aceptaba la primera es claro que (iii) es una condición aplicable en todos los casos de objetos que son *F* y no-*F*, las cosas sensibles, pues éstas al ser entes espacio-temporales se hallan sujetas a cambiar en algún aspecto en algún momento.<sup>15</sup> Si aceptaba la segunda interpretación, entonces en algunos casos podría ser de aplicación discutible, pues en ocasiones a un sujeto se le puede presentar con mayor claridad que una cosa *X* ha cambiado de ser *F* en *t1* a ser no-*F* en *t2*, en vez de abrigar dudas sobre si *X* era *F* en *t1*. Sin embargo, si esta condición (iii) interpretada de esta manera se combinara con (iv) tendría, como veremos, mayor aplicación. Pienso que quizás Platón aceptaba ambas interpretaciones, aunque personalmente creo que lo más razonable sería conservar sólo la segunda interpretación.

---

<sup>15</sup> Y todo lo que necesita Platón para establecer su tesis es esta noción débil de cambio en lo sensible. No necesita una noción radical de flujo incesante de lo sensible porque para establecer la falibilidad de las proposiciones sobre objetos que son *F* y no-*F* le basta con que en algún momento estos objetos pasen de ser *F* a ser no-*F*; incluso con pausas grandes, no requiere, pues, mostrar que éstos cambian incesantemente en todos los sentidos.

La condición (iv), o la cuarta razón por la que los objetos que son  $F$  y no- $F$  no son cognoscibles, opera de la siguiente manera. Según (iv) no es posible obtener estados cognitivos infalibles sobre este tipo de objetos, las cosas sensibles, porque éstos aparecen como siendo  $F$  y como siendo no- $F$ . En este sentido, creo que Platón piensa que cuando un sujeto  $S$  tiene una relación epistémica con un objeto  $X$  de este tipo y cree que conoce que  $X$  es  $F$ , su estado cognitivo no es infalible porque no es posible eliminar la duda de que  $X$  sólo aparezca como  $F$  y en realidad sea no- $F$ . Por ejemplo, un sujeto  $S$  puede tener por experiencia sensible la creencia de que la cosa sensible que está frente a él es una mesa y, no obstante, esta creencia puede ser falsa pues, según Platón, se puede introducir la consideración de que la apariencia de estos objetos es frecuentemente engañosa, y que, por ende, ésta no le ofrece ninguna garantía a  $S$  de que lo que está frente a él sea realmente una mesa<sup>16</sup>. Así, según Platón, todos nuestros estados cognitivos y proposiciones sobre este tipo de objetos, las cosas sensibles, son entonces posiblemente falsos, pues no es posible eliminar la consideración de que quizás estas cosas son distintas de como se nos aparecen y creemos que son. Creo que, como apunté en el capítulo anterior, para Platón hay en la apariencia de las entidades sensibles, una cierta deficiencia, una “oscuridad”, que causa que éstas puedan aparecer de un modo distinto al que son. Por esto, los sentidos no son para Platón fuente de conocimiento, pues a través de éstos sólo podemos obtener estados cognitivos falibles. Pienso que, por estas razones, Platón niega que lo que aparece como  $F$  y aparece como no- $F$  sea cognoscible. Sin embargo, quizás muchas personas no estén de acuerdo con esta cuarta condición platónica, y piensen que no es razonable poner en cuestión la verdad de muchas creencias sobre hechos sensibles, por ejemplo, la creencia que puede tener un sujeto que sostiene un vaso de que en realidad está sosteniendo un vaso. Muchos filósofos han puesto en duda creencias de este tipo, incluso de manera más radical. Personalmente creo que Platón está en lo correcto; pienso que creencias de esta clase no son infalibles, pues siempre está abierta la posibilidad de que nos equivoquemos con respecto a lo sensible, tomando a lo que es  $F$  como no- $F$ , o viceversa, pues quizás estamos

---

<sup>16</sup> En el *Teeteto* (158b-d), por ejemplo, Platón expone que es posible poner en cuestión la confianza que merecen las certezas y creencias sensibles porque: (1) en casos de locura o enfermedad, estados que son difíciles de diagnosticar (especialmente en uno mismo), frecuentemente las cosas aparecen de modo muy distinto a como aparecen en los estados de salud mental y física; (2) En realidad, no disponemos de criterios o evidencias ciertas para distinguir nítidamente el estado de sueño del estado de vigilia y, por tanto, nuestras creencias sobre lo sensible no pueden ser infalibles, porque no podemos saber si cuando las formulamos estamos despiertos o dormidos.

alucinando, o enfermos, o soñando cuando creemos conocer uno de estos objetos, esto es siempre posible. La condición (iv) parece ser entonces una condición que funciona en todos los casos y que por esta razón constituye un apoyo decisivo para las condiciones (i-iii) con el fin de establecer que lo que es  $F$  y no- $F$  (las cosas sensibles), no es cognoscible.

De este modo, creo que Platón tiene razones para afirmar su tesis de que lo que es  $F$  y no- $F$ , en los sentidos (i-iv), no es cognoscible, aunque algunos de estos cuatro sentidos son problemáticos. Creo que Platón piensa que algunas de estas cuatro condiciones (i-iv) son pertinentes sólo en algunos casos, pero que, en conjunto, las cuatro se sostienen unas a otras y son suficientes. Porque teniendo Platón diversas razones a la vista, (i-iv), para rechazar que las cosas sensibles son cognoscibles, puede utilizar una u otra indistintamente, según sea el caso que le ocupe. Pues el punto que Platón argumenta es que sobre objetos que son  $F$  y no- $F$  no es posible obtener estados cognitivos infalibles o conocimiento, esto es, estados cognitivos que sean verdaderos bajo cualquier circunstancia, que no puedan ser falsos, y las condiciones (i-iv) son las circunstancias a las que Platón puede apelar para poner en cuestión la verdad de dichos estados cognitivos. A Platón le basta con que siempre en todos los casos, cuando menos funcione una de las consideraciones (i-v) para poder rechazar la cognoscibilidad de lo sensible.

Según Platón, hay entidades que están exentas de (i-iv), entidades que nunca son  $F$  y no- $F$ , sino que siempre son plenamente  $F$ , y cuya naturaleza, por ende, es causa de que sea posible obtener con respecto a ellas estados cognitivos infalibles, conocimiento; estas entidades son las Formas. Así, por ejemplo, Platón piensa que si un sujeto  $S$  llega a tener efectivamente una relación epistémica con la Forma de justicia, su estado cognitivo que expresa que, tomando como ejemplo la definición de la justicia vertida en *Rep. IV* (433b), “la justicia consiste en hacer cada uno lo suyo, de una manera adecuada”, es verdadero bajo cualquier circunstancia, no hay ningún elemento o consideración que pueda poner en cuestión su verdad; este estado es, pues, conocimiento, porque es infalible. Porque, de acuerdo con Platón, las condiciones o consideraciones que podrían poner en cuestión este estado cognitivo son: (i), que el posible objeto de cognición tenga simultáneamente partes o aspectos de sí que son contradictorios, pero con respecto a esta condición Platón piensa que la Forma de justicia no es en un aspecto hacer cada uno lo suyo de manera adecuada y, al

mismo tiempo, en otro aspecto no lo es; (ii), que el posible objeto de cognición sea  $F$  y no  $F$  comparado con distintos objetos, pero Platón piensa que la Forma de justicia no es, comparada con algunas cosas, hacer cada uno lo suyo de manera adecuada, y, comparada con otras cosas, lo contrario; (iii), en caso de que el posible objeto de cognición este sujeto a cambio, pero la Forma de justicia posee para Platón una naturaleza inmutable; (iv), que el posible objeto de cognición pueda presentar apariencias contradictorias de sí mismo, pero Platón cree que la Forma de justicia no puede a veces dar la apariencia de que es hacer cada uno lo suyo de manera adecuada, y a veces dar la apariencia de ser otra cosa. En este sentido es que para Platón la naturaleza de lo que es plenamente  $F$ , las Formas, es condición de posibilidad de su cognoscibilidad. No obstante, hemos visto que (i) y (ii) pueden crearle problemas a Platón. Especialmente (ii), pues parece que ciertas propiedades, como semejante y disemejante, son atribuibles no sólo a las Formas, sino a cualquier entidad. Quizás Platón no se dio cuenta de esto, o tal vez no le dio importancia. El caso es que creo que este hecho debería haber llevado a Platón a hacer ciertas modificaciones a esta teoría. De cualquier modo, hemos visto que las razones más importantes con las que Platón cuenta son (iii) y (iv). En cuanto a (iii), creo que no le causaría problemas a Platón la estipulación de que las Formas están exentas del cambio, ésta es una tesis que puede sostener sin riesgos. Con respecto a (iv), Platón puede estipular que las Formas están exentas de ofrecer apariencias contrarias (aunque faltaría ver si es posible darle una fundamentación adecuada a esta tesis), pero esto podría originar directamente dos problemas. El primero sería el problema de explicar si sería posible o no el juzgar erróneamente sobre las Formas. Y, relacionado con el anterior, el segundo problema sería el de explicar cómo sería posible el progreso cognoscitivo: el que un sujeto pase del nivel cognitivo de opinión al nivel cognitivo de conocimiento. Creo que ambos problemas podrían ser resueltos satisfactoriamente en los términos impuestos por Platón en *Rep. V*. Por ejemplo, se podría argumentar que las muchas opiniones que un sujeto puede tener sobre la justicia, la belleza, las entidades matemáticas, etcétera, en realidad no tienen como objeto a las Forma de justicia, la Forma de belleza y las Formas de entidades matemáticas, sino a las muchas instancias particulares y sensibles de éstas. De este modo se podría sostener, al mismo tiempo, que las Formas están exentas de ofrecer apariencias contrarias, es decir, que cuando un sujeto establece en verdad una relación epistémica con una Forma,

el ser de ésta se presenta al sujeto de una manera auto-evidente tal, que es imposible dudar que la Forma aparezca de un modo distinto al que realmente es. Y siguiendo esta ruta puede darse una explicación de los errores de opinión sobre la justicia, etcétera, y sobre el progreso cognoscitivo desde la opinión hasta el conocimiento.

Por último, con relación a la inferencia ( $\beta$ ), de manera indirecta he dicho ya todo lo que tenía que decir sobre ella: las causas de la falibilidad de la opinión, por qué ésta sólo versa sobre lo que es *F* y no-*F* (las cosas sensibles), y por qué no puede versar sobre lo que es plenamente *F* (las Formas). Sólo faltaría resaltar una consecuencia que se desprende de este argumento. Según Platón, toda opinión es un estado cognitivo falible, esto significa que siempre es posible aportar elementos relevantes para poner en cuestión el valor de verdad de toda opinión. Esta tesis implica que, así como ninguna opinión puede mantenerse verdadera bajo cualquier circunstancia tampoco ninguna opinión puede mantenerse falsa bajo cualquier circunstancia. Porque supongamos que la opinión de que hay en este momento cinco tulipanes en mi jardín, pudiese ser considerada como una opinión indubitablemente falsa con respecto a mí. Si éste fuera el caso, entonces la opinión contraria de que no hay en este momento cinco tulipanes en mi jardín, sería verdadera bajo cualquier circunstancia. Por consiguiente, pienso que Platón sostiene que toda opinión es falible, en tanto que su valor de verdad es relativo, en el sentido de que lo mismo su verdad que su falsedad son relativas. Así, toda opinión es susceptible de ser siempre puesta en cuestión legítimamente, siempre puede ser revisada incluyendo nuevos elementos o circunstancias que no habrían sido considerados.<sup>17</sup>

En conclusión, creo que Platón tiene algunas razones para sustentar su tesis, la cual afirma que sólo lo que es plenamente *F* puede ser conocido, y que lo que es *F* y no-*F*, es opinable. Como he explicado, Platón cree que puede establecer esta conclusión a partir de la premisa de que el conocimiento es infalible, y la opinión es falible, porque piensa que la diversa naturaleza de ambos tipos de objetos es la condición de posibilidad de la posesión de estos atributos del conocimiento y de la opinión. En última instancia, esta manera platónica de explicar la relación de estos estados cognitivos con sus objetos se basa en la

---

<sup>17</sup> Por esta razón es por la cual pienso que Platón más adelante dice en este argumento, con relación a las cosas sensibles, que "también estas cosas son ambiguas, y sobre ninguna de ellas es posible pensar firmemente que es o que no es, ni ambas cosas ni ninguna de las dos" (479c3-5). Con esta frase creo que Platón pretende expresar que ninguna opinión puede mantener firmemente su valor de verdad.

creencia, muy griega, de que las relaciones cognitivas entre la mente y la realidad son relaciones de identidad o semejanza. Así, de acuerdo con esta idea, lo estable, el conocimiento, se relaciona exclusivamente con lo estable, lo que es plenamente *F* (las Formas); y lo inestable, la opinión, se relaciona exclusivamente con lo inestable, lo que es *F* y no-*F* (las cosas sensibles).<sup>18</sup>

De esta manera, el argumento de *Rep.* V muestra en esta parte el vínculo que hay para Platón entre Formas y conocimiento, y entre las cosas sensibles y la opinión. La naturaleza de los objetos que son plenamente *F*, las Formas, es aquello que hace posible el conocimiento, porque, si no hubiera este tipo de entidades, no sería posible tener acceso a estados cognitivos infalibles. Por su parte, la naturaleza de los objetos que son *F* y no-*F*, las cosas sensibles, hace posible la falibilidad de la opinión. Así, creo que Platón piensa que en un mundo donde sólo hubiera cosas sensibles pero no Formas, habría opinión pero no conocimiento, mientras que en un mundo en donde sólo hubiera Formas pero no cosas sensibles, habría conocimiento pero no habría opinión. Así de estrecho es el vínculo que Platón piensa que hay entre la ontología y la epistemología.

## 2

El argumento continúa de la siguiente manera (478b6-e6):

Ἄρ' οὖν τὸ μὴ ὄν δοξάζει; ἢ ἀδύνατον καὶ δοξάσαι τὸ γε μὴ ὄν; ἐννοεῖ δέ. οὐχ ὁ δοξάζων ἐπὶ τι φέρει τὴν δόξαν; ἢ οἷόν τε αὐτὸ δοξάζειν μὲν, δοξάζειν δὲ μηδέν; Ἄδύνατον. Ἄλλ' ἐν γέ τι δοξάζει ὁ δοξάζων; Ναί. Ἄλλὰ μὴν μὴ ὄν γε οὐχ ἐν τι ἀλλὰ μηδέν ὁρθότατ' ἂν 478.c προσαγορεύοιτο; Πάνυ γε. Μὴ ὄντι μὴν ἀγνοίαν ἐξ ἀνάγκης ἀπέδομεν, ὄντι δὲ γινώσιν; Ὅρθῶς, ἔφη. Οὐκ ἄρα ὄν οὐδὲ μὴ ὄν δοξάζει; Οὐ γάρ. Οὔτε ἄρα ἀγνοία οὔτε γινώσις δόξα ἂν εἴη; Οὐκ ἔοικεν. Ἄρ' οὖν ἐκτὸς τούτων ἐστίν, ὑπερβαίνουσα ἢ γινώσιν σαφηνεῖα ἢ ἀγνοίαν ἀσαφεία; Οὐδέτερα. Ἄλλ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, γινώσεως μὲν σοι φαίνεται δόξα σκοτωδέστερον, ἀγνοίας δὲ φανότερον; Καὶ πολὺ γε, ἔφη. 478.d Ἐντὸς δ' ἀμφοῖν κεῖται; Ναί.

<sup>18</sup> Cfr., por ejemplo, el famoso fragmento 3 de Parménides, “pues lo mismo (τὸ αὐτό) es el entender o conocer (νοεῖν) y el ser (εἶναι)”.

Μεταξὺ ἄρα ἂν εἴη τούτοις δόξα. Κομιδῆ μὲν οὖν. Οὐκοῦν ἐφάμεν ἐν τοῖς πρόσθεν, εἴ τι φανείη οἷον ἅμα ἂν τε καὶ μὴ ἂν, τὸ τοιοῦτον μεταξὺ κείσθαι τοῦ εὐλικρινῶς ὄντος τε καὶ τοῦ πάντως μὴ ὄντος, καὶ οὔτε ἐπιστήμην οὔτε ἀγνοίαν ἐπ' αὐτῶ ἔσεσθαι, ἀλλὰ τὸ μεταξὺ αὐτῶ φανὲν ἀγνοίας καὶ ἐπιστήμης; Ὁρθῶς. Νῦν δέ γε πέφανται μεταξὺ τούτοις ὃ δὴ καλοῦμεν δόξαν; Πέφανται. 478.e Ἐκεῖνο δὴ λείποιτ' ἂν ἡμῖν εὑρεῖν, ὡς ἔοικε, τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, καὶ οὐδέτερον εὐλικρινὲς ὀρθῶς ἂν προσαγορευόμενον, ἵνα, εἰάν φανῆ, δοξαστὸν αὐτὸ εἶναι ἐν δίκῃ προσαγορεύωμεν, τοῖς μὲν ἄκροις τὰ ἄκρα, τοῖς δὲ μεταξὺ τὰ μεταξὺ ἀποδιδόντες. ἢ οὐχ οὕτως; Οὕτω.

Soc: ¿Acaso se opina lo que no es? ¿O también es imposible opinar lo que no es? Pero, reflexiona, ¿no aquel que opina hacia algo lleva su opinión? ¿O, por el contrario, es posible opinar, pero no opinar ninguna cosa? Glau: Imposible. Soc: ¿Pero el que opina, opina al menos un algo? Glau: Sí. Soc: ¿Ahora bien, lo que no es sería correctamente designado no un algo sino ninguna cosa? Glau: En efecto. Soc: ¿Ciertamente a lo que no es, le asignamos la ignorancia, y a lo que es, el conocimiento? Glau: Correctamente. Soc: ¿Entonces, no se opina lo que es ni lo que no es? Glau: Efectivamente. Soc: ¿Por tanto la opinión no sería ni ignorancia ni conocimiento? Glau: No es verosímil. Soc: ¿Acaso entonces está más allá de éstos, superando al conocimiento en claridad y a la ignorancia en falta de claridad? Glau: Ninguna de las dos cosas. Soc: ¿Pero acaso te aparece la opinión más oscura que el conocimiento, pero más clara que la ignorancia? Glau: Y mucho. Soc: ¿Se encuentra entre ambos? Glau: Sí. Soc: ¿Entonces la opinión estaría en medio de éstos? Glau: Ciertamente. Soc: ¿No decíamos antes que si se mostrara que algo al mismo tiempo es y no es, tal cosa se encontraría en medio de lo que puramente es y de lo que enteramente no es, y que ni el conocimiento ni la ignorancia versarían sobre esto, sino lo que a su vez se mostrara que está en medio de la ignorancia y del conocimiento? Glau: Correctamente. Soc: ¿Pero ahora ciertamente está mostrado que aquello que llamamos 'opinión' está en medio de ambos? Glau: Está mostrado. Soc: Según parece, nos faltaría descubrir aquello que participa de ambas cosas, del ser y del no ser, y que no podría ser correctamente llamado ni el uno ni el otro puramente, para que, en el caso de que aparezca, dijéramos con justicia que esto es opinable, asignando los extremos a los extremos y los intermedios a los intermedios. ¿No es así? Glau: Así es.

En las premisas anteriores a éstas Platón ha argumentado que “lo que es (plenamente)” no puede ser el objeto propio de la opinión; aquí propone que, por ende, es preciso buscar cuál es el objeto propio de ésta. Sin embargo, Platón no concluye inmediatamente que éste es “lo que es y no es”, pues piensa que antes debe darnos buenas razones para aceptar que “lo que no es” no es opinable; de esta manera cree que quedará suficientemente claro que la

opinión no es conocimiento pero tampoco ignorancia, y que el objeto propio de la opinión es aquello que es y no es.

Platón rechaza rotundamente que sea posible opinar sobre lo que no es. Esto es así porque la opinión, al igual que el conocimiento, no puede carecer de un objeto, pues “el que opina lleva su opinión hacia algo (ἐπί τι)”. No obstante, Platón considera que lo que no es, no es un objeto: no es “un algo” (ἔν τι) sino “ninguna cosa” (μηδέν) (478b12). Platón piensa esto porque, en este argumento, entiende a “lo que no es” en un sentido muy fuerte, absoluto y no relativo, pues, como he señalado, con estas palabras se refiere a aquello que no es en absoluto *F*, esto es, a lo que no posee propiedades. Pero como sólo aquello que existe posee propiedades, luego entonces lo que no posee propiedades en realidad no existe, y por ello no es “algo” sino más bien “ninguna cosa”. Ésta es creo la interpretación más adecuada de este pasaje, pues es claro que no cabe aquí un sentido relativo de ser, como si Platón estuviera rechazando que sea posible opinar lo que no es *F*, para un *F* en particular, esto es, como si estuviera rechazando que no es posible tener opiniones sobre el hecho de que un objeto *X* no instancia una propiedad en particular, por ejemplo, que no es posible opinar sobre el hecho de que *X* no es azul, o complejo, o nuevo, o cualquier propiedad, pues esto sería absurdo. Además, también es claro que este giro del argumento no puede ser interpretado veritativamente, pues dentro de una interpretación veritativa, Platón estaría negando que es posible opinar lo que no es verdadero, esto es, tener opiniones falsas, lo cual es una tesis manifiestamente inadmisibles, que Platón en ningún pasaje de su obra acepta. Platón discute este asunto, es verdad, pero hace esto porque lo que le causa cierta perplejidad es explicar cómo es posible el discurso (λόγος) falso, pero no duda que éste sea posible. De este modo, una interpretación predicativa como la que he propuesto y una interpretación existencial, no son incompatibles tampoco en este punto del argumento.

Sin embargo, no está claro qué quiere decir Platón cuando niega que sea posible opinar sobre lo que no posee propiedades o no existe. Porque, por ejemplo, parece evidente que en este momento estoy pensando en Platón aunque él ya no existe actualmente; o también puedo, por ejemplo, pensar en Zeus aunque este dios nunca haya existido. Pero, si puedo pensar en un individuo que existió en el pasado o en algo que nunca ha existido, entonces es seguro que también puedo opinar sobre estos objetos. No creo que Platón esté

rebatando estos hechos cotidianos, en tal caso cabría preguntarse ¿cuál es la tesis que Platón está refutando?

La noción básica que no debemos perder de vista es que el acto de opinar, según Platón, versa necesariamente sobre un objeto. Por esta razón, creo que Platón aceptaría que, por ejemplo, es posible pensar y opinar sobre un individuo que ya no existe, porque este individuo es de hecho el objeto sobre el cual opinamos, éste es un algo hacia el cual dirigimos nuestra mente, aunque sea un algo pretérito. De este modo, lo que habría que explicar es cómo es posible pensar en un individuo que no está presente en el momento que pensamos en él. Hasta donde sé, Platón no da una respuesta clara a este problema.<sup>19</sup> No obstante, éste no es el asunto que le concierne aquí a Platón, porque creo que éste no sería para él un posible contraejemplo de su tesis de que no es posible opinar sobre “lo que no es”.

Tampoco creo que el caso de pensar y opinar sobre una cosa imaginaria que nunca ha existido, por ejemplo Caribdis, pudiese servir para refutar lo que Platón está diciendo. Quizás en este caso Platón pensaría que, cuando opinamos sobre Caribdis, en realidad sí hay un objeto o un algo hacia el cual se dirige este acto mental, por ejemplo, un dibujo, los versos de Homero, o una estatuilla, de manera que éste tampoco sería un caso de opinar sobre “lo que no es”.

Por tanto, creo que lo que Platón tiene en mente en este pasaje es un sentido muy fuerte de no-ser; él sostiene aquí que lo que no existe en absoluto no es opinable ni pensable de ningún modo, y ni siquiera designable. Según esta tesis, incluso ahora que creemos estar pensando y designando lo que no existe en absoluto, en realidad somos víctimas de una trampa del lenguaje, nuestro pensamiento está dirigiéndose en realidad a algo y no a lo que no es en absoluto, quizás estamos pensando en una palabra, o en un significado, o en la negación del concepto de ser, o en cualquier otra cosa. Pero es seguro que no es posible opinar sobre lo que no existe en absoluto porque, si fuera posible, nuestro acto de opinar carecería de un objeto. No obstante, el acto de opinar, de hecho cualquier acto mental, e incluso todo poder ( $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ) de entes animados e inanimados, no puede

---

<sup>19</sup> Cfr. por ejemplo, el argumento platonista del Objeto del Pensamiento registrado en el tratado *Sobre las Ideas* de Aristóteles (81.25-82.7). Según algunas interpretaciones este argumento permitiría postular que las Formas son el *item* intermedio, a través del cual sería posible pensar indirectamente en objetos que no están presentes. Dos ejemplos diferentes de este tipo de interpretación pueden consultarse en G. Fine, *On Ideas*, Oxford, 1993, Cap. 9, pp. 121-6, y en V. Caston, op. cit., pp. 264-8.

carecer de un objeto, porque tener un objeto es una característica esencial de un poder, tal y como es definido por Platón en este argumento; así, “<no> es posible opinar pero no opinar ninguna cosa” (478b8).<sup>20</sup> Aquí debo aclarar que, de acuerdo con esto, la “ignorancia” (ἀγνοσία ο ἄγνοια) no es concebida por Platón en este argumento como una δύναμις pues carece de objeto, ya que “versa sobre” lo que no es en absoluto, lo cual según Platón no es un objeto. Inclusive decir que la “ignorancia versa sobre lo que no es” es equívoco, pues parece sugerir que la ignorancia tiene efectivamente un objeto. Sin embargo, ésta es la manera como Platón vincula en este argumento al no-ser en sentido absoluto, la negación absoluta del ser, con la negación absoluta del conocimiento, ἀ-γνωσία.

Una vez asentado esto, Platón piensa que ha mostrado convenientemente que la opinión es distinta del conocimiento y de la ignorancia, pues su objeto no es ni aquello que es ni lo que no es. El siguiente paso consiste simplemente en argumentar que lo más razonable es colocar a la opinión como un grado cognoscitivo inferior al conocimiento pero superior a la ignorancia, pues la opinión es “más oscura” que el conocimiento, pero “más clara” que la ignorancia. Y, en efecto, tiene sentido pensar que el conocimiento, siendo infalible, es superior a la opinión que es falible. Asimismo, obviamente el tener estados cognitivos, aunque sean falibles, es algo epistémicamente superior a no tener ningún tipo de estados cognitivos. Por ello es que la opinión es, según Platón, superior a la ignorancia, pues esta última es la negación del conocimiento y de todo carácter mental: “carece” de objetos. Con esto Platón piensa que ha acabado por confirmar aquella hipótesis que avanzó en 477a6-b1: que hay un grado cognoscitivo intermedio y que éste versa sólo sobre los objetos del grado ontológico intermedio, lo que es *F* y no es *F*, pues hemos visto que sobre estas cosas no hay conocimiento ni ignorancia, pero sí puede haber opinión. Ha quedado asentado entonces en el argumento que el objeto propio de la opinión es sólo lo que es *F* y no-*F*, pero de ningún modo lo que es plenamente *F* ni lo que no es *F* absolutamente.

El argumento plantea así, que sólo resta hallar cuáles son aquellas cosas que son *F* y no-*F*, y aunque éste no lo dice explícitamente, también es preciso descubrir cuáles son las cosas que son plenamente *F*. El siguiente paso consistirá entonces en señalar simplemente que las cosas sensibles pertenecen al primer grupo de cosas, y las Formas, al segundo, esto

---

<sup>20</sup> Existe un pasaje paralelo a éste en el *Teeteto* (188e4-189b3), en el cual Platón también niega que sea posible opinar sobre lo que no es, por las mismas razones que aquí, porque la opinión no puede carecer de un objeto.

es, que las cosas sensibles son opinables pero no cognoscibles, pues sólo las Formas son, según Platón, cognoscibles.

3

La parte final del argumento es la siguiente (478e7-480a13):

Τούτων δὴ ὑποκειμένων λεγέτω μοι, φήσω, καὶ 479.a ἀποκρινέσθω ὁ χρηστὸς ὅς αὐτὸ μὲν καλὸν καὶ ἰδέαν τινα αὐτοῦ κάλλους μηδεμίαν ἡγεῖται ἀεὶ μὲν κατὰ ταῦτά ὡσαύτως ἔχουσαν, πολλὰ δὲ τὰ καλὰ νομίζει, ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων καὶ οὐδαμῆ ἀνεχόμενος ἂν τις ἐν τῷ καλὸν φῆ εἶναι καὶ δίκαιον καὶ τᾶλλα οὕτω. "Τούτων γὰρ δὴ, ὦ ἀριστε, φήσομεν, τῶν πολλῶν καλῶν μῶν τι ἔστιν ὃ οὐκ αἰσχροὺν φανήσεται; καὶ τῶν δίκαιων, ὃ οὐκ ἄδικον; καὶ τῶν ὀσίων, ὃ οὐκ ἀνόσιον;" 479.b Οὐκ, ἀλλ' ἀνάγκη, ἔφη, καὶ καλὰ πως αὐτὰ καὶ αἰσχρὰ φανῆναι, καὶ ὅσα ἄλλα ἐρωτᾶς. Τί δὲ τὰ πολλὰ διπλάσια; ἥττόν τι ἡμίσεια ἢ διπλάσια φαίνεται; Οὐδέν. Καὶ μεγάλα δὴ καὶ σμικρὰ καὶ κοῦφα καὶ βαρέα μὴ τι μᾶλλον ἢ ἂν φήσωμεν, ταῦτα προσρηθήσεται ἢ τάναντία; Οὐκ, ἀλλ' ἀεὶ, ἔφη, ἕκαστον ἀμφοτέρων ἔξεται. Πότερον οὖν ἔστι μᾶλλον ἢ οὐκ ἔστιν ἕκαστον τῶν πολλῶν τοῦτο ὃ ἂν τις φῆ αὐτὸ εἶναι; Τοῖς ἐν ταῖς ἐστιάσεσιν, ἔφη, ἐπαμφοτερίζουσιν ἔοικεν, 479.c καὶ τῷ τῶν παιδῶν αἰνίγματι τῷ περὶ τοῦ εὐνούχου, τῆς βολῆς περὶ τῆς νυκτερίδος, ᾧ καὶ ἐφ' οὗ αὐτὸν αὐτὴν αἰνίττονται βαλεῖν· καὶ γὰρ ταῦτα ἐπαμφοτερίζειν, καὶ οὐτ' εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατὸν παγίως νοῆσαι, οὔτε ἀμφοτέρα οὔτε οὐδέτερα. Ἐχεις οὖν αὐτοῖς, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι χρῆσι, ἢ ὅποι θῆσεις καλλίω θέσιν τῆς μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι; οὔτε γὰρ που σκοτωδέστερα μὴ ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον μὴ εἶναι 479.d φανήσεται, οὔτε φανότερα ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον εἶναι. Ἀληθέστατα, ἔφη. Ἡρῆκαμεν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὅτι τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα καλοῦ τε περὶ καὶ τῶν ἄλλων μεταξὺ που κυλινδεῖται τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς. Ἡρῆκαμεν. Προωμολογήσαμεν δέ γε, εἴ τι τοιοῦτον φανεῖη, δοξαστὸν αὐτὸ ἀλλ' οὐ γνωστὸν δεῖν λέγεσθαι, τῇ μεταξὺ δυνάμει τὸ μεταξὺ πλανητὸν ἀλισκόμενον. Ὁμολογήκαμεν. 479.e Τοῦς ἄρα πολλὰ καλὰ θεωμένους, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν μὴ ὀρώντας μηδ' ἄλλω ἐπ' αὐτὸ ἀγοντι δυναμένους ἔπεσθαι, καὶ πολλὰ δίκαια, αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον μὴ, καὶ πάντα οὕτω, δοξάζειν φήσομεν ἅπαντα, γινώσκειν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδέν. Ἀνάγκη, ἔφη. Τί δὲ αὖ τοὺς αὐτὰ ἕκαστα θεωμένους καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτά ὡσαύτως ὄντα; ἄρ' οὐ γινώσκειν ἀλλ' οὐ δοξάζειν;

Ἄναγκη καὶ ταῦτα. Οὐκοῦν καὶ ἀσπάξεσθαι τε καὶ φιλεῖν τούτους μὲν ταῦτα 480.a φήσομεν ἐφ' οἷς γνώσις ἐστίν, ἐκείνους δὲ ἐφ' οἷς δόξα; ἢ οὐ μνημονεύομεν ὅτι φωνάς τε καὶ χροάς καλὰς καὶ τὰ τοιαῦτ' ἔφαμεν τούτους φιλεῖν τε καὶ θεᾶσθαι, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν οὐδ' ἀνέχεσθαι ὡς τι οὐ; Μερμήμεθα. Μῆ οὖν τι πλημμελήσομεν φιλοδόξους καλοῦντες αὐτούς μᾶλλον ἢ φιλοσόφους; καὶ ἄρα ἡμῖν σφόδρα χαλεπανοῦσιν ἂν οὕτω λέγωμεν; Οὐκ, ἂν γέ μοι πειθωνται, ἔφη· τῷ γὰρ ἀληθεῖ χαλεπαίνειν οὐ θέμις. Τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ οὐ ἀσπαζομένους φιλοσόφους ἀλλ' οὐ φιλοδόξους κλητέον; Παντάπασι μὲν οὖν.

Soc: Estando establecidas estas cosas pediré que me hable y responda aquel amigo que no cree que exista lo bello en sí mismo, esto es, una Idea de la belleza en sí misma que sea siempre y del mismo modo, sino que cree que hay muchas cosas bellas; aquel amante de espectáculos que de ningún modo acepta que alguien diga que lo bello es uno, que lo justo es uno, y así con las demás <Ideas>. Le diremos, "amigo, ¿caso de entre las muchas cosas bellas hay alguna que no aparecerá fea? ¿Y de entre las cosas justas hay alguna que no aparecerá injusta? ¿Y de entre las cosas pías una que no aparecerá impía?" Glau: No, sino que por necesidad ellas aparecen de algún modo bellas y feas, así como las otras cosas por las cuales preguntas. Soc: ¿Y qué con las muchas cosas dobles? ¿Aparecen en algo menos como mitades que como dobles? Glau: En nada. Soc: ¿Y las cosas grandes y las pequeñas, y las livianas y las pesadas, alguna <de éstas> es más estas cosas que decimos que las cosas contrarias? Glau: No, sino que siempre cada una tendrá de ambas. Soc: ¿Acaso cada una de las muchas cosas es lo que alguien dice que es, más bien que no es? Glau: Se parecen a los dichos ambiguos en los banquetes y a la adivinanza para niños sobre el eunuco que le lanza algo a un murciélago, en la que se adivina qué le lanza aquél y sobre qué está éste, pues también estas cosas son ambiguas, y sobre ninguna de ellas es posible pensar firmemente que es o que no es, ni ambas cosas ni ninguna de las dos. Soc: ¿Acaso sabes cómo disponer de ellas, o las pondrás en mejor puesto que en medio del ser y del no ser?, pues ciertamente no se mostrarán más oscuras que lo que no es como para ser menos, o más claras que lo que es como para ser más. Glau: Muy cierto. Soc: Entonces, hemos descubierto, según parece, que en relación con las muchas convenciones de la mayoría sobre lo bello y lo demás, estas cosas ruedan en medio de lo que no es y de lo que es puramente. Glau: Lo hemos descubierto. Soc: Pero acordamos antes que, si aparecía algo así, era necesario decir que es opinable pero no cognoscible, siendo alcanzado por el poder intermedio, lo que vaga en medio. Glau: Está acordado. Soc: Entonces, en cuanto a los que contemplan muchas cosas bellas, pero no lo bello en sí mismo, ni son capaces de seguir a otro cuando los guía hacia éste, y muchas cosas justas, pero no lo justo en sí mismo, y así con todas estas cosas, diremos que opinan sobre todas las cosas, pero nada conocen de las cosas que opinan. Glau: Necesariamente. Soc: ¿Pero qué <diremos> a su vez sobre los que contemplan las cosas en sí mismas, las cosas que son siempre y del mismo modo? ¿Acaso que conocen pero que no opinan? Glau: Esto es también necesario. Soc: ¿No es verdad que diremos que éstos se deleitan con y aman las cosas sobre las cuales versa el conocimiento,

mientras que aquellos las cosas sobre las cuales versa la opinión? ¿O no recordamos que decíamos que éstos aman y contemplan bellos sonidos, colores y cosas semejantes, pero que no admiten que lo bello en sí es algo? Glau: Lo recordamos. Soc: ¿Acaso en algo los ofenderemos si los llamamos filódoxos [amantes de la opinión] más que filósofos [amantes del conocimiento]? ¿Y acaso se enojarán mucho con nosotros si los llamamos así? Glau: No, al menos si me escuchan, pues no es lícito enojarse con lo que es verdadero. Soc: ¿Entonces debe llamarse 'filósofos' a los que se deleitan con cada cosa que es en sí misma, pero no 'filódoxos'? Glau: Sin duda.

Platón se comprometió en 476d8-e6 a presentar un argumento sobre la diferencia entre conocimiento y opinión que no tomara a las Formas como un supuesto inicial, pues este argumento debía intentar ofrecer razones aceptables para cualquier lector, las cuales permitieran mostrar con suficiente objetividad que la diferencia que existe entre el conocimiento y la opinión implica que sólo las Formas puedan ser conocidas, mientras que las cosas sensibles son opinables pero no cognoscibles. Ciertamente, en el argumento se encuentran estas razones, aunque por momentos la manera como están presentadas no sea la más clara.

El argumento ha intentado mostrar que el conocimiento puede poseer su atributo esencial de ser infalible sólo si sus objetos son entidades permanentes y estables, entidades que son plenamente *F*, esto es, entidades que poseen de manera permanente y estable sus propiedades. Por el contrario, las cosas que son *F* y no son *F*, que no poseen sus propiedades de manera permanente y estable, no pueden ser objetos de conocimiento porque su misma naturaleza impide que puedan ser conocidas con infalibilidad; por tanto, sobre ellas sólo hay opinión, es decir, un grado cognoscitivo falible.

En esta parte del argumento, Platón solamente revela explícitamente lo que estas tesis le permiten concluir de manera general dentro del contexto de su metafísica. Ya he aclarado en el capítulo anterior, y también en éste, en qué sentido y por qué Platón sostiene que las Formas son plenamente *F*, y que las cosas sensibles son *F* y no-*F*. A través de este último paso en la argumentación, Platón cree que puede entonces concluir justificadamente que sólo las Formas son cognoscibles, “estas cosas sobre las cuales (ἐφ’ οἷς) versa el conocimiento” (479e10-480a1), mientras que las cosas sensibles son opinables pero no cognoscibles, son “las cosas sobre las cuales versa la opinión” (ibídem).

Así, Platón piensa que su argumento ha cumplido satisfactoriamente el objetivo específico que perseguía dentro del contexto dramático en el que fue introducido. Éste era mostrar que los filósofos, amantes de contemplar las Formas, poseen conocimiento, y que, en cambio, los φιλοθεάμονες o amantes de contemplar sólo las cosas sensibles, todos aquellos que no practican la filosofía, poseen opinión. Platón piensa que es claro entonces que los filósofos, dado que conocen, serán mejores gobernantes que las personas que carecen de conocimiento, los no-filósofos.

El argumento de *Rep.* V ocupa un lugar excepcional dentro de los diálogos platónicos, pues Platón nunca argumenta directamente a favor de la conveniencia de la postulación de su teoría de las Formas. Sin embargo, puede considerarse que en este argumento está implícita una especie de justificación indirecta de la necesidad de postular Formas. Tal justificación opera en el argumento de la siguiente manera:

- (1) El conocimiento es evidentemente posible, es un “poder” que nuestra mente posee.
- (2) Los elementos esenciales de un poder, de los cuales no puede carecer, son:  
(a) su función y (b) un dominio de objetos con relación a los cuales ejerza ésta.
- (3) El conocimiento, en sentido estricto, posee como atributo esencial (2a) el ser infalible o inmune al error.
- (4) El conocimiento sólo puede poseer este carácter infalible, si versa sobre objetos que tienen una naturaleza permanente y estable.
- (5) Las cosas sensibles no tienen una naturaleza permanente y estable, por ende, por (4), no pueden ser objetos de conocimiento.
- (6) Pero, por (1), el conocimiento es un poder, es evidentemente posible, y, por (2), no puede carecer de objetos. Entonces, por (4) y (5), deben existir objetos distintos a los sensibles que tengan una naturaleza permanente y estable, sobre los cuales el conocimiento sí pueda preservar su carácter de infalibilidad.

- (7) (Hipótesis) Las Formas son entidades distintas a las sensibles y poseedoras de una naturaleza permanente y estable.
- (8) Luego entonces, por (6) y (7), las Formas deben existir, pues son los objetos que el conocimiento requiere para ser posible.<sup>21</sup>

De este modo, el argumento de *Rep. V* presenta también cómo se establece para Platón este vínculo entre Formas y conocimiento en sentido inverso. En la primera sección de este capítulo vimos cómo, según Platón, la existencia de las Formas justifica la posibilidad del conocimiento. En esta sección hemos visto cómo la convicción platónica en la posibilidad del conocimiento justifica la postulación de la teoría de las Formas. En el próximo capítulo intentaré explicar qué son las Formas para Platón. Y en el último capítulo de esta tesis ahondaré un poco más en este vínculo entre Formas y cosas sensibles que se establece en *Rep. V*, teniendo en cuenta ambos sentidos en que se mueve este vínculo.

---

<sup>21</sup> La manera como Platón comienza la parte final del argumento muestra que para él éste debía en efecto darnos razones importantes para aceptar que las Formas existen: “estando establecidas estas cosas pediré que me hable y responda aquel amigo que no cree que exista lo bello en sí mismo, esto es, una Idea de la belleza en sí misma que sea siempre y del mismo modo, sino que cree que hay muchas cosas bellas”.

## CAPÍTULO III.

### LA POLÉMICA SOBRE LAS FORMAS EN *REPÚBLICA V.*

En *Rep. V* hay una polémica sobre las Formas. Platón sostiene que estas entidades existen, pero reconoce que en general los no-filósofos, o “amantes de espectáculos”,<sup>1</sup> no aceptan esta tesis. A través del estudio de esta polémica, espero ofrecer en este capítulo una breve descripción de la concepción platónica de las Formas tal y como aparece en *Rep. V*.

De acuerdo con lo anterior, voy a tomar como punto de partida en esta investigación la siguiente pregunta: ¿por qué piensa Platón que el amante de espectáculos podría rechazar la existencia de las Formas? Pienso que el dar respuesta a esta cuestión nos va a dar una pauta confiable para descubrir algunas características de las Formas, al menos las que son causa de que el amante de espectáculos rechace su existencia. Creo que ésta es una estrategia adecuada si partimos del hecho de que Platón no da en este texto, ni de hecho en ningún otro, una caracterización explícita, detallada y precisa, de lo que es una Forma.

Este estudio mostrará que la polémica de *Rep. V* sobre las Formas es una disputa sobre la naturaleza de las entidades universales, o, para abreviar, simplemente “universales”, tales como la característica *ser humano*, la cual parece ser la identidad de naturaleza que poseen, en algún sentido, el conjunto de las entidades particulares a las que les aplicamos el predicado “ser humano”. Esta disputa de *Rep. V* sobre los universales es una controversia entre las dos posiciones teóricas más básicas sobre este problema: el

---

<sup>1</sup> “Amante de espectáculos” (φιλοθεάμων) es, como he argumentado en el Cap. I de este trabajo, el personaje que en la conversación de *Rep. V* juega el papel de interlocutor que no acepta la doctrina de las Formas y al que, por tanto, la segunda parte del argumento de *Rep. V* debe convencer. Por consiguiente, Platón ha confeccionado al argumento de *Rep. V* para que funcione de manera que persuada y explique a cualquiera que lo lea, incluso a los no-partidarios de la existencia de las Formas, que es necesario postular que las Formas son los objetos del conocimiento.

realismo, la tesis de que hay tanto entidades particulares como entidades universales, y el nominalismo, la tesis de que todas las cosas que existen en el universo son sólo entidades particulares. Pienso que, con base en la manera en que se desarrolla esta polémica, en donde Platón defiende el realismo y el amante de espectáculos el nominalismo, es posible concluir que Platón concibe a las Formas como universales objetivos (“objetivos” en el sentido de ser independientes de la mente que los concibe) que tienen un carácter no-sensible, separado, único y paradigmático. A continuación intentaré argumentar esta tesis.

## 1

Los pasajes de *Rep.* V que son relevantes para el entendimiento de esta polémica entre filósofo y amante de espectáculos son dos. En la primera parte del argumento encontramos el siguiente pasaje (475e6-476d4):

Οὐδαμῶς, ἦν δ' ἐγώ, βραδίως πρὸς γε ἄλλον· σὲ δὲ οἶμαι ὁμολογήσειν μοι τὸ τοιονδε. Τὸ ποῖον; Ἐπειδὴ ἐστὶν ἐναντίον καλὸν αἰσχροῦ, δύο αὐτῶ εἶναι. 476.a Πῶς δ' οὐ; Οὐκοῦν ἐπειδὴ δύο, καὶ ἐν ἑκάτερον; Καὶ τοῦτο. Καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἐν ἑκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἑκαστον. Ὅρθῶς, ἔφη, λέγεις. Ταύτη τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, διαιρῶ, χωρὶς μὲν οὕς νυνδὴ ἔλεγες φιλοθεάμονάς τε καὶ φιλοτέχνους καὶ πρακτικούς, 476.b καὶ χωρὶς αὖ περὶ ὧν ὁ λόγος, οὕς μόνους ἂν τις ὀρθῶς προσείποι φιλοσόφους. Πῶς, ἔφη, λέγεις; Οἱ μὲν που, ἦν δ' ἐγώ, φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες τὰς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται καὶ χροῶς καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιούτων δημιουργούμενα, αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἡ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάζεσθαι. Ἐχει γάρ οὖν δὴ, ἔφη, οὕτως. Οἱ δὲ δὴ ἐπ' αὐτὸ τὸ καλὸν δυνατοὶ εἶναι τε καὶ ὁρᾶν καθ' αὐτὸ ἄρα οὐ σπάνιοι ἂν εἶεν; 476.c Καὶ μάλα. Ὅ σὺν καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μῆτε νομίζων μῆτε, ἂν τις ἠγῆται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, δυνάμενος ἐπεσθαι, δυναρ ἢ ὑπαρ δοκεῖ σοι ζῆν; σκόπει δέ. τὸ οὐκ ἐπιτρέπειν ἄρα οὐ τότε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὑπνω τις ἐάντ' ἐργηγορῶς τὸ ὁμοίον τῶ μὴ ὁμοιον ἀλλ' αὐτὸ ἠγῆται εἶναι ὅ ἔοικεν; Ἐγὼ γοῦν ἂν, ἦ δ' ὅς, φαίην οὐκ ἐπιτρέπειν τὸν τοιοῦτον. Τί δέ; ὁ τάναντία τούτων ἠγούμενός τέ τι αὐτὸ καλὸν 476.d καὶ δυνάμενος καθορᾶν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου

μετέχοντα, καὶ οὔτε τὰ μετέχοντα αὐτὸ οὔτε αὐτὸ τὰ μετέχοντα ἡγούμενος, ὅσαρ ἢ ὄναρ αὖ καὶ οὗτος δοκεῖ σοι ζῆν; Καὶ μάλα, ἔφη, ὅσαρ.

Soc: De ninguna manera sería fácil con otro, pero pienso que tú estarás de acuerdo conmigo en esto. Glau: ¿En qué? Soc: En que, ya que lo bello es contrario de lo feo, éstos son dos. Glau: Por supuesto. Soc: ¿No es verdad que, ya que son dos, también cada uno es uno? Glau: También esto es así. Soc: Y el mismo razonamiento vale con respecto a lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, y con respecto a todas las Formas, cada una en sí misma es una, pero manifestándose por todas partes en comunión con las acciones, los cuerpos y unas con otras, aparece cada una como múltiple. Glau: Hablas correctamente. Soc: Así pues, de este modo distingo, por una parte, a los que hace poco llamabas amantes de espectáculos, amantes de las técnicas y hombres prácticos, y, por otra, a aquellos sobre los cuales versa el argumento, a los únicos que alguien podría denominar correctamente “filósofos”. Glau: ¿Qué dices? Soc: Los amantes de sonidos y de espectáculos se deleitan, por un lado, con bellos sonidos, colores, figuras, y con todas las cosas fabricadas a partir de cosas semejantes, pero, por otro lado, su pensamiento es incapaz de contemplar la naturaleza de lo bello en sí mismo y de deleitarse con ella. Glau: Así es, ciertamente. Soc: En cambio, ¿no son escasos, por cierto, aquellos capaces de ir hacia lo bello en sí mismo y de contemplarlo por sí mismo? Glau: Y mucho. Soc: Así, aquel que cree que existen cosas bellas, pero no cree que exista una belleza en sí misma, ni, si alguien lo guiara hacia el conocimiento de ésta, sería capaz de seguirlo, ¿te parece que vive en sueños o despierto? Pero, reflexiona. ¿Acaso el soñar no es lo siguiente: el que alguien, sea que esté dormido o despierto, piense que lo semejante a algo es, no una cosa semejante, sino aquello mismo a lo cual se asemeja? Glau: En todo caso a mí me parece que el soñar es algo así. Soc: Y qué pasa con aquél que, contrario a esto, piensa que existe algo bello en sí mismo, y es capaz de contemplar tanto a esto mismo como a las cosas que participan de él, y no piensa que las cosas participantes son éste ni que éste es las cosas participantes, ¿te parece que él vive despierto o en sueños? Glau: Muy despierto.

Y en la segunda parte del argumento está este pasaje (478e7-479a5), citado ya en el capítulo anterior:

Τούτων δὴ ὑποκειμένων λεγέτω μοι, φήσω, καὶ 479.a ἀποκρινέσθω ὁ χρηστὸς ὅς αὐτὸ μὲν καλὸν καὶ ἰδέαν τινὰ αὐτοῦ κάλλους μηδεμίαν ἡγεῖται ἀεὶ μὲν κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχουσιν, πολλὰ δὲ τὰ καλὰ νομίζει, ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων καὶ οὐδαμῆ ἀνεχόμενος ἂν τις ἐν τῷ καλῷ φῆ εἶναι καὶ δίκαιον καὶ τὰλλα οὕτω.

Soc: Estando establecidas estas cosas, pediré que me hable y responda aquel amigo que no cree que exista lo bello en sí mismo, esto es, alguna Idea de la belleza en sí

misma que sea siempre y del mismo modo, sino que cree que hay muchas cosas bellas. Aquel amante de espectáculos que de ningún modo acepta que alguien diga que lo bello es uno, que lo justo es uno, y así con las demás <Ideas>.

De acuerdo con estos textos, la polémica de *Rep. V* entre el filósofo y el amante de espectáculos puede esquematizarse de la siguiente manera.

Tesis que defiende el filósofo Platón:

- a) Existe lo bello en sí y las cosas bellas que participan de él.<sup>2</sup>
- b) Lo bello en sí es uno (ἓν), aunque aparezca en las cosas que participan de él como múltiple (πολλά).

Tesis que defiende el amante de espectáculos:

- a') Sólo existen las cosas bellas; lo bello en sí mismo no existe.
- b') Lo bello no es uno.

Éstas son, en esencia, las tesis que conforman las posturas teóricas que se contraponen en esta polémica. A continuación voy a explorar, en primer lugar, la manera como se oponen (a) y (a'), y después la oposición entre (b) y (b').

## 2

La primera oposición, entre (a) y (a'), es la más importante. En ésta se encuentran las líneas fundamentales de esta polémica. Según esta oposición, creo que la disputa sobre las Formas en *Rep. V*, entre el filósofo y el amante de espectáculos, es una disputa entre un realismo y

---

<sup>2</sup> Platón utiliza aquí a la Forma de belleza sólo como un ejemplo, por ello estas tesis se aplican a todas las Formas. La fórmula que Platón emplea frecuentemente en sus diálogos para afirmar la existencia de un objeto no es, primariamente, "X existe" (Sujeto + εἶναι), sino "X es algo" (Sujeto + τι + εἶναι). Cfr., por ejemplo, los pasajes de *Rep. V* ya citados en el capítulo anterior, 477b3, 478b12-c1, y 480a3-4.

un nominalismo sobre la naturaleza de los universales. El problema de los universales consiste en que, si reflexionamos un poco sobre nuestra experiencia, nos daremos cuenta que clasificamos a las cosas en diferentes conjuntos, por ejemplo, en el conjunto de las mesas, de las cosas grandes, de los seres humanos, etcétera, porque parece haber una semejanza entre ellas. El punto fundamental de esta cuestión es averiguar si clasificamos a estos múltiples miembros de tales conjuntos en ellos, a estas cosas particulares, porque en éstas hay una auténtica u objetiva identidad de naturaleza, una entidad universal, esto es, una misma entidad que, permaneciendo una sola, “aparece”, por decirlo metafóricamente, en todos estos individuos particulares numéricamente distintos; o si en realidad no existe tal identidad de naturaleza, tal universal, sino que, más bien, sólo hay individuos particulares, a los cuales clasificamos en distintos conjuntos por diversas razones subjetivas: hábitos lingüísticos, patrones de pensamiento, etcétera. Esto es, el punto es descubrir si en la pluralidad de cosas particulares hay o no una unidad objetiva, si las muchas cosas son, además de muchas, una. El realismo responde afirmativamente a esta cuestión, mientras que el nominalismo lo hace negativamente. Así pues, en general, el realista afirma que, además de las cosas particulares (por ejemplo, los muchos caballos particulares), existen las entidades universales (por ejemplo, la propiedad objetiva de ser caballo). El nominalista, en cambio, sostiene que cualquier cosa que existe en el universo es solamente una entidad particular y nada más que una entidad particular. Es cierto que la expresión “nominalismo” no parece ser la más adecuada para caracterizar a esta posición teórica general. Quizás sería más correcto llamarla “pluralismo” o “particularismo”, pues el término “nominalismo” parece referir inmediatamente a una interpretación histórica específica de esta tesis general, a saber, aquella que centra en el lenguaje su análisis del problema de los universales. Sin embargo, creo que el uso corriente en la filosofía moderna y contemporánea de llamar con estos nombres a las dos posiciones más básicas en la discusión de este problema, obliga a adecuarse a él para evitar más equívocos de los que un cambio de terminología posiblemente generaría.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Una definición breve y precisa del realismo y del nominalismo está disponible en una de las obras contemporáneas más importantes sobre el problema de los universales: D. M. Armstrong, *Universals and Scientific Realism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978 (versión castellana de J. A. Robles, *Los universales y el realismo científico*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1988 pp.39-40); todas las referencias son a la traducción castellana. Por otra parte, Armstrong advierte en esta misma obra la inadecuación, pero inevitable necesidad, de servirnos del término “nominalismo”, cfr. p. 42.

Es preciso señalar, no obstante, que Platón no sólo nunca dice que las Formas son universales, sino que, de hecho, no emplea los términos técnicos que en el lenguaje filosófico griego significan “universal” (καθόλου) y “cosas particulares” (καθ’ ἑκάστα), los cuales parecen haber sido acuñados por Aristóteles.<sup>4</sup> A pesar de esto, creo que es seguro afirmar que Platón fue el primer filósofo griego que planteó el problema de los universales, el cual abordó mediante su teoría de las Formas o Ideas. Entiendo que las Formas son universales para Platón en tanto que él piensa que, si hay un conjunto de entidades que son semejantes, lo son porque comparten una misma naturaleza: la Forma o Idea. Así, en general, Platón piensa que la Forma es la propiedad de  $F$ , en virtud de la cual las múltiples cosas  $F$ s son  $F$ . Por ejemplo, la Forma de lo bello es aquella entidad que hace que todas las cosas bellas sean bellas; la Forma de lo justo es la entidad que hace que todas las cosas justas sean justas, y así con las demás Formas.<sup>5</sup> Aunque el término “propiedad” es inexacto para referirse a las Formas, pues éste parece siempre requerir el ser complementado por la proposición “de”, lo cual parece sugerir que el universal pertenece necesariamente a algo, y esto es notoriamente negado por Platón, quien piensa que la Forma de  $F$  puede existir aunque no haya cosas particulares  $F$ s que la instancien o posean; no obstante, a falta de un término mejor voy a persistir en su empleo. Por ello, es necesario tener en cuenta que las Formas son para Platón propiedades, pero no son sólo propiedades. Por otra parte, Aristóteles mismo es testigo presencial de que las Formas son para Platón universales o propiedades objetivas concebidas realísimamente. Así interpreta él las pesquisas definicionales de los diálogos socráticos (mediante la reiterada pregunta “¿qué es lo  $F$ ?”), las cuáles atribuye al Sócrates histórico, como una búsqueda del universal, y, asume que Platón continúa esta línea socrática de investigación en su propia teoría de las Formas, a la cual critica presuponiendo siempre que las Formas son universales objetivos.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> En un solo lugar de su obra, *Menón* 77a6, Platón utiliza la expresión adverbial κατὰ ὅλου “en cuanto al todo”, de la que se deriva el sustantivo aristotélico “universal” (καθόλου), allí Sócrates le exige a Menón que diga “qué es, en cuanto al todo (κατὰ ὅλου), la virtud”, en vez de darle una multiplicidad de casos particulares de virtudes. Con respecto a καθ’ ἑκάστων, “particular” en la traducción del lenguaje aristotélico pero para Platón sólo “según cada uno” o algo semejante, Platón lo usa, adverbialmente, con más frecuencia. Cfr., por ejemplo, *Menéxeno* 249b4, *Menón* 87e5, *Fedro* 252d1, *Sofista* 259b5 y *Teeteto* 188a1, en donde Platón se acerca ligeramente al uso técnico de este término.

<sup>5</sup> Para citar sólo un ejemplo de la manera como Platón expresa esta noción en otros diálogos, véase *Fedón* 100d-e, donde Platón dice cosas como que “por lo bello todas las cosas bellas son bellas”. También véase *Eutifrón* 5d, 6d, 10-11, *Fedón* 65d, *Menón* 72b.

<sup>6</sup> En *Metafísica* A, 6, 987b1-10 Aristóteles profiere su famoso veredicto sobre la herencia socrática de Platón. Por otra parte, en las críticas a los argumentos platónicos que Aristóteles efectúa en el Περὶ ἰδεῶν presupone

Así pues, en este sentido creo que está justificado afirmar que las Formas son universales para Platón, y que, por ende, la disputa de *Rep. V* es una disputa sobre universales. Aunque se debe advertir que las Formas no son para Platón sólo entidades universales, sino que éstas son también cosas particulares, pues cada Forma tiene a su vez propiedades, por ejemplo, la propiedad que cada una tiene de ser única (pues recordemos que Platón afirma en 476a6-7 que las Formas están “en comunión, unas con otras”). En esta controversia, como he señalado, se contraponen el realismo platónico, la tesis (a), y el nominalismo que Platón le atribuye al amante de espectáculos, la tesis (a'). La tesis (a) es realista porque, como ya he apuntado, postula que existe el universal la Forma de *F*, además de las cosas particulares *Fs*, y que, por participación en aquella, éstas son *F*. Por su parte, la tesis (a') del amante de espectáculos es nominalista, porque sólo postula la existencia de las cosas particulares *Fs*, pero no acepta que exista una entidad distinta de éstas, el universal, la Forma de *F*, en virtud del cual ellas sean *F*. Con respecto a esta perspectiva nominalista del amante de espectáculos, hay que decir que Platón no piensa de ninguna manera que ésta sea una tesis claramente reconocida y explicitada, sino que piensa que, más bien, ésta es simplemente una asunción que surge desde la irreflexión propia de los amantes de espectáculos. Sin embargo, esto no disminuye en nada el rechazo que Platón juzga que estos individuos, confrontados con la teoría de las Formas, tienen hacia ésta.<sup>7</sup>

Las causas de este rechazo, de la polémica en sí y del nominalismo de los amantes de espectáculos, se derivan primariamente del apego de los amantes de espectáculos a lo sensible, signo característico de estos individuos, el cual incluso está expresado en el nombre mismo con el que Platón los designa, pues “amante de espectáculos”, φιλο-θεάμων, significa literalmente “amante” (φίλος) de “mirar” (θεάομαι). Por esta razón,

---

todo el tiempo que las Formas son propiedades o universales, cfr. 79.19, 81.9-10 y LF 82.7-9. Gail Fine, muestra convincentemente esta última tesis en *On Ideas*, Oxford, 1993, véase, por ejemplo, pp. 24, 106-8.

<sup>7</sup> D. M. Armstrong, op. cit., distingue cinco tipos distintos de nominalismo, los cuales explican la apariencia, invocada por los realistas, de que las cosas particulares compartan propiedades, de diferentes modos: “Nominalismo de predicados: *a* tiene la propiedad *F*, si y sólo si, cae bajo el predicado '*F*'. Nominalismo de conceptos: *a* tiene la propiedad *F*, si y sólo si, *a* cae bajo el concepto de *F*. Nominalismo de clases: *a* tiene la propiedad *F*, si y sólo si, *a* es un miembro de la clase de los *F*'s. Nominalismo mereológico: *a* tiene la propiedad *F*, si y sólo si, *a* es parte del agregado (montón) de los *F*'s. Nominalismo de semejanza: *a* tiene la propiedad *F*, si y sólo si, *a* se asemeja adecuadamente al (los) caso (s) paradigma de un *F*.”, pp. 16-7. ¿Cuál sería la versión específica de nominalismo que Platón tenía en mente en *Rep. V*?, esto es algo incierto, incluso podría ser una distinta de las enumeradas por Armstrong. Por esta razón, considero que interpretar la polémica de *Rep. V* sólo con base en la tesis general del nominalismo, a saber, que sólo existen entidades particulares, pero no universales, es, además de enteramente suficiente, lo más prudente.

según Platón, los amantes de espectáculos sólo creen en la existencia de cosas sensibles, “bellos sonidos, colores, figuras, y todas las cosas fabricadas a partir de cosas semejantes”(476b4-6), porque, por el hecho de que su mente está permanentemente dirigida a lo visible, erigen a los sentidos como tribunal que decide sobre la existencia de toda entidad, esto es, además de nominalistas son sensualistas.<sup>8</sup> En consecuencia, según Platón, esta propensión de los amantes de espectáculos hace que sea por completo normal que estos individuos rechacen la existencia de las Formas, que por definición son no-sensibles. Aunque es cierto que la no-sensibilidad de las Formas aparece indirectamente en *Rep. V*, en oposición con el carácter sensible de los sonidos, figuras y demás cosas con las que se deleita el amante de espectáculos, en *Rep. VI-VII*, en el *Fedón* y en otros diálogos, ésta se muestra con claridad.<sup>9</sup>

Una segunda razón, por la cual creo que Platón piensa que los amantes de espectáculos no aceptarían la existencia de las Formas, procede de que Platón no sólo postula que existen Formas además de los objetos físicos que el amante de espectáculos reconoce como existentes, sino que también postula que las primeras son ontológicamente superiores a las segundas. Esto es, a la tesis de la no-sensibilidad de las Formas se suma la tesis de que éstas son los elementos fundamentales de la realidad. Y sin duda que para un individuo que, como el amante de espectáculos, privilegia los datos que obtiene por experiencia sensible, esta tesis de que de algún modo estas entidades no-sensibles son más básicas que las sensibles sería un punto negativo adicional en contra de la teoría de las Formas. Esta tesis de la superioridad ontológica de las Formas aparece por toda la discusión de *Rep. V*. Como hemos visto en los capítulos anteriores de este trabajo, Platón intenta mostrar, en la segunda parte del argumento de *Rep. V*, que las Formas, a diferencia de las cosas sensibles, tienen una naturaleza estable y permanente, y que, por ello, son superiores a lo sensible, ontológica y epistemológicamente. He argumentado que, según *Rep. V*, las Formas tienen una naturaleza estable y permanente en tanto que están exentas de poseer propiedades contrarias al mismo tiempo, de sufrir cualquier tipo de cambio y de presentar apariencias contrarias a un sujeto; tres deficiencias de las que adolece lo sensible. Éstos

---

<sup>8</sup> Esta noción está presente en toda la alegoría de la caverna de *Rep. VII*, cfr. 515c1-2.

<sup>9</sup> Las tres alegorías de *Rep. VI-VII* están construidas con base en la distinción entre lo visible, las cosas sensibles, y lo inteligible, las Formas, véase en especial 507d-e. En el *Fedón* puede consultarse el pasaje que está en 79a.

son, pues, los tres rasgos que, principalmente, conforman la superioridad ontológica-epistemológica de las Formas con respecto a lo sensible.

Otro modo en que Platón expresa la superioridad ontológica de las Formas por sobre las cosas sensibles es a través de la metáfora original-copia, pues, en este sentido, Platón parece concebir a las cosas sensibles como una especie de copias que “imitan” a las entidades que son sus originales, las Formas. Así, son numerosos los pasajes en los que Platón afirma que las Formas son “modelos” (παράδειγματα), que las cosas sensibles son “imágenes” (εἴκονες), y que la relación que hay entre ambas es de “imitación”.<sup>10</sup> En la alegoría de la Caverna, por ejemplo, Platón interpreta a las cosas sensibles como sombras y a las Ideas como los objetos originales últimos de los que las primeras se derivan.<sup>11</sup> Por su parte, la figura que esta metáfora adquiere en *Rep. V* está basada en la contraposición entre el sueño y la vigilia, pues en 476c2-d4 Platón sostiene que las cosas sensibles son semejantes (ὅμοιον) a la Forma de la que participan, de manera análoga a como las representaciones oníricas son semejantes a los objetos físicos que ellas representan. No está en absoluto claro cómo hay que interpretar la metáfora platónica original-copia. En un sentido es simplemente una simbolización de la superioridad de las Formas sobre las cosas sensibles, consistente en los tres rasgos mencionados en el párrafo anterior, pero seguramente esta metáfora conllevaba para Platón otras asociaciones distintas. Una noción que sin duda está contenida en esta metáfora es la de la independencia ontológica de las Formas, la cual es un rasgo más de la superioridad de estas entidades. Pero en este momento no hablaré sobre esta cuestión, pues a ésta le dedicaré un espacio propio más adelante.

### 3

Así, hemos visto, de manera general, las bases de la polémica de *Rep. V* y cómo consiste ésta en una polémica sobre la naturaleza de los universales. Sin embargo, aún queda por

---

<sup>10</sup> Cfr. *Parménides* 132d, *Timeo* 29a-c, 31a, 39e-40a.

<sup>11</sup> *Rep.* VII 514a-516b.

explicar el rumbo que ésta toma con la oposición entre la tesis platónica (b), 'lo bello en sí es uno, aunque aparezca en las cosas que participan de él como múltiple', y la tesis (b') del amante de espectáculos, 'lo bello no es uno'.

Como he argumentado, la perspectiva teórica que Platón le atribuye al amante de espectáculos es nominalista; este individuo sólo acepta la existencia de entidades particulares-sensibles, y rechaza la existencia de entidades universales. No obstante, la oposición entre (b) y (b') le da un giro un tanto distinto a la polémica. En esta oposición Platón apunta que el amante de espectáculos, a pesar de no aceptar la existencia de universales, se refiere de cualquier modo a ellos. Esto es, Platón piensa que el amante de espectáculos es capaz de entender, más o menos, términos abstractos como "lo bello" y "lo justo", y que este individuo usa estos términos, aunque no perciba que la manera como los usa podría comprometerlo con una ontología distinta a la suya. Esto se ve, por ejemplo, en el caso de los diálogos definicionales, donde, aunque a veces con ciertas dificultades, Sócrates logra que sus interlocutores, personajes de la vida cultural y política de Atenas, entiendan sus preguntas sobre la naturaleza de "lo pío", "la justicia", "la valentía", "lo bello", y en especial que Sócrates se refiere con estos términos a lo *F* que hace que las cosas que son *F* sean *F*.<sup>12</sup> Así, Platón parece detectar aquí una cierta inconsecuencia por parte de los amantes de espectáculos que, a pesar de su nominalismo, parecen aceptar tácitamente la existencia de universales objetivos, y de aventurar opiniones que parecen referirse a ellos. En el caso de *Rep. V*, esta inconsecuencia consiste en que Platón supone que el amante de espectáculos, aunque es nominalista, es al mismo tiempo propenso a negar "que *lo bello* es uno, que *lo justo* es uno, y así con las demás <Ideas>". Es decir, el amante de espectáculos parece sostener que la propiedad de *F* (lo bello, lo justo, etcétera) no es única, sino múltiple; tesis que es contraria a uno de los rasgos propios de los universales platónicos, afirmado en (b), la unicidad.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Los interlocutores de Sócrates ven, oscuramente, que "lo *F*" es una propiedad, en tanto que aspiran a poseerlo o instanciarlo en su vida moral. Así, sobre lo pío se investiga en el *Eutifrón*; sobre la valentía, en el *Laques*; sobre la templanza, en el *Cármides*, sobre la excelencia en general, en el *Menón*, etcétera.

<sup>13</sup> Algunos autores reconocen este segundo punto de discusión pero, erróneamente a mi juicio, creen que éste constituye toda la discusión entre el filósofo y el amante de espectáculos, eliminando así el primer punto de discusión realismo-nominalismo. El cual, no obstante, creo que está bastante claro en el texto; más claro incluso que este segundo punto. Entre estos autores se encuentran J. Gosling, "Republic Book V: τὰ πολλὰ καλὰ etc.", *Phronesis*, 5 (1960), pp. 121-4; y G. Fine, *On Ideas*, p. 59.

Esta oposición entre (b) y (b') la entiendo de la siguiente manera. Creo que la tesis que Platón le atribuye al amante de espectáculos, que lo bello no es uno, consiste en el punto de vista de que para la totalidad de las cosas bellas que hay en el universo no hay una única explicación de por qué estas cosas son bellas; y que esto es así, en virtud de que son diferentes los rasgos que hacen que diferentes cosas bellas sean bellas. Así, según esta tesis, por ejemplo, los rasgos que hacen que el Partenón sea bello, son distintos de los que hacen que una olla sea bella, así como a su vez éstos son distintos de los que hacen que un crepúsculo sea bello, y de los que hacen que un tigre sea bello, los cuales son también distintos entre sí. De esta manera, el amante de espectáculos piensa, según Platón, que hay distintos tipos de belleza que hacen que las cosas sean bellas de distinto modo. En consecuencia, no hay, según esta posición teórica, una única naturaleza de lo bello ni, por ende, tampoco una única definición de lo bello. Esta tesis, si bien frecuentemente no como un juicio deliberado sino como una creencia común tácita, aparece en pasajes de los diálogos en donde Sócrates busca afanosamente la única definición correcta de una excelencia, la cual debe especificar la única propiedad de  $F$  que hace que todas las  $F$ s sean  $F$ . En estas indagaciones socráticas sus interlocutores no especifican nunca esta propiedad, sino que ofrecen una pluralidad de rasgos que parecen explicar sólo en algunos casos por qué unas cosas son  $F$ , pero en otros casos parecen explicar lo contrario, el que las cosas sean no- $F$ .<sup>14</sup> De esta manera, aunque por lo general no voluntariamente, estos individuos vuelven múltiple a la Forma o propiedad de  $F$ , que, según Platón, es única. Un ejemplo clarísimo de la postulación, incluso deliberada, de esta tesis lo podemos encontrar en *Menón* (71d-72a); donde a la pregunta socrática “¿qué dices que es la excelencia?”, Menón responde que la excelencia es múltiple, pues es para el varón una cosa, para la mujer otra, para el esclavo otra, etcétera, y que, así, la excelencia es distinta según cada caso.

Creo que ésta es la interpretación más adecuada de (b'), y creo, también, que Platón se la atribuye a los amantes de espectáculos lo mismo como una tesis que a veces ellos asumen deliberadamente, que como una tesis semiconsciente que está en el fondo de su sistema de creencias. Pero, ¿por qué razón Platón rechaza esta tesis de los amantes de espectáculos?, esto es, ¿qué razones tiene para defender la unicidad de cada Forma? Antes de responder a esta pregunta, es preciso advertir que Platón reconoce en (b) que es

---

<sup>14</sup> Por ejemplo, en *Laques* 191c-192d, y *Rep.* I 331c-d, y sigs.

entendible que se asuma un punto de vista como el del amante de espectáculos, pues, admite que, a partir de la experiencia sensible de las instancias particulares de las Formas, puede producirse en nosotros la impresión de que cada Forma tiene una naturaleza múltiple o diversa.<sup>15</sup> Con lo cual creo que Platón quiere expresar que la unicidad de la Forma, por decirlo de alguna manera, “se difumina” en sus instancias particulares. Es decir, según Platón, es una tarea imposible el deslindar, sólo con base en la experiencia sensible, los rasgos que en verdad son parte de la auténtica y única naturaleza de cada Forma, de los rasgos particulares que no son componentes de esta naturaleza, pero que se encuentran en las instancias particulares de cada una de ellas. Y ésta es la razón por la cual Platón piensa que alguien podría adquirir la opinión de que las Formas tienen un carácter múltiple y diverso; que, por ejemplo, lo justo es en unos casos tal cosa, pero en otros casos es otra cosa, pues en cada caso se resaltan rasgos distintos y no esenciales para la naturaleza de una Forma.

Sobre las razones que hay para postular la unicidad de cada Forma, creo que Platón piensa de la siguiente manera. Platón piensa que, si a cada determinada clase de cosas le correspondiera más de una Forma, si, por ejemplo, a la clase de las cosas bellas le correspondieran diez Formas de belleza, podrían pasar dos cosas. Una sería que, si se acepta, como piensa Platón, que, cuando agrupamos a un conjunto de cosas en una clase natural lo hacemos porque en verdad creemos que hay entre estas cosas una semejanza de naturaleza que justifica su pertenencia a dicha clase, entonces la asignación de una pluralidad de Formas sería una multiplicación gratuita y equivocada, porque cada una de estas múltiples Formas de *F* constituiría sólo un aspecto parcial de la naturaleza común de las cosas que pertenecen a esa clase, y, entonces, esta pluralidad de Formas tendría que ser reducida a una sola Forma, la cual subsumiría en sí a las demás, con lo cual sólo tendríamos en realidad una Forma por cada clase natural de cosas.<sup>16</sup> Sin embargo, otro sería el caso si, a la par que se propone una pluralidad de Formas, se afirma que en realidad

---

<sup>15</sup> Recordemos lo que dice sobre las Formas el texto platónico de *Rep.* V, que “cada una en sí misma es una, pero manifestándose por todas partes en comunión con las acciones, los cuerpos y unas con otras, aparece cada una como múltiple” (476a5-7).

<sup>16</sup> Éste es el argumento que, de hecho, Platón utiliza en *Rep.* X 597c1-d3 para afirmar que sólo hay una Forma de cama y no más. Por ejemplo, en 597c7-9 afirma que si un dios hubiese creado dos Formas de cama “de nuevo aparecería una <Idea de cama> de la cual aquellas dos tendrían a su vez la Forma (τὸ εἶδος), y aquella sería ‘la cama que es’ <aquello en lo que consiste ser cama> pero no estas dos”. Dicho argumento es por supuesto generalizable al caso de todas las Formas.

agrupamos a un conjunto de cosas heterogéneas dentro de una misma clase. Es decir que, por ejemplo, la clase de las cosas bellas no es en realidad una sola clase, porque todas estas cosas no tienen una naturaleza común, y, por ende, éstas pertenecen a diversas clases, y es ésta la razón por la cual hay varias Formas de belleza. Pero si éste fuera el caso, entonces creo que Platón protestaría diciendo que si la clase de las cosas bellas no tiene una naturaleza común, entonces, en efecto, no constituyen éstas una verdadera clase, pero, por esto mismo, no hay ninguna razón para seguir aplicando a todas el mismo predicado “bello”, sino que de hecho esto sería bastante equivoco. Siendo éste el caso, creo que la opción para Platón sería entonces argumentar que es preferible sostener la unicidad de cada Forma que asumir esta equivocidad en el caso de todos los predicados que denotan Formas.

Anteriormente mencioné que la metáfora original-copia, que Platón emplea para expresar la superioridad ontológica de las Formas por sobre las cosas sensibles, contiene la noción de la independencia ontológica de las primeras con respecto a las segundas. La independencia ontológica de las Formas, también denominada “separación”, es uno de los rasgos característicos de estas entidades y, también, uno de los que más controversia ha causado en la tradición filosófica posterior. Así lo entiende Aristóteles, quien interpreta que la separación es el atributo distintivo de estas entidades, y el punto principal de discrepancia entre su concepción de los universales y la concepción platónica<sup>17</sup>. Por “separación” entiendo aquí la tesis modal de que las Formas, según Platón, pueden existir aunque no haya objetos que las instancien, es decir, las Formas, como universales, tienen una independencia ontológica total con respecto a las cosas particulares que las instancian<sup>18</sup>. Pero, por el contrario, pues la tesis platónica de la separación postula una relación asimétrica, las instancias particulares de las Formas son dependientes de éstas en tanto que las primeras no podrían existir si no existieran las segundas. La noción de separación está incluida en la metáfora original-copia porque esta metáfora establece, por analogía, que las Formas son ontológicamente independientes de las cosas particulares-

---

<sup>17</sup> Aristóteles rechaza en buena parte la doctrina platónica de las Formas porque aduce que los argumentos que Platón emplea para la postulación de las Formas son válidos para postular universales como entidades distintas a las particulares pero no son válidos para postular universales separados. Ésta es la estrategia que invariablemente sigue en el *Περὶ ἰδεῶν* para criticar la doctrina de las Formas, cfr., 79.16-20, 81.8-10 y LF 82.7-9.

<sup>18</sup> Sobre esta interpretación del concepto de separación véase, G. Fine, “Separation”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2 (1984), p. 58; y G. Vlastos “‘Separation’ in Plato”, p. 210.

sensibles de un modo similar a como un objeto original es independiente de su copia. Hay muchos ejemplos en los que la analogía funciona muy bien, como en el caso de un perro y su reflejo en el agua, pues es claro que el perro puede existir aunque no exista su reflejo, pero el reflejo no existiría si el perro no estuviera presente frente al agua. En cambio, otros ejemplos no son apropiados, como en el caso del retrato de una persona en específico, que, si bien nunca hubiera existido sin el modelo (ni el pintor), lo cual la hace en este sentido dependiente de él, una vez que ha sido pintado puede subsistir aunque el modelo ya no exista más.<sup>19</sup> No obstante, a pesar de estas dificultades para la asimetría de la separación, la metáfora de Platón es afortunada para expresar, en general, la superioridad ontológica de las Formas, incluida la separación.

La tesis de la separación de las Formas está indicada en *Rep. V* no sólo a través del uso de la metáfora original-copia, sino también de otra manera. En otros diálogos, por ejemplo en el *Parménides*, Platón enuncia directamente la tesis de la separación utilizando la expresión “ser separadamente (εἶναι χωρῖς)”,<sup>20</sup> pero en diálogos como el *Fedón*, el *Banquete* y la *República*, esta tesis se enuncia generalmente a través de la fórmula αὐτὸ καθ’ αὐτό, “en sí mismo por sí mismo”, y a veces simplemente de manera abreviada en αὐτό, “en sí mismo”.<sup>21</sup> No es éste el lugar para argumentar en detalle esta tesis, así que remito al artículo de Gregory Vlastos sobre el tema, donde puede el lector encontrar una efectiva defensa de esta interpretación.<sup>22</sup> Con respecto a *Rep. V*, parece que, en efecto, la adición del adjetivo αὐτό, “mismo o en sí mismo”, al adjetivo sustantivado τὸ καλόν, “lo bello”, marca en este texto una diferencia. Pues recordemos que el texto dice que los amantes de espectáculos “no admiten que *lo bello en sí mismo* es algo (αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν οὐδ’ ἀνέχεσθαι ὡς τι ὄν)” (480a3-4), la mitad de la tesis (a’), pero cuando establece la tesis (b’) dice simplemente que el amante de espectáculos “de ningún modo acepta que

<sup>19</sup> En *Rep. X* Platón desarrolla esta concepción del arte como una imitación de lo sensible, esto es, como una especie de actividad productora de copias o imágenes, cfr. 596d-599b, 601b-c. La figura del sueño y la vigilia que la metáfora original-copia toma en *Rep. V* no es tampoco tan adecuada en algunos, porque las imágenes oníricas que representan un individuo o un evento pueden subsistir en la mente del soñador aunque el individuo o el evento ya no existan.

<sup>20</sup> Cfr., por ejemplo, *Parménides* 128e-129a, 130b2-3, 130b3-5

<sup>21</sup> Véase *Fedón* 100b5-6, 78d5-6; *Banquete* 211b; y *Crátilo* 386e3-4.

<sup>22</sup> G. Vlastos, “Separation in Plato”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 5 (1987), pp. 187-96. La defensa de Vlastos se basa, primero, en un análisis de los pasajes del *Parménides* citados en n. 18, en el cual muestra que Platón usa en el mismo sentido las expresiones “existir separadamente” y “ser en sí mismo y por sí mismo”. Y, segundo, en un análisis de los pasajes mencionados de *Fedón*, los cuales confirman esta hipótesis.

alguien diga que *lo bello* es uno, que *lo justo* es uno, y así con las demás <Ideas> (οὐδαμῆ ἀνεχώμενος ἄν τις ἐν τῷ καλῷ φη εἶναι καὶ δίκαιον καὶ τᾶλλα οὕτω.)” (479a4-5). Con esta diferencia que Platón hace aquí, señala que, si bien los amantes de espectáculos pueden referirse a “lo bello” como no-único, es decir, como una pluralidad de rasgos por los cuales diferentes cosas bellas son bellas de distintos modos, ellos no se referirán a “lo bello en sí mismo”, porque el “en sí mismo” agrega algo que, Platón piensa, ellos no aceptan: que lo bello sea algo independientemente de las cosas bellas, pues así es como creo que debe interpretarse, en parte, la expresión “lo bello en sí mismo”. De este modo, Platón piensa que, aunque los amantes de espectáculos, siendo nominalistas, muestren ciertas confusiones al utilizar explicaciones que parecen presuponer por momentos una posición realista sobre los universales, ellos no irán nunca tan lejos como para hablar de “lo bello en sí mismo”. Así, Platón sugiere, un tanto veladamente, que la tesis de la separación de las Formas es otro de los motivos que puede haber para rechazar, en general, la existencia de las Formas. Creo que las razones que pueden suscitar este rechazo de la separación consisten simplemente en lo extraño y paradójico que parece, ciertamente, el proponer que es posible que exista la belleza sin que haya cosas bellas, o la justicia sin que haya cosas justas. Tesis que, en efecto, muchos han encontrado inadmisibles, entre éstos se encuentra el mismo Aristóteles, quien, por otra parte, acepta una perspectiva realista sobre los universales. A su vez, las razones platónicas para postular la separación de las Formas están vinculadas con las razones que, en general, justifican la postulación de estas entidades. Según vimos en el capítulo anterior, Platón piensa que sólo la existencia de objetos que tengan una naturaleza estable y permanente puede justificar la posibilidad del conocimiento en sentido estricto (como un tipo de estado cognitivo infalible). Pero, como he señalado en éste y en los otros capítulos, uno de los rasgos que, según Platón, debe poseer una entidad que tiene una naturaleza estable y permanente, es el estar exenta de cualquier tipo de cambio, en lo cual está incluido, por supuesto, el dejar de existir. Mas, si las Formas no estuvieran separadas de sus instancias particulares, la extinción, siempre posible, de estas últimas ocasionaría la destrucción de las Formas. Así pues, las Formas sólo pueden tener una naturaleza estable y permanente y, en consecuencia, cumplir su función como objetos de conocimiento, si esta posibilidad queda cancelada, lo cual ocurre si se acepta la tesis de la separación. De esta manera, esta razón epistemológica, que se

desprende de *Rep.* V, podría ser una de las razones que Platón tiene para postular la separación de todas las Formas. Pues, si las Formas no estuvieran separadas, se volverían dependientes de los cambios que pueden ocurrir en la realidad sensible, y no serían entonces los objetos adecuados que el conocimiento requiere para ser posible.

Podría pensarse, tal vez, que la tesis de la separación de las Formas no sería necesaria en el caso de que se aceptara la tesis adicional de que, si bien los individuos sensibles están sujetos a nacimiento y extinción, la realidad sensible en su conjunto carece de un comienzo y un fin en el tiempo. De este modo, las Formas habrían existido siempre, y siempre existirán, porque siempre ha habido, y siempre habrá, individuos que las instancien. Aunque la tesis de que la realidad sensible no ha tenido un comienzo ni tendrá un fin en el tiempo es defendible, creo que la tesis de que también cada tipo específico de individuos sensibles carece de comienzo y fin temporales es cuestionable, pienso que no hay una razón de peso para postular esta segunda tesis; es más, es un hecho que varias especies naturales se han extinguido y otras han llegado a ser en una época determinada, al menos en este planeta. El caso es que, si se deja abierta la posibilidad de que ciertos tipos de individuos sensibles puedan extinguirse, aunque el cosmos sensible sea siempre existente, la tesis de la separación de las Formas es necesaria. Porque, de otro modo, las Formas correspondientes a esos tipos de individuos dejarían también de ser, pero la tesis ontológica de Platón es que la clase entera de las Formas tiene un ser permanente y estable, no hay Formas perecederas y Formas imperecederas; las Formas son “la realidad siempre existente” (*Rep.* VI, 485b2). Por esta razón, pienso que la tesis de la separación es necesaria desde la óptica platónica, pues en el caso de las Formas se debe rechazar la posibilidad misma del cambio, de otra manera no podrían cumplir adecuadamente dentro de la filosofía platónica sus funciones explicativas. Por otro lado, la tesis de que el cosmos sensible carece de comienzo y fin temporales no tiene apoyo en los textos de Platón. Al contrario, según el relato de *Timeo* (28a y siguientes), el cosmos sensible es generado por el Demiurgo tomando como modelo a las Formas, que en este sentido serían entidades preexistentes a la generación del cosmos, las cuales, por ello, al menos antes de que el cosmos sensible fuese generado, habrían existido sin ser instanciadas por objetos sensibles. Además, como según Platón “para todo lo generado hay corrupción” (*Rep.* VIII, 546a2), si el cosmos sensible tiene un comienzo en el tiempo, también tendrá un fin. Por ende, de

acuerdo con esta hipótesis, las Formas existirán también sin ser instanciadas por cosas sensibles, cuando el cosmos sensible se extinga. De este modo, quizás Platón admitía estas razones cosmológicas como un apoyo importante para su tesis de la separación de las Formas. Aunque es cierto que no está claro si el relato de la creación del cosmos sensible que se encuentra en el *Timeo* debe ser tomado literalmente o no, creo que a pesar de que fuese rechazada la interpretación literal de éste, y se aceptase la hipótesis de que el cosmos sensible es infinito en el tiempo, la tesis de la separación de las Formas podría sostenerse, al menos por las razones epistemológicas de *Rep. V* que he mencionado.

Así, hemos visto que la polémica de *Rep. V* sobre las Formas es en un primer plano una disputa, realismo contra nominalismo, sobre la naturaleza de los universales, pero que incluye, en un segundo plano, una controversia sobre dos rasgos esenciales de las Formas platónicas, la unicidad y la separación. El estudio de esta polémica nos ha permitido atisbar algo sobre la concepción platónica de las Formas. Con base en la interpretación de la polémica de *Rep. V* que he propuesto, puede verse que las Formas son para Platón propiedades concebidas realistamente, esto es, entidades universales objetivas, entidades cuya existencia es independiente de la mente que las piense, y que tienen un carácter no-sensible, único, separado y “paradigmático”, (esto último en el sentido de que son los elementos fundamentales de la realidad, superiores ontológicamente a las cosas sensibles-particulares). Esta polémica es importante para entender *Rep. V*, porque uno de los objetivos que Platón persigue en la segunda parte de este argumento es, como mostré en el capítulo anterior, convencer a los amantes de espectáculos de que si no hubiera Formas no sería posible el conocimiento y que ésta es una buena razón para que ellos acepten la existencia de las Formas. Platón parece pensar que las razones que los amantes de espectáculos tienen para rechazar la teoría de las Formas, por importantes que a ellos puedan parecerles, no lo son tanto comparadas con la perspectiva de eliminar la posibilidad del conocimiento.

## CAPÍTULO IV

### CONCLUSIONES

El objetivo de este capítulo es llegar a una conclusión sobre el objeto de investigación de este trabajo de tesis: el vínculo que hay en *Rep. V* entre el conocimiento y las Formas. En primer lugar voy a exponer una sinopsis de los puntos principales que defiende el argumento de *Rep. V*, según los resultados obtenidos en los capítulos anteriores, y después voy a ofrecer mi interpretación de la manera como se estructura para Platón este vínculo entre conocimiento y Formas.

El argumento de *Rep. V* es introducido en el diálogo con el objetivo expreso de justificar la tesis platónica del rey-filósofo, la cual afirma que sólo en el caso de que los filósofos llegasen a tener y ejercer el poder político podría entonces existir un Estado realmente justo. La estrategia que Platón sigue en *Rep. V* consiste en intentar mostrar que únicamente los filósofos pueden alcanzar auténtico conocimiento, y que esto los califica como los mejores gobernantes posibles. Platón argumenta que los únicos objetos sobre los que puede haber conocimiento son las Formas, mientras que sobre las cosas sensibles sólo hay opinión. De este modo, dado que, según Platón, los filósofos son los “amantes de contemplar” las Formas, y los no-filósofos son los “amantes de espectáculos” o amantes de contemplar las cosas sensibles, por tanto, sólo los filósofos pueden poseer conocimiento. De acuerdo con la manera en que, en el diálogo, Sócrates le presenta el argumento a Glaucón, parece que éste está diseñado para convencer especialmente a los amantes de espectáculos, los no-filósofos y no-partidarios de la existencia de las Formas, en términos mínimamente comprensibles y aceptables para ellos, de que el conocimiento sólo es posible si tiene como objetos a estas entidades. Platón pretende lograr este objetivo partiendo de un

terreno que él considera neutral, en el que intenta elaborar, sólo como una hipótesis, la descripción de la naturaleza que un objeto de conocimiento debe tener, ser plenamente  $F$  (o, de otro modo, estar exento de ser  $F$  y no- $F$ ), sin tomar en este momento como premisa a las Formas. El siguiente paso que da, es el de tratar de fundamentar la hipótesis anterior; para ello argumenta que el conocimiento y la opinión son distintos estados cognitivos porque el primero es infalible, y la segunda es falible. Una vez asentado esto, Platón intenta mostrar que de esta distinción entre el conocimiento y la opinión se sigue que estos estados cognitivos tienen objetos distintos, que el conocimiento sólo puede versar sobre lo que es plenamente  $F$ , y que la opinión sólo sobre lo que es  $F$  y no- $F$ . La razón de esta inferencia es la siguiente: Platón piensa que la diferente naturaleza de estos objetos es la causa o fundamento de aquella diferencia básica entre el conocimiento y la opinión, la infalibilidad y la falibilidad, respectivamente. Esto es, Platón piensa que si en una relación cognoscitiva un sujeto tiene como objeto a una entidad que es  $F$  y no- $F$  entonces necesariamente este sujeto sólo podrá tener acceso a estados cognitivos falibles sobre ese objeto, pero nunca a estados cognitivos infalibles; mientras que cuando un sujeto tiene como objeto una entidad que es plenamente  $F$ , entonces es imposible que este sujeto tenga estados cognitivos falibles sobre ese objeto, pues invariablemente tendrá estados cognitivos infalibles sobre el mismo.<sup>1</sup> Por último, el argumento intenta establecer que las cosas sensibles están dentro del conjunto de los objetos que son  $F$  y no- $F$ , y que las Formas pertenecen al grupo de los objetos que son plenamente  $F$ . De esta manera, Platón parece pensar que el argumento ha sido exitoso, dado que ha ofrecido ciertas razones, más o menos plausibles, para explicar cómo es que la naturaleza de las Formas hace posible que haya conocimiento, y cómo es que la naturaleza de las cosas sensibles es causa de que haya opinión. En este sentido apunta, en primer lugar, el vínculo entre conocimiento y Formas en *Rep. V*: la existencia de estas entidades justifica la posibilidad del conocimiento. Sin embargo, según el contexto del argumento de *Rep. V*, éste ha intentado mostrarle esta tesis a los individuos que no aceptan la existencia de las Formas. Por consiguiente, parece que Platón piensa que con este argumento les plantea a estos individuos el dilema de tener que renunciar a la posibilidad del conocimiento, si es que no aceptan la existencia de estas entidades. Por tanto, el

---

<sup>1</sup> En la sección 1 del capítulo II de este trabajo, expliqué cuáles son las razones en las que pienso que Platón se basa para sustentar estas tesis.

argumento sugiere que la convicción de que el conocimiento es posible es una razón para aceptar la existencia de las Formas. Así pues, el vínculo entre conocimiento y Formas se mueve también en sentido contrario, la convicción en la posibilidad del conocimiento puede justificar a su vez la postulación de las Formas.

Una de las preguntas que podrían surgir a partir de la interpretación de *Rep. V* que he ofrecido es: ¿cuál tesis es más básica para Platón, la tesis de que el conocimiento es posible, o la tesis de que hay Formas?

Pienso que ninguna de estas dos tesis es más básica que la otra. Parece que entre ambas hay una especie de equilibrio, pues, en primer lugar, Platón argumenta en *Rep. V* que sólo la naturaleza propia de las Formas garantiza que sea posible alcanzar auténtico conocimiento, es decir, con base en la premisa que afirma la existencia de las Formas, Platón establece que de ésta se sigue la conclusión de que el conocimiento es posible. Este movimiento se deriva así del condicional, si hay Formas (F), entonces el conocimiento es posible (C),  $F \rightarrow C$ : En segundo lugar, Platón argumenta que, para alguien que no acepta la teoría de las Formas, la convicción en la posibilidad del conocimiento es una razón para aceptar la existencia de estas entidades, esto es, Platón parte de la premisa que sostiene que el conocimiento es posible, hacia la conclusión de que hay Formas. Y este segundo movimiento consiste en el condicional, si el conocimiento es posible (C), entonces hay Formas (F),  $C \rightarrow F$ .

Así pues, de acuerdo con estos dos movimientos, pienso que el vínculo entre el conocimiento y las Formas en *Rep. V* es tal que entre ambos existe una implicación recíproca. Creo que la implicación recíproca entre estas dos tesis, (C) que el conocimiento es posible, y (F) que hay Formas, indica que ambas son para Platón genuinos principios, en tanto que no se derivan de tesis de orden superior sino que ambos son axiomáticos y, a su vez, fundamentan a todo un conjunto de tesis de orden inferior.<sup>2</sup> Dado que estos dos principios están conectados de manera que se implican recíprocamente, la expresión más clara de esta correlación puede hacerse en un bicondicional: el conocimiento es posible, si y sólo si, hay Formas, y, hay Formas, si y sólo si, el conocimiento es posible:  $C \leftrightarrow F$ . Sin embargo, es necesario hacer una aclaración. Esta expresión del vínculo entre el

---

<sup>2</sup> La noción de que las Formas son principios (ἀρχαί) está enunciada explícitamente en la alegoría de la línea, 510b5-6, 511a4-5, y especialmente, 511b3-d2.

conocimiento y las Formas en *Rep. V* a través de un bicondicional debe interpretarse como simplemente afirmando que la existencia de las Formas implica la posibilidad del conocimiento, y que la posibilidad del conocimiento implica la existencia de las Formas, esto es, que no podría darse el caso que el conocimiento fuera posible y que no existieran las Formas, ni tampoco podría ocurrir que las Formas existieran y el conocimiento no fuera posible. Pero de ninguna manera debe pensarse que este vínculo conlleva una relación de dependencia en ambos sentidos, como si yo le estuviera atribuyendo a Platón la tesis de que la posibilidad del conocimiento depende de la existencia de las Formas, y que, a su vez, la existencia de las Formas depende de la posibilidad del conocimiento. En todo caso, si hay, para Platón, una relación de dependencia, la hay sólo en el primer sentido: la posibilidad del conocimiento depende, en sentido fuerte, de la existencia de las Formas. Pues el operador lógico bicondicional sólo indica que dos proposiciones tienen el mismo valor de verdad, es decir, que o ambas son verdaderas, o ambas son falsas. Así pues, de acuerdo con esta formulación del vínculo entre conocimiento y Formas en *Rep. V*, Platón sostiene que no es posible afirmar la verdad de uno de estos dos principios, (C), que el conocimiento es posible, y (F), que las Formas existen, sin afirmar al mismo tiempo la verdad del otro, y que tampoco es posible afirmar la falsedad de uno de ellos sin afirmar a la vez la falsedad del otro, pues ambas proposiciones deben tener, necesariamente, el mismo valor de verdad. Y éste es el dilema en el que Platón piensa que el argumento de *Rep. V* deja al lector, en especial, al amante de espectáculos. Por supuesto que Platón no plantea este vínculo en términos de un bicondicional, pero creo que este operador lógico traduce con exactitud el pensamiento platónico, pues es claro que Platón postula en *Rep. V* ambos condicionales:  $F \rightarrow C$ , y  $C \rightarrow F$ ; de hecho, veremos más adelante que en *Timeo* 51b6-52a2, Platón establece el segundo condicional aún más claramente.

No creo que esta implicación recíproca entre el conocimiento y las Formas sea una tesis que se circunscriba sólo a *Rep. V*; al contrario, pienso que ésta es una de las tesis fundamentales de la filosofía de Platón, aceptada por él incondicionalmente. Por ejemplo, en el *Timeo*, diálogo que muy probablemente Platón escribió hacia el final de su vida,<sup>3</sup> hay

---

<sup>3</sup> Aunque no puede considerarse que haya un consenso unánime de los especialistas sobre la probable fecha de composición del *Timeo*, la mayoría lo ubica dentro del período de los llamados "diálogos tardíos" de Platón. Sobre esta cuestión puede consultarse el polémico artículo de G. E. L. Owen, "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", publicado originalmente en 1953 y reproducido en la antología de R. E. Allen *Studies in*

un argumento que tiene bastantes rasgos en común con el argumento de *Rep. V*. Este argumento es el siguiente:

Λόγῳ δὲ δὴ μᾶλλον τὸ τοίνυν διοριζομένους περὶ αὐτῶν διασκεπτέον· ἄρα ἔστιν τι πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ πάντα περὶ ὧν αἰεὶ λέγομεν οὕτως 51.c αὐτὰ καθ' αὐτὰ ὄντα ἕκαστα, ἢ ταῦτα ἄπερ καὶ βλέπομεν, ὅσα τε ἄλλα διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα, μόνα ἔστιν τοιαύτην ἔχοντα ἀλήθειαν, ἄλλα δὲ οὐκ ἔστι παρὰ ταῦτα οὐδαμῆ οὐδαμῶς, ἀλλὰ μάτην ἐκάστοτε εἶναι τί φαμεν εἶδος ἕκαστου νοητόν, τὸ δ' οὐδὲν ἄρ' ἦν πλήν λόγος; οὔτε οὖν δὴ τὸ παρὸν ἄκριτον καὶ ἀδίκαστον ἀφέντα ἀξίον φάναι δισχυριζόμενον ἔχειν οὕτως, οὔτ' ἐπὶ λόγου μήκει πάρεργον 51.d ἄλλο μῆκος ἐπεμβλητέον· εἰ δὲ τις ὅρος ὀρισθεὶς μέγας διὰ βραχέων φανείη, τοῦτο μάλιστα ἐγκαιριώτατον γένοιτ' ἂν. ὧδε οὖν τὴν γ' ἐμὴν αὐτὸς τίθεμαι ψῆφον. εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθῆς ἔστων δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὐτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ἢφ' ἡμῶν εἶδη, νοούμενα μόνον· εἰ δ', ὡς πῖσιν φαίνεται, δόξα ἀληθῆς νοῦ διαφέρει τὸ μηδέν, πάνθ' ὅπως αὐτὸ διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα θετέον βεβαιότατα. 51.e δύο δὴ λεκτέον ἐκεῖνω, διότι χωρὶς γεγονάτων ἀνομοίως τε ἔχεται. τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδασχῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται· καὶ τὸ μὲν αἰεὶ μετ' ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον· καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν· καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεοῦς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχὺ τι. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων 52.a ὁμολογητέον ἔν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτά εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον (51b6-52a2)

51b Pero ciertamente se debe mejor investigar estas cosas mediante un argumento, distinguiéndolas del modo siguiente. ¿Acaso existe el fuego en sí y por sí mismo, y existen todas las cosas que siempre decimos que son así 51c cada una en sí y por sí mismas? ¿O únicamente estas cosas que vemos, y cualesquiera otras cosas que percibimos a través del cuerpo, tienen tal ser, y no existen de ningún modo en absoluto otras cosas distintas a éstas? ¿Y acaso es en vano que afirmemos a cada momento que existe una Forma inteligible de cada cosa, la cual no sería nada salvo una palabra? En todo caso, ciertamente ni es adecuado dejar la presente cuestión sin haber juzgado ni decidido, insistiendo en afirmar que así es, ni se debe hacer otra digresión extensa 51d en un discurso ya extenso. Pero, si se mostrara una distinción importante hecha a través de pocas palabras, esto sería lo más oportuno. Por ende, yo mismo doy mi propio voto de esta manera. Si el entendimiento y la opinión son dos géneros distintos, entonces sin duda existen estas cosas por sí mismas, Formas para nosotros imperceptibles, sólo inteligibles. Pero si, como a algunos les parece,

---

*Plato's Metaphysics*, 1965, pp. 313-338; en donde Owen intenta dar argumentos para situar al *Timeo* como un diálogo inmediatamente posterior a la *República*. Sin embargo, H. Cherniss ha ofrecido buenas razones, a mi juicio, para rechazar la interpretación de Owen, a favor de una ubicación tardía de este diálogo; cfr. "The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues", publicado originalmente en 1957, y reproducido en la mencionada compilación de Allen, pp. 339-378.

la opinión verdadera en nada difiere del entendimiento, entonces es necesario postular que todas las cosas que percibimos a través del cuerpo son las más estables. 51e Pero es necesario decir que son dos géneros, porque tienen diferente generación y distinto comportamiento. Pues el primero <el entendimiento> se produce a través de la enseñanza, pero la segunda <la opinión verdadera> por persuasión. El primero siempre se da junto con una razón verdadera, pero la segunda sin una razón. El primero es inamovible por la persuasión, pero la segunda puede ser persuadida. Y es necesario afirmar que de la segunda participan todos, pero del entendimiento los dioses y, en escasa medida, el género de los hombres. Puesto que estas cosas son así, 52a es necesario convenir en que existe una Forma que es una e idéntica, engendrada e indestructible.

Este argumento es semejante al de *Rep. V* en tanto que hace explícito el vínculo que, según Platón hay entre el conocimiento y las Formas. El argumento de *Timeo* es un *modus ponens*, que en síntesis dice: 1. Si el conocimiento es posible, entonces existen las Formas (51d). 2. El conocimiento es posible (51e). 3. Por lo tanto, existen las Formas (52a).

Con respecto a (1), ciertamente el argumento no utiliza el término “conocimiento” (ἐπιστήμη), sino que emplea la palabra “entendimiento” (νοῦς), no obstante, estos dos vocablos son usados frecuentemente por Platón como sinónimos.<sup>4</sup> El argumento de *Timeo*, como el de *Rep. V*, intenta establecer la no-identidad entre conocimiento y opinión, y en esta primera premisa aclara que de dicha diferenciación será posible concluir que las Formas existen. Las razones de esta suposición son también análogas a las de *Rep. V*, pues creo que éstas consisten en que Platón continúa pensando que es la naturaleza de las Formas la que hace posible que haya conocimiento además de opinión, lo mismo que la naturaleza de las cosas sensibles es lo que hace posible la opinión, o de otro modo, las Formas y las cosas sensibles son, ambas, causa de las diferencias esenciales que hay entre el conocimiento y la opinión.

En (2), el argumento del *Timeo* establece la no-identidad entre conocimiento y opinión verdadera por razones distintas a las de *Rep. V*, pues, como he mencionado, en este último texto el criterio es la compatibilidad con el error, la infalibilidad y la falibilidad. Sin embargo, en el argumento de *Timeo* se dan tres razones diferentes: a) el conocimiento es engendrado por la enseñanza, mientras que la opinión por la persuasión; b) el conocimiento está acompañado de una razón verdadera, mientras que la opinión no lo está; c) el

<sup>4</sup> Por ejemplo, en *Rep. VI* 506c6-9, y puede compararse el final de la alegoría de la línea dividida, 511d6-e4, con un pasaje de *Rep. VII*, 533e7-534a8, donde se muestra también cómo estos dos términos son para Platón, en muchos contextos, intercambiables.

conocimiento es inamovible por la persuasión y la opinión sí es movida por ésta. De cualquier modo, creo que Platón piensa que estas tres diferencias se derivan de las Formas de la siguiente manera: a) Según Platón, el estudio de las Formas es el estudio supremo y auténtico;<sup>5</sup> b) el acceso a una razón o justificación verdadera se deriva para Platón directa y exclusivamente del conocimiento de las Formas;<sup>6</sup> y c) de acuerdo con (b), el que conoce está en posesión de una verdad razonada, esto es, de una justificación sólida, por este motivo, es claro que no será persuadido por una opinión contraria pues sabe que está en lo cierto. Finalmente, a partir de la distinción efectuada en (2), el argumento establece la conclusión de que existen las Formas, por las razones que he expuesto, las cuales son semejantes a las de *Rep. V*.

A partir de esta exposición del argumento de *Timeo*, es evidente que hay buenas razones para sostener que Platón asumió como una de las tesis básicas de su filosofía, tanto en la época de composición de *Rep. V* como en una época posterior, la del *Timeo*, la implicación recíproca entre conocimiento y Formas. Es cierto que el argumento de *Timeo* se concentra más que el de *Rep. V* en ofrecer razones para aceptar la existencia de las Formas, pues el argumento de *Rep. V* pone énfasis en esta estrategia, pero también pone mucho énfasis en la estrategia de dar por sentado la existencia de las Formas para explicar cómo es posible el conocimiento. Por ello, este argumento de *Rep. V* muestra de manera más detallada que el de *Timeo* el vínculo completo que en la filosofía de Platón existe entre el conocimiento y las Formas.

Tomando como punto de partida la premisa (2) del argumento del *Timeo*, en la que el conocimiento y la opinión son distinguidos por razones distintas a las de *Rep. V*, valdría la pena hacer referencia a dos temas que son pertinentes para complementar la comprensión del argumento que me ocupa en este trabajo de tesis.

El primer tema es el de la psicología moral platónica. Platón intenta mostrar en *Rep. IV*, en especial en 439d-441c, que el alma humana, esto es, el sujeto de conocimiento y de opinión, posee una división tripartita en tres “clases” (εἶδη) distintas: “lo racional” (τὸ λογιστικόν), “lo irascible” (τὸ θυμοειδές) y “lo apetitivo” (τὸ ἐπιθυμητικόν). Según

---

<sup>5</sup> La noción de que el estudio de las Formas, en particular el de la Forma del bien, es el superior y auténtico estudio se introduce en *Rep. VI* 503e2-504a2, y se persigue hasta casi el final de *Rep. VII*.

<sup>6</sup> Que el dar razón, o justificación, es prerrogativa de aquel que conoce las Formas, se muestra en la alegoría de la línea de *Rep. VI*; cfr., por ejemplo, 510c5-d1, y también en *Rep. VII*, 531e4-5 y 533b6c5.

Platón, la excelencia moral humana (ἀρετή) consiste principalmente en la correcta ordenación de estas tres clases existentes en el alma. En dicho orden, lo racional debe gobernar a lo apetitivo con el auxilio de lo irascible. Platón afirma, además, que el ser humano puede llegar a gobernarse racionalmente sólo en caso de que posea conocimiento (428b-429a, 442c). Pero, como muestra el argumento de *Rep. V*, sólo los que “perciben” las Formas, los filósofos, tienen verdadero conocimiento. Por ende, sólo los filósofos son, según Platón, realmente excelentes o virtuosos: capaces de gobernarse a sí mismos por medio de la razón. Así, de este modo, el argumento de *Rep. V* cumple sus dos funciones propias dentro del argumento general de la *República*: mostrar quién es verdaderamente justo, pues todo el diálogo es un intento de responder a la cuestión de si es más provechoso vivir justamente o injustamente; e intentar dar justificación a la tesis del rey-filósofo, esto es, a la afirmación de que los filósofos son los individuos más adecuados para ejercer el poder político en un Estado que aspire a ser justo.

Pero no sólo en este sentido es pertinente la conexión entre la epistemología y la psicología moral platónicas, sino que también lo es para comprender mejor la distinción entre conocimiento y opinión. Según Platón, el conocimiento pertenece por entero al territorio de lo racional, mientras que la opinión es producto de la mezcla de lo racional y lo irracional, o puede incluso ser puramente irracional. Por ejemplo, en *Rep. IV* 430b7-8, se hace referencia a la opinión correcta sin educación que posee el animal o el esclavo. A la luz de esta conexión entre psicología moral y epistemología se puede entender mejor las razones por las cuales Platón distingue al conocimiento y a la opinión correcta en el *Timeo*: a) el conocimiento es una actividad eminentemente racional, por ello, sólo puede originarse como resultado de un proceso educativo racional, en cambio, la opinión correcta puede engendrarse por un mecanismo de persuasión puramente irracional; b) así, también resulta evidente por qué el conocimiento, a diferencia de la opinión, va siempre acompañado de una razón verdadera; c) también, es claro que la opinión, en virtud de poseer un elemento irracional importante, es susceptible de ser modificada por cualquier mecanismo de persuasión, lo contrario ocurre en el caso del conocimiento. Por último, esto aclara también por qué Platón afirma, en *Rep. V* 476e2, que el amante de espectáculos, el no-filósofo que carece de conocimiento, “no está sano”, pues, según *Rep. IV* 444d-e, “la excelencia” es “la salud, la belleza y el bienestar del alma”, y la excelencia consiste en el orden armónico de

las partes o clases en que el alma está dividida, esto es, en el gobierno racional anímico fundado en el conocimiento.

El segundo tema que sería oportuno mencionar brevemente es el de la dialéctica. En *Rep.* VI-VII, Platón, con el objetivo inmediato de mostrar cuáles son los estudios superiores a los que deberán dedicarse los gobernantes-filósofos del Estado descrito en la *República*, desarrolla una serie de tres complejas alegorías (e interpretaciones de éstas) referentes al conocimiento y sus objetos. Las alegorías del sol, de la línea dividida y de la caverna explican, desde distintos puntos de enfoque, la supremacía ontológica y epistemológica que la Forma del bien tiene por sobre las demás Formas. Según Platón, la Forma del bien es el objeto de estudio o conocimiento supremo (*Rep.* VI 505a). Las razones dadas por Platón para apoyar esta tesis son las siguientes: a) por su dificultad intrínseca, la Forma del bien es el objeto de conocimiento final, aquel que debe estudiarse en último término (*Rep.* VII 517b-c, 532b); b) dado que, según Platón, la Forma del bien es la Forma más importante, pues, de algún modo, ésta es una especie de cimiento ontológico de las demás Formas, su estudio constituye el estudio más valioso y significativo (*Rep.* VI 505a-b, 509b, *Rep.* VII 517c, 534c); c) porque, en un sentido difícil de precisar, Platón piensa que el conocimiento de la Forma del bien es una condición necesaria para obtener un conocimiento completo y acabado de cualquier Forma (*Rep.* VI 506a, 508e, 511b).<sup>7</sup>

En el marco de las tres alegorías de *Rep.* VI- VII sobre la supremacía de la Idea del bien, Platón introduce la noción de “dialéctica” (τὸ διαλέγεσθαι). La dialéctica es descrita por Platón, principalmente, como un “método” (μέθοδος), *Rep.* VII 533b-c. Es evidente que Platón concibe a la dialéctica como el método cognoscitivo por excelencia, el único capaz de llevar hacia el conocimiento efectivo de las Formas, y, primordialmente, de la Forma del bien (*Rep.* VI 510c, *Rep.* VII 533b-e), pero no está claro en absoluto la manera como Platón pensaba que este método operaba. En la alegoría de la línea, *Rep.* VI 509d-

---

<sup>7</sup> Los tres puntos enunciados arriba constituyen sólo un resumen muy escueto de la función epistemológica que Platón le atribuye a la Idea del bien en *Rep.* VI-VII. Sin embargo, ésta es una cuestión en extremo controvertida, pues en algunos pasajes Platón parece hacer afirmaciones más fuertes de lo que mi resumen permitiría inferir. Por ejemplo, a través de toda la alegoría del bien de *Rep.* VI, pero en especial en 508e-509a, Platón sostiene que la Forma del bien es causa de la naturaleza cognoscible de las demás Formas y de la capacidad de conocimiento que el alma posee. En este texto, no hay espacio para discutir más a fondo estas nociones, no obstante, pienso que el resumen que he ofrecido, es útil para el fin que persigo en este párrafo: hacer una explicación sucinta del concepto platónico de “dialéctica”. Una interpretación del rol epistemológico de la Forma del bien, que a mi juicio es más o menos satisfactoria, puede hallarse en N. P. White, *Plato on Knowledge and Reality*, Indianapolis, Hackett, 1976, pp. 99-103.

511e, y en *Rep.* VII 533a-534b, Platón explica a la dialéctica contrastándola directamente con los métodos y prácticas de los matemáticos. Las diferencias entre el método dialéctico y los métodos matemáticos son, según Platón, que, a pesar de que las técnicas matemáticas tienen por objetos de estudio a las Formas (las Formas de cuadrado, de diagonal, etcétera), estas técnicas incurren en dos errores metodológicos, de los que está exenta la dialéctica, los cuales les impiden fructificar en verdadero conocimiento: 1) estas técnicas se sirven de esquemas y diagramas sensibles; 2) estas técnicas utilizan hipótesis o supuestos de los que no pueden dar cuenta, y a los cuales, no obstante, establecen como principios, sin poder llegar a los verdaderos principios.

Los intérpretes de Platón han discutido largamente sobre el sentido de estas críticas hacia las matemáticas y sobre la manera como la dialéctica las trasciende. Parece evidente que Platón pensaba que, a diferencia de las matemáticas, la dialéctica es un método de conocimiento exitoso porque funciona únicamente a través de la razón, sin recurrir a lo sensible, sin embargo, es difícil entender por qué Platón consideraba que el uso de diagramas sensibles, por parte de los matemáticos, constituía en sí mismo una deficiencia, y cómo la abstención en el empleo de estos recursos redundaba en ventajas metodológicas. La segunda diferencia entre dialéctica y matemáticas nos revela ya más sobre la primera. Según Platón, la dialéctica es un método que utiliza hipótesis o supuestos pero sólo como un medio para alcanzar los verdaderos principios: las Formas, y entre éstas, el principio superior, la Forma del bien. Así, tal parece que la dialéctica operaba a través de tres etapas básicas para poder guiar hacia el conocimiento de cualquier Forma: 1) postulación de hipótesis sobre una Forma; 2) examen racional de las hipótesis; 3) superación de las hipótesis hasta poder alcanzar un entendimiento de la Forma que de ninguna manera fuese ya hipotético, sino enteramente justificado.

El elemento más importante dentro de este proceso, en el cual Platón más insiste, es el “dar y recibir razón”, esto es, él piensa que el motor que mueve a la dialéctica es la capacidad de crítica racional de nuestras creencias en busca de la justificación última que sólo el conocimiento podría proporcionar. La dialéctica para Platón tiene la característica de ser un proceso gradual, es decir, ésta consiste en una serie de etapas o grados, cada uno de los cuales debe representar un punto de avance con respecto a la etapa o grado anterior. Las alegorías de la línea dividida y de la caverna ponen de manifiesto esta naturaleza

gradual de la dialéctica; ambas representan simbólicamente el tránsito que el alma, auxiliada por la dialéctica, debe recorrer desde las formas más elementales de cognición hasta el conocimiento pleno y verdadero. De este modo, la noción de dialéctica arroja luz sobre la noción platónica de conocimiento en general: el conocimiento para Platón tiene una naturaleza gradual que va desde el territorio de la δόξα hasta el nivel de la ἐπιστήμη. Además, según Platón, la dialéctica representa la culminación de los estudios que un individuo debe emprender para llegar a ser filósofo. Así, en cierta medida, dialéctica, conocimiento y filosofía, terminan identificándose y reuniéndose en una unidad funcional.

Argumentos del tipo del de *Rep.* V y del de *Timeo* 51b6-52a2, lejos de ser habituales en los diálogos platónicos, son realmente ejemplares únicos. A excepción de otro argumento, en *Fedón* 74a y sigs., la estrategia platónica más usual es dar por evidente tanto la existencia de las Formas como la posibilidad del conocimiento. De aquí que la importancia intrínseca de estos dos argumentos se acentúe aún más por este hecho. Creo que esta práctica frecuente de Platón revela que los dos principios más importantes de su epistemología y de su ontología, que el conocimiento es posible, y que hay Formas, no deben ser interpretados como una suerte de postulados que él asumió sólo para resolver ciertos problemas filosóficos, sino que éstos son para Platón principios realmente auto-evidentes. Esto es, a Platón le parecían tan claros e indubitables como la verdad más grande que se nos pueda ocurrir. Y esto es así porque, a la par que principios, éstos eran vivencias, o mejor dicho, en la vivencia de las Formas, que Platón pensaba asequible, se evidenciaba la verdad de ambos. Pues parece que el conocimiento, según Platón, era fundado a través de una especie de “percepción” intelectual directa de las Formas.<sup>8</sup> Por esta razón es que creo que Platón piensa que el filósofo parte de la existencia evidente de las Formas, porque de algún modo las “ve”. Sin embargo, esto no impide que sea posible argumentar a favor de la existencia de las Formas frente a un destinatario no partidario de éstas; como en el argumento de *Rep.* V. No creo que sea incompatible la aceptación, como evidentes, de principios axiomáticos que, aunque estrictamente son indemostrables (pues para probarlos sería necesario recurrir a principios superiores, los cuales no existen en este caso), con el

---

<sup>8</sup> Cfr. las referencias dadas a este respecto en la nota 11 del capítulo I de este trabajo; las cuales apoyan esta tesis de que el conocimiento es para Platón una especie de experiencia directa de las Formas. En general, puede afirmarse que esto está sugerido por el uso muy frecuente que Platón hace de términos visuales para referirse al acto de conocer, y por la manera como, por ejemplo, sus tres alegorías de *Rep.* VI-VII están construidas sobre la base de una analogía entre percepción visual y conocimiento.

ofrecimiento de razones que los justifiquen ante los ojos de un individuo que no los comparte con nosotros.

Creo que esta implicación recíproca que para Platón existe entre el conocimiento y las Formas tiene su origen último en la tesis, típicamente griega, de que, en palabras de Parménides: “pues lo mismo es pensar y ser (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι)”.<sup>9</sup> Según esta tesis, la relación que hay entre sujeto cognoscente y objeto conocido es de identidad (identidad débil o semejanza). La mente es para los antiguos como un espejo en el que se refleja el ser de un objeto, el cual reproduce sus rasgos propios en un estado cognitivo de la mente. Por esta razón es que, como lo muestra *Rep. V*, Platón concibe que hay una correlación entre grados de ser y grados de conocimiento. De aquí que, según Platón, sólo entidades estables (Formas) pueden dar lugar a estados cognitivos estables (conocimiento), mientras que entidades inestables (cosas sensibles) invariablemente dan lugar a estados cognitivos inestables (opinión). En consecuencia, como lo he mencionado, creo que Platón piensa que en un mundo donde, además de sujetos cognoscentes, sólo hubiera Formas, habría conocimiento pero no opinión; mientras que en un mundo donde sólo hubiera cosas sensibles habría opinión, pero no conocimiento. Epistemología y ontología son, pues, para Platón dos caras de la misma moneda.

Como he mencionado, esta implicación recíproca entre ambos principios, el conocimiento es posible (C), y, hay Formas (F), puede expresarse a través de un bicondicional, el conocimiento es posible (C), si y sólo si, hay Formas (F),  $C \leftrightarrow F$ . Platón piensa que, en el argumento de *Rep. V*, le ha mostrado esta verdad al lector en general, incluido el amante de espectáculos. Y de acuerdo con la tabla de verdad del bicondicional, éste sólo puede ser verdadero si las dos proposiciones conectadas a través de él son ambas o verdaderas o falsas. Esto es, Platón piensa que el argumento de *Rep. V* pone al amante de espectáculos en el dilema de que si acepta como verdadero que hay conocimiento entonces debe aceptar como verdadero que hay Formas, y viceversa, y a su vez, que si rechaza como falso alguno de estos dos principios debe rechazar también como falso el otro. Pero una vez que Platón piensa que ha mostrado esto, ¿qué razones podría aducir para que alguien prefiriera afirmar la verdad de ambos principios en lugar de su falsedad?

---

<sup>9</sup> Fragmento 3. Cfr. también Aristóteles *De Anima* 416b35-417a22, y la afirmación categórica de 431a1-2: “lo mismo son el conocimiento en acto y su objeto (Τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι)”.

Creo que las razones que Platón invocaría son principalmente de dos tipos. De manera particular serían, primeramente, razones éticas, por ejemplo, que sólo si son aceptados ambos principios existiría entonces la posibilidad de superar el relativismo axiológico, pues éste, según Platón, se deriva frecuentemente de, y se basa siempre en, un relativismo epistemológico-ontológico. El conocimiento de las Formas posibilita, según Platón, el acceso a normas de conducta válidas que tienen un carácter absoluto y universal.<sup>10</sup> Normas a las cuales Platón piensa que debe adaptarse el ser humano para vivir una vida digna y justa.<sup>11</sup> Y, en segundo lugar, de manera más general, Platón piensa que de la verdad de estos dos principios depende la posibilidad misma de la filosofía, entendida por él como diálogo racional significativo en busca de la verdad: dialéctica.<sup>12</sup> Hay un pasaje en el *Parménides* (135b5-c7) en donde explícitamente se establece esta consecuencia: si no hubiera Formas y éstas no fueran cognoscibles, entonces la filosofía se encontraría en una encrucijada probablemente letal. En este pasaje, después de haber expuesto diversas objeciones a la teoría de las Formas, entre las que se encuentra su cognoscibilidad, Parménides le dice a Sócrates:

Ἄλλὰ μέντοι, εἶπεν ὁ Παρμενίδης, εἰ γέ τις δῆ, ὦ Σώκρατες, αὐτὸ μὴ εἰσείδει τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδὲ τι ὀριεῖται εἶδος ἐνὸς ἐκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει, μὴ ἔῶν 135.c ἰδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασιν διαφθερεῖ. τοῦ τοιούτου μὲν οὖν μοι δοκεῖς καὶ μᾶλλον ἡσθῆσθαι. Ἀληθῆ λέγεις, φάναι. Τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας περὶ; πῆ τρέψη ἀγνοουμένων τούτων; Οὐ πάνυ μοι δοκῶ καθορᾶν ἐν γε τῷ παρόντι.

Parm: No obstante, Sócrates, si, por su parte, alguien, habiendo considerado todas las cosas presentes y otras semejantes, no admitiera que existen Formas de las cosas que son, ni distinguiera una Forma de cada cosa, no tendrá adónde dirigir su pensamiento, puesto que no admite que la Idea de cada una de las cosas que son es

<sup>10</sup> Pues recordemos que las Formas que para Platón ocupan el lugar principal, y de las que más habla en sus diálogos son: la Forma del bien, la de la justicia y la de la belleza (la cual tiene tanto funciones estéticas como éticas). La función de las Formas como paradigmas o modelos de conducta está claramente expresada en *Rep.* VI 484c6-d3 y *Rep.* VII, 520b5d7.

<sup>11</sup> Cfr., por ejemplo, *Rep.* VII 517c4-5.

<sup>12</sup> La filosofía es esencialmente para Platón "dialéctica", o arte de "dialogar", como puede verse en *Rep.* VII a partir de 533a, y en el pasaje del *Parménides* que citaré a continuación, donde Platón vincula estrechamente al "dialogar", o dialéctica, con la filosofía. Los filósofos son caracterizados como "amantes del espectáculo de la verdad" en *Rep.* V 475e4, y en *Rep.* VI 485c3-d4 se vuelve a insistir en que la tendencia a la verdad es uno de los atributos distintivos del filósofo.

siempre la misma, y así destruirá enteramente el poder de la dialéctica. De esto me parece que eres más consciente. Soc: Dices cosas verdaderas. Parm: ¿Qué harás, entonces, con respecto a la filosofía? ¿Hacia dónde te dirigirás puesto que ignoras estas cosas? Soc: Me parece que no veo bien <hacia donde>, al menos por ahora.

De esta manera, es claro que la importancia que para Platón tienen los dos principios mencionados, que el conocimiento es posible, y que hay Formas, es tal que de la verdad de ambos depende la práctica misma del filosofar. Según Platón, la filosofía es imposible sin las Formas como objetos de conocimiento porque, como sugiere este texto, el filosofar requiere de un fin que pueda orientar su camino, un fin hacia el cual “dirigir” (τρέπειν) “el pensamiento” (διάνοια). Esto se muestra con claridad en la alegoría de la línea dividida en *Rep.* VI, donde se establece que las Formas, en especial la Forma del Bien, son la única meta hacia donde puede dirigirse la dialéctica o filosofía.<sup>13</sup>

Pienso que éste es el último recurso que Platón posee para argumentar frente a alguien que no admite la existencia de las Formas. Y creo que éste es un recurso que tiene cierta eficacia, pues me parece que Platón tiene una argumentación más o menos sólida para sostener que, si no se admite la existencia de las Formas (o en general, de cualesquiera entidades, o cualesquiera principios, que puedan cumplir las funciones epistemológicas que cumplen las Formas),<sup>14</sup> se debe renunciar al concepto de la filosofía, y también de la ciencia, como búsqueda de la verdad objetiva. Platón imagina en *Rep.* VII que la realidad, sin el conocimiento de las Formas, es como una especie de caverna profunda y oscura. Dado que Platón piensa que las Formas existen y que es posible conocerlas, entonces imagina que en la caverna hay una salida, si bien escarpada y resbaladiza, hacia la luz del día solar. Las Formas son para Platón esta meta luminosa, fuente de verdad y de certeza absolutas. Platón piensa que, si no hubiera Formas, no existiría ni siquiera esta difícil salida de la caverna. El pensamiento se encontraría encadenado a las opiniones recibidas, y, aun cuando pudiera liberarse de éstas e intentara andar su propia ruta, se encontraría caminando

---

<sup>13</sup> La noción de que las Formas, y en grado superior la Forma del bien, son la meta de la investigación dialéctica o filosofía, está expuesta en las tres alegorías del sol, la línea y la caverna, de *Rep.* VI-VII. Y, con bastante concisión, esta idea también está expuesta en *Rep.* VII 533b6-d1.

<sup>14</sup> Pues, por ejemplo, la estrategia que sigue Aristóteles, frente a lo que he llamado el “dilema” impuesto por Platón, es aceptar el bicondicional  $C \leftrightarrow F$ , pero modificar la segunda variable, la teoría de las Formas, convirtiéndola en una teoría de universales no-separados. Los cuales, según Aristóteles, pueden sustituir las funciones que como objetos de conocimiento tenían las Formas, pero estando exentos de algunos rasgos que él juzga inaceptables en estas últimas entidades.

sin rumbo ni guía, sumido irremediabilmente en la oscuridad. Esto es, el acceso a la verdad infalible y la certeza sólida le estarían vedados, ya que, como dice Platón en *Rep.* VI sobre las opiniones, o estados cognitivos falibles, “¿no te has percatado de que las opiniones sin conocimiento son todas viles? Y que las mejores de entre éstas son ciegas, ¿o te parece que los que opinan algo verdadero sin entendimiento difieren de los ciegos que marchan correctamente por un camino?” (506c6-9). La razón de esto es, como he explicado, que Platón piensa que sólo la naturaleza de las Formas podría dar acceso a la mente a una certeza objetiva, evidente e infalible, un destello de luz en el camino de un ciego.

Quizá puede resultar útil relacionar estas nociones e imágenes platónicas con la imagen del progreso de la ciencia ofrecida por Karl Popper en *Conjeturas y refutaciones*.<sup>15</sup> Según Popper, el progreso científico hacia la verdad es como el ascenso a una montaña cuya cima está cubierta por una densa niebla. A causa de esta última, es imposible estar ciertos de que hemos llegado a la cúspide de la montaña: la verdad. Sin embargo, Popper piensa que en virtud de un cierto método de refutación con base en la experiencia sensible, sí es posible saber si no hemos alcanzado la cima. De esta manera, Popper cree que, con base en fundamentos empíricos, la ciencia puede seguir un desarrollo sostenido, cada vez más cercano a la verdad, sin necesidad de entidades como las Formas, ni de un conocimiento absoluto. No obstante, como he argumentado en el capítulo II de este trabajo, Platón piensa, que sin poder acceder a una evidencia y una verdad absolutamente infalibles, lo cual, según él, sólo es posibilitado por las Formas, no sólo es imposible mostrar con infalibilidad que una opinión, aceptada como verdadera es realmente verdadera, sino que tampoco es posible mostrar con infalibilidad que una opinión, aceptada como falsa, es realmente falsa. Las opiniones, según Platón, son falibles, esto implica que el valor de toda opinión es relativo, toda opinión es posiblemente falsa o posiblemente verdadera. La diferencia entre unas opiniones y otras radicaría, para Platón, solamente en la valoración que un individuo, o un grupo social, hace de ellas con base en diferentes criterios que, de ningún modo, podrían establecer concluyentemente el valor de verdad de éstas: verosimilitud, utilidad epistémica, por razones de autoridad, etcétera. Así pues, creo que, en este caso, Platón es más coherente que Popper. Popper, persuadido por Platón, debería

---

<sup>15</sup> *Conjeturas y refutaciones*, versión castellana, Barcelona, Piados, loc. cit. La imagen de Popper, como la mayoría de las imágenes semejantes, tienen una fuerte influencia platónica.

reconocer que es bastante problemático que la ciencia, sin entidades, o principios, que cumplan las funciones epistemológicas de las Formas, pueda entenderse como una aproximación cada vez más cercana a la verdad, pues no puede excluirse la posibilidad de que todas nuestras opiniones o conjeturas científicas sean falsas, esto es, que como ciegos sin guía caminemos continuamente en sentido contrario a la cumbre de la montaña.

Ésta es, creo, una de las más fructíferas enseñanzas que puede darnos Platón. Platón fue uno de los primeros filósofos en plantear un problema filosófico importante: en busca de la verdad objetiva, independiente de las opiniones particulares de los individuos, podemos, en efecto, formular hipótesis, criticarlas, modificarlas o cambiarlas, aspirando a que éstas lleguen a ser válidas objetiva y universalmente, pero ¿esto es apenas una esperanza o una meta realmente asequible? ¿Y si es asequible cuál es el fundamento de ello? Platón piensa, por supuesto, que esta meta es, en principio, alcanzable, y que su fundamento sólo puede ser la aprehensión no-inferencial del ser de una Forma. Esto es, Platón piensa que desarrollando con rigor nuestras hipótesis,<sup>16</sup> es posible en algún momento tener una evidencia clara y distinta que justifique de manera absoluta, infalible e indubitable, nuestras creencias sobre la realidad.

La búsqueda de una verdad objetiva, absoluta e infalible, es, probablemente, una aspiración a la que el ser humano difícilmente puede renunciar, pues es constitutiva, desde sus orígenes, de uno de los impulsos más importantes del filosofar. Y Platón representa, más que ningún otro filósofo, la afirmación decidida y directa de esta aspiración. Quizás Platón está en lo cierto y esta aspiración es incompatible con una filosofía que no admita ciertos principios análogos a las Formas. De lo único que estoy seguro en este momento es que la posibilidad del conocimiento, del acceso a una verdad objetiva e infalible, debe ser mantenida como una meta firme a la que debe aspirar toda investigación filosófica, sea que ésta, al final, sea o no alcanzada. Creo que éste es el único camino por el que puede seguir en marcha la filosofía.

---

<sup>16</sup> En la alegoría de la línea de *Rep.* VI, Platón sostiene que la dialéctica es un método que opera a partir de hipótesis, las cuales son situadas como peldaños, apoyos, para poder alcanzar un principio o Forma, cfr. 511b3-c2.

# BIBLIOGRAFÍA

## 1. Ediciones y traducciones.

Adam, J., *The Republic of Plato*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1902, 2da. ed. 1969.

Burnet, J., *Platonis Opera*, Oxford, vol. IV, 1899-1906.

Grube, G.M.A., *The Republic*, en Cooper, J. M., Hutchinson, D. S. (Eds.), *Plato Complete Works*, Indianápolis, Hackett, 1997.

Cornford, F. M., *The Republic of Plato*, Oxford, Oxford University Press, 1941.

Eggers Lan, C., *La República*, Madrid, Gredos, 1989, reimpr. 2000.

Fernández-Galiano, M, Pabón, J. M., (trs.), *Platón La República*, Madrid, Alianza Editorial, 1941, reimpr. 1988.

Gómez, Robledo, A., *Platón La República*, México, UNAM, 1971, reimpr. 2000.

Shorey, P., *Plato: The Republic*, 2 vols., Londres, Loeb Classical Library, 1930 y 1935.

Waterfield, R., *Plato: Republic*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

## 2. Libros y artículos especializados.

Allen, R. E., "The Argument from Opposites in Republic V", *Review of Metaphysics*, 15 (1961), pp. 325-335.

\_\_\_\_\_, "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues", en G. Vlastos (Ed.), *Plato: A Collection of Critical Essays I*, Nueva York, Doubleday, 1971, pp. 167-183.

- Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- Armstrong, D. M., *Universals and Scientific Realism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978 (versión castellana de J. A. Robles, *Los universales y el realismo científico*, IIF's, UNAM, 1988).
- Bolton, R., "Plato's Distinction Between Being and Becoming", *Review of Metaphysics*, 29 (1975), pp. 66-95.
- Caston, V., "Aristotle and the Problem of Intentionality", *Philosophical and Phenomenological Research*, Vol. LVIII, No. 2 (1998), pp. 249-297.
- Cherniss, H., "The Philosophical Economy of the Theory of Ideas", en G. Vlastos, (ed.), *Plato I*, 1971, pp. 16-27, (publicado originalmente en 1936).
- Cleary, J., "'Powers that be': The Concept of Potency in Plato and Aristotle", *Méthesis*, 11 (1998), pp. 19-64.
- Cooper, N., "Between Knowledge and Ignorance", *Phronesis*, 31 (1986), pp. 229-242.
- Crombie, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. I, caps. 2 y 3, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962.
- Cross, R. C., y Woosley, A. D., "Knowledge, Belief and the Forms", en G. Vlastos, (ed.), *Plato I*, 1971, pp. 70-96.
- Eggers Lan, C., *El sol, la línea y la caverna*, Buenos Aires, Colihue, reimpr. 2000, (publicado originalmente en 1974).
- Fine, G., "Knowledge and Belief in Republic V", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60 (1978), pp. 121-139.
- \_\_\_\_\_, "Separation", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2 (1984), pp. 31-87.
- \_\_\_\_\_, *On Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Gosling, J., "Republic Book V: τὰ πολλὰ καλὰ etc.", *Phronesis*, 5 (1960), pp. 116-128.
- \_\_\_\_\_, "Δόξα and δύνωμις in Plato's Republic", *Phronesis*, 13 (1968), pp. 119-130.
- \_\_\_\_\_, "Reply to White", *Canadian Journal of Philosophy*, 7 (1977), pp. 307-314.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Hintikka, J., "Knowledge and its Objects in Plato", en J. M. E. Moravcsik (ed.), *Patterns in Plato's Thought*, Dordrecht, D. Reidel, 1973, pp. 1-30.
- \_\_\_\_\_, "Plato on Knowing How, Knowing That and Knowing What", en J. Hintikka,

- Knowledge and the Known*, Dordrecht, D. Reidel, 1974, pp. 31-49.
- \_\_\_\_\_, "Time, Truth and Knowledge in Aristotle and Other Greek Philosophers", en J. Hintikka, *Knowledge and the Known*, Dordrecht, D. Reidel, 1974, pp. 51-79.
- Irwin, T., "Plato's Heracleiteanism", *Philosophical Quarterly*, 27 (1977), pp. 1-13.
- Kahn, C., "The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being", *Foundations of Language*, 2 (1966), pp. 245-265.
- \_\_\_\_\_, "Some Philosophical Uses of 'to be' in Plato", *Phronesis*, 26 (1981), pp. 105-134.
- Ketchum, R. J., "Plato on Real Being", *American Philosophical Quarterly*, 17 (1980), pp. 213- 220.
- \_\_\_\_\_, "Plato on the Unknowability of the Sensible World", *History of Philosophy Quarterly*, 4 (1987), pp. 291-305.
- Kirwan, C., "Plato and Relativity", *Phronesis*, 19 (1974), pp. 112-129.
- Moravcsik, J. M. E., "Recollecting the Theory of Forms", W. H. Werkmeister (ed.), *Facets of Plato's Philosophy*, Phronesis Supplement 2, Assen, Van Gorcum, 1976, pp. 1-20.
- \_\_\_\_\_, *Plato and Platonism*, Oxford, Blackwell, 1992.
- Murphy, N. R., *The Interpretation of Plato's Republic*, caps. VI-IX, Oxford, Clarendon Press, 1951.
- Nehamas, A., "Plato on the Imperfection of the Sensible World", en G. Fine (Ed.), *Plato I*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 171-191, (orig. publicado en 1975).
- \_\_\_\_\_, "Self-Predication and Plato's Theory of Forms", *American Philosophical Quarterly*, 16 (1979), pp. 93-103.
- Nettleship, R. L., *Lectures on the Republic of Plato*, caps. IX-XII, pp. 184-293, Londres, Macmillan, 1897, reimpr. 1964.
- Pappas, N., *Plato and the Republic*, (Routledge Philosophy Guidebook), Londres, Routledge, 1995.
- Santas, G., "Hintikka on Knowledge and its Objects", en J. M. E. Moravcsik (ed.), *Patterns in Plato's Thought*, pp. 31-51, 1973.
- Smith, N. D. (Ed.), *Plato Critical Assessments*, vol. I y vol. II, Londres, Routledge, 1998.
- Stokes, M., "Plato and the Sightlovers of the Republic", en N Smith (Ed.), *Plato Critical Assessments*, vol. II, Londres, Routledge, 1998, pp. 266-291, (publ. orig. en 1992).

- Vlastos, G. (ed.), *Plato: A Collection of Critical Essays I*, Nueva York, Doubleday, 1971.
- \_\_\_\_\_, “Degrees of Reality in Plato”, en G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1973.
- \_\_\_\_\_, “A Metaphysical Paradox”, en G. Vlastos, *Platonic Studies*, 1973.
- \_\_\_\_\_, “‘Separation’ in Plato”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 5 (1987), pp. 187-96.
- Wedberg, “The Theory of Ideas”, en G. Vlastos (ed.), *Plato: I*, pp. 28-52.
- White, F. C., “The ‘Many’ in Republic 475a – 480a”, *Canadian Journal of Philosophy*, 7 (1977), pp. 291-306.
- \_\_\_\_\_, “Plato’s Middle Dialogues and the Independence of Particulars”, *The Philosophical Quarterly*, 108 (1977), 193-213.
- \_\_\_\_\_, “J. Gosling on τὰ πολλὰ καλὰ”, *Phronesis*, (1978), pp. 127-132.
- \_\_\_\_\_, “The Scope of Knowledge in Republic V”, *Australasian Journal of Philosophy*, 62 (1984), pp. 339-354.
- White, N. P., *Plato on Knowledge and Reality*, caps. I-IV, Indianápolis, Hackett, 1976.
- \_\_\_\_\_, *A Companion to Plato’s Republic*, Indianápolis, Hackett, 1979.
- \_\_\_\_\_, “Perceptual and Objective Properties in Plato”, *Apeiron*, 22 (1989), pp. 45-65.
- \_\_\_\_\_, “Plato’s Metaphysical Epistemology”, en R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 277-310.