

# PLATO ON DIALECTICS, 'INTUITIVE' THOUGHT AND 'DISCURSIVE' THOUGHT

Marcelo D. Boeri

Pontificia Universidad Católica de Chile  
marcelo.boeri@gmail.com

## Abstract

The aim of this essay is to provide a deflationary interpretation of the divided line in *Republic* VI-VII. I argue that an important part of the difficulties existing between διάνοια and νόησις lies in the fact that the different sections of the divided line are read as if they were close compartments. My claim is that one of the crucial problems is how one should understand that a soul working according to the mental capacity that Plato calls νόησις could perform its cognitive activities *absolutely* getting rid of any sensible ingredient. In order to attempt to explain this detail, I make use of a passage included in the *Phaedo*, where Plato tries to show that it is possible to get rid of the body 'as far as possible'. The view that the soul gains 'clarity' as long as it ascends from εἰκασία to νόησις, I hold, might be understood in terms of 'certainty': as some contemporary epistemologists, Plato appears to have envisaged the idea that if there is knowledge, such knowledge must be certain, and such certainty, I suggest, is not understood as a mere 'psychological' but as an 'epistemic' certainty. That is, the reasons the Platonic knower possesses are strong enough to believe that what he believes is true.

*Keywords:* Plato, intuitive thought, discursive thought, epistemic certainty.

---

Received: 20 - 10 - 2015. Accepted: 15 - 03 - 2016.

## DIALÉCTICA, PENSAMIENTO ‘INTUITIVO’ Y ‘DISCURSIVO’ EN PLATÓN

Marcelo D. Boeri

Pontificia Universidad Católica de Chile

marcelo.boeri@gmail.com

### Resumen

El propósito de este ensayo es presentar una interpretación deflacionaria de la línea dividida en *República* VI-VII. Argumento que una parte importante de las dificultades existentes entre la *διάνοια* y la *νόησις* radica en el hecho de que se leen las diferentes secciones de la línea dividida como si fueran compartimientos cerrados. Mi afirmación es que uno de los problemas cruciales y de difícil solución es cómo entender que un alma que opere según la *νόησις* pueda llevar a cabo sus actividades cognitivas prescindiendo *completamente* de cualquier ingrediente sensible, toda vez que el alma que procede “noéticamente” (*νόησις*) está en un cuerpo. Para intentar explicar este importante detalle utilizo un pasaje del *Fedón*, en el que Platón intenta mostrar que es posible desentenderse del cuerpo “en la medida de lo posible”. La tesis de que el alma va ganando “claridad” a medida que va ascendiendo desde la *εἰκασία* hasta la *νόησις*, sostengo, podría entenderse como “certeza”: como algunos epistemólogos contemporáneos, Platón parece haber visualizado la idea de que, si hay conocimiento, tal conocimiento debe ser cierto, y tal certeza, sugiero, no se entiende como una mera certeza ‘psicológica’, sino como una certeza ‘epistémica’. Es decir, las razones que el sujeto cognoscente platónico posee son lo suficientemente fuertes como para creer que lo que cree es verdadero.

*Palabras clave:* Platón, pensamiento intuitivo, pensamiento discursivo, certeza epistémica.

---

Recibido: 20 - 10 - 2015. Aceptado: 15 - 03 - 2016.

## 1. Introducción: pensamiento intuitivo, discursivo y “esclarecimiento cognitivo”

Tal vez es un poco temerario presentar de nuevo una discusión sobre un texto tan visitado y revisitado como el pasaje de la línea dividida en *República* VI (y su “resumen” en *República* VII; en adelante *Rep.*). En la historia de la interpretación de *República* VI ha habido cierto consenso entre algunos estudiosos respecto de la posibilidad de distinguir dos tipos contrastantes de actividad anímica o mental en el argumento platónico de la parte superior de la línea dividida que, al parecer, terminan por dar lugar a dos formas de conocimiento que corresponden a esos tipos de actividad anímica: por un lado, una especie de captación directa (que prescinde por completo de ingredientes sensibles) de ciertos objetos (las Formas o Ideas), una actividad mental que Platón llama νόησις o νοῦς, y, por otra parte, un proceso consistente en una captación mediada de las Formas: la διάνοια, que a veces solemos traducir por “pensamiento discursivo” (*Rep.* 510a), en el supuesto de que el intelecto opera a través de mediaciones.<sup>1</sup> De acuerdo con esta lectura, la νόησις y lo que de ella se sigue sería una especie de conocimiento directo, no inferencial, (de las Formas o Ideas), en el que no interviene la percepción ni ningún otro tipo de capacidad cognitiva asociada a ella. Se trataría de una

---

<sup>1</sup> Una discusión detallada del texto de la línea dividida se encuentra en el todavía útil libro de Lafrance (1981, cap. 5). Para una pormenorizada exposición crítica de la historia de las interpretaciones cf. p. 167-196. Un comentario más reciente puede verse en Fronterotta (2001). Siguiendo una lectura más o menos tradicional (y hasta donde alcanzo a ver apegada al texto de Platón), Fronterotta sugiere que la διάνοια (que debe entenderse como pensamiento discursivo y demostrativo) es propedéutica del “pensamiento intuitivo” (νόησις) y es siempre inferior a la νόησις (p. 100-112; 324-325), la cual requiere de un ἐξαίφνης (cf. Platón, *Parménides* 156d-e, citado por Fronterotta, 2001: 324, n.12). Véase también Fronterotta, 2011: 65 n.21. Sobre la noción de ἐξαίφνης en Platón cf. Tordesillas (2016), quien, siguiendo a G. Pascuali y A. Levi y, a través de un examen de los pasajes en los que el adverbio aparece en el *Simposio*, hace notar que el ἐξαίφνης es, en realidad, un conocimiento “dianoético y racional” (un enfoque similar, centrado en el análisis del episodio del esclavo del *Menón*, tiene Lafrance 1981: 112). Una discusión, también reciente, (aunque restringida a la literatura en inglés) puede verse en Dorter (2006, caps. 5-6).

especie de “intuición intelectual”,<sup>2</sup> un conocimiento completo y acabado de las Formas cuya característica principal sería su no discursividad. La *διάνοια*, en cambio, correspondería a un tipo de actividad mental que procede a través de mediaciones y cuyo conocimiento sería más propiamente un “conocimiento proposicional”.<sup>3</sup>

Este debate entre conocimiento directo y derivado (entre los estudiosos anglosajones contemporáneos de Platón), que supone una visión aparentemente antitética entre captación directa y mediada de las Formas y el conocimiento correspondiente a cada tipo de actividad mental, se remonta, al menos, a la discusión que en los años 50’ mantuvieron R.C. Cross (que aboga por un conocimiento proposicional en Platón) y R.S. Bluck, que defiende la preeminencia de un conocimiento intuitivo.<sup>4</sup> Hay que recordar que el problema es un poco más antiguo: en su *Comentario a la República de Platón* Proclo interpreta la *διάνοια* como un procedimiento demostrativo, y la *νόησις* como una operación mental de captación directa, aunque obviamente no dice que se trate de un proceso “intuitivo”.<sup>5</sup> En su contribución al comentario de *Rep. VI*, incluida en el megaproyecto dirigido por Mario Vegetti, Franco Trabattoni sostiene que ninguno de los dos enfoques es correcto. En su

---

<sup>2</sup> Una capacidad que opera por “contacto directo” con su objeto. Cf. Aronadio (2002: 21-61) (en especial: 48-53).

<sup>3</sup> Es importante recordar que la utilización del término “intuición” en sede platónica es potencialmente confusa; es un término que aparece tardíamente en la historia del pensamiento (entre los siglos XVII y XVIII) y que puede significar cosas muy diferentes de las que habla Platón. El lenguaje que tiene que ver con “lo intuitivo” siempre es potencialmente confuso cuando uno habla de Platón, especialmente por la carga filosófica e incluso ideológica que tiene esa palabra a partir de la Modernidad. Las dificultades del término “intuición” aplicado a Platón son examinadas en detalle por Aronadio (2002: 34), quien enfatiza el hecho de que los requisitos de estabilidad y autosuficiencia sólo pueden conseguirse, según Platón, por una forma de saber que por su naturaleza se encuentra *en relación directa* con el objeto. Si esto es así, sostiene Aronadio, “hay en Platón una acepción ‘fuerte’ de saber, que consiste en el *contacto* con el objeto real y verdadero” (2002: 35; 37-42; el énfasis en “contacto” me pertenece). Para la discusión de la noción de intuición (empírica) en Kant véase el ensayo de Aportone (2002), especialmente p. 73-92.

<sup>4</sup> Cf. Cross (1954: 433-450); Bluck (1956: 522-529). En realidad, la discusión es un poco anterior: cf. Cherniss, 1936, p. 452 ss.

<sup>5</sup> Proclo, *Comentario a la República de Platón* 291, 12-292, 21 (ed. Kroll).

opinión, la gnoseología platónica no provee en general ninguna forma de intuición intelectual: también la *διάνοια* “ve” las Ideas, y si esto es así no hay razones para creer que la nota característica de este tipo de conocimiento sea la discursividad o la proposicionalidad.<sup>6</sup> Los objetos de la *διάνοια* y la *νόησις* son los mismos: Formas o Ideas. Cuando Sócrates se prepara para hablar de la cuarta sección de la línea dividida, la *νόησις*, (comenzando desde la región más básica o inferior) aclara que se refiere a la sección de lo inteligible en la cual *la razón misma* (*αὐτὸς ὁ λόγος*) “capta” o “entra en contacto” con (*ἄπτεται*) sus objetos (*i.e.* las Formas) por medio del poder de la dialéctica (*Rep.* 511b3-c2). Si eso es así, la dialéctica no puede ser patrimonio exclusivo de la *διάνοια*: también es tarea de la dialéctica captar sus objetos valiéndose de las hipótesis para remontarse al principio no hipotético, sin valerse de nada sensible. La *διάνοια*, según Trabattoni, tiene solamente el significado genérico de “pensamiento”;<sup>7</sup> en su opinión, la distinción entre pensamiento discursivo e intuitivo (no proposicional) es solamente un “esquema manualístico” que no tiene ningún apoyo textual.<sup>8</sup>

Tengo la impresión de que una parte importante de las dificultades existentes entre la *διάνοια* y la *νόησις* radica en el hecho de que se leen las diferentes secciones de la línea dividida (y por lo que aquí interesa, la tercera y la cuarta sección) como si fueran compartimientos cerrados sin comunicación entre sí (la lectura de Trabattoni, que argumenta a favor de la tesis de que los objetos de una y otra sección son los mismos, ciertamente va en contra de la idea de que se trata de compartimientos

---

<sup>6</sup> Cf. Trabattoni (2003: 157-163). Véase también Trabattoni (1994: 220-221). En parte este enfoque de Trabattoni es compartido por Fronterotta (2011: 69, n.26), quien convenientemente argumenta que, aunque los géometras hacen uso de las imágenes sensibles de las figuras geométricas, eso no implica que con su método los géometras necesiten de la ayuda de las imágenes sensibles, sino que nada induce a mantener que son los objetos de la geometría por sí los que exijan el recurso a la representación material. La argumentación, sostiene Fronterotta, pone el acento en la naturaleza del método y no en el estatuto ontológico de su contenido. Esto, no obstante, no explica por qué la región de la *διάνοια* se encuentra en un nivel inferior al de la *νόησις*. Creo que Platón recurre a los géometras porque, aunque sin duda trabajan con Formas, proceden deductivamente, a través de mediaciones, como lo hace quien procede a través de la *διάνοια*.

<sup>7</sup> Trabattoni (2003: 159, n. 10).

<sup>8</sup> Trabattoni (2003: 158).

cerrados). En mi opinión, uno de los problemas cruciales y de difícil solución es cómo entender que un alma que opere según la νόησις pueda llevar a cabo sus actividades cognitivas prescindiendo *completamente* de cualquier ingrediente sensible, toda vez que el alma que procede “noéticamente” (*i.e.* operando mediante la νόησις) está en un cuerpo. Para intentar explicar este importante detalle recurriré a un pasaje del *Fedón*, en el que Platón intenta mostrar que es posible desentenderse del cuerpo “en la medida de lo posible” (65c7-8; cf. también 66b-d).<sup>9</sup> Las imágenes visuales y el modo en el que Platón concibe el proceso cognitivo –desde la región inferior de la línea dividida (*Rep.* 511e1-2: τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν) hasta llegar a la sección superior (*Rep.* 511d8: νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ)– parecen indicar que el símil de la línea fue concebido como una representación del derrotero que sigue el alma desde la total oscuridad (cognitiva, *i.e.* desde la ignorancia) a la luz, el conocimiento, y que ese proceso es entendido como algo gradual en el esfuerzo que lleva a cabo el individuo en su propio proceso de esclarecimiento cognitivo. Sugiero que la tesis de que el alma va ganando “claridad” a medida que va ascendiendo desde la εἰκασία hasta la νόησις podría entenderse en términos de “certeza”: si efectivamente hay conocimiento, éste debe ser “certero”. Para que haya conocimiento, como argumentan algunos epistemólogos contemporáneos, debe haber una “razón (o justificación) conclusiva” (*i.e.* una razón o justificación que no requiera de otra razón

---

<sup>9</sup> Un árbitro me ha objetado el recurso intertextual y las referencias al *Fedón* y al *Eutidemo*. Aunque no hay necesariamente cercanía cronológica entre, por ejemplo, el *Eutidemo* y la *Rep.*, o coincidencia terminológica (entre la *Rep.* y el *Fedón*, dos criterios que, de acuerdo con ese árbitro, me permitirían hacer esas relaciones intertextuales), es bastante claro a mi juicio que sí hay cierta relación temática y metodológica entre esos diálogos. El caso del *Fedón* y la *Rep.* es bastante obvio: en *Rep.* 511c1-2 Platón retoma el problema de la posibilidad de ejercer el propio pensamiento desentendiéndose del influjo sensible (cuando “la razón misma” llega a una conclusión “sin hacer uso de nada sensible, sino solamente de las Formas mismas”: αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχωρῶμενος, ἀλλ’ εἶδουσιν αὐτοῖς”, un tema caro a Platón que, claramente, está presente en el *Fedón* (donde para captar las Formas uno debe ser capaz de deshacerse del cuerpo “en la medida de lo posible”). El pasaje del *Eutidemo*, que cito y comento abajo, tiene una clara conexión temática con la deficiencia que Platón también encuentra en la *Rep.* en el procedimiento de los geómetras y de la διάνοια como actividad mental propia de ese procedimiento.

o justificación para ser una verdadera razón o justificación).<sup>10</sup> Cuando alguien se pregunta si tiene un conocimiento implícitamente también puede estar preguntándose por la certeza de dicho conocimiento, es decir, lo que se pregunta es si el conjunto de creencias que fundamentan su conocimiento es certero. En este caso ya no se trata de una mera certeza “psicológica”, sino más bien de una certeza “epistémica”, es decir, de las razones que uno tiene para creer que lo que cree es verdadero. Aunque la noción de “certeza” en el tratamiento contemporáneo tiene énfasis diferentes, creo que no es implausible ni (exageradamente) anacrónica si se la aplica a Platón (como intento mostrar en § 2).<sup>11</sup>

También querría sugerir que lo que Platón quiere decir es que es la propia alma del individuo la que es capaz de operar “dianoética” o “noéticamente”. Pero esto, en cierto modo, genera otro problema: si, como razonablemente sugieren algunos estudiosos (como Trabattoni), los objetos de la *διάνοια* y la *νόησις* son los mismos (*i.e.* Formas, Ideas), ¿por qué habría de ser más claro o “certero” el conocimiento de quien capta el tipo de Formas que están en el plano de la *νόησις* que el de quien capta Formas en el nivel de la *διάνοια*? Como sabemos, Platón proporciona una explicación para responder a este tipo de interrogante, pero además me interesa indicar que, en el proceso de esclarecimiento cognitivo de un individuo, tiene una relevancia destacable el estado o condición en que se encuentre su alma en el momento de intentar llevar a cabo operaciones mentales-cognitivas de distinto tipo.<sup>12</sup> Éste es un detalle que puede ser relevante en mi argumentación: es Platón mismo quien califica (casi al final del libro VI: 511d3-e4) a la *διάνοια* y al *νοῦς* (y a los demás estados cognitivos) como *ἔξεις*, estados o condiciones (del alma). En ese mismo pasaje Platón también habla de los cuatro estados anímicos o psicológicos correspondientes a las cuatro secciones de la línea dividida como de *παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα*, “afecciones que acontecen en el alma” (*Rep.* 511d7-8). Lo que me interesa señalar es que el estado cognitivo del sujeto es una expresión, por así decir, de su estado o condición anímica (*ἔξεις*): si el propio estado (anímico) se encuentra anclado al reino de la apariencia, el estado cognitivo será *εἰκασία*. Desde luego, no es que alguien que es

<sup>10</sup> Cf. Dretske (1971).

<sup>11</sup> Para una discusión de los diferentes tipos de certeza y del modo en que ésta se encuentra asociada al conocimiento Cf. Audi (1998: 214-217; 288-292).

<sup>12</sup> Trato este tema en la sección 3 y hacia el final de la 4.

capaz de operar “dianoética” o “noéticamente” no puede experimentar el influjo (poderoso según Platón) de las apariencias, sino que ese sujeto, al experimentar dicho influjo aparential, dispondrá de los mecanismos y capacidades necesarias para saber que esas apariencias son o pueden ser falsas.

## 2. Conocimiento, claridad, “certeza” y definición

Como sabemos, es Platón quien proporciona una razón (poderosa en su opinión) para advertir en qué se diferencia la *διάνοια* de la *νόησις*, y en qué radican las limitaciones de la *διάνοια* si se la compara con la *νόησις*: la actividad mental que llama *διάνοια* en la tercera sección de la línea dividida usa como imágenes las cosas imitadas en la sección de lo *ὁρατόν* y lo *δοξαστόν* y, al hacerlo, el alma “es forzada” a llevar a cabo su investigación a partir de hipótesis, de supuestos. Eso, aclara Platón, significa que el alma no se encamina hacia un principio, sino hacia una conclusión (510b4-9).<sup>13</sup> Regresaré enseguida a este pasaje; por ahora solamente quiero recordar la bien conocida afirmación, según la cual lo que Platón parece estar diciendo es que la *διάνοια*, aunque constituye una actividad anímica capaz de captar Formas (y en eso, como subraya Trabattoni, sin duda no se diferencia de la *νόησις*), todavía se encuentra amarrada al dominio sensible. De hecho, los *γεόμετρας* se sirven de formas visibles, *i.e.* sensibles (*τοῖς ὁρωμένοις εἶδεσι προσχωρῶνται*), hacen argumentos acerca de ellas (*τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται*), pero no piensan en ellas (*οὐ περὶ τούτων διανοοῦμενοι*; *Rep.* 510d5-6), sino en aquellas “cosas” a las que éstas se parecen, es decir, su pensamiento lo es de las Formas o Ideas. El *γεόμετρας*, que es el ejemplo de la persona cuya alma opera mediante la *διάνοια*, siempre procede con un pie puesto en el dominio sensible, por así decir. Esto es así porque el *γεόμετρας* recurre a representaciones sensibles de los objetos de los que está hablando (*i.e.* del “cuadrado mismo”, “de la diagonal misma”, etc., que son Formas). Algunos intérpretes han tratado de hacer plausible la tesis de que tanto los objetos de la *διάνοια* como los de la *πίστις* son cosas físicas, aunque la *διάνοια* los considera como “imágenes de objetos abstractos”.<sup>14</sup> Pero este enfoque omite la aclaración de Platón,

---

<sup>13</sup> Cf. Fronterotta (2011: 62-64).

<sup>14</sup> Smith (1996: 25-46). Una buena discusión de la interpretación de Smith se encuentra en Dorter (2006: 212-213).



según la cual, aunque la *διάνοια* se vale de imágenes visibles su objeto no son esas imágenes, sino aquello de lo cual son imágenes, *i.e.* Formas. Es decir, el cuadrado que el geómetra dibuja en el pizarrón para explicar sus propiedades no es, en realidad, el cuadrado del que está hablando; el geómetra habla del “cuadrado mismo”, de la Forma de cuadrado.<sup>15</sup>

Este tipo de observación puede ser trivial y parte del esquema manualístico que denuncia Trabattoni, pero es lo que parece seguirse, en mi opinión, del texto mismo. Que ése es efectivamente el caso lo enfatiza el propio Platón cuando hace notar que, en la sección de la *νόησις*, el alma emprende su camino hacia un principio anhipotético a partir de hipótesis, *sin hacer uso de las imágenes* como había hecho en la tercera sección, sino de las Formas mismas (*Rep.* 511b6-c2). Si ése es efectivamente el caso, el pensamiento de quien piensa en el sentido de la *νόησις* se encuentra ya completamente desprovisto de ingredientes sensibles que puedan producir “distracciones” al pensamiento, en el cual la conexión entre él y las Formas es directa, sin ningún tipo de mediación sensible. Es éste el sentido (deflacionario) en el que me parece que puede hablarse de “pensamiento intuitivo”. No se trata, en efecto, de “descubrir” la Idea o Forma por una especie de intuición intelectual misteriosa.<sup>16</sup> El “pensamiento intuitivo” en que consistiría la *νόησις*

---

<sup>15</sup> Adam (1921, vol. II: 159-160) piensa que Platón no está hablando de Formas, sino de ítems matemáticos. Y eso es así, según Adam, porque, aunque los números matemáticos, los planos y las superficies son *ἀεὶ ὄντα* (*Rep.* 527b7-8), son múltiples (hay muchos triángulos y cuadrados matemáticos; *Rep.* 526a). Es por eso, argumenta Adam, que no pueden ser Ideas o Formas platónicas, pues las Formas son *ἀεὶ ὄντα*, pero además son *únicas*. Sin embargo, en *Rep.* 526a es claro que Platón no entiende la multiplicidad de las entidades matemáticas en el sentido de multiplicidades empíricas, sino de entidades que son accesibles a través del pensamiento y que no pueden ser captadas de otra manera (526a6-7: *περὶ τούτων λέγουσιν ὧν διανοηθῆναι μόνον ἐγχαρεῖ, ἄλλως δ' οὐδαμῶς μεταχειρίζεσθαι δυνατόν*). Hay varias clases de triángulos (equiláteros, escalenos, etc.), pero la demostración que hace un geómetra de las propiedades del triángulo que ha dibujado vale para la totalidad de los múltiples triángulos empíricos y para los diferentes tipos de triángulos. Naturalmente, Adam debe ser consciente de esto; mi punto es que “el cuadrado mismo” del que habla Platón no puede ser múltiple y la expresión que emplea (“el cuadrado mismo”) es la manera típica de referirse a una Forma.

<sup>16</sup> Como convenientemente aclara Delcomminette (2006: 102; 123-124; 281-282).

simplemente debería leerse como el momento de comprensión que el sujeto cognoscente tiene en el momento en que capta directamente un objeto de conocimiento, sin necesidad ya de recurrir a procedimientos deductivos que, no obstante, ayudan a preparar o entrenar el alma de quien comienza a familiarizarse con el trato de entidades abstractas. Así, aun cuando, como enfatiza Trabattoni, tanto la *διάνοια* como la *νόησις* captan Formas, el modo en que lo hacen no es idéntico y, al parecer, tampoco se trata del mismo tipo de Formas: las Formas con las que trata la *διάνοια* son descriptivas. Las Formas con las que trata la *νόησις*, son, en cambio, evaluativas.

Pero, ¿por qué Platón cree que los geómetras deben servirse de ingredientes sensibles para llegar a la captación de las Formas en la región de la *διάνοια*? Otra pregunta que uno podría hacerse es cuál es la condición del alma que le permite al sujeto cognoscente llevar a cabo una operación mental (como la *νόησις* de la cuarta sección de la línea dividida) que sea tal que esté *completamente desprovista de ingredientes sensibles*. Esto es, ¿cuál es la condición o estado en que debe encontrarse el alma de quien está llevando a cabo la operación mental llamada *νόησις* para que sea capaz de “ver” o captar Formas platónicas habiendo roto por completo sus amarras con el dominio sensible?

(i) Para responder a la primera pregunta (y a la objeción de Platón a la geometría) me centraré en *Eutidemo* 290b7-c6. Según este pasaje, cuando los geómetras y los maestros de cálculo (no menos que otros que poseen una especialidad técnico artesanal, que presupone la posesión de un cierto tipo de conocimiento) “capturan” lo que es objeto de su caza, son incapaces de ir más allá de lo que es tal objeto, esto es, son incapaces de *usar* su conocimiento. Es por eso que “entregan” sus hallazgos a los dialécticos. El texto puede resultar un poco intrigante pues nadie diría que un geómetra o alguien que es experto en cálculo es incapaz de usar su conocimiento. Pero el pasaje leído en su contexto debe querer decir algo diferente: tal vez la clave debe buscarse en la última línea del texto, en la que Platón ya no habla de *χρησθαι*, sino de *καταχρησθαι*. El refuerzo de *κατα*- probablemente apunta a hacer un empleo acabado o completo de los hallazgos matemáticos, lo cual puede presuponer un uso diferente del que tienen a la vista los matemáticos mismos. El dialéctico platónico no es un matemático y por eso mismo su conocimiento no está acotado a un dominio específico del saber: el saber

filosófico-dialéctico es sinóptico.<sup>17</sup> Es por eso que, aun cuando no es un experto acabado en ese dominio específico del saber, es capaz de hacer un “uso amplio” de ese saber, de manera de integrarlo a otros dominios (por ejemplo, el moral) en su esfuerzo por dar cuenta de cada cosa (*Rep.* 534b). El matemático o el geómetra solamente se restringen a conexiones matemáticas o geométricas; el dialéctico, en cambio, provee una mirada abarcadora cuando debe ordenar todo en “una mirada de conjunto (σύνολος) de la afinidad que hay entre los estudios o conocimientos entre sí y los de la naturaleza de lo que es” (*Rep.* 537c2-3). Una vez más, esa mirada parcial de las técnicas profesionales parece, según Platón, revelar su incapacidad de “dar un λόγος” respecto de sí mismas. Para responder a la objeción de que los geómetras, aunque “ven” Formas, siguen amarrados al dominio sensible, quiero ejemplificar con un pasaje del platónico antiguo que, en mi opinión, entendió mejor a Platón: Aristóteles. En un notable pasaje del *De memoria* argumenta así: cuando pensamos en una figura geométrica (como un triángulo) nuestro pensamiento de esa figura está desprovisto de una cierta cantidad determinada, que refiere a los múltiples triángulos materiales del mundo. Esto es, el puro pensamiento del triángulo (“el triángulo mismo”, diría Platón) está desprovisto de la cantidad y de toda determinación sensible que es propia de los triángulos concretos; sin embargo, en el acto de pensar un triángulo, quien lo piensa “pone ante sus ojos” la cantidad, *i.e.* se representa o imagina el triángulo –desprovisto en sí mismo de toda sensibilidad en el puro pensar– como un triángulo sensible concreto dotado de una cantidad determinada. No obstante, quien piensa en un triángulo mediante este recurso imaginativo-representativo no lo piensa *en cuanto cantidad*.<sup>18</sup> Dicho de otra manera, el pensamiento en sí mismo no involucra cantidad, que es una marca de las cosas sensibles determinadas, pero no es posible pensar en una cosa determinada si no es por referencia al modo en que se da dicha cosa en la realidad sensible, esto es, dotada de una cantidad determinada y de todas las determinaciones que la determinan como el ente que es.

(ii) La segunda pregunta que planteé al comienzo de esta sección se centraba en la condición o estado (ἔξις) del alma que le permite al sujeto cognoscente llevar a cabo una operación mental (como la νόησις de la

---

<sup>17</sup> *República* 537c7: ὁ μὲν γὰρ συνοπτικός διαλεκτικός. Sobre esta línea véase el comentario de Fronterotta, 2011: 70.

<sup>18</sup> *De memoria* 449b31-450a7.

cuarta sección de la línea dividida) que sea tal que esté completamente desprovista de ingredientes sensibles. Esto es, cuál es la condición o estado en que debe encontrarse el alma del sujeto cognoscente para que sea capaz de “ver” o captar Formas platónicas habiendo roto por completo sus vínculos con el dominio sensible. Cuando uno se encuentra en el tercer nivel de la línea dividida y usa su *διάνοια* lo que hace es partir de hipótesis, y los objetos sensibles imaginados o aprehendidos mediante una imagen en la primera sección de la línea (*εἰκασία*) son ahora empleados como imágenes de Formas. Recuérdese que Platón insiste en que los géometras se sirven de formas visibles, hacen argumentos sobre ellas, aunque no piensan en ellas, sino en aquellas cosas a las cuales dichas imágenes sensibles se parecen, es decir, en Formas sin más. Los géometras producen sus argumentos en vista del cuadrado en sí y de la diagonal en sí, no en vista de la diagonal o del cuadrado que dibujan en el pizarrón. Es decir, los razonamientos geométricos razonan teniendo a la vista el cuadrado en sí, pero para tener a la vista “el cuadrado en sí”, todavía necesitan visualizar sensiblemente las formas (sensibles) de los cuadrados. Creo que es ésta probablemente la primera vez que aparecen Formas matemáticas, que son diferentes de las Formas evaluativas que ya habían aparecido en *Rep.* 476a (bello-feo, justo-injusto, bueno-malo). Y eso, probablemente, no es para nada casual: es el tipo de Formas propio de la *διάνοια* como el tipo de operación mental que todavía se encuentra amarrado al dominio sensible y que en el mejor de los casos lo que puede hacer es dar cuenta de estas Formas “descriptivas” (“cuadrado”, “diagonal”; uno podría agregar las Formas de “igual” y “semejante” del *Fedón*). Pero para ser capaz de captar (*i.e.* de entender) Formas evaluativas como “bello”, “bueno” o “justo” (el tipo de Formas en que parece estar pensando Platón cuando habla de la *νόησις*) el alma del sujeto debe encontrarse en una *condición* o *estado* tal que le permita captar dichas estructuras eidéticas sin necesidad de referirse al dominio sensible. Y esto quizás es así porque no hay ejemplificaciones *precisas* en el ámbito de nuestra experiencia sensible de bello o justo; pero para hacer esto uno debe ser capaz de desarrollar su *capacidad* de entender que, aun cuando no hay ejemplos sensibles precisos de justo o bello, ello no significa que no exista lo justo o lo bello.<sup>19</sup> Es en este sentido

---

<sup>19</sup> Es cierto que tampoco hay ejemplos sensibles “precisos” de “cuadrado” o de “diagonal”, pero es relativamente más simple coincidir en que un *x* determinado del mundo es un cuadrado o una diagonal. En otra parte (Boeri

que sugiero que el estado, condición o disposición (ἔξις) del sujeto es decisiva en la captación directa de Formas en la región superior de la línea dividida. Todos los estados cognitivos correspondientes a cada una de las secciones de la línea dividida son caracterizados por Platón como estados o afecciones (del alma).<sup>20</sup> Pero el estado o condición en el que debe encontrarse quien es capaz de captar de manera directa “lo bello”, por ejemplo, parece que debe ser diferente, ya que en el ejercicio mental que supone la νόησις ya no hay ninguna referencia al dominio sensible. Todos podemos coincidir en que algo o alguien es bello o justo, pero no del mismo modo en que estamos de acuerdo en que tal o cual objeto del mundo empírico es cuadrado o triangular. Aunque Juan, María y Pedro pueden coincidir en que Sofía Loren se ve bellísima en “La caída del Imperio Romano”, probablemente no tienen la misma noción de en qué consiste la belleza de Sofía Loren, o de cuán bella efectivamente está en esa película. Es como si Platón estuviera diciendo que, por un lado, es metodológicamente correcto evocar formas descriptivas (como las geométricas) a partir de objetos sensibles (es la sugerencia de *Fedón* 74a-e; luego de ver –en su sentido perceptivo, se entiende– dos leños iguales uno evoca, recuerda *lo igual*), pero es metodológica y filosóficamente incorrecto evocar lo bueno o lo justo a partir de “ver” sensiblemente una persona buena o una acción justa. Las formas evaluativas no pueden “verse” del mismo modo en que puede verse lo igual o lo semejante, lo triangular o lo cuadrado; y lo justo o lo bueno no pueden verse sensiblemente porque, aunque todo el mundo está de acuerdo en qué es un cuadrado, no todo el mundo está de acuerdo en qué es lo justo o en qué es el bien. Para saber con “claridad” qué es el bien o lo justo mi alma debe encontrarse en un estado o condición tal que pueda captar directamente (aquí sugiero una lectura “intuicionista” de la νόησις) lo que es absolutamente bueno.<sup>21</sup> Pero para ser capaz de hacer eso, el alma debe encontrarse en un estado o condición tal que, aun cuando todavía se encuentre incrustada en mi cuerpo, pueda neutralizar el poder distorsionador del cuerpo gracias a la actividad anímica que,

---

2007, cap. 4 y más recientemente Boeri, 2016: especialmente 364-365; 369-373) he tratado de argumentar a favor de una lectura disposicional, es decir, en el sentido de “capacidad de entender” (no proposicional) del conocimiento en Platón.

<sup>20</sup> Cf. *Rep.* 511d4-e2.

<sup>21</sup> Como dice Platón en *Filebo* 61a.

más propiamente, trata con “lo que es” (la νόησις, que aprehende las Formas sin ninguna mediación sensible). Soy consciente de que esta sugerencia tiene el serio escollo de que en la *Rep.* Platón no emplea la reminiscencia, pero la sugerencia puede tener algún atractivo si uno piensa, de nuevo, en qué sentido Platón amarra las formas geométricas (que son descriptivas) al dominio sensible y, al mismo tiempo, evita a toda costa hacer eso con las formas evaluativas.

Para centrarme en el desarrollo más constructivo de mi argumento quisiera regresar ahora a una sección inicial de *Rep.* VI (487b-d), en la que Adimanto se queja del método socrático-platónico de preguntas y respuestas y sugiere que dicho método se parece a un juego de palabras (dando a entender que no es muy diferente de las prácticas sofísticas). El pasaje es relevante, a mi juicio, como paso previo a los tipos de conocimiento intelectual descritos por Platón (*i.e.* el conocimiento propio de la tercera y cuarta secciones de la línea dividida) por varias razones, pero una razón central es la siguiente: hay un interesante juego por parte de Platón al poner en boca de Adimanto la observación de que quienes carecen del arte de la dialéctica, dada su inexperiencia en la formulación de preguntas y respuestas, son desviados por el argumento y concluyen en un enorme error que es completamente contrario a lo que pensaban al comienzo de la conversación (*Rep.* 487b1-d5). Adimanto, claro está, no dice que esas personas (probablemente incluyéndose a sí mismo) carecen del arte de la dialéctica; pero si uno recuerda que en *Crátilo* 390c10-12 el dialéctico es caracterizado como aquel que sabe cómo preguntar y cómo responder,<sup>22</sup> es obvio que Platón le está haciendo decir a Adimanto que esas personas se ven abrumadas por el debate debido a su falta de habilidades dialécticas. Es decir, para entender algo y no ser “desviados por el argumento” (ὕπὸ τοῦ λόγου... παραγόμενοι) debemos ser capaces de hacer las preguntas correctas y de responderlas correctamente. Esto puede significar aquí que uno de los significados de “dialéctica” es debatir o dialogar siguiendo el método de preguntas y respuestas, respuestas que, para ser correctas, deben ser, *al menos a veces*, definiciones.

Ahora bien, el pasaje de *Rep.* 487b1-d5, ubicado en su contexto, constituye una especie de conclusión de la enumeración que ha estado haciendo Sócrates de las cualidades del filósofo (facilidad para aprender,

---

<sup>22</sup> Véase también *Filebo* 24d-e; *Fedón* 73a; 78d y Aronadio (2002: 32).

memoria, amar el estudio que muestra el ser siempre existente y que no anda errante a causa de la generación y la corrupción –τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὐσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς: 485b2-3–, amar la ausencia de falsedad, no admitir voluntariamente la falsedad, sino odiarla, y anhelar la verdad; 485c etc.), y de las razones que hay para pensar que dichas cualidades deben necesariamente estar presentes en los perfectos guardianes. Unas líneas antes de la vigorosa intervención de Adimanto en tono de queja, Sócrates concluye que hay que buscar una *διάνοια* (“una mente”, ¿una “persona”?) que por naturaleza sea proporcionada y graciosa, una *διάνοια* cuya disposición natural le permita ser guiada con facilidad hacia la Forma de cada cosa existente (cf. 486d9-11). Ésta es la segunda vez que aparece la palabra *διάνοια* en *Rep.* VI (la primera aparece en 486a8-9, donde Platón sostiene que la *διάνοια* a la que le corresponde la magnificencia y la teoría o contemplación de la totalidad del tiempo –μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία παντὸς μὲν χρόνου– y de la οὐσία en su totalidad no puede creer que la vida humana sea algo muy significativo: μέγα τι).

Aunque aquí el término *διάνοια* no parece tener el significado técnico que Platón le asigna cuando la asocia al tipo de operación mental que luego ejemplifica con los geómetras, es claro que es gracias a la *διάνοια* que uno entra en relación con el dominio eidético, pero no gracias a cualquier tipo de *διάνοια*, sino a la que posee las cualidades indicadas, a las cuales se agrega ahora que debe ser “proporcionada” y “dócil” o, como dice en *Rep.* 486a, debe tratarse de una *διάνοια* capaz de distinguir lo trivial y pasajero de lo importante y permanente. Más aún, creo que el reconocimiento explícito de Adimanto de que quienes son inexpertos en el preguntar y en el responder “son desviados un poco en cada ocasión por el argumento” proporciona ya una indicación de que el entrenamiento en ese procedimiento (*i.e.* en el procedimiento propio del método dialéctico entendido como método de preguntas y respuestas) permite al alma acercarse al dominio eidético y familiarizarse con él. Una indicación en este sentido la da el mismo Platón (en *Rep.* VII. 516a5) cuando subraya que “el alma necesitaría acostumbrarse si es que va a ver las cosas de arriba” (τὰ ἄνω ὁψεσθαι). En *Rep.* VII. 521c7-8 Platón describe la filosofía como un “ascenso hacia lo que es”; es un “retorno del alma desde un día nocturno hacia uno verdadero” (ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινοῦς ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν). Platón no incluye la gimnasia y la música –que antes habían sido consideradas, en 376e, en la educación de los perfectos guardianes– entre los μαθήματα que



podrían tener el poder de sacar el alma desde lo que deviene y llevarla a “lo que es” porque ambos tipos de saber se centran en lo que deviene, no en “lo que es”. La música, que educaba a los guardianes mediante hábitos centrados en la armonía, que les daba una cierta armonía de temperamento, y a través del ritmo, una cierta cualidad rítmica, dice Platón, *no* es ἐπιστήμη. Los μαθήματα que podrían tener el poder de sacar el alma desde lo que deviene y llevarla a “lo que es” son la aritmética y la geometría (522c ss.); y eso es así porque “por naturaleza llevan el alma a la νόησις”, y aunque ahora –se queja Platón– nadie los use correctamente, los estudios matemáticos son los que tienen el poder de arrastrar el alma hacia la οὐσία (*Rep.* 523a1-3).

Ahora bien, ser capaz de responder a una pregunta, aparentemente trivial, como “¿qué es el barro?” (*Teeteto* 147a1-2) o a una pregunta seguramente menos trivial pero no menos cotidiana (al menos entre los filósofos) como “¿qué es la justicia?”<sup>23</sup> es, como ya pensaba un platónico como Aristóteles, ser capaz de proporcionar una forma.<sup>24</sup> Si uno pudiera decir sin ninguna duda que la διάνοια en la tercera sección de la línea dividida es “pensamiento discursivo”, sin duda podría conectar el ejercicio de preguntas y respuestas con la actividad mental llamada διάνοια en esa sección y argumentar que la discursividad es una cualidad relevante de la διάνοια. Sin embargo, como sabemos a partir de *Rep.* 511b3-c2, hay razones textuales poderosas para pensar que Platón no reserva el tratamiento dialéctico a la διάνοια entendida como “pensamiento discursivo”, ya que la región de la línea dividida donde se ubica la νόησις también trata con el poder de la dialéctica, aunque ahí la dialéctica (διαλεκτική μέθοδος) se entiende como el poder que es capaz de clausurar o suprimir las hipótesis y de encaminarse hacia el principio mismo (τὰς ὑποθέσεις ἀναιρουῖσα, ἐπὶ αὐτὴν τὴν ἀρχήν), el

---

<sup>23</sup> En las líneas finales de *Rep.* I, el personaje Sócrates advierte que ha dejado de lado la investigación relativa a qué es la justicia (354b4-5: τὸ δίκαιον ὅτι ποτ' ἐστίν) para lanzarse al examen de si es un vicio, ignorancia, sabiduría o virtud. La conclusión de Sócrates es sugerente: después del diálogo ha resultado que no sabe nada (μηδὲν εἰδέναι; *Rep.* 354c1-2) pues si uno no sabe *qué* es la justicia no podrá saber si es o no una virtud, o si una persona que la posee es feliz o infeliz. Para la dialéctica como gimnasia argumental cf. *Rep.* VII. 539a-b.

<sup>24</sup> Una definición es el enunciado del τὸ τί ἦν εἶναι de cada cosa, i.e. es la descripción verbal de una forma. Cf. *Metafísica* 1031a11-14.



principio anhipotético, e instalarse o consolidarse allí firmemente.<sup>25</sup> Pero en la continuación de 511b3-c2 hay otro detalle relevante que conviene no soslayar: lo que Platón pretende mostrar es que aquello que es estudiado por el conocimiento dialéctico que se refiere a “lo que es” y a lo inteligible –se refiere a la región superior de la línea dividida, el ámbito del νοῦς o la νόησις– es *más claro* que lo que examina la διάνοια. Y eso, sugiero, debe ser así no sólo porque piensa que el estado o condición mental (cf. 511c3-d5) que a uno le permite captar Formas desprovistas de cualquier ingrediente sensible es más pura, precisa o certera (esto es, más precisa o certera que la que únicamente admite la captación de Formas acompañadas de ingredientes sensibles), sino también porque el procedimiento deductivo en el que parece estar montado el modo en el que procede la διάνοια es susceptible de error. Es en este sentido que me parece que cuando Platón habla de “claridad” también está pensando en algo parecido a lo que nosotros entenderíamos por “certeza”, es decir, no sólo el estado (psicológico) de una persona que no tiene dudas respecto de la verdad o falsedad de un contenido cognitivo (uno puede no tener dudas respecto de la verdad de lo que cree, pero, no obstante, estar equivocado), sino también porque tiene razones sólidas para tener certeza respecto de la verdad de sus creencias.

Se podría objetar que interpretar la claridad creciente de la que habla Platón en el camino que sigue el alma (desde los estados cognitivos más básicos y confusos hasta los más complejos y claros) como “grados de certeza” puede tener algunos escollos. Algunos filósofos contemporáneos sostienen que la certeza lo es de las proposiciones o de las creencias, y que una proposición es “epistémicamente certera” cuando no hay ninguna otra que esté más garantizada (o más justificada) que ella.<sup>26</sup> Pero este tipo de certeza<sup>27</sup> puede llevar al escepticismo, porque si una condición esencial del conocimiento es la certeza, es muy poco lo que puede efectivamente conocerse pues uno siempre puede encontrar una afirmación que esté más fundada y que sea más certera que la que consideraba “más certera”. Platón seguramente está dispuesto a argumentar que quien efectivamente es capaz de captar a través de su νόησις lo Justo mismo o lo Bello mismo ha alcanzado el

<sup>25</sup> Rep. 511b6-7; VII 533c7-d1.

<sup>26</sup> Audi (1993: 122-123; 139-140). Audi (1998: 215).

<sup>27</sup> Junto con la cartesiana, i.e. la que sostiene que una proposición es certera cuando está garantizada y no hay razones para dudar de ella.

máximo nivel posible de claridad o “certeza”. Pero esa captación directa de algo como “lo Justo mismo” no es, claro está, una proposición: si uno admite que en el nivel de la νόησις lo que hay es un conocimiento directo no-proposicional, entonces la certeza epistémica expresada a través del grado de garantía o justificación *de la proposición* en la que está incluido el ítem simple que uno ha captado directamente con su inteligencia o comprensión (νόησις) no tendría lugar. Si la νόησις capta o aprehende Formas como (lo) “Justo” o (lo) “Bello”, y una proposición puede simbolizarse como “ $x$  es  $P$ ”, lo que capta la νόησις no es “ $x$  es  $P$ ”, sino “ $x$ ” y “ $P$ ” (o simplemente  $P$ , si, con excepción de los casos de auto-predicación, una Forma platónica solamente puede fungir como predicado de una proposición). Pero incluso en el nivel del “conocimiento proposicional” Platón podría dar ejemplos del siguiente tipo para mostrar que hay ciertas proposiciones respecto de las cuales no puede obtenerse un grado mayor de certeza: “lo justo es justo”,<sup>28</sup> “lo bello es bello”,<sup>29</sup> “la piedad es piadosa”,<sup>30</sup> “la igualdad es igual”,<sup>31</sup> o incluso “hay, existen Ideas”,<sup>32</sup> la hipótesis (“nada nueva”, dice Sócrates) de que “existe algo bello, ello mismo por sí mismo, y algo grande, y todo lo demás” (que es de esa índole, se entiende).<sup>33</sup> Después que Platón ha argumentado a favor de la anterioridad ontológica y del poder explicativo de las Formas, no es posible encontrar proposiciones más certeras o claras que las recién mencionadas.

Es muy probable que un epistemólogo contemporáneo no esté muy feliz con los argumentos platónicos a favor de la existencia y características de las Formas. Pero si algunos de los argumentos platónicos son plausibles (como creo que lo son), la tesis (i) de que una proposición es “epistémicamente certera” cuando no hay ninguna otra que esté más justificada que ella y (ii) de que es muy poco lo que puede efectivamente conocerse (pues uno siempre puede encontrar una afirmación que esté más fundada y que sea más certera que aquella en la que confiaba) se debilita. Platón estaría de acuerdo con (i) pero

---

<sup>28</sup> *Protágoras* 330c4-6.

<sup>29</sup> *Símposio* 210e-211b; cf. *Hipias Mayor* 291d1-3.

<sup>30</sup> *Protágoras* 330d2-10.

<sup>31</sup> *Fedón* 74a-d.

<sup>32</sup> “La más firme de las hipótesis” (*Fedón* 100a3-4; cf. también 100b1-9).

<sup>33</sup> *Fedón* 100b5-7.

seguramente rechazaría (ii), ya que, en su opinión, hay razones para mostrar que hay proposiciones que no pueden estar mejor justificadas de lo que ya lo están: lo único que es posible predicar con certeza de "lo bello" es que es bello. Entonces, sin importar lo difícil que pueda resultar de creer la explicación platónica para un modelo epistemológico que no admita Formas platónicas, Platón desafía la tesis de que el conocimiento solamente debe estar anclado en y servirse de modelos físicos y/o mecánicos y, lo que es más relevante para mis intereses en este momento, ofrece una explicación para hacer persuasivo el enfoque de que hay proposiciones que no pueden ser más certeras o claras que lo que ya son. Si esto es así, Platón tiene razones para rechazar la consecuencia escéptica de quienes sostienen que es muy poco lo que puede conocerse dado que siempre se puede encontrar una afirmación que esté más fundada y que sea más certera que la que se consideraba "más certera".

Sin embargo, este tipo de enfoque genera otro problema, porque Platón sostiene que la claridad (probablemente absoluta) es la que se da en el plano de la νόησις, donde el "conocimiento proposicional" no parece ser lo más relevante. Pero uno siempre podría argumentar que no es posible formular una proposición como "lo bello es bello" si antes no ha sido capaz de *entender* o de *captar* "bello" (*i.e.* de tener una "experiencia *noética*" de bello).<sup>34</sup> El modelo platónico puede resultar un poco exigente, porque para poder captar con la propia inteligencia o comprensión (νόησις) "cosas" tales como "bello", "justo", etc. hay que ser capaz de ejercer la propia capacidad de pensar de un modo tal que ésta no esté condicionada por ningún ingrediente sensible. Pero, ¿cómo

---

<sup>34</sup> En su clásico estudio sobre *Rep.* V Fine sostiene que el conocimiento en Platón no depende de una relación directa con el objeto, sino de la justificación o explicación de las proposiciones. Si Fine tiene razón, Platón rechaza que el conocimiento lo es de Formas y, lo que es más importante, su lectura de *Rep.* V no excluiría la posibilidad de tener conocimiento de cosas sensibles y opinión acerca de las Formas (Fine 2004: 67, 71ss.). Para una crítica cuidadosa de este enfoque cf. Gonzalez 1996, especialmente p. 249 ss. En parte, mi lectura procura mostrar que, aunque el conocimiento en sentido estricto es para Platón la captación directa de Formas, el momento discursivo-proposicional es necesario como un entrenamiento para poder captar las Formas.

es posible hacer eso? Cuando uno ha logrado que la propia alma, “en la medida de lo posible”, sea capaz de desentenderse del cuerpo.<sup>35</sup>

Con cierta frecuencia Platón dice que quien conoce algo es capaz de “dar un λόγος” de ese algo.<sup>36</sup> Ahora bien, si dar un λόγος significa dar una razón de algo, y dar una razón puede entenderse como “explicar” algo, uno podría pensar que no es posible explicar algo si antes no dice *qué es* ese algo. Hay pasajes en los que Platón está especialmente interesado en señalar que si uno sabe algo debe ser capaz de decir qué es: si uno ignora *qué es* algo, no puede decir *cómo es*, una observación que aparece varias veces en algunos diálogos tempranos (*Laques* 190c6; *Menón* 71b; 86d3ss.) y también en un diálogo tardío como el *Teeteto* (147b2-3; 200d). Algunos destacados intérpretes de Platón, sin embargo, han sostenido que es problemática la cuestión de si el carácter proposicional del conocimiento dialéctico en Platón puede dar lugar a verdaderas y propias definiciones de los entes noético-ideales, y sugieren como hipótesis más probable que se trata de una “delimitación” por semejanza y diferencia.<sup>37</sup> Otros sostienen que es dudoso que en el léxico filosófico de Platón haya algo parecido al concepto de “definición”;<sup>38</sup> para defender esta afirmación se argumenta que el término técnico usado por Aristóteles para este propósito (ὁρισμός) no aparece nunca en Platón, y que διορίζειν, más que “definir”, significa “distinguir”, “delimitar” o “separar”.<sup>39</sup> Aunque

---

<sup>35</sup> Regreso a este tema en el apartado final de este ensayo.

<sup>36</sup> *Menón* 98a2-4; *Protágoras* 336b9-c1-2; *Simposio* 202a2-9; *Fedón* 76b4; *República* 531e3; 534b3-7.

<sup>37</sup> Cf. Vegetti (2003: 180).

<sup>38</sup> Cf. Trabattoni (2003: 170-172). El mismo argumento da Benson (2013: 137) (y aclara que, al menos en los diálogos socráticos, Platón no usa ὅρος, el otro término que en Aristóteles significa o puede significar “definición”).

<sup>39</sup> Trabattoni (2003: 170-171). Uno siempre podría objetar que, aunque la palabra ὁρισμός no sea parte del vocabulario técnico habitual de Platón, eso no significa que éste no haya tenido la noción de definición (que no se tenga *término técnico* no significa que se carezca del concepto). Por lo demás, Platón usa con cierta frecuencia el término ὅρος, que simplemente puede entenderse como “delimitación”, pero también como “delimitación conceptual”, es decir, como “definición”. Así entiendo la palabra en *Fedro* 237c8-d1, donde Platón dice “al establecer a través de un acuerdo el ὅρος de *qué es* el amor”; (de este modo entiende también el término en este pasaje del *Fedro* –creo que correctamente– Fattal, 2001: 132). Cf. también *Rep.* 331d2, donde Sócrates dice: Οὐκ ἄρα οὗτος ὅρος ἐστὶν δικαιοσύνης. Creo que sería un poco confuso interpretar aquí ὅρος

no hay duda de que διορίζειν significa “delimitar” en un sentido no técnico (es decir, no en el sentido lógico de “definir”), una definición es una delimitación conceptual que permite distinguir las notas esenciales (o las “determinaciones distintivas”, como dice Centrone al interpretar el término ὅρος en el pasaje del *Sofista* recién citado) del objeto y, por ende, caracterizarlo como “lo que es”.

En un conocido pasaje del *Filebo*, el personaje Sócrates propone el ejemplo de una persona que entienda *qué es la justicia misma* (τις ἡμῖν φρονῶν ἄνθρωπος αὐτῆς περὶ δικαιοσύνης ὅτι ἔστιν), que posea un λόγος que siga a su pensamiento (λόγον ἔχων ἐπόμενον τῷ νοεῖν), y que “piense del mismo modo acerca de todos los demás existentes” (62a1-5). A mi juicio, este pasaje es particularmente significativo desde el punto de vista epistemológico y puede ayudar a proporcionar algunas claves para comprender la distinción διάνοια-νόησις en la línea dividida en *Rep.* VI. Lo primero que habría que señalar es que Platón emplea νοεῖν y διανοεῖσθαι con pocas líneas de distancia; aunque probablemente no está haciendo el mismo uso técnico que hace en *Rep.* VI, podría ser provechoso examinar si esas líneas del *Filebo* pueden leerse en conexión con las de la línea dividida. Quien *entiende* qué es la justicia “sabe”, en algún sentido, qué es; desde luego que quien entiende algo, lo ha comprendido, tiene una cierta noción de ese algo sin por eso ser capaz de definirlo. Se puede ser capaz de entender qué es una acción justa o injusta en un plano puramente práctico y pre-teórico, y no ser capaz de definir correctamente qué es la justicia. Eso, en un sentido, es νόησις: captar lo que algo es porque a uno le permite *entender* lo que eso es. Pero, además, si uno sabe *qué* es algo, tal vez es capaz de explicarlo o de definirlo. Sin embargo, este modo de pensar el problema pone algunos problemas a la tesis de que la διάνοια tiene una función propedéutica

---

como “delimitación”, pues la pregunta inicial que da lugar al diálogo es “¿qué es la justicia?”, y la respuesta correcta a la pregunta por el “qué” de algo es una definición. Véase también *Político* 266e1, donde parece claro que en el giro ἐπὶ τὸν τοῦ βασιλέως ὅρον el término ὅρος debe significar no “delimitación”, sino “definición”. En *Sofista* 248c, en cambio, admito que es más cuestionable que Platón esté pensando en “definición” cuando usa ὅρος: algunos traducen “determinación distintiva” (Centrone, 2008 *ad loc.*); otros simplemente “determinación” (Cordero, 1993, *ad loc.*). Fronterotta (2007, *ad loc.*), en cambio, da “definición”. La misma interpretación es proporcionada por Murachco-Trindade Santos (2011, *ad loc.*). Schleiermacher (1970) prefiere “explicación” (Erklärung).

que constituye una especie de entrenamiento del alma en nociones abstractas, porque parece que uno primero entiende en el sentido de la captación directa de una noción y luego explica (proposicionalmente) qué es.

El otro aspecto interesante de este pasaje del *Filebo* son las dos apariciones, con una diferencia de pocas líneas, de la expresión λόγον ἔχων. Naturalmente, es posible entender ese λόγος como “discurso” y, aun cuando la expresión más habitual en Platón para decir “dar cuenta o razón de algo” es δοῦναι λόγον<sup>40</sup> o διδόναι λόγον<sup>41</sup>, sin duda podría entenderse λόγον ἔχων como “dar cuenta de”. La pregunta más natural y difícil de responder es “¿qué significa λόγος en esta expresión?” Por el modo en que Platón plantea el problema (δικαιοσύνης ὅτι ἔστιν),<sup>42</sup> se podría sospechar que lo que hay aquí es una formulación implícita de la típica pregunta “¿qué es *x*?, donde esa *x* es habitualmente una virtud moral (en este pasaje del *Filebo*, la justicia) y la respuesta es un enunciado que describe la οὐσία o el εἶδος de *x*, es decir, la respuesta correcta a ese tipo de pregunta es una definición.<sup>43</sup> Uno podría objetar que éste es un modo “demasiado aristotélico” de presentar este problema, pero no hay duda de que se trata de un enfoque completamente platónico en su origen.<sup>44</sup> Si a la pregunta “¿qué es figura?” se responde “lo redondo es figura”, esa respuesta es desde luego incorrecta ya que hay figuras

---

<sup>40</sup> *Simposio* 202a5; *Fedón* 75b5.

<sup>41</sup> *Laques* 187c2; e10; *Fedón* 76b8; 95d7; 101d6.

<sup>42</sup> Una expresión equivalente a τί ποτ' ἐστίν en otros diálogos (cf. *Laques* 190d8; *Sofista* 217b2-3; c1-7).

<sup>43</sup> La sinonimia entre οὐσία e ἰδέα es habitual desde el *Fedón* (cf. 78d1-7, donde la οὐσία es aquello de cuyo ser damos un λόγος al preguntar y responder, y es lo que siempre se encuentra del mismo modo y en el mismo estado: lo igual mismo, lo bello mismo, etc. Cf. también 65d). Véase también *Crátilo* 386d8-e4 y *Timeo* 29c3, 35a1-2. Ya en el *Eutifrón* la pregunta “qué es *x*” aparece asociada a la definición, y ésta, a su vez, a la ἰδέα y la οὐσία del objeto definido (cf. 5c-6e y 10a-11e. Ver también *Menón* 71e-73c).

<sup>44</sup> Decir que la respuesta a la pregunta “¿qué es *x*?” es “un enunciado que describe la οὐσία o el εἶδος de *x*”, es, en realidad, la definición aristotélica de definición (cf. *Metafísica* 1031a12; véase también 1013a27; 1024b29; 1037a23. *Analíticos Posteriores* 90b3-4), pero esa afirmación se encuentra claramente adelantada en *Fedro* 237c2 ss., cuando Platón afirma que la mayor parte de la gente no conoce la οὐσία de cada cosa. Un poco más adelante (237d) aclara que cuando se establezca el ὄρος (¿la definición?) del amor, dirigiendo la mirada

que no son redondas: “redondo” no es “figura”, sino una “cierta figura, no *“lo que es figura”*. Aunque hay una tendencia a pensar que la tesis de que Sócrates (*i.e.* el Sócrates de los diálogos de Platón) está interesado en la búsqueda de definiciones es aristotélica, porque uno sigue su descripción de los intereses socráticos,<sup>45</sup> este argumento no es de Aristóteles, sino de Platón (*Menón* 74b4-8). La respuesta correcta a esa pregunta es la definición de figura, una lección que Aristóteles aprendió y desarrolló a partir de las intuiciones filosóficas de Platón. Obviamente, lo que estoy sugiriendo no es que el filósofo platónico sea una especie de maniático que cree que debe estar definiendo todas y cada una de las cosas del mundo, de modo de certificar que las conoce;<sup>46</sup> la expresión “dar cuenta o razón de algo” puede significar cosas diferentes que dar un λόγος en el sentido de proporcionar una definición. Ese giro es habitual en Platón cuando lo que se requiere es *explicar* o *justificar* algo: un rito (*Menón* 81a11-12), una tesis acerca de una investigación sobre la felicidad o infelicidad humanas (*Teeteto* 175c-d).<sup>47</sup> “Dar un λόγος”, entonces, puede significar simplemente ser capaz de explicar aquello acerca de lo cual uno declara tener conocimiento; en el *Teeteto* (y otros diálogos; *Rep.* 531e4-5) Platón es aún más enfático y sostiene que conocer algo supone no sólo dar un λόγος, sino también recibirlo.<sup>48</sup>

En el pasaje del *Filebo* antes citado no sería extraño que Platón piense en la definición de justicia. Si una definición es un enunciado que describe el εἶδος de un objeto, dicho εἶδος debe fungir como aquello que se describe en el particular tipo de juicio que llamamos “definición”.

---

hacia ello, podremos saber si es algo provechoso o dañino (*i.e.* primero es el *qué* y luego el *cómo*). Pero véase también *Fedón* 78d.

<sup>45</sup> Cf. *Metafísica* 1078b17-29 y Benson, 2013, p. 136.

<sup>46</sup> Además del hecho de que, si le creemos al autor de la *Carta VII* 343b5-6 (¿Platón?), “nada en el λόγος es lo suficientemente firme o estable” (μηδὲν ἱκανῶς βεβαίως εἶναι βέβαιον). Cf. también *Carta VII* 343a1: διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές.

<sup>47</sup> Sobre los múltiples significados de λόγος en la expresión “dar y recibir un λόγος” cf. Lafrance (1981: 269-270).

<sup>48</sup> *Teeteto* 202c2-3. De un modo interesante, Lafrance (1981: 112, n. 160) sugiere que “dar la razón de una cosa particular en los diálogos de madurez consiste en vincular el caso particular con la Idea” (cf. también p. 268-269). En el *Protágoras* (336b9-c1) Alcibiades dice que Sócrates es capaz de “dialogar” (o de “conversar dialógicamente”) y que sabe dar y recibir un λόγος.



Pero, según Platón, *captar* la noción de justicia o de belleza a través de la νόησις (sin definir tales nociones) eso *es* conocimiento;<sup>49</sup> es lo que uno hace cuando “ve” con la νόησις, no con los ojos (*Rep.* 529b2-3: ἡγεῖσθαι ἂν αὐτὸν νοήσῃ ἀλλ’ οὐκ ὁμμασι θεωρεῖν), y es lo que explica que para Platón el conocimiento lo sea de objetos no sensibles, o, más precisamente, el objeto propio de conocimiento es “lo que es en sentido pleno o absoluto”, es decir, la Forma o Idea (*Rep.* 477a3-5: τὸ μὲν παντελῶς ὃν παντελῶς γνωστόν).<sup>50</sup>

Pero, admitido eso, no es menos cierto que ser capaz de proporcionar una definición apropiada de un objeto *contribuye* a su conocimiento. En el contexto del pasaje del *Filebo* antes citado, poseer un λόγος (en caso de que λόγος pueda entenderse como “definición”) de justicia, de círculo o de “la esfera misma divina” e ignorar “esta esfera humana” y “estos círculos”, es, creo, tanto como poseer un conocimiento puramente teórico y carecer del conocimiento práctico que permite aplicar la teoría a una situación concreta. La mezcla de ambos tipos de conocimiento cuadra perfectamente bien en el contexto de este diálogo con la vida mixta como modelo de vida buena. Creo que el texto del *Filebo* es útil para comprender la región superior de la línea dividida en *Rep.* VI porque Platón combina los dos tipos de pensamiento, y parece asociar la διάνοια al “conocimiento proposicional” y vincularlo a la búsqueda de definiciones, y la νόησις o νοῦς a la captación o comprensión intelectual del término a definir. Pero si ése es el caso, como he sugerido antes, la interpretación que sostiene que el “pensamiento discursivo” (διάνοια) es propedéutico del “pensamiento intuitivo” se ve afectada, porque para definir “justicia” primero debo “entender” en algún sentido la noción de justicia. Es decir, si uno no entiende qué es justicia (*i.e.* si uno no tiene νόησις de la justicia), parece difícil intentar definir la justicia.

### 3. Conocimiento y disposición anímica

He sugerido que puede ser importante investigar cómo se encuentra dispuesta el alma de quien es capaz de deshacerse de todo lo sensible en la operación mental que Platón llama νόησις porque, si “el cuadrado

---

<sup>49</sup> Esto, en realidad, está dicho de modo explícito por Platón, para quien ἐπιστήμη y νόησις son sinónimos. Cf. *Rep.* 533e8-534a5.

<sup>50</sup> Véase también *Rep.* 523b-524c y *Fedón* 74b; 75b5-c1.



mismo” y “la diagonal misma” de los que habla Platón (*Rep.* 510d5-511a1) son Formas (como creo que son), uno podría decir que lo que ve la *διάνοια* y lo que ve la *νόησις* es, en rigor, lo mismo (*i.e.* Ideas, Formas), sólo que la *διάνοια* no las ve como Ideas en y por sí mismas, sino como Ideas que aún están conectadas con lo sensible. Tanto la *διάνοια* como la *νόησις* son *ἔξεις*, estados, condiciones (*Rep.* 511c3-d5); pero las líneas finales de *Rep.* 533c7-e5<sup>51</sup> también se refieren a un estado o condición de claridad o “esclarecimiento” (seguramente cognitivo) en que se encuentra el alma de quien es capaz de entrar en contacto con las Formas habiendo eliminado por completo sus vínculos con el dominio sensible.

Lo que me propongo hacer ahora es presentar algunas sugerencias (algunas un poco especulativas) respecto de las razones que tiene Platón para creer que aquellos cuyos estados anímicos en la captación de Formas pueden identificarse con lo que él llama *νοῦς* o *νόησις* son “más claros o exactos” que el estado mental de quien opera a través de su *διάνοια*. Platón sostiene que los geómetras, aunque “ven” Formas, siguen amarrados al dominio sensible. Además, argumenta que tanto los geómetras como los que se dedican al cálculo suponen, “hipotetizan” (*ὑποθέμενοι*; 510c3) lo par, lo impar, las figuras (*σχήματα*) y las tres clases de ángulos (rectos, agudos y obtusos). Pero el problema que encuentra Platón en el procedimiento de estas artes es que hacen todo eso “como si conocieran esos objetos” (*ταῦτα μὲν ὡς εἰδότες*; 510c6), los adoptan como hipótesis y no creen que deban dar un *λόγος* de tales cosas, ni a sí mismos ni a otros, como si fueran evidentes a cualquier persona. Aunque la *διάνοια* trata con objetos inteligibles, no es capaz de investigar sus fundamentos, lo cual debe significar que su claridad o certeza es limitada. Si el ascenso del alma supone un grado mayor de esclarecimiento cognitivo, y una parte de tal esclarecimiento es llegar a un principio no hipotético, la *διάνοια* no puede proporcionar el tipo de conocimiento que exige una certeza absoluta respecto de lo que se conoce.

Ser capaz de dar un *λόγος* es una condición del conocimiento y es un rasgo esencial del dialéctico, como dice expresamente Platón en *Rep.* 531e3-5.<sup>52</sup> Claro que, como sabemos, siempre es difícil tener una

---

<sup>51</sup> Donde hay un *crux interpretum* que Slings califica de *locus desperatus* (ver Slings, 2003, *ad locum*).

<sup>52</sup> Cf. también *Fedón* 75b5-6; *Simposio* 202a2-9; *Teeteto* 202c2-3.

precisión absoluta de qué quiere decir Platón con λόγος en ese tipo de expresión, como cuando dice que el dialéctico es “quien aprehende o capta el λόγος de la esencia (οὐσία) de cada cosa” (τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας), y que quien no lo aprehende, en la medida en que no es capaz de dar un λόγος de dicha cosa, ni para sí mismo ni para otro, no tiene comprensión (νοῦς) de esa cosa” (*Rep.* 534b3-6). Este tipo de comentario parecería invertir el orden de la consideración: aunque desde el punto de vista ontológico y de su poder cognitivo la νόησις está por encima de la διάνοια, ahora parece que si uno es incapaz de dar un λόγος de un  $x$  no tiene νοῦς de ese  $x$ . Es decir, si uno no puede “explicar”  $x$  (i.e. dar un λόγος de  $x$ ), no podrá entenderlo. Pero este aparente cambio de énfasis por parte de Platón puede ser útil para advertir en qué sentido creo que debe hacerse una lectura “deflacionaria” del modelo de la línea dividida: ni la νόησις es una captación intelectual misteriosa de las esencias platónicas ni la διάνοια puede entenderse en un sentido puramente proposicional independientemente de la νόησις.

Lo que Platón parece estar diciendo en el ejemplo de los geómetras (éstos geómetras, no la geometría filosófica de la que habla en *Rep.* VII) es que ellos no saben de qué hablan. Ésta es la primera objeción a la geometría y, presumiblemente, también a la διάνοια como el tipo de operación mental que le permite a uno proceder en ese dominio técnico. La segunda objeción es que los geómetras se sirven de figuras o formas visibles, i.e. sensibles. Dicho de otro modo, los geómetras siguen atados al dominio sensible y, por ende, en cierto modo al menos, al de la opinión (δόξα; cf. *Rep.* 521d); es cierto que, en sentido estricto, éste no puede ser el caso pues la διάνοια, como “pensamiento” que es, pertenece ya al reino de lo inteligible. Pero para mostrar la deficiencia de la διάνοια Platón tiene, una vez más, la genial ocurrencia de decirnos que, en realidad, ella ocupa una posición intermedia entre νοῦς y δόξα (*Rep.* 511c3-d5).

Ahora bien, si la διάνοια se encuentra entre el νοῦς y la δόξα parece que, en cierto modo, comparte ambos dominios. Por eso, aunque es capaz de captar Formas, aún no puede prescindir por completo de ingredientes sensibles. Eso es algo que únicamente se da en el dominio de la νόησις. Pero, ¿cómo es esto posible? El recurso a hacer una lectura intertextual con el *Fedón* resulta útil, porque es allí donde Platón habla de la posibilidad que uno puede tener de deshacerse de su cuerpo *en la medida de lo posible* para ser capaz de neutralizar el poder distorsionador del cuerpo y de los sentidos (65c7-8; cf. también 66b-d). Pero ni siquiera en un diálogo como el *Fedón*, en el cual Platón ve en el cuerpo el

impedimento para captar apropiadamente “lo real” (*i.e.* la Forma), dice que haya que eliminar el dominio de lo sensible. Es más, a pesar de la recomendación de procurar separarse de lo corpóreo y de todo lo que está asociado a ello (estados afectivos, como placer, dolor, etc.) para lograr alcanzar “lo en sí” y, por tanto, tener un conocimiento o saber propiamente dicho (*Fedón* 66d-67a), Platón, mediante el argumento de la reminiscencia, nos recuerda la importancia de la percepción como un paso previo para el acceso a lo verdaderamente real. Es decir, lo sensible parece ser una condición necesaria –aunque no suficiente– del conocimiento.

#### 4. Epílogo: el viaje del alma hacia su propio reencuentro

Si el modo correcto de leer el símil de la línea es desde abajo hacia arriba (como parece indicar Platón en *Rep.* 532b-c), uno podría sugerir que el ascenso (ἐπάνοδος) –que es el “viaje”, πορεία, en que consiste la dialéctica o la filosofía misma– del que habla Platón (*Rep.* 521c y 532b) no es sólo el ascenso en el camino que sigue el alma en su proceso de esclarecimiento cognitivo (532b4), sino también un retorno a su condición o estado original, cuando aún no estaba en el cuerpo. Uno siempre podría pensar que es imposible experimentar un estado noético en el que no haya involucrado ningún componente sensible. Después de todo, incluso en el caso de que Platón tenga razón y el alma sea una entidad inmaterial, mientras uno está vivo el alma está en su cuerpo. Pero si lo que intenta argumentar Platón en el *Fedón* es plausible, es posible que uno pueda “deshacerse de su cuerpo” en el sentido de ser capaz de neutralizar sus poderes distorsionadores. Lo que quiero sugerir es que la exigencia de la νόησις en el sentido de desplegar la capacidad noética sin que haya ingredientes sensibles en ella no difiere de lo que Platón argumenta en el *Fedón*, donde sostiene que el alma se aproxima en mayor medida y del modo más puro al conocimiento de cada cosa cuando opera, “en la mayor medida posible”, por medio del pensamiento mismo sin mezcla (αὐτῇ καθ’ αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ), sin depositar su confianza en la vista ni en ninguna otra facultad perceptiva, sino sirviéndose del pensamiento mismo (*Fedón* 65d-66a). Con “deshacerse del cuerpo”, entonces, Platón no puede querer decir desprenderse completamente de él (algo que únicamente puede ocurrir con la muerte), sino neutralizar el poder engañoso de los sentidos, que se encuentran “amarrados” al cuerpo (*Fedón* 79c2-4). Pero,

además, lo que él parece indicar (*Rep.* 521c) es que eso se logra cuando la propia alma ha podido completar su περιαγωγή, su “retorno”, desde un día oscuro a un verdadero día. El “día oscuro” es el que al comienzo parece más claro, el dominio de la εἰκασία, pero eso es pura apariencia, no “realidad”. Sin embargo, uno podría preguntar, ¿“retorno” a qué o a dónde? Y la respuesta debe ser: a su propia condición o estado, esto es, la condición o estado del que gozaba el alma cuando no estaba vinculada al cuerpo (*Rep.* 532a-b). Eso significa que el alma se encuentra en ese momento en un estado diferente del que se encontraba cuando era abrumada por las sensaciones. Pero, ¿cómo lograr eso mientras uno sigue vivo? Un primer paso debe ser, creo, el ejercicio de la dialéctica como método de preguntas y respuestas (*i.e.* preguntas y respuestas que no sean triviales). Cuando uno es muy niño cree que lo único real o verdaderamente existente es lo perceptible.<sup>53</sup> Siempre pueden presentarse argumentos (algunos muy sólidos y elegantes) para tratar de mostrar que la creencia en un reino de entidades inmateriales, con poderes causales y epistémicos, es una completa ficción.

Pero hay quienes todavía recuerdan (incluso dentro de una tradición empirista o materialista) que constituye un acontecimiento extraordinario en la vida del desarrollo mental de un niño el paso de “tres sillas” a “tres” (“tres mismo”, “tres sin más”).<sup>54</sup> Claro que Platón no habla de “desarrollo mental”: de un modo más sugerente afirma que la dialéctica es una πορεία, un “viaje”. En *Rep.* 532b4 afirma que es el viaje que hace el prisionero liberado desde el fondo de la caverna hacia el sol, “el hijo del Bien”. En 521c7 ese viaje de retorno es presentado como un ascenso hacia “lo que es” y eso, dice Platón, “sin duda sostendremos que es la verdadera filosofía”. Debe notarse que cuando en 509d7-9 presenta por primera vez la línea dividida comienza por la εἰκασία e introduce el “criterio de certeza” (probablemente epistémica) que va desde lo que es oscuro a lo que es claro (ἐστὶ σαφηνεῖα καὶ ἀσαφεῖα). Al final de *Rep.* VI, cuando enumera los cuatro παθήματα del alma –que coinciden con las cuatro capacidades cognitivas asociadas a cada una de las secciones de la línea dividida– comienza por la νόησις (lo más claro) y termina en la εἰκασία (lo más oscuro). Hago notar este detalle porque uno podría

---

<sup>53</sup> A veces Platón sugiere que las posiciones materialistas son no sólo obstinadas, sino también pueriles (cf. *Teeteto* 156a; *Sofista* 246a10-11; *Filebo* 14d-e).

<sup>54</sup> Un ejemplo parecido proporciona Platón en *Filebo* 15a.

sospechar que, aunque desde el punto de vista ontológico y axiológico lo primero es la νόησις,<sup>55</sup> la condición habitual de los humanos es la de la εἰκασία; es por eso que debemos ascender desde ella a la νόησις.

Para concluir, mi sugerencia es que el método de preguntas del tipo “¿qué es  $x$ ?” y de respuestas del tipo “ $x$  es  $y$ ” (donde  $y$  describe el εἶδος de  $x$ ), con la posibilidad de refutar esa respuesta porque  $y$  no describe apropiadamente el εἶδος de  $x$ , es el comienzo del entrenamiento del alma para el ascenso hacia “lo que es” (*i.e.* lo que efectiva o propiamente es  $x$  o cualquier otra entidad del mundo respecto de la cual queremos averiguar su naturaleza más propia). Ese retorno del alma lo es hacia su condición o estado original. Vale la pena recordar que ya en el *Gorgias* Platón hace una declaración explícita en la que señala que la refutación es un método terapéutico que es capaz de modificar para mejor la propia disposición o estado anímico.<sup>56</sup> La etapa de la discusión dialógica debe llevarse a cabo pues en caso de que uno sea refutado, incluso si lo es parcialmente, dicha refutación puede traducirse en un cambio de ἔξις y contribuir así a desprenderse, “en la medida de lo posible”, de los ingredientes sensibles distorsionadores que le impiden a uno proceder de acuerdo con su νόησις. Platón, creo, da algún indicio de que éste puede ser el caso cuando en *Rep.* 585b3-4 sostiene que la ignorancia y la estupidez (ἄγνοια, ἀφροσύνη) se entienden como una especie de vaciedad de una condición o estado anímico (κενότης ἐστὶ τῆς περὶ ψυχῆν αὐτοῦ ἔξεως). Al parecer, según Platón no es trivial atender a los esfuerzos (seguramente continuos) que uno debe hacer para modificar la ἔξις de su alma, de manera de poder abandonar el plano de la εἰκασία y emprender el ascenso hacia la νόησις. Es también por eso que me parece que el mundo de apariencias en el que con cierta frecuencia vivimos los humanos, según Platón, no tiene sólo un significado epistemológico, sino también moral.

Para concluir, aunque no me atrevo a decir cuál es exactamente la “interpretación tradicional” de las dos secciones superiores de la línea dividida en *Rep.* VI, creo que ha habido una cierta tendencia a leer esas secciones como actividades intelectuales que tienen una cierta independencia. Si por momentos Platón parece invertir el orden de la

<sup>55</sup> Como piensa Proclo, *Comentario a la República de Platón* 291, 28 (ed. Kroll): νοητὸν δὲ εἰλικρινῶς τὸ πρότερον.

<sup>56</sup> *Gorgias* 458a2-b1; cf. también *Teeteto* 167a5.

consideración cuando argumenta que si uno es incapaz de dar un λόγος de un  $x$  del mundo (siendo “dar un λόγος” una actividad propia de la διάνοια), uno no tiene νοῦς de ese  $x$ , esta observación parece darle a la διάνοια una anterioridad respecto de la νόησις. Pero lo que este cambio de énfasis parece indicar es que ni la νόησις puede leerse independientemente de la διάνοια ni ésta independientemente de aquélla.

## Agradecimientos

El antecedente más remoto de este artículo es una ponencia presentada en el VI Coloquio Platónico, POLITEIA VI- Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil (noviembre de 2011). Vaya mi agradecimiento al auditorio por sus comentarios y observaciones (especialmente a Carolina Araújo, Ivana Costa, Maria das Graças de Moraes Augusto y Mauro Tulli). Una segunda versión de este texto fue presentada en el Centre d’ Études sur la pensée antique ‘Kairos kai Logos’. Université d’ Aix- Marseilles (Faculté des arts, lettres, langues, et sciences humaines, Département de philosophie; marzo de 2015). Estoy en deuda con Alonso Tordesillas por su invitación y comentarios, y con Michele Corradi y Max Latgé por sus objeciones y observaciones. Finalmente, quiero expresar mi sincero agradecimiento a los evaluadores anónimos de *Tópicos*: aunque estoy seguro de que no he respondido a todas las objeciones, sus críticas me ayudaron a presentar mejor mis ideas. Este texto es un resultado parcial del proyecto 1150067; Fondecyt, Chile.

## Bibliografía citada

- Adam, J. (1921). *The Republic of Plato* (Edited with critical notes, commentary and appendices). Cambridge: Cambridge University Press, vol. II (reprinted).
- Aportone, A. (2002). Tra sensazione ed esperienza. Un’ introduzione alla concezione kantiana dell’ intuizione empirica. En Aportone, A., Aronadio, F., Spinicci, P. (eds.) *Il problema dell’ intuizione. Tre studi su Platone, Kant, Husserl.* (63-157). Napoli: Bibliopolis.
- Aronadio, F. (2002). Il problema dell’ intuizione in Platone. En Aportone, A., Aronadio, F., Spinicci, P. (eds.) *Il problema dell’ intuizione. Tre studi su Platone, Kant, Husserl.* (21-61). Napoli: Bibliopolis.
- Audi, R. (1998). *Epistemology. A contemporary introduction to the theory of knowledge.* London & New York: Routledge.

- \_\_\_\_\_. (1993). *The Structure of Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benson, H. (2013). The Priority of Definition. En J. Bussanich & N.D. Smith (eds.) *The Bloomsbury Companion to Socrates*. (136-155). London-New Dehli-New York-Sydney: Bloomsbury Academic.
- Boeri, M.D. (2016). Theaetetus and Protarchus: two philosophical characters or what a philosophical soul should do. En Cornelli, G. (ed.) *Plato's Styles and Characters*. (357-378). Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción de algunas teorías morales de la antigüedad*. Buenos Aires: Colihue.
- Bluck, R.S. (1956). Logos and Forms in Plato: A Reply to Professor Cross. En *Mind* (New Series) vol. 65, N° 260, 522-529.
- Centrone, B. (2008). *Platone, Sofista*. A cura di Bruno Centrone. Torino: Einaudi.
- Cherniss, H. (1936). The Philosophical Economy of the Theory of Ideas. En *The American Journal of Philology*, Vol. 57, No. 4, 445-456.
- Cordero, N.L. (1993). *Plato. Le Sophiste*. Cordero, N. L. (trad.) Paris: GF-Flammarion.
- Cross, R.C. (1954). Logos and Forms in Plato. En *Mind* (New Series) vol. 63, N° 252, 433-450.
- Delcomminette, S. (2006). *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*. Leiden-Boston: Brill.
- Dorter, K. (2006). *The Transformation of Plato's Republic*. Lanhan-Boulder-New York-Toronto-Oxford: Lexington Books.
- Dretske, F. (1971). Conclusive Reasons. En *Australasian Journal of Philosophy*, 49, p. 1-22.
- Fattal, M. (2001). *Logos, pensé et vérité dans la philosophie grecque*. Paris: Harmattan.
- Fine, G. (2004). Knowledge and Belief in *Republic V*. En Fine, G. *Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays*. (66-84). Oxford: Clarendon Press. (Knowledge and Belief in *Republic V*. En *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60, 1978, 121-139. Cito por la edición de 2004).
- Fronterotta, F. (2011). ὑποθέσις e διαλέγεσθαι. Metodo ipotetico e metodo dialettico in Platone. En Longo, A. (ed.) *Argument from Hypothesis in Ancient Philosophy*. (43-74). Napoli: Bibliopolis.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Platone. Sofista* (a cura di Francesco Fronterotta). Milano: Rizzoli.



- \_\_\_\_\_. (2001). *METHEXIS. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche* (Dai dialoghi giovanili al Parmenide). Pisa: Scuola normale superiore.
- Gonzalez, F. J. (1996). Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic* V. En *Phronesis*, Vol. 41, No. 3, 245-275.
- Lafrance, Y. (1981). *La théorie platonicienne de la Doxa*. Montreal-Paris : Les Belles Lettres.
- Murachco, H.-J. Trindade Santos, J. (2011). *Platão. O Sofista*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- Schleiermacher, F. (1970). *Theaitetos. Der Sophist. Der Staatsmann* (bearb. v. Peter Staudacher, griech. Text v. Auguste Diès, dt. Übers. v. Friedrich Schleiermacher) Darmstadt.
- Slings, S.R. (2003). *Platonis Rempublicam. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit*. Oxford: OCT.
- Smith, N.D. (1996). Plato's Divided Line. En *Ancient Philosophy* 16, p. 25-46
- Tordesillas, A. (2016). Le beau, une nature merveilleuse, une vision soudaine (*Banquet* 210 E2-211D1). En Tulli, M.-Erler, M. (eds.) *Proceedings of the X Symposium Platonicum. The Symposium*. (315-320). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Trabattoni, F. (2003). Il sapere del filosofo. En Vegetti, M. *Platone. La Repubblica* (vol. V). (157-163). Napoli: Bibliopolis.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Scrivere nell' anima: verità, dialettica e persuasione in Platone*. Firenze: La Nuova Italia.
- Vegetti, M. (2003). *Quindici lezioni su Platone*. Torino: Einaudi.