

El esquema ontoepistemológico de la Línea

Maurizio Migliori

Università Statale di Macerata

Resumen: En este texto se trata de demostrar cómo la Línea, que Platón pone en juego para aclarar lo que entiende por filósofos y filosofía, constituye un modelo interesante pero del todo inadecuado en opinión del mismo autor. Se muestra, asimismo, cómo también en este contexto no se debe nunca tomar las afirmaciones platónicas de un modo simple y absoluto. En particular, se hace patente la ambivalencia del juicio sobre la *doxa*; además, se destaca el hecho de que también en el momento de oponer filósofos a *filodoxos*, Platón hace hincapié en los límites del conocimiento humano. Surge una distinción entre lo que es y es verdadero *en sí* y lo que es y es verdadero *para nosotros*. Esta ambivalencia llega a su máximo punto cuando se habla de la posibilidad de conocer la Idea del Bien. Finalmente, teniendo en cuenta que la Línea resulta metódicamente diferente a las imágenes del Sol y la Caverna porque propone un diagrama de tipo matemático, se discutirán asuntos como la igual longitud de los dos segmentos centrales o la relación que estos segmentos guardan entre sí. Asimismo, se hará una breve alusión final a la relación de la Línea con la Caverna.

Palabras clave: línea, *doxa*, matemática, Bien, filósofo

Abstract: “The ontoepistemological schema of the Line”. The aim of this paper is to prove how the Line, which Plato introduces to clarify what he understands by philosophers and philosophy, constitutes an interesting but entirely inadequate model according to the author himself. The paper also shows how even in this context Plato’s statements should never be taken in an absolute and simple manner. It particularly makes clear the ambivalence of the judgment concerning *doxa*; also, it highlights the fact that even when opposing philosophers and *philodoxos*, Plato emphasizes the limits of human knowledge. A distinction between what is and is true *in itself* and what is and is true *for us* arises. This ambivalence reaches its climax when the possibility of knowing the Idea of the Good is discussed. Finally, issues such as the equal longitude of the two central segments of the Line or the relationship between them, will be pondered, considering that the Line turns out to be methodically different from the images of the Sun and the Cave, since it proposes a mathematical type of diagram. Furthermore, there will be a brief final allusion to the relationship between the Line and the Cave.

Key words: line, *doxa*, mathematics, Good, philosopher

1. La importancia del contexto

Creo que es importante no olvidar el contexto en el que se sitúa la Línea. Estamos al interior de una exposición que ocupa los Libros VI y VII de la *República*, que “constituyen, en primer lugar, un largo apéndice destinado a desarrollar un discurso argumentativo tanto en el plano ético como en el ontoepistemológico y la plausibilidad de la propuesta de un gobierno de los filósofos”¹, con una secuencia de imágenes: el Sol, la Línea, la Caverna. Se trata de un texto compacto: para justificar la tercera ola, Sócrates debe aclarar qué entiende por filósofos y por filosofía. Esto explica la pertinencia que tienen estos textos para comprender el pensamiento de Platón. No se puede, pues, ignorar el contexto, pues también la Línea constituye el eslabón entre las otras dos imágenes.

Sin embargo, dada la naturaleza de este trabajo, que tiene un tema específico y límites de espacio, propondré, de forma esquemática, solo los elementos relevantes de la tesis que quisiera ilustrar², renunciando a completar la exposición con el tema de la Caverna³.

1.1. Presentación del filósofo

El tema es introducido al final del Libro V, con un primer esbozo del filósofo⁴. Esquemáticamente, estos son los puntos que me parecen de mayor importancia:

1. El filósofo privilegia el todo, no la parte (cf. 474c, 475b-c)⁵.
2. Platón contrapone al que se limita a disfrutar de las cosas bellas con quien ama la verdad y las cosas en sí (cf. 475e, 476b-d).

¹ Vegetti, M., “Introduzione”, en: Platón, *La República*, vol. V, Libros VI-VII, traducción y comentario dirigido por M. Vegetti, Nápoles: Bibliopolis, 2003, p. 13.

² Por la misma razón, no entraré en el debate que, en casi todos los puntos, divide a los estudiosos; tampoco me esforzaré en contrarrestar tesis que no parecen convincentes.

³ Me refiero a mi “Sul Bene. Materiali per una lettura unitaria dei dialoghi e delle testimonianze indirette”, en: Reale, G. y S. Scolnicov (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002, pp. 115-149.

⁴ Véase Ferrari, F., “Teoria delle idee e ontologia”, en: Platón, *La Repubblica*, vol. IV, Libro V, traducción y comentario dirigido por M. Vegetti (ed.), Nápoles: Bibliopolis, 2000, pp. 365-392, p. 365.

⁵ Dejaremos la indicación de la numeración correspondiente a la *República* en el cuerpo del texto (*N. de los Eds.*).

3. Sobre esta base, se establece una primera distinción entre un pensamiento (476d5: τὴν διόωοιαν) que conoce y la opinión.

4. Platón fundamenta tal distinción en el plano ontológico:

4.1.1. Contrapone ser y no ser⁶: “solo lo que es en sentido pleno es totalmente cognoscible, mientras lo que no es es del todo incognoscible” (477a3-4).

4.1.2. La doble oposición radical ser-no ser/cognoscible-incognoscible, conduce a un esquema triádico, teniendo como intermedio lo que es y a la vez no es.

4.2. La forma análoga de conocimiento, a medio camino entre ignorancia y ciencia, es la *doxa* (cf. 477a-b, 478c).

4.3. Por lo tanto, es fácil distinguir opinión de ciencia, *siempre* designadas como *doxa* y *epistēmē*:

4.3.1. Por su poder: la *doxa* no tiene el poder de la ciencia (cf. 477b); opinión y ciencia (la más poderosa de todas las facultades, cf. 477d9) son distintas porque no se puede confundir un saber infalible con uno que no lo es (cf. 477e);

4.3.2. Por el objeto: la ciencia se ocupa de lo que es (cf. 477b, 478a); el objeto de la *doxa* es la realidad que es y a la vez no es, mientras que el de la otra son las realidades que son siempre en sí mismas inmutables (cf. 479e).

El discurso ha adquirido de pronto una estabilidad terminológica y “*epistēmē* adquiere aquí por *vez primera en el dialogo*”⁷ –en el contexto de la oposición gnoseológica con *doxa* y de la ontológica entre ser y devenir– el valor fuerte de conocimiento estable y verídico”⁸. Este es el elemento que califica y distingue al filósofo.

⁶ “Pasando revista a la más reciente bibliografía relativa a esta sección, se llega a descubrir que casi todos los sentidos que el verbo ser puede asumir en griego son atribuidos a Platón” (*ibid.*, p. 377): el existencial, el predicativo y el veritativo-proposicional. Este dato es significativo: creo que tales distinciones son “impuestas” a un contexto que no las tenía, o que no les daba el valor que les atribuimos. Platón se mueve en una situación “anterior” a estas distinciones, por lo que fácilmente diferentes acepciones se aluden entre sí o coexisten. Como muestra Ferrari, en el mismo texto se puede identificar, sucesivamente, “ser” con valor predicativo y existencial, sin mayores diferencias. En consecuencia, incluso la presencia de un valor predicativo no siempre excluye el sentido existencial, sino que implica “que tal significado esté ya contenido en el contexto de la argumentación, o que esté incorporado en el sentido predicativo del verbo” (*ibid.*, p. 379).

⁷ Las cursivas son mías.

⁸ Platón, *La Repubblica*, vol. IV., p. 96, n. 127 (nota de Vegetti). Estoy en desacuerdo con aquellos intérpretes que ven una ruptura “dramática”, un cambio radical en el

Además, la *doxa*, calificada repetidamente como intermedia (μεταξύ)⁹, no es del todo censurada. En efecto, el conocimiento de las cosas bellas no es denigrado *en cuanto tal*, sino *–todo el tiempo se hace hincapié en ello–* porque los *filodoxos* se limitan a dichas cosas y no conocen la Idea que las hace ser tales¹⁰. Por el contrario, el saber del filósofo es precisamente este conocimiento superior¹¹. Así, la *doxa*, si bien tiene objetos carentes de la estabilidad necesaria para un verdadero conocimiento, falla *sobre todo* por la falta del otro dato más relevante. Ciertamente, el esquema propuesto no es dialéctico y todo el tiempo aparece como aislado, pero *–dado el modelo triádico–* la total oposición que hay entre saber e ignorancia (como, entre ser y no ser) no existe entre *doxa* y *epistēmē*.

Por último, el razonamiento se mueve en un esquema triádico, pero conduce a una conclusión binaria: a la clara distinción entre *filo-doxos* y filósofos (cf. 480a). Se abre la posibilidad de dos diferentes perspectivas, ambas presentes en Platón: en el modelo triádico, tenemos la oposición radical ser-no ser, saber-ignorancia, con una posición intermedia que no es la nada en el plano ontológico y no es ignorancia en el plano cognoscitivo; la opinión no tiene la fuerza de ciencia, pero es, en cierto sentido, un saber. En el modelo binario, dada la oposición *doxa-epistēmē*, es preciso decir que los fenómenos no tienen verdadera realidad y que la *doxa* no conoce en verdad las cosas sobre las que opina (cf. 479e).

1.2. La reanudación del tema en el Libro VI

Al final del Libro V, Platón ha establecido algunos parámetros con los que hacer frente, en el VI, “lo que consigue de ellos” (484b3) en relación al tema, de pronto recordado, del gobierno de la ciudad. La necesidad de aislar la figura del filósofo, el único que puede salvar al Estado, implica una oposición

papel de Glaucón, lo cual implicaría la devaluación de la parte final del Libro V, que solo tendría una función pedagógica y no filosófica. Dejando de lado la cuestión de si hay algo, en los diálogos, que no sea a la vez filosófico y “pedagógico”, tiene razón Ferrari (“Teoria delle idee e ontologia”, p. 368) cuando enfatiza que “un atento examen del desarrollo dramático y de la secuencia argumentativa del texto no parece, sin embargo, legitimar una interpretación de este tipo”. En efecto, “los teoremas a favor de los cuales argumenta Sócrates no son diferentes de los presentados en forma asertiva en la primera parte de la sección. En realidad, se trata de la misma posición filosófica” (*ibid.*, p. 369).

⁹ El término aparece también en los siguientes pasajes de la *República*: 477a7, a8, a10 (dos veces), 478d3, d6, d8, d11, 478e5 (dos veces), 479c7, 479d4, d8, d9.

¹⁰ Cf. *ibid.*, 476b, c, 479a, e, 480a.

¹¹ Cf. *ibid.*, 476b, c, d, 479e.

radical entre filósofos y *filodoxos*, con un duro ataque a la *doxa*. De hecho, para “facilitar” la elección entre las dos figuras con un ejemplo, plantéese como alternativa la de un centinela con vista aguda y uno *ciego* (cf. 484c-d). Esta separación de la figura del filósofo se refuerza: 1) con el tema de la verdad, sobre el cual ya se había llamado la atención (cf. V, 475e4), pero que vuelve a ser propuesto con más fuerza¹², para decir que el filósofo es amigo y *congénere* de la verdad (487a4-5: φίλος τε καὶ συγγενῆς ἀληθείας); 2) y para censurar a quienes carecen de un conocimiento estable (no tienen en el alma un modelo ni pueden mirar la verdad suprema¹³, contemplándola del modo más exacto, a fin de establecer los cánones relativos a las cosas bellas, justas, buenas) (cf. 484c-d).

En el debate subsiguiente surgen algunos datos relevantes para nuestro análisis:

1. Se reafirma que el filósofo conoce la realidad que es y que es estable (cf. 484b-d, 485b, 486d10).

2. Estas realidades son ordenadas racionalmente; constituyen una realidad divina y ordenada (cf. 500c9, 500e3) que el filósofo trata de imitar haciéndose divino y ordenado tanto como *le resulte posible a un ser humano* (500c9-d1: κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπων).

3. Se reafirma el énfasis en el todo y en el entero: si bien se refiere a “partes de aquella realidad que siempre es” (ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἅει οὐσης) (485b1-2)¹⁴, enseguida se remarca que el filósofo ama *toda* aquella realidad estable (cf. 485b5) sin descuidar ninguna de sus partes; él aspira al entero y al todo en el ámbito divino y humano (cf. 486a5-6).

4. La verdad es afin a la medida (486d7: συγγενῆ... ἔμμετρία) y excluye la falta de medida (486d5: ἀμετρίαν; 486d7: ἀμετρία)¹⁵.

¹² Cf. *ibid.*, 485c-d, 486d, 490a, c, 499a, 501d.

¹³ Platón, *La Repubblica*, vol. V, p. 37, n. 9 (nota de Vegetti): “una probable referencia a la Idea del Bien, no mencionada explícitamente porque aún no ha sido introducida en el debate: cf. VII, 540a8 y ss, donde se dice más abiertamente de los dialécticos que ‘cuando hayan visto el Bien en sí y estén en capacidad de valerse de él como modelo (παράδειγματι χρωμένους), podrán ordenar la ciudad y ordenarse a sí mismos”.

¹⁴ *Ibid.* p. 38, n. 13 (nota de Vegetti): “el genitivo explica cómo el saber filosófico hace cada vez visible una ‘parte’ del campo de las esencias inmutables y no lo revela inmediatamente en su totalidad”.

¹⁵ Este vínculo es importante puesto que creo que aquí se halla la raíz de la “ semejanza ” entre Verdad y Bien a la que Platón de pronto alude. Esto, por supuesto, siempre que sea posible sostener que el Bien es Medida.

Como se puede ver, el texto tiende un puente hacia el Libro VII, pero al mismo tiempo subraya que la relación con los principios debe ser buscada *en la medida de lo posible*. Platón afirma, de un lado (*en sí*), la necesaria relación con una realidad suprema, sin la cual no puede haber nada verdadero, justo, etc.¹⁶; de otro lado (*para nosotros*), los límites del conocimiento humano. Así, por una parte, “olvidando” el esquema triádico y la ignorancia, acentúa la oposición *epistēmē-doxa* y, por otra, dice que la *epistēmē*, ciencia máxima, siempre va acompañada del adjetivo “humana”.

Por último, Platón nos ofrece una síntesis sobre la naturaleza del filósofo, una defensa perfectamente adecuada (490a8: μετρίως; 490b8: μετριώτατα): “El que ama de verdad el conocimiento está por naturaleza dispuesto a luchar para alcanzar lo que es, y no se detiene en las muchas cosas individuales que son objeto de la opinión, sino que procede sin desanimarse y no deja de amar antes de haber captado la naturaleza de cada cosa que es, con la parte del alma que le corresponde captarla —pues la capta en tanto que es *congénere*—, acercándose con esta y uniéndose a lo que realmente es, generando inteligencia y verdad” (490a8-b6).

Hay, pues, una procesualidad que parte de las cosas individuales, un conocimiento que no ignora lo empírico sino que va más allá, *salvando el entero*. De hecho, Sócrates ha precisado que el filósofo, si bien concentra su atención en realidades estables, no tiene menos experiencia (484d6: ἐμπειρία) que los demás.

1.3. El Bien

Esta exposición culmina en el conocimiento máximo (τὸ μέγιστον μάθημα), que —se aclara de pronto sin ninguna justificación teórica— es el del Bien (cf. 505a).

La inclusión de este conocimiento sirve, en primer lugar, para censurar la anterior opción (cf. IV, 435d) de evitar un discurso más extenso. A los otros interlocutores la exposición les había parecido mesurada (504b8: μετρίως), pero Sócrates objeta: “una medida de tales cosas si deja de lado una parte cualquiera del ser ciertamente no es medida (μετρίως). En efecto, una realidad imperfecta no es medida (μέτρον) de nada” (504c1-2).

Un filósofo no puede contentarse si quiere dominar aquella disciplina que es la más sublime y la más adecuada para él (cf. 504d) y que requiere del

¹⁶ Como después se dirá de forma explícita en VI, 505a-b.

máximo rigor (cf. 504e). Así se explicita la razón de fondo de esta larga exposición que, desde el final del Libro V, abarca todo el VI y el VII.

Obviamente no podemos abordar la cuestión del Bien. Sin embargo, podemos destacar el proceso con el cual Platón ha complejizado el discurso aclarando su naturaleza vertical: en este “*ir más allá*” suyo, el filósofo ha pasado de la dimensión empírica a la de las Ideas, a la de una realidad a la vez necesaria y muy difícil de captar de manera adecuada. Este es el dato central: de un lado, se puede decir que no tenemos conocimiento adecuado del Bien y, del otro, que si no lo conocemos (505a5-6: οὐχ ἱκανῶς ἴσμεν· εἰ δὲ μὴ ἴσμεν), aunque conociéramos demasiado bien todo lo demás, ya nada sería útil porque no podríamos saber si es bueno y cuándo lo es (cf. 505a). Esto se confirma: a pesar de las dificultades, se excluye que los gobernantes puedan permanecer ignorantes de un objeto tan importante; por el contrario, deben tener conocimiento de él (cf. 505d-506b).

Por lo tanto, no existe una oposición: existe *el problema* del conocimiento adecuado del Bien, pero Platón afirma que deberíamos tener conocimiento de él, aunque sin precisar *cómo* es tal conocimiento.

Confirma esta “objetiva” ambivalencia el hecho de que Sócrates, por un lado, reafirma su ignorancia y opone resistencia; del otro, él habla de la posibilidad de oír *de parte de otros* “cosas luminosas y bellas” (506d1) acerca del tema y, sobre todo, procede, no hablando del Bien sino dándonos de él una caracterización tan rica, lo que *solo* es posible con base en un verdadero saber. Esto no debe sorprender: Sócrates dice que Adimanto ha oído ya muchas veces estos discursos (cf. 504e8, 505a3) y que, en efecto, sabe bastante bien (cf. 505a4) lo que Sócrates quiere decir.

Añado esquemáticamente algunos elementos de esta importante discusión:

1.1. Por un lado, se afirma la procesualidad: Sócrates parte de las muchas cosas bellas y buenas que son distinguidas en el discurso racional; luego se afirma lo bello en sí y lo bueno en sí, es decir, un sistema de Ideas singulares, entendiendo a la Idea como principio unitario de la multiplicidad subyacente (cf. 507b).

1.2. De otro lado, se afirma la separación: las Ideas se piensan y no se ven, las cosas se ven y no se piensan (cf. 507b).

2. El Sol consiente una rica analogía:

2.1. Se parte de la relación: Bien: intelecto/inteligible = Sol: vista/objetos (cf. 508b-c). El sol, que no es la vista, si bien es el órgano sensorial más parecido

al sol (508b3: ἡλιοειδέστατόν), hace posible, o más bien causa (508b9: αἴτιος), la vista; precisamente en tanto causa puede ser captado por la vista. En un sentido, la causalidad del sol atañe a los objetos iluminados; en otro, concierne a la facultad (508b6: τὴν δύναμιν) que el ojo posee. Análogamente, el alma, cuando mira lo que está iluminado por la verdad y por el ser (508d5: ἀλήθεια τε καὶ τὸ ὄν), lo conoce y aparece dotada de inteligencia (508d6: νοῦν ἔχειν)¹⁷. El paralelo se sostiene porque la verdad cumple la función de la luz.

2.2. De hecho, Platón alude a la centralidad de la Idea del Bien que es *anterior* a la verdad y al ser: ella

2.2.1. “confiere verdad a las cosas conocidas y le da facultad a quien conoce” (508e1-2, cf. 509a6-7);

2.2.2. “siendo causa de la ciencia y de la verdad, es pensada como cognoscible”¹⁸ (508e3-4);

2.2.3. “el conocimiento y la verdad son ambos bellos... esta Idea es diferente y más bella” (508e4-6);

2.2.4. así como la vista es semejante al sol (509a1: ἡλιοειδῆ), pero no es el sol, del mismo modo la ciencia y la verdad son semejantes al Bien (509a3: ἀγαθοειδῆ), pero no son el Bien, cuya condición debe ser juzgada superior (cf. 509a, 4-5).

2.2.5. Como el sol es causa ontológica más que gnoseológica, es decir, proporciona a los objetos también la generación, pero sin ser él mismo generación (cf. 509b), así debe ser también para el Bien, que otorga a las realidades cognoscibles también el ser y la esencia (509b7-8: καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν), pero sin ser él mismo interior a esta dimensión sino superior en dignidad y potencia (509b9: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει).

Platón nos ha dicho, entonces, que el Bien es *anterior* a la verdad y que hay una especie de doble pasaje, con un principio, causa remota pero decisiva, y causas próximas, que actúan sobre los objetos y sobre las funciones cognos-

¹⁷ Para profundizar más en esta analogía, basada en tres factores, y para una discusión sobre algunas interpretaciones divergentes, cf. Ferrari, F., “L’idea del Bene: collocazione ontologica e funzione causale”, en: Platón, *La Repubblica*, vol. V, pp. 287-325, especialmente pp. 295-303, p. 315, n. 38; cf. también Calabi, F., “Il sole e la sua luce”, en: *ibid.*, pp. 327-354, que, además de situar históricamente la analogía, recuerda que “es introducida precisamente para resolver las dificultades, para hacer simple y obvio lo que no es obvio” (*ibid.*, p. 352).

¹⁸ Cf. Fogelin, R. J., “Three platonic analogies”, en: *Philosophical Review*, LXXX (1971), pp. 371-381, p. 372: por una parte, debemos reconocer la trascendencia del Bien con respecto a los procesos cognoscitivos; de otra, que solo si el Bien es cognoscible, la analogía funciona.

citivas; un modelo complejo de conexiones verticales, que no ha explicado, una especie de introducción al drama de la Caverna. Pero antes el autor, a pesar de su “reticencia”, como buen maestro que no “deja solo” al lector, nos ofrece un “pequeño esquema” para volver a comprender algunos elementos del discurso propuesto, una ayuda antes de enfrentarnos a la Caverna. Este “pequeño esquema” es la Línea.

2. La Línea

Sócrates afirma que ha dejado muchas cosas en suspenso y que omitirá muchas otras, si bien, *en la medida en que la situación presente así lo permita* (cf. 509c9-10), tratará de no pasarlas intencionalmente por alto.

La discusión continúa la precedente, la cual está explícitamente vinculada a ella: se vuelve a partir de los dos principios vistos, el Sol y la Idea del Bien. Empero, aquí el estilo cambia radicalmente, ya que pierde sus elementos expresados mediante imágenes y nos ofrece en cambio un diagrama matemático.

2.1. El diagrama

Uno de los dos principios rige sobre el género y el mundo inteligible (509d2: τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου), el otro sobre el visible (509d3-4: τὸ δ' αὖ ὄρατοῦ)¹⁹. Por tanto, estamos frente a la formalización de la división, presentada en la analogía del Sol, en dos ámbitos (509d4: εἶδη): lo visible y lo inteligible.

Platón le da “una tarea” al lector: dibujar una línea dividida en dos partes, precisando que son desiguales, y que la división sucesiva está hecha según la misma proporción (cf. 509d). Debemos pensar en una línea compuesta de una serie decreciente de segmentos²⁰, colocada en posición vertical, no solo por razones de coherencia con la descripción hecha hasta aquí, sino porque Platón habla de parte baja (511a7: κάτω) y de parte más elevada (511d8: ἐπὶ τῷ ἄνωτότῳ).

¹⁹ La calificación de “visible” es presentada como casual, pero luego vuelve de manera constante.

²⁰ Privilegio las razones del número en un esquema matemático-cuantitativo y no hay duda de que “subiendo” el número de los objetos involucrados disminuye hasta el primer Principio. Muchos sostienen el esquema contrario, privilegiando una valoración de tipo axiológico. Pero no me parece que la axiología platónica tienda a la restricción (pensemos, por ejemplo, en los placeres puros, pequeños y raros, y no obstante agradables, más verdaderos y raros que los demás: cf. Platón, *Filebo*, 53b-c).

El texto no dice qué proporción se debe establecer entre las partes, señal de que ello no es el punto decisivo. Por otra parte, los dos segmentos centrales tienen necesariamente la misma dimensión. Platón no explicita este dato, pero no tiene necesidad de hacerlo, pues él espera que el lector *haga* tal operación, es decir, que trace la línea y que lo descubra, si no lo sabe ya, por sí mismo.

Ha habido un gran debate entre los partidarios de la causalidad de esta estructura, y por lo tanto de su irrelevancia filosófica, y los que buscan su explicación. Pero una construcción “querida” como esta, en un medio atento a los procedimientos geométrico-matemáticos como la Academia, difícilmente puede ser casual. Se trata de ver si *del texto* surgen algunas sugerencias que eviten el arbitrio del intérprete.

Es cierto, sin embargo, que la línea presenta una marcada verticalización, de un segmento largo a uno mucho más corto. Esto es lógico 1) *en el plano ontológico* para la oposición uno-múltiple (en la exposición anterior la característica del mundo visible es la multiplicidad; la del mundo ideal es la unidad)²¹; 2) *en el plano cognoscitivo*, en la medida en que las partes se diferencian “por una relación de claridad y oscuridad entre ellas” (509d9), afirmación reforzada por el hecho de que la primera división de lo visible es llevada ahora a la oposición verdad-no verdad (*cf.* 510a8-9).

En la sección visible el primer segmento está compuesto de imágenes. Platón deja en claro que habla de sombras, de reflejos en espejos, en el agua, etc. En el otro sector van, en cambio, las cosas reales, clasificadas como: animales, plantas, objetos.

Por tanto, es fácil establecer una marcada separación entre la imagen y el objeto del cual es imagen.

2.2. La sección inteligible

En la división de la sección inteligible se habla de *actividades* referidas al alma. Esta, en el primer segmento, está obligada (510b5: *ἀναγκάζεται*) a proceder con dos limitaciones y una “opción”:

1.1. Parte de hipótesis (510b5: *ἐξ ὑποθέσεων*).

1.2. Se sirve de imágenes (510b4: *ὡς εἰκόσιν*) de las realidades imitadas en el otro sector.

2. Se dirige no hacia el principio sino hacia el final (*cf.* 510b5-6).

²¹ *Cf.* Platón, *República*, 476a, 479a, 507a-b, por ejemplo.

Aquí encontramos una indicación sobre las posibles razones de la idéntica longitud de los dos elementos centrales. El alma trabaja, por así decirlo, sobre el mismo material, aunque con una actitud intelectual completamente diferente de la que predomina en la esfera de lo sensible. Ello implica también objetos diversos²²: en la *dianoia* se encuentran los modelos ontológicos de todas las realidades sensibles que están en la *pistis*: animales, vegetales, plantas, artefactos.

En cuanto al segundo segmento:

1. Tiene una relación originaria con un principio no-hipotético (510b6-7: τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον).
2. También se mueve a partir de hipótesis (510b7: ἐξ ὑποθέσεως),
3. sin las imágenes relativas (cf. 510b7-8).
4. Lleva a cabo la indagación con las Ideas y por medio de ellas (510b8-9: ἀντοῖς εἶδεσι δι' ἀντῶν).

De cara a una exposición tan breve, Glaucón declara no haber comprendido. ¡Y tiene toda la razón! La única diferencia clara es que el primer procedimiento se relaciona con lo sensible, mientras que el otro se aparta de él por completo. Sin embargo, aunque se dice que uno desciende hacia las cosas concretas, hay que *intuir* que la otra asciende hacia el principio, e incluso más difícilmente se puede pensar que lo hace para fundar los postulados. Análogamente, si bien es claro que el segundo procede por Ideas, hay que *suponer* que lo mismo vale para el otro.

Sócrates debe, pues, retomar la cuestión, planteando un ejemplo ilustrativo, basado en la figura de los matemáticos.

1. Estos postulan (510c3: ὑποθέμενοι) una gran cantidad de datos, como par e impar y las figuras geométricas, es decir, ponen los elementos que estructuran sus disciplinas sin justificarlos, como si fueran presupuestos (510c6: ὑποθέσεις) evidentes para todos. A partir de estos desarrollan sus análisis. En resumen, la justificación de la estructura de las matemáticas es

²² Para Morrison, J.S., "Two Unresolved Difficulties in the Line and the Cave", en: *Phronesis*, XXII (1977), pp. 212-231, la misma longitud de los dos segmentos se explica porque "en la sección inteligible la mente utiliza los originales de la sección visible como imágenes; en otras palabras, *las mismas cosas* son tratadas dos veces: primero, en la sección sensible, por los sentidos como originales; luego, en la sección inteligible, por la *dianoia* como imágenes" (*ibid.*, p. 223). Pero, aparte de que el esquema sería "no armónico" con cuatro facultades y tres objetos, aquí Platón dice solo que el alma "usa" instrumentalmente figuras sensibles, pero que sus objetos son diferentes: una cosa es tener como objeto un dibujo que no sea un (verdadero) cuadrado, y otra cosa distinta es el cuadrado en sí.

puramente funcional: se construye un modelo que, en virtud de los elementos planteados, permite cálculos y teoremas.

2. Desarrollan razonamientos empleando figuras, pero no piensan en ellas sino en las formas abstractas a las que se parecen, es decir, piensan en el cuadrado en sí y no en el que dibujan. Pero, ciertamente, no es por casualidad que Platón explicita que siempre estamos frente a *todos* los movimientos de esta realidad, imágenes, cosas, Ideas: los matemáticos hacen o dibujan figuras, que producen imágenes (510e3: εἰκόνες), y “las usan a su vez como imágenes tratando de ver aquellas realidades en sí que uno no puede ver si no es con el pensamiento” (510e3-511a1)²³.

Ahora es posible aclarar lo que Sócrates señala antes y justificar la “particular” característica de este ámbito, casi un eslabón entre lo noético puro y lo sensible. De hecho, tenemos una especie inteligible (511a3: νοητὸν μὲν τὸ εἶδος) que indagar y nos percatamos de que el alma se ve constreñida (511a4: ἀναγκασζομένην) a valerse de hipótesis (511a3: ὑποθεσεσι), renunciando a moverse hacia el principio en la medida en que no es capaz de trascenderlas. La limitación es, a la vez, subjetiva y objetiva.

Lo que emerge es un conocimiento *ingenuo* porque considera evidentes las opciones que, desde el punto de vista de sus procesos, son necesarias; y es *incompleto* porque no trata de verificar los fundamentos de tales opciones. Y, no obstante, es pensamiento elevado e incluso dialógico: basta pensar en la demostración de un teorema.

Ahora podemos abordar el otro segmento: “Sepan ahora que hablo de la otra parte de lo inteligible, de aquella que el mismo razonamiento alcanza con el poder de la dialéctica, haciendo de los postulados ya no principios, sino verdaderos y auténticos presupuestos, como puntos de apoyo y de partida, de los cuales se parte para alcanzar lo que es no-hipotético y que está al inicio de todo; y una vez logrado esto y ateniéndose a lo que se sigue de ello, descender así hacia el final, sin servirse absolutamente de ningún dato sensible sino de las Ideas mismas, y mediante ellas y terminando en las Ideas (εἶδεσιν αὐτοῖς δι’ αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη)” (511b3-c2).

Las diferencias son ahora claras: la *noesis* no asume acríticamente las hipótesis, pero tampoco las niega. El proceso dialéctico de “volver a ascender”

²³ Para evitar confusiones, Platón hace hincapié en dos tipos de imágenes: los matemáticos usan como imágenes (511a6: εἰκόσι) aquellas realidades concretas en cuyo nivel inferior se dan imágenes y que, respecto de estas últimas, son consideradas mejores y más claras.

las “usa” y a la vez las fundamenta, en el sentido que no las considera seguras hasta que no sean deducidas de un postulado precedente. Y, puesto que en el contexto platónico posponer indefinidamente es imposible, hay que pensar que este proceso termina en una realidad *no-hipotética*. Sócrates hace hincapié en la presencia de las Ideas: estamos en la esfera del pensamiento puro, que asciende a pensamientos aún más abstractos para llegar al principio de todo y luego, con el movimiento típico de la dialéctica platónica²⁴, desciende hasta las últimas consecuencias sin emplear los datos sensibles.

Pero: 1) no se dice cuáles son estos últimos puntos a los que llega este proceso de descenso, y 2) se afirma que la inteligencia (νοῆσις) asciende al principio, que no obstante ser primero y *no-hipotético* debe *una vez más* ser, o bien admitido entre las cosas conocidas, o bien reconocido en su radical diversidad respecto de todo lo demás.

Platón añade nuevas aclaraciones:

1. La parte del ser y de lo inteligible estudiada por la dialéctica es más cierta que la de las técnicas que se basan en hipótesis (cf. 511c); la dialéctica, *también* en virtud de su objeto, se aparta de las otras formas cognoscitivas.

2. La limitación de estas técnicas es que, si bien actúan con el pensamiento (511c7: διανοίᾳ), ya que no van hacia los principios, no alcanzan la inteligencia (511d1: νοῦν) de aquellos objetos que son también noéticos (511d2: νοητῶν ὄντων); en consecuencia, los objetos de la *dianoia* son Ideas y el defecto es (también y sobre todo) la renuncia a ascender hacia los principios activando una forma superior de conocimiento (el *nous*).

3. Llama *dianoia* a este conocimiento y la considera situada entre la opinión y el *nous* (511d4: μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ).

Así, mientras que en el Libro V la *doxa* está entre el saber y la ignorancia, aquí –con un esquema diferente– la *dianoia* se sitúa entre la *doxa* y el *nous*. Así, tenemos que advertir que Platón emplea esquemas diferentes y que los usa con gran libertad, considerando que aquí se basa en tres únicos datos: la opinión, que corresponde a toda la primera sección; la *noesis*,

²⁴ Para la dialéctica platónica remito a mis trabajos “Dialektik und Prinzipientheorie in Platons Parmenides und Philebos”, en: Szlézak, T., y K.-H. Stanzel (eds.), *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von H.J. Krämer*, Hildesheim/Zurich/Nueva York: Georg Olms Verlag, 2001, pp. 109-154 (versión italiana: “Dialettica e Teoria dei principi nel Parmenide e nel Filebo di Platone”, en: *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata*, XXXIV (2000), pp. 55-103); “Pervasività e complessità della dialettica platónica”, en: Migliori, M. y A. Fermani (eds.), *Platone e Aristotele. Logica e dialettica*, Brescia: Morcelliana (en prensa).

segundo segmento de la segunda sección; la *dianoia*, primer segmento de la segunda sección, pensamiento anclado a lo sensible, desarrollado entre toda la primera sección y el último segmento de la segunda. ¿Sería suficiente con dibujar los dos diagramas, respetando las distintas longitudes, para ver qué diferentes son!

Una última observación: aquí la diferencia entre *dianoia* y *doxa* se mezcla con la oposición entre sentido y pensamiento. Surge de pronto una pregunta: si la opinión es sensorial, ¿dónde situamos una opinión mental o un pensamiento concreto? En breve volveremos sobre este punto.

Sócrates puede ahora concluir presentando los cuatro segmentos y las respectivas funciones del alma (511d7: παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ), a donde todo termina desembocando²⁵: la más elevada es la *noesis*, la segunda es la *dianoia*, la tercera es la *pistis* y la cuarta es la *eikasia*.

También se confirma la proporción entre dimensión ontológica y gno-eológica en relación con el alma: tanta es la verdad de la que los objetos participan, como lo es la certeza de los que participan de estas funciones. Encontramos aquí una señal de la acción del Bien, que estructura y le da “medida” al objeto: la diferente relación objetiva con lo bueno de los objetos explica el distinto grado de claridad que le permiten al alma respecto de ellos mismos²⁶.

2.3. El valor cognoscitivo de la primera sección

Los resultados de este análisis nos permiten volver a la primera sección. Si bien a Platón le interesa bastante más la segunda (lógico, ya que todo está en función de la figura del filósofo), la primera sección no carece de interés. Si, siguiendo indicaciones poco claras, decidiéramos ignorarla por ser filosóficamente irrelevante, deberíamos pensar que esta exposición se aparta por completo sea de la anterior sobre el Sol²⁷, sea de la sucesiva del libro VII, que, recapitulando los tipos de conocimiento, alude explícitamente a dicha exposición (cf. 533d6-7) y vuelve a proponer una cuatripartición de las formas cognoscitivas (a las que nos referiremos dentro de poco).

²⁵ Esta es una posición que se confirmará en el *Filebo*, 33b-34c.

²⁶ Repellini, F.F., “La línea e la caverna”, en: Platón, *La Repubblica*, vol. V, pp. 355-403, p. 355. Esto, sin embargo, contrariamente a lo que parece pensar Repellini (*ibid.*, p. 357), resalta sobre todo la falta de una clara determinación de los objetos del pensamiento en la Línea (véase *infra* 3.2.).

²⁷ En cambio, es universalmente aceptado que “la imagen de la línea... es introducida como un desarrollo del simil del sol” (Repellini, o.c., p. 355).

En cuanto a la *eikasia*, el primer problema es de traducción: “algo así como ‘fe en la imagen’ o ‘dependencia de las imágenes’ se acerca más a lo que Platón quiere decir”²⁸. Sin embargo, el espacio reservado a las sombras puede parecer excesivo: “la *eikasia* no parece corresponder a algo significativo en nuestras vidas, y no obstante parece estar allí por amor a la analogía entre mundo visible y mundo inteligible”²⁹. Pero no se puede ignorar el hecho de que Platón mantiene siempre este sector cognoscitivo, bien diferente al de la ignorancia, un tipo de saber que podría acaso ser comprendido en relación con otras partes de la *República*³⁰.

En todo caso, si se piensa que la *eikasia* no es un conocimiento por ser inferior: 1) ¿en qué se distingue de la ignorancia, del no saber? Si en nada, 1.1.) ver una cosa en el espejo (o en una fotografía) o no verla es lo mismo; 1.2.) una copia sería completamente falsa, cuando solo lo es en relación al “verdadero” objeto.

Por otra parte, sin este sector Platón no podría establecer el doble nexo (cf. 510a):

1. *eikasia*: *pistis* = opinable: cognoscible;
2. imagen: modelo = falso: verdadero.

La primera relación nos reenvía al Libro V, por lo tanto al interior de un esquema diferente, y nos lleva a decir que la *eikasia* es censurada *al interior de la relación* con la *pistis* (así como la *doxa* con respecto a la ciencia), pero no en sí misma (= no es ignorancia). Análogamente, en la segunda relación, la imagen es censurada en relación al modelo.

Por el contrario, si se les confiere a las afirmaciones platónicas un valor absoluto, si prescinden de la vinculación, la primera relación hace imposible cualquier tipo de redimensionamiento ulterior de la *pistis* (que aquí corresponde al conocimiento), algo que más bien es posible y *necesario* a partir de la siguiente sección *al interior de la relación* así construida. Al mismo tiempo, es evidente que las dos relaciones son en verdad “diferentes” y no están vinculadas, porque si se hace corresponder *aquí* la *eikasia* con la imagen y la *pistis*

²⁸ Szlezák, T.A., *La Repubblica di Platone. I libri centrali*, editado por M. Migliori y C. Danani, Brescia: Morcelliana, 2003, p. 90.

²⁹ Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, 2da edición corregida, Oxford: Clarendon Press, 1982, pp. 249-250.

³⁰ Por ejemplo, “puede ser que esta forma de conocimiento incluya las artes imitativas, las más alejadas de la verdad de acuerdo con el análisis desarrollado en el Libro X” (Vegetti, M., “Introduzione”, p. 24).

con el modelo (lo que se podría aceptar en otro contexto), ¿se debe concluir que la *pistis* es un conocimiento verdadero!

Por último, si Platón hubiese querido utilizar la parte inferior de la línea solo para ejemplificar la parte superior, habría podido crear dos líneas *separadas*: “dos líneas habrían funcionado mejor como analogía de la misma manera como en el Sol se distingue entre lo visible y lo inteligible”³¹.

Sin embargo, Platón dice que se dibuje solo una. ¿No entendía la indicación que le daba al lector? Más bien creo que al confirmar esta única línea, él quería subrayar la necesidad de amar siempre el todo, o bien de recordar las limitaciones humanas, que también marcan al filósofo³².

2.4. La Caverna

La exposición debería continuar mostrando cómo la línea resulta útil en el estudio siguiente sobre la Caverna, que completa el cuadro del filósofo ofreciéndonos una imagen “dramática”³³. Nos limitamos a tres observaciones.

Encontramos en la Caverna el mismo mecanismo ambivalente visto en la Línea: un marcado corte entre los dos mundos, aquí en la forma “afuera-adentro”, y al mismo tiempo un proceso continuo y unitario.

En este caso también se distinguen cuatro formas de conocimiento, aunque con una enmienda significativa³⁴. Se confirma el nexo matemáticas-*dianoia* y la naturaleza intermedia de esta última (533d-e) poniendo énfasis en la relación entre *epistēmē* y dialéctica.

Por último, Platón confirma la cognoscibilidad del Bien (cf. VII, 516b) que se puede ver con esfuerzo (517c1: μόγις ὀρᾶσθαι) “al alcanzar el límite extremo de lo inteligible” (532b1-2). Además: “Pues bien, así será también con el Bien: quien no está en condiciones de determinar la Idea del Bien con el razonamiento distinguiéndola de cualquier otra y, pasando como en una batalla a través de todas las pruebas, deseoso de probar no según la opinión (κατὰ δόξαν) sino según el ser (κατ’ οὐσίαν), no enfrente a todas ellas con un

³¹ Annas, J., *o.c.*, p. 249.

³² En el *Filebo*, en la mezcla para la buena vida, si se tiene los conocimientos superiores, se acepta todos los demás, incluso el del círculo falso, puesto que “es necesario, si cada vez queremos encontrar el camino a casa” (62b8-9), “necesario, si queremos que nuestra vida sea, de alguna manera, una vida” (62c3-4).

³³ “La imagen de la ‘línea’ traza un modelo estático de la articulación del espacio ontológico y epistemológico ya mencionado en la metáfora solar, mientras que la alegoría de la caverna representa más bien este espacio como el lugar *dinámico* de un recorrido del alma que es a la vez ético e intelectual” (Vegetti, M., “Introduzione”, p. 23).

³⁴ Cf. lo que digo en “Sul Bene. Materiali per una lettura unitaria dei dialoghi e delle testimonianze indirette”, pp. 134-135.

razonamiento propio que permanezca siempre en pie; del que está entonces en semejante situación no dirás que conoce el Bien en sí ni ningún otro bien; pero aun si captara alguna imagen, la captará con la opinión (δόξη), no con la ciencia (ἐπιστήμη)” (VII, 534b8-c6).

Aquí solo quisiera reflexionar sobre el uso de *doxa*. En el primer caso se opone a *ousia*; por razones de “coherencia” hay, pues, que forzar uno de los dos términos para decir o “no según opinión sino según verdad”, o bien “no según la realidad mutable sino según la estable”. Creo que para Platón este “juego” no era escandaloso porque las dos afirmaciones le parecían, si no equivalentes, de hecho no muy diferentes. En el segundo uso, *doxa* se opone a *epistēmē*, por lo que también podría entrar en nuestro esquema, si no fuera por el hecho de que la actividad en cuestión parece mental y no sensorial. Lo que plantea un problema ya no diferible.

3. Algunas aclaraciones necesarias

3.1. La *dianoia* y las matemáticas

Platón ejemplifica la *dianoia* con las matemáticas. Sin embargo, nada nos obliga a pensar en su identificación, en la exclusión de otras técnicas y formas de conocimiento. Por el contrario, el nexos entre la *pistis* y la *dianoia* nos recuerda que en esa esfera se habla de cosas, es decir, de plantas, animales y artefactos. La *dianoia* tiene que ver con las Ideas (aplicadas a la dimensión concreta).

Si no fuera así, podríamos concluir que:

1. Solo existen las matemáticas y la dialéctica, y la clasificación de las ciencias teóricas y prácticas que nos proponemos, por ejemplo, la *diairesis* del *Sofista* y del *Político*, carecería de sentido.

2. Solo deberíamos admitir la existencia de entes matemáticos, si bien aquí se propone una y otra vez la dialéctica de las Ideas.

Esta convicción, minoritaria, de que la *dianoia* no coincide con el pensamiento matemático no me hace sino aceptar la posición opuesta, como si la elección del ejemplo fuera casual, incluso equivocada³⁵. Me parece, sin embargo,

³⁵ Creo que esta es la posición de F. Trabattoni, “Il sapere del filosofo”, en: Platón, *La Repubblica*, vol. V, pp. 151-186, pp. 159-160: “no hay que darle demasiada importancia a este motivo, ni mucho menos usarlo como punto de vista privilegiado para comprender el tercer segmento. De hecho, se introduce las matemáticas como ejemplo para aclarar lo que Sócrates dice al inicio, en 510b4-9, por lo que se debe pensar que en este pasaje se encuentra ya todo lo que es esencial para la argumentación”. Pero el ejemplo sirve

que aquí encontramos mencionado el tratamiento de las matemáticas que será desarrollado en el *Filebo*, 56c-58a: existe la aritmética de la mayoría, que se refiere a las cosas no homogéneas, y la de los filósofos, que aplican las matemáticas a realidades homogéneas, es decir, a los números mismos. La aritmética, la logística y la metríca son dobles, dependiendo de si se las ve en el momento de su aplicación o en el momento estructural. En consecuencia, para volver a la Línea, tenemos números en la *pistis* (utilizados en nuestra vida diaria), números en la *dianoia* (de las matemáticas) y números en la *noesis*, que conducen al principio. Y se trata de tres “números” muy diferentes entre sí.

3.2. Algunos límites de la Línea

Ahora quizás estemos en condiciones de justificar nuestra “tosca” presentación de la Línea como un “pequeño esquema”.

El diagrama presenta una serie de desequilibrios. La diferencia entre las dos secciones es de ámbito, uno vinculado a la dimensión sensorial (lo visible), el otro a la esfera psíquica (lo pensable). Las diferencias entre los segmentos son diferencias en su grado de claridad, pero además oposiciones de verdadero-falso y/o de fundado-infundado. Además, los dos primeros segmentos tienen diferencias de contenido (imágenes-objetos), los dos últimos de procedimiento (vinculado a lo sensible y descendente, y a lo libre y ascendente). Por lo tanto, la cuestión del objeto de los dos últimos segmentos sigue siendo por lo menos dudosa. Por ejemplo, si uno hace la pregunta: “¿Dónde están las Ideas de par e impar como estructura básica de los números?”, se debería responder que están o en la *dianoia* o en la *noesis*, según el uso que de ellas haga el pensamiento. Pero se trata de una “deducción” porque el texto “calla”. O tal vez, haciendo hincapié en la naturaleza intermedia de la *dianoia* y presentando el ejemplo matemático, Platón señala “a ciegas” (es decir, de un modo incomprensible para el lector “ignorante”) un problema de gran importancia teórica³⁶.

precisamente para *aclarar* lo que en la primera formulación puede ser *malentendido*. De hecho, Glaucón no entiende y pide explicaciones, es decir, Platón considera que es necesario decirle algo más al lector.

³⁶ Sobre esto reflexiona Szlezák, T.A., *o.c.*, pp. 91-96, para quien no es correcto ignorar que “las ideas matemáticas” (múltiples) son diferentes de la Idea (única). Por lo tanto, al hablar del cuadrado en sí no se refiere en general a todas las Ideas, sino a los números ideales, captables solo por la *dianoia*. Pero si se endurece esta observación, compartible, se plantean otros temas: la relación *pistis-dianoia*; la afirmación platónica de que los objetos de la *dianoia* son noéticos ($\nuοητῶν ὄντων$, 511d2); dónde situar las

Asimismo, debemos reconocer que aquí solo tenemos “un esquema” y no “el esquema”. De hecho, hemos percibido diversos elementos, *en el texto*, que se escapan del cuadro (más bien, a partir del Libro V, hemos visto dos esquemas: uno triádico y otro binario).

Si luego partimos del texto, del matemático que no piensa en el cuadrado que dibuja sino en el cuadrado en sí, y si nos preguntamos: “¿dónde situamos el pensamiento del cuadrado?”, descubrimos que en este esquema no hay respuesta.

Si, de hecho, lo colocamos en la *pistis*, de conformidad con el objeto y para respetar la oposición establecida por Platón, 1) la *pistis* se divide en dos, porque tenemos la visión del cuadrado y el pensamiento del cuadrado; 2) el esquema muestra grietas, porque no estamos en la esfera de lo (visible) sensorial sino en la de pensamiento.

Pero si decimos que es pensamiento, 1) no respetamos la letra del texto; 2) si insistimos en ponerlo en la *dianoia*, 2.1) debemos dividirla en dos funciones diferentes; 2.2) no podremos decir que este (tipo) de pensamiento sea una opinión porque la *doxa* se detiene en la *pistis*; es solo sensorial.

Este último es un problema central, sobre todo porque, como recuerda Ferrari, al menos en dos pasajes Platón parece decir que “de una forma inteligible se puede tener también opinión”³⁷. No quisiera que se me malinterpretara: estoy seguro de que en Platón existe un pensamiento que es opinión, verdadera o falsa; pero digo que *esta* opinión en *este* esquema *no puede* encontrar su lugar. Pero *en el texto mismo*, por supuesto, se advierte a veces la posibilidad/necesidad de una semantización diferente de la *doxa*.

3.3. Enfoque teórico e histórico

Esta referencia al texto es importante porque a menudo los problemas surgen de la superposición de nuestras distinciones conceptuales a un discurso “banal” de Platón. No quiero decir que no se pueda “interrogar” un texto, sino que en *clave histórica* es preciso respetar la conciencia teórica del pensamiento antiguo. Para volver a una pregunta ya mencionada³⁸, en mi opinión Platón

Ideas en su relación no con las otras Ideas sino con las cosas (un procedimiento, a su modo, descendente). Por lo tanto, creo que es mejor aceptar los “límites” de la Línea con respecto al complejo mundo teórico de Platón. El mismo Szlezák sostiene que, en lugar de tratar de reducir el “número de los tipos de objetos ontológicos, habría mayor razón para preguntarse si ese número debería más bien ser ampliado”. Estoy de acuerdo, pero esto implica una insuficiencia aún mayor de nuestro esquema.

³⁷ Ferrari, F., “Teoria delle idee e ontologia”, p. 401. Los dos pasajes son 505b, 506b.

³⁸ Cf. *supra*, n. 6.

razona de este modo: puedo confirmar la verdad de una proposición porque en esta un predicado se refiere a un sujeto, lo que es posible ya que el sujeto de la proposición existe. Si de hecho no existiese, no sería posible la predicación y entonces todo discurso sobre la verdad sería un absurdo. Si aceptamos esto, muchas preguntas planteadas por la crítica, aun sin perder su valor teórico, dejan de ser “platónicas”.

Del mismo modo, creo que solo es una operación teórica preguntar si algunas distinciones –por ejemplo, entre opinión y conocimiento– tienen un fundamento *solo* subjetivo o solo objetivo, ya que esta alternativa no se plantea. Como hemos visto en repetidas ocasiones, Platón pasa fácilmente de un ámbito al otro; “conocimiento y opinión se distinguen por su estructura epistémica intrínseca, siendo una infalible y la otra conteniendo en sí la posibilidad de error. Pero todo esto no excluye la posibilidad de identificar la razón de esta diferencia *a latere objecti*, vale decir en la naturaleza del objeto intencionado, la que garantizaría la infalibilidad de la forma cognoscitiva a él relacionada”³⁹.

En términos más generales, “la ‘línea’ instituye, pues, *como es habitual en Platón*⁴⁰, una relación bicondicional entre niveles de conocimiento y niveles de realidad: *si* hay distintos grados de ser (lo que también significa ser-verdadero) de los entes, *entonces* existen diferentes grados de conocimiento; *pero* hay diversos grados de conocimiento (en primer lugar ‘opinión’ y ‘ciencia’, *doxa* y *epistēmē*); por lo tanto, existen diversos grados de realidad”⁴¹. Esta manera platónica de razonar puede parecer insuficiente o incorrecta, con base en un juicio teórico, que se considera distinto del intento de reproducir, en la medida de lo posible, el pensamiento del filósofo ateniense.

3.4. Un juego de ambivalencias

Podemos tratar de extraer algunas conclusiones.

No se puede subestimar el hecho de que aquí Platón dice algo, y dice también mucho, pero no argumenta. Puede hacerlo porque elige el procedimiento por imágenes y no por razonamientos. Se trata de una opción comprensible porque: 1) quería sustentar una tesis que debía parecer paradójica; 2) a causa de ello por primera vez debía presentar con claridad la figura del filósofo,

³⁹ Ferrari, F., “Teoria delle idee e ontologia”, p. 404.

⁴⁰ Las cursivas son mías.

⁴¹ Vegetti, M., “Introduzione”, p. 23.

distinguiéndolo de la de los *filodoxos* y de los que él considera pseudofilósofos, “refiriéndose” en consecuencia a temas de gran relevancia y dificultad.

Precisamente por causa de esta opción creo que es mejor no plantearle al texto preguntas teóricas contundentes. Por lo tanto, me limitaré a enumerar algunos datos que han surgido, si bien este modo de proceder, que revela la presencia *en el texto* de núcleos problemáticos explícitos, corre el riesgo de dejarnos insatisfechos y “llenos de interrogantes”. Pero creo que este era justamente uno de los objetivos que Platón pretendía.

Esquemáticamente, en el texto hemos encontrado que:

1.1. Quien ama el saber ama todos sus aspectos, no uno solo; 1.2. estrictamente hablando, solo la *epistēmē* es verdadero saber.

2.1. La *doxa* es diferente del no saber; 2.2. en relación con el verdadero saber es ceguera.

3.1. Los segmentos de la Línea están tan separados como para ser incluso contrapuestos como verdadero-falso; 3.2. hay tanta cercanía como para, en algunos casos, querer identificarlos.

4.1. Con estas imágenes, Platón provoca amplias brechas en su concepción filosófica; 4.2. a casi ninguno de los puntos más importantes les da respuestas claras y concluyentes.

5.1. La Línea nos ofrece un esquema ontoepistémico; 5.2. surge en el mismo texto (más que en una reflexión “elemental”) la necesidad de otros esquemas, no coincidentes con este.

6.1. Platón remite a un absoluto, al límite extremo de lo inteligible; 6.2. en repetidas ocasiones nos recuerda los límites de la naturaleza humana y la necesidad de alcanzar lo absoluto en la medida de lo posible.

7.1. El Bien debe ser conocido; 7.2. su naturaleza superior a todo vuelve problemática la definición de este tipo de conocimiento.

8.1. Recorriendo la Línea se llega al Bien; 8.2. el Bien no puede estar en la Línea porque está más allá del ser y de la *epistēmē*⁴².

Si una interpretación cualquiera pretende dar unidad a estas tensiones, no puede si no meterse en un callejón sin salida, dando lugar a un debate interminable, porque la hermenéutica unilateralmente propuesta, del tipo que sea, está expuesta a la evidencia de afirmaciones que la contradicen.

⁴² Esto vale para el Bien, Idea “extrema” y particularísima, pero no puede ser extendido a las otras Ideas, negando lo que dice el texto sobre la dialéctica y haciendo incomprensible el concepto mismo de *epistēmē*.

En realidad, lo que encontramos aquí es un signo de la diferencia entre nuestro modo de “hacer filosofía”, hijo de las ideas “claras y distintas” y tendiente a construir modelos alternativos (*aut... aut*), y el clásico, sobre todo platónico-aristotélico, que busca yuxtaponer, con un pluralismo metodológico constante, esquemas diferentes (*et... et*) con miras a comprender una realidad intrínsecamente uni-múltiple. Esto permite afirmaciones perentorias, de pronto “mitigadas” por *otras* que recuerdan *otros* aspectos igualmente reales.

Así, el filósofo dialéctico es un ser humano que tiene experiencia como los demás de todas las cosas concretas, sin las cuales no podría gobernar la ciudad. Ciertamente, lo que lo caracteriza no es este tipo de conocimiento, por más refinado que sea. Por lo tanto, siempre hay que precisar que no en tanto Sócrates, individuo concreto, sino *como filósofo en sí* (si bien concretamente presente en un individuo), el filósofo no desea conocer el mundo sensible sino el superior. Esto no lo llevará a otra dimensión, ya que el saber es “útil” para su vida feliz, así como es “útil” para la construcción de un Estado.

Y esto explica por qué la separación de las secciones y de los segmentos no destruye la unidad de la Línea.

3.5. Tres breves comentarios finales

En primer lugar, me parece una opción correcta y eficaz que, de cara a una empresa tan compleja, Platón se haya centrado en las imágenes para decir mucho, pero no demasiado, manteniendo un alto nivel de inteligibilidad, como lo demuestra el éxito de la *República*.

En segundo lugar, Platón nos enseñó que no censura los niveles inferiores, siempre que existan los superiores. El conocimiento de las cosas bellas está bien si existe el conocimiento de las Ideas de lo bello; de manera similar, el proceso de la *dianoia* no tiene por qué ser censurado si además se hace actuar a la *noesis*⁴³.

Por último, Platón “honestamente” ha hecho decir a Sócrates que habría omitido muchas cosas. ¿Por qué, entonces, nos sorprenden las “faltas” e “imprecisiones”? Creo que es porque no se reconoce que Platón escribe con una finalidad más comunicativa que educativa⁴⁴. La Línea sirve para ayudar

⁴³ En este sentido, puedo aceptar la propuesta Repellini (“La línea e la caverna”, p. 361) de considerar los dos segmentos de la segunda sección bien en paralelo o bien en serie.

⁴⁴ Sobre este motivo están trabajando ya muchos estudiosos de distinta inspiración. Por ejemplo Sedley, D., *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*: Oxford: Clarendon Press, 2004, a propósito del *Teeteto*, retoma una idea de Burnyeat que

al lector a fin de que no se extravíe en estos libros, con un esquema que no es perfecto ni completo, pero que es útil para la reflexión autónoma de un lector dispuesto a *pensar en el texto*. Y, en efecto, la hermenéutica platónica muestra cuánto hay (y cuánto falta) en estos libros.

No queriendo, empero, abrir un debate sobre la escritura platónica⁴⁵, cito la posición equilibrada de Ferrari: “precisamente el carácter general de la teoría platónica de la comunicación se opone a la pretensión de hallar expuesta... la totalidad de los teoremas filosóficos relativos a la ontología y a la epistemología. En realidad, Platón se limita a presentar aquellas doctrinas que según él se adaptan al escenario dramático y al contexto teórico a los que se llegó en ese preciso momento del desarrollo del diálogo”⁴⁶.

Si los estudiosos de Platón se han “aventurado” a ingresar en este “pequeño esquema”, se debe a que el juego escrito de Platón es tan intrigante que uno se aferra a cada pretexto para “aclarar las cosas”. Pero la plurisecular exégesis platónica muestra que el resultado es exactamente el contrario. Acaso sería mejor tomar nota de que Platón nunca dice todo lo que podría; más bien, es como “aquel que es el oráculo que se halla en Delfos: no dice ni esconde, sino alude”⁴⁷.

Traducción del italiano de Renato Sandoval Bacigalupo

consiste en establecer “la distinción entre dialéctica al interior del diálogo y dialéctica entre texto y lector” (*ibid.*, p. 6). Leído en esta clave “mayéutica”, el “fracaso” final es aparente y deseado, porque “cuando Platón nos lleva a nosotros, los lectores, al punto más cercano posible de la verdadera definición, a solo un instante de decírnosla, su tarea se ha cumplido. Luego es el turno de nosotros, los lectores” (*ibid.*, p. 5); “desde el momento en que la primera regla de la mayéutica socrática no es proporcionar la respuesta justa a los interlocutores, sino hacerlos capaces de generarla por sí mismos gracias a sus propios recursos, el diálogo inevitablemente tiene que interrumpirse antes de ofrecernos la respuesta correcta a su pregunta principal. De ello no se sigue que Platón no la conozca” (*ibid.*, p. 11).

⁴⁵ Cf. mis trabajos “Tra polifonia e puzzle. Esempi di rilettura del ‘gioco’ filosofico di Platone”, en: Casertano, G., *La struttura del dialogo platonico*, Nápoles: Loffredo, 2000, pp. 171-212; “Comment Platon écrit-il? Exemple d’une écriture à caractère ‘protreptique’”, en: Fattal, M. (ed.) *La philosophie de Platon*, tomo II, Paris: L’Harmattan, 2005, pp. 83-118 (versión italiana: “Come scrive Platone. Esempi di una scrittura a carattere ‘protrettico’”, en: *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’ Università di Macerata*, XXXVII (2004), pp. 249-277).

⁴⁶ Ferrari, F., “Teoria delle idee e ontologia”, p. 369.

⁴⁷ Diels, H. y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín: Weidman, 1974, 22, 93.