



El Búho Nº 30  
Revista Electrónica de la [Asociación Andaluza de Filosofía](#).  
D. L.: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.  
Publicado en <https://elbuhorevistasaafi.es/>

## LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA EN PLATÓN<sup>1</sup>.

Cayetano Aranda Torres

<https://orcid.org/0000-0002-3213-0593>

Universidad de Almería, España

[caranda@ual.es](mailto:caranda@ual.es)

Amada Cesibel Ochoa Pineda

<https://orcid.org/0000-0002-7517-975X>

Universidad de Almería, España

[cochoa@ual.es](mailto:cochoa@ual.es)

“Sostengo entonces esta fórmula para definir las cosas que son como ellas son (*tà ónta ós éstin*): no son otra cosa que potencia (*dýnamis*)”

(Platón, *Sofista*. 247 e; trad. esp. p. 416)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> El origen del presente texto es un protocolo elaborado para el Seminario dedicado a la lectura y comentario de textos platónicos, organizado por la AAFI en Granada durante los meses de octubre 2023 a junio 2024. Este curso estaba dedicado al comentario de textos platónicos, en concreto a la tetralogía formada por los diálogos *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político*, contenidos en el volumen v de la versión de Gredos, publicado en Madrid en 1988. Nuestra intervención se produjo en noviembre de 2023, y giró en torno a textos del *Teeteto*. Vaya desde aquí nuestro más sentido agradecimiento al grupo de compañeros/as granadinos/as.

<sup>2</sup> Como bien señala Schleiermacher en su traducción alemana, el término griego *dýnamis* tiene el plural significado de fuerza, capacidad y facultad (Cfr. Platon, *Werke*, 6, pp. 318-319. Literalmente la frase diría algo así como: “sostengo para determinar las cosas que son en tanto son, que no son otra cosa que potencia”. Schleiermacher sería el primer traductor y estudioso de Platón en el ámbito filosófico alemán, aportando una contribución



## 1. PRELIMINARES.

A todo lector de los textos platónicos y, en especial, de los llamados diálogos de madurez, le asalta el vértigo y desasosiego de qué decir en un trabajo, destilado a partir de lecturas asiduas de Platón, esto es, en un comentario previo y/o posterior, según se mire, a la lectura de algunos textos platónicos; nos planteamos una modesta contribución que pueda acercarnos, si es que el texto de Platón no está ni hubiera estado siempre próximo a nuestra sensibilidad y nivel de lectura, es decir, a nuestro presente, que dista lo suficiente de la letra escrita como para suscitar la sensación de asombro, paradoja, distancia y cercanía, todo ello mezclado con cierta impotencia ante las obras clásicas. El más elemental principio hermenéutico prima la diferencia-distancia del presente lector sobre el rico sentido plural de la obra, cuyo significado no comparece en cualquier caso sin arduo esfuerzo y serena meditación. Adelantamos que nuestras herramientas son el texto original griego, la excelente versión del *Teeteto* del compañero Álvaro Vallejo Campos y, ocasionalmente, algún comentario tanto de Hegel como de Heidegger y Gadamer, que no los tomamos ni mucho menos como guías de lectura, sino a título de mera sugerencia para subrayar la riqueza de contenido de los textos mismos. Por lo demás, es obligada la cita de las dos monografías de que disponemos en español, la de Cornford de 1935, y la que se incluye en el volumen v de la *Historia de la filosofía griega*, de Guthrie, de desigual valor y alcance. Pedimos de antemano disculpas a todos los lectores de este modesto trabajo, por si les parece

---

decisiva a lo que, según las palabras de Szlezák "la filosofía ática del concepto" (*Leer a Platón*, p.16), es decir, el trabajo de escuela o académico realizado con el método más riguroso (*Leer a Platón*, p. 17).



una osadía cierto afán y tono polémico ante un texto al que contemplan veinticinco siglos de erudita, sabia y muy respetable hermenéutica.

Sin reparar demasiado ni darle excesiva importancia al orden de los diálogos platónicos para nuestro propósito<sup>3</sup>, partimos no tanto en posicionarnos frente a la interpretaciones lógica-analítica y ontológico-dialécticas, pero sí a reivindicar en nuestro ámbito hispánico la tradición alemana, desde Schleiermacher a Heidegger, preterida por razones coyunturales y/o políticas. Si tomamos a Hegel como guía de lectura de Platón es porque nos parece que hacemos justicia al primer pensador de la modernidad que se ocupó de la historia de la filosofía de la única manera posible cuando se tiene claro que la filosofía es la ciencia absoluta porque, como en el caso de la *epistémē* griega, es el único saber que da cuenta y razón de su procedimiento metódico para evitar decisiones arbitrarias que no sean la aportación de razonamientos que proceden de la propia dinámica del objeto propio, que no es otro que el pensamiento que se piensa a sí mismo cuando piensa sus objetos.

Por lo demás, los autores de este trabajo hemos cumplido modestamente con la obligación de todo filósofo respecto a los textos platónicos: asediarlos con el mínimo intento de comprenderlos<sup>4</sup>. En este sentido consideramos que el Platón del *Parménides*, así como del *Teeteto*, *Sofista* y *Político* ha profundizado en su teoría de las ideas a fin de hacer frente a una serie de problemas que arrancan

---

<sup>3</sup> Cfr. El muy importante texto de Slezák *Leer a Platón*, de lectura imprescindible para quien comience a leer al filósofo. También son muy recomendables los dos textos de Altmann, *Platón el maestro* y *Ascenso a lo Bello*, citados en la bibliografía.

<sup>4</sup> Cfr. Rougemont, *El amor y Occidente*, p. 75.



con el examen crítico de la hipótesis parmenídea de lo uno, porque tal postulación cuestiona el estatuto epistémico, esto es, científico de la idea como realidad efectiva suprema. La riqueza de pensamiento de los clásicos de la filosofía es tan descomunal e inconmensurable que en cualquiera de sus obras y pasajes podemos encontrar una fuente de sugerencias para seguir pensando en prolongación del texto original. Queremos reparar en este momento en un texto de la *República* platónica que alberga tanta riqueza extraordinaria de pensamientos sobre asuntos que a simple vista pudieran parecer inconexos o tal vez banales, pero que no lo son, ni para Platón ni para nosotros. Nos referimos en concreto nos referimos al celeberrimo texto en el que se postula el gobierno de los filósofos para un recto funcionamiento de la polis.

“A menos que los filósofos reinen en los estados o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los estados ni tampoco, creo, para el género humano; tampoco antes de eso se producirá, en la medida de lo posible, ni verá la luz del sol, la organización política que ahora acabamos de describir verbalmente. Esto es lo que desde hace rato titubeo en decir, porque veía que era un modo de hablar paradójico, y es difícil advertir que no hay otra manera de ser feliz, tanto en la vida privada como en la pública”<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Platón. *República*, 473 d-e. Ed. Gredos, pp. 282-283.



Creemos que todo tratamiento de Platón, cualquiera que sea su naturaleza y finalidad tiene que abordar de manera explícita la pregunta que de modo obvio se plantea todo y cualquier lector del filósofo griego. Su interlocutor, Glaucón, se la formula y la respuesta no puede ser más clara: a quienes aman el espectáculo de la verdad<sup>6</sup>. El problema central del platonismo que se inaugura o reinaugura magistralmente en El *Parménides* es la relación entre las ideas y las cosas sensibles, problema que no tiene fácil solución y que la discusión, imaginada con el filósofo de Elea, no termina de resolver. Si miramos el planteamiento desde la relación-idea tendría dos enfoques o planteamientos. Si lo miramos desde la idea Platón habla de *parousía* (presencia) y vista desde las cosas singulares, participación (*méthexis*) que también puede ser llamada, como apunta Echandía, *metalepsis*<sup>7</sup>. Si todo el asunto en la filosofía platónica tiene que ver con el *lógos*, parece coherente que el saber filosófico que en Grecia tiene la consideración de ciencia (*episteme*), el saber más riguroso que podamos concebir en la medida de que es capaz de dar razón de sí mismo para considerarse el grado sumo o superior del saber en relación con el resto. Solo en este sentido eminente los griegos, con Platón a la cabeza, toman el *eídos* como la esencia de lo que es, de las cosas que son o, dicho de otro modo, de lo que las hace ser en cualquier caso. En definitiva, cualquier ser es lo-que-es por participar o tener en común su esencia (*ousía*) que lo define y en la que participa. El *eídos*, la idea de algo, trasciende a ese algo pero no deja de ser el modo de ser de ese algo en su dimensión de algo contemplado o visto por la inteligencia humana. Es el pensamiento o la inteligencia humana, como *lógos*, como razón la que es

---

<sup>6</sup> Platón. *República*, pp. 286

<sup>7</sup> Echandía. Prólogo a Platón, *Parménides*, p. 11.



capaz de contemplar las cosas mundanas como participadas y participantes ellas mismas en su *eídos* (idea). El *lógos* que es razón y palabra, es capaz de elaborar un conocimiento de las cosas sensibles desde la contemplación de su idea. En el planteamiento platónico, no exento de dificultades, pretende además de fundamentar todo el problema del conocimiento hasta Husserl teniendo en cuenta que se ha visto sometido a un doble abordable sino antagónico si, al menos, irreconciliable: el punto de vista lógico propio del acercamiento al problema, al partir de la escuela de Oxford, y el punto de vista ontológico que, arrancando convencionalmente en Schleiermacher atraviesa el idealismo alemán y permea toda la filología clásica alemana, en especial, Nietzsche.

Nuestro modesto punto de vista y su correspondiente modo de lectura toma pie en el *Parménides* platónico. La hipótesis del filósofo de Elea de que lo uno (*to hén*) es la única manera y el único modo de postular el ser, o de que el ser existe o que el ser es el objeto-sujeto del conocimiento científico, es tomada por Platón en el diálogo antes citado, como un motivo para apuntalar su principio de que el ser de la idea o de las ideas representa la realidad de mayor rango o entidad que podamos concebir, así como su conocimiento es el más científico que podamos imaginar.

Por nuestra parte entendemos que en la obra escrita de Platón se produce una cesura representada por el diálogo *Parménides*, en el que se discute el estatuto teórico de la noción de lo uno, comparándolo con las diversas acepciones del concepto de ser (*eínai*) y de esencia (*oúsía*), para comprobar si aquel, el ser como lo uno, se identifica con esta, o en qué se diferencian. En definitiva, la hipótesis parmenídea de lo uno como el objeto propio del saber filosófico, sería para Platón la prueba de fuego que afinca que lo uno no es posible de concebir si no pensamos la otredad en cualquiera de su



naturaleza. Si hay lo uno ha de haber lo otro. Esta, a modo de paradoja, es la clave para entender la filosofía como saber científico desde Platón a nuestros días.

## 2. LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA (EPISTÉMĒ)

Si partimos del lugar común de que los textos de madurez, a saber, *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político* tienen como objeto y sujeto definir qué es en verdad el saber (*epistémē*) y hacerlo curiosamente de manera aporética, estamos ante el problema crucial de la filosofía, que aspira a constituirse como saber fundamentado y racional, para nosotros, saber científico en el más noble, elevado y digno sentido de la expresión. Como bien observa Vallejo Campos, el *Teeteto* se resuelve en debatir sobre tres definiciones del saber que no son concluyentes —de ahí su carácter aporético—, pero que desbrozan el camino metódico para saber qué es en verdad saber, a qué llamamos y qué es la filosofía como saber epistémico, es decir, conocimiento de lo conocido, valga la redundancia, que da razón, en griego *didónai lógon*, en el sentido de dar razones sólidas y fundamentadas de todos y cada uno de los pasos que el saber lleva aparejados como procedimiento metódico. El profesor Vallejo lo ha definido con precisión: “el saber tiene que ser siempre verdadero e infalible y tener como objeto lo real. Además, debe incluir la posibilidad de dar una explicación y la posesión de una opinión verdadera”<sup>8</sup>. De *epistémē* dice Cornford, que es “tanto la facultad de conocer como aquello que es conocido”<sup>9</sup>. Para la aclaración del saber epistémico, la obra da tres pasos o definiciones. Nosotros nos ocuparemos preferentemente de la primera de esas definiciones como antecedente. Ella sostiene que el saber es percepción, pero también

---

<sup>8</sup> Vallejo Campos. “Introducción”. Platón. *Diálogos* v, p. 147.

<sup>9</sup> Cornford. *TPC*, p. 49.



tenemos que dar cuenta de la segunda: el saber es percepción con opinión verdadera.

Pero antes de abordar esas cuestiones platónicas no está de más insistir, para que este modesto trabajo no pierda el rumbo y arribe a buen puerto, que la consideración contemporánea de Platón como el primer filósofo en la historia de nuestra disciplina que delimita la naturaleza y tarea del saber filosófico, que es denominado ciencia (*epistémē*) del que queda excluido todo planteamiento que no se remita a un saber verdadero o de la verdad. De ahí la importancia capital del planteamiento que inaugura el diálogo *Parménides* en el que se discute y pone a prueba la noción clave y nuclear del filósofo de Elea: lo uno (*tò hén*). En la idea parmenídea de lo uno se sintetiza, a modo de *symploké* las determinaciones de lo real y las del pensamiento, de tal manera que el concepto platónico de idea (*eí-dos*) acoge en su seno tanto las determinaciones del ser real como las determinaciones del pensar.

Las aporías y el propio carácter aporético de los llamados diálogos de madurez (*Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político* y *Filebo*) sólo plantea problemas a aquellos que, como Guthrie, que resume y continúa una larga tradición hermenéutica, impoluta e impecable desde el punto de vista filológico, entienden que la doctrina platónica de las ideas se formula en el *pool* formado por *Banquete*, *Fedón*, *Fedro*, y no se vería afectada por aquellos cinco diálogos, en los que no se hace alusión a las ideas. Nuestra lectura, si de tal cupiese hablar, en el hipotético y casi imposible caso de que algunos de nosotros pudiéramos atribuir tamaña pretensión, considera que los diálogos maduros completan los del período medio y nos hacen leer de otra manera, más rigurosa y precisa, la "teoría platónica de las ideas", porque son estas como esencia de las cosas mundanas y celestes las que deben estar sometidas a permanente escrutinio, revisión y



reformulación, sin ninguna pretensión de sistematicidad o completud, porque en Platón, hablando con rigor, no hay nada como una teoría del conocimiento, gnoseología ni epistemología, en el sentido moderno de estos términos.

La muy poderosa y bien documentada tradición británica, de Cornford a Taylor, de Crombie a Guthrie, positiviza de alguna manera el pensamiento platónico, cuando no hace de él una lectura analítica, en el sentido anglosajón y contemporáneo de la misma. En este sentido, siempre hemos preferido la tradición que inaugura Hegel<sup>10</sup> y produce contribuciones digamos más especulativas, como las de Düring, Friedländer, Gigon y, en especial, Gadamer con los estudios de este recogidos en los volúmenes 5, 6 y 7 de sus obras reunidas, entre los que se encuentran su trabajo de habilitación en Marburgo, *Plato dialektische Ethik*, de 1931, y el volumen 7 que lleva por título genérico *Plato in Dialog*, en los que se encuentran sugerentes interpretaciones del "viejo platónico" que fue nuestro maestro de Heidelberg<sup>11</sup>.

En definitiva, se trata de analizar, en nuestro caso en los llamados diálogos de madurez esa tesis que no por repetida es más verdad, si la mantenemos preservada de examen y análisis crítico, según la cual las ideas tienen una existencia separada de las cosas, así como el alma tiene una existencia separada del cuerpo<sup>12</sup>. En este contexto, lo primero que cabe destacar y subrayar es que el interlocutor de Sócrates en nuestro diálogo sea Protágoras, dado que, derivado

---

<sup>10</sup> Cfr. Hegel. *Lecciones sobre Platón*. Véase al final del texto el Apéndice 1, por otro lado, casi prescindible a efectos del texto platónico.

<sup>11</sup> De toda esta confrontación da buena cuenta Guthrie en *HFG*, 5, p. 78, nota 72.

<sup>12</sup> Cfr. Cornford, *TPC*, p. 23.



de una buena lectura de los textos de Protágoras, no cabe deducir que aquello que aparece a nuestros sentidos y parece verdadero en nuestros juicios pueda ser considerado irreal o falso, pues lo que aparece al ser humano debe tener alguna relación con la realidad exterior al mismo. Así las cosas, el *Teeteto* quiere saber con exactitud a que llamamos ciencia. El diálogo se produce con un discípulo de Teodoro, que es astrónomo (movimientos planetarios), matemático (cálculo), músico (armonía), etcétera, esto es, con un perito experto en saberes de los que nadie duda en el mundo griego que son científicos. El examen al que somete Sócrates a Teeteto es al discípulo de un consumado científico. Su intención no puede ser otra que mostrar que la filosofía es *epistémē* en un sentido superior a las ciencias de Teodoro y Teeteto. La ciencia de las ideas es el saber y el conocimiento supremo porque es la única que da razón de sí misma y, en consecuencia, es superior a las ciencias griegas y a las modernas.

Aunque pueda sorprender al atribulado lector de Platón, la pregunta socrática no puede ser otra que "no soy capaz de comprender adecuadamente por mí mismo que es realmente el saber" (145 e – 146 a). Si es lo mismo la *epistémē* y la *sophía*, ¿qué es en definitiva la ciencia? Sócrates no se ve incapaz (*dýnamai*) por sí mismo de responder a tan crucial interrogante y quiere hacerlo en diálogo con Teeteto. Puesto que sabiduría (*sophía*) es cosa bien sabida por el discípulo de Teodoro, de lo que se trata es de saber qué es *epistémē*, que no es una simple *téchnē* como la que ejerce el zapatero. Lo que sorprende es que Platón sostenga que la *epistémē* tiene su *lógos* diferenciado (148 d, p. 186). A decir verdad, la tesis fuerte del texto sostiene que sólo hay una razón que hace a cada saber ser ciencia y a la filosofía ser la ciencia superior o suprema (148 d, p. 186).



De la primera tesis refutada del diálogo, la *epistémē* es percepción-afección (*aísthēsis*), salvo opinión en contra de otros lectores del corpus platónico, se derivan conclusiones paradójicas, como que todo aparecer (*phaínetai*) es percibir, de la que el texto deduce que toda fantasía o lo-que-aparece y la percepción son lo mismo (*tautòn*), pues lo que aparece a cada uno es para cada cual como lo percibe. De aquí la tesis platónica que reza: "la percepción es siempre de algo-que-es (*óntos*) e infalible (*apseudēs*, literalmente "no falsa") como *epistémē* que es porque se refiere a algo-que-es (*oūsa*) (152 c, p. 194). Pero esta certera posición será en seguida precisada y desarrollada al decir que no es una razón falsa (*phaūlon lógon*) el sostener que algo es una sola cosa o que posee una única determinación, y que todo "está siempre en proceso de llegar a ser (*aiè de gígnetai*), (152 e, p. 195).

Aquí Platón retoma la tesis de Heráclito sobre el devenir. Pues bien, el llegar a ser de las cosas, incluida el alma, es lo que invalida la postura implícita en la aseveración de que la *aísthēsis* es *epistémē*, porque la percepción está sujeta a movimiento y cambio y, en definitiva, a llegar a ser otra cosa. Nosotros mismos somos los que alteramos nuestras percepciones con la *dóxa*, cuando decimos que mi percepción es mi propia esencia (*tēs emés ousías*); yo soy lo que percibo y la percepción es verdadera para mí.

Así llegamos a la conclusión de que no es posible alcanzar la verdad de la percepción sin alcanzar su *ousía* (Cfr. 186 c, p. 265), la esencia del acto perceptivo y la esencia de la cosa percibida. De este modo, penetramos en la tesis central según la cual la esencia de la percepción es la *dóxa*, es decir la representación que un sujeto se forja de lo percibido, o que recoge de las *endóxa*. La *epistémē* no puede estar formada o compuesta de nuestras sensaciones (*pathémata*),



sino que la encontramos en los silogismos, en los que podemos encontrar tanto la esencia como la verdad de las cosas (Cfr. 186 d, p. 266)<sup>13</sup>.

Pero vayamos derechamente a los textos platónicos que ofician de textos nucleares. Para esta tarea de dilucidación textual debemos tener en cuenta que los diálogos de madurez son para muchos la fuente original de la legítima aspiración de la filosofía a “buscar las condiciones de un conocimiento que sea verdaderamente científico”<sup>14</sup>. Deslumbrados por la potencia, capacidad y versatilidad del paradigma de la ciencia moderna, no somos capaces de concebir un saber científico al margen del método experimental. Tal vez sea debido a la dificultad extrema de pensarnos como ciudadanos de dos mundos, el de la ciencia moderna y el más antiguo de la ciencia de la filosofía<sup>15</sup>.

“TE. Ahora es cuando se ha puesto de manifiesto que el saber es algo diferente de la percepción.

SO. Pero nosotros no comenzamos a dialogar para descubrir lo que no es el saber, sino para descubrir lo que es. Sin embargo, hemos adelantado lo suficiente como para no buscarlo de ninguna manera en la percepción, sino en aquella otra actividad que desarrolla el alma cuando se ocupa en sí misma y por sí misma de lo que es” (186 e, p. 266).

---

<sup>13</sup> A este propósito se lee con provecho a Cerezo Galán. “El problema de la verdad”.

<sup>14</sup> Vernaux. *Epistemología general*, p. 8.

<sup>15</sup> Cfr. Gadamer. “Ciudadano de dos mundos”, en *Anotaciones hermenéuticas*.



La filosofía como ciencia no es el saber sobre o basado en la percepción, o la percepción por sí sola no es ciencia, como sostienen los empiristas antiguos y modernos. El debate puede centrarse en el sentido y significado que Platón otorga a la ocupación del alma humana en y por sí misma con lo-que-es. A nuestro modo de ver, lo que es, aquí *tà ónta*, es el modo de ser de la realidad en tanto se mueve y deviene otra cosa. ¿Tan difícil nos resulta entender que el dinamismo de la realidad no sólo afecta a nuestra facultad de conocimiento sino también a la dinámica propia de lo real para llegar a ser otra cosa, en principio por el sólo efecto de entrar en contacto con el dinamismo cognoscitivo humano. La alternativa, si de tal cabe hablar, representada por los que, como el personaje Teeteto, quieren dar chance a la teoría que pone la verdad en relación con los juicios, esto es, conceder otra oportunidad a la percepción como opinión verdadera, en la medida en que la percepción puede ser llevada a juicio y a un juicio verdadero.

Pero si la base de la opinión es la percepción, ¿cómo es posible una opinión falsa, una opinión *alldoxían*, una opinión que quiere decir una cosa y dice la otra? Aquí se encuentra, para nosotros, el interrogante fundamental. Debemos dar otra oportunidad a la capacidad humana de afirmar una cosa y su contraria para ver si de esa contradicción procede una verdad que desafía el sentido común y la interpretación rígida del principio de identidad, que tanto ha perjudicado nuestra comprensión de la filosofía platónica. Aquí lo que está en juego es la naturaleza del pensamiento, su capacidad dinámica, su proceder a través de paradojas y aparentes contradicciones. En definitiva, de lo que aquí se trata es de someter a crítica las teorías del gran contendiente de Platón, que es Parménides, repensando y reiterando la naturaleza del *lógos* humano, que es razón y palabra,



que es pensamiento y discurso, y que en ese intercambio se producen cambios que desafían el sano sentido común (*dóxa*).

“TEE. ¿A qué llamas tú pensar?

SOC. Al discurso (*lógon*) que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a su consideración. Por lo menos esto es lo que puedo decir sin saberlo del todo. En efecto, a mí me parece que el alma, al pensar, no hace otra cosa que dialogar y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras. Ahora bien, cuando se decide su resolución es manifiesta y, aunque esta se produzca con más o menos rapidez, mantiene ya sus afirmaciones y no vacila; de ahí que la consideremos su opinión. En conclusión, al acto de opinar lo llamo hablar y a la opinión un discurso que no se expresa ciertamente, ante otro ni en voz alta, sino en silencio y para uno mismo” (189 e – 190 a, pp. 272-273. *Diálogos* v, pp. 272-273).

Sobre el diálogo del alma consigo misma, en el que se resuelve el pensar, podría ser interesante debatir si, supuesta la necesaria mediación del lenguaje, es posible pensar en silencio, o si el silencio supone únicamente la ausencia o carencia del lenguaje oral, que puede ser suplido por la escritura. La opinión como lo mío de lo que estoy seguro pone como fijo un pensamiento momentáneo, en la medida en que lo tengo yo o lo encuentro dado y lo formulo como mío. Así, la opinión falsa es un problema de enlace entre dos cosas que no lo están en realidad, de manera que, en el caso de la epistemología platónica ni puede ser tildada de mentalista ni tampoco de realista ingenua. En este sentido es evidente que la percepción



no es la fuente del error sino que hay que buscarlo en la enunciación que pretendiera afirmar y sostener que lo percibido es sin más lo verdadero. El texto del Teeteto prosigue con una serie de disquisiciones muy atinadas sobre la distinción entre opiniones verdaderas y falsas, atribuyendo la falsedad no a la percepción sino al silogismo, es decir, al enlace de un sujeto con un predicado, con lo que tenemos la importante separación entre opinión verdadera y falsa.

### 3. ALGUNAS CLAVES DE LA EPISTEMOLOGÍA PLATÓNICA.

Para nosotros, lectores del siglo XXI, el pensamiento platónico representa el reto y desafío de pensar las ideas (*eídē*) como la esencia de las cosas mundanas. La proclamada separación de las ideas platónicas en relación con las cosas materiales, que corre pareja y se corresponde con la postulación de un alma o psiquismo separada de cualquier dependencia del organismo físico o *sōma*, requiere una revisión no tanto desde las neurociencias sino desde la propia filosofía. La teoría radical de la separación del alma y el cuerpo, y de las ideas y las cosas materiales, apenas si da oportunidad para pensar la *méthesis* platónica. La sabiduría, según Platón, hay que encontrarla, si hemos de hacer caso a los diálogos del período intermedio, en la separación de las funciones que desempeñan alma y cuerpo (Cfr. Platón, *Fedón*, 67 d. *Diálogos* III, p. 46). Si queremos revisar críticamente semejante tesis, hay que reinterpretarla. En esta dirección, es imprescindible volver a pensar en el sentido de la ocupación platónica con lo-que-es (*ó ésti*) o la esencia (*ousía*) de lo real, en nuestro caso a la luz de los diálogos de madurez que postulan el devenir de toda realidad, incluido el saber científico. A riesgo de ser reiterativos, nuestro planteo se interesa, siguiendo a Heidegger por la esencia de la *epistēmē*<sup>16</sup>. Si la pregunta conductora del

---

<sup>16</sup> Cfr. Heidegger. *De la esencia de la verdad*, p. 145.



*Teeteto* es qué es ciencia, la originalidad platónica estriba en evidenciar lo que no es el saber científico, porque la percepción y la percepción acompañada de opinión verdadera son formas de no-verdad. Desde este punto de vista, la postulación de las ideas, que son una forma de ver o una corrección de la visión como hacen los ópticos y optometristas, un mirar a otro lado, es la postulación de una forma de verdad como des-ocultamiento.

Así las cosas, la *epistémē* es una a modo de penetración noética en la percepción sensorial, que remite a esta a un componente intelectual sin el que no es posible ni siquiera la visión. Para entendernos, no es baladí recordar a Chalmers y su proposición de que la percepción depende de la teoría, que contiene el marco y las coordenadas, el paradigma en definitiva, que hacen posible el significado de la percepción, más allá de la información retiniana<sup>17</sup>.

Aún tenemos que meditar seria y radicalmente las palabras de Sócrates a Teeteto:

“Dime, entonces, una vez más, si te agrada esa afirmación según la que nada es, sino que está siempre en proceso de llegar a ser, ya se trate de lo bueno, de lo bello o de todo lo que enumerábamos hace poco” (157 d, Platón. *Diálogos*, v, p. 207).

En relación con el llamado mundo sensible, sea cual sea el estatuto epistémico, no podemos obviar que “los objetos sensibles son determinados y reconocibles en la medida en que «participan de» y, por ello, «se parecen a» las formas”<sup>18</sup>. El verdadero núcleo del asunto es si, como sostiene Guthrie, existe una “incoherencia seria”

---

<sup>17</sup> Cfr. Chalmers. *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*

<sup>18</sup> Guthrie, *HFG*, v, p. 92.



entre la doctrina de la *méthesis* y el "hecho de que los objetos sensibles están en devenir"<sup>19</sup>.

Para concluir el presente trabajo, queremos recoger la idea platónica de filosofía, que alcanza el estatus de ciencia suprema a la que los seres humanos pueden aspirar, más allá de la opinión, la creencia o el juicio. La confrontación con todas las formas de empirismo que el *Teeteto* y el resto de los diálogos de madurez acometen, tiene la importancia, entre otras, de reivindicar la *anámnesis* de las ideas como el acto intelectual más propiamente especulativo. El método del recuerdo como proceso gradual de aprendizaje se corresponde con fidelidad a la tesis platónica según la cual todo está en proceso de llegar a ser o devenir lo otro de sí mismo (*aei dé gígnetai*, 152 e, *Diálogos*, v, p. 195). El proceso de llegar a ser o estar en vías de hacerse que afecta a la esencia misma de lo real es la clave para refutar la metodología meramente observacional, la política de los datos y los procedimientos habituales en ciencias humanas, sociales y de la salud, según los cuales la ciencia se basa en evidencias empíricas. Como bien considera Hegel, la certeza sensible, radicada en el esto y el ahora, llega a ser refutada con tan solo enunciarla y comprobar que el espacio/tiempo de la enunciación está sometido a un cambio permanente. Pero, más allá de esta perspectiva, la filosofía de Platón como nuestra filosofía desemboca en "hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la sensatez con la justicia y la piedad" (176 b, *Diálogos*, v, p. 244). Pues resulta imposible alcanzar la verdad de algo sin alcanzar su esencia (cfr. 186 c, *Diálogos*, v, p. 265), que en definitiva, como traduce Schleiermacher es el existir de la cosa<sup>20</sup>,

---

<sup>19</sup> Ibidem, p. 92.

<sup>20</sup> Cfr. Platon. *Werke*, 6, p. 137.



como su procedencia (*génos*), que es lo que tiene en común (*koinón*) el género humano.

#### **APÉNDICE. LA LECTURA HEGELIANA DE PLATÓN.**

Tal vez no sea ocioso ni irrelevante girar una visita al primer clásico contemporáneo que reivindicó el platonismo y Platón como pensador esencial en el sentido de ser el primero de la historia de la filosofía y considerarse Hegel a sí mismo como el último en esa larga corriente que considera a la filosofía como ciencia<sup>21</sup>. Platón como pensador esencial en el sentido de ser el primero en considerar a la filosofía una ciencia, y Hegel como el filósofo que se considera heredero de esa tradición, tienen en común considerar el inicio del filosofar como la indagación sobre la verdad de las cosas mundanas. En esta misma línea, Heidegger también entiende que Platón es el pensador que piensa el inicio de la filosofía en lo que tiene esta de discurso diferenciador, como el tratar de establecer la verdad de todo, a lo que el filósofo viene a llamar idea (*eídos*)<sup>22</sup>. En Parménides pensar y ser, ser y pensar, son la misma cosa a la que llama "lo uno" (*to hén*). Esta referencia la encontramos también en el *Sofista* (244 b. *Diálogos*, v, p. 407). En este contexto, lo uno es todo el ser, es ese concepto que pretende abarcarlo todo y no dejar fuera de sí nada. Si pensar y ser son lo mismo la clave consiste en saber cómo esa unidad se determina o autodetermina como lo uno. La importancia de lo uno parmenídeo radica en que es considerado como la verdad, asunto y tema propio desde el inicio de la filosofía.

---

<sup>21</sup> Para todo este apéndice es recomendable la lectura de Mesch. "Diálogo y dialéctica. La interpretación hegeliana de Platón desde la perspectiva actual". En M. Giusti (ed.). *La cuestión de la dialéctica*. Barcelona: Anthropos – PUCP, 2011, pp. 15-34.

<sup>22</sup> Cfr. Heidegger. *Parménides*, pp. 5 y ss.



La verdad griega, la *alētheia* común a todo el pensamiento desde Parménides a Platón, no es la certeza, ni la exactitud, ni tampoco la concordancia de una aseveración con un estado de cosas. De aquí que toda la crítica filológica que se inspira en el inductivismo baconiano, la certeza y evidencia del empirismo de Locke y Hume y, sobre todo, las modernas teorías del análisis filosófico, de las aseveraciones que toman como patrón el lenguaje ordinario, son incapaces de entender la *méthesis* platónica que implica un movimiento de doble sentido, desde las cosas a la razón y de la razón a las cosas. Aquí arranca la incompreensión nativa de la crítica filológica, en lengua inglesa para entender qué es el *lógos*, es palabra pero también razón, esto es la relación a y con algo ajeno que termina siendo lógico accesible mediante las palabras.

Por otro lado, sobre un texto de 1825-1826, disponemos de la traducción española de la versión francesa de un manuscrito supuesto pero difícil de encontrar, de tal modo que el libro ofrece una versión notablemente mejorada en relación con la clásica de Michelet de las *Lecciones sobre historia de la filosofía*. El hilo conductor de la exposición hegeliana lo constituye su interpretación del pensamiento platónico como *dýnamis*, fuerza-movimiento, más allá de la mera potencia, que contiene y con lo que se identifica toda realidad. De esta forma, el pensamiento como *dýnamis* se resuelve en auto-movimiento ante y frente a la índole cambiante de la realidad a la que se enfrenta y contrapone. Platón hace fluido, a ojos de Hegel, el pensamiento como capacidad de lo real de devenir lo otro de sí mismo, la diferencia realmente existente, la inquietud de lo negativo y, en definitiva, a tomar el pensamiento en rigurosa correspondencia con la realidad. No hay otra lógica que la del mundo, no porque este sea racional de antemano, sino porque el único instrumento para conocerlo y transformarlo es la razón humana, que entra en funciona-



miento por el impulso y el choque que le viene de fuera y desencadena el dinamismo cognoscitivo de cara a la transformación de la realidad. Esta transformación muchas veces se adapta o no al deseo humano, dada su resistencia natural a dejarse alterar, en línea con una teleología que se introduce en el reino de los fines en el discurso que propone dar cuenta y razón (acuerdo y desacuerdo) de todo lo que sucede a su alrededor. Hegel no pretendería leerse a sí mismo en Platón sino buscar el sentido y la forma del pensamiento especulativo en el primer pensador sistemático de la filosofía griega, como el único filósofo que se ha ocupado de investigar qué es la *epistémē*, pero no tomando como modelos las ciencias del cálculo y la medida (aritmética, geometría, astronomía, música, etcétera), en el bien entendido de que en ambos casos tratamos con objetos ideales, perfectos, precisos y eternos. No obstante, se impone advertir que el fundamento de los saberes que los griegos consideraban ciencias indiscutibles sería la ciencia según (*káta*) la filosofía, que se propone algo distinto: la filosofía es el saber que proporciona las pautas de su proceder, el saber que sabe y da razón de lo que sabe, el saber que no presupone o hipostasia una perfección externa o exterior a sí, que tiene el fundamento de la cientificidad en sí mismo y no en algo ajeno a sí mismo. De manera que, desde esta perspectiva platónico-hegeliana, si de tal cupiese hablar, y frente a los detractores del carácter científico de la filosofía, porque esta no presenta ninguna semejanza u homología con las ciencias griegas y su descendencia moderna, no sólo Platón sino también Aristóteles defienden que la filosofía es ciencia de manera eminente; da razón de sí misma, de lo que sabe y del porqué lo sabe, de su fundamento, de lo que la convierte en ciencia suprema de lo que es, del devenir de esto, y de las formas en que pensamiento y realidad se inter-pene-



tran y potencian mutuamente, para no dar un solo paso en su progreso, si este paso no representa un paso adelante en lo real sabido y en lo sabido realmente.

Para Hegel no hay determinación del pensamiento ni pensamiento determinado si no hay determinación de lo real por el pensamiento y del pensamiento por lo real. Lo determinado es la respuesta del estímulo de lo real sobre el pensamiento. Este no se incoa sino como mecanismo reflejo, como acto reflejo podemos decir, que no capta la realidad, sino que la imita, para homologarse y hacerse análogo a ella, y llegar a ser pensamiento verdadero o de la verdad.

En relación con el texto platónico que nos ocupa, hay un pasaje de las antedichas lecciones hegelianas sobre Platón, que resulta sumamente explícito: "Se debe comenzar por lo abstracto para acceder a lo verdadero, a lo concreto, y esto no se presenta sino muy tarde; ahora bien, si se lo consigue, nuevamente adquiere el aspecto y la forma de un comienzo"<sup>23</sup>. Pensamos que este texto no sólo representa una relectura de los pasajes platónicos del *Teeteto*, sino que, paradojas del destino, se produce un estrecho y profundo paralelismo con el famoso texto de Marx sobre el método de la economía política, justo el que progresa de lo abstracto a lo concreto para volver luego a lo abstracto, pero ahora a la abstracción propia de la ciencia. Pero con esta indicación somera, penetramos en un terreno que nos llevaría demasiado lejos en relación con las intenciones del presente trabajo. Valga este excursus para justificar la lectura, a modo de reconocimiento de su magisterio, de la excelente monografía recientemente publicada por el profesor Cerezo Galán, sobre

---

<sup>23</sup> Hegel. *Lecciones sobre Platón*, p. 71.



la *Fenomenología del espíritu*, en la que menudean las referencias al método hegeliano, que sintetiza lo fenomenológico con lo lógico<sup>24</sup>.

Finalmente, *last but not least*, debemos saludar gozosamente el trabajo de conjunto del profesor Vallejo Campos sobre Platón<sup>25</sup> y su meritoria coordinación de la *Guía Comares de Platón*<sup>26</sup>, que evidencia bien a las claras que el platonismo sigue vivo entre nosotros, y que esperamos siga por mucho tiempo.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA.

ALTMANN, WILLIAM H. F. *Platón el maestro. La crisis de la «República»*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2023.

———. *Ascenso a lo Bello. Platón el maestro y los diálogos previos a la «República» desde el «Protágoras» al «Banquete»*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2025.

CEREZO GALÁN, Pedro. "El problema de la verdad", en *Arte, verdad y ser en Heidegger*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1963, pp. 89-135.

——— (2023). *El camino del saber. Comentario de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*. Madrid: Trota, 2022.

CHALMERS, ALAN FRANCIS (1976). *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Madrid: Siglo XXI, 2010.

---

<sup>24</sup> Cfr. Cerezo Galán. *El camino del saber*.

<sup>25</sup> Cfr. Vallejo Campos. *Adonde nos lleve el logos*.

<sup>26</sup> Cfr. Vallejo Campos (coord). *Guía Comares de Platón*.



- CORNFORD, Francis M. (1935). *La teoría platónica del conocimiento. Traducción y comentario del «Teeteto» y el «Sofista»* [TPC]. Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 33-210.
- CROMBIE, I. M. (1962-1963). *Análisis de las doctrinas de Platón. 1. El hombre y la sociedad. 2. Teoría del conocimiento y de la naturaleza*. Madrid: Alianza, 1979.
- ECHANDÍA, Guillermo de (1987). Prólogo a Platón *Parménides*. Madrid: Alianza
- GADAMER, Hans Georg (1976). "Platón". *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 1994, pp. 83-94.
- (1985). "Ciudadano de dos mundos". *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Cátedra, pp. 173-186.
- (1988). "Zur platonischen «Erkenntnistheorie»". *Gesammelte Werke, 7*, pp. 328-337.
- (1991). "Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im «Sophistes»". *Gesammelte Werke, 7*, pp. 338-372.
- GUTHRIE, W. K. C. (1978). *Historia de la filosofía griega. v*. Madrid: Gredos, 1988.
- HEGEL, Georg Wilhem Friedrich (1825-1826). *Lecciones sobre Platón*. Buenos Aires: Quadrata, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el «Teeteto» de Platón (1931-1932)*. Barcelona: Herder, 2007, pp. 145-302.
- . *Parménides*. Madrid: Akal, 2005.
- MESCH, Walter. "Diálogo y dialéctica. La interpretación hegeliana de Platón."



PLATÓN. *Diálogos*. III. *Fedón. Banquete. Fedro*. Madrid: Gredos, 1986.

———. *Diálogos*. IV. *República*. Madrid: Gredos, 1986.

———. *Diálogos*, V. *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos, 1988.

———. *Parménides*. Ed. G. R. de Echandía. Madrid: Alianza, 1987.

———. *Werke*, 6. *Theaítetos, Sophistēs, Politikós*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970. [Ofrece la edición griega de Diès y la traducción alemana de Schleiermacher de principios del siglo XIX].

ROUGEMONT, Denis de. *El amor y Occidente*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2007.

SZLEZÁK, Thomas A. *Leer a Platón*. Madrid: Alianza, 1991.

VALLEJO CAMPOS, Álvaro. *Adonde nos lleve el logos. Para leer la «República» de Platón*. Madrid: Trotta. 2018.

——— (Coord.) *Guía Comares de Platón*. Granada: Comares, 2022.

VERNAUX, Roger. *Epistemología general*. Barcelona: Herder, 1985.