

José Luis Ventura Medina*

La dialéctica como ciencia del ser; una aproximación analítica al *República VI*

RESUMEN

En el presente artículo se realiza un análisis de la definición platónica de dialéctica contenida en *República VI*, 511c, que es la conclusión de la premisa establecida en 475e, según la cual esta ciencia nos provee del como «conocimiento del ser y de lo inteligible». En primer lugar, se revisa la noción de conocimiento, concentrándonos en la distinción entre conocimiento y creencia. En segundo lugar, se analizan las acepciones del verbo ser (*einai*) y su forma nominal (*ón*). Con ello pretendemos llamar la atención acerca de las consideraciones lógicas que sirven de fundamento a la dialéctica para el establecimiento de la naturaleza de las Formas.

Palabras clave: PLATÓN, DIALECTICA, CONOCIMIENTO, CREENCIA, SER, EXISTENCIA, VERDAD, PREDICACIÓN, IDENTIDAD.

ABSTRACT

In the present paper an analysis of the platonic definition of dialectic it is carried out, according to which this science provide us the «knowledge of what is» (*Republic VI*, 511c, as a conclusion of 475e). First, the notion of knowledge is revised, considering the distinction between knowledge and belief. Second, it is also analyzed the meanings of verb to be (*einai*) and its nominal form (*on*). The aim is to considered the logical basis of dialectic as a science that establishes the nature of the Forms.

Keywords: PLATO, DIALECTIC, KNOWLEDGE, BELIEF, BEEN, EXISTENCE, TRUTH, PREDICATION, IDENTITY.

* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela; e-mail: jose_ventura@cantv.net

Platón ha definido a la dialéctica, en el contexto de la alegoría de la Línea, como «aquella ciencia que nos provee del conocimiento del ser y de lo inteligible»¹. De esta forma, la dialéctica, en tanto ciencia suprema o ciencia de la ciencia, es entendida simplemente como ciencia del ser. Pero para llegar a ésta afirmación concluyente sobre la naturaleza de la dialéctica se ha requerido de un proceso explicativo que ha comprendido varias etapas. En la primera de ellas se ha concentrado Platón en la distinción entre el quehacer filosófico y el sofístico (474b-475e), ahí encontramos argumentos de carácter epistemológico que suponen una distinción entre dialéctica y retórica. En la segunda etapa encontramos los argumentos que sirven de base al postulado de las Formas, dichos argumentos están dirigidos a quienes ya conocen la Teoría de las Formas (475e-476d) y a quienes aún no conocen dicha Teoría (476d-480a). En la tercera etapa se muestra la importancia política del filósofo (484a-502d). Y en la cuarta etapa, en la que encontramos dicha definición de dialéctica, se muestra el objeto de la educación del filósofo, con las analogías del Sol, la Línea y la Caverna (502d-521b). La explicación de la naturaleza de la dialéctica es complementada con la exposición del ciclo de los estudios superiores (521c-541b) donde nuevamente se pone de manifiesto la naturaleza de la dialéctica y se reafirma su carácter supremo e importancia pedagógica.

Nuestras pesquisas se centran en la segunda etapa, aquella relativa al postulado de las Formas bajo los dos argumentos citados. Recordemos que dicho postulado se da en correspondencia con su respectivo correlato epistemológico y como un modo de distinguir el quehacer filosófico del sofístico. Así, explicar la distinción entre conocimiento y creencia es un corolario a la cuestión del objeto, que se reduce en último término, al postulado mismo de las Formas. Pero no pretendemos examinar dicho postulado en extenso². Nuestra exploración se centra en las características lógicas que explican la naturaleza de las Formas. Dichas características surgen del análisis de los sentidos del verbo *ser εἶναι*, y su forma nominal(όν), tal y como los usa Platón. Con dicho análisis pretendemos esclarecer cómo debe ser entendido el *ser* en tanto objeto de la dialéctica.

¹ *República* VI, 511c.

² Para una revisión de las características epistemológicas, ontológicas y éticas ver Bravo (1990) 111-119.

Para realizar el análisis de los sentidos del verbo *ser* realizaremos una exploración inicial del argumento que nos sirve de apoyo a la investigación. Estamos hablando del postulado de las Formas tal y como se presenta de manera sintética a todos aquellos que están familiarizados con dicha Teoría (475e-476d) Luego nos concentraremos en el razonamiento argumentativo que explica dicha Teoría a quienes aún no la conocen (476d-480a) Sobre el desarrollo del argumento que sirve de modelo de explicación de dicha Teoría, centraremos nuestra atención en la tesis inicial, según la cual: «el *conocimiento* es acerca de lo que *es*». Revisar esta tesis fundamental nos obliga a aproximarnos primero a la noción de conocimiento y luego a los sentidos del término *ser* dentro de dicha expresión.

El argumento

Ya hemos dicho que la primera parte del argumento platónico está dirigida a quienes ya conocen la Teoría de las Formas. De manera que podríamos entender que dicho argumento representa de una manera sintética las líneas fundamentales de aquello que es el *ser* para Platón, que no es otra cosa que las Formas.

Las Formas platónicas ya han sido postuladas por Platón en el *Cratilo*, donde se nos dice que «es claro que las cosas tienen de por sí algo de firme, no para nosotros o de nosotros, traídas de acá para allá según nuestra fantasía, sino que *ellas de por sí tienen para sí su propia esencia*³ καθ' αὐτὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν.

Dicha afirmación es relevante en la medida en que nos muestra que hay algo que existe independientemente de nosotros. Algo objetivo que es independiente de la subjetividad. En términos epistemológicos, el rechazo a la intervención del sujeto en la determinación de los objetos del conocimiento implica la exclusión de cualquier forma de subjetivismo y, por ende, de cualquier relación significativa en la que intervenga el sujeto cognoscente. Este texto es igualmente revelador en la medida en que nos muestra que aquello que es el *ser* en Platón, que se conoce con el nombre de Formas, puede entenderse en múltiples acepciones o sentidos. Como dice Ross, «aunque aquí figura la palabra *esencia* y de que en otra página se diga que la Idea es

³ *Cratilo*, 386d-e.

la esencia de sus particulares, erraríamos si pensáramos que se hacen referencias distintas a la teoría de las Ideas»⁴. Así, los sentidos en los que Platón entiende las Formas van desde la noción de «ousía», «idea» y «eídos», hasta la primaria de «lo que es en sí mismo»(καθ' αὐτὰ)⁵. Seguramente éste último sea el modo más fundamental para nombrar a las Formas, aquella que contiene al adjetivo «mismo» (αὐτὸ)acompañado de diferentes nociones sustantivas. Por ejemplo, «lo bello mismo»(αὐτὸ καλὸν) y «bueno mismo»(αὐτὸ ἀγαθὸν)⁶.

Tratándose del *República* nos encontramos con que «lo mismo podría decirse de lo justo y lo injusto, y de lo bueno y lo malo y de todas las Formas εἶδη: que cada cual es algo distinto, pero que por su mezcla con las acciones(πρᾶξις), los cuerpos y entre ellas mismas (κοινὸν), se muestran cada una con multitud de apariencias»⁷. Este texto es especialmente revelador por diversos motivos: En primer lugar, porque se nombra al ser platónico con su nombre más característico, como lo es el término «Forma». En segundo lugar, porque se muestra la gran diferencia respecto de Parménides, pues se dice que hay muchas Formas y que, a pesar de ello, cada una mantiene su propia identidad. En tercer lugar, que cada una de éstas Formas representa la unidad respecto de la multiplicidad de cosas con las que se *mezcla*, bien se trate de acciones o cuerpos en el sentido físico. Dicha relación de mezcla entre Formas y objetos sensibles puede ser entendida, como se hace contemporáneamente, como una relación de *predicación*. Pero, en cuarto y último lugar, se reconoce que además de la mezcla con lo múltiple hay una relación de comunidad o *participación* entre las Formas mismas. Nuestro diálogo parece abordar el de la relación de las Formas con los múltiples (cuerpos y las acciones), pero parece dejar de lado el de la relación de participación de una Forma en otra, tema del que se encargara en detalle en el *Sofista*.

Importante para el postulado es el posterior establecimiento de que hay algo que es en sí mismo. Aquí, al igual que en el *Cratilo*, se habla

⁴ Ross (1993) 35.

⁵ Para una revisión de los sentidos en los que Platón habla de las Formas, ver Bravo (1990) 110-111.

⁶ *Cratilo*, 439c.

⁷ *República*, 476a.

nuevamente de «lo bello mismo»(αὐτὸ καλὸν)⁸ como diferente a las múltiples cosas bellas. Hay pues algo como lo bello mismo que es *diferente* e independiente de las múltiples cosas bellas, pero que a su vez es independiente de nosotros en tanto sujetos de experiencia o seres cognoscentes. Dicho postulado supone que lo que es en sí mismo permanece idéntico y unido en sí mismo.

A pesar del postulado, aún no conocemos con claridad la naturaleza de aquello que denominamos como *ser en sí*, cuando mucho podríamos decir que una característica fundamental que sintetiza a las Formas es la necesidad lógica de una identidad inherente. Sobre esta característica ahondaremos posteriormente cuando tratemos los sentidos del ser.

La afirmación de que hay algo que es en sí mismo, como lo bello mismo, requiere de una distinción fundamental respecto de aquello con lo que se le diferencia, que en nuestro caso se refiere a las múltiples cosas bellas. Para establecer la distinción entre los distintos grados o modos de la realidad se parte de sus respectivos grados de cognoscibilidad. Se parte de la tesis fundamental sobre el objeto del conocimiento y la distinción entre conocimiento y creencia, con sus respectivos correlatos ontológicos. Ello se logra con el establecimiento de las siguientes premisas⁹:

- 1) El Conocimiento (γνῶσις) es de algo (τι) de lo que decimos que es (ὄν) (476e7-477a1).
- 2) La Ignorancia(ἄγνοσία) de lo que no es. Está junto a lo que no es(μὴ ὄντι) (477a9-10)

Nótese que nuestra proposición clave (1) contiene el término conocimiento en sentido amplio, como refiriéndose a las facultades intelectivas del hombre. Dicha noción cambiara por una de sentido más restringido a partir de la proposición (6).

Con las proposiciones (1) y (2) se establece la correlación entre el nivel gnoseológico y su respectivo nivel ontológico. Platón pasa a construir todo el argumento pretendiendo reformular un punto intermedio, a nivel gnoseológico, entre conocimiento e ignorancia y, a nivel ontológico, entre lo que es y lo que no es. Así establece las hipótesis (3) y (4).

⁸ 476c-d.

⁹ La estructura del argumento es empleada por González (1996), 246-8, y se introduce aquí con algunas modificaciones y comentarios necesarios para nuestra interpretación.

- 3) Si *hay algo* (εἶ) entre lo que es y lo que no es (οὕτως ἔχει ὡς εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι), entonces se encuentra entre (μεταξὺ) el ser absoluto y el no ser absoluto (τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὐτῷ μηδαμῆ ὄντος).
- 4) Debemos buscar algo entre conocimiento (γνώσις) e ignorancia (ἄγνωσία), si hay tal cosa como lo que esta entre el ser y el no ser. (477a9-b1)

La hipótesis (3) suponen que hay algo que se encuentra a la mitad del camino entre el ser y el no ser. La hipótesis (4) supone que el correlato gnoseológico de aquello intermedio debe ser igualmente algo intermedio entre conocimiento e ignorancia, que terminará siendo la creencia u opinión (δόξα). Pero para llegar al establecimiento previo del nivel gnoseológico se pasa a establecer las siguientes hipótesis derivadas.

- 5) Hay diferentes poderes junto con diferentes objetos (Φήσομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων) (477c6-d6)
- 6) Conocimiento (ἐπιστήμη) y creencia (δόξαν) son diferentes poderes, que son el primero infalible (ἀναμάρτητον) y el segundo falible (μὴ ἀναμάρτητον). (477e6-478a2)

Con la proposición anterior se realiza la precisión del sentido restringido del conocimiento, a fin de mostrar la diferencia respecto a otra facultad intelectual que en sentido vulgar es confundida con el conocimiento en sentido amplio. Por ello, es igualmente importante el establecimiento de estos niveles gnoseológicos en cuanto poderes (δύναμις) o facultades, pues se establece la relación con estados mentales y proposicionales.

- 7) Así, creencia y conocimiento deben ser actividades diferentes con diferentes objetos (478a3-b2), es decir, lo que es conocido no puede ser lo mismo que lo que es creído.

De la conjunción entre (1) y (7) obtenemos por deducción la primera conclusión del razonamiento:

- 8) Lo que es creído no puede ser lo que es. (478a10-b5)
- 9) Igualmente, la creencia no puede tener por objeto lo que no es, pues la creencia es de algo y no de nada. (478b10-c8)

Por ello se puede concluir, a nivel gnoseológico:

- 10) La creencia no se puede identificar ni con ignorancia ni con conocimiento. (478c8)
- 11) De manera que, la creencia debe estar entre el conocimiento y la ignorancia (478d1-4)

De la conjunción entre (11), (3) y (4) se puede deducir:

- 12) La creencia está junto a lo que se encuentra entre el puro ser y el absoluto no ser, es decir, lo que es tanto ser como no ser. (478d5-12)

La deducción de (12), según la cual el objeto de la creencia es algo que está entre el ser y el no ser, no implica necesariamente que ese objeto de la creencia sea y no sea a la vez. Falta por demostrar que aquello que se llama el objeto de la creencia es propio del amante del espectáculo. En el mejor de los casos es importante fijar la atención en el sentido que tiene dicha conjunción. A nuestro modo de ver dicha conjunción entre ser y no ser no implica la violación del principio de no-contradicción, en todo caso muestra la posibilidad de obtener opiniones contrarias sobre las mismas cosas y en el mismo tiempo. Esta sería una validación de la tesis de Protágoras aplicada a los objetos del mundo físico, pero como muestra de la relatividad del juicio de los individuos. Otro sentido más propio de dicha conjunción lo representa la posibilidad de cambio espacio temporal de los objetos del mundo físico, de manera que dicha conjunción no indicaría ser y no ser en el mismo lugar y tiempo, sino la posibilidad de cambio a la que están sometidos los objetos físicos en su relación espacio-temporal. Una tercera interpretación, compartida por una gran cantidad de interpretes, supone que dicha conjunción se da como una forma de representar las variaciones y inexactitudes que se dan en el plano físico. Así, las múltiples cosas que llamamos bellas son, entre ellas mismas, unas más y otras menos bellas respecto de la idea de belleza. Esta sería la clásica interpretación de los grados de existencia que examinaremos posteriormente, cuando revisemos el sentido del ser en cuanto existencia. Por lo pronto nos parece que cualquiera de estas tres interpretaciones es perfectamente válida, como veremos cuando se demuestre que dicho objeto es propio de los amantes de los espectáculos.

- 13) Las cosas bellas, amadas por el amante de los espectáculos, no son bellas, las cosas justas no son justas, las piadosas no son pías. Cada una de estas cosas es y no es... fluctúan entre el no ser puro y el ser puro. (479a5-d2)

- 14) Sobres las cosas bellas hay muchas y muy variadas creencias u opiniones que muchos tienen sobre la belleza y cosas semejantes. (479d2-4)

Dicha conclusión ontológica solo reconoce una multiplicidad de cosas bellas, pero no lo bello en sí mismo. Reconoce, además, que el objeto de la

opinión está entre el ser absoluto y el no ser absoluto, lo que indica que dicho objeto no es en sentido propio un ser, a la vez que tampoco es un no ser. Así, la conclusión final es:

15) Los que contemplan (θεωμένους) muchas cosas bellas, pero no perciben lo bello en sí (αὐτὸ δὲ τὸ καλόν), lo justo mismo (αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον), diremos que opinan sobre todo pero no conocen, sino que creen las cosas sobre las cuales opinan. Y contrariamente, quienes contemplan cada una de las cosas en sí, diremos que se elevan hasta el conocimiento. (479 d7-e4)

Nuestro argumento, que se ha iniciado con la afirmación (1) que dice: «el conocimiento es acerca de los que es» ha tratado de mostrar que aquello que es propio de los filósofos, lo constituyen la ciencia y el ser. Mientras que aquello propio de los amantes del espectáculo lo constituye la creencia y la apariencia. Antes de determinar las características lógicas de aquello que es en sí, es necesario revisar qué entiende Platón por conocimiento en el contexto de nuestro argumento.

Conocimiento y creencia

Si bien el filósofo se diferencia del amante del espectáculo por el mayor nivel de *conocimiento* es necesario determinar provisionalmente que se entiende en nuestro argumento por éste término. Al respecto encontramos al menos dos posturas interpretativas que se fundamentan en los propios textos platónicos.

La primera de las interpretaciones es aquella referida al conocimiento como habilidad en el uso vs. habilidad en la hechura, que no es otra cosa que creencia. Dicha noción se desarrolla inicialmente en el *Cratilo*¹⁰ y se encuentra igualmente en *República X*¹¹. En ambos lugares se establece la distinción entre aquel que tiene la habilidad para hacer algo y el que tiene la habilidad para usar lo que el primero hace. En el *Cratilo* se expone la diferencia entre el legislador, quien impone o crea los nombres, y el dialéctico, que es quien los usa en sus interrogatorios guiados. Igualmente entre el fabricante de la lira y quien la toca. En *República* la distinción se da

¹⁰ 390b-d.

¹¹ 610b-602b.

entre el fabricante de flautas y el flautista. La idea básica que trata de referirnos Platón es que quien conoce como hacer el instrumento posee en realidad creencia del instrumento, mientras que quien lo *usa* posee conocimiento. En realidad, Platón supone que quien usa el instrumento ha desarrollado las habilidades necesarias para realizar un uso correcto de dicho instrumento.

Este primer sentido de conocimiento como habilidad de uso implica la relación del sujeto con su entorno físico, es decir, todas aquellas cosas y acciones referidas a su experiencia directa con el mundo fenoménico. En este sentido se habla contemporáneamente de conocimiento directo, el conocimiento propio de los objetos físicos. Pero como vimos en (13), (14) y (15) los objetos físicos lo son de la creencia y no del conocimiento. De manera que, cuando se habla de conocimiento en sentido estricto no se hace referencia a objetos del mundo físico.

Por otra parte, el sentido de conocimiento como habilidad de uso - *knowing how*- encontrado en estos diálogos parece implicar la posibilidad de ir desarrollando la habilidad de manera progresiva. Ello implicaría una especie de tránsito de la simple creencia, o específicamente de la creencia verdadera, al conocimiento pleno. Un modo de comprender el conocimiento como opinión verdadera acompañada de razón. Dicha noción es desarrollada por Platón en el *Menón*¹² y en el *Teeteto*¹³. En ambos lugares se piensa que el conocimiento es creencia verdadera acompañada de razón, lo cual muestra la posibilidad de pasar, debido al desarrollo de las habilidades¹⁴, de la opinión correcta al conocimiento riguroso. Incluso cuando no sólo se trata de habilidades, sino de conectar los razonamientos para así pasar de manera causal al conocimiento. El *Menón* es revelador al respecto, en el marco de la analogía de las estatuas de Dédalo respecto de la opinión verdadera, se afirma ahí que éstas por sí solas resultan de poco valor pues la opinión verdadera dura poco tiempo en nosotros. De manera que, la única forma de que éstas

¹² 96e-98e.

¹³ 201d-210d.

¹⁴ En un sentido lógico lingüístico podría entenderse como el desarrollo de las habilidades discursivas a partir del empleo de los principios lógicos o a-hipotéticos, como el principio de no-contradicción de *República IV*, en el desarrollo de la dialéctica.

permanezcan en nosotros como algo de valor es que se las ate entre sí por medio del razonamiento, sólo así podrá llegar a ser ciencia. La consecuencia de esta última lectura implicaría que el conocimiento del que estamos hablando sería una especie de habilidad para dar cuenta de algo. Sin embargo, el texto que nos ocupa no desarrolla esta posibilidad del tránsito de opinión verdadera a conocimiento, como si se da en el Menón, debido a la formulación misma de la Teoría de las Formas.

De modo que, a pesar de esta posible lectura, encontrada en los textos platónicos, podemos decir que el tipo de conocimiento del que nos habla Platón, en el argumento que hemos utilizado, no es aquel que versa sobre objetos, como supone nuestra primera interpretación. El rechazo a la interpretación anterior obedece a varias razones:

En primer lugar, debido a que la primera interpretación supone que el papel del individuo (usuario) es primordial. Sin embargo, como se desprende de la proposición (12) y lo concluido en (14), según la cual son muchas y muy variadas las creencias sobre los múltiples objetos del mundo físico, podemos determinar que dicho estado de objetividad y cognoscibilidad escapa a los límites del mundo fenoménico.

En segundo lugar, la distinción entre conocimiento y creencia supone la distinción entre los dos mundos platónicos, puesto que todo el argumento ha permitido establecer el mundo de los seres en sí o Formas y las múltiples sensibles que se encuentran entre el ser y el no ser. Ello implicaría obviar el dualismo planteado en la formulación de la Teoría de las Formas. De modo que, reducir la noción de conocimiento a la cuestión del mismo objeto es pasar por alto el dualismo que desarrolla el propio Platón. Recordemos que en (5) se hace evidente que conocimiento y creencia no sólo son dos capacidades diferentes, sino que tienen objetos diferentes. Así que cuando hablamos de creencia estamos interpretando que se trata de un tipo de conocimiento directo referido a los objetos físicos. Pero no así cuando hablamos de conocimiento en sentido estricto. Pensar, que la misma cosa puede ser primero creída y luego conocida, aunque viola nuestra intuición, como afirma Annas¹⁵, prescindiría de la distinción de los dos mundos, del dualismo. •

¹⁵ Annas (1981) 194.

En tercer lugar, es importante notar el cambio de significado que ha procurado Platón entre las proposiciones (1) y (6) donde la noción general de conocimiento ($\gamma\omega\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$) es precisada por la de conocimiento científico ($\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$). Se podría decir que mientras que el primero es aplicable a cualquier tipo de conocimiento o proceso cognoscitivo, incluyendo al conocimiento empírico, el segundo es aplicable sólo al conocimiento demostrativo y contemplativo. El cambio de un sentido general a uno específico es de vital importancia en el contexto de nuestro argumento, pues supone que la denominada *epistémé* no es cualquier tipo de conocimiento, sino uno muy específico y elevado. Dentro del argumento, dicha especificidad esta dada por el objeto. Así, mientras que el objeto de la creencia es lo que fluctúa y varía (13) o simplemente lo contingente, el objeto de la ciencia es lo necesario o *lo que es en sí mismo* (15). De esta manera, la referencia al objeto de la ciencia se hace como un modo de mostrar que hay lo que es en sí mismo, que contrario a lo cambiante del objeto de creencia, permanece inmutable y sin cambio. Éste es un sentido de ser como identidad que va más allá de la mera identidad matemática, como veremos posteriormente.

Lo importante del rechazo a la primera de las interpretaciones está dado por esta noción de objeto, pues como vemos el que es de la ciencia no lo es en el sentido físico, sino en el sentido metafísico. Objeto del que no podemos dar cuenta por contacto directo, sino por referencia. Dicha referencia estaría fundamentada en la necesidad lógica de que exista algo que no cambie y permanezca inmutable e idéntico a sí mismo. Dicho objeto podría garantizar la posibilidad del conocimiento estricto, así como la posibilidad de escapar a las opiniones de los hombres que cambian de uno a otro y no constituyen ningún tipo de garantía epistemológica.

La segunda de las interpretaciones supone que el conocimiento no implica una relación directa con el objeto, sino la relación proposicional relativa a cierto tipo de objetos. De manera que no se trata de una relación directa con el objeto, sino de una relación con la proposición que habla acerca de estos objetos, cualquiera sea la naturaleza de estos últimos. Estaríamos hablando de la distinción realizada por Russell entre conocimiento directo y conocimiento por referencia¹⁶. Así, el conocimiento del que nos habla

¹⁶ Russell (1970) 47-57.

Platón en esta parte del argumento es relativo al denominado conocimiento por referencia. Entendiendo por conocimiento por referencia aquel que supone la existencia de un objeto que no nos es conocido por experiencia directa, sino que posee un carácter distinto al de los datos de los sentidos, es decir, se trata de objetos abstractos de los cuales no podemos dar cuenta, los llamados universales¹⁷. Como no se puede dar el contacto directo con este tipo de objetos, la mejor forma de significarlos es por medio de proposiciones acerca de dichos objetos. Entendido así tendríamos que, como supone Russell, este tipo de conocimiento puede ser concebido como conocimiento de verdades. Por ello, como señala Irwin¹⁸, hay en este conocimiento una necesaria conexión respecto de la verdad. Así, cuando decimos que el «conocimiento es acerca de lo que es» se quiere decir que se conoce una proposición p que implica que p es verdadera.

La interpretación proposicional desarrollada por Irwin es igualmente aplicable a los objetos de la creencia. Así, la creencia de p no implica necesariamente la verdad de p , pues como se muestra en (6); mientras que la de la ciencia es necesariamente verdadera por su infalibilidad, la de la opinión puede ser verdadera o falsa, debido a su falibilidad. De esta forma se entendería que lo que es conocido es necesariamente lo verdadero, mientras que lo que es creído es lo contingente, y por ende verdadero o falso. Con dicha lectura reduciríamos a su vez a aquello que decimos *ser* a verdad. Tema que trataremos posteriormente cuando analicemos el sentido de ser como verdad.

Por lo pronto, parece importante señalar que si esta lectura proposicional es aplicable igualmente a la creencia, como parece sugerirlo Irwin, lo sería por su correspondencia¹⁹ respecto de lo que es en sí mismo. Si ello es así, la proposición que se refiere a los objetos de la creencia serán verdaderos o falsos respecto de su correspondencia con lo que es en sí mismo. Pero hemos dicho que la única referencia que tenemos de lo que es en sí mismo es una referencia

¹⁷ La universalidad es una de las características pro-epistemológicas de las Formas. Para un comentario más amplio ver Bravo (1990): 113.

¹⁸ Irwin (1995) 267.

¹⁹ Estamos pensando en una relación de homomorfismo y no de isomorfismo, pues la segunda supondría la igualdad respecto de la primero y por ende se trataría del mismo objeto. Al hablar de semejanza estructural suponemos tanto la distinción entre objetos, así como la posibilidad de la introducción del error; posibilidad que permite hablar de discursos verdaderos o falsos.

sobre ella. Ello implicaría que el valor de verdad de una proposición de la creencia sería otra proposición, aquella que se refiere a lo que es en sí mismo y es siempre verdadero.

Para evitar esta expansión proposicional parece más pertinente pensar que sí en el ámbito de la ciencia se da el conocimiento por referencia, en el de los objetos de creencia se da por igual el conocimiento por referencia y el conocimiento directo²⁰. De hecho, como afirma Bluck²¹, «no hay razón para suponer que en el *República* Platón asociaba a δόξα más que a ἐπιστήμη con las proposiciones»²². Así, para este interprete el sentido en el que Platón emplea el término creencia es amplio. La δόξα puede ir desde la captación sensible de un objeto simple hasta la consideración de «poseer algo en la mente», pudiendo referirse o no a lo proposicional. Sea cual fuere el sentido en que se debe entender a la creencia, la posibilidad de hablar con verdad o falsedad en este contexto traerá serias consecuencias a la hora de ver si se trata propiamente de un objeto o de una proposición. Sobre esta posible relación de verdad trataremos en el apartado relativo al ser como verdad.

Una vez que hemos considerado la noción de conocimiento, o más precisamente ciencia, desde la perspectiva contemporánea de la distinción entre objeto y proposición, parece necesario examinar los sentidos en los que se habla acerca del ser, pues éste es, en última instancia, el objeto de la ciencia.

Qué es lo que llamamos ser o los usos del verbo ser

Cuando nos preguntamos con (1) qué es aquello que Platón llama *ser*, y que es lo único que puede ser conocido en sentido estricto, no encontramos con una gran dificultad. Mientras que un griego como Platón usa la palabra εἶναι o su forma nominal ὄν para significar el ser, nosotros entendemos y usamos el verbo ser en diferentes sentidos, a saber, o bien para expresar «existencia», o bien para expresar algo que es «verdadero», o bien para expresar algo acerca de algo, «sentido de predicativo». A estos usos regulares le anexamos un uso formal, como lo es el de «identidad». Así que, lo que para

²⁰ Aunque retomamos la distinción elaborada por Russell no necesariamente lo hacemos en la amplitud de sus consideraciones, al menos no en la tesis empirista que supone, pues tendría consecuencias negativas para la interpretación proposicional.

²¹ Bluck (1963)

²² Bluck (1963) 259.

el griego antiguo esta representado en una sola palabra, para nosotros tiene múltiples sentidos, a saber:

- a) Uso existencial, cuando decimos «x existe».
- b) Uso veritativo, cuando decimos «x es verdadero» o «es verdad que x».
- c) Uso predicativo, cuando decimos «x es valiente, justo, bondadoso, etc.»
- d) Uso lógico de identidad, cuando decimos «x es y» o para mostrar identidad consigo mismo o «x es x».

La mayoría de los interpretes aceptan de manera explícita (a), (b) y (c) pero dejan de lado (d) el sentido del ser de identidad. Particularmente Annas considera que «el es de identidad es irrelevante en el argumento de *República*»²³ que hemos presentado. Pretendemos mostrar lo contrario, es decir, que el es de identidad juega un papel importante en el argumento. Por su parte, tratándose de Kahn²⁴ tenemos igualmente que este interprete reconoce y acepta los tres primeros sentidos del verbo y no menciona, de manera explícita, el uso del es de identidad. Sin embargo, cuando aborda la cuestión del uso del verbo ser en nuestro diálogo considera que hay una convergencia entre el uso veritativo y los valores estáticos de la realidad de las Formas²⁵, como entendiendo que la verdad radica en la correspondencia con una realidad que no cambia y permanece idéntica a sí misma. Otros interpretes como González²⁶ reconocen y aceptan igualmente los tres primeros sentidos del ser, pero omite el sentido del *es* de identidad. Caso especial lo ocupan Fine²⁷ e Irwin²⁸ para quienes el sentido del ser en el contexto de nuestro argumento parece reducirse al *es* proposicional de verdad.

Consideremos, a continuación, a cada uno de los sentidos en los que se entiende el ser a fin de verlos en el contexto de nuestro argumento.

²³ Annas (1981) 196.

²⁴ Kahn (1981) 105-134.

²⁵ *O.c.*, 112.

²⁶ González (1996) 245-275.

²⁷ Fine (1990) 85-115.

²⁸ Irwin (1995)

Ser en cuanto existencia

Cuando decimos en (1) que «el conocimiento es algo de lo que decimos que es», y entendemos ese es en cuanto existencia, tendríamos: (1a) «el conocimiento es acerca de lo que existe». Dicha lectura del ser en tanto existencia trae al menos dos problemas interpretativos.

El primero de ellos se desprende de la lectura tradicional. Si es el caso que sólo lo conocido es lo que existe, podríamos atrevernos a pensar en la equivalencia establecida por Parménides entre ser, conocer y decir. Entender dicho *es* en el sentido de existencia, implicaría que «sólo puede ser conocido lo que existe y sólo lo que existe puede ser conocido». Luego tendríamos nuevamente la segunda objeción de Gorgias según la cual si «las cosas pensadas existen, después que alguien las piense, entonces deben existir hombres volando o carros que corran por la mar»²⁹. Podríamos, incluso, argumentar contra Gorgias que en realidad él no está hablando de conocimiento en sentido estricto, sino de la denominada fantasía (εἰκασία)³⁰, descrita por Platón en la Alegoría de la Línea (509c-511e). Sin embargo, conocer en el sentido amplio en el que lo hemos revisado anteriormente implica tanto conocimiento directo, como conocimiento por referencia. Así, podríamos conocer mucho respecto de una ciudad que no hemos visitado, y que sabemos que existe por referencia. Incluso podríamos conocer cosas del pasado que no existen en tiempo presente, como todo lo referente a la civilización Maya.

El segundo de los problemas es el relativo a los grados de existencia. Si pensamos por ejemplo en la Alegoría de la Línea, ahí tendríamos grados del ser y grados del conocer. La cuestión es si Platón en realidad se refiere a grados de existencia. La mayoría de los interpretes coinciden en señalar que lo que existe no puede tener mayor grado de existencia respecto de otra cosa que también existe. Incluso, Vlastos señala que «Platón no habla de grados de la realidad»³¹. Podríamos decir que incluso por principio de *tercio excluso*,

²⁹ Fragmento 3 en Diles.

³⁰ Empleo el término fantasía y no el tradicional de imaginación debido a que este último parece identificarse más con el uso de la imagen, la representación mental y la analogía en Platón.

³¹ Vlastos (1973) 58.

lo que *es*, existe o no existe; nunca medio existe o existe más o menos respecto de otra cosa. Incluso es difícil pensar que existe y no existe. Sin embargo, Platón al mostrar la naturaleza de los objetos de la creencia (13) nos diría con nuestra interpretación existencial que: (13a) «Cada una de estas cosas existe y no existe... fluctúan entre lo que no existe absolutamente y lo que existe absolutamente». Pero resulta que cuando decimos que algo existe más o menos, siempre lo diremos respecto de otra cosa.

Si suponemos que lo que existe plenamente es la Forma, entonces lo sensible sería medio existente respecto de la forma, pero ello no indica que no tenga algún tipo de existencia. En esta distinción entre Formas y particulares podríamos hablar de lo que es y lo que parece ser, pero sigue la interrogante respecto de la existencia. ¿Diríamos qué las Formas existen y los objetos sensibles parecen existir? Lo cierto es que tratándose de una relación entre Formas y particulares podríamos reducirla a una relación predicativa simple (Px), así tendríamos que existe un x tal que tiene la propiedad P . Donde tener dicha propiedad no es garantía de existencia plena, más aun cuando en dicho objeto se mezclan diversas propiedades, esta multiplicidad de propiedades no le permiten existir plenamente en tanto P , la propiedad misma; pues x participa de otras propiedades Q , R , S , etc...que serían lo real.

Por otro lado, si suponemos que los grados de existencia se dan sólo respecto de los particulares, tendríamos que para que algo exista más que otra cosa, basta encontrar una estructura predicativa compuesta o relación (Rxy) que se da entre individuos. Así tendríamos estructuras del tipo: « x es más alto que y », « y es más valiente que x », etc. Lo cual indicaría que tanto x como y poseen una propiedad, el ser alto o valiente, pero ente ellos unos destacan más que otros o tiene dicha propiedad en mayor grado que el otro.

En cualquier caso el modelo predicativo nos permitiría evitar caer en la noción de grados de ser, o grados de existencia, pero igualmente nos obligaría a abandonar la noción de existencia, cambiándola por la del *es* predicativo. Sin embargo, como afirma Annas, «esto no significa que Platón excluya el uso existencial del verbo ser (*einai*), él no tiene otra palabra para la noción de existencia»³² En realidad la noción de ser en tanto existencia parece ser la más común entre los griegos, entiéndase esta en el sentido

³² Annas (1981) 197.

fenoménico o metafísico, como se desprende la mejor lectura de Parménides. De manera que, podríamos decir que aunque Platón acepta este uso existencial, no es menos cierto que no es el único que adopta para entender nuestro término. Por ello nos llama la atención que Annas afirme que «la noción de existencia no juega ningún papel en el argumento»³³, cuando en realidad es difícil desprender del término su sentido primario de existencia, lo cual nos lleva a pensar en lo débil del argumento de esta interprete, contra la noción de existencia.

Ser en cuanto verdad

Posiblemente la noción más clara de verdad desarrollada por el mismo Platón es la que encontramos en el *Cratilo*, ahí se dice: «Hay dos discursos, uno verdadero y otro falso; el que dice lo que los entes están siendo sería verdadero, el que diga lo que no son, falso»³⁴. La noción de verdad expresada en el texto es entendida como una relación de correspondencia entre lo expresado en el lenguaje³⁵ y la realidad o lo que es. Quiere decir que hay un modo de hablar correctamente, aquel en el que el lenguaje expresa su relación con lo que es, aquella expresión que dice algo acerca de la Forma de la que se habla. Sin embargo, la relación de verdad como correspondencia en Platón podría ampliarse al campo de la relación entre lo mental y lo real. En otras palabras, se podría incluso defender que la correspondencia, aunque esta referida a la relación entre el lenguaje y las Formas, también corresponde a la relación entre lo contenido previamente en el alma y las Formas. De hecho, para poder expresar correctamente lo que Platón llama *ser* es necesario que el sujeto lo contenga ya en el alma, para luego poderlo expresar en palabras.

En el contexto de nuestro argumento la proposición (1) quedaría así: (1b) «El conocimiento es acerca de lo que es verdadero». Y (2b) «La ignorancia lo es de lo falso». De igual forma, la proposición (12) quedaría así: (12b) «La creencia es acerca de lo que es verdadero y falso». De manera que sólo el conocimiento nos pone en contacto con verdades, que son por demás

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Cratilo*, 385b.

³⁵ En el contexto del *Cratilo* la noción de verdad es aplicada igualmente a enunciados y a nombres, ello se debe a la confusión entre las funciones del nombre y la proposición.

incuestionables. En el caso de la creencia encontramos una asimilación más conveniente, así de (13) obtenemos (13b): «Las cosas bellas, amadas por el amante de espectáculos, no son bellas; cada una de estas cosas es verdadera y falsa [...] fluctúan entre lo absolutamente verdadero y lo absolutamente falso». Con esta asimilación de ser a verdad tendríamos, (12b) y (13b), lo que parece ser la adopción de la contradicción, pues sobre el objeto de creencia se dice simultáneamente verdad y falsedad. La posibilidad de establecer la correspondencia entre lo que es o incluso saltar dicha correspondencia diciendo lo que no es el caso. La cuestión ahora es determinar si lo que corresponde a la verdad en el discurso de creencia me posibilita el conocimiento o no. En otras palabras, si la creencia es respecto de lo que es verdadero y falso, significa esto que: (a) hay creencias verdaderas y creencias falsas o (b) que toda creencia es tanto verdadera como falsa. Si afirmamos (a) tendríamos un gran problema, pues una creencia verdadera no se diferenciaría de un conocimiento verdadero. Tendríamos así conocimiento y creencia conectadas, y no como objetos diversos. Más aún, tendríamos que afirmar, algo que no se da en *República*, el tránsito de la opinión verdadera al conocimiento. Pero igualmente se tendría que prescindir de la distinción entre el objeto del conocimiento y el de la creencia, pues en cuanto a verdad ambos se identificarían. Sí, por el contrario, afirmamos (b) tendríamos, como afirma Denyer, que «no es posible que la esfera de la creencia incluya tanto lo conocido como lo ignorado; por el contrario, esto significa que las cosas que son creídas son simultáneamente verdaderas y falsas»³⁶. Si ello es así habría que aceptar que hay grados o niveles de verdad. De manera que, habrían expresiones que se refieren a lo que *es* con más exactitud que otras, así tendríamos unas expresiones más verdaderas que otras o, lo mismo que respecto a los grados de existencia, tendríamos igualmente grados de verdad. Ello implicaría, la adopción de un principio de polivalencia y no de bivalencia como parece estar desarrollado en la obra platónica.

Podríamos tratar de superar estas dificultades en el contexto del objeto de la creencia diciendo que la posibilidad de verdad y falsedad implica que las expresiones del lenguaje referidas a hechos empíricos pueden ser verdaderas en un sentido, pero falsas en otro. Serían verdaderas en la medida en que lo

³⁶ Denyer (1991) 48.

expresado respecto de un hecho se asemeja a la Forma que nombra, pero falsas en la medida en que no representan con exactitud a la misma. Así, si las expresiones del lenguaje se refieren a hechos, su valor de verdad estará determinado por la relación de semejanza respecto de la Forma que implícitamente se expresa en el lenguaje. Por ello decimos que la correspondencia entre un estado mental o un enunciado y los hechos del mundo sensible serían parcialmente verdaderas y parcialmente falsas. Igualmente (13b) nos dice que el objeto de la opinión «es verdadero y falso porque fluctúan entre lo absolutamente verdadero y lo absolutamente». Sin embargo, referirnos a lo parcialmente verdadero y falso no resuelve el problema de los grados de la verdad.

Independientemente de las dificultades, la asunción de la lectura del ser como verdad es aceptada por un gran número de autores, como Kahn, Annas y Fine, entre otros. En realidad Fine es la interprete más radical de dicha interpretación, pues reduce el *ser* de nuestro argumento exclusivamente a verdad; tratando la conjunción de (13) como una disyunción³⁷. Sin embargo, conscientes de las dificultades que se desprenden de dicha lectura del ser verdadero, nuestros dos primeros interpretes muestran la necesidad de ampliar la gama significativa de los sentidos del ser. Así, Annas para saldar dichas dificultades «apuesta a una lectura predicativa»³⁸. Kahn, por su parte, en su revisión del uso del verbo ser en el *República*, explica como hay una convergencia entre el uso de ser como verdad, que está ligado a los valores estáticos que representan las Formas como tal, y el uso predicativo³⁹. Éste interprete expone las razones por las cuales prefiere la lectura de (1) en el sentido de verdad (1b). Sin embargo, explica que (13) no tiene un sentido de ser como verdad, sino uno predicativo. Examinemos a continuación el sentido predicativo del ser.

Ser en cuanto predicación

De los dos apartados anteriores hemos obtenido que una de las mejores asimilaciones del ser es su sentido predicativo. Por una u otra razón la lectura

³⁷ Fine (1990) 89-90.

³⁸ Annas (1981) 198.

³⁹ Kahn (1981) 112-115. Éste interprete hace hincapié en tres puntos fundamentales, aquí retomamos el segundo de los elementos.

existencial plantea dificultades que se pueden salvar con una lectura predicativa. Igualmente la noción del ser como verdad, aunque aplicable en la primera proposición, es problemática a lo largo del argumento. Ambos ejemplos han mostrado la necesidad de ampliar los sentidos en los que Platón emplea el verbo ser en nuestro argumento. Y debido a ello la mayoría de los interpretes se apoyan en la lectura predicativa. Según esta lectura nuestra tesis inicial quedaría así: (1c) «El conocimiento es de lo que es P». Bajo esta estructura predicativa simple Platón indicaría sólo relaciones entre Formas y particulares y no la de particulares entre sí. A este respecto Annas nos indica que «Platón no está involucrado con todo tipo de predicados, sino con un grupo de ellos»⁴⁰. Sin embargo, ello no impide que se lea dicho predicado como una relación, pues esta es la única forma de explicar las relaciones de los particulares entre sí, y respecto de su Forma.

El sentido básico de la interpretación predicativa indica que sólo es conocido aquello que tiene una propiedad P. Así si decimos de algo que *vuela*, solo podré conocer si en verdad vuela cuando a dicho sujeto se le puede atribuir dicha propiedad, conforme a su naturaleza. En caso contrario, cuando no se le puede atribuir dicho predicado es por que no se puede conocer. Un ejemplo importante lo encontramos en el *Sofista*,⁴¹ donde se exponen dos proposiciones que simbolizan perfectamente lo que acabamos decir. (a) «Teeteto está sentado» y (b) «Teeteto vuela».

La expresión (a) muestra una correlación natural entre el sujeto y aquella propiedad que se le atribuye. Se habla de una correlación natural pues dicha propiedad puede ser atribuidas a individuos como Teeteto o cualquier otro hombre. En el sentido epistemológico diríamos que se puede asignar igualmente dicha propiedad por tener un conocimiento directo del individuo en cuestión, pero igualmente podría asignársele por referencia.

Tratándose de la expresión (b) tendríamos que decir que no puedo conocer lo que no es el caso, sólo puedo afirmar que conozco lo que es el caso. Nuestra proposición (2) se transforma en: (2c) «La Ignorancia es de lo que no es el caso que P. Esta junto a lo que no le pertenece a P». En la lectura de (2c) lo que no es el caso que P se podría entender como aquellas propiedades

⁴⁰ Annas (1981) 198.

⁴¹ *Sofista*, 263a.

que no se le pueden atribuir a un individuo, por no pertenecerle a su naturaleza. Pero igualmente podría tratarse de una propiedad que no se ha hecho patente aún en el individuo. Un ejemplo de la primera modalidad es ejemplo de «Teeteto vuela», pues el volar no es natural a Teeteto en cuanto Hombre. Y ejemplo de la segunda modalidad lo constituyen expresiones del tipo: «Juan es valiente», donde lo valiente no se ha hecho patente en el individuo, o al menos no tenemos referencia de su valentía en ninguno de nuestros registros. En cualquiera de los dos casos puedo hablar indiferentemente de lo que no conozco directamente o de lo que desconozco por carecer de referencias. La dificultad se presenta, como veremos a continuación, con las expresiones negativas.

A pesar de lo adecuado de la lectura predicativa para interpretar nuestra tesis fundamental, las dificultades se presentan cuando llevamos esa lectura a las proposiciones en la que se trata de determinar el objeto de la creencia. Por ejemplo, de (12) obtendríamos: (12c). «La creencia está junto a lo que se encuentra entre lo que es el caso que P y no es el caso que P, es decir, lo que es tanto P como \neg P. Sin duda, como señala Fine, «no es claro como se puede decir que algo tiene y no tiene una propiedad y aún hablar con sentido, incluso si digo que no lo conozco»⁴². Esta objeción se desarrolla, como hemos señalado antes, en el ámbito de las expresiones negativas. Si decimos que « x no es valiente», ya que aún no conozco la valentía en x de manera directa o referencial, en realidad no me puedo comprometer con la validez de dicha expresión pues ella no abarca la posibilidad futura de la valentía de x . Más aún, el hecho de no tener como afirmar la valentía de x no me permite afirmar la no valentía de x . «Si algo no es Largo, cómo puedo saber que no lo es» Ello en el contexto del objeto de la creencia muestra la inconsistencia y el sin sentido al afirmar « x es P y \neg P» o simplemente «Juan es hombre y no es hombre». Al decir así que x pertenece a una clase y no pertenece a esa clase estamos mostrando lo problemático de la lectura predicativa en el contexto de los particulares sensibles, que es donde mejor podría aplicarse tal lectura.

La objeción anterior muestra que no es suficiente la lectura predicativa en todo el contexto, particularmente en el marco de los objetos de la creencia.

⁴² Fine (1990) 89.

Pero si ésta es una objeción que muestra la dificultad de leer unilateralmente nuestro argumento, hay otras dificultades de tipo lógico que muestran lo problemático de dicha lectura. Si hasta ahora hemos mostrado la dificultad de una noción predicativa en el contexto de los particulares, a partir de la noción de predicados simples, hay dos objeciones más por las cuales hay que tener cuidado a la hora de aplicar dicha traducción. La primera es que la noción predicativa no da cuenta de cómo es posible la coincidencia de propiedades en un individuo, que en último termino se refieren a lo anunciado en (476a), la denominada mezcla entre Formas y particulares. Se trata en el fondo de aclarar la naturaleza predicativa de las Formas mostrando, además, sus tipos y relaciones internas (comunidad).

Sobre como entiende Platón la noción de lo que ahora llamamos predicado, Allen nos dice al respecto que «Platón entiende por predicado lo que se refiere y nombra no a x sino a F (pero F no es realmente un predicado en el sentido moderno); lo que el predicado expresa del x respecto de F , trátase de una relación de identidad o de aproximación e imperfecta instanciación»⁴³. Como comenta González, respecto de la interpretación de Allen, «el *es* de la predicación no asigna la propiedad F a x , sino el x a F , donde lo primario es la propiedad y lo secundario el sujeto. La asunción ontológica de esta noción de predicación es que una cosa no es una sustancia»⁴⁴. Por ello el propio Allen termina afirmando que «la de Platón es una teoría de la predicación sin predicados»⁴⁵.

Pero si los predicados platónicos no cumplen una función propiamente predicativa ello se debe a una razón primaria. Una dificultad inherente a la estructura lógica de la proposición. En realidad, Platón no ha desarrollado una noción de predicación debido a que en su propuesta de estructura lógica de la proposición no tiene claro las funciones propias de los elementos que la componen. Respecto de la estructura significativa del lenguaje, en diferentes lugares Platón nos afirma que la proposición ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) es «compuesto

⁴³ Allen (1971) 169.

⁴⁴ González (1996) 254.

⁴⁵ Allen (1971) 170.

del nombre y el verbo»⁴⁶. En ninguna de las consideraciones estructurales se reflexiona sobre el verbo ser, lo cual indica que no se entiende al ser en su uso copulativo. Más aun, confunde la función del nombre con la de la proposición⁴⁷, debido a la asignación de la carga ontológica al nombre y no al verbo (predicado). Ello hace difícil mostrar el sentido predicativo del verbo, pues éste termina confundándose con el nombre. Ello sucede igualmente cuando trata al nombre como una proposición, particularmente después de haber afirmado que el nombre es una proposición en pequeño⁴⁸. Esta dificultad, en la confusión de las funciones de los elementos de la proposición, pone de manifiesto que, contrario a lo que dice Allen, x y F son tratados por igual. No como individuos, pero sí como objetos de conocimiento, es decir, como Formas. Lo que sucede es que aún Platón no ha logrado desarrollar la cuestión de la correlación entre las Formas. En otras palabras, para poder hablar de predicación se hace necesario resolver la cuestión de la comunidad de los géneros. Creemos que en el ámbito de nuestro argumento Platón no ha dado una respuesta satisfactoria, por ello sostenemos que si bien dicha interpretación parece satisfactoria no se ajusta adecuadamente a lo alcanzado hasta ahora en el sistema platónico. No queremos decir con ello que Platón afirma la imposibilidad de la predicación, como asumiendo la tesis de Antístenes, lo que estamos afirmando es que su respuesta a la cuestión de la predicación es tan solo provisional y que, cuando mucho, supera la dificultad lógica de la identidad proposicional expuesta por el jefe de la escuela cínica, pero no constituye una respuesta definitiva a la cuestión de la predicación. Quedan incluso sin tratar las cuestiones relativas a expresiones negativas.

Ser en cuanto identidad

Hemos dicho que una de las maneras en que se han postulado las Formas platónicas es a partir de la explicación de éstas como lo que permanece

⁴⁶ *Cratilo*, 396a; 424e-425a; *Teeteto*, 206d; *Sofista*, 262a.

⁴⁷ *Cratilo*, 396a; 339b; *Teeteto*, 202b.

⁴⁸ *Cratilo*, 399b.

idéntico a sí mismo. El adjetivo mismo es el modo más representativo de caracterizar a las Formas⁴⁹. Tanto es así que incluso en el *Fedón*⁵⁰ nos habla de lo mismo en sí mismo, que representa, bien lo que es idéntico sí mismo, bien a la unidad o bien a la identidad de la identidad. Incluso, nos atreveríamos a decir que, lo denominado «mismo en sí mismo», podría constituir un primer intento por formular el principio de identidad, el primero de los principios del ser de las Formas en Platón. No pretendo desarrollar dicha intuición, por el contrario me propongo realizar una revisión de la noción del ser de identidad desde la cuestión de «lo mismo».

Lo primero que tenemos que decir es que aquello que Platón denomina *lo mismo* no es sino una característica esencial del ser. Característica que es inherente a cada una de las Formas y que representa de manera fundamental la naturaleza propia de éstas. Trátese de «lo bueno en sí mismo» o de cualquier otra Forma. Acompañar a cualquier Forma del adjetivo «en sí mismo» es un modo de revelar, no una propiedad del ser eidético sino, el carácter esencial de las formas. Sobre esta interpretación Kahn nos dice que; «El *es* de equivalencia representa una fórmula de la esencia, como una respuesta socrática a la cuestión de la definición»⁵¹. Si esto es así, ello se debe a la comprensión de dicha noción desde una óptica fundamentalmente ontológica, pero que se separa de la tradición.

En la tradición encontramos a Antístenes. Recordemos que para el representante de la escuela cínica era imposible la predicación. Según este autor, ello era así debido a que, si denominamos una misma cosa con muchos nombres introducimos la multiplicidad en la unidad de aquello que llamamos con un nombre. Por ello, lo único que se podía decir del sujeto era el mismo, «Juan es Juan» o «Caballo es Caballo». Ello indicaba que cada cosa

⁴⁹ Algunos ejemplo de dicha caracterización lo constituyen: En el *Fedón* (71c) se habla de la Forma de igualdad (*hê isôtês*); *Fedón* (100c) de lo bello mismo (*autó tó kalón*); Igualmente en el *Cratilo* (439c) cuando se dice que «afirmamos que hay algo que es (*eínai*) lo Bello mismo (*autó kalón*) y lo Bueno mismo (*autó agathón*), y parecidamente algo uno para cada uno de los entes (*tón ónton*)»; o el *Parménides* (137b) que nos habla de lo que es en sí mismo (*tó ên autón*).

⁵⁰ 71c.

⁵¹ Kahn (1981) 109-10.

era idéntica a sí misma y que debido a esa identidad era imposible predicar cualquier otra cosa fuera del sujeto. De la imposibilidad de la predicación se seguía igualmente la imposibilidad de contradecir. Ello indicaba que sólo se podía definir de manera ostensiva. Es decir, incluso para Antístenes la definición de la esencia se da a partir de la comprensión de la identidad o mismidad del ser.

A pesar de las semejanzas con el pensamiento de Antístenes, la comprensión de la noción del ser de identidad de Platón es especialmente diferente.

En primer lugar, debido a una causa de carácter ontológico. Así, el ser al cual se aplican no es el mismo, mientras que en el cínico se hace alusión a los seres sensibles, objetos propios de los amantes del espectáculo, el filósofo lo hace respecto de las Formas, que son las únicas que pueden permanecer idénticas. Ello es así debido a la naturaleza cambiante de los sensibles, que es producto del movimiento y sus relaciones espacio temporales. Por el contrario, en la naturaleza de las Formas, debido a la ausencia de relaciones espacio-temporales, el movimiento es imposible. Por tanto, el ser de la identidad de las Formas es un ser inmóvil o un ser en el que no hay cambio.

En segundo lugar, debido a que mientras que en el primero es imposible la predicación, en Platón la predicación es posible, aunque en nuestro contexto aún no se explica como. Sin embargo, se supone que en la mezcla entre Formas y múltiples sensibles ella es posible. Bien como el resultado de los muchos modos en que se manifiestan las formas en el mundo sensible, en cuyo caso la carga ontológica recae sobre el sujeto; de lo que se obtienen expresiones del tipo «Bueno es Juan», «Bueno es Pedro», etc. Bien como el resultado de los modos en que los múltiples comparten una propiedad (Forma), en cuyo caso la carga ontológica recae sobre el predicado; de lo que se obtienen expresiones del tipo «Juan es Bueno», «Pedro es Bueno», etc.

En tercer y último lugar, tal vez la característica más importante en que se diferencia la lectura de Antístenes respecto de la de Platón, esta la cuestión de la unidad. Recordemos que mientras que en el cínico la unidad es sustantiva, lo es igualmente en sentido nominal, pues mientras que el objeto de la unidad «Juan es Juan» es un objeto empírico, la única forma de que dicho objeto permanezca uno e idéntico así mismo, o sin cambio, es bajo la

identidad de su nombre. Por el contrario, en el caso platónico la unidad del ser, sustantiva o predicativa, no es nominal sino real. Así, si entendemos la identidad como una relación entre dos términos lo que obtenemos es una fórmula del tipo $A=A$ o «Bien es Bien». Como forma tautológica dicha identidad no revela absolutamente nada. Si reducimos la identidad a una expresión de ese tipo estamos diciendo que lo único que se puede decir de un sujeto es el sujeto mismo, no como sujeto sino como nombre. En cuanto relación se da por sentado que un enunciado de identidad no otorga ningún tipo de información, incluso, en el peor de los casos, imposibilita la predicación.

En términos generales se podría decir que el mejor modo de entender dicho ser de identidad es bajo la acepción de «lo uno *real* que no cambia». Así, cuando Platón habla de «lo bueno mismo» o «lo justo mismo», esta representando al ser de manera esencial. Igualmente reconoce la existencia de una entidad tal cual se anuncia su respectivo sustantivo. Pero más importante aún, reconoce que en su existencia ese *ser* se mantiene igual, inalterable o sin cambios. Es esta noción, de la imposibilidad del cambio en el seno del ser, la que nos da información adicional y que sobrepasa la formulación tautológica. En realidad la consideración del ser como lo que no cambia marca la introducción de la diferencia respecto de lo cambiante. Una diferencia que se da respecto de los objetos sensibles, en cuya naturaleza domina el movimiento, pero a su vez se da respecto de lo otro o la alteridad. En realidad, la comprensión de la mismidad respecto de su relación con la alteridad es tema que se trata en amplitud en el *Sofista*⁵², pero que en nuestro diálogo, aunque no se ha tratado en extenso, ya se ha iniciado dicha lectura.

Consideraciones finales

Un resumen simple de lo que hemos visto hasta ahora nos revela que para comprender aquella definición de dialéctica como ciencia del ser es necesario examinar que debemos entender por conocimiento y a qué llamamos ser. Seguramente nuestra revisión de la noción de conocimiento empleada en el *República* no nos ha llevado al camino seguro de la ciencia.

⁵² Particularmente en 259d.

Posiblemente nuestra exploración de los sentidos del ser no nos ha garantizado el conocimiento del ser, pues sus múltiples sentidos, aplicables todos en diversos contextos, no nos han permitido atraparlo. Sin embargo, esperamos que en nuestro diálogo con los razonamientos hayamos hecho un ejercicio dialéctico, propio del quehacer filosófico. Tal vez lo más importante sea indicar que en la exploración de los sentidos del término *ser* parecen estar las características lógicas necesarias e inherentes para el establecimiento de las Formas. Posiblemente la más importante sea aquella que nos permite entenderlo como unidad, que en nuestro contexto es el de Identidad. Es particularmente importante el sentido del ser de identidad debido al valor de los principios *a-hipotéticos* en la dialéctica del *República*. De manera que, si se puede establecer la relación entre el principio de no-contradicción, desarrollado en el libro IV, y *es* de Identidad como una condición lógica fundamental de las Formas, habremos avanzado en nuestra indagación de la naturaleza de la dialéctica como ciencia del ser.

Bibliografía

- Allen, R.E. (1971). Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues. *Plato: A Collection of Critical Essays, I*, 167-183.
- Annas, Julia (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Bluck, R S (1963). Knowledge by Acquaintance in Plato's Theaetetus. *Mind, LXXII*(286), 259-263.
- Bravo, Francisco (1990) *Introducción a la Filosofía de Platón*, Caracas, Eduven.
- Denyer, Nicholas (1991). *Language, thought and falsehood in ancient greek philosophy*. Londres: Routledge.
- Fine, Gail (1990). Knowledge and Belief in Republic V-VII. *Epistemology*, , 85-115.
- González, Francisco (1996). Propositions or Objects. *Phronesis, XLI*(3), 245-275.
- Irwin, Terence (1995). *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Kahn, Charles (1981). Some Philosophical uses of «to be» in Plato. *Phronesis, XXVI*(2), 105-134.
- Ross, David (1993). *Teoría de las Ideas de Platón*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Russell, Bertrand (19970). *Los problemas de la filosofía*. Barcelona: Editorial Labor.
- Vlastos (1973). Degree of Reality. *Platonic Studies*, Princeton, PUP, 58-75.
- White, Nicholas P (1979). *A companion to Plato's Republic*. Indianapolis: Hackett Publishing Co.