

PLATÓN Y LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Copleston Frederick

En ninguno de los diálogos de Platón se hallará una teoría del conocimiento expuesta sistemáticamente. El *Teeteto* está dedicado, sí, al examen de los problemas que plantea el conocimiento, pero su conclusión es negativa, pues en este diálogo trata Platón de refutar algunas teorías del conocimiento falsas, especialmente la de que el conocimiento consiste en la percepción sensible. Por lo demás, en la época en que se puso a escribir el *Teeteto*, había elaborado ya su teoría de los grados del *conocer*, correspondientes a los de la jerarquía del ser tal como los expone en la *República*. Podemos decir, por tanto, que el estudio positivo precedió al negativo y crítico, o que Platón, después de haberse hecho su propia opinión acerca del conocimiento, volvió enseguida la atención hacia las dificultades, a fin de refutar sistemáticamente las teorías que consideraba falsas. No obstante, en un libro como éste, parece preferible tratar primero el lado negativo y crítico de la epistemología platónica, antes de proceder al examen de su doctrina positiva. Por consiguiente, resumiremos en primer lugar la argumentación del *Teeteto* y estudiaremos a continuación la doctrina del *República* en lo tocante al conocimiento. Esta manera de proceder justifica las exigencias de la exposición lógica y el hecho de que el diálogo *República* no sea, esencialmente, una obra epistemológica. Ciertamente en él hay una doctrina epistemológica positiva.

La tarea de resumir la epistemología platónica y de presentarla en forma sistemática es una tarea complicada, porque resulta difícil separar la epistemología de Platón de su ontología. Platón no fue un pensador crítico en el sentido en que lo fue Manuel Kant, y, aunque se pueda discernir en su pensamiento un anticipo de la filosofía crítica (al menos, esto es lo que han tratado de hacer algunos autores), propende más bien a afirmar que el hombre puede conocer verdaderamente, y trata ante todo de averiguar cuál sea el objeto genuino del conocimiento. Ésta es la causa de que los temas ontológicos y los epistemológicos aparezcan frecuentemente entremezclados por él o tratados *pari passu*, como en la *República*. Intentaremos, pues, separar la epistemología de la ontología, pero semejante tentativa no puede ser coronada del todo por el éxito, dado el carácter mismo de la epistemología platónica.

I.- El conocimiento no es la percepción sensible.

Sócrates, interesado como los sofistas por la conducta práctica, rehusaba admitir la idea de que la verdad sea relativa, de que no haya ninguna norma fija ni ningún objeto estable del conocimiento. Tenía la convicción de que la conducta ética se ha de basar en el conocimiento y, asimismo, la de que este conocimiento que sirva de base a la acción debe ser un conocimiento de valores eternos, no sujetos a las variables y cambiantes impresiones de los sentidos-, o de la opinión subjetiva, sino idénticos para todos los hombres y para todos los pueblos y todas las edades.

Platón heredó de su maestro esta convicción de que es posible el conocimiento, entendiéndolo por tal un conocimiento objetivo y universalmente válido; pero quiso demostrarlo teóricamente, y así se metió de lleno y con profundidad en los problemas del conocimiento, preguntándose por su naturaleza y objeto.

En el *Teeteto*, lo que Platón se propone es ante todo refutar las teorías falsas. Señálese, en consecuencia, la tarea de combatir la teoría de Protágoras sobre el conocimiento como mera percepción [sensible] y su tesis de que lo que a cada cual le parece verdadero eso es la verdad para él. El método de Platón consiste aquí en procurar dialécticamente una clara exposición de la teoría del conocimiento que resulta de la ontología heraclitiana y de la epistemología de Protágoras, de modo que se manifiesten sus consecuencias y se vea que la concepción del "conocer" así lograda no cumple en absoluto los requisitos del verdadero conocimiento, pues éste, según Platón, debe: 1º) ser infalible, y 2º) tener por objeto *lo que es*. Mas la percepción sensible no satisface ninguna de estas exigencias.

Teeteto, joven matemático, entra en conversación con Sócrates, y éste le pregunta qué es lo que piensa él sobre la naturaleza del conocimiento. Teeteto responde mencionando la geometría, las ciencias y las artes; pero Sócrates le hace comprender que eso no es contestar a su pregunta, pues ésta inquiría no el objeto del conocimiento, sino el *quid*, la naturaleza del mismo. La cuestión pretende ser, pues, puramente epistemológica, aunque como ya hemos indicado, resulta imposible excluir las consideraciones ontológicas, debido a las características de la epistemología platónica. Es más, no se ve muy bien cómo puedan evitarse en ningún caso, tratándose de cuestiones epistemológicas, las interferencias ontológicas, puesto que no se da el conocimiento *in vacuo*: si hay algún conocimiento, por fuerza ha de ser conocimiento de algo, y aun cabe la posibilidad de que el conocer esté necesariamente vinculado a algún tipo particular de objetos. Animado por Sócrates, Teeteto hace otra tentativa de responder a la cuestión propuesta, y sugiere que "el conocimiento no es sino la percepción". Piensa, sin duda, ante todo en la visión, aunque la percepción misma abarca, naturalmente, más. Propone Sócrates un examen de esta idea del conocer y, a lo largo de la conversación, consigue que Teeteto admita el punto de vista de Protágoras, según el cual la percepción quiere decir la apariencia, y que las apariencias varían en los diversos sujetos. Al mismo tiempo, hace que Teeteto reconozca que el conocimiento es siempre conocimiento de algo que es, y que, en cuanto conocimiento, ha de ser infalible. Establecido esto, intenta acto seguido Sócrates evidenciar que los objetos de la percepción se hallan siempre, como enseñó Heráclito, en incesante flujo: nunca *son*, sino que *cambian* continuamente. (Platón -quede esto bien claro- no acepta la doctrina heraclitiana de que *todo* deviene, aunque sí que acepta el devenir de los objetos de la percepción sensible, sacando en conclusión que la percepción sensible no puede ser lo mismo que el conocimiento.) Dado que un objeto puede parecer unas veces blanco y otras gris, en unas ocasiones caliente y en otras frío, etcétera, el "parecer" debe significar "hacerse, convertirse en", de manera que el objeto de la percepción es siempre algo que se halla en proceso de devenir. Mi percepción es válida, verdadera, para mí, y si yo sé lo que me parece a mí, como evidentemente lo sé, entonces mi conocimiento es infalible. En tal sentido, Teeteto ha hecho bien al decir que la percepción es conocimiento.

Asentado esto, Sócrates propone analizar más a fondo la idea. Objeta que, si el conocimiento es la percepción sensible, entonces ningún hombre será más sabio que otro, puesto que cada uno es el mejor juez de su propia percepción sensible en cuanto tal. ¿Cómo se permite, pues, Protágoras enseñar a los demás y aceptar un pingüe salario por hacerlo? Y ¿dónde está la ignorancia que nos hace ir a sentarnos a sus pies? Porque, ¿no es cada uno de nosotros la medida de su propia sabiduría? Más aún: si el conocer y el percibir se identifican, si ninguna diferencia hay entre el ver y el conocer, síguese de ello que quien ha conocido (es decir, visto) algo en el pasado y se acuerda todavía de ello, no lo conoce -aunque lo recuerde- puesto que no lo ve actualmente. Y, a la inversa, si se admite que un hombre puede recordar algo que percibió anteriormente y puede *saberlo*, aunque ahora no lo perciba, síguese de aquí que el conocimiento y la percepción no son equivalentes (aun suponiendo que la percepción sea una clase de conocimiento). Pasa luego Sócrates a atacar la doctrina de Protágoras según interpretaciones más amplias, entendiendo lo de "El hombre es la medida de todas las cosas" no sólo en relación con la percepción sensible, sino respecto a toda verdad. Hace ver que la mayoría de los hombres creen que puede haber conocimiento e ignorancia y admiten que ellos mismos pueden tener por verdadero algo que en realidad no lo sea. En conformidad con lo cual, quien sostenga que la doctrina de Protágoras es falsa estará afirmando, según Protágoras mismo, la verdad (es decir, si se supone que el hombre medida de todas las cosas es el hombre individual).

Tras estas críticas, acaba Sócrates con la pretensión de que la percepción sea el conocimiento, demostrando: 1º) que la percepción no es todo el conocimiento, y 2º) que ni aun dentro de su propia esfera es la percepción un conocimiento.

1º La percepción no es el todo del conocimiento, pues gran parte de lo que se reconoce en general como conocimiento consiste en verdades que implican términos que no pueden ser objetos de la percepción. Mucho de lo que sabemos acerca de los objetos sensibles lo conocemos gracias a la reflexión intelectual, y no inmediatamente por la percepción. Platón pone como ejemplos la existencia y la inexistencia. Supongamos que un hombre ve un espejismo; no hay percepción sensible inmediata que pueda informarle de la existencia o inexistencia del objeto que él percibe en ese espejismo: sólo la reflexión racional se lo puede decir. Tampoco las conclusiones y razonamientos de las matemáticas se pueden aprehender por los sentidos. Y, cabe añadir que nuestro conocimiento del carácter de una persona es algo más de lo que pueda explicarse mediante la definición "Conocer es percibir", pues tal conocimiento no nos lo depara ciertamente la simple sensación.

2º La percepción sensible no es conocimiento ni siquiera en su propio plano. Realmente, no puede decirse que sepamos alguna cosa si no hemos alcanzado la verdad acerca de ella, por ejemplo, en lo concerniente a su existencia o inexistencia, a su semejanza o desemejanza con otra cosa, etcétera. Pero la verdad sólo se alcanza en la reflexión, en el juicio, no en la mera sensación. La sensación, por sí sola, únicamente puede dar, digamos, una superficie blanca y otra superficie blanca; pero, para juzgar acerca de la semejanza entre ambas, se necesita la actividad de la mente. Asimismo, los raíles de la vía férrea *parecen* converger: si sabemos que en realidad son paralelos es gracias a una reflexión intelectual.

Por lo tanto, la percepción sensible no merece el nombre de conocimiento. Conviene advertir aquí cuán influido está Platón por el convencimiento de que los objetos sensibles no son los objetos propios del conocimiento ni pueden serlo, puesto que sólo hay conocimiento de lo que es, de lo estable y constante, y de los objetos sensibles no se puede decir en realidad que "son" -al menos en cuanto percibido- sino únicamente que "devienen".

Claro que, en cierto modo, los objetos de los sentidos son objetos aprehensibles, pero engañan a la mente demasiado como para que sean verdaderos objetos de conocimiento; recordémoslo: el conocimiento real y propiamente dicho tiene que ser --como indicamos más arriba- *infalible* y de *lo que verdaderamente es*.

(Nótese que Platón, al evidenciar lo gratuito que es el pretender que la percepción sea la totalidad del conocimiento, contrapone los objetos peculiares o particulares de los diferentes sentidos -por ejemplo el color, que es el objeto de la visión tan sólo- a los "términos comunes que se aplican a todas las cosas", y que son los objetos de la mente y no de los sentidos. Esos "términos comunes" corresponden a las Formas o Ideas, que son, ontológicamente, objetos estables y constantes, en contraposición con los particulares o *sensibles*.)

II. -El conocimiento no es simplemente "el juicio verdadero"

Comprende Teeteto que no puede decir que el juicio por sí solo, sin más, sea el conocimiento, porque también se pueden hacer juicios falsos. Sugiere, en consecuencia, que se acepte, siquiera como definición provisional, que el conocimiento es el juicio verdadero, hasta que su examen pruebe si es correcto o falso. (Aquí tiene lugar una digresión, en la que Sócrates trata de averiguar cómo son posibles los juicios equivocados y cómo se incurre en ellos. No entraremos en esta discusión, pero sí que mencionaré una o dos sugerencias que se hacen de pasada. Así, la de que algunos juicios erróneos provienen de la confusión de dos objetos de diferentes clases, uno de los cuales es el objeto actual de la percepción sensible y el otro una imagen mnemónica. Alguien puede juzgar equivocadamente que está viendo a un amigo suyo que, en realidad, se halla en otra parte. Allí, ante el que así juzga, hay efectivamente alguien, pero éste no es su amigo. Nuestro juzgador tiene una imagen mnemónica de su amigo, y algo que hay en la figura de aquel al que está viendo le recuerda esa imagen mnemónica: por eso piensa, equivocándose, que es su amigo el que se encuentra ante él. Pero, evidentemente, no todos los casos de juicios erróneos son ejemplos de confusión entre una imagen retenida por la memoria y un objeto presente de la percepción sensible: los errores en los cálculos matemáticos, difícilmente se podrían reducir al caso citado. La famosa comparación de la "pajarera" se introduce aquí a modo de ensayo con el que se intenta hacer ver cómo pueden originarse las otras clases de juicios falsos, pero se la halla insatisfactoria; y Platón concluye que el problema del juicio erróneo no puede tratarse

convenientemente sin que antes se haya determinado la naturaleza del conocimiento, discusión sobre el juicio erróneo es continuada en el *Sofista*.)

Al examinarse la sugerencia de Teeteto de que el conocimiento es el juicio verdadero, indicase que un juicio puede ser verdadero aun cuando su verdad no incluya el conocimiento de ella por parte del hombre que hace el juicio. Fácil es comprender la importancia de esta observación. Si yo emitiese en este momento el siguiente juicio: "El primer ministro británico está hablando por teléfono con el presidente de los EE.UU.", esto *podría* ser verdad, pero tal verdad no necesitaría, para serlo, de que yo la conociese. Sería una adivinación o una casualidad, dado lo poco que yo estoy al corriente de las actividades de esos personajes, el que mi juicio fuese objetivamente verdadero. De la misma manera, un hombre puede ser llevado ante los tribunales a responder de un cargo sobre algún crimen del que en realidad no es culpable, aunque los indicios sean tan fuertes contra él que no logre probar su inocencia. Si, con todo, un abogado hábil, al defender a ese hombre inocente, fuese capaz de presentar las cosas, con la fuerza de su argumentación, de tal manera que el jurado diese el veredicto de "No culpable", el juicio de los miembros del jurado sería un juicio verdadero; pero difícilmente se podría decir que ellos *conocían* la inocencia del reo, ya que, *por hipótesis*, las pruebas estaban contra él. Su veredicto habría sido un juicio verdadero, pero estaría basado en la persuasión, más bien que en el conocimiento. Síguese, por ende, que el conocimiento no es simplemente el juicio verdadero, y Teeteto es invitado a hacer otra sugerencia respecto a la definición adecuada del conocimiento.

III. - El conocimiento no es el juicio verdadero más una "razón"

Como hemos visto, el juicio verdadero no puede significar más que la creencia verdadera, y ésta no es lo mismo que el conocimiento. Teeteto sugiere-, pues, que la adición de una "razón" o explicación (lógos) convertiría la creencia verdadera en conocimiento. Sócrates empieza por señalar que, si el añadir una razón o explicación quiere decir enumerar las partes componentes, entonces esas partes deben ser o conocidas ya o cognoscibles: si no, se seguiría la absurda conclusión de que el conocimiento consistiese en añadir a la creencia verdadera la reducción de lo complejo a elementos desconocidos o incognoscibles. Pero ¿qué significa "dar una explicación"?

1) No puede significar esto, sin más, que un juicio exacto, en el sentido de creencia verdadera, sea expresado en palabras, puesto que, si tal fuese el significado, no habría diferencia entre la creencia verdadera y el conocimiento, y ya hemos visto que sí que hay una diferencia entre hacer un juicio que resulte correcto y hacer un juicio que se *sepa* que es correcto.

2) Si "dar una razón" significa analizar las partes componentes (es decir, los elementos cognoscibles), ¿basta con añadir una razón para convertir la creencia verdadera en conocimiento? No, el simple proceso de analizar sus componentes no convertirá la creencia verdadera en conocimiento, porque, si fuese así, cualquiera que pudiese enumerar las partes de que consta un vagón (ruedas, ejes, etc.) tendría el conocimiento científico de lo que es un vagón, y quien pudiese decir qué letras del alfabeto entran en la composición de determinada palabra tendría un conocimiento científico de ella, un conocimiento como el del gramático. (N. B. Ádvirtase que Platón habla de la simple enumeración de las partes. Así, quien pudiese repetir las varias etapas que, en geometría, conducen a una conclusión, no más que porque las hubiese visto en un libro y se las hubiese aprendido de carrerilla, sin haber comprendido la necesidad de las premisas ni la consecuencia lógica de la deducción, sería, sí, capaz de enumerar las fases del teorema, pero no tendría acerca de él el conocimiento científico que tiene el matemático.)

3) Sócrates propone una tercera interpretación de lo de "más una razón": Tal vez quiera decir "siendo capaz de citar algún indicio por el que la cosa en cuestión difiere de todas las demás". Si esta interpretación es la acertada, entonces conocer algo significa ser capaz de indicar la característica distintiva de ese algo. Pero esta interpretación se ha de rechazar también, pues así no se puede definir el conocimiento:

a) Sócrates hace ver que, si sostenemos que conocer una cosa significa añadir a una noción exacta de esa cosa algunas características distintivas, incurrimos en un absurdo. Supóngase que yo tengo una noción correcta de Teeteto. Para convertir tal noción correcta en conocimiento, he de añadir a ella una característica distintiva. Mas, si esta característica distintiva no estaba ya contenida en mi noción, ¿cómo podía calificar yo a tal noción de "correcta"? ¿No se puede decir que tengo yo una noción correcta de Teeteto a no ser que tal noción incluya las características distintivas de Teeteto! Si éstas no estuviesen ya contenidas en ella, entonces tal "noción correcta" de Teeteto podría aplicarse igualmente a cualquier hombre; en cuyo caso, no sería una noción correcta *de Teeteto*.

b) Si, por otra parte, mi "noción correcta" de Teeteto contuviese ya sus características distintivas, entonces sería también absurdo decir que para convertir tal noción en conocimiento tendría yo que añadirle la *differentia*, pues esto equivaldría a decir que yo convierto mi noción exacta de Teeteto en conocimiento, añadiéndole a Teeteto; en cuanto aprehendido como distinto de los demás, lo que le distingue de los demás.

N. B. - Nótese que Platón no habla aquí de las diferencias *específicas*, sino de objetos individuales, sensibles, según se ve claramente por los ejemplos que pone: el sol, y un hombre particular, Teeteto. La conclusión que debe sacarse no es la de que ningún conocimiento se alcanza con la definición hecha mediante una diferencia, sino más bien la de que el objeto individual, sensible, es indefinible y no es, en realidad, el objeto propio del conocimiento. Ésta es la genuina conclusión del Diálogo, a saber, que el conocimiento verdadero de los objetos sensibles está fuera de nuestro alcance, y que, por lo tanto, el verdadero conocimiento ha de versar sobre lo universal y permanente.

IV. - El verdadero conocimiento

1. Platón ha dado por supuesto desde el comienzo que el conocimiento es algo que se puede alcanzar y que debe ser 1º) infalible y 2º) acerca de lo *real*. El verdadero conocimiento ha de poseer a la vez ambas características, y todo estado de la mente que no pueda reivindicar su derecho a ambas es imposible que sea verdadero conocimiento. En el *Teeteto*, demuestra que ni la percepción sensible, ni la creencia verdadera poseen a la vez esas dos señales; por lo

cual, ni la una ni la otra pueden ser equiparadas al verdadero conocimiento. Platón acepta de Protágoras la creencia en la relatividad de los sentidos y de la percepción sensible, pero no admite un relativismo universal: al contrario, el verdadero conocimiento, absoluto e infalible, es alcanzable, pero no puede ser lo mismo que la percepción sensible, que es relativa, ilusoria, y está sujeta al influjo de toda clase de influencias momentáneas tanto de la parte del sujeto como de la del objeto. Platón acepta también, de Heráclito, la opinión de que los objetos de la percepción sensible, objetos particulares, individuales y sensibles, están siempre cambiando, en perpetuo fluir, y, por ello, no pueden ser objetos del verdadero conocimiento. Hácense y se destruyen sin cesar, su número es indefinido, resulta imposible)le encerrarlos en los claros límites de la definición, no pueden llegar a ser objetos del conocimiento científico. Pero Platón no saca la conclusión de que no haya cosas capaces de ser objetos de verdadero conocimiento, sino que sólo concluye que las cosas particulares y sensibles no pueden ser los objetos que busca. El objeto del verdadero conocimiento ha de ser estable y permanente, fijo, susceptible de definición clara y científica, cual es la del *universal*, según lo comprendió Sócrates. Así, la consideración de los diferentes estados de la mente. va ligada de un modo indisoluble)le a la de los diferentes objetos de esos estados de la mente.

Si examinamos los juicios con los que pensamos alcanzar el conocimiento de lo que es esencialmente estable y constante, hallamos que ion juicios que versan sobre conceptos *universales*. Si analizamos, por ejemplo, este juicio: "La Constitución ateniense es buena", hallaremos que el elemento esencialmente estable que entra en él es el concepto de la bondad. Después de todo, la Constitución ateniense podría mortificarse hasta tal punto que ya no hubiésemos de calificarla de buena, sino de mala. Esto supone que el concepto de bondad sigue siendo el mismo, pues si llamamos "mala" a la Constitución modificada, ello sólo puede deberse a que la juzgamos en relación con un concepto fijo de la bondad. Es más, si se nos objeta que, aunque la Constitución ateniense, como cosa empírica e histórica, sea susceptible de cambio, aún podemos decir "la Constitución ateniense es buena" refiriéndonos a la forma concreta de la Constitución que anteriormente llamamos buena (por más que desde entonces haya cambiado de hecho), responderemos que, en este caso, nuestro juicio se refiere, no tanto a la Constitución de Atenas como hecho empírico determinado, sino a cierto *tipo* de Constitución. El que este tipo de Constitución se concrete en algún momento histórico y tome cuerpo en la Constitución ateniense no tiene demasiada importancia: lo que en realidad queremos decir es que este tipo universal de Constitución (se dé en Atenas o dondequiera) lleva consigo la cualidad universal de la bondad. Nuestro juicio, en la medida en que atañe a lo permanente y estable, se refiere en realidad a un universal. Además, el conocimiento científico, tal como Sócrates lo vio (principalmente en conexión con las valoraciones éticas), aspira a dar con la definición, a lograr un saber que cristalice y se concrete en una definición clara e inequívoca. Un conocimiento científico de la bondad, por ejemplo, debe poder resumirse en la definición: "La bondad es.....", mediante la cual exprese la mente la esencia de la bondad. Pero la definición atañe al universal. De aquí que el verdadero conocimiento se a- el conocimiento del universal. Las Constituciones particulares cambian, pero el concepto de la bondad permanece el mismo, y por referencia a este concepto estable es como juzgan los acerca de la bondad de las Constituciones particulares. Siguese, por tanto, que es el concepto universal el que cumple los requisitos necesarios para ser objeto del verdadero conocimiento. El conocimiento del universal supremo será el conocimiento más elevado, mientras que el "conocimiento" de lo particular será el grado más bajo del "conocer".

Ahora bien, ¿no supone tal doctrina que hay un abismo infranqueable entre el verdadero conocimiento, por un lado, y, por otro, el mundo "real". mundo que consta todo él -de cosas particulares? Y, si el verdadero conocimiento es el de los universales, ¿no se sigue de aquí que el verdadero conocimiento es el conocimiento de lo abstracto, de lo "irreal" ? A propósito de esta segunda cuestión yo diría que lo esencial de la doctrina de Platón sobre las Formas o Ideas se reduce a esto: que el concepto universal no es una forma abstracta desprovista de contenido o de relaciones objetivas, sino que a cada concepto universal verdadero le corresponde una realidad objetiva. Hasta qué punto la crítica de Aristóteles a Platón (reprochándole a éste el hipostasiar la realidad objetiva de los conceptos y el inventarse un mundo trascendente, de universales "separados") estuviese justificada, es, de suyo, discutible; pero, justificada o no, lo cierto es que lo esencial de la teoría platónica de las Ideas no ha de verse en la noción de la existencia "separada" de las realidades universales, sino en la creencia de que los conceptos universales tienen referencias objetivas y de que la realidad que les corresponde es de un orden superior al de la percepción sensible en cuanto tal. Por lo que toca a la primera cuestión (a la del abismo que se interpone entre el verdadero conocimiento y el mundo "real"), hemos de admitir que una de las principales dificultades de Platón fue la de determinar la relación precisa entre lo particular y lo universal; pero sobre esta cuestión tendremos que volver al estudiar la teoría de las Ideas desde el punto de vista ontológico: de momento podemos permitirnos pasarla por alto.

2. Lo positivo de la doctrina de Platón acerca del conocimiento, donde se distinguen los grados o niveles del conocer según los objetos, está expuesto en el famoso pasaje de la *República* en el que se nos ofrece el símil de la Línea. Daré aquí el esquema gráfico corriente, y trataré de explicarlo. Hay que reconocer que varios puntos importantes siguen siendo muy oscuros, pero, indudablemente, Platón trataba de encontrar así el camino hacia lo que él consideraba como la verdad, y, que sepamos, nunca aclaró del todo, con términos inequívocos, su sentido preciso. Por consiguiente, no podemos evitar del todo el hacer conjeturas.

El desarrollo de la mente humana a lo largo de su camino desde la ignorancia hasta el conocimiento, atraviesa dos campos principales, el de la *doxa* (opinión) y el de la *episteme* (conocimiento). Sólo este último puede recibir propiamente el nombre de saber. ¿Cómo se diferencian estas dos funciones de la mente? Parece claro que la diferencia se basa en una diferenciación de los objetos: la *doxa*, dícese que versa sobre "imágenes", mientras que la *episteme* al menos en la forma de *nóesis*, versa sobre los originales o arquetipos. Si se pregunta a alguien qué es la

justicia y él indica imperfectas encarnaciones de la justicia, ejemplos particulares que no alcanzan a la Idea universal, como por ejemplo, la acción de un hombre particular, una Constitución o un conjunto de leyes particulares (porque no sospecha siquiera que exista un principio de justicia absoluto, nominativo Y modélico), entonces el estado mental de ese hombre al que interrogamos es un estado de *doxa*: ve las imágenes o copias de la justicia ideal y las toma por el original. En cambio, si un hombre posee una noción de la justicia en sí misma, si es capaz de elevarse por encima de las imágenes hasta la Forma, hasta el Universal, en comparación con el cual deben ser juzgados todos los ejemplos particulares, entonces el estado de su mente es un estado de conocimiento, de *episteme* o *gnósis*. Por lo demás, es posible progresar pasando de un estado mental al otro, "convertirse", por así decirlo; y cuando alguien llega a darse cuenta de que lo que él tomaba al principio como originales no es en realidad sino imagen o copia, o sea, imperfecta encarnación de la Idea, menguada realización de la norma o del modelo, cuando llega a aprehender, en cierto modo, el original mismo, entonces su estado mental no es ya de *doxa* sino que se ha transformado en *episteme*.

Sin embargo, la línea no está dividida simplemente en dos secciones: cada sección se halla, a su vez, subdividida. Hay, así, dos grados de *episteme*, y dos grados de *doxa*. ¿Cómo debe interpretárselos? Platón nos dice que el grado más bajo, el de la *eikasía*, tiene por objeto, en primer lugar, las imágenes o "sombras", y, en segundo lugar, "los reflejos en el agua y en los sólidos, las sustancias lisas y brillantes, y todas las cosas de esta clase". Esto suena, desde luego, de un modo bastante raro, por lo menos si se piensa que Platón quiere decir que cualquiera puede equivocarse tomando la sombra y los reflejos en el agua por los originales. Pero el pensamiento de Platón puede hacerse extensivo legítimamente, en general, a las imágenes de las imágenes, a las imitaciones de segunda mano. Así, del hombre cuya única idea de la justicia sea la justicia imperfecta de la Constitución ateniense o la encarnada en un hombre particular decimos que se halla en un estado de *doxa* en general. Pero si viene un rétor y, con palabras y razonamientos espaciosos, le persuade de que son justas y buenas cosas que, de hecho, no están de acuerdo ni siquiera con la justicia empírica ni con las leyes de la Constitución ateniense, entonces su estado de espíritu es el de la *pístis*. Lo que ese tal toma por la justicia no es sino una sombra o una caricatura de algo que no pasa de mera imagen en comparación con la Forma universal. Por otra parte, el estado mental del hombre que toma por justicia la justicia de la ley de Atenas o la justicia de un hombre justo es un estado de *pístis*.

Platón nos dice que los objetos de la sección de la *pístis*, son los objetos reales correspondientes a las imágenes de la sección de la *eikasía*, y menciona "los animales que nos rodean y todo el universo de la naturaleza y del arte". Esto implica, por ejemplo, que el hombre cuya única idea del caballo es la que tiene a partir de los caballos particulares de la realidad, y que no ve que los caballos particulares son "imitaciones" imperfectas del caballo ideal, o sea, del tipo específico, universal, se halla en un estado de *pístis*. No ha adquirido conocimiento del caballo, sino solamente opinión. (Espinosa diría que ese hombre se halla en un estado de *imaginación*, de conocimiento inadecuado.) Del mismo modo, quien juzga que la naturaleza exterior es la verdadera realidad y no ve que es una copia más o menos "irreal" del mundo invisible (es decir, quien no ve que los objetos sensibles son realizaciones imperfectas del tipo específico) tiene sólo *pístis*. No se halla tan alejado como quien, soñando, piensa que las imágenes que ve son el mundo real *eikasía*, pero no ha alcanzado la *episteme*: carece de conocimiento científico propiamente dicho.

La mención del arte en el pasaje a que acabamos de referirnos, nos ayuda a comprender con un poco más de claridad el problema. En el libro X de la *República* afirma Platón que los artistas están en el tercer grado de apartamiento de la verdad. Por ejemplo, hay la forma específica del hombre, el prototipo ideal que todos los individuos de la especie se esfuerzan por realizar, y hay los hombres particulares, que son copias, imitaciones o realizaciones imperfectas del tipo específico. Viene entonces el artista y pinta un hombre. El hombre pintado es, pues, la imitación de otra imitación.

Quien crea que el hombre pintado es un hombre real (pensemos en quien tome al policia de cera que hay a la entrada del Museo Tussaud por un policia de verdad) se hallará en estado de *eikasía*, mientras que aquel cuya idea del hombre se limite a los hombres particulares que él ha visto, o ha oído, o sobre los que ha leído algo, y que no posea de hecho noción alguna del tipo específico, se halla en un estado de *pístis*. Pero quien aprehende el hombre ideal, es decir, el tipo ideal del Hombre, la Forma específica de la que los hombres particulares son imperfectas realizaciones, éste posee la *vóesis*. Asimismo, un hombre justo puede imitar o encarnar en sus acciones, aunque imperfectamente, la idea de la justicia; el autor de tragedias procede entonces a imitar a ese hombre justo con miras a representar su justicia en la escena, pero sin saber nada de la justicia en sí misma: imita tan sólo una imitación.

Ahora bien, ¿qué decir de la división más alta de la línea, de aquella que en cuanto al objeto corresponde a los *noetá* y en cuanto al estado de la mente a la *episteme*? En general, está vinculada, no con los *orató* -, u objetos sensibles (parte inferior de la línea), sino con los *orató*, con el mundo invisible, con los *noetá*. Y ¿qué decir de la subdivisión? ¿Cómo se diferencia la *nóesis* en sentido estricto de la *diánoia*? Según Platón, el objeto de la *diánoia* es lo que el alma se siente impulsada a investigar con ayuda de las imitaciones de los primeros segmentos, que ella emplea como imágenes, partiendo de hipótesis y avanzando, no hacia un primer principio, sino hacia una conclusión. Platón habla aquí de las matemáticas. En la geometría, por ejemplo, la mente procede partiendo de hipótesis y avanzando, mediante, el empleo de un diagrama visible, hasta una conclusión. El geómetra, dice Platón, supone el triángulo, etcétera, cómo cosas conocidas, adopta estos "materiales" como hipótesis, y después, valiéndose de gráficos, razona en busca de una conclusión, pero sin interesarse por el diagrama mismo (es decir, por tal o cual triángulo particular o por tal o cual cuadrado o diámetro). Los geómetras se valen, pues, de figuras o diagramas, pero "en realidad procuran contemplar objetos que sólo pueden verse con los ojos de la inteligencia.

Quizás haya pensado alguien que los objetos matemáticos de esta clase deberían enumerarse entre las Formas o *arjai*, y que Platón identificaba el conocimiento científico del geómetra con la *nóesis*; propiamente dicha; pero lo cierto es que él rehusó expresamente el hacerlo así, y es imposible suponer (como se ha hecho) que Platón adaptase sus doctrinas epistemológicas a las exigencias de su símil de la línea, con sus divisiones. Más bien se ha de suponer que lo que Platón pretendía era afirmar la existencia de una clase de "intermediarios", o sea, de objetos que, siendo objetos de la *episteme* son también, no obstante, inferiores a los *arjai*, por lo que son objetos de la *diánoia* y no de la *noesis*. Resulta clarísimo, desde el final del libro VI de la *República*, que los geómetras no han adquirido el *nous* o la *nóesis*, con respecto a sus objetos; y ello porque no se elevan por encima de sus premisas hipotéticas, "aunque, tomados en relación con un primer principio, tales objetos entran dentro del dominio de la pura razón". Estas últimas palabras muestran que la distinción entre los dos segmentos de la parte superior de la línea debe referirse a la distinción de los estados de la mente y no sólo a una distinción de los objetos. Y se afirma expresamente que la intelección o *diánoia* es intermedia entre la opinión (*doxa*) -y la pura razón (*nóesis*).

Apóyase esto en la mención de las hipótesis. Nettleship pensaba que lo que quiso decir Platón es que el matemático acepta sus postulados y sus axiomas como si fuesen la verdad misma: él no los pone en cuestión y, si alguien lo hace, sólo puede decirle que él es incapaz de discutir este problema. Platón no emplea la palabra "hipótesis" en el sentido de tomar un juicio por verdadero cuando en realidad *puede* no serlo, sino en el de un juicio que se trata como siendo él mismo su propia condición, sin considerarlo en sus fundamentos ni en su necesaria conexión con el ser. En contra de esto puede mostrarse que los ejemplos de "hipótesis" dados en el pasaje 510 c son todos ellos ejemplos de entidades y no de juicios, y que Platón habla de destruir hipótesis, más bien que de reducirlas a proposiciones condicionadas en sí mismas o evidentes de por sí. Otra sugerencia sobre la misma cuestión se encontrará al final de este apartado. En la *Metafísica*, nos dice Aristóteles que Platón sostenía que las entidades matemáticas son algo intermedio "entre las formas y las cosas sensibles", "Además de las cosas sensibles y de las formas, dice [Platón] que hay los objetos de las matemáticas, los cuales ocupan una posición intermedia, diferenciándose de las cosas sensibles por cuanto son eternos e inmutables, y de las Formas por cuanto hay muchos que son semejantes, mientras que la Forma misma es única en cada caso". A la vista de esta afirmación de Aristóteles, difícilmente podremos referir la distinción entre los dos segmentos de la parte superior de la línea a sólo el estado de la mente. Ha de haber también diferencia de objetos. (La distinción habría sido establecida con exclusividad entre los estados de la mente, si, mientras *ta mathematika* pertenecieran *por su propio derecho* al mismo segmento que al *arjai*, el matemático, actuando precisamente como tal, aceptase sus "materiales" hipotéticamente, y después razonase para sacar las conclusiones. Estaría él entonces en el estado de la mente llamado por Platón *diánoia*, pues se valdría de sus postulados como si éstos se condicionaran a sí mismos, no se plantearía otras cuestiones, y argumentaría hasta sacar una conclusión por medio de diagramas visibles; pero tal razonamiento se referiría no a los diagramas en cuanto tales, sino a los objetos matemáticos ideales, de manera que, si el matemático, hubiese de tomar sus hipótesis "en relación con un primer principio", estaría en un estado de *nóesis*, y no de *diánoia*, aunque el verdadero objeto de su razonamiento, los objetos matemáticos ideales, siguiesen siendo los mismos. Esta interpretación, es decir, la interpretación que limitaría la distinción entre los dos segmentos de la parte superior de la línea a los estados mentales, parece estar apoyada por la afirmación de Platón de que las cuestiones matemáticas, cuando "se las relaciona con un primer principio, entran dentro del dominio de la pura razón"; pero las observaciones de Aristóteles a tal propósito, si son una exposición correcta del pensamiento de Platón, impiden evidentemente interpretarlo así, pues el Estagirita consideraba sin duda que las entidades matemáticas, según Platón las concibiera, ocupaban una posición intermedia entre *ai arjai* y *ta orata*) Si el testimonio de Aristóteles es exacto y Platón quiso decir en realidad que *ta mathematika* constituyen una clase de objetos peculiares, distinta de las otras clases, ¿en qué consiste esta distinción? No es necesario que nos detengamos en la distinción entre *ta mathematika* y los objetos de la parte inferior de la línea, *ta orata*, pues está bastante claro que al geómetra le interesan los objetos perfectos e ideales del pensamiento y no los círculos o líneas empíricos, como por ejemplo las ruedas de los carros, los aros de los toneles, o las cañas de pescar; ni siquiera le interesan las figuras geométricas en cuanto tales figuras, es decir, como objetos particulares y sensibles. La cuestión, por consiguiente, se reduce a ésta: ¿en qué consiste, de hecho, la distinción entre *ta mathematika*, como objetos de la *diánoia*, y *ai arjai* como objetos de la *nóesis*?

Una interpretación obvia de los reparos hechos por Aristóteles en la *Metafísica* es la de que, según Platón, el matemático habla de particulares inteligibles, y no de los particulares sensibles, ni de los universales. Por ejemplo, si el geómetra habla de dos círculos que se cortan, no se refiere a los círculos sensibles dibujados, y, sin embargo, tampoco habla del carácter del círculo en cuanto tal, pues ¿cómo podría cortar la "circularidad" a la "circularidad"? De lo que habla es de los círculos inteligibles, que pueden ser múltiples, como diría Aristóteles. Asimismo, decir que "dos y dos son cuatro" no es igual que decir qué sucederá si la dualidad se añade a ella misma -frase ésta carente de sentido-. Una interpretación así se basa en la observación de Aristóteles según la cual, para Platón, "debe haber un primer 2 y un primer 3, y los números no podrían sumarse uno a otro". Para Platón, los números enteros, incluido el 1, forman una serie tal que el 2 *no* está hecho de dos unos, sino que es una forma numérica única. Esto equivale más o menos a decir que el número entero 2 es la "dualidad", la cual no está compuesta de dos "unidades". Los números enteros parecen haber sido identificados por Platón con las Formas. Pero, aunque no pueda decirse del número entero 2 que hay muchos semejantes (así como tampoco se puede hablar de muchas circularidades), está claro que el matemático no se remonta hasta los últimos principios formales, sino que se ocupa, en realidad, de una pluralidad de doses y de una pluralidad de círculos. Ahora que, cuando el geómetra habla de círculos secantes, no se refiere a los

círculos particulares sensibles, sino a los objetos inteligibles. Sin embargo, hay muchos objetos inteligibles semejantes; de ahí el que no sean genuinos universales, sino que constituyan una clase especial de inteligibles: "superiores" a los sensibles particulares, pero "inferiores" a los verdaderos universales. Es razonable, pues, sacar la conclusión de que *ta mathematika* de Platón son una clase de inteligibles especiales, particulares.

Ahora bien, A. E. Taylor -a lo que yo entiendo, pretende limitar la esfera de *ta mathematika* a las magnitudes espaciales ideales. Como él indica, las propiedades de las curvas, por ejemplo, pueden estudiarse mediante ecuaciones numéricas, pero en sí mismas no son números; de suerte que no pertenecerían a la parte superior de la línea, a la de las *arjai* o las Formas, que Platón identificaba con los Números. Por otra parte, las magnitudes espaciales ideales, los objetos que estudia el geómetra, no son objetos sensibles, por lo que no pueden pertenecer a la esfera de los *orata*. Ocupan, por tanto, una posición intermedia entre los Números-Formas y las cosas sensibles. Que esto es así tratándose de los objetos que estudia el geómetra (círculos secantes, etcétera), lo admito gustoso; pero, ¿es justificado excluir de *ta mathematika* los objetos en que se interesa el aritmético? Después de todo, cuando Platón trata de aquellos cuyo estado mental es el de *diánoia* sólo habla de los estudiantes de geometría, sino también de quienes estudian la aritmética y las ciencias afines. Ciertamente, no parece que esto dé pie para afirmar que Platón limitaba *ta mathematika* a las magnitudes espaciales. Pensemos o no que Platón debería haber limitado así la esfera de las entidades matemáticas, lo que tenemos que considerar es no solamente lo que Platón *debería* haber dicho, sino también *lo que de hecho dijo*. Así pues, con toda probabilidad, él entendió que en la clase de *ta mathematika* se incluían los objetos de la aritmética tanto como los de la geometría (y no sólo los de estas dos ciencias, según cabe inferir de la observación sobre las "ciencias afines"). ¿Qué hacer, entonces, de la afirmación de Aristóteles de que para Platón los números no son adicionables (*asímbletoi*)? Yo creo que debe aceptarse, y que Platón vio claramente que los números son, en cuanto tales, únicos. Por otro lado, es cosa igualmente clara que nosotros adicionamos grupos o clases de objetos, y que hablamos de la característica de una clase como número. Nosotros sumamos estas cosas, pero ellas reemplazan a las clases de los objetos individuales, aunque ellas mismas sean objeto no de los sentidos sino de la inteligencia. Por consiguiente, se puede hablar de ellas como de particulares inteligibles, y pertenecen a la esfera de *ta mathematika* lo mismo que las ideales magnitudes espaciales del geómetra. La teoría propia de Aristóteles acerca del número tal vez fuese errónea y deformase, por ello, la teoría de Platón en algunos aspectos; pero si afirmó explícitamente, como lo hizo, que Platón ponía una clase intermedia de entidades matemáticas, cuesta suponer que se equivocara, ya que los propios escritos de Platón no parecen dejar ninguna duda razonable, no ya sólo en cuanto a que estableció realmente la referida clase, sino también en cuanto a que él no la entendía como limitada a las magnitudes espaciales ideales.

(La tesis de Platón, según la cual las hipótesis de los matemáticos -él menciona "lo par y lo impar, las figuras, tres clases de ángulos y todas las cosas afines a éstas en las distintas ramas de la ciencia" cuando se las considera en relación con un primer principio, son cognoscibles por la razón superior, y su otra afirmación de que la razón superior versa sobre los primeros principios, que son evidentes por sí mismos, indican que él daría buena acogida a los intentos modernos de reducir la matemática pura a sus fundamentos lógicos.)

Nos queda por considerar, brevemente, la sección superior de la línea. El estado mental en cuestión, el de la *nósis*; es el propio del hombre que emplea las hipótesis de la sección de la *diánoia* como punto de partida, pero las rebasa y se remonta hasta los primeros principios. Por lo demás, en este proceso (que es el proceso de la dialéctica), no se utilizan "imágenes", como las que se utilizaban en la sección de la *diánoia*, sino que se procede a base de las ideas mismas esto es, mediante el razonamiento estrictamente abstracto. Una vez comprendidos con claridad los primeros principios, la mente desciende hasta las conclusiones que de ellos se derivan, valiéndose ya tan sólo del razonamiento abstracto y no de imágenes sensibles. Los objetos que corresponden a la *nósis* son *ai arjai*, los primeros principios o las Formas. No se trata de principios meramente epistemológicos, sino que son también ontológicos, y más adelante los examinaremos en detalle; pero aquí conviene señalar el siguiente hecho: Si sólo se tratara de ver los principios últimos de las hipótesis de la sección correspondiente a la *diánoia* (como se hace, por ejemplo, en la reducción moderna de las matemáticas puras a sus fundamentos lógicos), no habría gran dificultad en comprender lo que Platón quería decir; pero él habla expresamente de la dialéctica como "destruidora de las hipótesis", *anairousa tas hipotéseis*, cosa difícil de comprender, puesto que, por más que la dialéctica pueda muy bien patentizar que los postulados de los matemáticos necesitan revisión, no resulta tan fácil ver, al menos a primera vista, cómo pueda decirse que destruye las hipótesis. De hecho, lo que Platón entiende por tal se hace más claro si examinamos una de las hipótesis concretas de las que menciona: la de lo par y lo impar. Parece ser que Platón reconocía que hay números que no son ni pares ni impares, a saber, los números irracionales, y que en el *Epínomis* pide que se reconozcan como *números* los cuadrados y los cubos "incalculables". Si así es, la tarea del dialéctico consistiría en mostrar que las hipótesis tradicionales del matemático, según las cuales no existen números irracionales, sino sólo números enteros, pares o impares, son, en rigor, falsas. Además, Platón rehusaba aceptar la idea pitagórica del punto-unidad, y hablaba del punto como del "comienzo de una línea" de suerte que el punto-unidad, es decir, el punto dotado de magnitud propia, sería "una ficción geométrica", una hipótesis del geómetra que habría que "destruir".

3. Platón ilustró ulteriormente su doctrina epistemológica con la célebre alegoría de la Caverna, en el libro VII de la *República*. Daré un esquema de esta alegoría, puesto que vale para que se vea claramente, si alguna prueba más se necesita, que la ascensión de la mente desde las secciones inferiores de la línea hasta la superior es un progreso epistemológico, y que Platón la consideraba, no tanto como un proceso de continua evolución, sino como una serie de "conversiones" desde un estado cognitivo menos adecuado a otro estado más completo del conocimiento:

Entrada a la caverna X fuego	Camino elevado
	Muro bajo o pantalla
	Fila de prisioneros

Pared sobre la que se proyectan las sombras

Pide Platón que nos imaginemos una caverna subterránea que tiene una abertura por la que penetra la luz. En esta caverna viven unos seres humanos, con las piernas y los cuellos sujetos por cadenas desde la infancia, de tal modo que ven el muro del fondo de la gruta y nunca han visto la luz del sol. Por encima de ellos y a sus espaldas, o sea, entre los prisioneros y la boca de la caverna, hay una hoguera, y entre ellos y el fuego cruza un camino algo elevado y hay un muro bajo, que hace de pantalla. Por el camino elevado pasan hombres llevando estatuas, representaciones de animales y otros objetos, de manera que estas cosas que llevan aparecen por encima del borde de la paredilla o pantalla. Los prisioneros, de cara al fondo de la cueva, no pueden verse ellos entre sí ni tampoco pueden ver los objetos que a sus espaldas son transportados: sólo ven las sombras de ellos mismos y las de esos objetos, sombras que aparecen reflejadas en la pared a la que miran. Únicamente ven sombras.

Estos prisioneros representan a la mayoría de la humanidad, a la muchedumbre de gentes que permanecen durante toda su vida en un estado de *Eixaoía*, viendo sólo sombras de la realidad y oyendo únicamente ecos de la verdad. Su opinión sobre el mundo es de lo más inadecuada, pues está deformada por "sus propias pasiones y sus prejuicios, y por los prejuicios y pasiones de los demás, que les son transmitidos por el lenguaje y la retórica." Y aunque no se hallan en mejor situación que la de los niños, se aferran a sus deformadas opiniones con toda la tenacidad de los adultos. Y no tienen ningún deseo de escapar de su prisión. Es más, si de repente se les libertase y se les dijese que contemplaran las realidades de aquello cuyas sombras habían visto anteriormente, quedarían cegados por el fulgor de la luz y se figurarían que las sombras eran mucho más reales que las realidades.

Sin embargo, si uno de los prisioneros logra escapar y se acostumbra poco a poco a la luz, después de un tiempo será capaz de mirar los objetos concretos y sensibles, de los que antes sólo había visto las sombras. Este hombre contempla a sus compañeros al resplandor del fuego (que representa al sol visible) y se halla en un estado de *pístis*, habiéndose "convertido" desde el mundo de sombras de los *eikóves*, que era el de los prejuicios, las pasiones y los sofismas, al mundo real de los *zoa*, aunque todavía no haya ascendido al mundo de las realidades no sensibles, sino inteligibles. Ve a los prisioneros tales como son, es decir, como a prisioneros encadenados por las pasiones y los sofismas. Por otro lado, si persevera y sale de la cueva a la luz del sol, verá el mundo de los objetos claros e iluminados por el sol (que representan las realidades inteligibles), y, finalmente, aunque sólo mediante un esfuerzo, se capacitará para ver el sol mismo, que representa la Idea del Bien, la Forma más alta, "la Causa universal de todas las cosas buenas y bellas... la fuente de la verdad y de la razón. Se hallará entonces en estado de *vóesis*. (Sobre esta Idea del Bien, así como sobre las consideraciones políticas de que se ocupa Platón en el *diálogo República*, volveré en posteriores capítulos.) Observa Platón que si alguien, después de haber subido a la luz del sol, vuelve al interior de la caverna, será incapaz de ver bien, a causa de la oscuridad, y con ello se hará "ridículo"; mientras que si tratase de liberar a algún otro y de guiarle hacia la luz, los prisioneros, que aman la oscuridad y consideran que las sombras son la verdadera realidad, darían muerte a tal importuno si pudiesen cogerlo. Es ésta, sin duda, una alusión a Sócrates, que trató de iluminar a todos los que quisieron oírle y procuró hacerles comprender la verdad y la razón, en vez de dejar que quedasen sumidos en las sombras de los prejuicios y los sofismas.

Esta alegoría pone en claro que la "ascensión" de la línea era considerada por Platón como un progreso, aunque tal progreso no es continuo y automático: requiere esfuerzo y disciplina mental. De ahí su insistencia en la gran importancia de la *educación*, por medio de la cual sea conducido gradualmente el joven a la contemplación de las verdades y los valores eternos y absolutos, y, de este modo, se libre a la juventud de pasar la vida en el sombrío mundo del error, la falsedad, el prejuicio, la persuasión sofístico, la ceguera para los verdaderos valores, etcétera. Tal educación es de primordial importancia para quienes han de ser hombres de Estado. Los políticos y los gobernantes serán ciegos guiando a otros ciegos si se quedan en el plano de la *eixasía* o en el de la *pístis*, y el naufragio de la nave estatal es algo mucho más terrible que el de una nave cualquiera. Así, el interés que pone Platón en la ascensión epistemológica no es un interés meramente académico o estrechamente crítico: interésanle la conducta de la vida, la tendencia del alma y el bien del Estado. El hombre que no realiza el verdadero bien del hombre no vive ni puede vivir una vida verdaderamente humana y buena, y el político que no realiza el verdadero bien del Estado, que no ve la vida política a la luz de los principios eternos, lleva a su pueblo a la ruina.

Se puede plantear la cuestión de si en la epistemología platónica hay o no implicaciones religiosas, al menos tal como esta epistemología es ilustrada por el símil de 1a línea y por la alegoría de la caverna. Es indiscutible que los neoplatónicos dieron un colorido religioso a las concepciones de Platón y que las aplicaron en sentido religioso. Es más, cuando un escritor cristiano, como el Pseudo-Dionisio, describe la ascensión mística hacia Dios por la *vía negativa*, pasando de las creaturas visibles a su invisible Fuente, cuya luz ciega por los excesos de su claridad, de modo que el alma entra en un estado, por así decirlo, de oscuridad luminosa, ciertamente utiliza temas que proceden de Platón por la vía de los neoplatónicos. Pero no se sigue necesariamente de aquí que Platón mismo entendiese el ascenso en sentido religioso. De todos modos, esta difícil cuestión no puede tratarse con provecho sin haber estudiado antes la naturaleza ontológica y las características de la Idea del Bien según Platón; y, aun entonces, apenas podrá conseguirse una certeza definitiva.