

***“Introducción al Pensamiento Post-moderno. Consideraciones previas epistémicas, históricas, antropológicas y socio-económicas  
Curso de Posgrado a cargo del Dr. Ángel Plastino  
Facultad de Ciencias Económicas, UNLP, Mayo y Agosto de 2005***

**Trabajo Monográfico sobre  
“El Pensamiento Filosófico Griego y el Conocimiento Científico Occidental”**

**Trabajo realizado por:**

**Liliana Fernández Lorenzo y Luis Alberto Gambaro**

### **1. Introducción**

La acepción más simple del vocablo “conocimiento” hace referencia a la “acción y efecto de conocer” o sea, “averiguar, tener noción, por el ejercicio de las facultades intelectuales, de la naturaleza, cualidades y relaciones de las cosas”.<sup>1</sup>

Siguiendo esta misma fuente, el problema del conocimiento puede abordarse desde:

1. la naturaleza del conocimiento
2. los criterios del conocimiento y
3. el valor (o también posibilidad) del conocimiento.

El conjunto de respuestas aportadas a este problema constituye la “Teoría del Conocimiento”.

1. El primero de los aspectos, la naturaleza del conocimiento es estudiada por la **Psicología**, que analiza los diversos modos de adquisición de las ideas: sensación, percepción, imaginación, memoria, concepto, juicio, razonamiento; y que recoge las principales fuentes de errores posibles en dichas adquisición.
- 1) Los criterios del conocimiento que permiten distinguir la verdad del error, son dilucidados por la **Lógica**, que estudia el método de las ciencias, conocimientos exactos.
- 2) El valor y la posibilidad del conocimiento son estudiados por la **Metafísica**. Aquí son posibles diversas actitudes: escepticismo (imposibilidad de conocer nada con certeza), dogmatismo (posibilidad de alcanzar la verdad), agnosticismo (relatividad del conocimiento para el pensamiento humano), actitudes unidas por otra parte al problema metafísico de las relaciones entre el ser y el pensamiento.

“Lo propio de los conocimientos humanos -utilizando símbolos (nociones y conceptos) - es ser utilizados en una pluralidad de situaciones.... En estos términos, `conocer´ es poder transferir, utilizar un discurso en diversas situaciones. Luego, todo conocimiento es un `conocimiento transferible, siendo redundante esta última expresión”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Gran Enciclopedia Larousse (1968). Ed. Larousse, edición española Pala sa. Vitoria, España.

<sup>2</sup> Fourez, G. (1997). Pequeño Glosario Epistemológico. Ed. Asociación Mutual Ciencia para Todos. Buenos Aires, Argentina.

El problema del conocimiento es una de las partes esenciales de la Filosofía, otra concierne al problema de la acción; ambos son por otra parte estrechamente solidarios. Es por ello que se pretende analizar parte de la evolución del conocimiento a través de la evolución del pensamiento filosófico, como conjunto de concepciones acerca de los principios de las cosas y sobre el lugar del hombre en el universo.

La lógica es de carácter filosófico, porque trata de establecer los primeros principios y las raíces últimas de su objeto de una manera autónoma y exhaustiva, para la cual únicamente precisa aceptar algunos presupuestos de la teoría del conocimiento y de la metafísica, ciencias filosóficas básicas.

El hombre, desde sus orígenes (unos 120000 años atrás) y en su devenir histórico, ha ido creando una serie de universos, o formas de pensamiento, con los cuales intentaba conocer, comprender y predecir su relación con el entorno: cosas, animales, fenómenos, etc. Así entonces, siguiendo al Dr. A. Plastino<sup>3</sup>, podemos citar:

\* El Universo Mágico, donde interacciona la mente y el mundo externo. Aquí surge el “Animismo”, o sea que todo lo observado está “animado” por un espíritu asociado.

\* El Universo Mágico Mítico, surge al hacerse más complejas las sociedades y entonces los espíritus reflejan los hábitos, costumbres y relaciones de los individuos. El mundo espiritual reflejaba como un espejo el de los hombres. Así entonces la taxonomía espiritual comienza a tener órdenes jerárquicos de autoridad (espíritus con poderes sobrehumanos). La comunicación con estos espíritus deja de ser individual para quedar reservada a dignatarios privilegiados. Estos espíritus animaron a la gente a emprender exploraciones terrestres y marítimas, antes impensadas. Luego los distintos cuasi dioses de las diferentes comunidades colisionaron y comenzaron a guerrear. Las comunidades conquistadas reconocían la inferioridad de sus dioses respecto de los que adoraban los conquistadores.

\* El Universo Mítico o Politeísmo Jerárquico, donde el mundo natural se deshumaniza. La veneración de la naturaleza se reemplaza por la de los Dioses lejanos que dominan al mundo a su voluntad. El que no elegía a los dioses adecuados, era considerado materia muerta y pasible de ser masacrado, sacrificado, esclavizado, etc.

En la etapa final del Universo Mítico, se llega a grandes imperios a cuya cabeza estaban representantes divinos (Estadio del Artesano). En las Sociedades Teocráticas el poder temporal depende del poder espiritual, y la autoridad política, considerada como emanada de Dios, es ejercida por sacerdotes o por príncipes en su calidad de ministros de Dios. Son intrínsecamente estáticas, generan una situación estable tanto técnica como psicológica y socialmente. Esta forma político social se impuso en la India, el Tibet (hasta su ocupación por China), China imperial, Japón, el Egipto faraónico, el pueblo judío, etc. El cristianismo justificó teóricamente la Teocracia apoyándose en la epístola de San Pablo a los romanos, cuando afirma que “todo poder viene de Dios”.

La Filosofía occidental comenzó en Jonia como una especulación sobre la naturaleza subyacente del mundo físico. En su forma primera no se distinguía de la ciencia natural, pues los primeros filósofos eran físicos preocupados por determinar qué puede permanecer tras el aparente cambio.

---

<sup>3</sup> Plastino, A. (2005). “Introducción al Pensamiento Post-moderno. Consideraciones previas epistémicas, históricas, antropológicas y socio-económicas – Parte II”. Curso de Post grado. Aprobado por Res. N° 473/05 del H. Consejo Académico. Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Nacional de La Plata

“Según fue utilizado en su origen por los griegos clásicos, el término filosofía significa la búsqueda del conocimiento por sí mismo. La filosofía comprende todas las áreas del pensamiento especulativo e incluye tanto la reflexión sobre las artes como sobre las ciencias y la religión. Conforme se fueron desarrollando métodos y principios particulares en las distintas áreas del conocimiento, cada campo adquirió su propio perfil filosófico, lo cual dio lugar a la filosofía del arte, de la ciencia y de la religión”<sup>4</sup>

Puede decirse que el espíritu científico nació entre los primeros filósofos griegos del S.VI a.C. La Filosofía Griega, se la concibe como “el conjunto de conceptos, teorías, escuelas, autores y obras que, en el campo de la filosofía, aparecieron y se desarrollaron en Grecia durante la edad antigua, siendo el periodo comprendido entre los años 600 y 200 a.C. el de su máximo esplendor. *La filosofía griega constituyó el fundamento de toda la posterior especulación de la filosofía occidental.* Las hipótesis intuitivas de los antiguos griegos presagiaron diversas teorías de la ciencia moderna e incluso muchas de sus ideas morales fueron incorporadas a las doctrinas del cristianismo. Igualmente, el pensamiento político de los pensadores griegos influyó de forma determinante a lo largo de la historia.

## **2. Filosofía Griega Presocrática**

La historia de la antigua filosofía griega puede ser dividida entre los filósofos que buscaron una explicación del mundo en términos físicos y los que subrayaron la importancia de las formas inmateriales o ideas. Sus primeros exponentes, denominados en conjunto presocráticos, estuvieron ligados geográficamente a las colonias griegas de Asia Menor y a la Magna Grecia.

### **2.1 Escuela jónica o milesia**

La primera escuela importante de la filosofía griega, la jónica o milesia, era en gran parte materialista. Fundada por Tales de Mileto en el siglo VI a.C., partió de la creencia de éste en una sustancia primigenia, el agua, de la que procedería toda la materia. Anaximandro ofreció una idea más elaborada y mantuvo que la base de toda materia es una sustancia eterna que se transforma en todas las formas materiales conocidas. Esas formas, a su vez, cambian y se funden en otras de acuerdo con la regla de la justicia, es decir, una especie de equilibrio y proporción. Heráclito consideraba que el fuego es la fuente primordial de la materia, pero creía que el mundo entero está en constante cambio o flujo y que la mayoría de los objetos y sustancias se producen por la unión de principios opuestos. Consideraba el alma, por ejemplo, como una mezcla de fuego y agua. Anaxágoras desarrolló el concepto de nous (pensamiento o razón), sustancia infinita e inmutable que penetra y controla cada objeto viviente. También pensaba que la materia consistía en pequeñas partículas o átomos. Compendió la filosofía de la escuela jónica al proponer un principio no físico director, junto a una base materialista de la existencia.

### **2.2 Escuelas pitagórica y eleática**

Considerado el primer matemático, Pitágoras fundó un movimiento en el sur de la actual Italia, en el siglo VI a.C., que enfatizó el estudio de las matemáticas con el fin de intentar comprender todas las relaciones del mundo natural. Sus seguidores, llamados pitagóricos, fueron los primeros en formular la teoría que decía que la Tierra es una esfera que gira en torno al Sol.

---

<sup>4</sup> Biblioteca de Consulta Microsoft ® Encarta ® 2005. © 1993-2004 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.

La división entre idealismo y materialismo se hizo más clara con el paso del tiempo. Pitágoras destacó la importancia de la forma sobre la materia al explicar la estructura material. La escuela pitagórica también incidió mucho en la importancia del alma, considerando al cuerpo como una simple cárcel del alma.

Según Parménides, autor de “Sobre la naturaleza” y guía de la escuela eleática, la apariencia del movimiento y de la existencia en el mundo de objetos distintos son mera ilusión: sólo parecen existir. Recordemos la distinción que hizo entre la vía de la opinión y la vía de la verdad. Para él Existen dos formas de conocimiento: una basada en los datos de los sentidos y la otra basada en la razón. La vía de la opinión, en la medida en que remite a los datos sensibles, procedentes de un mundo aparentemente en devenir, no constituye un verdadero conocimiento: su falsedad le vendría de la aceptación del no ser, fuente de todas las contradicciones; en efecto, si el no ser no es ¿cómo confiar en el conocimiento que derive de su aceptación?. El verdadero conocimiento nos lo ofrece la vía de la razón, al estar basada en el ser y rechazar, por lo tanto, toda contradicción. Por lo demás, el ser es inmutable, por lo que el verdadero conocimiento ha de ser también inmutable. La verdad no puede estar sometida a la relatividad de lo sensible.

Las ideas de Pitágoras y Parménides supusieron la base del idealismo que caracterizaría después a la filosofía griega.

Una interpretación más materialista fue la del discípulo de Pitágoras, Empédocles, que aceptó la idea de que la realidad es eterna pero está compuesta por combinaciones casuales de las cuatro sustancias primarias: fuego, aire, tierra y agua. Estas explicaciones materialistas alcanzaron su punto culminante en el siglo siguiente con las doctrinas de Demócrito. Ellas dan una formulación nueva: el atomismo, que reduce todos los cuerpos a partículas indestructibles, que los constituyen o los disuelven con sus encuentros y choques; esta idea de un mecanicismo universal, que se extiende uniformemente por la infinitud del espacio y del tiempo, pasó a ser desde entonces el tipo ideal de teoría física. Estas ideas se vieron favorecidas con el desarrollo de la Matemáticas.

En el problema del origen de las cosas sustituyeron los mitos de procedencia oriental por la noción de una sustancia permanente y de una ley del devenir. Entrevieron ya la noción de ley natural, e incluso Heráclito, quien proclamó que “todo fluye”, admitía una “única ley divina” que podía ser descubierta por la razón, mientras que Parménides y Zenón de Elea afirmaban la identidad del ser, sin principio ni fin. He aquí dos rasgos que se oponen al mito y que caracterizarán de una vez para siempre el espíritu filosófico: la necesidad de las leyes de la realidad y la permanencia de la sustancia.<sup>5</sup>

### **3. Filosofía Griega Clásica**

El periodo clásico de la antigua filosofía griega, cuyo marco espacial principal radicó en Atenas, se inició con la aparición en el siglo V a.C. de los sofistas y del pensamiento socrático y conoció sus momentos de mayor auge con los sistemas platónico y aristotélico.

Luego de la muerte de Alejandro (323 a.C.) las frecuentes relaciones entre las diversas ciudades y los contactos con los extranjeros habían debilitado el respeto por las viejas

---

<sup>5</sup> Gran Enciclopedia Larousse (1968). Ed. Larousse, edición española Pala sa. Vitoria, España.

reglas morales procedentes de la tradición. Los entonces llamados Sofistas, discutían el origen divino de tales normas.

### 3.1 Sofistas

Sofistas deviene del griego sophi, 'experto', 'maestro artífice', 'hombre de sabiduría', en su origen, nombre aplicado por los antiguos griegos a los hombres eruditos, tales como los Siete Sabios de Grecia; en el siglo V a.C., era el nombre que se daba a los maestros itinerantes que proporcionaban instrucción en diversas ramas del conocimiento a cambio de unos honorarios convenidos con antelación.

Personas que compartían puntos de vista filosóficos mucho más amplios que los de una escuela, los sofistas popularizaron las ideas de varios filósofos anteriores; pero, basándose en su interpretación de ese pensamiento filosófico anterior, casi todos ellos concluyeron afirmando que la verdad y la moral eran en esencia materias opinables. Así, en sus propias enseñanzas tendían a enfatizar formas de expresión persuasivas, como el arte de la retórica, que facilitaba a los discípulos técnicas útiles para alcanzar el éxito en la vida, en especial en la vida pública.

Protágoras, (485-410 a.C.) nació en Abdera, Tracia. “En el 445 a.C. se estableció en Atenas, donde llegó a ser amigo del estadista Pericles y consiguió gran fama como maestro y filósofo. Fue el primer pensador griego en llamarse a sí mismo sofista y en enseñar a cambio de dinero, recibiendo grandes sumas de sus alumnos. “Haciendo hincapié en la importancia de la percepción humana, dudaban que la humanidad pudiera ser capaz de alcanzar nunca la verdad objetiva a través de la razón, y defendían que el éxito material, en lugar de la verdad, debía ser el propósito de la vida.

Enseñó gramática, retórica e interpretación de la poesía. Sus obras principales, de las que sólo perduran algunos fragmentos, fueron tituladas Verdad y Sobre los dioses. El fundamento de su reflexión fue la doctrina de que nada es bueno o malo, verdadero o falso, de una forma categórica y que cada persona es, por tanto, su propia autoridad última; esta creencia se resume en su frase: “El hombre es la medida de todas las cosas”. Acusado de impiedad, Protágoras se exilió, pereciendo ahogado en el transcurso de su viaje a Sicilia. Dos célebres diálogos de Platón: “Teeteto” y “Protágoras”, rebatieron sus doctrinas”<sup>6</sup>

De este modo estos filósofos sentaron las bases al relativismo moral. Por otra parte el régimen democrático concedía gran importancia a la retórica, o sea, al arte de persuadir a un auditorio tan numeroso y heterogéneo como eran las asambleas de ciudadanos, de ahí que los sofistas fuesen maestros de retórica.

Para los sofistas, el conocimiento sensible es, simplemente, el conocimiento. La verdad o falsedad no pueden existir como absolutos, estando sometidas a la relatividad de la sensación. Si prescindimos de la sensación, prescindimos del conocimiento. Lo que me parece frío, es frío, según Protágoras, aunque a otro le pueda parecer caliente: y para él será caliente. La razón debe partir de los datos sensibles para realizar sus operaciones, por lo que depende absolutamente de ellos. No tiene sentido hablar de un conocimiento racional como si fuera algo distinto y aún opuesto al conocimiento sensible. Los sofistas gozaron de popularidad durante un tiempo, sobre todo en Atenas; sin embargo, su

---

<sup>6</sup> Biblioteca de Consulta Microsoft ® Encarta ® 2005. © 1993-2004 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.

escepticismo de la verdad absoluta y la moral suscitó a la postre fuertes críticas. Sócrates, Platón y Aristóteles pusieron en tela de juicio los fundamentos filosóficos de las enseñanzas de los sofistas. Platón y Aristóteles les censuraron por aceptar dinero. Más tarde, fueron acusados por el Estado de carecer de moral. Como consecuencia, la palabra sofista adquirió un significado despectivo, al igual que el moderno término sofisma, que puede ser definido como astuto y engañoso o como argumentación o razonamiento falsos. No obstante, diversas corrientes filosóficas han reivindicado el sofismo como un espíritu crítico, desde mediados del siglo XX. Autores tan dispares como el apátrida de origen rumano, Emil Michel Cioran, el español Fernando Savater y diversos teóricos del postmodernismo han elaborado el gran elogio doctrinal del sofismo.

El papel de la filosofía fue entonces el que ha sido siempre en condiciones análogas: en el conflicto entre una tradición rutinaria y una arbitrariedad que lo sacrifica todo al éxito y a las opiniones igualmente efímeras, *hallar el camino de la razón que dé reglas de conducta univesalmente válidas*. Tal fue el intento de Sócrates.

### **3.2 Sócrates (468-399 a.C.)**

“Creía en la superioridad de la discusión sobre la escritura y, en virtud de esta convicción, pasó la mayor parte de su vida en los mercados y plazas públicas de Atenas, iniciando diálogos y discusiones con todo aquel que quisiera escucharle, y a quienes solía responder mediante preguntas. Creó así un método denominado mayéutica (o arte de “alumbrar” los espíritus) por el que lograba que sus interlocutores descubrieran la verdad a partir de ellos mismos. Según los testimonios de su época, era poco agraciado y de escasa estatura, lo que no le impedía actuar con gran audacia y dominio de sí mismo. Apreciaba mucho la vida y alcanzó una gran popularidad en la sociedad ateniense por su viva inteligencia y un sentido del humor agudo pero desprovisto de sátira o cinismo. Casado con Jantipa, una mujer de reconocido mal genio, tuvo tres hijos.”<sup>7</sup>

Los primeros años de la vida de Sócrates coinciden, pues, con el período de esplendor de la sofística en Atenas. El interés de la reflexión filosófica se centraba entonces en torno al hombre y la ciudad, abandonando el predominio del interés por el estudio de la naturaleza.

Sócrates no escribió nada y, a pesar de haber tenido numerosos seguidores, nunca creó una escuela filosófica. Las llamadas escuelas socráticas fueron iniciativa de sus seguidores. Acerca de su actividad filosófica nos han llegado diversos testimonios, contradictorios entre ellos, como los de Jenofonte, Aristófanes o Platón, que suscitan el llamado problema socrático, es decir la fijación de la auténtica personalidad de Sócrates y del contenido de sus enseñanzas.

El rechazo del relativismo de los sofistas llevó a Sócrates a la búsqueda de la definición universal, que pretendía alcanzar mediante un método inductivo; probablemente la búsqueda de dicha definición universal no tenía una intención puramente teórica, sino más bien práctica. Tenemos aquí los elementos fundamentales del pensamiento socrático.

---

<sup>7</sup> Biblioteca de Consulta Microsoft ® Encarta ® 2005. © 1993-2004 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.

Los sofistas habían afirmado el relativismo gnoseológico y moral. Sócrates criticará ese relativismo, convencido de que los ejemplos concretos encierran un elemento común respecto al cual esos ejemplos tienen un significado. Si decimos de un acto que es "bueno" será porque tenemos alguna noción de "lo que es" bueno; si no tuviéramos esa noción, ni siquiera podríamos decir que es bueno para nosotros pues, ¿cómo lo sabríamos?. Lo mismo ocurre en el caso de la virtud, de la justicia o de cualquier otro concepto moral. Para el relativismo estos conceptos no son susceptibles de una definición universal: son el resultado de una convención, lo que hace que lo justo en una ciudad pueda no serlo en otra. Sócrates, por el contrario, está convencido de que lo justo ha de ser lo mismo en todas las ciudades, y que su definición ha de valer universalmente. La búsqueda de la definición universal se presenta, pues, como la solución del problema moral y la superación del relativismo.

¿Cómo proceder a esa búsqueda? Sócrates desarrolla un método práctico basado en el diálogo, en la conversación, la "dialéctica", en el que a través del razonamiento inductivo se podría esperar alcanzar la definición universal de los términos objeto de investigación. Dicho método constaba de dos fases: la ironía y la mayéutica. En la primera fase el objetivo fundamental es, a través del análisis práctico de definiciones concretas, reconocer nuestra ignorancia, nuestro desconocimiento de la definición que estamos buscando. Sólo reconocida nuestra ignorancia estamos en condiciones de buscar la verdad. La segunda fase consistiría propiamente en la búsqueda de esa verdad, de esa definición universal, ese modelo de referencia para todos nuestros juicios morales. La dialéctica socrática irá progresando desde definiciones más incompletas o menos adecuadas a definiciones más completas o más adecuadas, hasta alcanzar la definición universal. Lo cierto es que en los diálogos socráticos de Platón no se llega nunca a alcanzar esa definición universal, por lo que es posible que la dialéctica socrática hubiera podido ser vista por algunos como algo irritante, desconcertante o incluso humillante para aquellos cuya ignorancia quedaba de manifiesto, sin llegar realmente a alcanzar esa presunta definición universal que se buscaba.

Esa verdad que se buscaba ¿Era de carácter teórico, pura especulación o era de carácter práctico?. Todo parece indicar que la intencionalidad de Sócrates era práctica: descubrir aquel conocimiento que sirviera para vivir, es decir, determinar los verdaderos valores a realizar. En este sentido es llamada la ética socrática "intelectualista": el conocimiento se busca estrictamente como un medio para la acción. De modo que si conociéramos lo "Bueno", no podríamos dejar de actuar conforme a él; la falta de virtud en nuestras acciones será identificada pues con la ignorancia, y la virtud con el saber.

En el año 399 Sócrates, se vio envuelto en un juicio en plena reinstauración de la democracia bajo la doble acusación de "no honrar a los dioses que honra la ciudad" y "corromper a la juventud". Condenado a muerte por una mayoría de 60 o 65 votos, se negó a marcharse voluntariamente al destierro o a aceptar la evasión que le preparaban sus amigos, afirmando que tal proceder sería contrario a las leyes de la ciudad, y a sus principios. El día fijado bebió la cicuta.

Sócrates ejercerá una influencia directa en el pensamiento de Platón, pero también en otros filósofos que, en mayor o menor medida, habían sido discípulos suyos, y que continuarán su pensamiento en direcciones distintas, y aún contrapuestas.

“Su lógica hizo hincapié en la discusión racional y en la búsqueda de definiciones generales, como queda reflejado en los escritos de su joven discípulo, Platón, y en los del alumno de éste, Aristóteles. A través de las obras de ambos, las teorías socráticas incidieron de forma determinante en el curso del pensamiento especulativo occidental

posterior”<sup>8</sup>. El idealismo de Sócrates fue organizado por Platón en una filosofía sistemática.

### **3.3 Platón (429-347 a.C.)**

“Tenía veintiocho años cuando murió su maestro Sócrates. Durante toda su larga vida acarició el sueño de una ciudad justa, en la que un Sócrates no pudiera ser condenado a muerte. Esa cuestión fundamental le encaminó a una profunda reforma del filosofar, que expuso a lo largo de todos sus Diálogos.

El análisis del conocimiento en Platón no es objeto de un estudio sistemático, abordado en una obra específica dedicada al tema, sino que, como ocurre con otros aspectos de su pensamiento, se plantea en varios de sus diálogos, por lo general en el curso de la discusión de otras cuestiones no estrictamente epistemológicas, si exceptuamos el Teeteto, diálogo en el que el objeto la discusión es el conocimiento.

La primera explicación del conocimiento que encontramos en Platón, antes de haber elaborado la teoría de las Ideas, es la teoría de la reminiscencia (anámnesis) que nos ofrece en el Menón. Según ella el alma, siendo inmortal, lo ha conocido todo en su existencia anterior por lo que, cuando creemos conocer algo, lo que realmente ocurre es que el alma recuerda lo que ya sabía. Aprender es, por lo tanto, recordar. ¿Qué ha conocido el alma en su otra existencia? ¿A qué tipo de existencias del alma se refiere? Platón no nos lo dice, pero no parece que esté haciendo referencia a sus anteriores reencarnaciones. El contacto con la sensibilidad, el ejercicio de la razón, serían los instrumentos que provocarían ese recuerdo en que consiste el conocimiento. La teoría de la reminiscencia volverá a ser utilizada en el Fedón en el transcurso de una de las pruebas para demostrar la inmortalidad del alma, pero Platón no volverá a insistir en ella como explicación del conocimiento.

A los planteamientos iniciales de la teoría de la reminiscencia, seguirá la explicación ofrecida en la República (libro VI) donde encontramos la exposición de una nueva teoría -la dialéctica- que será mantenida por Platón como la explicación definitiva del conocimiento. En el Teeteto, obra posterior a la República, no encontraremos ninguna ampliación de lo dicho en ésta respecto al conocimiento, sino una crítica a la explicación del conocimiento dada por los sofistas, basada en la percepción sensible, con objeto de definir cuáles son las condiciones que debe cumplir el verdadero conocimiento, condiciones que se habían planteado ya en la República al explicar la teoría dialéctica.

En el Teeteto, Platón realizará una crítica de las explicaciones del conocimiento dadas por Protágoras negando: 1) que el conocimiento se pueda identificar con la percepción sensible, ya que la verdad se expresa en el juicio y no en la sensación; 2) que ni siquiera se puede identificar el conocimiento con el "juicio verdadero" ya que podría formularse un juicio que resultara verdadero y estuviera basado en datos falsos; 3) que tampoco se puede identificar el conocimiento con el "juicio verdadero" más una razón, pues ¿qué podría añadirse, mediante el análisis, a un "juicio verdadero" que no contuviera ya, y que le convirtiera en verdadero conocimiento?. Platón admite, con Protágoras, que el conocimiento sensible es relativo; pero no admite que sea la única forma de conocimiento. Cree, por el contrario, con Parménides, que hay otra forma de

---

<sup>8</sup> Biblioteca de Consulta Microsoft ® Encarta ® 2005. © 1993-2004 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.

conocimiento propia de la razón, y que se dirige a un objeto distinto del objeto que nos presenta la sensibilidad: las Ideas. El verdadero conocimiento ha de versar sobre el ser, no sobre el devenir, y no puede estar sometido a error, ha de ser infalible. El conocimiento sensible, pues, no puede ser el verdadero conocimiento ya que no cumple ninguna de esas características.

El centro de la filosofía de Platón lo constituye su teoría de las formas o de las ideas. En el fondo, su idea del conocimiento, su teoría ética, su psicología, su concepto del Estado y su concepción del arte deben ser entendidos a partir de dicha perspectiva.

La teoría de las ideas de Platón y su teoría del conocimiento están tan interrelacionadas que deben ser tratadas de forma conjunta. Influido por Sócrates, Platón estaba persuadido de que el conocimiento se puede alcanzar. También estaba convencido de dos características esenciales del conocimiento: Primera, el conocimiento debe ser certero e infalible. Segunda, el conocimiento debe tener como objeto lo que es en verdad real, en contraste con lo que lo es sólo en apariencia. Ya que para Platón lo que es real tiene que ser fijo, permanente e inmutable, identificó lo real con la esfera ideal de la existencia en oposición al mundo físico del devenir.

Una consecuencia de este planteamiento fue su rechazo del empirismo, la afirmación de que todo conocimiento se deriva de la experiencia. Pensaba que las proposiciones derivadas de la experiencia tienen, a lo sumo, un grado de probabilidad. No son ciertas. Más aun, los objetos de la experiencia son fenómenos cambiantes del mundo físico, por lo tanto los objetos de la experiencia no son objetos propios del conocimiento.

La teoría del conocimiento de Platón quedó expuesta principalmente en La República, en concreto en su discusión sobre la imagen de la línea divisible y el mito de la caverna (Ver este último en Anexo I).

En la República nos ofrecerá una nueva explicación, la dialéctica, al final del libro VI, basada en la teoría de las Ideas. En ella se establecerá una correspondencia estricta entre los distintos niveles y grados de realidad y los distintos niveles de conocimiento. Fundamentalmente distinguirá Platón dos modos de conocimiento: la "doxa" (o conocimiento sensible) y la "episteme" (o conocimiento inteligible). A cada uno de ellos le corresponderá un tipo de realidad, la sensible y la inteligible, respectivamente. El verdadero conocimiento viene representado por la "episteme", dado que es el único conocimiento que versa sobre el ser y, por lo tanto, que es infalible. Efectivamente, el conocimiento verdadero lo ha de ser de lo universal, de la esencia, de aquello que no está sometido a la fluctuación de la realidad sensible; ha de ser, por lo tanto, conocimiento de las Ideas.

### **3.4 Aristóteles (384-322 a.C.)**

Al igual que ocurría con Platón tampoco en Aristóteles encontramos una teoría del conocimiento elaborada, aunque sí numerosos pasajes en varias de sus obras (Metafísica, Ética a Nicómaco, Tópicos, por ejemplo) que se refieren explícitamente al conocimiento analizándolo bajo distintos aspectos. El estudio de la demostración, el análisis de las características de la ciencia y sus divisiones, la determinación de las virtudes dianoéticas, etc., son algunas de las ocasiones en las que Aristóteles nos habla de una manera más específica del conocimiento y de sus características. De todo ello podemos deducir algunas de las características básicas del conocimiento tal como parece haberlo concebido Aristóteles.

Aristóteles distingue varios niveles o grados de conocimiento:

El conocimiento sensible deriva directamente de la sensación y es un tipo de conocimiento inmediato y fugaz, desapareciendo con la sensación que lo ha generado. El conocimiento sensible es propio de los animales inferiores. En los animales superiores, sin embargo, al mezclarse con la memoria sensitiva y con la imaginación puede dar lugar a un tipo de conocimiento más persistente. Ese proceso tiene lugar en el hombre, generando la experiencia como resultado de la actividad de la memoria, una forma de conocimiento que, sin que le permita a los hombres conocer el porqué y la causa de los objetos conocidos, les permite, sin embargo, saber que existen, es decir, la experiencia consiste en el conocimiento de las cosas particulares: "... ninguna de las acciones sensibles constituye a nuestros ojos el verdadero saber, bien que sean el fundamento del conocimiento de las cosas particulares; pero no nos dicen el porqué de nada; por ejemplo, nos hacen ver que el fuego es caliente, pero sólo que es caliente." ("Metafísica", libro 1,1).

El nivel más elevado de conocimiento vendría representado por la actividad del entendimiento, que nos permitiría conocer el porqué y la causa de los objetos; este saber ha de surgir necesariamente de la experiencia, pero en la medida en que es capaz de explicar la causa de lo que existe se constituye en el verdadero conocimiento:

"Por consiguiente, como acabamos de decir, el hombre de experiencia parece ser más sabio que el que sólo tiene conocimientos sensibles, cualesquiera que ellos sean: el hombre de arte lo es más que el hombre de experiencia; el operario es sobrepujado por el director del trabajo, y la especulación es superior a la práctica." ("Metafísica", libro 1,1)

El conocimiento sensible es, pues, el punto de partida de todo conocimiento, que culmina en el saber. Y Aristóteles distingue en la Metafísica tres tipos de saber: el saber productivo, el saber práctico y el saber contemplativo o teórico. En la Ética a Nicómaco volverá presentarnos esta división del saber, en relación con el análisis de las virtudes dianoéticas, las virtudes propias del pensamiento discursivo (diánoia).

El saber productivo (episteme poietiké) que es el que tiene por objeto la producción o fabricación, el saber técnico.

El saber práctico (episteme praktiké) remite a la capacidad de ordenar racionalmente la conducta, tanto pública como privada.

El saber contemplativo (episteme theoretiké) no responde a ningún tipo de interés, ni productivo ni práctico, y representa la forma de conocimiento más elevado, que conduce a la sabiduría.

El punto de partida del conocimiento lo constituyen, pues, la sensación y la experiencia, que nos pone en contacto con la realidad de las sustancias concretas. Pero el verdadero conocimiento es obra del entendimiento y consiste en el conocimiento de las sustancias por sus causas y principios, entre las que se encuentra la causa formal, la esencia. Al igual que para Platón, para Aristóteles conocer, propiamente hablando, supone estar en condiciones de dar cuenta de la esencia del objeto conocido. De ahí que el conocimiento lo sea propiamente de lo universal, de la forma (o de la Idea). Pero para Aristóteles la forma se encuentra en la sustancia, no es una entidad subsistente, por lo que es absolutamente necesario, para poder captar la forma, haber captado previamente, a través de la sensibilidad, la sustancia. El entendimiento no puede entrar en contacto

directamente con la forma; cuando el hombre nace no dispone de ningún contenido mental, por lo que entendimiento no tiene nada hacia lo que dirigirse: es a través de la experiencia como se va nutriendo el entendimiento de sus objetos de conocimiento, a través de un proceso en el que intervienen la sensibilidad, la memoria y la imaginación. Mediante la acción de los sentidos, en efecto, captamos la realidad de una sustancia, de la que, mediante la imaginación, elaboramos una imagen sensible, es decir, una imagen que contiene los elementos materiales y sensibles de la sustancia, pero también los formales. Es sobre esta imagen sobre la que actúa el entendimiento, separando en ella lo que hay de material de lo formal.

Aristóteles distingue dos *tipos de entendimiento*, el agente y el paciente; el entendimiento recibe, entra en contacto con la imagen sensible; el entendimiento agente realiza propiamente la separación de la forma y la materia, quedándose con el elemento formal que expresa a través de un concepto en el que se manifiestan, por lo tanto, las características esenciales del objeto.

Las diferencias son, pues, considerables con Platón, tanto respecto al valor atribuido al conocimiento sensible, como respecto a la actividad misma del entendimiento que ha de ser necesariamente discursivo, siendo imposible llegar a conocer los universales a no ser mediante la inducción; además, Aristóteles rechaza explícitamente el innatismo del conocimiento, y nos lo presenta como el resultado del aprendizaje, es decir, por la coordinación racional de los elementos procedentes de la sensación, a través de la experiencia. Coinciden, sin embargo, en la consideración de que el verdadero conocimiento ha de serlo de lo universal, y no de los objetos singulares.

“Tras la física vienen las obras biológicas, precedidas por un escrito previo acerca del principio de vida, que es el alma; el principal valor de tales obras consiste en que registran gran número de observaciones meteorológicas, zoológicas, etc.

En cuanto a la problemática humana, la filosofía aristotélica se manifiesta como moral, no constituida por preceptos, sino por precisas observaciones acerca de las virtudes y de los vicios; finalmente está la política, que es principalmente una clasificación de hechos e instituciones, basada en el estudio minucioso de las constituciones de un número considerable de ciudades griegas.

Tal es el modo como Aristóteles realizó la síntesis del conocimiento”<sup>9</sup>.

#### **4. Reflexión Final**

El problema del conocimiento es una de las partes esenciales de la Filosofía, otra concierne al problema de la acción; ambos son por otra parte estrechamente solidarios. Es por ello que se supone posible analizar parte de la evolución del conocimiento a través de la evolución del pensamiento filosófico, como conjunto de concepciones acerca de los principio de las cosas y sobre el lugar del hombre en el universo. En este caso se centra la atención en el pensamiento filosófico griego.

Es de notar que varios siglos antes de Cristo, los filósofos griegos, dando un salto en la evolución del pensamiento respecto de los orientales, estaban muy por fuera de su tiempo. En el problema del origen de las cosas sustituyeron los mitos de procedencia

---

<sup>9</sup> Gran Enciclopedia Larousse (1968). Ed. Larousse, edición española Pala sa. Vitoria, España.

oriental por la noción de una sustancia permanente y de una ley del devenir. Caracterizaron de una vez para siempre el espíritu filosófico en la necesidad de leyes de la realidad y la permanencia de la sustancia.

La filosofía griega constituyó el fundamento de toda posterior especulación filosófica occidental. Las hipótesis intuitivas de los antiguos griegos presagiaron diversas teorías de la ciencia moderna e incluso muchas de sus ideas morales fueron incorporadas a las doctrinas del cristianismo. Igualmente, el pensamiento político de los pensadores griegos influyó de forma determinante a lo largo de la historia.

## Anexo I

### El mito de la caverna

Quizá La República sea el diálogo más importante escrito por Platón. En él expuso su doctrina social y política, y su teoría del conocimiento, parte de la cual, expresada en el “mito de la caverna”, puede leerse a continuación.

#### *Fragmento de La República de Platón. Libro VII.*

Y a continuación —seguí— compara con la siguiente escena el estado en que, con respecto a la educación o a la falta de ella, se halla nuestra naturaleza. Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de ellos, la luz de un fuego que arde algo lejos y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto; y a lo largo del camino suponte que ha sido construido un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de las cuales exhiben aquéllos sus maravillas.

—Ya lo veo —dijo.

—Pues bien, contempla ahora, a lo largo de esa paredilla, unos hombres que transportan clase de objetos, cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o animales hechas de piedra y de madera y de toda clase de materias; entre estos portadores habrá, como es natural, unos que vayan hablando y otros que estén callados.

—¡Qué extraña escena describes —dijo— y qué extraños prisioneros!

—Iguales que nosotros —dije—, porque, en primer lugar, ¿crees que los que están así han visto otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos?

—¿Cómo —dijo—, si durante toda su vida han sido obligados a mantener inmóviles las cabezas?

—¿Y de los objetos transportados? ¿No habrán visto lo mismo?

—¿Qué otra cosa van a ver?

—Y, si pudieran hablar los unos con los otros, ¿no piensas que creerían estar refiriéndose a aquellas sombras que veían pasar ante ellos?

—Forzosamente.

—¿Y si la prisión tuviese un eco que viniera de la parte de enfrente? ¿Piensas que, cada vez que hablara alguno de los que pasaban, creerían ellos que lo que hablaba era otra cosa sino la sombra que veían pasar?

—No, ¡por Zeus! —dijo.

—Entonces no hay duda —dije yo— de que los tales no tendrán por real ninguna otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados.

—Es enteramente forzoso —dijo.

—Examina, pues —dije—, qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas y curados de su ignorancia y si, conforme a naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello y a andar y a mirar a la luz y cuando, al hacer todo esto, sintiera dolor y, por causa de las chiribitas, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que contestaría si le dijera alguien que antes no veía más que sombras inanes y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera, y si fuera mostrándole los objetos que pasan y obligándole a contestar a sus preguntas acerca de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que estaría perplejo y que lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba?

—Mucho más —dijo.

—Y, si se le obligara a fijar su vista en la luz misma, ¿no crees que le dolerían los ojos y que se escaparía volviéndose hacia aquellos objetos que puede contemplar, y que consideraría que éstos son realmente más claros que los que le muestran?

—Así es —dijo.

—Y, si se lo llevaran de allí a la fuerza —dije—, obligándole a recorrer la áspera y escarpada subida, y no le dejaran antes de haberle arrastrado hasta la luz del sol, ¿no crees que sufriría y llevaría a mal el ser arrastrado y, una vez llegado a la luz, tendría los ojos tan llenos de ella que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas a las que ahora llamamos verdaderas?

—No, no sería capaz —dijo—, al menos por el momento.

—Necesitaría acostumbrarse, creo yo, para poder llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían, ante todo, las sombras; luego, las imágenes de hombres y de otros objetos reflejados en las aguas, y más tarde, los objetos mismos. Y después de esto le sería más fácil el contemplar de noche las cosas del cielo y el cielo mismo, fijando su vista en la luz de las estrellas y la luna, que el ver de día el sol y lo que le es propio.

—¿Cómo no?

—Y por último, creo yo, sería el sol, pero no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en otro lugar ajeno a él, sino el propio sol en su propio dominio y tal cual es en sí mismo, lo que él estaría en condiciones de mirar y contemplar.

—Necesariamente —dijo.

—Y, después de esto, colegiría ya con respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible y es, en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían.

—Es evidente —dijo— que después de aquello vendría a pensar en eso otro.

—¿Y qué? Cuando se acordara de su anterior habitación y de la ciencia de allí y de sus antiguos compañeros de cárcel, ¿no crees que se consideraría feliz por haber cambiado y que les compadecería a ellos?

—Efectivamente.

—Y, si hubiese habido entre ellos algunos honores o alabanzas o recompensas que concedieran los unos a aquellos otros que, por discernir con mayor penetración las sombras que pasaban y acordarse mejor de cuáles de entre ellas eran las que solían pasar delante o detrás o junto con otras, fuesen más capaces que nadie de profetizar, basados en ello, lo que iba a suceder, ¿crees que sentiría aquél nostalgia de estas cosas o que envidiaría a quienes gozaran de honores y poderes entre aquéllos, o bien que le ocurriría lo de Homero, es decir, que preferiría decididamente «ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal» o sufrir cualquier otro destino antes que vivir en aquel mundo de lo opinable?

—Eso es lo que creo yo —dijo—: que preferiría cualquier otro destino antes que aquella vida.

—Ahora fíjate en esto —dije—: si, vuelto el tal allá abajo, ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían los ojos de tinieblas como a quien deja súbitamente la luz del sol?

—Ciertamente—dijo.

—Y, si tuviese que competir de nuevo con los que habían permanecido constantemente encadenados, opinando acerca de las sombras aquellas que, por no habersele asentado todavía los ojos, ve con dificultad —y no sería muy corto el tiempo que necesitara para acostumbrarse—, ¿no daría que reír y no se diría de él que, por haber subido arriba, ha vuelto con los ojos estropeados, y que no vale la pena ni aun de intentar una semejante ascensión? ¿Y no matarían, si encontraban manera de echarle mano y matarle, a quien intentara desatarles y hacerles subir?

—Claro que sí —dijo.

—Pues bien —dije—, esta imagen hay que aplicarla toda ella, ¡oh, amigo Glaucón!, a lo que se ha dicho antes; hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda—prisión y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible noerrarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer y que sólo la divinidad sabe si por acaso está en lo cierto. En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que vería quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.

—También yo estoy de acuerdo —dijo—, en el grado en que puedo estarlo.

—Pues bien —dije—, dame también la razón en esto otro: no te extrañes de que los que han llegado a ese punto no quieran ocuparse en asuntos humanos; antes bien, sus almas tienden siempre a permanecer en las alturas, y es natural, creo yo, que así ocurra, al menos si también esto concuerda con la imagen de que se ha hablado.

—Es natural, desde luego —dijo.

—¿Y qué? ¿Crees —dije yo— que haya que extrañarse de que, al pasar un hombre de las contemplaciones divinas a las miserias humanas, se muestre torpe y sumamente ridículo cuando, viendo todavía mal y no hallándose aún suficientemente acostumbrado a las tinieblas que le rodean, se ve obligado a discutir, en los tribunales o en otro lugar cualquiera, acerca de las sombras de lo justo o de las imágenes de que son ellas reflejo y a contender acerca del modo en que interpretan estas cosas los que jamás han visto la justicia en sí?

—No es nada extraño —dijo.

—Antes bien —dije—, toda persona razonable debe recordar que son dos las maneras y dos las causas por las cuales se ofuscan los ojos: al pasar de la luz a la tiniebla y al pasar de la tiniebla a la luz. Y, una vez haya pensado que también le ocurre lo mismo al alma, no se reirá insensatamente cuando vea a alguna que, por estar ofuscada, no es capaz de discernir los objetos, sino que averiguará si es que, viniendo de una vida más luminosa, está cegada por falta de costumbre o si, al pasar de una mayor ignorancia a una mayor luz, se ha deslumbrado por el exceso de ésta; y así considerará dichosa a la primera alma, que de tal manera se conduce y vive, y compadecerá a la otra, o bien, si quiere reírse de ella, esa su risa será menos ridícula que si se burlara del alma que desciende de la luz.

—Es muy razonable —asintió— lo que dices.

Fuente: Platón. La república. Introducción de Manuel Fernández—Galiano. Traductor: José Manuel Pabón y Manuel Fernández—Galiano. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

Biblioteca de Consulta Microsoft ® Encarta ® 2005. © 1993-2004 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.