

Conocimiento y dualidad en el *Teeteto* de Platón.

Resumen:

El presente artículo es una lectura de la primera parte del *Teeteto* en la que converge la interpretación clásica de Cornford y la poco ortodoxa de Denyer. Dicha lectura supone la amplitud semántica en la que se desarrolla la noción de *aisthesis* en tanto *episteme*, así como también la necesidad de Platón por diferenciar distintos modos de conocimiento. Pero mucho más importante es que cualquier intento de diferenciación está supeditado en última instancia a la necesidad de fundamentar un principio de dualidad que de cabida a la contrariedad entre diversos niveles de conocimiento y que permita distinguir entre el verdadero e infalible y el falso o falible. Creemos que el requerimiento de dicho principio es el que podrá dar una respuesta satisfactoria a cualquier intento ulterior por mostrar la posibilidad del error y del enunciado falso.

Palabras Clave: Conocimiento, Aisthesis, principio de dualidad, principio de unidad.

Abstract:

The present article is a reading of the first part of the *Theaetetus* in which converges the classic interpretation of Cornford and the not very orthodox of Denyer. This reading supposes the semantic width in which the *aisthesis* notion is developed as long as *episteme*, as well as Plato's necessity to differentiate different types of knowledge. But much more important it is that any kind of differentiation is subordinated ultimately to the necessity of basing a principle of duality that makes possible the diverse knowledge levels and that it allows to distinguish between the true and certain and the false or fallible. We believe that the requirement of this principle is the one that will be able to give a satisfactory answer to any ulterior intent to show the possibility of the error and the false proposition.

Keywords: Knowledge, Aisthesis, principle of duality, principle of unity.

* Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela.

I- Una posible aproximación al *Teeteto*.

Si bien es cierto que el tema central del *Teeteto* es la indagación acerca de la naturaleza del conocimiento, creemos nuestro diálogo no se reduce a un examen estrictamente epistemológico. La respuesta inicial, que parte con la identificación de *epistémē* con *aísthēsis*¹, y que se hace a partir del examen de la denominada doctrina secreta, que asimila dicha tesis con la máxima del *métron ántropos* de Protágoras y con la máxima popularmente aceptada, entre otros fundamentalmente por Heráclito y el mismo Protágoras, según la cual «todas las cosas son objeto del flujo y del cambio»; son sólo puntos de convergencia a una problemática subyacente, a la que se trata de dar respuesta, como lo es el de la posibilidad del error² y el decir con sentido lo que no es. Sobre la base de los dos argumentos que se analizan en la doctrina secreta, subyacen dos supuestos fundamentales, a saber, aquel que considera imposible el error y el que afirma que todos los enunciados son verdaderos³. En lo que sigue realizaremos una lectura del diálogo en la que sugerimos que en la crítica a la tesis que identifica conocimiento con *aísthēsis* subyace la necesidad de postular un principio de dualidad⁴. Es sólo a partir de este principio que podremos posteriormente atender la cuestión del error y el enunciado falso. Enunciado de esta forma, partiremos de una revisión de la doctrina secreta y luego nos centraremos en su crítica, mostrando la necesidad de acudir a un principio de dualidad que diferencia entre tipos de conocimiento y el conocimiento verdadero y creencias falsas.

II- La Doctrina Secreta⁵

Una vez que se ha dado la primera definición de *epistémē* como *aísthēsis*,

¹ En el presente ensayo nos centramos exclusivamente en *Teeteto*, (151e-186e).

² Denyer, N [1991] *Language, Thought and Falsehood in ancient greek philosophy*, London, Routledge.

³ Dejaremos para una ulterior entrega lo correspondiente a la posibilidad del error y el enunciado falso, en el *Teeteto*, que es el objetivo final de una investigación de más largo alcance, como lo es el relativo a la paradoja del enunciado falso en la obra platónica.

⁴ Aunque si bien es cierto que el único principio desarrollado explícitamente por Platón es el de no-contradicción en *República*, IV, (436b-437b), creemos que en su pensamiento subyace un intento por mostrar los principios de unidad y dualidad.

⁵ Para autores como Cornford [1960] *Platón's Theory of Knowledge*, London, Routledge,

la asimilación de ésta a la tesis del *métron ántropos* de Protágoras parece justificarse por que en ambas subyace una ontología de los objetos físicos. De hecho, la identificación del conocimiento con la percepción supone que cualquier vía de los sentidos es la del conocimiento y que lo único que se puede conocer es lo que se puede sentir.

Para los fines de nuestra investigación tendremos que decir que el criterio del hombre medida supone la imposibilidad de los errores de percepción. Así que lo que se percibe es algo y, tal cual, cada uno lo siente, tal es para cada uno. Al ser sensación de algo y no de nada o de lo que no es, es imposible errar en lo que se percibe.

Pero más allá de los cinco sentidos tradicionales, Protágoras parece indicar⁶ que las experiencias de las sensaciones se aplican igualmente al ámbito de los deseos y los placeres, así como también a los dolores y los temores. Pero más aún, a la objeción platónica según la cual se puede conocer algo a pesar de no ser percibido, sino simplemente *recordado*, el mismo Protágoras parece indicarnos que recordar es una experiencia en sí misma. De manera que, no es posible hablar de error en cuanto a lo que percibimos y recordamos.

Pero si todos nuestros pensamientos están libres de error, entonces **todas** nuestras creencias no podrán ser falsas y necesariamente **todas** han de ser verdaderas. Y correlativamente, si cada **una** de nuestras creencias es verdadera para la persona que las tiene, todo lo que es verdadero para cada uno es a su vez creído por esa persona. De modo que, una cosa es verdadera para alguien si esa persona lo cree y solo lo cree si lo percibe. Se trata de una secuencia que supone que primero percibimos cosas, luego las creemos y finalmente terminamos considerándolas como verdaderas.

Desde esta perspectiva, lo verdadero es, en el contexto de Protágoras, lo «verdadero para», donde la verdad depende del individuo que cree lo que

trad. Nestor Cordero, Buenos Aires, Paidós, 1979, Pág., 45, la denominada doctrina secreta es atribuible a Protágoras, aunque difícilmente se contenga en sus escritos. Para otros autores es una doctrina que Platón exagera respecto de la teoría de la percepción de Protágoras. En cualquier caso se trata de una doctrina que adscribe la tesis del *métron ántropos* a una ontología empirista, en el sentido de objetos sujetos al devenir, tal y como lo sostiene Heráclito.

⁶ *Teeteto*, 156b2-7.

percibe, y que percibe algo. Así que, lo *verdadero para* es un criterio que supone la distinción y la sincronización entre el objeto percibido y la capacidad del sujeto de percibirlo⁷. Esta distinción entre las cualidades percibidas y los órganos de nuestra percepción, se hace en vista, no sólo de mostrar que en ambos hay movimiento y que por ser objetos del devenir no tienen existencia real ni pueden ser conocidos, sino para mostrar que, como señala Cornford, «al sujeto de la percepción no se lo trata como mente, sino como órgano sensible»⁸. Esta distinción entre *opsis* y *leukotes* parece indicar que la verdad que caracteriza a nuestro conocimiento es una verdad completamente objetiva⁹, debido a que el objeto percibido está fuera de nuestras mentes, el mismo sólo tiene existencia en la medida en que lo percibo. Así, lo sentido sólo existe en la medida en que existe y hay un órgano que lo sienta. Nos encontramos con una noción realista de la verdad, un tipo de realismo que podríamos catalogar de óntico. Pero si esto es así, ¿Cómo es posible contar con un criterio objetivo de verdad que depende de cada persona? Más aún, cuando tal realismo no ha afirmado que cualquier sensación, de cualquier persona es, no sólo una creencia correcta sino, una verdad absoluta.

Si hemos identificado lo percibido con lo creído, y lo que es creído con lo que es verdadero, para que podamos mostrar que es posible el error y con ello que no todo juicio es verdadero, será necesario encontrar en contraejemplo que de cuenta de la excepción. Ahora bien, el problema es que cualquier posible contraejemplo que confirme la excepción de la regla, aquella por la cual todo enunciado es verdadero, dependerá no sólo de nuestras percepciones, sino de cada uno de nosotros. Aunque con esta doctrina se podrá sostener la infalibilidad de nuestras sensaciones¹⁰, incluso si se tratará de sensaciones producto de nuestros estados de mente, como el sueño o la locura¹¹, creemos que es importante resaltar que si bien Protágoras trata de negar los errores de

⁷ *Teeteto*, 156b-157c

⁸ *Op cit.*, 58.

⁹ Taylor, A.E. [1926] *Plato the Man and his work*, London, Methuen, 326. lo entiende igualmente no como una postura subjetivista, sino más bien como una postura estrictamente realista.

¹⁰ Cornford, *Op cit*, 60.

¹¹ En *Teeteto*, 157e se supone que los sueños, las perturbaciones y la locura podrían conducir

percepción, es cosa diferente creer que nuestro pensamiento están libre de error¹². La única vía para mostrar la posibilidad del error es la aceptación del principio unidad y el de dualidad que subyace a la posibilidad de distinguir diferentes tipos de conocimiento. De lo contrario nos quedaremos con una noción de conocimiento como la de *aísthesis* en la que entra cualquier cosa.

Si retomamos el ejemplo del viento¹³ tendremos que decir que hay **un** objeto de la percepción, que es el viento mismo, y que nuestros distintos órganos nos permiten percibirlo como **caliente** para uno y **frío** para otro. Cuando se trata del objeto de percepción, nótese que se trata como una **unidad** que vale para todos los que lo sientan. Podría sostenerse que no se trata de una unidad, para poder entendernos hablando requerimos de estos términos generales. No nos queda más que aceptar que lo individual es la percepción del objeto. Ahora bien, en cuanto a la percepción del objeto tendremos que aceptar que el mismo viento produce sensaciones contrarias, y creencias contrarias. Solo que si son contrarias, ¿cómo es posible que siendo creencias contrarias sean ambas verdaderas?

Podríamos argumentar con Taylor¹⁴ que el objeto de percepción no es común a dos percipientes, sino que es un objeto individual, tanto como mi percepción de dicho objeto. Sin embargo, ello llevaría tanto a la multiplicación infinita de mundos privados, como a la imposibilidad de establecer relaciones sociales y políticas.

Sea como fuere, la respuesta de Protágoras a estas interrogantes parece recaer en el hecho según el cual todas y cada una de las calificaciones que aplicamos a cada una de nuestras sensaciones son irrepetibles. Pero vistas así, las cualidades terminan siendo una **relación** que entablamos entre el objeto de la sensación y nuestros aparatos de percepción. Y como todo ha de ser

a falsas percepciones. Sin embargo, los locos que sueñan y perciben cosas para uno fantásticas, tienen igualmente sus propias sensaciones y no podemos negarlas o afirmarlas en tanto falsas..

¹² Denyer, *Op cit*, 84-85.

¹³ El ejemplo de si el viento mismo es frío o no frío se desarrolla en *Teeteto*, 152b1-c7, en el que se pueden tomar dos vías de análisis: O bien se trata de uno y el mismo viento en el que convergen las propiedades contrarias de frío y calor. O bien, se trata de propiedades que percibimos (caliente o frío) pero de un viento en cuanto tal.

¹⁴ *Ibiden*.

objeto de percepción, es necesario establecer el lugar de las relaciones. La cuestión ahora radica en determinar que espacio ocupa el calor o el frío, los contrarios, pues se trata de un tercer elemento, que cual objeto u órgano debe estar en una relación espacial, debe ser algún tipo de objeto empírico. Si recordamos afirmación según la cual: «ninguna cosa existe por sí y en sí misma»¹⁵ es necesario afirmar la existencia independiente de las cualidades como relaciones entre el objeto y lo sentido por el aparato de percepción. Pero más aún, la necesidad de establecer el lugar donde coexisten los contrarios, pues ninguna cualidad existe en sí misma sin su contrario¹⁶.

Pero si la pregunta por el estatus ontológico de las cualidades empíricas no es suficiente para mirar con cuidado la tesis de Protágoras, es pertinente hacerse otra pregunta. A saber, si los cualificadores, que en el fondo son los opuestos, nunca son iguales, pues nunca se repiten¹⁷, como puedo usar los mismos términos (términos generales) para identificar algo como poseyendo lo caliente o lo frío. Si bien cada sensación es diferente, al menos los nombres que empleamos para referirnos a éstas han de ser diferentes, uno para cada sensación concreta. Sin embargo, se utiliza la misma expresión del lenguaje para etiquetar diferentes sensaciones como calientes, porque hay algo de mismidad o identidad en diferentes sensaciones que la hacen caer bajo el rótulo de «caliente». No se trata solo del uso de términos comunes o generales, la cuestión es que el uso de cualificadores irrepetibles requiere de un cambio dramático en la forma en que nos expresamos entre nosotros¹⁸. El lenguaje sirve para registrar lo *común*, la posibilidad de entender lo que otro dice se basa en la posibilidad de *compartir*, incluso sensaciones, pues es la única vía para entendernos y comunicarnos.

En el fondo la observación platónica a la doctrina modificada de Protágoras supone que «nadie tiene derecho de considerar si algo es verdadero o falso lo que otro cree»¹⁹, pues en el fondo el criterio de verdad, no solo es

¹⁵ *Teeteto*, 153e.

¹⁶ Cornford, *Op cit*, 50.

¹⁷ Denyer, *Op cit*, 93.

¹⁸ *Op cit*, 94

¹⁹ *Teeteto*, 161d

verdadero para quien cree algo, sino que no logra distinguir entre lo verdadero y lo falso. En otras palabras, no da espacio a las cualidades contrarias que ella misma supone, pues no da paso al otro contrario necesario, a saber, la falsedad.

III- Exámen crítico de la Doctrina Secreta.

Una vez mostradas las dificultades que se desprenden de la doctrina secreta, examinaremos su crítica a partir de las tres vías por medio de las cuales se fundamenta la misma, es decir: el criterio del *métron ántropos*, la máxima del *todo fluye* y la tesis según la cual conocimiento es percepción.

Crítica a la tesis del «hombre medida» de Protágoras

Posiblemente la primera de las dificultades del criterio protagoreano radica en que el mismo es en sí una generalización que prescinde de la individuación que supone. Pero el recurso lógico conceptual no parece suficiente, pues podríamos decir que basta con no estar de acuerdo con Protágoras para mostrar lo contradictorio de su tesis y refutarlo. Sin embargo, la forma más simple de refutarla consiste en proveer algún contraejemplo, es decir, alguna creencia falsa de alguien. No se trata simplemente de una creencia que teníamos respecto de algo y que luego del tiempo resulto ser contraria, pues un sensualista como Protágoras podría afirmar que ella es una percepción verdadera en el momento en que se tenía y que era otra percepción, igualmente verdadera, en el otro momento; solo que el segundo momento no hace falsa la primera creencia, pues se trata de creencias distintas.

La objeción central encuentra eco en la afirmación según la cual: «si todos los juicios son verdaderos, para el sujeto que los enuncia, ¿cómo puede un hombre ser más sabio que otro?»²⁰. De manera que, si no podemos distinguir entre lo verdadero y lo falso, entonces o bien todos somos sabios, o bien todos somos ignorantes. En cualquiera de los casos rechazaríamos el principio de dualidad. Con la distinción entre el sabio y el ignorante nos encontramos con un criterio que requiere del principio de dualidad. El argumento se sostiene a partir de aceptar que algunos hombres son más sabios que otros, de lo

²⁰ *Teeteto*, 161d.

contrario sería inconsistente afirmar que Protágoras era un hombre sabio y que enseñaba a los demás (no sabios). De hecho la gente difiere respecto de su sabiduría, así los hombres en general, no ya individualmente, «reconocen que la sabiduría (*sophia*) y la ignorancia (*ámatía*) existe entre ellos»²¹. De esta distinción entre el sabio y el ignorante se deriva el pensamiento verdadero (*alethe diánoian*) y la falsa creencia (*pheides doxa*) respectivamente. De ahí que «los juicios (*doxa*) de los hombres no son siempre verdaderos, sino a veces verdaderos y a veces falsos»²², y la prueba de ello lo constituye el hombre ignorante. Se trata sin duda de la introducción de diferentes nociones de conocimiento que no se reducen a la simple percepción. En última instancia trata de señalar que, incluso el criterio de hombre medida, implicaría que a) **no cualquier hombre es medida** o b) simplemente **es necesario saber quien cree que**, para poder tomarlo en cuenta o no. Pero más aún, la posibilidad de diferir respecto de lo que se cree o no, conlleva a la posibilidad de que unos tengan creencias falsas (*pheides doxa*) y otros creencias verdaderas (*órthes doxa*) que no todos comparten. Así, no sólo lo que uno cree es verdadero o falso, sino que pueden haber verdades que uno no tiene.

La objeción encuentra su punto de inflexión en la opinión casi consensuada y generalizada en contra de la tesis de Protágoras, en la medida en que piensa que el hombre no es la medida de nada. En última instancia, «admitir que la opinión de cada uno es verdadera, requiere reconocer la verdad de la creencia de quien se le opone, cuando alguien cree que él está equivocado»²³. No es posible que ambos crean lo verdadero. Si la mayoría aceptará que el criterio de Protágoras es verdadero, será *verdadero para ellos*, al igual que es sólo *verdadero para* el de Abdera, quien parece que habla solo para si mismo.

El peso de todo el argumento recae tanto en la necesidad de emplear un principio de dualidad, particularmente el que distingue entre contrarios como la verdad o la falsedad, como en la necesidad del consenso²⁴ para la

²¹ *Teeteto*, 170b

²² *Teeteto*. 170c5-8

²³ *Teeteto*, 171a

²⁴ En *Teeteto*, 169c6 se lee «convendría llegar a un acuerdo», en 171a2 «lo que cree la mayoría» y en 171b12 se habla del «consenso general» acerca de la tesis de Protágoras.

posibilidad de la comunicación²⁵.

Aunque podría afirmarse con Cornford²⁶ que el recurso del argumento del más sabio o del consenso se centra en un argumento *ad hominem*, tendríamos que decir en su defensa, que lo que en realidad pretende es establecer el principio de dualidad, que es incluso necesario para distinguir nuestras propias sensaciones contrarias. Tanto para distinguir la «buena y mala salud»²⁷, como para distinguir entre «costumbres buenas o malas»²⁸ o «decisiones de estado que difieren entre dos consejeros»²⁹.

Lo que se pretende, contrario a lo que afirma Cornford, es instaurar un principio de dualidad que de cuenta de los contrarios y en este sentido se trata de un requerimiento lógico y no antropológico. En el ámbito epistemológico, distinguir entre el sabio y el ignorante persigue igualmente distinguir entre los diferentes tipos de conocimiento y no reducir todo a *aísthesis*, pues el mismo tratamiento de la tesis ha implicado que ella se identifica con sensación, memoria etc. La posibilidad de distinguir entre el sabio, quien posee *dianoia* y el que solo cree que, quien posee *doxa*, es otro de los síntomas que marcan la necesidad de instaurar un principio de dualidad para mostrar la oposición entre tipos de conocimiento. Negar el consenso es aceptar una postura relativista en cuanto a la verdad, aceptarlo implicaría el uso de esta distinción entre lo verdadero y lo falso, así como el uso de términos generales como los predicados, que autores como Antístenes, a quien podríamos igualmente adscribir la doctrina secreta, dejarían de lado.

Crítica a la tesis del «todo fluye» de Heráclito

Si bien es cierto que la ontología subyacente al criterio protagoreano presupone que «todo fluye», la asimilación de éste supuesto se lleva hasta una postura extrema. En este confín quienes aceptan esta máxima, suponen que *todo* esta cambiando en *todo* sentido y en *todo* tiempo³⁰. Ello implica tanto

²⁵ La comunicación supone igualmente la posibilidad de confrontación de tesis contrarias, que es propio de la actividad filosófica.

²⁶ Cornford, *Op cit*, 84.

²⁷ *Teeteto*, 171e6

²⁸ *Teeteto*, 172a2

²⁹ *Teeteto*, 172a9

³⁰ *Teeteto*, 182a1

el movimiento local (espacio-temporal), como el cambio cualitativo. Pero lo fundamental parece recaer en el uso preciso del término **todo** (pánta)³¹. Él supone tanto un criterio universal como un cambio en todo, tanto cambio del objeto de percepción, como cambio de aparato sensible. Así, las cosas que cambian son tanto sujetos de la percepción, como objetos percibidos. Al ser de esta manera, los objetos cambiarán de un estado a otro contrario, pues el cambio requiere de la oposición, un tránsito de un estado inicial o uno contrario o distinto del estado inicial. Pero otro tanto sucedería con el sujeto que percibe al objeto, el no sería el mismo en el primer momento que juzga y en un segundo momento cuando juzga algo así como a un mismo objeto que ya no es el mismo. De manera que pareciera que siempre juzgamos sin saber a ciencia cierta que es lo que creemos. La noción de devenir aquí es **total** e indica la necesidad de los contrarios.

Si el cambio es algo absolutamente universal sería imposible que las cosas fueran de cierta manera y por tal sería imposible conocerlas y juzgarlas correctamente, todo lo contrario, erraríamos siempre al juzgar, pues lo juzgado no es lo que uno cree que es, debido a que siempre cambia; transita continuamente del ser al no ser y del no ser al ser. Ello implicaría que, como señala Cornford, «el lenguaje no puede tener ningún significado fijo»³². Pero más aún, que no puede haber conocimiento, pues el conocimiento requiere de un ser fijo y verdadero, y como no hay verdad toda discusión queda suprimida.

La postura contraria a éste movilismo absoluto parece ser la del inmovilismo absoluto. Nuevamente se hace presente la necesidad de establecer un principio de dualidad que potencie la visión contraria. Así que «sería tan correcto decir que todo está cambiando como decir que todo está en reposo»³³. Ahora bien, ningún contrario se da en forma absoluta, sino siempre en forma relativa y en relación con su contrario. Por tanto, una vez rechazado el heracliteísmo extremo, no quedará sino aceptar que algunas cosas cambian y otras no. Y aunque esta no es una respuesta que se expone de manera explícita, se podría deducir del rechazo de la postura extrema.

³¹ Denyer, *Op cit*, 101.

³² Cornford, *Op cit*, 101.

³³ *Teeteto*, 181e

Refutación final de la tesis según la cual «conocimiento es sensación»

Queda aún por tratar el tercer elemento de la doctrina secreta, aquel relativo a la definición inicial que identifica conocimiento con percepción. La crítica a se desarrolla por dos medios³⁴. En primer lugar, mostrando que la percepción no es el único medio de conocimiento. Y en segundo lugar, mostrando que en muchos casos el conocimiento consiste en el recurso de términos que no son objetos de conocimiento.

La *aísthesis* supone, tanto las sensaciones captadas por los cinco sentidos, como nuestros estados mentales (sueño, locura), tanto como nuestras creencias y juicios³⁵. Siendo así, Sócrates se pregunta si «¿vemos y oímos **con** nuestros ojos y oídos o **a través de ellos?**»³⁶. Por lo pronto se dice que «los objetos los percibimos **a través** de una facultad y que no pueden ser percibidos a través de otra»³⁷. Por tanto, parece necesario que otro elemento nos permita conocer lo común, respecto de dos sensaciones diferentes acerca de un mismo objeto e incluso dos atributos comunes respecto dos objetos diferentes. Ello indicaría que es necesario un tercer elemento del conocimiento que nos permita entender los contrarios, a saber, lo existente y lo no-existente, lo semejante y lo desemejante, lo igual y lo diferente³⁸. Así, la mente se constituye en el instrumento que sintetiza nuestra comprensión de los contrarios, lo común y lo diferente.

La segunda vía es una prueba más clara de la imposibilidad de reducir el conocimiento a *aísthesis*. Ella esta dada por el uso de los términos comunes o nombres comunes, nombres como hombre, casa, calor, frío etc. Igualmente con términos como el de existencia, pues al decir «x **existe**» estamos empleando un término común que se aplica en común a todas las cosas y que la mente aprende por sí misma.³⁹ Pero si el término de existencia supone el principio unidad e individuación, podemos pensar en términos contrarios

³⁴ *Teeteto*, 184b4-186e12

³⁵ Denyer, *Op cit*, 105.

³⁶ *Teeteto*, 184c.

³⁷ *Teeteto*, 185a.

³⁸ *Teeteto*, 185c-d.

³⁹ *Teeteto*, 186a

como « semejanza » y « desemejanza » o « igualdad » y « diferencia ». Todos ellos son términos de cualidades que funcionan como predicados o relaciones, que a su vez son aprendidas por la mente misma. Es la mente la que las ubica en diferentes objetos particulares y en diferentes tiempos. En cuanto cualidades están presentes en la mente, no en un objeto ni en un órgano concreto. Podría argumentarse que ciertas cualidades como; dureza y blandura son aprendidas por la mente luego de ser percibidas por el tacto. Sin embargo, otras nociones como las de existencia, que suponen el principio de unidad, así una noción de lo alto o lo verdadero, que requieren del principio de dualidad, pues solo se pueden dar en relación con sus contrarios, a saber, lo bajo y lo falso, parecen ser aprendidos por la mente sin el recurso de ninguno de los sentidos⁴⁰.

Creemos que esta distinción de los dos tipos de conocimiento es similar a la distinción realizada por Russell entre conocimiento directo y conocimiento por referencia. No la discutiré aquí, pero tal aproximación es posible. Así brevemente podríamos decir que mientras el conocimiento directo supone la mediación de los sentidos, el conocimiento por referencia es el relativo al uso de nuestros términos comunes. Así, para saber que todos los hombres son mortales, no requiero vivir la experiencia de la muerte de todos, incluso la mía porque no tendría como corroborar su verdad después de muerto. Lo cierto es que este es un conocimiento proposicional y no meramente sensorial. Tal vez el punto crucial lo constituya el hecho de tratar de distinguir entre niveles o grados del conocimiento, tal y como lo ha hecho en textos como *República*, pues este parece ser un elemento crucial para mostrar la necesidad del principio de dualidad. Con la distinción entre tipos de conocimiento contenidas en nuestro diálogo, con la contraposición entre un conocimiento absolutamente verdadero (*dianoia*) y una creencia (*doxa*), que puede ser verdadera (*órthes doxa*) o falsa (*pheides doxa*) habremos mostrado la necesidad del principio y podremos pasar al tratamiento de la posibilidad del error y del enunciado falso.

⁴⁰ 186b.