

## NOTAS SOBRE LAS FORMAS DEL CONOCIMIENTO EN PLATÓN

Las formas del conocimiento que ha distinguido Platón: ciencia, opinión y razonamiento discursivo, son absolutamente independientes las unas de las otras; es decir, son formas irreductibles. No hay entre sus distintas esferas un paso inmediato. Lo que las distingue no es una diferencia de grados sino de naturaleza. Cada una se da por separado, con total independencia. A cada acto cognoscitivo corresponde un objeto peculiar, adecuado a cada una de estas formas solamente (1).

El conocimiento supone siempre un objeto. Sólo se conoce lo que es de alguna manera, sea cual fuere esta manera de ser. Existe lo que es en forma absoluta, lo que es idéntico a sí mismo, inmutable, puro y sin mezcla, y que sólo es cognoscible en una forma absoluta. La que no existe de ninguna manera, no es cognoscible de ninguna manera (Rep. V, 477a): es ausencia de conocimiento; es la absoluta ignorancia. Pero entre estos términos extremos del ser absoluto y de la absoluta nada, hay cosas hechas de tal modo que son y no son a la vez; participan en cierta manera del ser, pero también, en la misma medida, del no-ser, sin confundirse con ninguno de los dos términos. Esos objetos de naturaleza compuesta corresponden al mundo de las cosas sensibles, que son intermedias entre el ser y la nada. Esa eterna dualidad del objeto determina igual variación en el conocimiento.

(1) G. WINDELBAND: *Platone*. R. Sandron, Génova, pág. 87.

Ahora bien, puesto que el ser es el objeto de la ciencia, y la ignorancia corresponde a la pura nada, es preciso encontrar una forma intermedia, algo que no sea la ciencia ni tampoco la ignorancia, para el conocimiento de ese objeto intermedio entre el ser y el no-ser. Conocimiento que se apoya en la multiplicidad de las apariencias y recibe el nombre de opinión (Rep. V, 476b).

No es posible identificar la opinión con la ciencia, pues sería privar a ésta de su valor universal: significaría la negación del conocimiento mismo. Ambas son definidas como facultades. Pero dos facultades son idénticas cuando tienen el mismo objeto e iguales efectos. Sabido es que la ciencia tiene por objeto el ser, en tanto que la opinión sólo alcanza las meras apariencias.

La ciencia es la más poderosa de todas las facultades, mientras que la opinión no es sino la facultad que nos capacita para juzgar por las apariencias (Rep. V, 477e). Juzgar por las apariencias cambiantes significa no poseer conocimiento verdadero, porque conocimiento verdadero es sólo aquel que descansa en las esencias inmutables de las cosas. Los juicios científicos se caracterizan por el rigor que los acompaña. “La intelección va acompañada siempre de una demostración verdadera... Es inquebrantable” (Tim. 51e). El razonamiento está emparentado con los objetos que trata de explicar; así lo que permanece, lo que es fijo y translúcido para el intelecto, otorga al razonamiento su carácter fijo e incommovible; así el razonamiento en torno al ser, en la medida de lo posible, es irrefutable e invencible (Tim. 29b).

La opinión difiere de la ciencia sin ser por ello la ignorancia: “se puede carecer de ciencia sin ser absolutamente ignorante” (Banq. 202a). Privación total de ser, ausencia de conocimiento e ignorancia, se implican. Opinar es siempre opinar sobre algo; la opinión tiene siempre un contenido, presupone una cierta existencia (Rep. V, 478b). La opinión es el resultado de un discurso; es imposible que haya discurso que no sea sobre algo (Sof. 263c). Acerca de lo inexistente no se puede opinar; lo que no es no puede ser nunca conocido, quedando así descartada la posibilidad de que la opinión pueda ser la ignorancia. No se aplica al ser ni al no-ser; no es la ciencia ni la ignorancia; difiere igualmente de ambas,

aventajando a la una por su claridad y siendo más oscura que la otra (Rep. V, 478b, c). Es en el orden del conocimiento la facultad intermedia entre el verdadero saber y la ignorancia absoluta. En el orden ontológico ha de existir un ser intermedio entre el ser puro y la pura nada; si ese ser existe ha de ser el objeto de la opinión, ha de ocurrir con él exactamente lo que ocurre con la opinión, que, sin ser el conocimiento, tampoco es la ignorancia (Rep. V, 478b). Objetos que son, en cierta manera, porque participan del ser, pero que a su vez no son, porque en la misma medida participan del no-ser; su naturaleza es compuesta, de ahí que son y no son, conteniendo en sí mismos lo contradictorio. Por eso existen cosas que siendo las mismas son, tan pronto bellas como feas; lo santo, impío; lo justo, injusto (Rep. V, 479a, b). El objeto de la opinión queda así circunscripto a esa región movediza que media entre esos dos términos absolutos. Platón sitúa este género de cosas que participan a la vez del ser y del no-ser, que son y no son, entre el puro ser y la nada: son los objetos de la facultad intermedia (la opinión).

“Filodoxos” denomina Platón a aquellos que se dejan llevar por la multiplicidad de las apariencias: “aficionados a sonidos y espectáculos, que se deleitan en oír hermosas voces y en ver hermosos colores, hermosas formas, y todas las obras donde se manifiesta la belleza, pero son incapaces de elevarse hasta la esencia de lo bello, de conocerla” (Rep. V, 476b). En cambio “filósofos” son aquellos que gustan contemplar las verdades sin velos, de elevarse hasta lo que existe siempre de una manera inmutable, eterna, absoluta, aquellos que se aplican a la contemplación de la esencia de las cosas (Rep. V, 475e; 477a). Reconocen la existencia de la belleza absoluta sin confundirla con los objetos que participan de ella. Existen muchos objetos bellos, buenos, y de toda especie, pero existe lo bello en sí, lo bueno en sí, la idea única que corresponde a lo múltiple “la esencia” (Rep. V, 507b). Alcanzar esta esencia es conocer verdaderamente, poseer verdadera ciencia. En cambio los conocimientos que se atienen a aquella multiplicidad de apariencias sólo merecen el nombre de opinión (Rep. V, 477a). Opinión e intelección son absolutamente distintas, tanto por su origen como por su manera de comportarse (Tim. 51e). A diferencia de la ciencia, que es

infallible, y da razón de sí misma, la opinión está sujeta siempre a error, es una forma incierta de conocer e incapaz de dar razón de su objeto (Banq. 202a).

Al final del libro VI de "La República" vemos el mundo sensible en oposición al mundo inteligible, a cada uno de los cuales corresponden seres de forma peculiar. El paradigma del Bien y del Sol ilustra esta oposición. En el mundo sensible sólo es posible conocer los objetos iluminados por el sol, costando gran trabajo, por el contrario, distinguirlos cuando están iluminados por los astros de la noche. Lo mismo ocurre al alma cuando se dirige a los objetos iluminados por la verdad y el ser; entonces es cuando conoce verdaderamente, cuando se muestra provista de inteligencia. En cambio, cuando el alma se vuelve a los objetos envueltos por las tinieblas, a lo que nace y perece incesantemente, se llena de incertidumbre, no tiene sino opiniones cambiantes como los objetos a que se aplica; se dice que está desprovista de inteligencia. "Lo que comunica la verdad a los objetos cognoscibles y al espíritu la facultad de conocer, es la idea del Bien; y esa misma idea es el principio de la ciencia y la verdad... He aquí, por consiguiente, dos especies de seres: sensibles los unos, los otros inteligibles" (Rep. VI, 508c, d, e; 509d).

A las divisiones de la teoría del conocimiento corresponden las divisiones de la teoría del ser <sup>(1)</sup>. Los grados del ser y las formas del conocimiento se corresponden recíprocamente. Platón se representa el mundo sensible y el mundo inteligible como una línea cortada en dos segmentos, correspondiendo a cada uno de ellos uno de aquellos mundos; cortando a su vez cada uno de estos segmentos se tendrá, por un lado, una parte más clara y, por el otro, una más oscura. En las partes asignadas al mundo sensible se distinguen, por un lado, las imágenes y las sombras, "entendiendo por imágenes primeramente las sombras, luego los fantasmas representados en las aguas y en las superficies de los cuerpos opacos, bruñidos y brillantes" (Rep. VI, 509e; 510a). La otra parte dará los objetos que esas imágenes representan; plantas, árboles, animales; todo lo que pertenece a la naturaleza, como así también los objetos del arte. Es decir, todos los llamados objetos originales.

(1) V. BROCHARD: *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires, 1940; pág. 33.

Introducida esta división, la opinión viene a corresponder a dos formas de conocimiento: la “Pistis” y la “Eicasía”. La “Pistis” —la fe, la creencia— se refiere a los objetos mismos: hombres, árboles, etc. La “Eicasía” —la conjetura— es el conocimiento tomado en las superficies pulidas, en las aguas; es el conocimiento que se refiere a las imágenes de las cosas sensibles.

Procediendo en la misma forma con lo inteligible, al dividir este mundo en dos dominios, se tendrán por una parte figuras visibles por la otra objetos puros. “En la primera parte de esta sección el alma, sirviéndose como de imágenes de los objetos que en la sección precedente eran originales, se ve forzada a fundar sus búsquedas partiendo de hipótesis, y sigue un camino que la conduce, no al principio, sino a la conclusión; en la segunda parte, el alma va de la hipótesis al principio, sin hacer uso de imágenes, como en el caso precedente, y prosigue sus búsquedas mediante las solas ideas” (Rep. VI, 510b, c). Partiendo de una hipótesis se remonta en virtud del razonamiento puro, sin mezcla, hasta un principio independiente de toda hipótesis. Como en el caso anterior, a cada una de esas secciones corresponderían dos especies de conciencia: la “Dianoia” y la “Episteme”.

La dianoia es el pensamiento discursivo —es la deducción de los géometras, con las definiciones en las que se suponen principios, hipótesis— se va de una idea, como de una hipótesis, examinando las consecuencias; es el paso lógico de una idea a otra, sin indagar el valor de la primera; es el razonamiento que se vale de imágenes y que utilizan los matemáticos, “suponen lo par y lo impar, las figuras, tres especies de ángulo y otras cosas análogas según el objeto de sus búsquedas: las tratan como cosas conocidas y, cuando han formulado hipótesis, estiman ya que no tienen que dar ninguna cuenta ni a sí mismos ni a los otros, dado que son evidentes para todos los espíritus; partiendo de estas hipótesis, y pasando por todas las escalas llegan, por vía de consecuencia, a lo que se habían propuesto demostrar” (Rep. VI, 510c, d). El geómetra no se detiene a considerar la realidad de sus hipótesis; ellas no le interesan más que como una tesis que le permitirá deducir consecuencias <sup>(1)</sup>. Durante todo el pro-

(1) F. RAVAISSON: *Essai sur la Métaphisique D'Aristote*. París, 1837; t. I, pág. 285.

ceso de la demostración, aunque se trate de objetos puros, se apoya en imágenes sensibles; sin embargo, eso no significa que se refiera a ellas, sino que las utiliza para conocer las verdaderas figuras que, si bien son susceptibles de representación, sólo pueden ser percibidas por el pensamiento en tanto que figuras ideales de la inteligencia (Rep. VI, 510e). Si bien el objeto de esta investigación no es lo sensible en sí mismo tampoco es “lo universal espiritual por sí mismo, sino el conocimiento *razonado* que, de lo sensible, crea leyes universales y géneros determinados” (1). El alma se ve forzada a apoyarse en hipótesis, quedando así encerrada en el dominio de lo hipotético, de lo condicional. El razonamiento geométrico necesita siempre valerse de intermediarios, en tanto que la ciencia es, sirviéndonos de la definición de A. Fouillée “la inteligencia percibiendo lo inteligible sin ningún intermediario, y formando uno con su objeto” (2).

Para Platón la ciencia debe ser ciencia sin supuestos. La *dianoia* parte de ciertos principios de los que no da razón (Rep. VI, 510d) por ende no son más que hipótesis que no le permiten llegar al principio absoluto e incondicional. Los principios de la demostración son hipótesis y siguen siendo hipótesis “la *dianoia* prepara la *noesis* pero no es la *noesis*” (3).

La segunda clase de inteligibles son aquellos que la razón capta por vía de razonamiento. Parte de algunas hipótesis que no toma, como para la primera clase de inteligibles, por principios de los que habrá de deducir inmediatamente sus consecuencias, sino como simples hipótesis, como puntos de apoyo que le sirven para elevarse hasta el principio supremo que no admite más hipótesis, hasta lo absolutamente incondicionado. “Alcanzado ese principio desciende, ateniéndose a todas las consecuencias que resultan de ella hasta la última conclusión, sin hacer uso de ningún dato sensible, pero pasando de una idea a una idea, para acabar en una idea” (Rep. VI, 511b, c). Este segundo momento es la dialéctica descendente en que la razón marcha entre las ideas puras y sin mezcla.

(1) F. G. HEGEL: *Storia della Filosofia*. Florencia, 1932; t. II, pág. 201.

(2) FOUILLÉE: *La filosofía de Platón*. Madrid, t. I, pág. 58.

(3) P. JANET Y G. SEAILLES: *Histoire de la Philosophie*. París, 1938, página 940.

J. Rodier reconoce aquí los movimientos de la dialéctica: ascendente y descendente. Por medio de la dialéctica ascendente la razón se eleva, generalizando, al principio (Ser, Uno o Bien), en “que la esencia implica la existencia”. Por el segundo movimiento —dialéctica descendente— la razón pura alcanza a “desenvolver, por su sola potencia, las consecuencias de ese principio, a reconstruir, y esta vez sin recurrir a la experiencia, la serie de las ideas hasta las últimas realidades” (1).

Los conocimientos que se alcanzan por la ciencia dialéctica, son a los ojos de Platón, la verdadera ciencia, por ser el conocimiento más claro y más riguroso de todos; más que aquel que se adquiere “por las llamadas ciencias, que tienen hipótesis por principios” (Rep. VI, 511c). La diferencia entre las ciencias y la ciencia queda puesta de manifiesto, sin ninguna duda, al definir la dialéctica como la ciencia más rigurosa frente a las otras formas de conocer. Constantemente hace referencia a artes, ciencias, pero muy otra cosa es cuando habla de la ciencia soberana, la ciencia de la dialéctica, única entre todas que se eleva hasta la contemplación de lo inteligible, del principio supremo que es el Bien (Rep. VI, 505a; 509; VII, 517b, c; 518c; 532a).

La misma aserción de “ciencias” se repite (Rep. VII, 533 d) al referirse a aquellas disciplinas que son el prelude de la dialéctica, y que comprenden; la aritmética, la geometría, la astronomía y la ciencia de la armonía. “Les hemos dado el nombre de *ciencias* para acomodarnos al uso, mas habría que darles otro nombre que implicase más claridad que la opinión, más oscuridad que el de la ciencia” (Rep. VII, 533d). Estas ciencias ocuparían el término medio entre la incertidumbre de la opinión y la evidencia de la ciencia, que correspondería al conocimiento discursivo.

Platón habla de ciencias y de ciencia, siendo ésta última muy distinta de las ciencias. “Ciencia” y “ciencias” no son expresiones sinónimas. Si bien las ciencias no hacen uso de los sentidos sino del pensamiento que les da carácter de tal, y los objetos que examinan son inteligibles con un principio, al no alcanzar ese principio no tienen una clara inteligencia

(1) G. RODIER: *Sur l'évolution de la dialectique de Platon (en Études de Philosophie Grecque)*. París, 1926, pág. 56.

de los mismos: por eso llama a ese conocimiento discursivo y no inteligencia. Es la ciencia de los geómetras y de las del mismo género, pues “el conocimiento discursivo es algo intermediario entre la opinión y la inteligencia” (Rep. VI, 511d).

La *dianoia* es intermediaria entre la razón (*nous*) y la representación sensible, opinión (*doxa*). Aparece aquí una nueva forma del saber, situada entre la *doxa* y la verdadera ciencia (*episteme*) pues es más clara que la opinión y más oscura que la ciencia, y difiere de ambas tanto por su objeto como por la forma de conocerlo.

A Diès cree inadecuado llamar a este conocimiento “conocimiento discursivo”, al que propone denominar “pensamiento medio” (1).

Entre esas cuatro formas del saber, llamadas por Platón “operaciones del espíritu”, y los cuatro objetos del conocimiento, existe una correspondencia perfecta.

A la sección más elevada correspondería la inteligencia pura; a la segunda, el conocimiento discursivo; a la tercera la fe; a la cuarta, la conjetura. Serían estas las formas del saber que van, desde el conocimiento absoluto, hasta la absoluta ignorancia. Para su ordenación conviene tomar en cuenta el grado de claridad que posee cada una de estas formas, pues son tanto más claras cuanto más participan de la verdad (Rep. VI, 511d, e).

De acuerdo a esta clasificación, la opinión corresponde a dos modos de conocer: cuando se refiere a las cosas mismas, y cuando se refiere a las imágenes de éstas. En el primer caso recibe el nombre de “creencia, fe”; en el segundo “conjetura”. A medida que los objetos participan en mayor grado de la verdad, más clara y elevada es su forma de conocerlos. Comparando la una con la otra, reconoce A. Diès que la creencia tiene más derecho al título de “conocimiento”, aunque sólo en forma provisoria, mientras se refiera al mundo sensible. Frente a esta ciencia provisoria la imaginación no tiene más que un valor de opinión. “El pensamiento medio (*dianoia*) no opera sobre los inteligibles más que a través de los símbolos sensibles; es, pues, relativamente a la intuición directa de los inteligibles, algo como un conocimiento por imá-

(1) A. DIÈS: Prolog. a la edit. des *Oeuvres complètes de Platon*. La Rep. Col. Budé, pág. 66.



genes, y comparada a la ciencia perfecta, toma el valor de opinión” (1).

Esta forma de conocer estaría por debajo de la razón y por sobre la opinión; y en ningún momento podrían identificarse; ninguna puede reemplazar a la otra pues cada una se aplica a un objeto único y propio.

Esta misma correspondencia entre el objeto y la forma de conocerlo es la que encontramos en el “Timeo”, cuando Platón dice que el alma del mundo es el resultado de la mezcla de la “esencia de lo mismo”, “de la esencia intermedia” y de la “esencia de lo otro”, dividida y unificada “matemáticamente”, y que está dotada para el conocimiento de los inteligibles, sensibles e intermedios. Cada una de estas esencias explica en el alma la existencia de una facultad cognoscitiva, hallándose el conocimiento condicionado por la realidad. Al girar el alma sobre sí misma, siguiendo el movimiento mediante el cual conoce, según entre en contacto con los objetos sensibles y el círculo de lo otro, se forma opiniones sólidas y verdaderas, según entre en contacto con lo inteligible y el círculo de lo mismo, se produce la intelección y la ciencia (Tim. 37a, b, c).

En forma alegórica Platón opone el mundo sensible al mundo inteligible, del mismo modo que se opone la luz a las tinieblas (Rep. VII, 514a y subs.).

El mundo sensible, nuestra ciencia, no es más que un juego de ilusiones. Para conocer las verdaderas realidades, es necesario que el alma emprenda, como los prisioneros del antro subterráneo, una ascensión penosa a los lugares inteligibles (Rep. VII, 517b). En los últimos límites de ese mundo está la idea de Bien, causa de cuanto hay de bello y de bueno en el universo, y que en el mundo inteligible engendra la verdad y la inteligencia. Sólo cuando se alcanza ese término se está en posesión de un verdadero saber. Únicamente la ciencia dialéctica puede llegar a ello; de ahí que sea indispensable para la educación del futuro gobernante.

Hay que recordar que la educación consiste, para Platón, en dirigir el alma hacia la idea de Bien. Pues “educar no es, como pretenden algunos, hacer penetrar la ciencia en el alma,

(1) A. DIÈS: *Id.*, pág. 66.

donde no está, como se pondría la visión en ojos ciegos” (Rep. VII, 518b, c).

El alma carece de poder creador; tampoco puede recibir la ciencia como algo que le llegara desde afuera, pues la verdad reside en ella misma. Mediante un hábil interrogatorio, y una indagación metódica, la verdad puede ser extraída del fondo de nuestra alma, donde se hallaba sepultada en el olvido. De ahí que saber no sea más que recordar lo que ya habíamos aprendido en una vida anterior; “nuestra ciencia no es más que una reminiscencia” (Fed. 72e, 73a). Enseñar no significa fijar en la memoria un conocimiento, sino descubrir lo que ya existía en nosotros. No se busca sino aquello que existe de alguna manera en nosotros (Men. 83e). El esclavo del “Menón”, no ha hecho otra cosa que extraer de sí mismo, bajo la guía de Sócrates, verdades de las que él no tenía ninguna noción. “¿Ha expresado una sola opinión que no haya extraído de sí mismo?”, dice Sócrates, a lo que asiente Menón: “Ha sacado todo de su propio fondo” (Men. 85b, c).

La educación no confiere al alma la facultad de ver, que ya posee, sino que la orienta, le hace dirigir su mirada a lo más alto. “Toda alma posee esa facultad de aprender y un órgano para este uso; y así como un ojo no puede desviarse de la oscuridad hacia la luz sin hacer que gire todo el cuerpo al mismo tiempo, este órgano debe desviarse con el alma toda entera de las cosas perecederas, y hasta volverse capaz de soportar la vista del ser, y de la parte más brillante del ser que llamamos Bien” (Rep. VII, 518c).

El Bien, último término del conocimiento, es lo que el alma capta en ese movimiento. Es lo intemporal e invisible, opuesto a lo temporal y visible que es el objeto de la opinión. Opérase así el paso de las tinieblas a la luz. Mediante la educación el alma debe liberarse de los lazos sensibles que aminoran su poder cognoscitivo, hasta que le sea posible contemplar lo más luminoso del ser. Para lograrlo, el alma tiende a desasirse del cuerpo. Encarada la educación en esta forma, de nada pueden servir las ciencias técnicas o mecánicas (música y gimnasia), aptas para la educación del guerrero; es preciso recurrir a las ciencias de carácter universal: aritmética, geometría, astronomía, y ciencia de la armonía, que se constituyen en una especie de propedéutica de la dia-

léctica. Son el camino que conduce a una forma más elevada de la inteligencia. Su rol es apartar el alma del mundo sensible.

La primera ciencia necesaria a este fin es la aritmética, en cuanto trata de la unidad pura, que no se divide ni se altera. Considerada en sí misma, mueve al alma hacia la región superior, llevándola a razonar sobre los números en sí, sin que a estos razonamientos se mezclen los números que representan objetos sensibles (Rep. VII, 525d). En tal forma resulta un ejercicio que permitirá al alma operar sobre realidades abstractas, y a separarla de lo real sensible, “facilitará al alma misma el pasaje del mundo sensible a la verdad de la esencia” (Rep. VII, 525b). Es pues una ciencia indispensable, “que obliga al alma a servirse de la pura inteligencia para alcanzar la verdad en sí” (Rep. VII, 526b).

Sigue a esta disciplina la geometría, en su doble forma: plana y del espacio, a condición de que obre sobre el espíritu de la misma manera que la ciencia de los números. Ahora bien, si no logra apartar el alma de lo sensible para encaminarla hacia lo inteligible, si se detiene en los accidentes, en lo puramente técnico, debe ser rechazada.

Del mismo modo la astronomía (Rep. VII, 529a; 530c); y finalmente la ciencia de la armonía (Rep. VII, 530d; 531c), todas ellas llenan las condiciones requeridas, esto es, la capacidad de apartar el alma del mundo de la generación hacia la verdad; preparan la dialéctica, de ahí que sean consideradas como ciencias fundamentales en el sentido único entendido por Platón, es decir en cuanto preparan al alma, mediante la educación para colocarse frente al ser. Reavivan en ella un órgano enceguecido, órgano incomparablemente superior a los sentidos, y gracias al cual se percibe la verdad (Rep. VII, 527d). “Elevan la parte más noble del alma hasta la contemplación de lo más excelente de todos los seres” (Rep. VII, 532c).

Estas disciplinas encaminan al alma a elevarse del mundo fenoménico al mundo más alto de la idea, pero ninguna de ellas constituye por sí misma la “ciencia”, pues no alcanzan el pleno ser. El conocimiento que de él tienen es semejante a un sueño; son impotentes para verle a plena luz, en tanto que se atienen a hipótesis. “Están tejidas de desconocido; se

puede poner todo esto de acuerdo, pero no se hará de ello una ciencia” (Rep. VII, 533b, c). Así su valor reside en que despiertan al alma y la orientan por el camino que conduce al Bien, pero “no son el mismo conocimiento; ocupan una región intermedia entre la región de los sentidos y el dominio de la ciencia pura” (1).

Pero el objeto último del conocimiento no es la imagen del Bien sino el Bien mismo. Mas ¿cuál sería la ciencia capaz de alcanzarlo y cuál es su método?

Esta ciencia no puede ser sino la “dialéctica”. Es la única que puede descubrirse a un espíritu versado en las ciencias llamadas preparatorias (Rep. VII, 533a). Excluye el uso de los sentidos, y se apoya únicamente en la razón, “y si prosigue sus indagaciones hasta haber captado por la sola inteligencia la esencia del Bien, ha llegado al límite de los conocimientos inteligibles” (Rep. VII, 532a, b). Mientras las matemáticas se detienen en hipótesis, la dialéctica procede por eliminación de hipótesis, no tomándolas como principios sino como simples hipótesis; se eleva hasta el principio donde establece sus conclusiones. El pensamiento puro, sin ayuda de imágenes asciende sin detenerse hasta alcanzar el último fundamento: el Bien.

Así puede decirse que la dialéctica es el único método que va apartando el alma del mundo impuro en que se hallaba sumida, y la eleva hasta el mundo luminoso del ser; el único que se despoja en absoluto de todo elemento sensible. En la ordenación platónica, es la forma más alta del conocimiento. Más, para llegar a ello, dicha “ciencia real” se vale de las ciencias auxiliares —aritmética, geometría, astronomía y ciencia de la armonía— que, como hemos visto, tienen un valor exclusivamente propedéutico (2). Son denominadas “ciencias” nada más que por acomodación al uso, aclara Platón, pues en verdad sería preciso darles otro nombre. Un

(1) A. FOULLÉE: *ob. cit.*, t. I, pág. 51.

(2) Véase M. LOSACCO: *Storia della dialettica*, Florencia, 1922, pág. 204.

A juicio de L. Robin, la crítica de Aristóteles (Metaf. L, I, 9, 992a) se dirige más bien contra Spseusipo y Senócrates que contra Platón; pero es aplicable igualmente a éste, porque procura quitar a las matemáticas el rol propedéutico primariamente asignado. *La théorie Platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*. Paris, 1908, pág. 316. Acerca de la época en que comienza Aristóteles la crítica contra esta tendencia pitagorizante, véase W. JAEGER: *Aristotele*. Florencia, 1935, pág. 235 y subs.

nombre que delimite su ubicación en el plano que realmente ocupan en el conocimiento: más claro que la opinión pero más oscuro que la ciencia. Algo que media entre la opinión y la pura inteligencia. Frente a la opinión aparece como un conocimiento superior; pero frente a la dialéctica, sigue siendo un conocimiento imperfecto. Es el “pensamiento discursivo” (Dianoia), al que se le restituye de ese modo su condición de intermediario (Rep. VII, 533d; VI, 511d).

En rigor, el nombre de ciencia debiera corresponder únicamente a la dialéctica, pues sólo ella puede dar cuenta, en forma absoluta, de su objeto.

FRANCISCO E. MAFFEI.