

**LA ΦΑΝΤΑΣΙΑ COMO APARIENCIA Y AFECCIÓN DEL ALMA
EN LA TEORÍA PLATÓNICA DEL CONOCIMIENTO**

TRABAJO DE GRADO

MARÍA CAMILA GALLEGO ORTIZ

DIRECTORA

DRA. CLAUDIA CARBONELL

UNIVERSIDAD DE LA SABANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

CHÍA

2015

*The world is still deceived with ornament.
In law, what plea so tainted and corrupt,
But being seasoned with a gracious voice,
Obscures the show of evil? In religion,
What damned error, but some sober brow
Will bless it, and approve it with a text,
Hiding the grossness with fair ornament.
There is no vice so simple, but assumes
Some mark of virtue on his outward parts.
How many cowards, whose hearts are all as false
As stairs of sand, wear yet upon their chins
The beards of Hercules and frowning Mars,
Who inward searched have livers white as milk,
And these assume but valor's excrement,
To render them redoubted. Look on beauty,
And you shall see 'tis purchased by the weight,
Which therein works a miracle in nature,
Making them lightest that wear most of it.
So are those crisped snaky golden locks
(Which maketh such wanton gambols with the wind
Upon supposed fairness) often known
To be the dowry of a second head,
The skull that bred them in the sepulcher.
Thus ornament is but the guiled shore
To a most dangerous sea, the beauteous scarf
Veiling an Indian beauty. In a word,
The seeming truth which cunning times put on
To entrap the wisest.*

The Merchant of Venice

William Shakespeare

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 1: APARIENCIA Y ΕΙΚΑΣΙΑ EN <i>REPÚBLICA</i> (509D-511D)	21
1.1 Una cuestión de traducción	23
1.2 La apariencia en la Figura de la Línea.....	27
1.2.1 Ilusión y opinión.....	27
1.2.2 Las divisiones de la línea.....	29
1.3 La εἰκασία.....	34
CAPÍTULO 2: LA APARIENCIA EN LA REFUTACIÓN CONTRA PROTÁGORAS EN EL <i>TEETETO</i>	43
2.1 Apariencia y percepción.....	47
2.2 Apariencia y el devenir	54
2.3 El papel de la apariencia en la refutación a Protágoras	57
2.3.1 Apariencia en la argumentación contra la profesión de Protágoras.....	58
2.3.2 Apariencia en el sueño y la enfermedad.....	60

2.3.3 Apariencia y recuerdo	61
2.3.4 Apariencia y futuro.....	62
2.4 El alma como facultad que reflexiona sobre la apariencia.....	64
2.5 Apariencia y la posibilidad del juicio falso	68
CAPÍTULO 3: LA ΦΑΝΤΑΣΙΑ COMO AFECCIÓN DEL ALMA EN <i>SOFISTA</i> Y SU RELACIÓN CON LA POSIBILIDAD DEL JUICIO FALSO	73
3.1 La definición del Sofista	76
3.2 Nueva formulación del problema del no-ser.....	81
3.3 La φαντασία como afección del alma y su relación con la falsedad	86
CONCLUSIONES.....	105
BIBLIOGRAFÍA	115

INTRODUCCIÓN

A lo largo de mis estudios de Filosofía, las preguntas relacionadas con el conocimiento han ejercido una especial fascinación sobre mí. Y esto no solo desde una perspectiva histórica – es decir lo que los pensadores han dicho o propuesto en el pasado–, sino también desde una perspectiva sistemática: los problemas mismos que se encierran en el verbo 'conocer'. Sobra decir que en Filosofía se trata de perspectivas indisociables. ¿Qué es aquello que permite que el hombre pueda conocer? ¿Qué es el conocer? ¿Cuáles son sus objetos? ¿Realmente conocemos o vivimos en una ilusión?

Pero el problema de la teoría del conocimiento que más me ha llamado la atención, y que por alguna extraña y desconocida razón lo encuentro atravesando todos los ámbitos de mi existencia y la de los otros alrededor, es la determinación de la apariencia como apariencia y

de la realidad como realidad. ¿En qué difieren la apariencia y la realidad? ¿Es la apariencia objeto de conocimiento? Si es así, ¿conocemos solo apariencias? ¿Qué peligro se corre si no se diferencian? ¿La dicotomía entre apariencia y realidad es sin más la de falso y verdadero?

Me hice progresivamente consciente de la importancia de formular adecuadamente el problema e intentar encontrar respuestas a estas preguntas durante la investigación que ahora presento. Antes de emprender metódicamente esta indagación, estas cuestiones rondaban mi cabeza sin ánimo de enfrentarme a ellas. Eran solo pensamientos que ocupaban mi mente mientras caminaba para llegar al salón de clases. Mas, cuando me enfrenté a la necesidad de elegir un tema para mi monografía, vi la oportunidad de finalmente tener un primer acercamiento a ellas. En un primer momento consideré ocuparme con las ideas de Kant sobre la imaginación y su relación con el conocimiento. Sin embargo, me percaté de que tenía que ir a los orígenes del concepto y del problema mismo. Fue así, como me decidí a rastrear en la historia del pensamiento occidental los primeros vestigios de la idea de la imaginación.

La búsqueda del origen etimológico del término imaginación me llevó al vocablo latino *imaginatio*. Empero, ¿el concepto data de la antigüedad romana o es posible encontrar usos anteriores? Para resolver

este interrogante, me remití al griego buscando un término que coincidiera parcial o totalmente con el significado de imaginación, pues el término en latín no se origina etimológicamente del griego. Así llegué al término φαντασία. En el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora, en la entrada 'Fantasía' se especifica que *imaginatio* fue el vocablo latino por el cual se vertió el griego φαντασία y que los autores medievales empleaban los dos términos dándoles un sentido similar, si no idéntico (Ferrater 2004, 1214).

Ahora bien, en el desarrollo de las diferentes lenguas modernas se privilegió el vocablo latino¹, en vez del griego, para referirse a aquella facultad del alma que representa las imágenes de las cosas reales e ideales. Pero el término φαντασία no cayó por ello en desuso. Mas bien fue heredado y transformado por las lenguas modernas² para referirse a la imaginación en cuanto inventiva, es decir, productiva de imágenes que idealizan la realidad o de imágenes que son imposibles o

¹ La traducción de *imaginatio* a algunas lenguas modernas es la siguiente: *imaginación* en castellano; *immaginazione* en Italiano; *imagination* en francés; *imagination* en inglés. En el caso del alemán aunque no hay vestigio del vocablo latino en el término *Vorstellungskraft*, sí refiere a la función que se le atribuía al primero. Pues este término está compuesto de dos palabras: *Vorstellung*, que es presentación; y *Kraft*, que es fuerza o mano de obra. De ahí se puede inferir que se hace referencia a la producción de presentaciones, es decir a la representación.

² La traducción de φαντασία a algunas lenguas modernas es la siguiente: *fantasía* en castellano; *fantasia* en italiano; *fantaisie* o *fantasme* en francés; *fantasy* o *phantasy* en inglés; *Fantasie* en alemán.

improbables (cfr. 'Fantasía', *RAE*; 'Fantasy', *Oxford Dictionary*). Por eso, hoy en día en las obras que encontramos bajo la categoría literaria 'Fantasía' se cuentan historias de mundos ideales, de seres extraños, de experiencias que no se podrían tener en este mundo bajo estas mismas leyes de la naturaleza³. A partir de esto, se infiere que este tipo de imaginación, la fantasía, remite a lo no real y, por tanto, no podría ser verdadera, si sostenemos que solo en la realidad y en aquello que es real encontramos la verdad. De ahí que la connotación de este término hasta nuestros días llegue cargada de relaciones con lo falso y lo engañoso.

Pero, entonces, ¿por qué se da la dualidad del concepto imaginación/fantasía? ¿Y por qué se le adjudica al término fantasía la connotación de falsedad? ¿Será que ya en el origen mismo del término y del concepto se encuentra esta relación?

Para poder dilucidar lo anterior seguí buscando en la etimología de la palabra algún indicio. Así llegué a la raíz *bha* (*faF*) del sánscrito, que significa luz (Chantraine 1968 y Marcos 2009). Dicha raíz, junto a su significado, se trasladó al griego. Esto hace que tanto en el sánscrito como en el griego haya términos con la misma raíz y con el mismo

³ No solo en literatura se encuentra esta idea. En la cultura en general el término se asocia con lo irreal y engañoso. Lo anterior ha sido constatado recientemente por Amalia Quevedo en su libro *Fantasmas: De Plinio el Joven a Derrida* (2014), donde se presenta la idea de que la fantasía es productora de la idea del fantasma como algo irreal.

significado. Dos ejemplos: la palabra *ābha* (आभा)⁴ que significa brillar, luz, esplendor, en el griego se encuentra en la forma φάος; otra palabra es *ābhāsa* (आभास)⁵, la cual puede tener un significado de semblanza o fantasma de la imaginación, y en griego sería φάντασμα.

Términos que comparten esta raíz tales como φάος, φαίνω, φαίνεσθαι, φαινομένη, φάντασμα se encuentran constantemente en la literatura de la Grecia Antigua, en especial en Homero⁶, donde se interpretan especialmente desde el sentido de la vista y con directa referencia a la luz. No podemos hablar en Homero de un uso referencial de estos términos que remita a algo distinto de lo material, puesto que la introducción de otras dimensiones de la realidad en el lenguaje obedece al desarrollo del pensamiento filosófico, que no comenzará hasta el siglo VI en las costas del Asia Menor. Puede decirse que son portadores de

⁴ 'ābha', *Cologne Digital Sanskrit Dictionaries*, Universität zu Köln, <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/mwquery/> (Fecha de consulta: 15 de Febrero de 2015).

⁵ 'ābhāsa'. *Cologne Digital Sanskrit Dictionaries*. Universität zu Köln. Tomado de: <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/mwquery/> (Fecha de consulta: 15 de Febrero de 2015).

⁶ Cito, a modo de ejemplo, dos pasajes de la *Iliada*:

"Si Aquiles no se entera de eso por la propia voz de los dioses, Se asustará cuando una deidad le salga al paso en el combate: peligrosos son los dioses cuando se **manifiestan** (φαίνεσθαι) en persona" (Homero 1991, 129-131).

"Cayó en el Océano la brillante **luz del sol** (φάος ἡελίου),

Echando la negra noche sobre la feraz campiña.

Los Troyanos vieron con disgusto ocultarse **la luz** (φάος), y los aqueos Acogieron con agrado la tenebrosa noche, mil veces imprecada" (Homero 1991, 485-488).

una verdad exterior (Prier 1989, 55). En todos ellos, la luz se revela como el catalizador que permite que los hombres puedan observar el mundo que les rodea. Gracias a la luz de la antorcha, del fuego, de los ojos, del sol los objetos del mundo se aparecen ante nosotros.

Ya en el siglo V a.C. volvemos a encontrar estos términos en el poeta trágico Eurípides, si bien ahora remiten a un significado más amplio. Una posible razón de esto puede ser que en este siglo la investigación meramente física y natural ha dado paso al interés por las cuestiones humanas. Estamos ante el giro ético-antropológico de la Ilustración griega. De ahí que, en la tragedia *Hipólito* podamos encontrar el siguiente pasaje, aparentemente tan moderno:

Hipólito: ¡Ay, ay, me has alcanzado el corazón y estoy a punto de llorar, si tengo la *apariencia* (φαίνομαι) de un malvado y tú lo crees! (Eurípides 1982, 1070-1071).

Se evidencia que el uso de estas nociones sobrepasa lo físico o material. En este caso, el uso de la forma verbal φαίνομαι se refiere a una cuestión ética, un asunto que no se demuestra por medio de la apariencia sensible, sino por medio de acciones y de pensamientos. Hipólito se lamenta de que su padre, Teseo, crea que él, un hombre virtuoso, haya podido cometer un acto tan vil como yacer en el lecho de Fedra, la esposa de Teseo. Para su padre, él *parece* ser un hombre malo, y

no virtuoso, aunque la verdad sea que Hipólito nunca hizo tal acto. Teseo fue engañado por Fedra. Por tanto, tal *apariencia* de malvado que Teseo cree tener sobre su hijo es *falsa*, no muestra la realidad tal como es.

Un contemporáneo de Eurípides, el presocrático Demócrito, también hace uso de estos términos. Si bien, no comparece la connotación de engaño que se encontraba en el anterior, sí se muestra la relación de la raíz que estudiamos con la explicación del conocimiento. Según este pensador, los εἶδωλα (imágenes) proceden de cada objeto y provocan una impresión en el hombre. Esa impresión recibe el nombre de φάντασμα. Aún así, una impresión, en este caso, es simplemente sensible. No estamos autorizados para entender dicha impresión como representación mental y, menos aún, a deducir de ello que exista algo así como una facultad o incluso función del alma encargada de recibir o producir dicha impresión. Se trata, en todo caso, de una impresión sensorial, física (Wright 1927, 15).

Hasta ahora el término φαντασία no aparece, tan solo otros términos que comparten su raíz y que señalan cierta relación tanto con el conocimiento como con la falsedad. Es en los diálogos platónicos donde por primera vez se encuentra el término φαντασία (Watson 1988, 1; Notomi 1999, 250). En el *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG)⁷, puede

⁷ De ahora en adelante usaré estas siglas para referirme a esta fuente.

constatarse que el vocablo se emplea solo siete veces en todo el *corpus* platónico: *República* 382e10; *Teeteto* 152c1,161e8; *Sofista* 260c9, 260e4, 263d6 y 264a6⁸. Aunque no es posible afirmar sin lugar a dudas que el término fuera acuñado por Platón, en su obra el concepto sufre una gran transformación, desde el significado originario de su raíz hasta acercarse al sentido que la historia identificará, más adelante, con el de imaginación.

Este nuevo término, φαντασία, es el sustantivo verbal de φαντάζομαι y de φαίνομαι. Según el *Greek-English Lexicon* de Liddell-Scott-Jones, la primera forma verbal significa hacerse visible-aparecer y, la segunda, que es la voz media del verbo φαίνω, se refiere a aquello que aparece a los sentidos. Un sustantivo verbal es realmente en sus orígenes un infinitivo, lo cual lo define en parte como verbo y en parte como sustantivo, pudiendo cumplir, según los casos, una función u otra. En un principio, todo sustantivo verbal iba acompañado de un adjetivo o adverbio en dativo, pero con el paso del tiempo dicho complemento se perdió. Por ese motivo, en los casos de φαντασία no se encuentra ningún dativo que la acompañe, o que la determine, y su función se

⁸ El TLG me permitió buscar la palabra exacta acotándola a la obra platónica. Marcos (2003), con idénticos resultados, remite a Brandwood, L. 1976. *A Word Index To Plato*. Leeds: W.S. Maney & Son Ltd.

restringe a la de sustantivo⁹. Es posible inferir, de esta característica de los sustantivos verbales, que dicho término no deba ser considerado como un mero sustantivo, como por ejemplo 'casa' o 'roca', en el sentido en que solo se refiera a un objeto. Al tener la posibilidad de cumplir la función de un verbo, la φαντασία está directamente relacionada con cierta actividad. Dicha intuición encuentra también respaldo en uno de los significados que Platón le atribuirá. En continuidad con esta línea platónica, en este trabajo, se distingue dos significados de φαντασία: como apariencia (aquello que aparece) y como una cierta actividad del alma. Estos significados se descubrirán a lo largo de la exposición, ya que Platón los usa progresivamente, es decir, él mismo los va acuñando a través de las discusiones que se presentan en los diálogos.

La exposición que sigue se centra en tres diálogos del *corpus* platónico –*República, Teeteto y Sofista*– no solo porque allí se encuentra el término, sino también porque en ellos se condensa la teoría platónica del conocimiento. El gran conocedor de Platón, Francis M. Cornford, tituló su traducción y comentario de *Teeteto y Sofista* como *La teoría platónica del conocimiento*, pues considera que allí se cuecen las preguntas más importantes de Platón al respecto. Pero, conviene no olvidar que ya en

⁹ Agradezco al profesor Mg. William A. Rodríguez, de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de La Sabana, por su explicación acerca del sustantivo verbal. A él debo estas líneas.

la *República*, en la búsqueda de la Idea del Bien, Platón hace referencia a los problemas del conocimiento y, por medio de tres figuras, presenta un primer modelo de su teoría gnoseológica (cfr. Boeri 2007). Aunque, en dichos pasajes el término φαντασία no aparece como tal, viene bien mencionar desde ahora de que son varios los vocablos griegos que se vierten al castellano por apariencia, porque remiten a un mismo fenómeno. De esto se dará cuenta detalladamente más adelante.

La cuestión que se aborda en esta monografía, no se limita a constatar el uso del término φαντασία en la obra platónica, sino que pretende señalar cómo, mediante este concepto, se configura el problema de la determinación de la apariencia y la realidad. Sostendré que la distinción de los dos significados de φαντασία permite emerger el sentido de imaginación como aquello que hace inteligible al hombre lo que se le aparece. La imaginación tendrá en Platón una ligazón con el ejercicio de la racionalidad. Solo así, Platón podrá separarse definitivamente del monismo de Parménides y derrotar, por la misma vía, a los sofistas. En especial, a Protágoras y su doctrina del *homo mensura* o hombre medida, quien aseguraba que todo aquello que percibe el hombre es verdadero, y por tanto, no existe la falsedad. En esta empresa la intención de Platón será doble: aceptar el papel de las apariencias en el conocimiento y hacer reconocer que la falsedad existe. No solo es el primero que da cuenta de la φαντασία, sino también, es el

primero en dar cuenta satisfactoria de la naturaleza del discurso falso y, con ello, establecer las bases de la posibilidad del conocimiento mismo.

Los peligros que acechan si no se refuta a Parménides y a Protágoras son múltiples y de gran trascendencia para la vida del hombre, más allá de la teoría. Podría decirse que se ven afectadas la antropología, la ética, la política, la gnoseología y la ontología. El confundir la apariencia con la realidad conlleva vivir enceguados, como prisioneros en una caverna según la célebre imagen de nuestro autor o, si se quiere buscar una referencia más reciente, en la simulación de una 'Matrix'. En ambos casos, bajo el poder invisible de quienes manejan los hilos. No reconocer y formular adecuadamente el problema permite que se produzcan y se mantengan los totalitarismos, las guerras y los fundamentalismos, y sean tan devastadores. Sus orígenes, entre otros, radican en creer que aquella idea que se defiende y se pretende imponer es la realidad misma. Que aquello que aparece como bueno, beneficioso o ventajoso es lo que debería ser y, por tanto, lo único verdadero. En nuestro tiempo, este problema se ha hecho más acuciante, pues la extensión del mundo virtual a casi todas las dimensiones de la vida facilita que la realidad se desfigure y, más aún, que identifiquemos lo que aparece en las redes virtuales como la realidad misma, haciendo cada vez más difícil reconocer referentes que nos indiquen que aquello es solo apariencia.

No se trata de una cuestión que haya surgido en nuestros días, sino que sus orígenes, como se quiere mostrar, se encuentran en los albores de nuestra civilización. Sería interesante realizar una investigación si en culturas no occidentales esta dicotomía entre apariencia y realidad se presenta en todos los ámbitos. De lo que no tengo duda es de que en Occidente, aquella cultura que hunde una de sus raíces en los griegos, la cuestión permea todas las manifestaciones culturales.

Mi propósito en este trabajo es mostrar cómo Platón formula, discute y resuelve en cierta manera el problema entre apariencia y realidad. La exposición se estructura en torno a tres capítulos, cada uno dedicado a un diálogo. En el primer capítulo, presentaré el planteamiento del problema en la Figura de la Línea (509d-511d) en la *República*. En el segundo capítulo, mostraré la relación que Platón establece entre φαντασία, como apariencia, y el conocimiento, al hilo de la refutación del *homo mensura* de Protágoras, en el *Teeteto*. Finalmente, el último capítulo nos permitirá asistir al surgimiento de un nuevo significado de φαντασία en el *Sofista*, por medio de una nueva reformulación del problema del no-ser en Parménides que permita la aceptación de la posibilidad de la falsedad. No es el objetivo de este trabajo abordar los diálogos en su totalidad, sino solo aquellos pasajes

de interés para este tema. En la introducción a cada capítulo especificaré a qué pasajes haré referencia.

Con respecto a las ediciones de los diálogos que uso quiero especificar que para el original griego me remito al *TLG*, donde se encuentra la edición de J. Burnet. Para la *República* recorro a la traducción de Conrado Eggers Lan, de la editorial Gredos; a la traducción de José Manuel Pabón, de la editorial Centro de Estudios Constitucionales y a la traducción al inglés de Allan Bloom, de la editorial Basic Books. Tanto para el *Teeteto* como para el *Sofista* consulté la traducción y el comentario que hace Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, al igual que la traducción de esta obra que realiza Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto, de la editorial Paidós. Así mismo, del *Teeteto* recorro a la traducción de Álvaro Vallejo Campos, en la editorial Gredos, y a la de Marcelo Boeri, en la editorial Losada. Y, para el *Sofista*, me remito también a la traducción de Néstor Luis Cordero, de la editorial Gredos, y a la traducción al inglés de B. Jowett, que se encuentra en la editorial Oxford University Press.

En lo que se refiere a la bibliografía secundaria es preciso señalar que son pocos los textos que tratan de una manera directa la cuestión de la *φαντασία* en Platón. He procurado dar cuenta de los más relevantes a los que tuviera acceso a través de las bibliotecas y de las bases de datos con acceso a los textos. Se trata efectivamente de un tema que no ha sido

tratado asiduamente por los especialistas y, que tal vez, no ven la importancia que tiene para el pensamiento platónico. Esta laguna bibliográfica me motivó mucho más a centrar mi monografía de grado en este concepto.

Quisiera terminar esta introducción agradeciendo, en primer lugar, a Claudia Carbonell, directora de esta monografía, no solo por sus oportunos consejos y observaciones a lo largo de la investigación y escritura del presente texto, sino también por mostrarme con su vida que la Filosofía es un camino que vale la pena ser recorrido, pese a las grandes dificultades que uno se encuentre.

Agradezco a mis padres, a mis hermanos y a Juan José por su paciente comprensión hacia mí en estos meses (y años que llevo estudiando Filosofía). Su apoyo fue imprescindible para llegar a buen puerto.

Y, para no extenderme más, quiero agradecer a los directivos de la Universidad de La Sabana que, contra todo pronóstico, se aventuraron a abrir el programa de Filosofía. Sin aquella audacia estaría contando otra historia.

CAPITULO 1.

APARIENCIA Y ΕΙΚΑΣΙΑ EN *REPÚBLICA* (509D-511D)

La *República* es considerado como uno de los diálogos más importantes de toda la obra platónica. Es un diálogo del período medio, cuyo hilo conductor es la pregunta por la justicia y el establecimiento de un Estado perfecto. A la vez, se trata de la obra que abre las puertas al período de madurez y de crítica de Platón. En esta línea, se entiende el por qué necesita establecer manifiestamente aquello que irá a criticar, es decir la Teoría de las Ideas. En este sentido, resulta sumamente relevante la exposición metafísica que hace de esta, la cual venía elaborando y que solo hasta este diálogo se plantea sistemáticamente. Gracias a ello, se desarrollan otros temas –como la educación, la antropología, la estética o el conocimiento– que condensan un primer

período del pensamiento platónico y, que de igual forma, se pretende establecer con claridad aquello que luego se criticará. A mi parecer, los temas tratados en la *República* son la bisagra entre un primer Platón socrático – y parmenídeo– y un Platón en la madurez de su pensamiento que quiere apartarse de sus dos grandes maestros.

Como nos interesa ver la relación de la φαντασία –apariencia– con la realidad, la verdad y la falsedad nos centraremos en la teoría del conocimiento que Platón propone en este diálogo, en especial, en el libro VI donde expone la Figura de la Línea. Esta figura pertenece a una triada de analogías –la del Sol, la de la Línea y la de la Caverna– cuyo objetivo principal es explicar el conocimiento de la Idea de Bien. Dejaremos a un lado las otras dos alegorías (la del sol y la de la caverna), expuestas en los libros V y VII, pues, aunque las tres se complementan, cada una de ellas presenta aspectos diferentes según el motivo que Platón tenía en mente (Hamlyn 1958). La Figura del Sol es una alegoría con un objetivo ontológico predominante. Por otro lado, la alegoría de la Caverna tiene como objetivo mostrarnos aspectos éticos, aunque también gnoseológicos. Sin embargo, se podría decir, que la Figura de la Línea tiene como único objetivo presentar cuestiones gnoseológicas en aquel camino hacia la Idea de Bien. Por este motivo, la alegoría de la Línea nos dice más sobre la teoría del conocimiento de

Platón, que cualquiera de las otras dos, y a partir de ella se puede inferir una relación más clara entre las apariencias y el conocimiento.

En este capítulo pretendo constatar cómo en la Figura de la Línea se puede ya encontrar una primera relación que hace Platón entre apariencia y conocimiento, entre apariencia y falsedad. En el primer apartado, especificaré la ocurrencia del término φαντασία y cómo otros términos comparten la misma traducción (apariencia) del primero. En una segunda instancia, consideraré la Figura y aludiré a una primera relación con la apariencia. Para, finalmente, analizar aquel estado de la conciencia que recibe las imágenes y las apariencias, la εικασία, y su relación con la falsedad.

1.1 UNA CUESTIÓN DE TRADUCCIÓN

En primer lugar, tengo que especificar que la elección de este diálogo para analizar el término φαντασία no se debe a la cantidad de ocurrencias que presenta el término en la obra. Este solo se presenta una vez en un pasaje que surge de la pretensión de Sócrates de mostrar que los dioses de Homero y Hesíodo no educan. Por eso, tanto los relatos como quienes los relatan deben ser desterrados del Estado que está planteando. Solo un dios bueno puede educar bien a los ciudadanos, un dios que no engañe ni según las apariencias ni según las palabras:

Por lo tanto, el dios es absolutamente simple y veraz tanto en sus hechos como en sus palabras, y él mismo no se transforma ni engaña a los demás por medio de una *aparición* (*φαντασίαις*) o de discursos o del envío de signos, sea en vigilia o durante el sueño (382 e 7-10)¹⁰.

Este pasaje se puede interpretar del mismo modo que aquellos otros pasajes a los que se hicieron alusión en la Introducción. El término se refiere al aparecer de un dios, que no nos puede engañar porque al ser simple y veraz se presentará ante mí tal cual es sin buscar mentir sobre su propio ser. Este dios de Platón se diferencia de los dioses de Homero, quienes buscaban aparentar lo que no eran para engañar a los mortales.

Existe, empero, otra cuestión de este pasaje que me parece sumamente interesante. Y es que de él se puede inferir que las apariencias no son las únicas capaces de engañar, sino también los discursos y las palabras lo pueden hacer. A este propósito, Marques dice:

¹⁰ Me remito de ordinario a la traducción de Conrado Egger Lan, de la editorial Gredos, si bien he tenido siempre a mano la traducción de Centro de Estudios Constitucionales y el texto griego. En los casos que me aparte de esta traducción lo indicaré.

Es relevante observar que el término φαντασία encabeza la lista que enumera los posibles medios de engaño, siendo seguida por los discursos y por los signos, ambos instrumentos de significación que pueden ser tanto verdaderos como falsos. Por otro lado, es innegable que el contexto parece abordar esos instrumentos como si fuesen necesariamente siempre falsos, como si su propia naturaleza de signos, por ella misma, determinase su falsedad intrínseca (Marques 2005, 64)¹¹.

Se adelanta así el tema del *Sofista*, donde la discusión buscará probar que la falsedad existe tanto en el discurso como en la φαντασία.

Pero, si el término que nos interesa solo ocurre una vez en este diálogo, ¿por qué analizar la cuestión aquí? Aunque el término en griego como tal no sea usado, Platón, según algunos traductores y comentaristas (Hamlyn, Paton, Wright), se refiere a las apariencias cada vez que usa términos distintos a φαντασία, como εικόν ο εἶδωλον. Es

¹¹ La traducción es mía. Texto original: "É relevante observar que o termo *phantasias* encabeça a lista que enumera os possíveis meios de engano, sendo secundado pelos discursos e pelos signos, ambos instrumentos de significação que podem ser tanto verdadeiros como falsos, Por outro lado, é inegável que o contexto parece abordar esses "instrumentos" como se eles fossem necessariamente sempre falsos, como se sua própria natureza de signos, por ela mesma, determinasse sua falsidade intrínseca (...)" (Marques 2005, 64).

decir, significativamente las palabras imagen, copia y apariencia son lo mismo. No habría mayor diferencia en usar una u otra. Lo que nos interesa es ver la importancia de la apariencia en la teoría platónica del conocimiento. Y, según la opinión mayoritaria Platón en este diálogo, en especial, no hace distinciones entre las palabras.

La pregunta que surge, entonces, es ¿por qué en este diálogo sí intercambia las palabras φαντασία, εικόν y εἶδωλον, y no lo hace en diálogos como el *Teeteto* y el *Sofista*? Una posible respuesta es la que ofrece Ross: cronológicamente este diálogo es anterior a los otros dos (Ross 1986) y, por tanto, el pensamiento de Platón a este respecto no habría cuajado en las distinciones que se verán más adelante y, que posteriormente, serán de suma importancia. Esta también es la opinión de Marcelo Boeri (2007)¹². El problema con este tipo de conjetura es que no se pueden comprobar.

¹² Platón no es exacto en el uso de diferentes términos. Un ejemplo claro es expresado por Boeri, quien dice: "(...) el griego ἐπιστήμη, dependiendo del contexto, puede significar tanto 'conocimiento' como comprensión', pero siempre es difícil decidir qué traducción es más precisa para evitar introducir ambigüedades que no están presentes en el texto griego. En suma, no ha habido un consenso erudito sobre lo que Platón entiende por ἐπιστήμη (como en muchos otros temas); esto, en mi opinión, no es en sí mismo un serio problema. Por el contrario, lo que esta situación sugiere es que el tratamiento de Platón de la cuestión del conocimiento, un problema perenne en filosofía, está dotado de una riqueza filosófica que siempre merece ser explorada" (Boeri 2007, 117). Con respecto al término φαντασία se puede decir lo mismo.

Otra de las razones es que en la obra platónica no podemos encontrar una exactitud terminológica, que nos remita en todos los diálogos a un uso constante del significado de las palabras. Esto puede deberse al carácter literario de los diálogos, que permitiría aquella laxitud terminológica en beneficio de la belleza del texto.

1.2 LA APARIENCIA EN LA FIGURA DE LA LÍNEA

1.2.1 ILUSIÓN Y OPINIÓN

Antes de entrar a considerar directamente la alegoría de la Línea en el libro VI, Platón en el libro anterior ha expuesto el llamado argumento de la ilusión ("argument from illusion")(Hamlyn 1958, 14):

-Pues bien: el que cree que hay cosas bellas, pero no cree en la Belleza en si ni es capaz de seguir al que conduce hacia su conocimiento, ¿te parece que vive soñando o despierto? Examina. ¿No consiste el soñar en que, ya sea mientras se duerme o bien cuando se ha despertado, se toma lo semejante a algo, no por semejante, sino como aquello a lo cual se asemeja? - En efecto, yo diría que soñar es algo de esa índole (476c).

En este argumento se establece que siempre estaremos engañados

en nuestro conocimiento empírico de la realidad (de las cosas bellas), si solo nos quedamos en este primer plano y no llegamos a las Formas (la Belleza en sí). Es decir, nunca podremos tener conocimiento verdadero, o conocimiento alguno, del mundo sensible, ya que este está en constante cambio, las cosas allí nunca son ellas mismas. Estaremos siempre soñando.

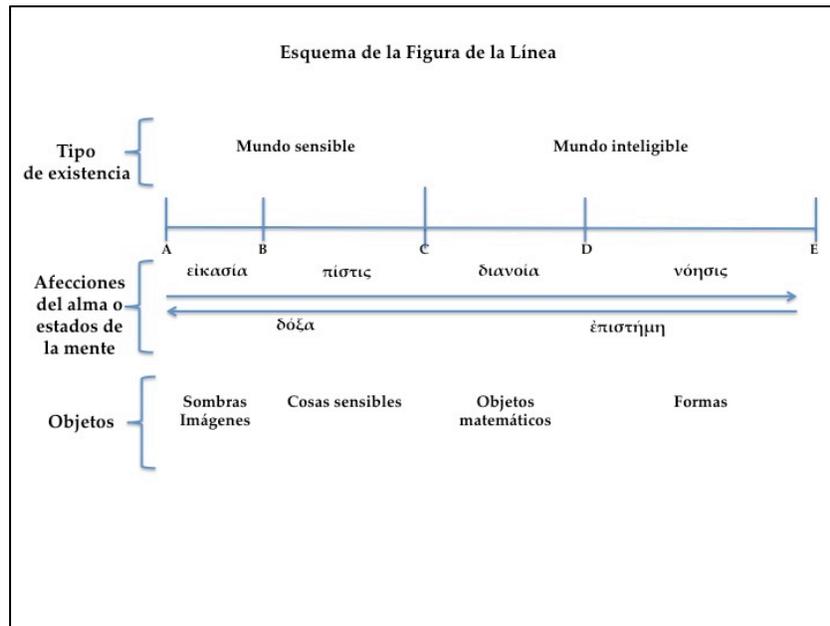
De ese mundo, lo que sí podemos tener es opinión, δόξα. La cual se encuentra entre la ignorancia y el conocimiento (477b-c). En la primera, realmente no hay nada, es el no-ser. Y en el conocimiento está la verdad, el ser, las Formas: "El único verdadero conocimiento es el conocimiento de las Formas; (el mundo sensible) constituye la realidad y las cosas ordinarias son solo apariencias"¹³ (Hamlyn 1958, 15).

Sin embargo, Platón en los siguientes libros no desechará la δόξα. De hecho, es un punto clave en toda su teoría del conocimiento. La Línea es una clara transición de la δόξα a la ἐπιστήμη, de la opinión al conocimiento verdadero.

¹³ La traducción es mía. Texto original: "The only true knowledge is knowledge of the Forms; the latter constitute reality and ordinary things are mere appearances" (Hamlyn 1958, 15).

1.2.2 LAS DIVISIONES DE LA LÍNEA

Para poder entender mejor lo expuesto, ahora tenemos que considerar la explicación que Platón hace de la alegoría, que se encuentra en los pasajes del 509 d al 511 d. El siguiente esquema representa la figura:



A continuación expondré la explicación de este.

Platón explica que debemos considerar una línea horizontal, dividida en dos partes, en diferente proporción¹⁴. La primera parte

¹⁴ La proporción en la Línea es un tema sumamente interesante y que ha sido trabajado por varios estudiosos de Platón. No es el objeto de este estudio profundizar en él. Sin

representa el mundo visible (A-C). La segunda, por el contrario, el mundo inteligible (C-E). Cada una de ellas, a su vez, está dividida en dos partes, con la misma proporción de la primera división. La primera subdivisión del mundo visible consiste en imágenes o sombras de las cosas (A-B); son semblanzas de la realidad sensible. La segunda subdivisión consiste en las cosas físicas (B-C). La primera subdivisión del mundo inteligible se encuentran los objetos matemáticos (C-D). Y finalmente, la última subdivisión, podemos encontrar las Ideas o Formas (D-E) (509 d- 511 d).

En sí las proporciones de las subdivisiones no nos dicen mucho, pero sí lo hace los objetos que pertenecen a cada una y mucho más el cómo Platón termina la exposición de esta alegoría. En 511e dice lo siguiente: "inteligencia (νόησιν), a la suprema; pensamiento discursivo (διάνοιαν), a la segunda; a la tercera asigna la creencia (πίστιν) y a la cuarta la conjetura (εἰκασίαν)" (511 e)¹⁵. La inteligencia y el pensamiento

embargo, no se descarta en un futuro realizar una investigación más detallada de esta cuestión.

¹⁵ Cito la traducción al inglés por Allan Bloom: "And, along with me, take these four affections arising in the soul in relation to the four segments: intellection in relation to the highest one, and thought in relation to the second; to the third assign trust, and to the last imagination" (511d- e). Se evidencia que el término que en castellano se vierte por *conjetura*, en el inglés se vierte a *imagination*.

son ἐπιστήμη, conocimiento, mientras que la creencia y la conjetura son δόξα, opinión.

Platón le da a cada subdivisión un estado mental o afección del alma, las cuales se interpretan como formas de acercarse al mundo. Tanto Paton como Hamlyn están de acuerdo en que cada una de las secciones de la Línea representa una actividad cognitiva o un estado de la mente, las cuales son unas formas de llegar a conocer los diferentes objetos (Paton 1921-1922, 70 y Hamlyn 1958, 17). Este punto nos lleva a considerar que esta alegoría no puede ser una simple imagen por la cual Platón quiera transmitir algo. La Línea misma expresa explícitamente la teoría del filósofo sobre el conocimiento de los objetos.

Esto bien lo dice Julia Annas:

(...) hay indicios convincentes de que la Línea no es sólo una analogía extendida, sino que también está destinada a ser en sí misma una ambiciosa clasificación de los diferentes estados que una persona puede tener en relación con el conocimiento (...) en los pasajes al final de la Línea (511d) Sócrates nombra cuatro estados mentales que difieren en la claridad como lo hacen los objetos a los que corresponden; los estados mentales se dice que son claros en la medida en que sus objetos participan de la verdad o la realidad. Esto parece ser un intento explícito de

presentar la Línea como una clasificación de los estados cognitivos y sus objetos, no sólo una analogía limitada (Annas 1981, 249)¹⁶.

Esta figura muestra una descripción de cómo está conformado el mundo para Platón y, también, cómo el hombre se relaciona y puede llegar a conocerlo. Es una representación que va de lo que tiene menos ser a lo que más, y de aquello que es más oscuro a lo más claro para el conocimiento del mundo (Paton 1921-1922, 73). En ningún otro diálogo habla de lo anterior y, mucho menos, había hecho depender una forma de acercarse al mundo de otras.

Puede resultar sorprendente, que aunque el mundo de lo sensible sigue siendo menos que el mundo de lo inteligible, ya no lo desprecia de igual forma, como se podía encontrar en los diálogos del primer período. Paton recoge muy bien lo que quiero decir al respecto:

¹⁶ La traducción es mía. El texto original: "For there are also convincing signs that the Line is not just an extended analogy, but is also meant to be in its own right an ambitious classification of the different states a person may be in with regard to knowledge (...) the passages at the end of the Line (511d) has Socrates listing four mental states which differ in clarity as do the objects to which they correspond; the mental states are said to be clear in so far as their objects partake of truth or reality. This seems to be an explicit attempt to present the Line as a classification of cognitive states and their objects, not just a limited analogy" (Annas 1981, 249).

La tesis que buscamos mantener es que esta primera división es en ningún sentido menos importante o menos significativa que cualquier otra de las divisiones, e indica los primeros objetos y la primera actividad en nuestro difícil camino hacia lo real (Paton 1921-1922, 74)¹⁷.

Tanto las sombras, como las copias, que son imágenes de los seres vivos y de los artefactos que construyen los hombres, como también estos últimos, que a la vez son imágenes de las Ideas¹⁸, son indispensables para poder llegar al verdadero conocimiento, el de las Formas. Todo es una cadena que reconoce que el primer eslabón, el mundo sensible, es importante para poder dar el gran salto a las Formas.

¹⁷ La traducción es mía. El texto original: "The thesis which we seek to maintain is that this lower division is in no sense less important or less significant than any of the other divisions, and that it indicates our first objects and our first activity in our difficult path towards the real" (Paton 1921-1922, 74).

¹⁸ Al respecto Paton dice que los objetos de la *πίστις*, que tienen sus imágenes o copias bajo la *εἰκασία*, son a la vez, ellos mismos, imágenes o copias de los objetos de las matemáticas. De igual forma, estos son copias o se parecen a las Ideas (Paton 1921-1922, 75).

1.3 LA ΕΙΚΑΣΙΑ

Al ser las apariencias nuestro objeto de estudio, la εἰκασία será considerada en más profundidad que las otras tres afecciones del alma que se presentan, pues es la que se las ve más directamente con estas. Y porque, también, es un eslabón esencial para alcanzar el verdadero conocimiento.

Como ya se dijo, para Platón todos los objetos dentro del mundo de lo sensible se podrían considerar como apariencias, a saber las apariencias de los objetos sensibles (primera subdivisión, que corresponden a la εἰκασία) y las apariencias de las Formas, es decir, los mismos objetos sensibles (segunda subdivisión, que corresponden a la πίστις). Sin embargo, y como piensa Hamlyn, la división en dos de este mundo se da porque para Platón no todas las apariencias son iguales. Algunas de ellas son más que las otras (Hamlyn 1958, 16), las que corresponden a la primera afección mental. En otras palabras, se está diciendo que hay una gradación en las apariencias.

Como se puede intuir por la posición que ocupa dentro de la división de la Línea¹⁹, la εἰκασία es la primera aproximación, podría

¹⁹ Annas dice que: la εἰκασία no es un estado significativo en su propio derecho. Se pregunta: ¿cuánto tiempo gastamos mirando a las imágenes y reflejos, y qué tan interesante puede ser eso? (Annas 1981, 248).

decir que consciente, que el hombre tiene con el mundo, es un primer estado de la conciencia. Aunque, la sensación o percepción sea un primer contacto con el mundo sensible, no se le puede considerar como un estado mental o consciente del hombre²⁰. Se siente que el aire es frío, pero solo este llega a ser frío para nosotros cuando se ha realizado un proceso por el cual se haya diferenciado la sensación y el objeto. La εἰκασία no puede ser reducida a mera percepción, porque si no la apariencia sería absolutamente nada para nosotros. La experimentaríamos pero, al ser parte del mundo sensible que está en constante movimiento, sería un puro sentir y nada más, no sabríamos qué sería realmente.

Sin embargo, no se puede descartar el papel que la percepción ocupa en la función mental de la εἰκασία. Esta primera envuelve un tipo de aprehensión, es decir, aprehende la apariencia o el dato sensible, que presenta luego a la εἰκασία. Hay un cierto elemento intelectual, que, aunque, no reflexiona sobre lo semejante o desemejante, la igualdad o la diferencia, está haciendo de las apariencias, de esos objetos, algo claro al hombre gracias a un reconocimiento implícito de su presencia. Por

²⁰ En esto difiero de la tesis de Paton que sí considera la percepción como una función mental (Paton 1921-1922, 80).

tanto, todo objeto de la percepción será objeto de esta (Paton 1921-1922, 80-94).

De esta forma, todo aquello que aparece, φαινόμενον, será considerado como real para la εἰκασία. En esta no se tienen los elementos necesarios para poder distinguir entre lo que no es real y lo que sí lo es. De hecho, según Paton esta distinción no significa nada para la εἰκασία:

Para (esta) repetimos de nuevo que en ella no hay distinción entre lo real y lo irreal, y por consiguiente no hay posibilidad de hacer lo uno por lo otro. No hay ninguna pretensión de verdad, y por tanto, no puede darse la posibilidad del error (Paton 1921-1922, 76).

En este primer estado solo hay una cierta cognición de las imágenes, es un simple tenerlas en nuestra mente, lo cual recuerda el argumento de la tablilla de cera que se da en el *Teeteto* y su fallido intento de relacionarlo con la falsedad.

Según Hamlyn, Platón habla de que hay hombres que solo viven en este estado, no reconocen que haya algo detrás de las apariencias. Y se distinguen de los hombres ordinarios (*'the ordinary men'*), quienes distinguen la realidad física de las apariencias, es decir, tienen πίστις y

εἰκασία. Es más, gracias a que puede decir que vio tal cosa (física), es que puede decir luego que tal otra es una mera apariencia:

Estas apariciones (cosas parecen torcidas en el agua y rectas fuera, cóncavas cuando son convexas o convexas cuando son cóncavas), se sugiere que son εἰκόνες, y siempre y cuando las tomamos simplemente por su valor nominal, siempre que estemos satisfechos haciendo de ellos algo claro para nosotros y no tratemos de ir más allá de ellos, estamos en la εἰκασία (Paton 1921-1922, 86)²¹.

Si buscamos conocer, entonces, por qué aparecen, qué hay detrás de esa apariencia, si se busca la realidad misma, la εἰκασία ya no puede cumplir un papel ahí. Se estaría en otro estado mental o actividad cognitiva, que según Platón, sería la πίστις. Pero ahí no se detiene el conocimiento, pues en la πίστις los objetos no son del todo y, por tanto, todavía no se ha alcanzado el conocimiento verdadero.

²¹ La traducción es mía. El texto original: "These appearances (things appear bent in water and straight outside, concave when it is convex or convex when it is concave) we suggests are εἰκόνες, and so long as we take them merely at their face value, so long as we are satisfied with making them clear to ourselves and do not seek to go behind them, we are in εἰκασία" (Paton 1921-1922, 86).

Después de todo lo anterior, podemos ver que la función de la εἰκασία sería triple: recibir lo que le presenta la percepción, de alguna forma convertir aquello en unas imágenes, para luego poder presentarlas a la πίστις.

Ahora bien, ya que se ha visto qué es la εἰκασία y cuál es su función, puedo aclarar por qué no usé ningún término para su traducción. La razón es que quería evitar ciertos equívocos que dificultarían el análisis. La traducción realizada por Conrado Eggers Lan, edición Gredos, vierte el término griego al castellano 'conjetura'; mientras que en la traducción de José Manuel Pabón, edición del Centro de Estudios Constitucionales, se encuentra 'imaginación', al igual que en la traducción al inglés de Allan Bloom quien usa el término 'imagination'. Esta segunda traducción se descarta inmediatamente, pues para nosotros, como ya se ha dicho en la introducción de este trabajo, el término tiene un significado totalmente diferente al que Platón le habría dado. Además, este primer estado mental, que se ha descrito, no se puede identificar completamente con el concepto de imaginación, puesto que este solo connota el carácter representativo que posee esta facultad del alma. Todavía hace falta un planteamiento que relacione esta facultad con el carácter productivo de la imaginación. Esto solo llegará cuando analicemos el *Sofista*.

Por otro lado, la primera traducción podría ser más acertada. La conjetura es aquel juicio que se forma gracias a las observaciones, una hipótesis sobre un suceso. Es, en otras palabras, formarse una opinión (δόξα) sobre algo. Con esta descripción, se ve entonces, según todo lo analizado anteriormente, que traducir εἰκασία por conjetura no está del todo mal. La formación de una opinión no requiere una reflexión de lo que aparece, sino simplemente, un traer presente el fenómeno y creer que eso es así como se muestra. Sin embargo, con esta descripción queda la impresión de que 'conjetura' aplicaría más bien a la traducción del griego δόξα, a aquel estado del alma que confina tanto la εἰκασία como la πίστις. La conjetura no solo presenta al alma las imágenes, sino que ya hay un cierto juicio sobre ellas, lo cual corresponde mas bien a la creencia.

El análisis de la εἰκασία y su relación con las apariencias nos lleva a concluir, en una primera instancia, que en este diálogo Platón propone que la εἰκασία, además de su carácter pasivo, ya involucra cierta actividad del alma, y que sin esta actividad que reconoce aquello que percibimos y que se nos aparece como algo, no podríamos ni ver ni oír nada (Paton 1921-1922, 95). Se podría afirmar, entonces, que la εἰκασία es ella misma la posibilidad de la percepción. Por tanto, esta afección del alma es un estado de la cognición sumamente necesario.

Gracias a ella podemos tener la materia prima del conocimiento verdadero. Sin ella, las apariencias serían un verdadero no-ser para el hombre, pues no se tendría conciencia alguna de ellas.

Sin embargo, la εἰκασία no puede serlo todo en el conocimiento. No podemos quedarnos en aquella ilusión de ensueño que planteaba Platón. Porque, además, no nos lleva a la verdad de las cosas. En ella, como bien se decía, no se puede hacer un juicio que diga si aquello es verdadero o falso, no hay error en ella. Y por esa misma razón, en ella se está en una pura ilusión, pues no terminamos de hacernos cargo de la realidad, de nuestra realidad que conlleva en sí contradicciones y errores.

Se ha dado un primer paso en darle a aquellas sombras una entidad e importancia para la teoría del conocimiento, que antes Platón, por ser un ferviente parmenídeo, había menospreciado. Aún así, después de recorrer todo el camino de la Línea no se puede pasar por alto el volver sobre aquellos pasos (Carbonell 2013, 262). Solo así nos podremos dar cuenta de que la realidad no se reduce a esas sombras, que ellas son solamente las primeras instancias del conocimiento. Regreso que Platón retrata vivamente en la siguiente figura, la de la Caverna, que interpela a todo filósofo a seguir los mismos pasos de aquel prisionero que al liberarse conoce las cosas reales, y vuelve junto a

sus otros compañeros para ayudarlos en su liberación. Sin embargo, este ascenso, y luego descenso, puede resultar peligroso para quien lo realice, pues la suerte de aquel filósofo no fue ser finalmente coronado como un rey, sino ser asesinado como el más vil de todos los criminales.

CAPITULO 2.
LA APARIENCIA EN LA REFUTACIÓN CONTRA PROTÁGORAS
EN EL *TEETETO*

El diálogo *Teeteto*, que trataremos en este capítulo, hace parte también del período de madurez de Platón. Pero, a diferencia de la *República*, este diálogo conforma un grupo unitario (Ross 1986, 20), junto a el *Parménides*, el *Sofista* y el *Político*, al que se le ha llamado la tetralogía crítica de Platón. Se han agrupado así, no solo por su semejanza estilística establecida por Lewis Campbell (Brandwood 1990, 3), sino también porque se encuentran vinculados por mutuas auto-referencias (Ross 1986, 23). El *Parménides* inauguraría la discusión y plantearía el problema de cómo las Formas se pueden comunicar con lo múltiple.

Platón ha comenzado así la revisión de su doctrina de las Formas, que continuará en los siguientes diálogos.

En el *Teeteto*, la discusión girará en torno a la pregunta por el conocimiento, en donde un Sócrates, ya mayor, se refiere a una conversación mantenida ya hace años con un Parménides anciano, a quien le profesa respeto. De ahí que no sea capaz de exponer su doctrina, ni mucho menos refutarla. El *Sofista* continuará la puesta en escena del *Teeteto*, donde además de Teeteto, Teodoro y Sócrates, entra un nuevo personaje llamado el Extranjero. El diálogo pretende ya no definir el conocimiento, sino definir al sofista. Y se propone el plan de otros dos diálogos: definir al político y al filósofo. De estos dos, Platón llegará solo a escribir el *Político*, el cual continúa con la misma escena que el *Sofista*, solo que el Extranjero discutirá con un joven Sócrates, homónimo del filósofo. Cabe destacar también que en estos diálogos constantemente se hace referencia a las doctrinas eleáticas, las cuales no habían sido tratadas asiduamente en los textos anteriores. La razón de esto, según Ross, podría ser el viaje que realizó Platón a Sicilia en el 367 a.C.

Sin embargo, aunque la influencia parmenídea este presente (y me refiero en especial a la idea del desprecio de la segunda vía, la del

no-ser y, por tanto, el desprecio por el mundo cambiante y sensible)²², esto no significa que Platón la heredara en esta tetralogía. Es en este punto, del cual hice mención anteriormente, cuando se da cuenta que no puede despreciar el mundo de lo sensible para poder conocer la verdad: "Se vio forzado a dejar el viejo monismo, y enfrentar ciertas paradojas aparentes, –bastante ininteligibles para un parmenídeo consistente" (Wright 1927, 20)²³. Pero, siguiendo la interpretación de Edith Watson Schipper, Platón no lo hace desarrollando su teoría de las Formas (como pensaba Ritter y Cornford), sino que esta teoría se altera para centrarse en el problema del método dialéctico o, en palabras de Burnet, para dar cuenta inteligible de las apariencias ("of giving an intelligible account of appearances") (Schipper 1961, 102). Como pretendo mostrar en los párrafos siguientes, considero que en el *Teeteto* esta intención es clara, pese a que muchos otros hayan dicho que lo que realmente busca el diálogo es demostrar la incapacidad que tiene el mundo visible para proporcionar algo de verdad.

La obra da inicio con una conversación entre Euclides y Terpsión, donde el uno le dice al otro que tiene escrito un diálogo que

²² Remitirse al poema *Sobre la Naturaleza* de Parménides.

²³ La traducción es mía. El texto original: "He was forced to give up the old monism, and to face certain very apparent paradoxes, –quite unintelligible to a consistent Parmenidean" (Wright 1927, 20).

mantuvieron hace algunos años Sócrates, Teodoro y Teeteto, y que deberían leerlo. Se inicia, entonces, un diálogo en el que el hilo conductor será definir, como ya se dijo, qué es el conocimiento. Durante la argumentación, Teeteto dará tres definiciones, a saber: 1. El conocimiento es percepción (151d-186e). 2. El conocimiento es opinión verdadera (187a-200d). 3. El conocimiento es opinión verdadera acompañada de una explicación (201c-210b). Pero ninguna de estas tres, según Sócrates, definirá lo que es el conocimiento en sí. La búsqueda de la definición quedará pendiente para otra ocasión. Es importante hacer evidente desde el principio que estas tres definiciones son progresivas. Es decir, que la segunda se deriva de la primera, y la tercera de la segunda. De esta forma, ninguna argumentación se desecha por completo, sino que todo lo dicho en la discusión es relevante y todos los argumentos estarán conectados entre sí.

Mi intención no es analizar en detalle cada una de estas definiciones, sino más bien, al hilo de la exposición, encontrar la relación que tiene la apariencia –φαντασία– con el conocimiento, la verdad y la falsedad. Las preguntas que abordaré a lo largo de este capítulo serán las siguientes: ¿Cuál es el uso de φαντασία en el diálogo? ¿Cuál es la relación de la φαντασία, de las apariencias, con la percepción? ¿El término tiene un significado que lo asocie a una capacidad intelectual? ¿La φαντασία

guarda cierta relación con la falsedad? ¿En qué medida puede ser considerada como productora de lo falso en este diálogo?

Hay que aclarar que la terminología no es exacta, como se evidenció en el capítulo anterior, y que es una constante en la obra platónica. Desde un principio mi objetivo es analizar el término *φαντασία* en este diálogo. Sin embargo, este término solo comparece dos veces en la obra. Aún así, constantemente se hace referencia a términos que comparten la misma raíz y que los traductores han optado por traducir igualmente por apariencia, a saber *φαίνεται*, *φαινόμενα*, *φάντασμα*. De ahí que en el análisis también tenga en cuenta esos términos.

La exposición se centrará en los pasajes que corresponden a las dos primeras definiciones, es decir, de 151d a 196c, excluyendo la digresión que hace Sócrates (172c-177c) donde trata la diferencia entre la filosofía y la retórica.

2.1 APARIENCIA Y PERCEPCIÓN

En este primer apartado se verá cómo, gracias a la argumentación que se está llevando a cabo sobre la primera definición, a saber el conocimiento es percepción, se termina identificando la apariencia (*φαντασία*) con la percepción (*αἴσθησις*) y, por tanto, con el

conocimiento. Esta identificación la hace Sócrates, interpretando la doctrina de Protágoras²⁴, quien ya había muerto y, por tanto, no puede estar presente en la discusión.

La doctrina del *homo mensura* del Abderita, que se encuentra en la única obra que sobrevivió del sofista –*Sobre la verdad*– reza así:

El hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son (fr.1 DK, Guthrie 1988,184)

Este pequeño pasaje es el fundamento teórico de las enseñanzas de Protágoras. Su profesión consistía en aconsejar y enseñar a los demás a ser mejores y exitosos en sus vidas personales y políticas. Por eso, su enseñanza era más práctica que teórica. Su doctrina se basaba en que se podía hacer el argumento débil el más fuerte (Guthrie 1971, 182) y, de ahí también, se podía tener dos argumentos opuestos en todo asunto. Esta forma de enseñanza tenía su legitimidad en las reacciones que se habían dado a las doctrinas eleáticas con respecto al conocimiento y a la opinión, como se ha insistido a lo largo de este trabajo. Estas doctrinas establecían que había una verdad absoluta, el ser de Parménides; y todo

²⁴ Maguire propone, en su artículo "Protagoras or Plato?", que Platón no solo interpreta la doctrina de Protágoras, sino que la manipula en beneficio de la discusión (Maguire 1973).

aquello que no fuera ser, es decir, el no-ser, era considerado opinión y falso. Protágoras no creía en esta doctrina, de hecho, era abiertamente contrario a ella. Para él no existía la falsedad, nadie podía contradecir al otro ni decir que estaba equivocado. Solo vale el juicio que hace cada hombre de sus sensaciones y creencias, pues estas son para él verdaderas según le parezcan a él. Lo cual hace que la profesión de Protágoras se tornara un poco difícil, pues ¿cómo va poder convencer a alguien o darle un consejo sobre algo, si su percepción sobre las cosas y asuntos es tan verdadera como la de quien le aconseja? Protágoras, entonces, propone que él debe actuar como un médico cuando está curando a un paciente. La comida que come el paciente tiene un sabor desagradable para él, pero el médico puede cambiar su visión del mundo y hacerle parecer la comida placentera. De esta misma forma, un buen sofista puede dirigir a las personas para que se convenzan que una determinada creencia o acción es mejor que otras. Su doctrina no deja de tener notas altamente subjetivistas y relativistas.

La cuestión de la verdad no es determinante en esta doctrina. Protágoras en primer lugar no busca saber qué es la verdad, no le interesa. Y segundo, si todo es verdadero, en realidad, no hay verdad en el sentido más propio, pues nada puede ser verdadero si no existe su contraparte, la falsedad. Y si la verdad no es considerada, entonces, el

conocimiento, el llegar a lo que verdaderamente son las cosas, tampoco importa. Según Levi, el principio del hombre medida muestra que la filosofía natural –que comprende todo el conocimiento teórico– no puede alcanzar un conocimiento objetivo de la *physis*, que es su objeto, pues ese conocimiento está vedado para el hombre. Pero aún más, Protágoras trata de mostrar mediante consideraciones metafísicas y gnoseológicas²⁵ que todo conocimiento de la *physis*, ya sea por medio de especulaciones cosmológicas o de investigaciones empíricas, no puede llegar a darse y que, por lo tanto, los estudios matemáticos y los naturales no pueden incluirse en la educación ética y social del hombre (Levi 1940, 147-148).

Teniendo en cuenta todas estas ideas, pues circulaban en el ambiente intelectual de aquella época, Sócrates propone la siguiente interpretación:

²⁵ Sería muy interesante investigar estas consideraciones. Por ahora, este no es el objeto de investigación que nos concierne. Solo se hace alusión a ellas para enfatizar que Protágoras buscó por todos los medios que el conocimiento no es posible.

Las cosas son para mí tal como a mi me parece (*φαίνεται*) que son y que son para ti tal y como a ti te parecen que son (152a6)²⁶.

Para entender mejor el punto que quiere hacer Sócrates se da el ejemplo del viento frío. Quien siente que el viento es frío sabrá que es frío y quien no lo sienta frío no sabrá que el viento es frío. De ahí que, la apariencia (*φαντασία*) –todo aquello que aparece o parece al hombre– y la percepción –todo aquello que el hombre percibe–, son lo mismo (152b-c).

En esta interpretación Platón le otorga al término *φαίνεται*, el cual está vinculado a la *φαντασία*, una bidireccionalidad, como bien dice Pilar Spangenberg (Marcos 2009, 100), que consiste en darle una doble connotación: una la de el parecer del hombre –en el sentido de creer– y otra la de el aparecer de las cosas –en el sentido de manifestarse. Esto es significativo, ya que las consecuencias de esta doctrina, como se podrá ver especialmente en la refutación y la defensa que hace Sócrates del Abderita, se darán en un ámbito tanto pragmático y ético, como en un ámbito gnoseológico y metafísico. La doctrina no

²⁶ Me remito de ordinario a la traducción de Cornford, de la editorial Paidós, si bien he tenido siempre a mano la traducción de Boeri, la de Vallejo Campos y el texto griego. En los casos que me aparte de esta traducción lo indicaré.

solo afecta lo que aparece a nosotros, sino también cómo el hombre aparece frente a otros y su interpretación de aquellas apariencias.

Todas las cosas se manifiestan al hombre y esa manifestación son las apariencias. Pero a la vez, cada una de ellas será para cada hombre. Es decir, la φαντασία no solo es una cuestión que involucra lo sensible sino que, de alguna forma, tendrá que sufrir una apropiación por cada hombre que la percibe o, mejor dicho, tendrá que ser interpretada, lo cual hará que realmente la apariencia sea para cada hombre. Esta apropiación podría ser identificada con la aprehensión que el conocimiento llega a realizar. De ahí que, la relación con éste sea cada vez más evidente, no solo por su identificación con la percepción. Que al ser de algo que es, tiene el carácter infalible, característica esencial del conocimiento.

Empero, realmente la percepción no puede ser infalible, ya que al igualarla con la apariencia el ser de las cosas queda reducido a su mero aparecer. Por lo tanto, la percepción no es de algo que es, sino solo de su aparecer. Además, esta apropiación de la que se habla es simplemente una mera articulación de las experiencias sensibles. Se reduce, por consiguiente, el conocimiento a ese articular (Marcos 2009, 128). De ahí que, Platón no pueda estar del todo de acuerdo con la

identificaciones que se han realizado entre percepción y conocimiento, y percepción y apariencia:

La ecuación de φαντασία y αἴσθησις, unida a que la última es elevada al rango de ἐπιστήμη, es inaceptable desde la óptica de Platón, para quien la apariencia de una cosa se contrapone a su ser real, accesible únicamente a través del pensamiento (Marcos 2009, 129).

No se puede afirmar que Protágoras llegara a pensar todo lo que se ha dicho, pues aquello es solo una interpretación de Platón, quien audazmente asoció la respuesta de Teeteto con la doctrina del *homo mensura*. Gracias a lo cual puede establecer que muy posiblemente el Abderita pensara que todo aquello que se percibe, las apariencias, y todo aquello que el hombre le parece, todo lo que opina o cree, es verdadero para cada uno:

En este horizonte no hay cabida para la falsedad: al permanecer indiferenciados el plano discursivo y el plano perceptual, la infalibilidad característica de la αἴσθησις se hace extensiva a la φαντασία y al dominio discursivo en su conjunto (Marcos 2009, 128).

Por esta razón, no habría falsedad en este pensamiento. Y siguiendo las consecuencias de esta argumentación, no podría haber

diálogo de ningún tipo. Lo cual lleva a Platón, en boca de Sócrates, a querer refutar más asiduamente la posición de Protágoras, al considerarla errónea.

2.2 APARIENCIA Y EL DEVENIR

Pero, ¿por qué Platón concluye que el pensamiento de Protágoras es que las apariencias y el parecer son siempre verdaderos para cada uno? La respuesta se encuentra en que la interpretación platónica de Protágoras tiene raíces en la doctrina heraclítea del continuo devenir y cómo esta da cuenta del origen de la percepción. Sin embargo, se verá que esta doctrina lleva a la imposibilidad del lenguaje y del discurso.

Esta establece que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma, debido a que todo está en continuo movimiento. Ese continuo devenir se caracteriza por dos tipos de movimiento: alteración y traslación, y todas las cosas experimentan ambos. La percepción se explica, entonces, gracias al encuentro de los sentidos (facultades) con el movimiento adecuado. Es decir, el blanco se engendra por el encuentro del ojo con aquello que puede ser blanco:

(...)el origen del calor, de la blancura o de cualquier otra cosa por el estilo es, más o menos, así: cada una experimenta una

traslación, simultáneamente con la percepción, entre lo que ejerce la acción y aquello que la recibe; lo pasivo se hace perceptivo, pero no percepción, y lo activo, a su vez, adquiere una cualidad, pero no llega a ser cualidad. (...) ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma, ni lo activo ni lo pasivo, pero, gracias al mutuo encuentro de ambos, engendran las percepciones y lo perceptible, de tal manera que lo uno adquiere unas cualidades determinadas y lo otro se hace perceptor (182 a-b, trad. Vallejo Campos).

Pero al no ser las cosas seres en sí mismos, al estilo del ser de Parménides, todo fluye. La cosa blanca no se mueve como cosa blanca, sino que está cambiando. Así, la blancura misma fluye y se muda en otro color. No se le puede dar un nombre a algún color y estar seguros de que se le está nombrando correctamente (182d). De hecho, habría constantemente apariencias y todas serían diferentes. A la vez, que el hombre mismo estaría en continuo movimiento y no sería nunca él mismo, sino a cada instante sería uno diferente. De esto se concluye no solo que todo lo que aparece a mí me parece a mí y no a otro hombre, sino que nada aparece lo mismo a mí ya que nunca permanecemos siendo los mismos. Sócrates se hace la siguiente pregunta:

(...)¿acaso aparece (φαίνεται) cualquier cosa a otro hombre como te aparece (φαίνεται) a tí? ¿Estás seguro de ello o es mucho más cierto que nada te aparece (φαίνεται) lo mismo ni siquiera a tí, por no permanecer tu nunca igual a tí mismo? (154 a, trad. Vallejo Campos).

En este pasaje en el texto original, la palabra clave es φαίνεται. En la línea de lo que venimos diciendo, tal término es perfectamente intercambiable por el de φαντασία. De esta forma, la pregunta que le formula Sócrates a Teeteto quedaría así: ¿acaso las apariencias que se le presentan a un hombre son como se te aparecen a ti? ¿Estas seguro de ello o es mucho más cierto que ninguna apariencia es la misma ni siquiera para ti, por no permanecer tú nunca igual a ti mismo?. Esta sería la interpretación gnoseológica de la sentencia de Heráclito: "En los mismos ríos entramos y no entramos, [pues] somos y no somos [los mismos]" (Fr. 22, B12, DK; Kirk 1997).

Esta interpretación gnoseológica lleva a que las apariencias no podría llamárseles por su nombre y, más aún, no podrían siquiera ser reconocidas como tales. Pero no solo sucede esto, sino que el problema es mucho más difícil de resolver, ya que la consecuencia del continuo devenir es que anula el lenguaje y el pensamiento. Esto lo plasmó explícitamente Aristóteles en *Metafísica IV*, pero ya en estos pasajes

platónicos encontramos el origen de la defensa del principio de no contradicción. Esta doctrina lleva a que si todas las cosas están cambiando cualquier respuesta a cualquier pregunta resultará siendo igual de verdadera. Pero aún más, como no hay nada determinado no hay nada que conocer. Porque en el mismo instante en que se conoce algo, éste ya ha cambiado y será otro algo. Sócrates propone que debería inventarse otro lenguaje para poder vivir en una realidad así. Sin embargo, la misma idea de Sócrates es imposible. Realmente con esta doctrina no sería posible ningún tipo de lenguaje, ya que este determina atemporalmente, es decir, establece que aquello se llama de una manera, porque en todo momento es así.

2.3 EL PAPEL DE LA APARIENCIA EN LA REFUTACIÓN A PROTÁGORAS

Como a Sócrates esta doctrina no le convence y cree que en ella hay un error, buscará refutar a Protágoras. En el diálogo se encuentran cuatro argumentos contra el Abderita: 1. El argumento contra la profesión, oficio, de Protágoras; 2. el argumento de las enfermedades y los sueños; 3. el argumento del recuerdo y 4. el argumento del futuro. Todos ellos podrán catalogarse como pragmáticos, en el sentido de que están tomados de la experiencia. Sin embargo, tienen consecuencias metafísicas y relacionadas con las apariencias, pues se ve afectado el ser

mismo de las cosas. Por tanto, también estos argumentos irán contra la definición de conocimiento como percepción-apariencia. En este apartado analizaré cada uno de ellos, en el orden ya establecido.

Pero, antes de entrar a discutir cada uno de ellos, quiero enfatizar el por qué las doctrinas escépticas y relativistas, como la de Protágoras, solo pueden ser refutadas por medio de argumentos pragmáticos, como los que presenta Sócrates. Como en el origen mismo de ellas está anular el discurso determinado sobre las cosas no puede haber diálogo ni discusión alguna. De este modo, argumentos racionales contra ellas no son posibles, pues estos determinan gracias al lenguaje. Además, todo aquello que se diga puede ser válido o no, puede ser verdadero o no, dependiendo de cómo se mire. De ahí que, lo único que queda es demostrar por medio de la experiencia, de aquello que pueden ver y tocar, de aquello que les afecta más directamente su existencia, que su doctrina tiene ciertas falencias.

2.3.1 APARIENCIA EN LA ARGUMENTACIÓN CONTRA LA PROFESIÓN DE PROTÁGORAS

El núcleo de este argumento es poner en duda la sabiduría que dice poseer Protágoras. En medio de la discusión no quieren atacar sin antes darle la oportunidad a Protágoras de defenderse. Como no es

posible escucharlo a él, Sócrates asume su defensa. En esta queda dicho que Protágoras no es quien dice lo que es verdadero o falso, sino simplemente busca convencer a los otros de que una idea es mejor que la otra. En eso consiste su sabiduría. La pregunta por la verdad queda desplazada.

La doctrina protagórica establece que lo que se le aparece a cada uno es para cada uno y nadie más. De ahí que, la crítica que le hace Sócrates se base en que si cada uno es juez de sus propias percepciones (apariencias) nadie tiene el derecho de considerar si es verdadero o falso lo que otro piensa. Por tanto, Protágoras no puede erigirse como el más sabio de todos y como el que mejor enseña (161 d):

Si *La Verdad* de Protágoras es verdadera y él no habló en broma desde lo más íntimo de su libro, ¿no es una enorme e inmensa tontería inspeccionar e intentar refutar las apariencias y opiniones de unos y otros, si las de cada uno son correctas? (162a, trad. Boeri).

Es evidente que el argumento es *ad hominem*, pero esto muestra que Sócrates busca atacar en un principio a su oponente en su mismo terreno, pues toda su doctrina se cimienta en lo pragmático.

Según Protágoras las apariencias (lo que se manifiesta) y lo que parece al hombre en cierto sentido serían verdaderas. Pero su sabiduría

no se basa en saber qué es la verdad, sino hacer de ello algo mejor o peor, algo bueno o malo. De ahí lo pragmático de su doctrina. No obstante, Sócrates hace ver a sus compañeros que si todo aquello que se aparece fuera verdadero para cada uno, entonces no sería necesario argumentar a favor o contra algo o alguien, ni tener que enseñar nada. Cada uno aprendería las cosas, porque las apariencias al ser percibidas son conocimiento. Además, queda comprometido la capacidad de diálogo. La misma dialéctica se anula. Las apariencias serían toda la realidad. Y por tanto, sería absurdo estar refutando a Protágoras, como también que él estuviera enseñando a otros.

2.3.2 APARIENCIA EN EL SUEÑO Y LA ENFERMEDAD

Hay dos situaciones de la vida en las que las apariencias no son siempre verdaderas: en el sueño y en la enfermedad. En estas situaciones la percepción llega a ser defectuosa. Lo cual haría que esta dejara de ser infalible y real:

No ignoras, naturalmente, que en todos esos casos la teoría que hemos sostenido se vería, por cierto, refutada, pues en semejantes condiciones tenemos sin lugar a dudas falsas percepciones, y lejos de ser verdadero aquello de lo que parece (φαίνεται) a cada uno también es, nos encontramos, por lo

contrario, con que ninguna de estas apariencias (τὰ φαινόμενα) es real. (157e-158a).

Vemos entonces, que las apariencias tendrían ya una connotación de falsedad. Platón quiere hacer ver que no todo puede ser verdadero.

Sin embargo, este intento de refutar la doctrina no se consigue, ya que su exponente diría que cada uno percibe y su percepción de las cosas es verdadera para cada uno. Así, el vino es amargo para quien lo siente así cuando está enfermo y esto nadie se lo puede refutar, la percepción para él es infalible. Platón tiene entonces que buscar un camino para salir de la subjetividad en la cual Protágoras ha encerrado su doctrina. Debe haber algo que sea universal a todos, algo que sea objetivo en el conocimiento.

2.3.3 APARIENCIA Y RECUERDO

El tercer argumento contra Protágoras y la definición de conocimiento es la del recuerdo. El cual consiste en mostrar que si se ha llegado a saber algo y se conserva como recuerdo, ¿es posible que no se sepa eso que se recuerda? (163d). Efectivamente esto no puede ser. Es evidente que uno recuerda, tiene en la memoria imágenes que ya ha experimentado, cosas que ya conoce, incluso cuando no se está

sintiendo aquello que se recuerda. Esto mismo, Sócrates dice, es conocimiento. De ahí que resulte ridículo afirmar que se conoce y no se conoce algo, cuando, en el mismo instante, lo percibo (tener un ojo abierto) y no lo percibo (tener el otro ojo tapado, pero recordar aquello). Igual de absurdo, es decir que un hombre que queda ciego ya no puede conocer, aunque se quede con los recuerdos de la realidad en su memoria. Por eso, la argumentación lleva a negar la identidad entre conocimiento y percepción, cada uno tiene que ser diferente.

Este argumento se reforzará en los siguientes pasajes del diálogo, cuando se busca la posibilidad de los juicios falsos. Sócrates recurrirá a presentar la memoria como una tablilla de cera y los recuerdos como las imágenes que se graban en ella. Lo que se aparece queda grabado en la tablilla, pero según la calidad de esta, aquella impresión puede ser borrada. Esto llevará a que luego, cuando se vuelva a percibir el mismo objeto, la apariencia no concuerde con el recuerdo que se tenía y se llegue al error y a la falsedad. Más adelante profundizaré en este tema.

2.3.4 APARIENCIA Y FUTURO

Otro argumento que ofrece Sócrates contra Protágoras es el del futuro. El filósofo le pregunta al Abderita:

¿Es también verdad, Protágoras, que posee el hombre dentro de sí mismo la medida de lo que va a ser en el futuro, y que aquello que cree que ha de ser sucederá en realidad para quien así lo cree? (178c).

A continuación, se ejemplifica lo anterior por medio de la enfermedad. Un hombre que cree que va a afiebrarse y el médico quien cree que no. ¿Cuál de las dos situaciones sucederá? Si se siguiera la doctrina de Protágoras, se tendría que afirmar que las dos situaciones llegarían a suceder. Pero aquello es absurdo, porque al mismo hombre en el mismo momento no puede tener y no tener fiebre. Por eso, lo que parezca verdad a cada quien de lo que sucederá en el futuro, no tiene que llegar a ser así realmente. Las personas no son adivinas de lo que sucederá. Y en este punto el argumento se une a un argumento de autoridad. Solo aquel quien tiene la experiencia podrá intuir qué puede suceder, cómo aparecen las cosas, pero aún así nunca tendrá la certeza completa de que será así. El ejemplo claro es el del vino. Solo el viticultor podrá tener más certeza de que el vino será dulce o amargo. O el músico quien sabrá si la pieza musical será melodiosa o no.

2.4 EL ALMA COMO FACULTAD QUE REFLEXIONA SOBRE LA APARIENCIA

Los cuatro argumentos anteriores pretendían refutar, no solo a Protágoras, sino también la definición del conocimiento como percepción. Después de ese intento, los interlocutores del diálogo no logran refutar por completo, debido a que Protágoras seguirá señalando que toda percepción-apariencia es a cada uno en cada instante. Se sigue en un subjetivismo absoluto. Solo es en el pasaje que trataremos a continuación (184b-186e), que Platón encuentra el posible camino que nos salvará de ese subjetivismo.

La clave de toda esta argumentación es mostrar que debe existir una facultad, diferente a todos los sentidos, por la cual se aprehenda lo común de las percepciones:

(...) ¿por medio de qué órgano opera la facultad que te da a conocer lo que tienen en común todas las cosas y estas en particular, como el es y el no es con el que te refieres a ellas o aquello sobre lo que versaban ahora mismo nuestras preguntas?
(185 c, trad. Vallejo Campos).

La respuesta que da Teeteto es el alma. La cual resulta curiosa en el contexto del diálogo, ya que desde un inicio se estaba buscando responder a la pregunta por el conocimiento desde un ámbito puramente sensible. Esto lleva a pensar que el mundo de lo sensible

para Platón no puede ser suficiente para el conocimiento y para explicar toda la realidad. Ya se ha visto las consecuencias que tiene afirmar que todo lo que se conoce es mera percepción sensible. Lo que buscará Platón es asegurar que esta percepción, que las apariencias, son condición necesaria del conocimiento, más no suficiente (Boeri 2007).

Ahora bien, si en la argumentación anterior se ha dicho que los sentidos son los que perciben, ahora Sócrates hace ver que no son los sentidos, sino que es el alma misma quien percibe, es el sujeto de la percepción. Los sentidos son solo aquellos órganos a través de los cuales el alma es capaz de percibir (Burnyeat 1976, 33). Esta sería un principio unificador de aquello que se percibe. Los sentidos no son autónomos y, por tanto, no poseen la capacidad de juzgar por sí mismos. Esto se debe a que el juicio es una reflexión que hace el alma sobre sí misma, y se hace por medio del lenguaje, del λόγος. Los sentidos, por el contrario, están íntimamente relacionados con la sensibilidad y, en ellos, el λόγος no se presenta. Solo cuando el alma unifica aquellas sensaciones percibidas por los sentidos, y reflexiona sobre ellas, es cuando el λόγος interviene de una manera indirecta, por así decirlo, en la sensibilidad.

En cambio, la interpretación de Protágoras nos lleva a afirmar que él creía que los sentidos sí eran autónomos y juzgaban de cierta forma. Cada sentido juzgaba si aquello era blanco o negro, o si era

blando o duro, hasta podía llegar a juzgar si aquello existía o no. Cada quien, según sus circunstancias, decidía cómo eran las cosas, cómo aparecían las cosas, decía su parecer sobre todo aquello que percibía. Ya en Protágoras tenía que haber una referencia al juicio o a cierta interpretación, como se dijo en el segundo apartado (2.2), porque si no, como bien dice Burnyeat: "Retirar el juicio y todo lo que queda a la percepción es ser un encuentro inarticulado con las cosas sensibles" (Burnyeat 1976, 36)²⁷.

Sin esa capacidad de juzgar, las apariencias no podrían ser siquiera apariencias para el hombre. Sin embargo, para Platón los sentidos no son los que juzgan, ya que se les estaría atribuyendo cierto poder cognoscitivo y se caería en la constante percepción de cosas que no se relacionan entre sí. De ahí que el alma se proponga como la facultad que aúna todas aquellas percepciones-apariencias, a la vez que rebate la cuestión heraclítea de la doctrina protagórica, ya que: "(...) parece comprender el caso de una mente teniendo un número de percepciones al mismo tiempo y el caso de una misma mente

²⁷ La traducción es mía. El texto original: "Take away judgement and all that is left to perception is to be an unarticulated encounter with sensible things" (Burnyeat 1976, 36).

recurriendo en las percepciones de tiempos diferentes" (Burnyeat 1976, 37)²⁸.

El alma al ser el sujeto de la percepción, estaría percibiendo el ser mismo de las cosas. Empero, ¿cómo puede de una ráfaga de percepciones conocer en sí lo que es cada cosa? Se responde que es gracias a la reflexión y al juicio. Al respecto, Cornford dice que es cierto que todo aquello que aparece y que penetra en el alma a través del cuerpo puede ser percibido, pero las reflexiones sobre el ser de esas percepciones y de su utilidad solo se puede dar gracias a un proceso de educación (186c). Y cuando el alma conoce el ser de las cosas, ha alcanzado la verdad de aquello. Por tanto, el conocimiento no reside en las percepciones ni en las apariencias, sino en la reflexión sobre ellas. La percepción no participa en la aprehensión de la existencia y, por ende, en la aprehensión de la verdad.

De esto se puede concluir que la apariencia es el objeto intermedio de la reflexión del alma, que consistiría en el conocimiento. Las percepciones-apariencias no serían el conocimiento mismo, sino un

²⁸ La traducción es mía. El texto original: "And it appears to comprehend both the case of one mind having a number of perceptions at the same time and the case of the same mind recurring in the perceptions of different times" (Burnyeat 1976, 37).

primer eslabón necesario en la cadena del método dialéctico, cuyo fin sería la aprehensión de las Formas.

Con respecto a la φαντασία como tal, este término no se puede asociar a una facultad exclusiva del alma. Por el momento se ha anticipado que el alma realiza cierta reflexión de las percepciones-apariencias para poder conocer la verdad. Pero esa reflexión no caracteriza ni puede identificarse del todo con la φαντασία. De esta, solo se hace un uso refiriéndose a lo que aparece y parece al hombre. No recibe ninguna otra connotación. Sin embargo, lo que se ha dicho hasta el momento es de suma importancia, porque ya se está relacionando a la φαντασία (apariencia) con una actividad cognoscitiva, que antes le era negada.

2.5 APARIENCIA Y LA POSIBILIDAD DEL JUICIO FALSO

Ya probado que el conocimiento no puede ser solo percepción, surge la definición del conocimiento como juicio verdadero (187b). La cual tendrá que ver con aquello que sucede cuando el alma se ocupa de las cosas mismas, es decir, en la formulación de juicios. Teeteto no puede decir que el conocimiento es simplemente formular juicios, pues también existen juicios falsos, lo cual anularía la infalibilidad del conocimiento. Este se puede considerar como el primer intento de

Platón de explicar lo que es la falsedad, aunque por ahora en este diálogo sea fallido²⁹.

En los pasajes, que analizaré al respecto, la palabra φαντασία u otras que compartan la misma raíz no hacen presencia. Sin embargo, constantemente se hace referencia a las percepciones, por lo cual mantendremos el dúo percepciones-apariencias, con sus dos connotaciones: de manifestar y de creer.

En un primer momento, se intenta definir la falsedad como la confusión entre dos cosas: que se conocen, que se desconocen, que se conoce una y se desconoce la otra. No obstante, se identifica todavía el conocer con el percibir, en especial en el sentido de manifestar. Por eso, les parece absurdo que se confunda dos cosas si al mismo tiempo se perciben, o dos cosas que no se están percibiendo del todo. La falsedad no puede existir en estos casos. Por tanto, pasan a evaluar la definición de falsedad como el decir lo que no es. En este caso, se estaría tomando el segundo sentido de φαντασία, como el de parecer, de creer. ¿Es posible que en ese parecer, en ese opinar sobre algo, sea posible decir el no ser? El decir algo, es decir lo que es. Y decir que algo no es, es en

²⁹ George Rudebusch, en su artículo "Does Plato Think False Speech is Speech?", argumenta que ni en el *Teeteto* ni en el *Sofista* el problema de la existencia de la falsedad se ve resuelto, contra la opinión general de que en el segundo se resuelve lo que en el primero no.

realidad, decir nada. Se concluye de inmediato que eso no es la falsedad. Tienen en mente la sentencia de Parménides: "Necesario es decir e inteligir que lo ente es. Pues es ser pero nada no es" (Fr.6, DK; Kirk 1997). En estos argumentos se están moviendo de la no existencia a la predicación de la nada (Rudebusch 1990, 600).

En 189c vuelven a proponer una definición similar a la primera: el juicio falso es un juicio erróneo, que se da cuando alguien confunde dos cosas existentes que se están pensando y, entonces, se dice que la una es la otra. Para no caer en las mismas consecuencias, en las que ya habían caído, se proponen explicar cómo se da el juicio falso con la analogía de la tablilla de cera (191e-d). Esta representa la mente, en la cual se graba todo aquello que se piensa y se percibe. Solo podremos recordar y conocer aquello cuya imagen perdure, y se olvida y desconoce aquello cuya imagen se borre. Con el recuerdo, por tanto, se puede producir el juicio falso. El ejemplo que se da explica muy bien cómo sucede lo anterior: se conoce a Teeteto y a Teodoro. Unas veces se perciben, otras no, y siempre se tiene el recuerdo de los dos. Cuando se ven de lejos y no se distinguen con claridad, se realiza un esfuerzo por encajar cada percepción en la huella-recuerdo que se tiene de cada uno. En alguna ocasión, se puede confundir la percepción con la huella

respectiva, debido a que la percepción de ambos no es nítida, o en otra ocasión se debe a que alguno de los dos no se percibe.

Se ha encontrado que el juicio falso no radica solo en las percepciones-apariencias y tampoco solo en los pensamientos, entendidos como recuerdos, sino en el enlace de las percepciones-apariencias con los pensamientos (195d). Esta idea será retomada en el *Sofista*, cuando se trate la φαντασία, como cierta actividad del alma, y su relación con la falsedad. Por lo pronto, lo que interesa enfatizar es que las apariencias ya están ligadas a lo falso. No son ellas solas las que generan esa falsedad, pero sí son materia prima de ella.

No obstante, esta definición se ve refutada cuando en la discusión se trae a colación los juicios que se producen al confundir dos recuerdos, sin estar percibiendo aquellos objetos. El ejemplo es el de la suma de los números. Estos no se perciben, solo se tiene su recuerdo. Pero hay gente que puede sumar los números mal, y así producir un juicio falso. Se concluye en este diálogo que el juicio falso no puede consistir en este enlace. Aún así, me parece que Platón no debió de ser tan tajante en este punto. La falsedad, es verdad, no puede consistir solo en este enlace. Puede ser generada por otras situaciones, como la descrita. Pero, el enlace de percepción y pensamiento sí debe ser considerado como generador de falsedad. Porque si no, estaríamos regresando al

planteamiento protagórico de que el conocimiento es percepción, lo cual la haría infalible e imposible de falsedad.

CAPITULO 3.

LA ΦΑΝΤΑΣΙΑ COMO AFECCIÓN DEL ALMA EN *SOFISTA* Y SU RELACIÓN CON LA POSIBILIDAD DEL JUICIO FALSO

Ya vimos que, en el *Teeteto*, un propósito de Platón era hacer ver que no todas las apariencias son verdaderas, sino que también pueden ser falsas. De esta forma, quería refutar la doctrina de Protágoras. No lo llega a hacer de un modo absoluto, porque no acepta que el enlace entre percepción y pensamiento sea generador de falsedad. Aún así, llega a una conclusión de suma importancia para la argumentación que sigue, y es que acepta al alma como único sujeto de las percepciones, cuya reflexión sobre ellas puede producir la falsedad. Esto indica que hay un elemento, más allá del material, como ya se había visto en el capítulo donde se trató la εἰκασία en *República*, que se relaciona con las apariencias y percepciones. Ahora, en este capítulo aquella relación

tomará un nombre más específico y su relación con la falsedad se explicitará.

Me parece, siguiendo una idea repetida tanto por Wright como por Ambuel, que en este diálogo, el *Sofista*, Platón pretende presentar una nueva versión del eleatismo (no es un elemento retórico que el personaje principal del diálogo sea el Extranjero de Elea) para poder definitivamente refutar a Protágoras y a todo sofista, pues:

(...)si no hay un intermedio entre el ser, que es inteligible, y el no-ser, que es totalmente ininteligible, entonces no hay imágenes (*yo añadido también las apariencias*). El Eleatismo implica una teoría inadecuada de relaciones que fracasa en dar cuenta de la semejanza. Por lo tanto, se hace imposible cualquier tipo de definición que no sea definición negativa, frustrando cualquier entendimiento de la esencia. En consecuencia, el Eleatismo puede tomarse como la base filosófica para la antítesis de la filosofía, dando legitimidad a la sofística (Ambuel 2007, xv)³⁰.

³⁰ La traducción es mía. El texto original: "(...)if there is no intermediate between being, which is intelligible, and not-being, which is utterly unintelligible, then there are no images. Eleaticism implies an inadequate theory of relations that fails to account for resemblance. Thus it makes impossible any kind of definition other than negative definition, thwarting any understanding of essence. Consequently, Eleaticism can be

Pero, ¿cómo puede lograrlo? Necesita probar que las imágenes y las apariencias existen de alguna manera y que, además, la falsedad puede también existir en todos los niveles de nuestra relación con el conocimiento del mundo. En el *Teeteto* presupuso la existencia de las apariencias y falló en dar una explicación a la falsedad. Por eso, no logra refutar definitivamente al sofista. Hay que cazarlo en su propia esencia, no dejarse llevar por la ilusión que nos presenta.

Tradicionalmente, la interpretación del diálogo ha girado en torno a la pregunta por el ser, que en algún punto se plantea el Extranjero de Elea, dándole al diálogo el nombre del *El Sofista o sobre el ser*. Sin embargo, considero que aquello es una reducción de lo que Platón pretendía hacer. Es verdad que en el diálogo se pregunta por el ser y se responde con lo que muchos han denominado como una primera historia de la filosofía³¹ donde se expone lo que otros pensaban sobre esta cuestión. Pero, esto solo se hace para ver que es difícil definir tanto el ser como el no-ser. Con esto, queda expuesto que la doctrina parmenídea es insuficiente. Se deja de lado la pregunta por el no-ser ya que es imposible pronunciarse acerca de él. Y por tanto, la cuestión del

taken as the philosophical underpinning for the antithesis of philosophy, lending legitimacy to sophistry" (Ambuel 2007, xv).

³¹ Se expone las ideas que los materialistas e idealistas tenían sobre el ser.

ser queda descartada, y no puede bascularse todo el diálogo en torno a ella. Platón, entonces, recurrirá a buscar otra definición del no-ser que permita salir de ese absolutismo.

En este capítulo pretendo mostrar que aquella relación entre el alma y las apariencias-percepciones, que se ha intuido en la *República* y en el *Teeteto*, en este tercer diálogo toma el nombre de φαντασία. Ya se ha visto que este término presenta la connotación de simple aparecer ante el hombre, de apariencia. Ahora, tendrá un nuevo significado que nunca antes se la había dado y es el mismo Platón quien se lo asigna. Además, tendrá una función especial en la búsqueda de la existencia de la falsedad, que haré patente en la argumentación.

En primer lugar, de la mano de lo que se dice en el diálogo, presentaré la definición del sofista a la que llegan. Allí, ya se verá que Platón le da la característica de engaño al sofista. Luego, pasaré a considerar el problema del no-ser y la solución que se encuentra. Para finalmente pasar a mostrar la φαντασία y sus relación con la falsedad.

3.1 LA DEFINICIÓN DEL SOFISTA

En la primera investigación sobre la definición del sofista, por medio de analogías y divisiones en el ámbito de la caza y del comercio,

se llega a cinco definiciones, a saber: 1. Cazador por salario de jóvenes adinerados; 2. Mercader de los conocimientos; 3. Comerciante al por menor de conocimientos; 4. Fabricante y comerciante de conocimientos. Luego, se dan cuenta que estas cuatro definiciones se pueden reducir posiblemente a otras dos: 5. Discutidor profesional y 6. Refutador y purificador del alma. Sin embargo, es la última la que llama la atención y quieren analizar, ya que no les parece que el sofista sea eso, sino todo lo contrario.

Si se dice que el sofista es un refutador tendrá que conocerlo todo, pues debe tener la capacidad de cuestionarlo todo (232e). Pero una primera dificultad surge: ¿cómo es posible que un hombre conozca todo? Aquello es imposible. Por lo tanto, quien dice saberlo todo solo puede estar dando una impresión, una apariencia, de aquello que realmente no es. El sofista aparenta ser el más sabio³², el que todo lo conoce: "De tal modo que a sus discípulos se les aparecen (φάνωνται) como sabios acerca de todo"(233c).

Pero este no es su mayor pecado. Más grave aún es, que al mentir sobre su propia condición, se aprovecha de la ignorancia de los otros convenciéndolos de lo que supuestamente puede ser mejor o peor. Es un

³² En contraposición a Sócrates, quien decía de sí mismo: solo se que no se nada.

juego habilidoso donde logra ocultar a los jóvenes lo que realmente es. Los hechizan haciéndoles creer que lo dicho es lo real y quien lo dice es el más sabio:

Las imágenes, semejando y recordando las cosas que presentan, pueden engañar, a quienes no están preparados, en que la imagen es la realidad o pueden dejarlos confundidos sobre lo que es real y lo que no (...) (Ambuel 2007, 68)³³.

Sin embargo, el engaño no es duradero, pues después de cierto tiempo, al tener algún contacto con la realidad, se dan cuenta de que todas aquellas apariencias (φαντάσματα) (234d-e) que les habían presentado quedan tergiversadas por los hechos.

Lo anterior muestra que el sofista no puede ser un purificador del alma, pues sus enseñanzas no llevan a sus discípulos a encontrar la verdad sobre la realidad, como bien lo haría un verdadero filósofo. El sofista es un imitador y un mago, que produce unas apariencias sobre la realidad y las adorna como verdaderas para poder sacar beneficios de

³³ La traducción es mía. El texto original: "Images, the Visitor instructs Theaetetus, by resembling and recalling the things they picture, can deceive the unprepared into thinking the image is the reality or can leave them confused about what is real and what is not, and the seven definitions by division have portrayed this beautifully" (Ambuel 2007, 68).

ellas. La sexta definición no nos transmite la esencia de un sofista, sino la de un filósofo. Aún así, el análisis de esta definición nos ha llevado a aceptar que las apariencias son una cuestión inseparable de la actividad del sofista, y que insinúan una primera relación con el engaño.

Entonces, el sofista no es un refutador ni un purificador de almas, pero sí un imitador. ¿En que consiste su arte? Según Platón hay dos técnicas de la imitación. A la primera la llaman técnica figurativa (τέχνην εἰκαστικήν), que pretende producir imágenes tan reales como los objetos a los que imita, esto pertenece a la εἰκασία (235d). La segunda técnica es la simulativa (τέχνην φανταστικήν), que no produce imagen (εἰκῶν) sino apariencia (φάντασμα). Es decir, se producen objetos que solo aparentan parecerse, sin parecerse realmente (236c). La cual divide en dos: 1. La que produce las apariencias con instrumentos (la deja para que otros la analicen). 2. La técnica por la cual quien produce las apariencias se vale de sí mismo como instrumento. Hay personas que la usan conociendo lo que imitan, pero hay otros que no conociendo, aún así imitan. Por eso, habrá una imitación conjetural³⁴ acompañada de opinión y otra que es erudita acompañada de conocimiento.

³⁴ Esto recuerda a la traducción de εἰκασία que se prefirió en el capítulo 1.

¿Dónde estará el sofista? Por lo que se ha dicho durante todo el diálogo, el sofista estará en aquellos que imitan sin saber. Es un hombre que produce imágenes falsas, simulacros, por medio de la φαντασία, de aquello que no conoce, sino que conjetura. Es más, él mismo simula ser un sabio, sin realmente conocer qué es un verdadero sabio. Con ello logra ironizar en privado y convencer a los jóvenes de que le paguen sumas considerables de dinero, por su supuesto conocimiento. Y además, implícitamente se está afirmando que el sofista no habla ni convence sobre algo verdaderamente real, sino sobre no-realidades inventadas por él.

El sofista refutaría que aquellas apariencias tuvieran cierta entidad, pues como dice Ambuel la posibilidad de las imágenes se pone en duda por la doctrina de Parménides de la no inteligibilidad del no-ser. La distinción ontológica entre realidad y apariencia tiene un correlato epistemológico con el conocimiento y la opinión, ambos están imbuidos en la metáfora de la imagen: aparecer y manifestarse pero no ser, y decir algo, pero no algo verdadero, es para la lógica de Parménides y para la defensa del sofista algo imposible (236c). Si lo que no es realmente es un no-ser, entonces la distinción entre semejanzas y apariencias colapsa. Y si todo tipo de imagen es un no-ser, entonces ninguna imagen será inteligible (Ambuel 2007, 82).

3.2 NUEVA FORMULACIÓN DEL PROBLEMA DEL NO-SER

Aunque el sofista no acepte su condición de engaño y de falsedad, Platón quiere por todos los medios demostrar que esa es la característica primordial de este personaje. En la discusión del diálogo se ha caído en la perplejidad, ya que, aunque no explícitamente, se ha afirmado que lo falso se puede decir o pensar.

La nueva formulación del problema del no-ser se da gracias a que se busca lo que es la falsedad. De ahí que, el Extranjero termine por definir la falsedad como un tipo de no-ser. En el *Teeteto* la falsedad había sido definida, a grandes rasgos, como lo erróneo, como la confusión entre apariencias o imágenes que se percibían en el momento o que eran guardadas en la memoria. Sin embargo, la definición de la falsedad no se encontró debido a que la confusión entre dos imágenes, ambas presentes en la memoria, era imposible y había sido desechada como una definición³⁵.

Ahora, nos encontramos ante un problema mucho mayor, pues se está intentado decir no solo qué es la falsedad, sino decir que esta es un

³⁵ Para entender más la relación de la cuestión de la falsedad entre *Teeteto* y *Sofista* leer el artículo: Rudebusch, G. 1990. "Does Plato Think False Speech is Speech?" *Noûs*, Vol. 24, No. 4, pp. 599-609

tipo de no ser. Se empieza a ir contra la tesis parmenídea: "Jamás se probará esto: que las cosas que no son, son; pero tú, en tu indagación, aparta tu pensamiento de ese camino" (Fr. 7, DK; Kirk 1997).

Aún así, el sofista saldrá en su defensa y se ve obligado a decir que no se puede pronunciar nada del no-ser. Pues al decir algo del no-ser, ya se está diciendo que es en cierta manera. El no-ser es impensable, indecible, impronunciable e informulable (238c). Cuando se quiere refutar el no-ser también se llega a una dificultad, porque se necesita afirmar algo de él.

Pero, entonces, ¿cómo se puede decir algo de las apariencias que supuestamente produce el sofista, si estas son un no-ser? La imagen sería una elaboración semejante a lo verdadero y una copia, sería otra cosa que lo real. Me surgen entonces los mismos interrogantes que Noburu Notomi se hace:

(...) considerar la apariencia como contraria a la realidad, o como no-realidad, plantea dos problemas. En primer lugar, ¿podemos tratar todas las apariencias como negativas y engañosas? Ya que nuestro argumento ha demostrado que la investigación filosófica se refiere también a las apariencias, debemos entonces tener algunas apariencias como positivas y reveladoras. En segundo lugar, ¿cuál es el estatus ontológico de

la apariencia, si pensamos en ella como contraria a la realidad o como no-realidad? ¿La consideramos como un no-ser absoluto? (Notomi 1999, 146-147)³⁶.

Nunca sería ella misma verdadera, por su propio ser, sino simplemente sería apariencia de lo verdadero. Al no ser ella misma verdadera, no tendría por que existir, puesto que lo verdadero tiene una existencia real. ¿Será entonces que la imagen, la apariencia, es realmente lo que no es? Sin embargo, esa apariencia necesita de cierta existencia para poder ser llamada así, incluso para poder ser producida por el sofista.

Platón está entrelazando el no-ser con el ser, acabando así con toda la doctrina eleata de un ser puro, ajeno a todo el mundo de lo sensible. Si Platón realmente busca hacer aquello, entonces estaría aceptando que lo sensible y lo cambiante de algún modo son, pero de otro no son. Sin embargo, mi opinión es que no puede llegar a definir

³⁶ La traducción es mía. El texto original: "to regard appearance as contrary to reality, or as non-reality, raises two problems. Firstly, can we treat all appearances as negative and deceptive? Since our argument has shown that philosophical inquiry is also concerned with appearances, we must have some appearances as positive and revealing. Secondly, what is the ontological status of appearance, if we think of it as contrary to reality or as non-reality? Do we regard it as absolute non-being?" (Notomi 1999, 146-147).

claramente a qué se refiere si afirma un modo de ser o de no-ser, ya que no llega a elaborar una doctrina de los sentidos del ser, como sí lo hizo Aristóteles. Aunque en Platón se perfilan, no es consciente de lo que ha hecho y por eso tiene atadas las manos cuando busca definir el ser y el no-ser absolutos.

Por tanto, se llega a definir el no ser con referencia a la falsedad. Esto se explica en el diálogo por medio de la mezcla de las Formas. Hay cinco Formas que se consideran importantes: 'el cambio' y 'el reposo', 'lo múltiple' y 'la unidad', 'lo diferente' y 'lo mismo'. Unas con otras se mezclan, pero no todas se mezclan con todas ni ninguna se mezcla con ninguna. Todas las Formas se mezclan con la Forma de 'lo diferente'. Por ejemplo, 'el cambio' es 'lo mismo' y no 'lo mismo', pero 'lo mismo' no se dice en el mismo sentido. Se podría formular también así: 'el cambio' es 'lo mismo' y 'lo diferente' o 'el cambio' es 'lo no diferente' y 'lo diferente'. Del 'cambio', se dice a sí mismo, que es diferente del ser. Es realmente algo que no es, aunque también sea. De esto se concluye que el no-ser es lo diferente del ser³⁷, y no la negación o lo contrario de este (257b). La pregunta del no-ser se traslada por la pregunta por 'lo diferente'. El no-

³⁷ Establecer lo que no existe se deja de lado y se reemplaza por establecer qué es lo otro. Este reemplazo es la solución del *Sofista* al problema del juicio falso (Rudebusch 1990, 603).

ser absoluto queda sin poder ser inteligible. Al respecto Ambuel puede ayudarnos a entender mejor este punto:

'No-ser' no significa solo algo 'otro', distinto, del género 'ser', sino también algo 'otro', distinto, de cualquier cosa que es; y del mismo modo, 'ser' no sólo significa participar de la clase 'ser', también significa estar en comunión con otras géneros, de acuerdo con el análisis de la mezcla del movimiento con el ser en términos de identidad y diferencia. Por lo tanto, todo género que participa de varios géneros en virtud de su comunión con el ser, y por consiguiente este ser es muchos; todo género también participa de la diferencia, pero es distinta de cada carácter individual, aparte de sí mismo, por lo que las instancias de la otredad son por comparación innumerables (Ambuel 2007, 156)³⁸.

Pero, ¿el no-ser al fin qué tiene que ver con lo falso? Se ha

³⁸ La traducción es mía. El texto original: " 'Not-being' not only means other than the kind "being" but also other than any kind that is, and likewise, "being" not only means partaking of the kind "being" but also means generally communing with other kinds, in accordance with the analysis of motion's communion with being in terms of sameness and otherness. Therefore, every kind that is partakes of several kinds by virtue of its communion with being, and thus being is many; every kind also partakes of otherness, but it is other than every individual character apart from itself, so the instances of otherness are by comparison countless" (Ambuel 2007, 156).

insistido en que el sofista engaña con sus simulaciones (φαντάσματα), las cuales no son lo verdadero y real, pero tampoco son el no-ser absoluto. Esta situación de no ser totalmente lo que es, permite que el sofista engañe, que se traduce en presentar lo falso, afirmar que lo que es, no es; y que lo que no es, es, a su audiencia. Es presentar algo diferente de lo que realmente es. En este punto de la discusión Platón, en palabras del Extranjero, asociará la falsedad con el engaño. Cuando se engaña todo se llenará de imágenes, figuras y apariencias (φαντασίας). Pero, ¿es por su técnica por la cual nosotros pensamos cosas falsas? ¿O es porque el pensar lo falso es intrínseco al pensamiento de cada uno? "La posibilidad epistemológica de la falsedad se fundamenta en la posibilidad ontológica de las imágenes" (Ambuel 2007, 163)³⁹.

3.3 LA ΦΑΝΤΑΣΙΑ COMO AFECCIÓN DEL ALMA Y SU RELACIÓN CON LA FALSEDAD

Ahora bien, aunque la respuesta que se da acerca de la naturaleza del no-ser no es del todo satisfactoria, es decir, Platón no ha podido

³⁹ La traducción es mía. Texto original: "The epistemological possibility of falsity is grounded in the onto-logical possibility of images"(Ambuel 2007, 163).

resolver qué es realmente el ser y el no-ser, llega a establecer un tipo de no-ser como lo diferente, que es a la vez, la falsedad. Para probar que el sofista está en el error, Platón deberá mostrar cómo ese tipo de no-ser está en el λόγος, en el pensamiento y en el discurso. Graciela Elena Marcos asegura que la discusión que se da en el *Sofista* se limita a investigar qué es el λόγος, que será la llave para definir el problema de la falsedad. Pero considero que estos pasajes del diálogo no se reducen a aquello, pues la investigación llevará a conclusiones que no se atienen al λόγος. La indagación lleva a tomar en cuenta las percepciones y apariencias, realidades distintas al λόγος, y asociarlas a una capacidad del alma, lo cual las hará inteligibles y parte esencial del conocimiento, la cual se llamará φαντασία. No hay que olvidar, sin embargo, que tanto la δόξα como la φαντασία tienen estrecha relación con el λόγος, pero en el diálogo no se articula toda la discusión al rededor de este término, sino que está para poder darle una entidad a la φαντασία.

El primer pasaje donde el término φαντασία ocurre en este diálogo es el siguiente:

-Extr. Ahora tenemos que considerar si (el no-ser) se mezcla con el pensamiento (λόγῳ) y el discurso (δόξῃ).

-Teet.: ¿Por qué eso?

-Extr. Si no se mezcla con ellos, todo debe ser verdadero; pero si lo hace, tendremos pensamiento y discurso falsos porque pensar y decir 'lo que no es', es, supongo, lo mismo que falsedad en el pensamiento y en el discurso.

-Teet. Sí

-Extr. Y si la falsedad existe, la decepción es posible. (...) Y una vez que la decepción existe, las imágenes (εἰδώλων) y las semejanzas (εἰκόνων) y la apariencia (φαντασίας) se hallarán esparcidas por doquier (260b-c)⁴⁰.

Notomi hace notar que la triada aquí presentada –imágenes, semejanzas y apariencia– no puede confundirse con la triada imágenes, semejanzas y apariciones (φαντάσματα) (235c-236c-241e-264c), pues tiene en mente la nueva definición que Platón le dará al término y que hace que la φαντασία no sea un mero objeto de la percepción, como lo puede ser las apariciones. Además, el plural de los dos primeros términos se contrapone al singular del último⁴¹, lo cual hace ver que no se pueden igualar los términos entre sí, y que φαντασία es adicional. Esto, a la vez, haría suponer que la φαντασία es una palabra que acoge

⁴⁰ Me remito de ordinario a la traducción de Cornford.

⁴¹ φαντασίας es el genitivo singular de φαντασία. Consultar *TLG*.

todos los tipos de imágenes⁴², lo cual iría de acuerdo con lo que Notomi ha concluido en otra sección de su libro:

(...) la apariencia es la característica esencial de todas las imágenes: la semejanza es una imagen que muestra una apariencia correcta cuando se ve desde un buen punto de vista, y la aparición se define como la presentación de una mera apariencia, que es, una doble apariencia del original (Notomi 1999, 252)⁴³.

Aún así, no se puede negar que la connotación de engañoso que se ha asociado a las imágenes y semejanzas, también aplica a la φαντασία. Pero, además en este diálogo a estos términos se les añade la connotación de falsedad. Al reconocer que el no-ser hace parte de la realidad, es cuando por fin las apariencias son realmente apariencias. Es decir, el hombre se da cuenta de que las apariencias y las imágenes no se identifican ni con la realidad ni con la verdad. Adquieren por consiguiente su verdadera realidad: la de ser representaciones de lo real,

⁴² Se recuerda lo ya dicho en el capítulo 1, donde se habla de que hay una gradación en el tipo de imágenes.

⁴³ La traducción es mía. Texto original: "that appearance is the essential feature of all images: the likeness is an image which shows a right appearance when seen from a good viewpoint, and the apparition is defined as presenting a mere appearance, that is, a double appearance of the original" (Notomi 1999, 252).

ser meras copias, que pueden estar mal hechas, que pueden generar la falsedad en el pensamiento del hombre. Si se acepta esto, los presupuestos de la doctrina protagórica se destruyen.

La segunda ocurrencia del término es más reveladora para el tema que nos interesa. El pasaje reza así:

Es por eso por lo que debemos comenzar investigando la naturaleza del discurso (δόξαν) y el pensamiento (λόγον) y la apariencia (φαντασίαν), para que podamos entonces comprender su combinación con el no-ser y demostrar así que la falsedad existe, y por esa prueba apresarse al sofista allí, si es susceptible de ser capturado, o si no, dejarlo ir, y proseguir nuestra búsqueda en algún otro Género (260d-261a).

El gran paso que se da en el diálogo, y que es una visión más avanzada que la de *Teeteto*, es asociar la φαντασία con el discurso y el juicio, y no solamente con la percepción:

Así es como Platón eleva la φαντασία desde el ámbito perceptual al ámbito discursivo y la dota de un valor de verdad, combatiendo la fusión protagórica de αἴσθησις y φαντασία, al precio de asignarle un carácter judicativo que su discípulo Aristóteles sabrá cuestionar (Marcos 2009, 131).

Es llamativo ver que el término lo pone junto al discurso y al juicio, dos operaciones del alma que no se asocian con la sensibilidad. De ahí que, se pueda decir que en este punto Platón le está dando una especie de entidad intelectual a la φαντασία, como ya se ha dicho. Además, se le estaría tratando como una capacidad productiva, pues estaría encargada de la producción de los simulacros.

En este punto no puedo afirmar que la φαντασία produce las imágenes, como εἰκόνες, pues en mi opinión Platón asocia más bien todo este proceso a la εἰκασία. En un primer momento, se llega a pensar que la φαντασία sería una capacidad del hombre capaz de producir apariencias que son engañosas y falsas, mientras que la εἰκασία produciría unas imágenes verdaderas, fieles a la realidad, que junto a la δίανοια impulsarían el conocimiento de las Formas, como bien se muestra en la Figura de la Línea (Wright 1927, 25-26). Habría, por tanto, otra facultad encargada de la falsedad, que es descubierta en el *Sofista*. Según Wright, el Extranjero lo que pregunta es si el artista particular que está bajo examen, el sofista, debe ser condenado de ser imaginativo (*imaginative*) o fantástico (*phantastic*), pues desea saber hasta qué grado de falsedad este impostor ha descendido (Wright 1927, 35). Pero a la vez, este mismo autor, nos dice que la φαντασία sería la actividad creativa de la εἰκασία: "(...)una es el proceso de hacer sombras y la otra

es el proceso de conocer por medio de sombras"(Wright 1927, 43)⁴⁴. Esto pone en evidencia la continuidad que hay entre un diálogo medio y un diálogo crítico, lo cual demuestra que la cuestión de la relación entre apariencias, imágenes y falsedad no surge en la madurez de Platón, sino que atraviesa todo su pensamiento.

Sin embargo, esta exclusividad de la φαντασία con respecto a la falsedad se puede contradecir por una pregunta que hace el Extranjero en un pasaje posterior del diálogo:

¿No es evidente que el razonamiento (el discurso) (διάνοιά), el pensamiento (el juicio) (δόξα) y la apariencia (φαντασία) son todos ellos géneros que pueden llegar a ser, en nuestras almas, tanto verdaderos como falsos? (263d).

Según esto, la φαντασία sería tanto verdadera como falsa.

Hay que resaltar que el traductor de la edición de Gredos del *Sofista*, Néstor Luis Cordero, vierte el término griego 'φαντασία' al castellano 'imaginación' (Ver también Notomi 1999, 251). Esto es ya una interpretación del pensamiento de Platón. No es del todo errónea, pero sí me parece que no es muy apropiada. Pues antes se ha traducido la

⁴⁴ La traducción es mía. Texto original: "(...)the one is the process of making shadows as the other is the process of knowing by means of shadows" (Wright 1927, 43).

misma palabra por apariencia, la cual ha sido asociada al manifestarse de las cosas y al creer, opinar, sobre ellas, a la vez que a la falsedad. Esto nos llevará, como se ha mostrado hasta ahora, a terminar por asociar fácilmente una facultad que lleva por nombre φαντασία a estas características. Pero al usar el término 'imaginación', esa asociación es difícil de establecer. Más aún, la palabra 'imaginación' para nosotros tiene un carga semántica, que no la tenía para Platón. Aunque es verdad que la φαντασία para este filósofo puede parecerse en algo a nuestra actual 'imaginación', en cuanto a que se relacionan las dos con imágenes, sin embargo, esta no presenta, al menos no se puede inferir de los textos, una capacidad tanto reproductiva como productiva. Estas dos características se pueden vislumbrar, tal vez en Aristóteles, y claramente en Kant. Por estos motivos he optado por no hacer uso de la traducción de Gredos, y ceñirme a la de Cornford, quien sostiene la traducción durante todo el texto de φαντασία por apariencia, aduciendo que es simplemente el sustantivo equivalente al verbo φαίνεσθαι (Cornford 1935, 319), aunque en los últimos pasajes del diálogo esta signifique más cosas.

Pero, para poder entender cómo la φαντασία se relaciona realmente con la falsedad, hay que ver por qué el discurso y el juicio pueden generar la falsedad. En otras palabras, terminaremos de ver

cómo la φαντασία se relaciona con el λόγος, y así poder decir cómo se relaciona con la falsedad, pues según Platón la falsedad solo se puede dar en el λόγος, en el pensamiento, en el lenguaje.

Sobre el discurso se dice que es un diálogo interior de la mente consigo misma que fluye a través de los labios acompañada de sonido (263e), y que se compone de la mezcla de nombres y de verbos. La sola sucesión de verbos o de nombres no muestra ni revela nada de la realidad. Todo discurso es de algo y puede ser verdadero o falso. Será verdadero cuando se dice cómo son realmente las cosas. Será falso cuando se dice lo que es como si fuera diferente de lo que realmente es. El ejemplo que se da es el de 'Teeteto vuela', que se contrapone al enunciado 'Teeteto se sienta', que describe lo que sucede en ese momento. En el primer enunciado, se dice algo diferente de Teeteto como si fuera lo mismo y lo que no es como si fuera (263d). De ahí que, el primero sea falso, porque no está indicando la realidad como es. Se está distinguiendo entre las dos imágenes, la de Teeteto y la de volar. Pero si se dijera Teeteto volador, no se caería en la falsedad, porque no se estarían distinguiendo las dos imágenes, el volar sería intrínseco a Teeteto. En estos casos no se cae en el absurdo de estar hablando de lo que no es, la falsedad consiste en decir lo diferente a lo que se me presenta. Afirmar como verdadero que 'Teeteto se sienta', es decir que la

combinación de sus componentes, sujeto-predicado, ocurren realmente; y afirmar que 'Teeteto vuela' es falso, es decir que esa combinación no sucede. En ambos casos estamos hablando de casos que son reales, que son, que suceden: Teeteto que se sienta o que vuela (Ambuel 2007, 164).

Con respecto al juicio, el Extranjero dice que es cuando en el discurso se afirma o se niega sobre algo, en el sentido de decir si es verdadero o falso (263e), pero no ahonda mucho más en él.

Lo característico, tanto del discurso como del juicio, es que Platón concibe su actividad en términos lingüísticos, además de que estas capacidades tienen acceso al 'ser', lo cual las hace proposicionales. Por tanto, encontramos que el *Sofista* hace eco del *Teeteto*, en el que el pensamiento es el diálogo silencioso del alma consigo misma y que el juicio sería afirmación o negación que se alcanza al final de ese diálogo (Silverman 1991, 133).

Por tanto, al entender la φαντασία lo hará también en relación al lenguaje. Define, entonces, este tercer término como el juicio que se produce por medio de la percepción (264a).

Esta unión entre juicio y percepción puede resultar desconcertante. Como dice Allan Silverman, la discrepancia entre sensación y juicio (opinión) ha sido ampliamente discutida en la historia de la filosofía. Muchos han sostenido que la sensación es una especie de

juicio⁴⁵, que sería llamado como juicio sensorial. Algunos ubican a Platón dentro de este grupo, argumentando que concibe los sentidos como entes autónomos capaces de realizar juicios o que concibe la αἴσθησις como una capacidad judicativa del alma, que es el agente de todas las actividades psicológicas⁴⁶(Silverman 1991, 125). Se le estaría dando a aquella irracional sensación, como Protágoras lo hace, la característica de conocimiento y la infalibilidad correspondiente. Pero en este caso, no se habla de la mera percepción, como si se hizo en el capítulo 1 donde se versaba sobre la relación entre esta y la εἰκασία. Ahora, se trata es de la φαντασία. Aunque Platón no entra a explicar más qué quiere decir con que la φαντασία es un juicio producido por medio de la percepción, ha quedado claramente establecido que la φαντασία no es un juicio por ella misma, como antes se había entendido a la αἴσθησις. Mas bien, la φαντασία es un producto de un proceso cognitivo, que está atravesado por el λόγος (Notomi 1999, 269). En palabras de Silverman:

El rol de la φαντασία es unir los hallazgos limitados e irracionales de la αἴσθησις a la capacidad conceptual del juicio.

En consonancia con su herencia de Protágoras, la φαντασία se

⁴⁵ Podemos encontrar ahí a Paton, cuya opinión fue expuesta en el capítulo 1.

⁴⁶ Está sería la opinión de Burnyeat, como se vio en el capítulo 2.

convierte para Platón la facultad responsable del rico tapiz de lo que es aparentemente sensible (Silverman 1991, 133)⁴⁷.

Un juicio es poder distinguir entre dos cosas en nuestra mente. Por tanto, la φαντασία sería ese tipo de juicio que es capaz de distinguir entre las percepciones, para luego poder componer a partir de ellas otro juicio, mucho más intelectual. Al respecto Marcos dice:

(...)la capacidad de formular juicios es prerrogativa del alma pero no exclusivamente cuando actúa con independencia de la sensación, ya que también puede formular juicios que articulan lo que se le ofrece directamente a los sentidos (Marcos 2009, 144).

Es más, la φαντασία para que la αἴσθησις pueda alcanzar el mundo de las apariencias, es decir, que aquello que se siente se aparezca a nosotros sea algo para nosotros, le impone conceptos cuya fuente, claramente, es la mente racional; allí radicaría el juicio. Por tanto, la φαντασία no debería ser considerada como una facultad inferior de la cual se parte, sino como una actividad superior que nos permite

⁴⁷ La traducción es mía. Texto original: "phantasia's role is to link the limited irrational findings of aisthesis to the conceptual faculty of belief. In keeping with its Protagorean heritage, phantasia becomes for Plato the faculty responsible for the rich tapestry of what is apparently sensible" (Silverman 1991, 133).

diferenciar entre el caos de sensaciones lo que es real o no (Silverman 1991, 134).

Si no tuviéramos esta capacidad, estaríamos haciendo siempre juicios como 'Teeteto volador', es decir, reduciendo todo a una simple imagen. La doctrina de Protágoras no podría ser rebatida, pues estaría afirmando la verdad sobre la condición propia de la actividad intelectual del hombre. No se podría distinguir las diferencias entre decir lo uno o lo otro. Un ejemplo claro de esta situación es en las ideologías. Allí, la imagen de la realidad o de cómo debería ser esta se impone. Todos están cegados para reconocer que aquello es simplemente una imagen, una apariencia, una copia. No hay juicio de ningún tipo, ni siquiera aquel primer juicio que distingue entre las percepciones, la φαντασία. De ahí, el peligro de no aceptar esta afección del alma. Es la que abre el camino de la posibilidad del pensar, de poder hacer juicios sobre la realidad. Es el primer eslabón que Platón tiene que hacer inteligible, para que la línea continua de la dialéctica no se trunque. Así es como Watson dice que Platón:

(...)quiere hacer claro que la percepción sensible del hombre involucra el juicio, y que este involucra a la vez el uso de lenguaje significativo y pensamiento. (...) φαντασία es por

tanto algo diferente de y más que la sensación de la cual nace y con la cual está estrechamente relacionada (Watson 1988,3)⁴⁸.

Aunque el libro de Wright busque una teoría de la imaginación en relación con las artes, este autor no niega que el aceptar la existencia de la φαντασία como una capacidad del alma no solo tiene implicaciones en el arte creativo, también tiene importancia en el pensamiento más ideal:

(Platón) está también interesado en el proceso mental; y no solo en el pensamiento concerniente con ideas, también en el pensamiento que, atado a la sensación y opinión, sale en apariencias, opiniones que han tomado forma sensible. Este mundo de objetos materiales, que resultan en impresiones y demandan representación en términos similares, han encontrado lugar tanto en la filosofía como en la teoría de las bellas artes (Wright 1927, 38)⁴⁹.

⁴⁸ La traducción es mía. Texto original: "wants to make it clear that human sense-perception involves judgement, and judgement involves the use of meaningful language and thought. (...) is therefore something different from and higher than the sensation from which it springs and with which it is so closely related" (Watson 1988, 3).

⁴⁹ La traducción es mía. Texto original: "(...)he is also interested in mental processes; and not alone in the thought concerned with ideas, but also in the thought which, bound up with sense and opinion, issues in phantasies, opinions which have taken

También, asegura que la φαντασία, gracias a esta nueva connotación que le da Platón, tiene una gran influencia, especialmente en cuestiones metafísicas y epistemológicas. La palabra φαντασία se convierte en uno de los problemas más importantes y vitales de la especulación en la antigüedad griega, porque encarna ella misma el problema de la apariencias y la realidad, el problema metafísico de la verdad y el error:

(...) considerada algunas veces como un estado mental y otras como un producto de la mente, se convierte en el centro del problema epistemológico básico de la veracidad, de la realidad, de nuestras experiencias mentales, de la correspondencia de la fantasía o apariencia a un objeto externo a nuestra mente (Wright 1927, 270)⁵⁰.

sensible shape. This world of material objects, which results in impressions and demands representation in similar terms, has found its place both in philosophy and in the theory of fine art" (Wright 1927, 38).

⁵⁰ La traducción es mía. El texto original: "(...) regarded sometimes as a state of mind and sometimes as a product of the mind, it became the center of the basic epistemological problem of the genuineness, the reality, of our mental experiences, the correspondence of the phantasy or appearance to an object external to the mind" (Wright 1927, 270).

Al estar la φαντασία íntimamente unida al juicio y, por tanto, al λόγος, ella también es sujeto de falsedad. Es decir, la φαντασία es verdadera o falsa gracias al juicio que se da junto a esta.

Ya que, el juicio y la φαντασία cubren todo el rango de posibles tipos de apariencias, se ha demostrado, entonces, que toda apariencia puede ser verdadera o falsa. Como el juicio representa lo que es y lo que no es sobre algo, así mismo, la φαντασία representa lo que es y lo que no es sobre algo: 'el sofista parece ser sabio' representa lo que no es sobre un sofista. Es así como un juicio y una apariencia se pueden combinar con lo que no es y generar la falsedad (Notomi 1999, 260).

Silverman sostiene que para Platón la φαντασία siempre es engañosa por dos razones. La primera razón se basa en que las personas instruidas nunca tomarán lo que aparece como lo real. La vara en el río que aparece torcida para ellos no es problema alguno, pues conocen que la vara fuera del agua es recta, pero que cuando se introduce en el río por cierto efecto se ve torcida. Por tanto, su juicio, involucrado con la φαντασία, será que la vara aparece torcida. Esta apariencia con juicio servirá como evidencia para el juicio de que la vara es realmente recta. Pero para aquellos, no instruidos, que confunden estos dos juicios – entre aparecer y ser– la φαντασία es completamente engañosa.

La segunda razón radica en que promueve la noción de que el mundo externo, al presentarse por medio de apariencias, es solo eso. La φαντασία nunca podrá alcanzar los factores latentes y escondidos que dan orden y estructura al cosmos y lo hacen inteligible. Y, también, porque induce al individuo a pensar que la explicación no necesita nada más que lo observable (Silverman 1991, 145).

Sin embargo, no puedo estar de acuerdo con Silverman en esta segunda razón. He sostenido que la φαντασία lo que busca hacer, gracias a que está involucrada con el juicio, es darle entidad a esas apariencias. Es decir, que aquello que se aparece, aquello que observo, es algo para mí, y que no lo es todo, porque no es el ser, solo parece ser el ser. A la vez que, la φαντασία también, según Platón, se asocia a la verdad, pues no solo nos mostrará que la combinación que se da en esa apariencia entre un sujeto y un predicado no corresponde, sino también que puede corresponder.

Aún así, sí estoy de acuerdo en que los hombres nos podemos quedar en esta, si antes no hemos tenido un conocimiento previo que nos ayude a realizar un mejor juicio de las percepciones. Como bien dice Silverman:

A diferencia del individuo que carece de habilidades calculadoras, el filósofo reflexiona sobre las condiciones que

causa él y le permiten experimentar el mundo de la forma en que lo hace. Porque posee habilidades que otros carecen, porque aprecia las exigencias de la sensación y sabe como incorporar a él lo que aparece con sus otras creencias, la totalidad de sus juicios y creencias, su visión del mundo es muy diferente del común de los griegos. No es el caso de que la vara inmersa en el agua o la estatua colosal aparezca diferente a los observadores no habilitados y al filósofo en el sentido fenoménico de 'aparecer'. Pero el juicio que constituye la completa φαντασία platónica es diferente. El primero cree que la estatua *es* así y que la vara *es* recta. El filósofo cree que la estatua *aparece* así y que la vara *aparece* recta (Silverman 1991, 139)⁵¹.

⁵¹ La traducción y la cursiva es mía. El texto original: "Unlike the individual who lacks calculative skills, the philosopher reflects upon the conditions that cause him and allow him to experience the world in the way that he does. Because he possesses skills that others lack, because he appreciates the exigencies of sensation and knows how to incorporate what appears to him with his others beliefs, the totality of his beliefs, his world view is very different from the average Greek's. It is not the case that sticks immersed in water or colossal statues appear different to the unskilled oberver and to the philosopher in the phenomenal sense of 'appear'. But the belief that constitutes the full Platonic phantasia is different. The former believes that the statue is so-and-so or the stick is straight. The philosopher believes that the statue appears so-and-so or that the sitck appears straight" (Silverman 1991, 139).

En este capítulo pudimos constatar que Platón propone una nueva versión del eleatismo, buscando mostrar que la falsedad es posible tanto en la percepción del mundo sensible como en el conocimiento intelectual. Esta versión radica en que la falsedad se define como un tipo de no-ser, es decir, como lo diferente. De igual forma, se llega a que las apariencias no se consideran como el no-ser absoluto, sino que tienen cierta existencia. Es así como Platón hace que se entrelace el no-ser y el ser en el mundo sensible. Pero estas solo son para nosotros apariencias gracias a la φαντασία. La cual es definida como una facultad que produce juicios por medio de las percepciones. Esta nos ayuda a diferenciar las apariencias del ser de las cosas que aparecen. Y la falsedad se encontrará en ella, si las apariencias que se le presentan son diferentes o no del ser de las cosas. Sin embargo, la φαντασία es apenas el primer eslabón del conocimiento de las Formas. En ella se encuentra la materia prima. Pero todavía hay más. El filósofo es quien, según Platón, llegará a superar este primer eslabón y a distinguir verdaderamente entre la apariencia y el ser mismo de lo que aparece. El sofista, por el contrario, es aquel que se queda en este primer paso, que no sale de la caverna y se deja vislumbrar por el sol.

CONCLUSIONES

La investigación que se recoge en estas páginas ha abierto nuevas y vastos campos de indagación. En esa medida no puede darse del todo por concluida. Aún quedan aspectos y consecuencias por profundizar. El tema de fondo de esta argumentación, el de la apariencia y la realidad, recorre toda la historia del pensamiento, y resultaría sumamente interesante investigarlo a la luz de Platón. Solo en la época inmediatamente posterior a Platón, tanto Aristóteles como las escuelas helenísticas presentarán desarrollos alternativos de la φαντασία como facultad del conocimiento. En la tradición estoica la φαντασία será considerada la más alta actividad intelectual. Ni que decir ya de los desarrollos medievales y sobre todo modernos del término.

En lo que se refiere al camino recorrido hasta ahora, esto es, el surgimiento del concepto en Platón, me permito señalar las siguientes conclusiones:

1. El término φαντασία comparte la raíz *bha* (*faF*) proveniente del sánscrito, que significa luz. Antes de que el término fuera utilizado originariamente por Platón, en la literatura griega se encuentran términos asociados que se traducen por aparición o apariencia, como φάντασμα o φαίνεται. Todos ellos se referían a cuestiones meramente sensibles o materiales. En Homero, remiten principalmente a las apariciones de los dioses a los mortales. En Eurípides, aparece un uso moral y antropológico de los términos. Y en Demócrito, se habla de una impresión sensible en la mente. Solo en Eurípides se encontró que alguno de estos términos presenta la connotación de engaño o de falsedad, como se vio en el caso de Hipólito. Esta referencia es importante, porque en Platón la relación del término φαντασία con la falsedad será una de las armas para derrotar la idea de moda de su época: que la falsedad no existe.
2. La *República* es un el diálogo bisagra entre un Platón convencido del eleatismo y un Platón que comienza a cuestionar la teoría que había fundado sobre aquellos presupuestos. Aunque en la *República* se presente la Teoría de las Ideas como el culmen de la teoría del

conocimiento, se atisba ya un reconocimiento del mundo sensible como parte importante de la actividad cognitiva. Si bien se sostiene la presencia de la ilusión y el engaño en todo aquello que experimentamos, se acepta que pueda haber opinión sobre ello. La pregunta que queda abierta es si la opinión puede ser un tipo de conocimiento.

3. La Figura de la Línea no es sin más una analogía, sino que funciona como el esquema conceptual de Platón acerca de la posibilidad del conocimiento del mundo. En ella se reconocen afecciones del alma o estados de la mente (*εἰκασία*, *πίστις*, *διανοία* y *νόησιν*) que permiten aproximaciones al mundo. Estas afecciones no son independientes, sino que presentan un cierto tipo de continuidad y, por tanto, de dependencia: quien no ejerce la *εἰκασία*, se ve privado de *πίστις*, y así sucesivamente. Esto se refuerza por el hecho de que la figura se represente por medio de una línea continua, indicando a la vez un proceso sucesivo, en el cual todas las partes se necesitan y no se puede alcanzar el objetivo sin esa continuidad. La Figura de la Línea no admite saltos. Y como toda línea se puede recorrer en ambos sentidos.
4. La *εἰκασία* es de suma importancia en este proceso, porque es el primer estadio que permite hacer inteligible aquello que se aparece. Si bien la primera relación que se establece con el mundo sensible es

la percepción, esta no se corresponde con ninguna afección del alma. Se necesita, en efecto, de cierta actividad que haga inteligible para nosotros la percepción, esto es, que permita distinguir lo que percibimos de lo que se aparece a nosotros. Para la εἰκασία todo lo que se presenta será real, pues esta no tiene los elementos necesarios para poder reflexionar si aquello es o no es. En ella no se halla pretensión de verdad, ni hay posibilidad de error. Aún así, en ella encontramos la materia prima del conocimiento. Aunque muchos traductores vierten εἰκασία por imaginación, en ella solo se descubre su función reproductiva, y no la productiva. Su función es presentar las apariencias como imágenes a la πίστις, para que a partir de ellas se puedan realizar juicios. Tampoco se le puede traducir exclusivamente por conjetura, pues esta ya involucra un juicio que se hace a partir de observaciones. La conjetura, mas bien, describe la δόξα, que encierra el doble momento de la εἰκασία y la πίστις.

5. En *Teeteto*, Platón vuelve a acometer un nuevo intento de hacer inteligibles las apariencias, ya sin la Teoría de las Formas. Al igual que en *República*, el uso que se hace de φαντασία corresponde al de mera apariencia, la cual se identifica en este diálogo con la percepción, según la interpretación que se hace de la doctrina del *homo mensura* de Protágoras, donde se afirma que todo aquello que aparece, y se percibe, es conocimiento para cada hombre. Con esta

doctrina de Protágoras nos detenemos en el primer eslabón del conocimiento, que reduce todo a las apariencias. Es como si continuamente viviéramos en la εἰκασία. Para enfrentar a este sofista, Sócrates recurre a argumentos pragmáticos para mostrar que la falsedad sí existe. Estos argumentos no son plenamente concluyentes.

6. La refutación de la doctrina de Protágoras se revela como posible, cuando le da la verdadera entidad a las apariencias. Estas no son ellas mismas el ser de las cosas, sino solo su semblanza, su copia, su imagen. Son el objeto del alma, que es quien las aúna y reflexiona sobre ellas. No es la percepción misma la que juzga, como defendía Protágoras, sino que son ellas lo juzgado. Así, las apariencias terminan siendo una condición necesaria del conocimiento, pero no suficiente.
7. La falsedad en *Teeteto* se considera como la confusión entre dos cosas, y no en relación al problema del no-ser. Se advierte la idea de que la falsedad se produce cuando se da el enlace entre apariencia y pensamiento. Pero se descarta, pues se descubre que la falsedad también se puede generar cuando se confunden dos pensamientos. Habrá que esperar al *Sofista* para aclarar la relación entre apariencia y falsedad.

8. En el *Sofista*, el último diálogo estudiado, presenta una nueva aproximación al problema de la φαντασία y su relación con la falsedad, con el trasfondo de la pregunta por la apariencia y la realidad. Allí, Platón propone una nueva versión del eleatismo, pues reconoce que el ser absoluto de Parménides y el desprecio completo por el no-ser es la base filosófica, como antítesis, de la sofística. Platón reconoce que las apariencias que el sofista produce para engañar tienen cierta existencia y, que es allí, donde se entrelaza el ser y el no-ser, en contra de la prohibición de Parménides. Solo si se acepta un cierto no-ser en la realidad, a las apariencias se les puede llamar como apariencias, adquieren su verdadero *status*: ser representaciones de lo real. La nueva versión no radica en separar el no-ser del ser tajantemente, sino en entender el no-ser como lo diferente, como lo otro que. Así es como el no-ser entra en el conocimiento. Que la falsedad sea posible epistemológicamente se da gracias a que las apariencias sean ontológicamente posibles.
9. En *Sofista*, la φαντασία se define, no ya como apariencia, sino como un juicio producido por medio de la percepción. Esto permite interpretar a la φαντασία como una actividad del alma cuyo rol es unir los hallazgos de la percepción, que son limitados e irracionales, a la capacidad conceptual del juicio. Estaríamos ante la primera aparición de la característica productiva de la imaginación. De ahí

que, pueda decirse que la εἰκασία y la φαντασία juntas formen lo que hoy en día consideramos como imaginación.

10. El concepto de φαντασία influye tanto en cuestiones epistemológicas como metafísicas. Ella es un *locus* ideal para ver el problema de la diferencia entre verdad y la falsedad; y el problema de la realidad y las apariencias. Pues ella es a la vez producto y estado de la mente. En cuanto actividad de la mente, el hombre puede distinguir que lo que le aparece es solo la apariencia del ser de las cosas. Nos hace inteligibles las apariencias, que tienen cierta existencia y que, por lo tanto, se pueden considerar como el primer eslabón de la cadena que lleva al conocimiento de las Formas. Ya la εἰκασία tenía el mismo rol, pero esta solo presentaba a la πίστις las percepciones como imágenes, quedándose en el ámbito de la creencia o la opinión. Con la introducción de la actividad judicial de la φαντασία puede establecerse ya una profunda relación del λόγος con las apariencias. La φαντασία no solo se involucra con lo sensible, también con lo racional. Es ella el puente que se da entre el mundo sensible y el mundo inteligible, que antes del *Sofista* estaban separados por un abismo que en el Platón de la *República* parecía insalvable. Al distinguir, entonces, las apariencias de la realidad, se puede ver que la falsedad radica en no saber distinguir que aquello que aparece no es lo real, pues la falsedad es lo diferente a, que a la

vez es un tipo de no-ser. Como el juicio representa lo que es y lo que no es de un enunciado, así la φαντασία representa lo que es y lo que no es de una apariencia. El juicio y la apariencia se combinan con lo diferente para generar la falsedad.

11. Como una conclusión no directamente buscada en esta investigación, se vio que la educación juega un papel primordial en esta identificación de la apariencia como apariencia. No es que la φαντασία, en relación con la actividad judicial, sea exclusiva de uno cuantos elegidos, sino que es una facultad que pertenece a todo el género humano. Sin embargo, solo una educación en la búsqueda de la verdad permite superar el estado inicial de la εἰκασία y reconocer su papel relativo en el conocimiento. Para Platón, es el filósofo quien puede lograr esto, por medio de la liberación de las cadenas y el ascenso arduo en busca de la realidad misma, como en la Figura de la Caverna. Solo con esa liberación es posible el retorno a la caverna que permite darle la verdadera entidad a las apariencias. Sin este retorno, la dialéctica no es posible, ya que la omnipresencia de la apariencia no reconocida como tal anula todo discurso. El camino que emprende Platón no es el de afirmar una verdad absoluta –ya esto lo había intentado Parménides y había resultado en un callejón sin salida–, sino el de atreverse a darle validez a aquella vía que el mismo Eleata había prohibido transitar: mostrar que la

falsedad (el no-ser) se da en la realidad y en el conocimiento. Esto es, que el camino a la verdad pasa por el reconocimiento de la posibilidad de la falsedad.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

Platón

Burnet, J. 1900. *Platonis opera, vol. 1.: Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*. Oxford: Clarendon Press. Tomado del *Thesaurus Linguae Graecae*.

1931. *The Dialogues of Plato, Vol. IV: Parmenides, Theaetetus, Sophist, Statesman, Philebus*. Traducido al inglés, análisis e introducciones por B. Jowett. Londres: Oxford University Press.

1935. *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and The Sophist*. Notas y análisis por F. Cornford. Londres: Routledge y Kegan Paul (Citado según traducción al español de Cordero, N. y Ligatto, M. 2007. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.

1969. *La República*. Edición Bilingüe, traducción, notas y estudios preliminares por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

1988. *Diálogos IV: República*. Traducido por Conrado Eggers Lan. Madrid: Editorial Gredos, S.A.

1988. *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Traducciones, introducciones y notas por María Isabel Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero. Madrid: Editorial Gredos, S.A.

1991. *The Republic of Plato*. Traducido por Allan Bloom. Chicago: Basic Books.

2006. *Teeteto*. Introducción, traducción y notas por Marcelo Boeri. Buenos Aires: Losada.

Lexicografía

Cologne Digital Sanskrit Dictionaries. Universität zu Köln.

Chantraine, P. 1968. *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*. París: Klincksieck.

Liddell, H.; Scott, J.; Jones, H.S. 2006. *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*. Irvine (University of California): Thesaurus Linguae Graecae.

Thesaurus Linguae Graecae. Directora del proyecto: Maria Pantelia. University of California, Irvine.

Bibliografía secundaria

Ambuel, D. 2007. *Image & Paradigm in Plato's Sophist*. Las Vegas: Parmenides Pub.

Annas, J. 1981. *An Introduction to Plato's Republic*. New York: Oxford University Press.

Boeri, M. 2007. *Apariencia y realidad en el pensamiento griego. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la Antigüedad*. Buenos Aires: Colihue.

Brandwood, L. 1990. *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Burnyeat, M. 1976. "Plato on the Grammar of perceiving". *Classical Quarterly*, Vol. 26, pp. 29-51.

——— 1976a. "Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy". *The Philosophical Review*, Vol. 85, No. 1, pp. 44-69.

Carbonell C. 2013. "La ficción como hipótesis dialéctica. El prisionero liberado regresa a la caverna". En: Juan Arana (ed.). (2013). *Falsos saberes: la suplantación del conocimiento en la cultura contemporánea*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Eurípides. 1982. *Tragedias I*. Traducción y notas de A.Medina, J.A. López Férez y J.L. Calvo. Madrid: Editorial Gredos, S.A.

Ferrater Mora, J. 2004. *Diccionario de Filosofía. Tomo II (E-J)*. Barcelona: Editorial Ariel, S.A.

Gomperz, T. 2000. *Pensadores griegos. Tomo I: De los comienzos a la época de las luces*. Traducido por Carlos Guillemos Körner y otros. Barcelona: Herder Editorial, S.L.

Guthrie, W.K.C. 1971. *The Sophists*. London: Cambridge University Press.

——— 1992. *Historia de la filosofía griega. Vol. V Platón, segunda época y la Academia*. Madrid: Editorial Gredos, S.A.

Hamlyn, D.W. 1958. "Εἰκασία in Plato's Republic". *The Philosophical Quarterly*, Vol. 8, No. 30, pp. 14-23.

Homero. 1991. *Iliada*. Traducción, prólogo y notas de Emilio Crespo Güemes. Madrid: Editorial Gredos, S.A.

Levi, A. 1940. "Studies on Protagoras". *Philosophy*, Vol. 15, No. 58, pp. 147-167.

Maguire, J.P. 1973. "Protagoras or Plato?" *Phronesis*, Vol. 18, No.2, pp. 115-138.

Marcos, G. 2003. "Aisthesis y Φαντασία en Platón, Teeteto 184 b.186c". *Ordia Prima* 2, pp 23-46.

Marcos, G. y Díaz, M. (editoras). 2009. *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Marques, Marcelo. 2005. "Φαντασία' em Platão". *Topics: Revista de Filosofia* Vol. 28, pp. 57-82.

Modrak, D.K. 1981. "Perception and Judgement in the 'Theaetetus'". *Phronesis*, Vol. 26, No. 1, pp. 35-54.

Notomi, N. 1999. *The Unity of Plato's Sophist: Between the Sophist and the Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.

Paton, H.J. 1921-1922. "Plato's Theory of Eikasia". *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 22, pp. 69-104.

Prier R. 1989. *Thauma Idesthai : The Phenomenology Of Sight And Appearance In Archaic Greek [e-book]*. Tallahassee: Florida State University Press. Disponible en: eBook Collection (EBSCOhost), Ipswich, MA. Acceso Febrero 20, 2015.

Quevedo, A. 2014. *Fantasmas: De Plinio el Joven a Derrida*. Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA).

Robinson, Thomas M., and Beatriz Bossi. 2013. *Plato's 'Sophist' Revisited*. Berlin: De Gruyter.

Ross, D. 1986. *Teoría de las Ideas de Platón*. Traducido por José Luis Díez Arias. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A.

Rudebusch, G. 1990. "Does Plato Think False Speech is Speech?" *Noûs*, Vol. 24, No. 4, pp. 599-609.

Schipper, E.W. 1961. "Perceptual Judgements and Particulars in Plato's Later Philosophy". *Phronesis*, Vol.6, No.2, 102-109.

Silverman, Allan. 1991. "Plato on 'φαντασία'". *Classical Antiquity*, Vol.10, No.1, pp. 123-47.

Watson, Gerard. 1988. *Φαντασία in Classical Thought*. Galway: Galway University Press.

Wright, Murray. 1927. *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought*. Urbana-Champaign: The University of Illinois.