



ARISTÓTELES: LA POLÍTICA Y EL ESTADO

Paco Reforza

Esta reseña pretende aproximarse a las ideas que Aristóteles desarrolló en torno a la política y al Estado en su obra *La Política*. Acercamiento que, salvando la distancia en el tiempo, y considerando el entramado de relaciones sociales y condiciones materiales de existencia de su época, aporte elementos a un mayor conocimiento del Estado en su devenir histórico y en su desarrollo actual.

El siglo V a. C. puede considerarse dentro de la historia de la antigua Grecia como el período de mayor florecimiento, en donde coexisten las relaciones de producción esclavistas con las mercantiles, adquiriendo estas últimas cada vez mayor importancia. Su desarrollo económico tiene un carácter heterogéneo, determinado en gran medida por las desiguales condiciones materiales de las diferentes regiones.

En la región en donde está ubicada Tesalia y Esparta la economía agraria es dominante con relación a la producción mercantil, que está poco desarrollada. En Esparta la propiedad de la tierra pertenece al Estado, que la distribuye entre los ciudadanos conforme al criterio de la formación de la mediana posesión, no sobrepasando las 15 hectáreas por término medio. También es cierto que existe la gran propiedad, sobre todo en Tesalia, pero no de forma predominante.

Sin embargo, es en Corintio y Atenas en donde las relaciones mercantiles adquieren una mayor importancia cohabitando en casi igual medida con las agrarias, con predominio de la pequeña propiedad privada rural. La producción agrícola, aún siendo relevante no tiene la preponderancia en el conjunto de la economía como en Esparta, por ser su suelo poco fértil para la agricultura, y la importancia que adquiere la producción mercantil en las relaciones comerciales con otras polis de su influencia política.

Las formas políticas de las polis dependían de quién detentaba el poder político. Si se hallaba en manos de los oligarcas, la ciudadanía se adquiría por la cuantía de la fortuna, esta forma política era más propia de la influencia espartana, dominada por un régimen oligárquico, lo que impedía que la mayoría de la población libre accediera a los derechos políticos. Si por el contrario, la polis era gobernada democráticamente, caso de Atenas y otras polis bajo su influencia, los libres decidían todo lo relacionado con la polis a través de su participación política. Es importante señalar que tanto una forma de constitución como la otra excluían a los esclavos y mujeres de todo derecho político y, por tanto, capacidad para ser ciudadano.

A grandes rasgos las ideas políticas que Aristóteles defiende en el texto son las propias de un aristócrata, aunque él no lo fuese: era un meteco (extranjero). Pero lo que más llama la atención son los argumentos que utiliza:

- Los derechos políticos sólo podían adquirirlos los hombres, ya que las



mujeres eran consideradas seres inferiores, limitadas de una manera natural: los hombres están destinados a mandar y las mujeres a obedecer.

· Dentro de los hombres, unos son considerados superiores a otros por una determinación también natural, física e intelectual: los esclavos pertenecen al género de los inferiores, ya que la naturaleza los ha dotado sólo de fuerza pero no de inteligencia.

· Los poseedores de grandes fortunas, y dentro de éstos los más virtuosos, son los elegidos para dirigir la sociedad (sólo a ellos les pertenece la ciudadanía), puesto que lo son por su condición social, al estar liberados de todo trabajo manual.

Grecia estuvo marcada durante este siglo por dos hechos históricos de gran relevancia, a saber: las secuelas de la guerra del Peloponeso y por el expansionismo de Macedonia, que contribuyeron notablemente al debilitamiento de la polis griega, entendida como ciudad autárquica (autosuficiente), en la medida en que se va configurando el Estado como una federación de polis.

La guerra del Peloponeso, desarrollada durante los años 432-404 a. C., es el enfrentamiento bélico desatado entre la liga peloponesa, dominada por Esparta, y la arqué ateniense, liderada por Atenas, para ejercer la hegemonía marítima y comercial de la zona. El resultado real de la guerra, al margen de qué contendiente vence, es la creación de las condiciones favorables para el desarrollo del régimen de producción esclavista y el freno a las relaciones de producción mercantiles, de forma momentánea. Las secuelas propias del enfrentamiento (tierras desoladas, viñedos destruidos, fincas y aldeas arruinadas, ganado aniquilado, etc.), las catástrofes naturales (terremoto, epidemias, etc.), el proceso de concentración de la tierra en manos de los oligarcas (acumulación de riqueza, pérdida de las parcelas de los campesinos) y el descenso de la clase artesanal por la caída del comercio y el consumo interior, empeoraron las condiciones materiales de las clases más desfavorecidas.

Esta nueva realidad provoca conflictos sociales que van creando el caldo de cultivo para propuestas políticas que cuestionen la propiedad privada, a la cual se achaca todo mal social, y aboga por la democracia como forma de gobierno, lo que posibilita la salida a la luz las demandas de mejoras sociales: redistribución de la tierra, anulación de las deudas, etc. La guerra entre Grecia y Macedonia por la hegemonía contribuye aún más a debilitar el status de la polis, ya que la absorción de Grecia bajo la monarquía macedónica tiene un enfoque de un Estado como federación de polis. De esta forma, las polis conquistadas eran declaradas autónomas con el propósito de buscar su alianza política en la guerra contra Persia.

Estos dos acontecimientos refuerzan en el pensamiento de Aristóteles las siguientes ideas generales:

1. La necesidad del Estado como instrumento político, concretamente como medio para alcanzar el ideal moral de los ciudadanos: la felicidad.
2. La oportunidad de reforzar políticamente a la clase media con el fin de estabilizar la vida del Estado y, con ello, preservar los intereses de los ciudadanos.



Aristóteles expone su pensamiento político en dos partes: Una primera, en la que aborda la teoría del Estado a través de los conceptos de Estado, ciudadano y exposición del Estado ideal. Una segunda, que analiza la teoría política de la ciudad-estado, esto es, la educación como tarea general del Estado, las formas concretas de constitución (gobierno) y las causas de su desmembración (teorías de las revoluciones).

1. Poder político: Estado y ciudadanos

El individuo es concebido por Aristóteles dentro del marco social en que vive: el hombre, desde su existencia, tiende a comportarse socialmente, predeterminado por sus necesidades materiales; por ello es considerado un animal político. A su vez, es concebido también como un ser con razón. Esta capacidad natural, y a su vez social, permite a quien la posee organizar sus relaciones con arreglo a un fin común. Estas dos cualidades del ser humano condicionan su vida asociativa, le permite asociarse de una determinada manera dentro de un contexto histórico, según el desarrollo económico alcanzado.

En un primer momento se organiza como Familia¹, que es una forma asociativa muy rudimentaria en la que la relación de parentesco es lo determinante y con una producción organizada de forma unifamiliar y autosuficiente. Tiene una función predominantemente reproductiva, con un carácter conservacionista de la especie.

Posteriormente se organiza como Tribu², base del pueblo o nación, esto es, reunión de muchas familias (con lazos comunes de sangre, lenguaje, costumbre, etc.) que surge, como dice Marx, como condición previa de la apropiación y uso conjuntos, temporales, del suelo, en donde domina la relación de propiedad comunal y posesión individual, y la relación de intercambio de sus excedentes entre diferentes tribus. Según Aristóteles esta forma social tiene funciones más elevadas, propia del desarrollo intelectual del ser humano.

En una fase más avanzada económicamente aparece el Estado³ como forma de organización social y expresión de un desarrollo de relaciones mercantiles y explotación de la fuerza de trabajo con fines privados y lucrativos. Es, como dice Lenin, un producto de la sociedad al llegar a una determinada fase de desarrollo que, por su forma de producción, determina antagonismos de clase irreconciliables. En concreto, en el Estado griego de la época las relaciones sociales dominantes son:

a) La relación de autoridad⁴, del hombre sobre la mujer y los hijos, y de esclavitud,

¹ "La familia es la unión del esposo y la esposa (hombre y mujer) y amo y esclavo para la reproducción (auto conservación)". Pág. 40, cap. 1, libro 1º.

² "La asociación de muchas familias formada en virtud de relaciones que no son cotidianas es el pueblo, que justamente puede llamarse colonia natural de la familia, pero que no tiene relaciones políticas que la determinan para un fin común." Pág. 41, cap. 1, libro 1º.

³ "Todo Estado es, evidentemente, una asociación, y toda asociación no se forma sino en vista de algún bien, puesto que los hombres, cualesquiera que ellos sean, nunca hacen nada sino en vista de lo que les parece ser bueno". Pg. 39, cap. 1, libro 1º.

⁴ "La naturaleza ha fijado, por consiguiente, la condición especial de la mujer y la del esclavo. La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer". Pág. 40, cap. 1, libro 1º.



del amo sobre el esclavo, en que está constituida la familia

b) La relación de esclavitud⁵, entre hombres libres y esclavos, y la relación mercantil, de la pequeña propiedad urbana y rural de los artesanos, comerciantes y agricultores, en que está constituida la ciudad estado.

El Estado griego se caracteriza, según Aristóteles, por dos aspectos esenciales:

· La autosuficiencia, determinada por el propio desarrollo asociativo y económico del ser humano. El estado es, en este sentido, una asociación con capacidad para satisfacer sus propias necesidades humanas, un medio para reproducirse.

· La racionalidad, determinada por la sociabilidad del ser humano. El Estado es, en este otro sentido, una organización con un objetivo político, un medio para superarse. Esta finalidad guarda estrecha relación con la propia naturaleza de los seres racionales, capaz de discernir entre el bien y el mal, aspecto esencial que lo hace diferente a los animales y vegetales.

Del concepto de polis se deduce el concepto de ciudadano que, en un sentido general, es aquél que tiene capacidad de realizar las funciones requeridas por el Estado con el fin de organizar y dirigir políticamente la polis⁶. En un sentido concreto la pertenencia o no a la categoría de ciudadano depende del tipo de constitución: de esta manera el ciudadano será distinto en una democracia, en una aristocracia o en una oligarquía⁷. Aristóteles, en su concepto de polis ideal, opta por el ciudadano definido entre las coordenadas de la constitución, de la que es partidario: la aristocrática. El ciudadano ideal es aquél que no tiene que trabajar, mantenido por el trabajo ajeno y dedicado exclusivamente a las tareas política y filosófica. En este sentido, excluye de la categoría de ciudadano: en primer lugar, a las mujeres, los niños y a los esclavos, por ser seres inferiores o, al menos, incompletos; y en segundo lugar, a los artesanos, obreros, mercaderes y labradores, por ser seres serviles al tener que trabajar para vivir⁸.

2. La política: Constitución y gobierno

El cuerpo material del Estado es su constitución, esto es, la forma de ejercer el poder

⁵ "Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño, así también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar órdenes, obedezca como esclavo, y de esta suerte el interés del señor y el del esclavo se confunden". Pág. 40, cap. 1, libro 1º.

⁶ "El rasgo eminentemente distintivo del verdadero ciudadano es el goce de las funciones de juez y magistrado". Pág. 110, cap. 1, libro 3º.

⁷ "En la democracia todos son ciudadanos. En la aristocracia no todos son ciudadanos; porque el honor de desempeñar las funciones está reservado a la virtud y a la consideración; porque el aprendizaje de la virtud es incompatible con la vida de artesano y obrero. En las oligarquías, el mercenario no puede ser ciudadano porque sólo está abierto a los que figuran a la cabeza del censo; pero el artesano puede llegar a serlo, puesto que los demás de ellos llegan a hacer fortuna". Pág. 119, cap. 3, libro 3º.

⁸ "Si se quiere que el artesano sea también ciudadano entonces la virtud del ciudadano, tal como la hemos definido, debe entenderse con relación no a todos los hombres de la ciudad, ni aún a todos los que tienen solamente la cualidad de libre, sino tan sólo respecto de aquellos que no tienen que trabajar necesariamente para vivir. Trabajar para un individuo en las cosas indispensables de la vida es ser esclavo, trabajar para el público es ser obrero y mercenario". Pág. 119, cap. 3, libro 3º.



político⁹. Esta organización del poder se expresa jurídicamente a través de las leyes, que son las reglas a seguir por los funcionarios políticos¹⁰. La ciudad se constituye con el fin de alcanzar la felicidad de sus ciudadanos; ahora bien, las ciudades están regidas de diferentes formas, dependiendo del tipo de gobierno que en ellas exista.

¿Por qué y cuántas formas de gobierno hay? Para Aristóteles las diferentes clases sociales existentes en la polis determinan diferentes formas de gobierno; ésta es una primera razón, a la que añade otra: el interés particular o general que guía las acciones de gobierno. Veamos esquemáticamente las distintas formas de gobierno, atendiendo a su finalidad:

a) Gobiernos rectos son aquellos que tienen por finalidad el bien común, su utilidad general. Son tres.

- Monarquía, si es el gobierno formado por uno solo (rey o monarca).

- Aristocracia, si el gobierno está formado por unos pocos. El nombre de aristocracia se aplica rectamente al régimen en el cual los ciudadanos son los mejores en virtud de una manera absoluta, y no simplemente buenos con relación a una hipótesis determinada. En estos regímenes las magistraturas se eligen no sólo por la riqueza sino también por la virtud y el mérito.

- República, si es el gobierno de la mayoría (mezcla de ricos y pobres). Es una combinación de la democracia y la oligarquía: se usan los dos criterios por igual, esto es, por sorteo y por elección, por elección y no basado en la propiedad.

b) Gobiernos desviados que tienen por finalidad el interés particular. Son también tres:

- Tiranía, si es el gobierno de uno solo. Es una desviación de la Monarquía. Se llama tiránico a un gobierno cuando tiene la soberanía una persona y ejerce el poder de forma despótica.

- Oligarquía, si es el gobierno de unos pocos (los ricos). Es una desviación de la Aristocracia.

- Democracia, si es el gobierno de la mayoría (los pobres). Es una desviación de la República. El pueblo se convierte en Monarca, cuya unidad está compuesta de una multitud porque los muchos tienen el poder, no como individuos sino en conjunto.

Aristóteles entiende todo poder como soberano, al margen de quién o quienes lo detentan, siendo sólo radical a la hora de decidirse entre los rectos o desviados, rechazando a los últimos de forma categórica. Si todo poder es soberano, al margen de su forma, ¿cuándo es preferible uno al otro? O dicho de otro modo ¿cuál es el mejor? El criterio general es el que mejor se adapte a la polis. Ahora bien, existe un criterio para

⁹ "Una constitución sirve para determinar con relación al Estado la organización regular de todos los magistrados, sobre todo la soberana, y el soberano de la ciudad es en todas partes el gobierno; el gobierno es, pues, la constitución misma". Pág. 121, cap. 3, libro 3º.

¹⁰ "Las leyes, por el contrario, son la regla a que ha de atenerse el magistrado en el ejercicio del poder y la represión de los delitos que se cometan atentando a estas leyes". Pág. 217, cap. 1, libro 4º.



definir la mejor ciudad política: el término medio, expresión ética que designa vivir conforme a la virtud.

Esta expresión, en un sentido general, es el equilibrio entre aspectos desiguales que, llevado a un régimen político, busca el equilibrio entre los elementos desiguales de la ciudad: los muy ricos y los muy pobres¹¹.

Los Estados se diferencian en razón de la organización de los tres elementos de que están compuestos: El primero, que delibera sobre los negocios públicos, está constituido por la Asamblea General. El segundo lo forma el cuerpo de magistrados, cuya naturaleza, atribuciones y modo de los magistrados, es preciso fijar. Y el tercero, que se dedica a las labores de rendición de cuentas, es el cuerpo judicial.

- i. El elemento deliberativo tiene soberanía sobre la guerra y la paz, las alianzas y sus disoluciones, las leyes, la pena de muerte, el destierro, confiscación, nombramiento de los magistrados y la rendición de cuentas.
- ii. Quién y cómo decide distingue a un régimen de otro. Si todos deciden siguiendo diferentes criterios en la forma, es propio de la democracia. Si solamente deciden algunos ciudadanos sobre todos los temas es propio de la oligarquía. Si ciertos ciudadanos deciden en ciertas materias, por ejemplo, todos deciden sobre la guerra, la paz y la rendición de cuentas, pero lo demás se deja a la decisión de los magistrados y éstos son electivos, el régimen es aristocrático.
- iii. El elemento ejecutivo aborda la distribución de las funciones y elecciones de los magistrados, esto es, lo relacionado con el mando directo.
- iv. Hay diferentes formas de elegirlos, dependiendo del régimen político. Es democrático cuando todos los ciudadanos intervienen en el nombramiento, ya sea por elección, por sorteo o por ambos procedimientos. Es republicano cuando no todos los ciudadanos intervienen en la elección, ya que en algunas magistraturas lo hacen todos pero en otras sólo algunos, ya sea por elección o por sorteo. Es oligárquico cuando algunas magistraturas son nombradas por todos, ya sea elegido por sorteo o por ambos procedimientos, y otras magistraturas por sorteo o por elección.
- v. El elemento judicial tiene como funciones las relacionadas con la aplicación de las leyes que rigen la vida de los ciudadanos entre sí, derecho privado, y la relación de los ciudadanos con el estado, derecho civil. Los tribunales son ocho en total: rendición de cuentas, interés público, constitución, penas, contratos privados, homicidios, extranjeros, contratos de cuantía menor. El nombramiento de estos tribunales es democrático cuando son nombrados por todos; es oligárquico cuando son nombrados por algunos ciudadanos, y es aristocrático y republicano cuando son nombrados algunos por todos y otros entre algunos.

¹¹ "El término medio entre los ciudadanos muy ricos y los muy pobres son los acomodados, esto es, una propiedad mediana. Los estados bien administrados son aquellos en que la clase media es más numerosa y más poderosa que las otras dos reunidas. Es, por tanto, una gran ventaja que los ciudadanos posean una fortuna modesta, pero suficiente para atender a sus necesidades". Pág. 237 y 238, cap. 9, libro 6º.



3. Estado y clases sociales

Anteriormente hemos visto que una de las características de la ciudad estado griega era la autosuficiencia. Para ello era necesario que la ciudad se dotara de una serie de elementos, tales como subsistencia material, educación artística, formación guerrera, abundancia de riqueza, culto divino y toma de decisiones en los asuntos públicos, que están ligadas a otras tantas funciones sociales predeterminadas de antemano por la pertenencia o no a la categoría de ciudadano. Estas funciones debían ser:

- Labrador, ligada a la agricultura;
- Artesano, ligada a la profesión mecánica;
- Comerciante, ligada a la profesión mercantil;
- Mercenario, ligada a la guerra;
- Guerrero, ligada así mismo a la guerra;
- Sacerdote, ligada al culto divino;
- Magistrado y juez, ligada a las deliberaciones de los negocios del Estado.

Las cuatro primeras funciones no pueden ser a priori consideradas como pertenecientes a la categoría de ciudadanos, por ser contrarios a la virtud, por ser trabajos envilecidos. Las restantes funciones sí son propias de pertenecer a dicha categoría política por ser virtuosas, esto es, no ligada a ningún trabajo manual, siendo ellos los únicos dignos de que les pertenezcan los bienes raíces.

De lo expuesto podemos deducir lo siguiente:

a) Que la sociedad griega estaba dividida en dos grandes bloques sociales: los que pertenecen a la categoría de ciudadanos, a los que les está reservada la dirección política de la sociedad; los que no son ciudadanos, que por el contrario les está vetada toda participación política.

b) Que el Estado griego es una asociación para el bienestar social de los, únicamente, ciudadanos.

Esta división política de los agentes sociales la argumenta Aristóteles recurriendo a las diferencias naturales y morales a que están sometidos los individuos, obviando en todo momento las diferencias económicas. En este sentido era defensor del sistema económico imperante en su época, es decir, de la propiedad privada de la tierra aunque de utilización común, y muy crítico con la propiedad colectiva que propugnaba, por ejemplo, Platón.



4. Estado ideal

Ya dijimos anteriormente que el mejor Estado es el que garantiza al cuerpo social el mayor grado de felicidad. En este sentido, el Estado ideal para Aristóteles es el aristocrático, considerándose enemigo declarado de la constitución democrática, ya que en ésta adquieren el estatuto de ciudadanía todos los agentes sociales, exceptuando los esclavos, las mujeres y los niños. El Estado ideal aristotélico está compuesto de dos elementos imprescindibles, que determinan su carácter de clase:

- El dominio numérico y político de la clase media, como elemento de equilibrio entre las clases beligerantes, la de los muy ricos y la de los muy pobres, motivado por los acontecimientos históricos que actúan sobre la disolución de la polis griega como estado independiente.

- La determinación del carácter general de la educación, como elemento para cultivar la virtud, ya que ésta consiste en un aprendizaje y en un hábito.

La virtud aristotélica es actuar según la justa medida (obrar racionalmente): el término medio entre el exceso y el defecto. Se puede interpretar de esta forma que cualquier persona puede ser feliz, ya que la felicidad es obrar virtuosamente, esto es, con racionalidad ¿No somos todos racionales? Esto para Aristóteles no es tan simple, puesto que la naturaleza y el trabajo social determinan a priori quienes están capacitados para ser virtuosos.

La felicidad aristotélica adquiere una triple naturaleza: hay que ser racional, estar liberado de todo trabajo, y actuar de una determinada manera. En este sentido, es cierto que la felicidad tiene un carácter individual, depende en primera instancia del hombre individual (de su voluntad), pero su actuación está determinada socialmente, es obra del Estado, actuando mediante la educación. La educación adquiere así el carácter de actividad social determinante para la felicidad individual, y a la vez, un carácter de clase al estar dirigido exclusivamente a los ciudadanos.

¿Qué educación se debe enseñar? Aquella que sea completamente útil para preparar el cuerpo, alma o espíritu de un hombre libre, para los actos y prácticas de la virtud. La educación ha de sustentarse en:

- Las letras, escritura y gramática, indispensables en el comercio, en la economía doméstica, en el estudio de las ciencias, y en una multitud de ocupaciones políticas.

- La gimnasia, indispensable para la salud y el vigor.

- La música, necesaria para el verdadero goce, ya que posee un poder moral en sí mismo.

- El dibujo, nos capacita para poder juzgar mejor las obras de arte.

El ocio puede asegurarnos también el placer, el bienestar, la felicidad; porque éstos son bienes que alcanzan no los que trabajan, sino los que viven descansados.



5. Conclusiones

Antes de pasar a exponer las conclusiones a que me ha llevado la lectura del texto, en donde Aristóteles expone su pensamiento político, quiero hacer un breve comentario sobre un aspecto que considero importante en el momento actual. La posición ante el Estado de cualquier partido o grupo social, interesado en asumir y dirigir la lucha política de la clase obrera, debe quedar muy clara y bien definida en este aspecto, puesto que esto va a constituir el centro de gravedad de toda su acción política y, en última instancia, va a orientar su política general hacia uno u otro lado.

Los tiempos que corren son propicios para la desorientación y el desánimo, ya que no hay una corriente mínimamente organizada que ofrezca una seria resistencia a la concepción jefe de la política. Por esta razón debemos aprovechar todas las ocasiones para introducirnos en el debate y establecer una dura lucha ideológica con la cara “bonita y amable” de la política burguesa: la social-democracia y el revisionismo.

El concepto que, en este sentido, maneja la “izquierda” ha ido borrando su original contenido – como un hecho prosaico de las contradicciones antagónicas de las relaciones de producción capitalistas – hasta convertirse en una forma técnica administrativa de tratar el conflicto originado por las desigualdades sociales, en donde sus alternativas políticas se sitúan en la gestión de lo políticamente posible.

La aproximación a Aristóteles me ha hecho comprender que su pensamiento político tiene algún punto en común con la ideología democrática burguesa, ya sea en su forma conservadora, la corriente liberal, ya sea en su forma reformista, la corriente socialdemócrata. Su coincidencia radica en el origen del Estado.

El pensador griego forma parte de la tradición ideológica que concibe al Estado como un artificio del hombre, producto de la conveniencia de vivir organizadamente. En Aristóteles aparece desde una doble perspectiva: como necesidad material del hombre, como medio para reproducirse, como capacidad racional del ser humano, como medio para superarse.

Esta tesis central del pensamiento antimaterialista es compartida y desarrollada por la corriente democrática actual, puesto que éstos consideran al Estado intemporal al no tener en cuenta las condiciones sociales y económicas en que aparece y sus formas concretas en el desarrollo histórico. Engels es muy taxativo en sus textos cuando asegura que el Estado no es en modo alguno ni un poder impuesto desde fuera de la sociedad, ni la realización de la idea moral. En un apartado de su libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, y refiriéndose concretamente a Grecia expone:

“ La aparición de la propiedad privada sobre los rebaños y los objetos de lujo entre los griegos, condujo al cambio entre los individuos, a la transformación de los productos en mercancías y, con su desarrollo, el comercio y la aparición del dinero, la constitución gentilicia iba tocando a su fin, mientras tanto, el Estado se había desarrollado sin hacerse notar”

Sin embargo, en lo referente al carácter general del Estado la afinidad de Aristóteles con la ideología democrática burguesa se convierte en divergencia. En él, el Estado



tiene un carácter instrumentista, el medio necesario para la felicidad, fin último de la vida humana. En este aspecto se aleja abiertamente de la ideología de los demócratas burgueses: al eliminar éstos el carácter de clase del aparato estatal, la propia naturaleza del Estado como aparato al servicio de la clase dominante. Para Aristóteles, que considera la felicidad como propio de determinadas condiciones, inteligencia y ociosidad, el Estado adquiere un carácter, al estar en función de determinados intereses que coinciden en su caso con los de la clase dominante, justificándolo con argumentos ideológicos, lo que antes han determinado las condiciones económicas: la división en clases de la sociedad y el dominio, económico y político, de una sobre la otra. Desde un punto de vista ideológico se le puede tachar justamente de reaccionario por sus postulados, al ser partidario de la diferencia de clases y buscar justificaciones tan peregrinas, pero es, sin embargo, materialista al considerar abiertamente el carácter de clase del Estado.

Sin embargo no se puede decir lo mismo de los defensores de la democracia burguesa, puesto que estos consideran al Estado como un poder al servicio de los intereses comunes. Los demócratas liberales justifican al Estado como instrumento de regulación del mercado, como medio para ajustar los intereses particulares al interés general, mientras que los socialdemócratas lo entienden como instrumento de redistribución de la riqueza social, como medio para amortiguar las contradicciones de clase y armonizar las diferencias económicas estructurales.

Maffei, Francisco E.

Notas sobre las formas del conocimiento en Platón

Humanidades [La Plata, 1921]

1944, vol. 29, p. 79-92

Maffei, F. (1944). Notas sobre las formas del conocimiento en Platón. Humanidades [La Plata, 1921], 29, 79-92. En Memoria Académica. Disponible en: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1719/pr.1719.pdf

Información adicional en www.memoria.fahce.unlp.edu.ar



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

NOTAS SOBRE LAS FORMAS DEL CONOCIMIENTO EN PLATÓN

Las formas del conocimiento que ha distinguido Platón: ciencia, opinión y razonamiento discursivo, son absolutamente independientes las unas de las otras; es decir, son formas irreductibles. No hay entre sus distintas esferas un paso inmediato. Lo que las distingue no es una diferencia de grados sino de naturaleza. Cada una se da por separado, con total independencia. A cada acto cognoscitivo corresponde un objeto peculiar, adecuado a cada una de estas formas solamente (1).

El conocimiento supone siempre un objeto. Sólo se conoce lo que es de alguna manera, sea cual fuere esta manera de ser. Existe lo que es en forma absoluta, lo que es idéntico a sí mismo, inmutable, puro y sin mezcla, y que sólo es cognoscible en una forma absoluta. La que no existe de ninguna manera, no es cognoscible de ninguna manera (Rep. V, 477a): es ausencia de conocimiento; es la absoluta ignorancia. Pero entre estos términos extremos del ser absoluto y de la absoluta nada, hay cosas hechas de tal modo que son y no son a la vez; participan en cierta manera del ser, pero también, en la misma medida, del no-ser, sin confundirse con ninguno de los dos términos. Esos objetos de naturaleza compuesta corresponden al mundo de las cosas sensibles, que son intermedias entre el ser y la nada. Esa eterna dualidad del objeto determina igual variación en el conocimiento.

(1) G. WINDELBAND: *Platone*. R. Sandron, Génova, pág. 87.

Ahora bien, puesto que el ser es el objeto de la ciencia, y la ignorancia corresponde a la pura nada, es preciso encontrar una forma intermedia, algo que no sea la ciencia ni tampoco la ignorancia, para el conocimiento de ese objeto intermedio entre el ser y el no-ser. Conocimiento que se apoya en la multiplicidad de las apariencias y recibe el nombre de opinión (Rep. V, 476b).

No es posible identificar la opinión con la ciencia, pues sería privar a ésta de su valor universal: significaría la negación del conocimiento mismo. Ambas son definidas como facultades. Pero dos facultades son idénticas cuando tienen el mismo objeto e iguales efectos. Sabido es que la ciencia tiene por objeto el ser, en tanto que la opinión sólo alcanza las meras apariencias.

La ciencia es la más poderosa de todas las facultades, mientras que la opinión no es sino la facultad que nos capacita para juzgar por las apariencias (Rep. V, 477e). Juzgar por las apariencias cambiantes significa no poseer conocimiento verdadero, porque conocimiento verdadero es sólo aquel que descansa en las esencias inmutables de las cosas. Los juicios científicos se caracterizan por el rigor que los acompaña. “La intelección va acompañada siempre de una demostración verdadera... Es inquebrantable” (Tim. 51e). El razonamiento está emparentado con los objetos que trata de explicar; así lo que permanece, lo que es fijo y translúcido para el intelecto, otorga al razonamiento su carácter fijo e incommovible; así el razonamiento en torno al ser, en la medida de lo posible, es irrefutable e invencible (Tim. 29b).

La opinión difiere de la ciencia sin ser por ello la ignorancia: “se puede carecer de ciencia sin ser absolutamente ignorante” (Banq. 202a). Privación total de ser, ausencia de conocimiento e ignorancia, se implican. Opinar es siempre opinar sobre algo; la opinión tiene siempre un contenido, presupone una cierta existencia (Rep. V, 478b). La opinión es el resultado de un discurso; es imposible que haya discurso que no sea sobre algo (Sof. 263c). Acerca de lo inexistente no se puede opinar; lo que no es no puede ser nunca conocido, quedando así descartada la posibilidad de que la opinión pueda ser la ignorancia. No se aplica al ser ni al no-ser; no es la ciencia ni la ignorancia; difiere igualmente de ambas,

aventajando a la una por su claridad y siendo más oscura que la otra (Rep. V, 478b, c). Es en el orden del conocimiento la facultad intermedia entre el verdadero saber y la ignorancia absoluta. En el orden ontológico ha de existir un ser intermedio entre el ser puro y la pura nada; si ese ser existe ha de ser el objeto de la opinión, ha de ocurrir con él exactamente lo que ocurre con la opinión, que, sin ser el conocimiento, tampoco es la ignorancia (Rep. V, 478b). Objetos que son, en cierta manera, porque participan del ser, pero que a su vez no son, porque en la misma medida participan del no-ser; su naturaleza es compuesta, de ahí que son y no son, conteniendo en sí mismos lo contradictorio. Por eso existen cosas que siendo las mismas son, tan pronto bellas como feas; lo santo, impío; lo justo, injusto (Rep. V, 479a, b). El objeto de la opinión queda así circunscripto a esa región movediza que media entre esos dos términos absolutos. Platón sitúa este género de cosas que participan a la vez del ser y del no-ser, que son y no son, entre el puro ser y la nada: son los objetos de la facultad intermedia (la opinión).

“Filodoxos” denomina Platón a aquellos que se dejan llevar por la multiplicidad de las apariencias: “aficionados a sonidos y espectáculos, que se deleitan en oír hermosas voces y en ver hermosos colores, hermosas formas, y todas las obras donde se manifiesta la belleza, pero son incapaces de elevarse hasta la esencia de lo bello, de conocerla” (Rep. V, 476b). En cambio “filósofos” son aquellos que gustan contemplar las verdades sin velos, de elevarse hasta lo que existe siempre de una manera inmutable, eterna, absoluta, aquellos que se aplican a la contemplación de la esencia de las cosas (Rep. V, 475e; 477a). Reconocen la existencia de la belleza absoluta sin confundirla con los objetos que participan de ella. Existen muchos objetos bellos, buenos, y de toda especie, pero existe lo bello en sí, lo bueno en sí, la idea única que corresponde a lo múltiple “la esencia” (Rep. V, 507b). Alcanzar esta esencia es conocer verdaderamente, poseer verdadera ciencia. En cambio los conocimientos que se atienen a aquella multiplicidad de apariencias sólo merecen el nombre de opinión (Rep. V, 477a). Opinión e intelección son absolutamente distintas, tanto por su origen como por su manera de comportarse (Tim. 51e). A diferencia de la ciencia, que es

infallible, y da razón de sí misma, la opinión está sujeta siempre a error, es una forma incierta de conocer e incapaz de dar razón de su objeto (Banq. 202a).

Al final del libro VI de "La República" vemos el mundo sensible en oposición al mundo inteligible, a cada uno de los cuales corresponden seres de forma peculiar. El paradigma del Bien y del Sol ilustra esta oposición. En el mundo sensible sólo es posible conocer los objetos iluminados por el sol, costando gran trabajo, por el contrario, distinguirlos cuando están iluminados por los astros de la noche. Lo mismo ocurre al alma cuando se dirige a los objetos iluminados por la verdad y el ser; entonces es cuando conoce verdaderamente, cuando se muestra provista de inteligencia. En cambio, cuando el alma se vuelve a los objetos envueltos por las tinieblas, a lo que nace y perece incesantemente, se llena de incertidumbre, no tiene sino opiniones cambiantes como los objetos a que se aplica; se dice que está desprovista de inteligencia. "Lo que comunica la verdad a los objetos cognoscibles y al espíritu la facultad de conocer, es la idea del Bien; y esa misma idea es el principio de la ciencia y la verdad... He aquí, por consiguiente, dos especies de seres: sensibles los unos, los otros inteligibles" (Rep. VI, 508c, d, e; 509d).

A las divisiones de la teoría del conocimiento corresponden las divisiones de la teoría del ser ⁽¹⁾. Los grados del ser y las formas del conocimiento se corresponden recíprocamente. Platón se representa el mundo sensible y el mundo inteligible como una línea cortada en dos segmentos, correspondiendo a cada uno de ellos uno de aquellos mundos; cortando a su vez cada uno de estos segmentos se tendrá, por un lado, una parte más clara y, por el otro, una más oscura. En las partes asignadas al mundo sensible se distinguen, por un lado, las imágenes y las sombras, "entendiendo por imágenes primeramente las sombras, luego los fantasmas representados en las aguas y en las superficies de los cuerpos opacos, bruñidos y brillantes" (Rep. VI, 509e; 510a). La otra parte dará los objetos que esas imágenes representan; plantas, árboles, animales; todo lo que pertenece a la naturaleza, como así también los objetos del arte. Es decir, todos los llamados objetos originales.

(1) V. BROCHARD: *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires, 1940; pág. 33.

Introducida esta división, la opinión viene a corresponder a dos formas de conocimiento: la “Pistis” y la “Eicasía”. La “Pistis” —la fe, la creencia— se refiere a los objetos mismos: hombres, árboles, etc. La “Eicasía” —la conjetura— es el conocimiento tomado en las superficies pulidas, en las aguas; es el conocimiento que se refiere a las imágenes de las cosas sensibles.

Procediendo en la misma forma con lo inteligible, al dividir este mundo en dos dominios, se tendrán por una parte figuras visibles por la otra objetos puros. “En la primera parte de esta sección el alma, sirviéndose como de imágenes de los objetos que en la sección precedente eran originales, se ve forzada a fundar sus búsquedas partiendo de hipótesis, y sigue un camino que la conduce, no al principio, sino a la conclusión; en la segunda parte, el alma va de la hipótesis al principio, sin hacer uso de imágenes, como en el caso precedente, y prosigue sus búsquedas mediante las solas ideas” (Rep. VI, 510b, c). Partiendo de una hipótesis se remonta en virtud del razonamiento puro, sin mezcla, hasta un principio independiente de toda hipótesis. Como en el caso anterior, a cada una de esas secciones corresponderían dos especies de conciencia: la “Dianoia” y la “Episteme”.

La dianoia es el pensamiento discursivo —es la deducción de los géometras, con las definiciones en las que se suponen principios, hipótesis— se va de una idea, como de una hipótesis, examinando las consecuencias; es el paso lógico de una idea a otra, sin indagar el valor de la primera; es el razonamiento que se vale de imágenes y que utilizan los matemáticos, “suponen lo par y lo impar, las figuras, tres especies de ángulo y otras cosas análogas según el objeto de sus búsquedas: las tratan como cosas conocidas y, cuando han formulado hipótesis, estiman ya que no tienen que dar ninguna cuenta ni a sí mismos ni a los otros, dado que son evidentes para todos los espíritus; partiendo de estas hipótesis, y pasando por todas las escalas llegan, por vía de consecuencia, a lo que se habían propuesto demostrar” (Rep. VI, 510c, d). El geómetra no se detiene a considerar la realidad de sus hipótesis; ellas no le interesan más que como una tesis que le permitirá deducir consecuencias ⁽¹⁾. Durante todo el pro-

(1) F. RAVAISSON: *Essai sur la Métaphisique D'Aristote*. París, 1837; t. I, pág. 285.

ceso de la demostración, aunque se trate de objetos puros, se apoya en imágenes sensibles; sin embargo, eso no significa que se refiera a ellas, sino que las utiliza para conocer las verdaderas figuras que, si bien son susceptibles de representación, sólo pueden ser percibidas por el pensamiento en tanto que figuras ideales de la inteligencia (Rep. VI, 510e). Si bien el objeto de esta investigación no es lo sensible en sí mismo tampoco es “lo universal espiritual por sí mismo, sino el conocimiento *razonado* que, de lo sensible, crea leyes universales y géneros determinados” (1). El alma se ve forzada a apoyarse en hipótesis, quedando así encerrada en el dominio de lo hipotético, de lo condicional. El razonamiento geométrico necesita siempre valerse de intermediarios, en tanto que la ciencia es, sirviéndonos de la definición de A. Fouillée “la inteligencia percibiendo lo inteligible sin ningún intermediario, y formando uno con su objeto” (2).

Para Platón la ciencia debe ser ciencia sin supuestos. La *dianoia* parte de ciertos principios de los que no da razón (Rep. VI, 510d) por ende no son más que hipótesis que no le permiten llegar al principio absoluto e incondicional. Los principios de la demostración son hipótesis y siguen siendo hipótesis “la *dianoia* prepara la *noesis* pero no es la *noesis*” (3).

La segunda clase de inteligibles son aquellos que la razón capta por vía de razonamiento. Parte de algunas hipótesis que no toma, como para la primera clase de inteligibles, por principios de los que habrá de deducir inmediatamente sus consecuencias, sino como simples hipótesis, como puntos de apoyo que le sirven para elevarse hasta el principio supremo que no admite más hipótesis, hasta lo absolutamente incondicionado. “Alcanzado ese principio desciende, ateniéndose a todas las consecuencias que resultan de ella hasta la última conclusión, sin hacer uso de ningún dato sensible, pero pasando de una idea a una idea, para acabar en una idea” (Rep. VI, 511b, c). Este segundo momento es la dialéctica descendente en que la razón marcha entre las ideas puras y sin mezcla.

(1) F. G. HEGEL: *Storia della Filosofia*. Florencia, 1932; t. II, pág. 201.

(2) FOUILLÉE: *La filosofía de Platón*. Madrid, t. I, pág. 58.

(3) P. JANET Y G. SEAILLES: *Histoire de la Philosophie*. París, 1938, página 940.

J. Rodier reconoce aquí los movimientos de la dialéctica: ascendente y descendente. Por medio de la dialéctica ascendente la razón se eleva, generalizando, al principio (Ser, Uno o Bien), en “que la esencia implica la existencia”. Por el segundo movimiento —dialéctica descendente— la razón pura alcanza a “desenvolver, por su sola potencia, las consecuencias de ese principio, a reconstruir, y esta vez sin recurrir a la experiencia, la serie de las ideas hasta las últimas realidades” (1).

Los conocimientos que se alcanzan por la ciencia dialéctica, son a los ojos de Platón, la verdadera ciencia, por ser el conocimiento más claro y más riguroso de todos; más que aquel que se adquiere “por las llamadas ciencias, que tienen hipótesis por principios” (Rep. VI, 511c). La diferencia entre las ciencias y la ciencia queda puesta de manifiesto, sin ninguna duda, al definir la dialéctica como la ciencia más rigurosa frente a las otras formas de conocer. Constantemente hace referencia a artes, ciencias, pero muy otra cosa es cuando habla de la ciencia soberana, la ciencia de la dialéctica, única entre todas que se eleva hasta la contemplación de lo inteligible, del principio supremo que es el Bien (Rep. VI, 505a; 509; VII, 517b, c; 518c; 532a).

La misma aserción de “ciencias” se repite (Rep. VII, 533 d) al referirse a aquellas disciplinas que son el prelude de la dialéctica, y que comprenden; la aritmética, la geometría, la astronomía y la ciencia de la armonía. “Les hemos dado el nombre de *ciencias* para acomodarnos al uso, mas habría que darles otro nombre que implicase más claridad que la opinión, más oscuridad que el de la ciencia” (Rep. VII, 533d). Estas ciencias ocuparían el término medio entre la incertidumbre de la opinión y la evidencia de la ciencia, que correspondería al conocimiento discursivo.

Platón habla de ciencias y de ciencia, siendo ésta última muy distinta de las ciencias. “Ciencia” y “ciencias” no son expresiones sinónimas. Si bien las ciencias no hacen uso de los sentidos sino del pensamiento que les da carácter de tal, y los objetos que examinan son inteligibles con un principio, al no alcanzar ese principio no tienen una clara inteligencia

(1) G. RODIER: *Sur l'évolution de la dialectique de Platon (en Études de Philosophie Grecque)*. París, 1926, pág. 56.

de los mismos: por eso llama a ese conocimiento discursivo y no inteligencia. Es la ciencia de los geómetras y de las del mismo género, pues “el conocimiento discursivo es algo intermediario entre la opinión y la inteligencia” (Rep. VI, 511d).

La *dianoia* es intermediaria entre la razón (*nous*) y la representación sensible, opinión (*doxa*). Aparece aquí una nueva forma del saber, situada entre la *doxa* y la verdadera ciencia (*episteme*) pues es más clara que la opinión y más oscura que la ciencia, y difiere de ambas tanto por su objeto como por la forma de conocerlo.

A Diès cree inadecuado llamar a este conocimiento “conocimiento discursivo”, al que propone denominar “pensamiento medio” (1).

Entre esas cuatro formas del saber, llamadas por Platón “operaciones del espíritu”, y los cuatro objetos del conocimiento, existe una correspondencia perfecta.

A la sección más elevada correspondería la inteligencia pura; a la segunda, el conocimiento discursivo; a la tercera la fe; a la cuarta, la conjetura. Serían estas las formas del saber que van, desde el conocimiento absoluto, hasta la absoluta ignorancia. Para su ordenación conviene tomar en cuenta el grado de claridad que posee cada una de estas formas, pues son tanto más claras cuanto más participan de la verdad (Rep. VI, 511d, e).

De acuerdo a esta clasificación, la opinión corresponde a dos modos de conocer: cuando se refiere a las cosas mismas, y cuando se refiere a las imágenes de éstas. En el primer caso recibe el nombre de “creencia, fe”; en el segundo “conjetura”. A medida que los objetos participan en mayor grado de la verdad, más clara y elevada es su forma de conocerlos. Comparando la una con la otra, reconoce A. Diès que la creencia tiene más derecho al título de “conocimiento”, aunque sólo en forma provisoria, mientras se refiera al mundo sensible. Frente a esta ciencia provisoria la imaginación no tiene más que un valor de opinión. “El pensamiento medio (*dianoia*) no opera sobre los inteligibles más que a través de los símbolos sensibles; es, pues, relativamente a la intuición directa de los inteligibles, algo como un conocimiento por imá-

(1) A. DIÈS: Prolog. a la edit. des *Oeuvres complètes de Platon*. La Rep. Col. Budé, pág. 66.

genes, y comparada a la ciencia perfecta, toma el valor de opinión” (1).

Esta forma de conocer estaría por debajo de la razón y por sobre la opinión; y en ningún momento podrían identificarse; ninguna puede reemplazar a la otra pues cada una se aplica a un objeto único y propio.

Esta misma correspondencia entre el objeto y la forma de conocerlo es la que encontramos en el “Timeo”, cuando Platón dice que el alma del mundo es el resultado de la mezcla de la “esencia de lo mismo”, “de la esencia intermedia” y de la “esencia de lo otro”, dividida y unificada “matemáticamente”, y que está dotada para el conocimiento de los inteligibles, sensibles e intermedios. Cada una de estas esencias explica en el alma la existencia de una facultad cognoscitiva, hallándose el conocimiento condicionado por la realidad. Al girar el alma sobre sí misma, siguiendo el movimiento mediante el cual conoce, según entre en contacto con los objetos sensibles y el círculo de lo otro, se forma opiniones sólidas y verdaderas, según entre en contacto con lo inteligible y el círculo de lo mismo, se produce la intelección y la ciencia (Tim. 37a, b, c).

En forma alegórica Platón opone el mundo sensible al mundo inteligible, del mismo modo que se opone la luz a las tinieblas (Rep. VII, 514a y subs.).

El mundo sensible, nuestra ciencia, no es más que un juego de ilusiones. Para conocer las verdaderas realidades, es necesario que el alma emprenda, como los prisioneros del antro subterráneo, una ascensión penosa a los lugares inteligibles (Rep. VII, 517b). En los últimos límites de ese mundo está la idea de Bien, causa de cuanto hay de bello y de bueno en el universo, y que en el mundo inteligible engendra la verdad y la inteligencia. Sólo cuando se alcanza ese término se está en posesión de un verdadero saber. Únicamente la ciencia dialéctica puede llegar a ello; de ahí que sea indispensable para la educación del futuro gobernante.

Hay que recordar que la educación consiste, para Platón, en dirigir el alma hacia la idea de Bien. Pues “educar no es, como pretenden algunos, hacer penetrar la ciencia en el alma,

(1) A. DIÈS: *Id.*, pág. 66.

donde no está, como se pondría la visión en ojos ciegos” (Rep. VII, 518b, c).

El alma carece de poder creador; tampoco puede recibir la ciencia como algo que le llegara desde afuera, pues la verdad reside en ella misma. Mediante un hábil interrogatorio, y una indagación metódica, la verdad puede ser extraída del fondo de nuestra alma, donde se hallaba sepultada en el olvido. De ahí que saber no sea más que recordar lo que ya habíamos aprendido en una vida anterior; “nuestra ciencia no es más que una reminiscencia” (Fed. 72e, 73a). Enseñar no significa fijar en la memoria un conocimiento, sino descubrir lo que ya existía en nosotros. No se busca sino aquello que existe de alguna manera en nosotros (Men. 83e). El esclavo del “Menón”, no ha hecho otra cosa que extraer de sí mismo, bajo la guía de Sócrates, verdades de las que él no tenía ninguna noción. “¿Ha expresado una sola opinión que no haya extraído de sí mismo?”, dice Sócrates, a lo que asiente Menón: “Ha sacado todo de su propio fondo” (Men. 85b, c).

La educación no confiere al alma la facultad de ver, que ya posee, sino que la orienta, le hace dirigir su mirada a lo más alto. “Toda alma posee esa facultad de aprender y un órgano para este uso; y así como un ojo no puede desviarse de la oscuridad hacia la luz sin hacer que gire todo el cuerpo al mismo tiempo, este órgano debe desviarse con el alma toda entera de las cosas perecederas, y hasta volverse capaz de soportar la vista del ser, y de la parte más brillante del ser que llamamos Bien” (Rep. VII, 518c).

El Bien, último término del conocimiento, es lo que el alma capta en ese movimiento. Es lo intemporal e invisible, opuesto a lo temporal y visible que es el objeto de la opinión. Opérase así el paso de las tinieblas a la luz. Mediante la educación el alma debe liberarse de los lazos sensibles que aminoran su poder cognoscitivo, hasta que le sea posible contemplar lo más luminoso del ser. Para lograrlo, el alma tiende a desasirse del cuerpo. Encarada la educación en esta forma, de nada pueden servir las ciencias técnicas o mecánicas (música y gimnasia), aptas para la educación del guerrero; es preciso recurrir a las ciencias de carácter universal: aritmética, geometría, astronomía, y ciencia de la armonía, que se constituyen en una especie de propedéutica de la dia-

léctica. Son el camino que conduce a una forma más elevada de la inteligencia. Su rol es apartar el alma del mundo sensible.

La primera ciencia necesaria a este fin es la aritmética, en cuanto trata de la unidad pura, que no se divide ni se altera. Considerada en sí misma, mueve al alma hacia la región superior, llevándola a razonar sobre los números en sí, sin que a estos razonamientos se mezclen los números que representan objetos sensibles (Rep. VII, 525d). En tal forma resulta un ejercicio que permitirá al alma operar sobre realidades abstractas, y a separarla de lo real sensible, “facilitará al alma misma el pasaje del mundo sensible a la verdad de la esencia” (Rep. VII, 525b). Es pues una ciencia indispensable, “que obliga al alma a servirse de la pura inteligencia para alcanzar la verdad en sí” (Rep. VII, 526b).

Sigue a esta disciplina la geometría, en su doble forma: plana y del espacio, a condición de que obre sobre el espíritu de la misma manera que la ciencia de los números. Ahora bien, si no logra apartar el alma de lo sensible para encaminarla hacia lo inteligible, si se detiene en los accidentes, en lo puramente técnico, debe ser rechazada.

Del mismo modo la astronomía (Rep. VII, 529a; 530c); y finalmente la ciencia de la armonía (Rep. VII, 530d; 531c), todas ellas llenan las condiciones requeridas, esto es, la capacidad de apartar el alma del mundo de la generación hacia la verdad; preparan la dialéctica, de ahí que sean consideradas como ciencias fundamentales en el sentido único entendido por Platón, es decir en cuanto preparan al alma, mediante la educación para colocarse frente al ser. Reavivan en ella un órgano enceguecido, órgano incomparablemente superior a los sentidos, y gracias al cual se percibe la verdad (Rep. VII, 527d). “Elevan la parte más noble del alma hasta la contemplación de lo más excelente de todos los seres” (Rep. VII, 532c).

Estas disciplinas encaminan al alma a elevarse del mundo fenoménico al mundo más alto de la idea, pero ninguna de ellas constituye por sí misma la “ciencia”, pues no alcanzan el pleno ser. El conocimiento que de él tienen es semejante a un sueño; son impotentes para verle a plena luz, en tanto que se atienen a hipótesis. “Están tejidas de desconocido; se

puede poner todo esto de acuerdo, pero no se hará de ello una ciencia” (Rep. VII, 533b, c). Así su valor reside en que despiertan al alma y la orientan por el camino que conduce al Bien, pero “no son el mismo conocimiento; ocupan una región intermedia entre la región de los sentidos y el dominio de la ciencia pura” (1).

Pero el objeto último del conocimiento no es la imagen del Bien sino el Bien mismo. Mas ¿cuál sería la ciencia capaz de alcanzarlo y cuál es su método?

Esta ciencia no puede ser sino la “dialéctica”. Es la única que puede descubrirse a un espíritu versado en las ciencias llamadas preparatorias (Rep. VII, 533a). Excluye el uso de los sentidos, y se apoya únicamente en la razón, “y si prosigue sus indagaciones hasta haber captado por la sola inteligencia la esencia del Bien, ha llegado al límite de los conocimientos inteligibles” (Rep. VII, 532a, b). Mientras las matemáticas se detienen en hipótesis, la dialéctica procede por eliminación de hipótesis, no tomándolas como principios sino como simples hipótesis; se eleva hasta el principio donde establece sus conclusiones. El pensamiento puro, sin ayuda de imágenes asciende sin detenerse hasta alcanzar el último fundamento: el Bien.

Así puede decirse que la dialéctica es el único método que va apartando el alma del mundo impuro en que se hallaba sumida, y la eleva hasta el mundo luminoso del ser; el único que se despoja en absoluto de todo elemento sensible. En la ordenación platónica, es la forma más alta del conocimiento. Más, para llegar a ello, dicha “ciencia real” se vale de las ciencias auxiliares —aritmética, geometría, astronomía y ciencia de la armonía— que, como hemos visto, tienen un valor exclusivamente propedéutico (2). Son denominadas “ciencias” nada más que por acomodación al uso, aclara Platón, pues en verdad sería preciso darles otro nombre. Un

(1) A. FOULLÉE: *ob. cit.*, t. I, pág. 51.

(2) Véase M. LOSACCO: *Storia della dialettica*, Florencia, 1922, pág. 204.

A juicio de L. Robin, la crítica de Aristóteles (Metaf. L, I, 9, 992a) se dirige más bien contra Spseusipo y Senócrates que contra Platón; pero es aplicable igualmente a éste, porque procura quitar a las matemáticas el rol propedéutico primariamente asignado. *La théorie Platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*. Paris, 1908, pág. 316. Acerca de la época en que comienza Aristóteles la crítica contra esta tendencia pitagorizante, véase W. JAEGER: *Aristotele*. Florencia, 1935, pág. 235 y subs.

nombre que delimite su ubicación en el plano que realmente ocupan en el conocimiento: más claro que la opinión pero más oscuro que la ciencia. Algo que media entre la opinión y la pura inteligencia. Frente a la opinión aparece como un conocimiento superior; pero frente a la dialéctica, sigue siendo un conocimiento imperfecto. Es el “pensamiento discursivo” (Dianoia), al que se le restituye de ese modo su condición de intermediario (Rep. VII, 533d; VI, 511d).

En rigor, el nombre de ciencia debiera corresponder únicamente a la dialéctica, pues sólo ella puede dar cuenta, en forma absoluta, de su objeto.

FRANCISCO E. MAFFEI.



INSTITUCIÓN EDUCATIVA LA MILAGROSA ÁREA DE FILOSOFÍA



Actividades de evaluación por promoción anticipada.

1. Contexto histórico y cultural de Grecia Antigua.

- a. Investigue las diferentes etapas de formación de la cultura griega antigua. (Periodo arcaico, Periodo oscuro, Periodo clásico y Periodo helenista).*
- b. Realice un mapa donde ubique las principales polis o ciudades de la Grecia antigua. Además de los principales accidentes geográficos.*
- c. Elabore una tabla donde especifique la actividad económica de la Grecia Antigua.*

2. El Paso del mito al Logos.

Investigue en qué consiste el paso del “Mito al Logos” y elabore un resumen donde explique sus causas y su origen.

3. Cosmología Griega: Investigue la biografía y la filosofía de los siguientes filósofos: Tales de Mileto, Pitágoras de Samos, Heráclito de Éfeso, Parmenides de Elea, Demócrito de Abdera.

*4. Teoría del conocimiento de Platón. Lea el documento Anexo, **Notas sobre las formas del conocimiento en Platón** y elabore la microestructura del texto con la información importante del documento.*

*5. Teoría Política de Aristóteles. Lea el documento anexo **Teoría política de Aristóteles**, y realice la microestructura del texto con las ideas principales de cada párrafo del documento.*

6. Realice el glosario de los términos o palabras desconocidas.