

La posición del tiempo en el proceso de conocimiento de la caverna platónica.

Roberto Hernández Cristóbal.

La ponencia presente tiene como propósito discurrir acerca del tiempo, como componente del proceso epistemológico del sujeto inscrito en la caverna platónica. Mantengo la hipótesis de que el tiempo, tiene su génesis, no en el intelecto del prisionero, sino en una forma errónea de pensar. La génesis del tiempo se encuentra en modos erróneos en que el *logos* se manifiesta. Tratemos de ejemplificar tal afirmación; en el libro I de *República*, Platón, al desear persuadir a Trasímaco de que la justicia es mejor que su contraria, desarrolla su postura argumentativa para concluir lógicamente, que todas las cosas tienen una función única por naturaleza que cumplen más apropiadamente a la que se le da el nombre de excelencia. La excelencia del alma es la justicia (353 e8). Las funciones naturales del alma y sus partes persiguen un bien, por lo tanto cada una de ellas, incluyendo al intelecto, posee una excelencia por naturaleza.

Platón ha descrito una de las habilidades del intelecto, que a mi modo de ver se encuentra implícita en las siguientes afirmaciones: a) La multiplicidad de formas son vistas, pero no pensadas y las distinguimos con el lenguaje (*Rep. 507 b 1-3; 12-13*); b) Existe un *eidos* único para cada multiplicidad, de la cual se dice que es pensada más no vista (*Rep. 507 b 6-15*). Lo que nos lleva a concluir que los *eide* son pensados y nunca vistos. Los objetos de conocimiento del intelecto son los *eide*, si éstos no están siendo contemplados por el intelecto, se sigue que éste último no ha alcanzado a desarrollar su función de excelencia natural. La naturaleza del tiempo se encuentra en la falta de eficiencia (*areté*) del intelecto para captar su objeto natural. Puesto que, se infiere, o el prisionero no utiliza el intelecto como debiera, por tal motivo no logra contemplar los *eide*, o en definitiva no se le utiliza. Al igual que un órgano enfermo, que ha perdido algunas facultades, el intelecto debe desarrollarse por sí mismo para lograr su *areté* y contemplar lo que nunca muere.

Si pudiéramos imaginar que un sujeto percibe el ámbito *eidético* fuera de la caverna, y otro dentro, estableceríamos lógicamente que ambos: a) aprecian objetos distintos. Lo que se debería a que: b) interpretan de manera distinta. Uno percibe una realidad fuera del tiempo, y otro dentro. Uno ha desarrollado su facultad inteligente y el otro no. El tiempo, lo podríamos presentar, en un primer momento, como incertidumbre generada por el propio sujeto al no haber alcanzado la eficiencia inteligente para captar su objeto

natural. El sujeto interno a la caverna no capta la realidad esencial de las cosas, con respecto a la percepción que tiene el sujeto que ya ha salido. La diferencia entre uno y otro sujeto, reside en el desarrollo del intelecto, mediante su educación en la propedéutica y la ciencia dialéctica. Lo importante para que el intelecto se desarrolle, es la ejercitación constante del método platónico para lograr la *anámnesis*, que no es recuerdo propiamente, sino una especie de indagación por la cual el intelecto discierne, asciende e infiere, mediante leyes de asociación por semejanza, contrariedad o contigüidad de los particulares, la realidad del *eidos*.

Catalogo al intelecto análogamente, como una especie de órgano, que contiene los elementos naturales para su desarrollo; el cuerpo fragmenta al intelecto mientras que permanece unido al alma, por ello al filósofo que saldrá de la caverna se le cataloga como un asceta, un hombre que vive una especie de muerte.

Mi estudio se centrará, para desarrollar mi hipótesis en los siguientes pasos:

- a) Argumentaré que los límites del conocimiento se encuentran inscritos en la psique inmortal (*nous puro*).
- b) Argumentaré que el proceso platónico de conocimiento aspira mover al intelecto de su fragmentación a su unidad.
- c) Argumentaré que el proceso dialéctico final para salir de la caverna se funda en ritmos generados por el movimiento de *logos*.

Platón en el libro VII de la *República* desarrolla la exposición de la Imagen de la caverna. Obliga a Glaucón a que imagine la afección posible que puede tener la naturaleza de la psique, cuando ésta es subordinada a la educación o no. El alma individual tiene la posibilidad de trascender la opinión e instalarse en el conocimiento, sin embargo, para que esto pueda concretarse, deberá surgir primero el hombre dialéctico, quien logrará acceder a la sección inteligible superior y contemplar las Ideas.

La imagen de la caverna intentará mostrar la afección que tiene en la naturaleza del alma la educación o su contraria (Rep. 514 a). Sócrates pide a su interlocutor trate de imaginar una caverna, la cual posee una entrada abierta a la luz; dentro de ella hay hombres encadenados por las piernas y el cuello, y no pueden mirar a otra parte más que al frente; detrás tienen un fuego que arde a una distancia y altura prudentes. Mírese bien que la exposición nos remite a imaginar cómo la imagen del prisionero es proyectada en la profundidad de la caverna, es decir que uno de los elementos eminentes en la realidad

del cautivo es su ser interno proyectada como sombra. Entre el fuego y los cautivos existe un camino elevado, en él se ha construido un muro, detrás del cual hay prestidigitadores, quienes manipulan objetos artificiales de varias clases, como pueden ser vasijas, instrumentos, imágenes antropomórficas, zoomórficas y otros seres fabricados en piedra o madera. Todos los objetos son llevados por hombres que pasan por un camino entre el fuego y los prisioneros, de suerte que en el fondo de la caverna se proyectan las sombras de los objetos manipulados, sin embargo, no sucede lo mismo con las de sus portadores, ya que el muro construido lo impide, de la misma forma las mamparas cumplen semejante función entre los prestidigitadores y el público (Rep. 514-15).

Platón nos advierte que los hombres que manipulan las sombras de la pared del fondo al hablar producen eco, el cual es escuchado por los prisioneros, pero éstos lo atribuyen a las sombras. Nótese que los ámbitos de los cuales nos ha hablado el autor en las imágenes anteriores subsisten; ya que el ámbito visible está representado por el interior de la caverna, mientras que el inteligible por el exterior (Rep. 517 b).

Existe la necesidad de liberar al prisionero. El objeto educativo del cautivo deberá ascender desde la esfera sombría¹ de la opinión hasta alcanzar la esfera del conocimiento, mediante la educación. El proceso educativo empezará en la infancia con la matemática, la astronomía y la armonía; luego pasará al estudio de la dialéctica y a los cincuenta años² el filósofo puro podrá salir de la caverna para contemplar los *eide*. Por tanto, existe un proceso explícito que aspira a que el intelecto del cautivo pase de la esfera ontológica sombría a la de conocimiento de las esencias, de la visión del devenir y la mortalidad hasta la contemplación de los *eide* y el origen de Todo cuanto existe, el Bien; observemos que la percepción del devenir representa un estadio o grado de desarrollo jerárquico en el cual se encuentra instalado el intelecto; ¿por qué afirmo tal situación? La única facultad capaz de llegar a contemplar los *eide* es la inteligencia, por lo tanto, el método, cualquiera que sea deberá lograr tal empresa. La percepción de la temporalidad se encuentra íntimamente ligada a la inteligencia, no en cuanto que ésta lo

¹ Véase como Ian M. Crystal en su tratado *Self-Intellection and its Epistemological Origins in Ancient Greek Thought: Plato's Epistemological Response to Parmenides*, p. 55, en su análisis acerca de la semejanza entre las teorías sobre el ser entre Parménides y Platón, afirma que la descripción de Sócrates platónico de do/ca es como "oscuridad" (skotwde/steron).

² La educación del prisionero debe ser gradual: en la infancia tomará la propedéutica de la dialéctica (Rep. 536 d). Una vez cumplidos los treinta años, se filtrarán a los que hayan renunciado a sus sentidos para continuar el proceso ascendente (Rep. 537 d), de suerte que el estudio de la dialéctica se deberá completar en cinco años más, luego de lo cual deberá el adepto descender nuevamente y acoplarse a las sombras, ejerciendo el mando militar y demás magistraturas (Rep. 539 e); después de otros quince años, a los cincuenta puedan salir de la caverna para contemplar el Bien en sí y se sirvan de él para ordenar la ciudad (Rep. 540 a).

produce, sino en cuanto que es el resultado de un modo de ser deficiente de tal facultad para contemplar su objeto.

En primer lugar, para intentar esclarecer el problema, debemos poner en la mesa de análisis a la psique, y establecer si el alma consta de uno a más principios y donde reside su inmortalidad. Nuestro autor en *República 435b* pone en punto de discusión que la *psique* es tripartita. En *Gorgias 493 a3-4*, no distinguimos la tripartición, sino sólo la distinción entre razón e impulsos. En *Fedón 68 c2* tenemos el amor por las posesiones y por los honores, lo que Burnet vislumbra como implícita la tripartición³, pero todas las pasiones y deseos que se creen puramente psíquicos están subordinados al control del cuerpo. Todos los deseos -menos el deseo intelectual- son estados subordinados al cuerpo y a sus exigencias (*Fedón 66 e2-3*). La primera y directa referencia acerca del alma tripartita aparece en *República 436 b- 441 a*, lo que denomina Robinson una “invención especial”. Existe una exposición acerca de una naturaleza opuesta entre la concupiscible y la racional (*Rep. 375 c7-8*), después menciona la tercera parte: la bravura (*Rep. 411e6, 410 e10*). Sin embargo, el problema se centra, a mi entender, en el deseo del ateniense para llevarnos de la mano desde la fragmentación hasta la unidad del objeto del pensamiento, pues véase como se nos dice en *Rep. 410 a-412b* que el sonido educativo es visto como acoplar elementos filosóficos y valerosos.

Platón en *Timeo 69 d* esgrime la idea de que cada parte del alma se encuentra localizada en una particular región del cuerpo⁴, lo que nos lleva a pensar que la razón de las tres partes involucrarían al cuerpo y no al alma, si es éste el caso, entonces el cuerpo sería el causante de la fragmentación del pensamiento. Robinson⁵ en su extenso análisis acerca de la *psique*, esgrime la idea de que el ser interno del hombre es una unidad simple y que su aparente fragmentación en partes es la consecuencia de su asociación con el cuerpo. Nos encontramos ante una contradicción, por una parte la unidad del alma simple, y por otro la posible fragmentación del alma al mezclarse con el cuerpo. Sigamos la investigación para tratar de establecer las cualidades de la unidad del alma.

Platón establece en *Fedón 66 e1-6*, que una vez que el hombre ha muerto se obtendrá la sabiduría; el cuerpo es lo que hace que el conocimiento esté viciado. Por lo tanto, lo que se realiza en *República* con el Rey Filósofo es solamente una especie de posibilidad concreta de que las potencialidades del alma pura se muestren a pesar de los vicios del cuerpo para lograr la unidad del pensamiento. La posibilidad de que el alma se

³ Véase tal afirmación en el análisis que realiza Robinson en *Plato's Psychology*, p. 40.

⁴ Véase *Timeo 69 d*.

⁵ Véase, *Plato's Psychology*, p. 54.

separe del cuerpo por completo en esta vida, carga cierta incertidumbre, sólo, como piensa Robinson⁶ en su análisis, puede haber una aproximación, al purificar a los filósofos (*Rep.* 586 d4-587 a2) y al identificarlos con los designios de la inteligencia. El filósofo, según Bostock, se torna un asceta, con el propósito de desarrollar el pensamiento y suprimir todos los deseos corpóreos⁷.

Platón, en *Fedón* 64 c5,6 nos expone que la muerte es la separación del alma y del cuerpo, esto nos lleva a deducir que ciertas actividades similares continúan después de finiquitar la vida, es decir, las actividades propias del alma, pero ¿qué tanta similitud encuentran las actividades en vida con las que se producen después de que ésta ha cesado? El amante de la verdad, se nos ha dicho, al estar abocado al cuidado del alma, inteligir las cosas de ésta, y no estar interesado en los placeres del cuerpo (*Fed.* 64 e 4-7), vive una especie de muerte. Si la psique continúa después de la muerte, entonces se sigue que el razonamiento puro continúa su actividad después de la separación⁸. Se infiere que la inteligibilidad pura es inmortal, y si es así, entonces la inmortalidad del alma se encuentra en el *nous*. El proceso cognoscitivo se da en el intelecto, donde se trasciende la temporalidad y se llega a contemplar las esencias.

Límites del conocimiento.

El propósito que me induce a argumentar que los ei)/dh no se encuentran fuera, sino dentro del intelecto, se deriva, fundamentalmente, de cinco argumentos, tres de los cuales desarrollo en la presente ponencia:

ARGUMENTO I: Lo esgrimo de lo que Platón nos afirma en *Banquete* 204 a, donde se nos afirma que los dioses no filosofan,⁹ eso nos hace inferir que los dioses, por su naturaleza no requieren absolutamente del filosofar, puesto que si ellos son inmortales y, en consecuencia autosuficientes, no tienen carencia alguna, no tienen necesidad de movimiento. El saber definitivo, si se le puede llamar de esa forma a la situación divina, y el filosofar se excluyen, lo que nos lleva a inferir lo siguiente: si los dioses no filosofan es porque, o ya poseen el saber total, o porque su naturaleza no requiere saber alguno. Sea

⁶ Véase, *Ibid.*, p. 53.

⁷ Bostock David, *Plato's Phaedo*, p. 30.

⁸ Véase, *Ibid.*, p. 26.

⁹ *Banquete* 204 a. Trad. M. Martínez Hernández. Véase el análisis que realiza Conrado Eggers, cuando nos dice: "porque es obvio que Platón no diría que las Ideas tienen el Conocimiento en sí o se conocen unas a otras." (*Platón: los Diálogos Tardíos, ensayo: Dios en la Ontología del Parménides*, p. 52.

una u otra cosa, lo que podemos concluir es que el proceso de conocimiento se inscribe naturalmente en la psique humana.

ARGUMENTO II: Lo extraigo del análisis que hace D. C. Schindler¹⁰ en su texto *“Plato’s Critique of Impura Reason: on Goodness and Truth in the Republic”*, donde el autor toma como texto de análisis la Carta VII¹¹ (341b-344d) Platón nos ofrece una exposición de cinco distintos estados a los cuales puede ascender la razón, que se asemejan mucho al proceso epistemológico del largo rodeo de logos que se nos presenta en *República* con la famosa imagen de la línea dividida, sin embargo aquí es peculiar, pues el proceso implica grados específicos y jerárquicos que la inteligencia utiliza para su desarrollo cognoscitivo. Los dos primeros: el nombre y la definición, también los encontramos explícitos en Leyes 895d, sin embargo aquí encontramos como tercer lugar la imagen; en cuarto lugar está el conocimiento, del cual nos esgrime el ateniense:

“Lo cuarto es el conocimiento, la inteligencia, la opinión verdadera relativa a estos objetos: todo ello debe considerarse como una sola cosa, que no está ni en las voces ni en las figuras de los cuerpos, sino en las almas (...) De estos elementos es la inteligencia la que está más cerca del quinto¹² por afinidad y semejanza; los otros se alejan más de él.” (Carta VII 342c5-11, d1-3).

Platón nos asegura que el quinto elemento es Dios metafísico (Carta VII 342b1) Schindler¹³ piensa, quizá por eso que Platón identifica e)pisth/mh en dos sentidos distintos: el primero se identifica con el nivel cognoscitivo IV, entendido como algo que el alma posee en ella misma (autoconocimiento de la psique por sí misma). El segundo se identifica con el nivel V, es cuando el alma sale de sí misma y conecta con la realidad fuera de ella. Más allá del autoconocimiento que la psique hace de sí misma que demostraré en adelante, nos sale al paso un cuestionamiento que nos deja perplejos: ¿el alma, después de auto-conocerse sale de sí misma para contemplar a Dios o Bien Supremo y metafísico real? Puesto que, si tomáramos la visión de que sale de sí misma para contemplar el primer principio metafísico, o es una mentira que el alma es inmortal, pues no es autosuficiente, o es un engaño que Dios puede ser conocido, pues no podría ser mutado por el conocer, o una tercer opción que lo que la psique busca y encuentra es

¹⁰ Véase el texto, *Plato’s Critique of Impura Reason: on Goodness and Truth in the Republic*.

¹¹ La *Carta VII* está sujeta a controversia desde el siglo XIX sobre su autenticidad, aunque en el presente la mayoría de los interpretes defienden su autenticidad. Véase, *Ibíd.*, p.228.

¹² Véase un argumento similar en *República* 490b1-10.

¹³ Véase, *Plato’s Critique of Impure Reason: On Goodness and Truth in the Republic*, p. 233.

la categoría ontológica del recuerdo del ser, de suerte que éste debe estar contenido en el alma en tanto objeto de conocimiento que atrae el poder¹⁴ último del intelecto.

ARGUMENTO III. La Intelección y auto intelección en Platón. Sobre la base del análisis que desarrolla Ian M. Crystal en su texto “*Self-Intellection and its Epistemological Origins in Ancient Greek Thought*” acerca de que el intelecto al pensar su objeto, no es independiente del objeto que se piensa. Es decir, que del análisis que desarrolla Ian Crystal, del final del libro V de *República*, más específicamente del párrafo de 476d8 - 480 a13 donde Platón estudia las facultades del alma, se llega a la conclusión de que la facultad mental no vislumbra una mente independiente de su objeto de conocimiento, sino que ambos están emparentados, ¿qué quiere decir esto?

Cuando Ian M. Crystal¹⁵ analiza el tema de la auto intelección en Aristóteles, expresa que la idea posee antecedente tanto en Parménides de Elea como en Platón¹⁶ que la facultad mental no vislumbra una mente independiente de su objeto de conocimiento, sino que ambos están emparentados. Cuando Platón analiza la facultad o la capacidad mental (du/namij) nos dice:

“Afirmamos que los poderes son un género de cosas gracias a las cuales podemos lo que podemos nosotros y cualquier otra cosa que puede. Por ejemplo, cuento entre los poderes la vista y el oído, si es que comprendes la especie a que quiero referirme”¹⁷.

El poder constituye una clase de cosa en virtud de la cual nosotros somos hábiles para desarrollar nuestras percepciones y nuestra actividad cognoscitiva¹⁸. Nótese que se utilizan los ejemplos de la vista y el oído, las cuales son facultades específicas para desarrollar ciertos actos en relación a sus específicos objetos, pues por ejemplo: la capacidad de la vista tiende a su objeto “lo visible”, mientras que el oído con lo audible. Cada poder es visto como una determinada capacidad que tiene cierto influjo sobre un

¹⁴ Véase cómo el concepto de du/namij, llega a ser un concepto importado de las matemáticas y significa que un rectángulo ha sido transformado en un cuadrado con la misma área (Szabó, *The beginnings of greek mathematics*, p. 47). Platón lo utiliza como si se tuviera que elevar al cuadrado cuando nos habla cuan alejado del placer está el tirano. (*Rep. IX, 587 d 10*).

¹⁵ Véase, *Self-Intellection and its Epistemological Origins in Ancient Greek Thought*, p. 1-2.

¹⁶ Existen varios comentaristas, quienes están de acuerdo con la conexión que existe entre Parménides, Platón y Aristóteles sobre este tema que se desarrolla, véase P. Curd, *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, pp. 228-40; J. Palmer (1999), *Plato's receptions of Parmenides*, Oxford University Press, Oxford, pp. 17-30 and I. Cristal (1996), “*Parmenidean Allusions in Republic V*”, *Ancient Philosophy* 16, pp. 357-61. *Ibíd.*, p. 3.

¹⁷ Véase *República* 477 c1-4.

¹⁸ Véase el análisis que hace en *Self-Intellection and its Epistemological Origins in Ancient Greek Thought*, p. 67.

específico objeto. El objeto de la facultad actúa sobre la facultad misma, pues por ejemplo el color actúa sobre la facultad de la visión¹⁹.

En este sentido, existe un “esquema causal” en el cual tanto el sujeto epistémico como su objeto participan de un propósito con su función bien definida, pues los objetos de estas facultades, siempre serán pensados o percibidos, sin embargo estos objetos no poseen las características asignadas a las facultades, entonces a unos les corresponde la actividad de percibir o pensar y, a otros de ser percibidos o pensados. En *República 477 c9-d5*. Platón nos dice:

“Escucha lo que, con respecto a ellos, me parece. No veo en los poderes, en efecto, ni color ni figura ni nada de esa índole que hallamos en muchas otras cosas, dirigiendo la mirada a las cuales puedo distinguir por sí mismo unas de otras.”

Gosling vislumbra que la facultad se emparenta con su objeto, él fundamenta su afirmación en *Rep. 477b10*: “Así pues, la opinión corresponde a una cosa y el conocimiento científico a otra.” El conocimiento es emparentado con su objeto, por lo que Gosling concluye que el objeto de conocimiento es sólo formal que cumple su propia tarea²⁰. Platón en *República 477c9-d5*, nos continúa diciendo:

“En un poder miro sólo a aquello a lo cual está referido y aquello que produce, y de este modo denomino a cada uno de ellos “poder”, y del que está asignado a lo mismo y produce lo mismo considero que es el mismo poder, y distinto el que está asignado a otra cosa y produce otra cosa.”

En esta cita, la estructura está determinada y explícitamente dicha²¹. Existe una facultad cuando el efecto y su objeto son de la misma clase²². Tanto el sujeto como el objeto se encuentran implícitos y definen la facultad completa²³. Sin embargo la fundamentación crece cuando escuchamos que el conocimiento científico corresponde por naturaleza a lo que es (477b10-12), con ello, nos apegamos al análisis que realiza Ian

¹⁹ *Ibid.*, p. 68.

²⁰ *Ibid.*, p. 69.

²¹ Véase el análisis que, acerca de este tema realiza Ian Crystal, *Ibid.*, p. 69.

²² La epistemología platónica en *Fedro 79d1-7*, según Crystal, nos refiere que la relación entre la estructura de las facultades del sujeto epistémico y sus objetos son de la misma clase (*Fedro 97d2-3.*), por lo que el sujeto está íntimamente ligado con el objeto de conocimiento, de lo que se infiere que sin ambos componentes de la estructura el conocimiento sería imposible. Véase, *Self-Intellection and its Epistemological Origins in Ancient Greek Thought*, p. 6.

²³ Véase *Ibid.*, p. 71.

Crystal²⁴, pues él refiere que tanto el sujeto como el objeto se encuentran en la facultad, el primero como capacidad mental, a la cual le otorga el nombre de “efecto”, mientras que el objeto como el que determina el “efecto”. En *Rep.* 478 a4-5; a12-b2. se recalca la dualidad, y para diferenciar *doxa* de *episteme*, se esgrime la idea de que la ignorancia jamás será verdad, es decir que cada una distingue a su propio objeto.

El método platónico aspira mover el intelecto de su fragmentación a su unidad

El *nous* puro que permanece después de la muerte, no puede ser ni el espacio donde la imaginación se expone, ni imagen alguna, puesto que éstas pertenecen al cuerpo, de suerte que nuestro cuestionamiento debe, al menos, intentar dar solución acerca de ¿qué es y de qué manera interviene en el proceso dialéctico del intelecto? A la que respondo que el *nous* puro no puede ser otra cosa que “capacidad” o cierto tipo de función inmaterial. Pero ¿capacidad para qué o con qué fin? Pues la capacidad no puede ser un fin en sí mismo, ya que, si así fuera, el único hecho de tener capacidad nos llenaría por completo, lo cual no acontece, entonces debe subordinarse a un fin natural, de suerte que se infiere que, lo esencial del problema sobre el *nous* puro es que no se ha alcanzado su desarrollo pleno.

Tratemos de exponer a manera de imagen lo anteriormente expuesto para comprenderlo mejor: Supongamos que tenemos un brazo en tanto órgano del cuerpo. Ahora bien, supongamos que tal órgano sufriera una enfermedad, y con el paso del tiempo empezara a perder algunas de sus funciones, consecuencia de la falta de uso. Si imagináramos una situación extrema donde el órgano perdiera su movilidad, entonces para regresar a su estado naturalmente sano, requeriría ir poco a poco recobrando su movilidad a través de que los nervios, músculos y huesos, se ajustaran nuevamente a la salud por el recuerdo de semejanzas, contrariedades y contigüidades entre lo que funciona y lo que ya no. Sólo volviendo a ejercitarse, es decir que el recuerdo está condicionado por el ejercicio, como si hubiera un centro de gobierno motor que es independiente del intelectual. Así, si fuera el caso de que el brazo tuviera un movimiento, por mínimo que fuera, automáticamente se iría recordando el siguiente, hasta que finalmente el brazo tuviera los movimientos que al brazo le corresponden por naturaleza. Pongamos al intelecto ocupando el lugar que ocupaba el brazo.

²⁴ Véase el análisis sobre el tema en *Ibíd.*, p. 70.

Una de las actividades de la psique es la conciencia²⁵, la que distingue la vida del hombre. Según David Bostock²⁶ este término distingue modos o formas de percibir. El proceso de pensamiento es descrito como “hablar”, usar la palabra en Homero²⁷. El pensar es descrito como hablar, por eso se relaciona íntimamente con el proceso por el cual el aire permite presentar símbolos acústicos en el hombre cuando éste habla. El órgano que permite tal actividad, Hipócrates le dio el nombre de fre/nej²⁸, al que Homero identifica con el nombre de diafragma²⁹ (fr\$/n, fre/nej).

La capacidad del intelecto del hombre era determinada por la cualidad y condición de su fre/ne³⁰. El *saber* tenía íntima relación con la *conciencia o inteligencia*. Homero nos describe, según Onians, cognición con el término oi)=da el que tiene parentesco íntimo con ei)=don e i)dw/n, términos que son utilizados, según Onians, para describir la percepción y la visión. Platón, por su parte, al igual que Homero determina el término “pensar” como equivalente a hablar, de donde viene el uso del lo/goj³¹, pues este término se aplica para traducir el sentido de *ratio* como *oratio*. La palabra tiene una inminente importancia en la actividad del pensar, tanto así que sin su mediación no podríamos analizar el pensamiento mismo, de suerte que sabemos del pensamiento a partir de lo que hablamos. El término que más se acerca a la traducción de unidad de conciencia es fronei=n³² el cual podría ser definido, según Onians como “pensar”, Para Rachel Gazolla,³³ no es difícil examinar y determinar el término fronei=n como un modo de ser del intelecto por el cual se afecta la fre/naj; es un estado que viene después de un peculiar “percibir”, un saber que trasciende el poder de la dia/noia y el lo/goj, es como un poder receptor superior de la psique por el cual ésta logra percibir la realidad pura cuando las cosas se presentan frente al nou=j; este estado de la psique se presenta como si “algo nos hubiera tocado”.

²⁵ Véase, Bostock David, *Plato's Phaedo*, p. 23.

²⁶ Véase, *Ibid.*, pp. 23-25.

²⁷ Véase, Onians R. B., *The Origins of European Thought*, p. 13.

²⁸ Véase *Tratados Hipocráticos I: "Sobre la Enfermedad Sagrada"* 19-20, págs. 419-20, donde Hipócrates, del 480-460 a. C., nos señala la relación tan íntima entre *phrénés* y *phroéo* (pensar, meditar). Onians respalda nuestra afirmación sobre Hipócrates en: *The Origins of European Thought: Chapter II. The Organs of Consciousness*, p. 23.

²⁹ Véase las citas constantes que llega a hacer Galeno en su tratado: *Las Facultades del Alma siguen los Temperamentos del Cuerpo*, 782, p. 178; también en su tratado *Sobre las Facultades Naturales*, III 208, p. 156.

³⁰ Véase, *The Origins of European Thought: Chapter II. The Organs of Consciousness*, p. 25.

³¹ Véase, Plato, *Teeteto* 206 d; *Sofista* 263 e. Onians R. B., *The origins of european thought*, p. 13.

³² Véase, Onians R. B., *The Origins of European Thought*, p. 14.

³³ Véase Gutiérrez Raúl, *Los Símbolos de la República VI-VII de Platón*: artículo de Rachel Gazolla: *Consideraciones sobre la Psique en el libro VII de la República: El Logistikón del Dialéctico*, p. 29.

Platón en *Timeo* 69 e y 70 a, nos dice que cuando los dioses menores crean el alma mortal, pusieron la parte belicosa entre el diafragma y el cuello, lo que la lleva a representar la génesis del *thymós* o ánimo; el ateniense utiliza el término en *República* 518 d-e, donde esgrime la idea de que la potencia psíquica del *fronh=sai* es divina y la más excelente para el hombre; la visión de los seres ideales será posible únicamente cuando el *fronh=sai* es obligado a voltear de las cosas mutables a la contemplación del ser.³⁴ Por otra parte, en *Teeteto*, cuando se nos muestra a la mente semejante a una tablilla de cera, revela que la conciencia o inteligencia para percibir no es la misma en todos, pues en unos la tablilla es mayor que en otros, y la cera es más impura en unos que en otros.³⁵ Se deduce que la *conciencia* o inteligencia está condicionada por la posesión de distintos elementos en el hombre, de suerte que, la inteligencia o conciencia tiene grados de desarrollo y no es la misma en todos para aprehender la realidad pura.

El proceso dialéctico final para salir de la caverna se funda en el logos.

En la Grecia antigua, según al análisis que hace Gabriel Aranzueque, en su artículo: *Políticas de la revelación: Lo/goj y pra=cij en la tradición oracular griega*, se tenía la creencia de que el lo/goj del oráculo poseía la facultad de desvelar lo “real”, es decir la capacidad de “poner de manifiesto” (a)lh/qeia) “lo que ha sido, lo que es y lo que será”, los puntos cardinales de la memoria³⁶. Lo divino, para el griego, se presenta en la mediación de un lo/goj que alcanza su máxima perfección; el adivino trasmite el mensaje del dios, por lo tanto existe un logos peculiar que alcanza a aprehender el oráculo y que pone de manifiesto la eternidad que albergan las cosas finitas. El griego atesora que el lógoj divino eleva lo real a su perfecto cumplimiento, como si, por analogía, a lo divino no se le escapara ni un ápice de lo real, mientras que el hombre viviera con una visión muy frágil. Véase que existen dos niveles del lo/goj, por una parte el divino, que es radicalmente distinto al resto de los lo/goi, que circulan por la po/lij, y por otro, el lo/goj ineficaz y vano (a)/kranta) de los hombres.

Ingeman Düring³⁷ interpreta que la doctrina expuesta por Platón en *República* V y VI es sobre la naturaleza y el objeto del saber, es decir que el ateniense hace una distinción explícita entre lo conocido en sí y lo conocido para nosotros. Existe un

³⁴ Véase *Rep. VII, 518 c.*

³⁵ Véase *Teeteto* 191 c12-18.

³⁶ Véase, Aranzueque Gabriel, *Políticas de la Revelación: Lo/goj pra=cij en la Tradición Oracular Griega*, p. 415.

³⁷ Véase, Düring Ingemar, *Aristóteles: Los Primeros Principios*, p. 355.

conocimiento real de las esencias de las cosas y un intento por explicarse éstas por los hombres, pero ambos tienen un factor en común, el *logos*. En *Rep.* 473a, Platón nos dice que “¿O no es acaso que la praxis, por naturaleza, alcanza la verdad menos que las palabras? (...) No me impongas la obligación de mostrarte que las cosas han de ocurrir en la realidad del mismo modo exactamente que como han quedado descritas en palabras.” *Logos* posee un poder especial dentro del proceso epistemológico, pues véase la insistencia del ateniense en *Rep.* 435c-d, 504b, donde se nos enfatiza que para poder contemplar las esencias, será necesario emplear el método del largo rodeo del *logos* inscrito en las Imágenes de los libros VI y VII³⁸. ¿Por qué el largo rodeo del *logos*?

Stenzel³⁹ piensa que las teorías expuestas en los diálogos platónicos son hipótesis que se encuentran inmersas en el pensamiento del dialéctico, con el cual el *nous* va ascendiendo al origen del Todo. Stenzel interpreta que el proceso hipotético platónico es una “doctrina de conceptos⁴⁰” que se llegó a interpretar como “reglas de método”. Los griegos, según Stenzel⁴¹, a la relación y mezcla entre lo que se piensa y el lenguaje con el cual se expresa lo que se piensa, lo determinaron con la palabra ambigua *lo/goj*, una especie de intermediación entre el pensar y el lenguaje. *Logos* encierra el inconsciente del hombre y, en su movimiento se busca encontrar y clarificar leyes inmutables del pensamiento.

En el diálogo *Teeteto* en respuesta a la búsqueda de la interrogante ¿Qué es conocimiento? Se sugiere que *opinión verdadera* en adición con *logos* (*Teeteto* 201 c8), de lo que se sigue que la opinión verdadera sin *logos* no sería conocimiento⁴². *Logos* es la característica esencial del proceso hacia el conocimiento⁴³, y ésta propiedad no puede ser explicada simplemente con una teoría del fenómeno como objeto de la intelección, sin embargo lo abarca según Cross⁴⁴. Cross⁴⁵ nos afirma que *logos* implica conocimiento, puesto que éste lo va generando en su movimiento. Cherniss⁴⁶ esgrime la idea de que *logos* es lo que subyace en el diálogo de *Menón*, una tesis interesante, puesto que el

³⁸ Véase, Ferrari G. R. F., *The Cambridge Companion to Plato's Republic: Mitchell Miller, Beginning the "Longer Way"*, p. 310.

³⁹ Véase, *Plato's Method of Dialectic*, p. 23.

⁴⁰ Véase, cómo define Stenzel el término de concepto: “By ‘concepts’ no more need here be understood than some forms of consciousness of a meaning, some image of ‘inner speech’ corresponding to a word which we use.”, *Plato's Method of Dialectic*, p. 29.

⁴¹ Véase, *Ibíd.*, p. 27.

⁴² Véase, R. E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics: R. C. Cross, Logos and Forms in Plato*, p. 13.

⁴³ Véase, Vlastos Gregory, *Plato: Metaphysics and Epistemology: H. F. Cherniss, The Philosophical Economy of Theory of Ideas*, p. 21.

⁴⁴ Véase, R. E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics: R. C. Cross, Logos and Forms in Plato*, p. 15

⁴⁵ Véase, *Ibíd.*, p. 16.

⁴⁶ Véase, Vlastos Gregory, *Plato: Metaphysics and Epistemology: H. F. Cherniss, The Philosophical Economy of Theory of Ideas*, p. 22.

proceso de la *anámnesis*, está íntimamente ligada con el movimiento de logos. Logos no es conocimiento en sí mismo, pero sobre él recae la posibilidad de *anámnesis*.

Julia Annas⁴⁷ exterioriza su teoría acerca de que logos está predicado por Platón en más de una forma. Por un lado, en *Teeteto*, nos afirma que logos (concebido como la tejedura que se forma entre los nombres y los elementos perceptibles) convierte la creencia verdadera en conocimiento mediante el proceso de razonamiento (*Teet. 200b2-7*). Tal teoría, esgrime Annas, sustenta *episteme* como una estructura jerarquizada⁴⁸, pues el conocimiento se asocia con la justificación y la explicación sistematizada. Si *logos* fuera tejedura entre nombres y lo perceptible, eso nos llevaría a afirmar que existe una relación íntima entre ambos, una semejanza que los emparenta, se sigue que lo perceptible está condicionado por el nombre. Tal teoría está cimentada sobre la base de que en los diálogos medios, conocimiento no es sólo una estructura, sino una estructura ordenada. Véase el uso hecho de las hipótesis en el *Menón y Fedón*, además de los libros centrales de la *República* (*Rep. 510b2; 511e5, 532 a1-b4, 533 c7, 534d1*).

Por otro lado, el resultado del estudio que hace la autora en *Cratilo*, determina a logos como una clase de análisis, una descomposición del lenguaje que finaliza con sus últimos elementos⁴⁹; ¿por qué motivo? Julia Annas, no nos responde en su artículo, sin embargo Taylor⁵⁰ nos dice que Platón escuchó en un sueño que había cierto principio (*stoixei=a*), del cual procedía la naturaleza de las letras y las sílabas. El movimiento de logos está pensado como un ascenso hasta una estructura asimétrica que finaliza con sus últimos elementos. Julia Annas⁵¹ llega a la conclusión de que también en *Cratilo*, Platón se mueve hacia una estructura jerarquizada (noción de conocimiento). Sin embargo tal teoría racionaliza en exceso la característica cognitiva del nous, a menos de que lo que se descubre no es la realidad del mundo, sino la propia estructura intelectual que está siendo desvelada y permanecía en el olvido.

Platón en *Parménides 132 c* esgrime la tesis de que el pensamiento está presente en todas las cosas pensables, pero ¿por qué? Cuando hablamos del pensar, nos referimos a una actividad que tiene un propósito dirigido, el objeto que se investiga ya no

⁴⁷ Véase, Owen G.E.L., *Language and Logos: Julia Annas Knowledge and language: the Theaetetus and the Cratylus*, p. 96.

⁴⁸ Véase, *Ibíd.*, p. 103.

⁴⁹ Véase, *Ibíd.*, p. 105.

⁵⁰ Véase, Taylor A. E., *Plato: The Man and his Work: capítulo XIII: The Teeteto*, p. 345.

⁵¹ Véase, Owen G.E.L., *Language and Logos: Julia Annas Knowledge and Language: The Theaetetus and the Cratylus*, p. 108.

es un objeto en sí, sino un objeto instalado en un espacio abstracto de la interrogación del hombre. Lo que se mueve se relaciona con lo movable en que ambos participan de un mismo movimiento y se subordinan a un fin en común, el ateniense nos dice en *Teeteto* 156 a que la actividad y el padecimiento son dos aspectos del mismo proceso. El ei)/doj, nos dice Taylor⁵² en su análisis sobre el apartado del diálogo *Parménides* 132 b3, es un no/hma, una noción o un pensamiento que permanece en el intelecto, no es un estado o actividad del intelecto, lo que nos lleva a pensar que el cautivo en proceso del *pensar se autoconoce, puesto que, mientras piensa su objeto se identifica con él.*

Roberto Casati⁵³ afirma en su análisis acerca de la imagen de la caverna: “El actor principal está actuando a distancia, como si fuera un conductor que guía una orquesta de imágenes. Él está moviendo su sombra”. El proceso platónico muestra una actividad mental que se autoayuda para lograr que el intelecto se identifique con el mundo, a manera como alguien se mira a un espejo para ver su imagen. La inteligencia al pensar su objeto, se piensa a sí misma y su propia estructura.

Platón nos ha dicho que el intelecto es el único capaz de llegar a contemplar los *eide* y la Idea de Bien. La posibilidad de que el prisionero inscrito en la caverna salga está condicionada al desarrollo de su intelecto. Sostengo que las realidades superiores a la sombría, en la caverna, permanecen presentes para la percepción del prisionero, sin embargo a éste se le presentan compartiendo el fenómeno. Las realidades superiores se muestran como tiempo, el que impide que a la realidad inferior se le fije como permanente. El dato oculto de las realidades exteriores, debe permanecer de algún modo reflejado y mezclado en los fenómenos de la realidad sombría.

El tiempo lo pienso como una privación antológicamente primigenia del intelecto del cautivo. Es decir que existe una diferencia entre su conciencia restringida y una posible conciencia absoluta a poseer después del desarrollo pleno. Sirva la analogía siguiente: cuando en el cinescopio de un televisor con condiciones óptimas, se muestra el dato completo de la imagen, decimos que su eficiencia o areté se encuentran trabajando. Sin embargo, cuando el voltaje se reduce y el aparato trabaja erróneamente, el dato de la pantalla se muestra incompleto, restringido. Nosotros podríamos observar sólo una parte del dato de la imagen y, dos líneas con luz más intensa que lo delimitan. Las líneas que podrían desplegar la información faltante, sería como el tiempo en nuestro análisis, una forma en que la realidad faltante aparece en la realidad sombría del cautivo.

⁵² Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 82.

⁵³ Véase, Casati Roberto, *Shadows: unlocking their Secrets, from Plato to our Time*, p. 18.

Los métodos hipotético y de descomposición del *logos*, buscan ejercitar, y con eso por inducción motora, despertar las facultades que Cornford llama invisibles de la inteligencia, que por contigüidad se asocian con las facultades inferiores. Es muy importante que se lleve a cabo el proceso de anámnesis, no del recuerdo. Platón en *Teeteto* define la memoria⁵⁴ como la conservación de las sensaciones que quedan impresas en los sentidos a la manera de un sello en un bloque de cera.⁵⁵ La memoria tiene íntima relación con el tiempo⁵⁶, pues se recuerda el pasado, no el presente ni el futuro, por lo tanto, ésta está fragmentada. Esta forma de ser de la memoria, no nos serviría para que el intelecto encuentre los *eide*, pues está condicionada por el límite temporal.

El recuerdo es distinto e inferior al proceso de anámnesis, aunque la segunda se auxilia del primero para poder desarrollarse, y es la única capaz de elevar al alma a la contemplación de los paradigmas esenciales de la realidad. La anámnesis es una especie de indagación por el cual el intelecto discierne, asciende e infiere mediante leyes de asociación por semejanza, contrariedad o contigüidad de los particulares, la realidad del *eidos*.⁵⁷

Como conclusión, podemos aportar la idea de que, el intelecto, al igual que un órgano que ha adormecido algunas facultades, tiene que ser desarrollado para que pueda trascender la percepción de la temporalidad. El intelecto puro está fragmentado por la unión con el cuerpo. La inteligencia del cautivo, al pensar en su objeto, se identifica con él, de suerte que, el ser interno del prisionero se encuentra a la base, en las cosas que son pensables. El intelecto se puede pensar a sí mismo, de suerte que la plenitud de la autoconciencia reside en descubrir la estructura intelectual que condiciona el pensar naturalmente. Finalmente, la percepción de la temporalidad, no tiene su génesis en el intelecto como forma natural de percibir el mundo, sino como un error de percepción. Las realidades superiores de la caverna exigen su reconocimiento en el ámbito fenoménico, y se muestran como tiempo que fragmenta la perspectiva que tiene el cautivo de las sombras.

Bibliografía.

⁵⁴ Véase que Aristóteles la define como estado o afección producida por una sensación o un juicio, cuando ha pasado el tiempo. Aristóteles, *Tratados breves de historia natural: Acerca de la memoria*, Trad. Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares 449b 25-27.

⁵⁵ Véase *Teeteto* 191-195.

⁵⁶ Véase *Filebo* 39 c 10-12; d; e1-7.

⁵⁷ Véase *Fedón* 73 d. Aristóteles, *Tratados breves de historia natural: Acerca de la memoria*, Trad. Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares 451b 18-20.

- A. Szlezák Thomas, *Reading Plato*, Routledge, London and New York 1999.
- Ambuel David, *Image and Paradigm in Plato's Sophist*, Parmenides Publishing 2007.
- Aranzueque Gabriel, "Políticas de la Revelación", *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 55, no. 213, pp. 413-440.
- Arístides Quintiliano, *Sobre la Música*, Ed. Gredos, Barcelona 2003.
- Aristóteles, *Acerca del Alma*, Ed. Gredos, España 1988.
- , *Ética Nicomáquea*, Ed. Gredos, Madrid 1988.
- , *Física*, Ed. UNAM, versión de Ute Schmidt, México 2001.
- , *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra, Ed. Gredos. Madrid 1994.
- , *Partes de los Animales, Movimiento de los Animales*, Trad. Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, Ed. Gredos, Madrid España 2000.
- , *Política*, Ed. Gredos, Madrid España 1994.
- , *Sobre las Líneas Indivisibles, Mecánica*, Ed. Gredos, Madrid España 2000.
- Avery, Samuel, *The Dimensional Structure of Consciousness*, Compara Lexington Kentucky 1995.
- B. Boyer Carl, *Historia de la Matemática*, Ed. Alianza, Madrid España 2003.
- Bochenski M. J., *Introducción al Pensamiento Filosófico*, Ed. Herder, Barcelona 2002.
- Bostock David, *Plato's Phaedo*, Clarendon Press Oxford 2001.
- Bracho Javier, *En qué Espacio Vivimos*, FCE, México 2003.
- Brann, Eva, *The Music of the Republic*, Paul Dry Books, Philadelphia, 2004.
- , *What, then, is Time?* Rowman & Littlefield Publishers 1999, Inc, New York Oxford 2001.

Brittan Simon, *Poetry, Symbol, and Allegory: Interpreting Metaphorical Language from Plato to the Present*, University of Virginia Press 2003.

Cabada Castro Manuel, "Frontera entre Finitud e Infinitud y acceso Filosófico a la Divinidad", *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* Madrid 2004, vol. 60, no. 226, pp. 67-85.

Casares Carlos, *El Sol, la Línea y la Caverna*, Ed. Universitaria de Buenos Aires 1975.

Casati Roberto, *Shadows: Unlocking their Secrets, from Plato to our Time*, Vintage Books, A division of Random House, Inc. New York 2004.

C.C.W. Taylor, *Routledge History of Philosophy, Vol. I: From the Beginning to Plato*, Routledge of Taylor & Francis Group 2001.

Cherniss Harold, *El Enigma de la Primera Academia*, UNAM, México 1993.

Colli Giorgio, *El Nacimiento de la Filosofía*, Ed. Tusquets, Barcelona 2000.

-----, *La Sabiduría Griega*, Ed. Trotta, Madrid 1995.

Copland Aaron, *Music and Imagination*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1980.

Cornford MacDonald Francis, *La Teoría Platónica del Conocimiento*, trad. Néstor Luis Cordero y Ma. Dolores del Carmen, Ed. Paidós, Barcelona España 1991.

-----, *Plato's Cosmology*, Hackett Publishing Company, Indianápolis 1984.

-----, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, Routledge & Kegan Paul LTD, Great Britain 1966.

-----, *Platón y Parménides*, Trad. Valeriano Bozal, Ed. La balsa de la Medusa, Madrid España 1989.

Cristal M. Ian, *Self-Intellection and its Epistemological Origins in Ancient Greek Thought*, ASHGATE, Great Britain 1988.

Crombie M. I., *Análisis de las Doctrinas de Platón*, Ed. Alianza, Madrid 1979.

Datri Edgardo, *Geometría y Realidad Física (De Euclides a Riemann)*, Ed. Eudeba, Buenos Aires 1999.

D. Mohr Richard, *God and Forms in Plato*, Parmenides Publishing, New York 2005.

Descombes Vincent, *Lo Mismo y lo Otro*, Ed. Cátedra, Madrid 1979.

Despins, Jean-Paul, *La Música y el Cerebro*, Trad. María Renata Segura, Ed. Gedisa, Barcelona España 2001.

Don Keyes, Charles, *Brain Mystery Light and Dark: The Rhythm and Harmony of Consciousness*, Routledge London and New York 2002.

Dues Michael, *Boeing Plato's Shadow: An Introduction to the Study of Human Communication*, McGrawHill 2001.

Düring Ingemar, *Aristóteles*, Título original: *Aristóteles. Darstellung und Interpretation Series Denkens*, Trad. Bernabé Navarro, FCE, México 2000.

E. Taylor A., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford at the Clarendon Press 1928.

-----, *Plato: The Man and his Work*, Dover Publications, Inc., Mineola New York 2001.

E. Allen R., *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, New York: The Humanities Press, London 1965.

Eggers Conrado, *Introducción Histórica al Estudio de Platón*, Ed. Colihue, Buenos Aires, Argentina 2000.

-----, *Las Nociones de Tiempo y Eternidad de Homero a Platón*, UNAM, México 1984.

-----, *Platón: Los Diálogos Tardíos*, UNAM, México 1987.

-----, *El Nacimiento de la Matemática en Grecia*, Ed. Eudeba, Buenos Aires 1995.

Elorriaga Federico, *La Música de lo Cotidiano*, Ed. Mensajero, Bilbao España 2004.

Euclides, *Elementos(dos tomos)*, Ed, Gredos, Madrid España 1994 y 1991.

Euclides, *Óptica, Catóptrica, Fenómenos*, Ed. Gredos, Madrid España 2000.

Eutimio Martino, "El Alma y la Recta en Aristóteles. Sobre un Pasaje Difícil del Anima" *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 32, no. 127, pp. 303-322.

Fetisov I. A., *La Demostración en Geometría*, Ed. Limusa-Wiley, México 1973.

F. Ferrari G. R., *City and Soul in Plato's Republic*, The University of Chicago Press, New York 2003.

-----, *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, New York 2007.

Fowler David, *The Mathematics of Plato's Academy*, Clarendon Press Oxford 1999.

Fraisse P., *Psicología del Ritmo*, Ed. Morata, Madrid 1976.

Gadamer Hans-Georg, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Yale University Press New Haven and London 1986.

-----, *El Inicio de la Filosofía Occidental*, Ed. Paidós, Barcelona España 2003.

-----, *Verdad y método I*, Salamanca 1997.

Galeno, *Sobre las Facultades Naturales; Las Facultades del Alma siguen los Temperamentos del Cuerpo*, Trad. Juana Zaragoza Gras, Ed. Gredos, Madrid España 2003.

García Maynez Eduardo, 1983, "Sobre las Características de los Filósofos y el Conocimiento de la Idea de Bien", *Dianoia*, Anuario de Filosofía, no. 29, pp. 1-23.

-----, 1982, "Teoría Platónica de la Justicia", *Dianoia*, Anuario de Filosofía, no. 28, pp. 1-18.

G. M. A. Grube, *El Pensamiento de Platón*, Ed. Gredos, España 1987.

Gerard Sinnige, *Theo, Matter and infinity in the Presocratic Schools and Plato*, Royal VanGorcum Ltd., Assen, Netherlands 2001.

Genz, Henning, *Nothingness: the Science of Empty Space*, Perseus Publishing, Cambridge, Massachusetts 2001.

Gerow Rutenber Culbert, *The doctrine of the imitation of God in Plato*, King's, New York 1998.

Gerson L. P., *God and Greek Philosophy*, Ed. Routledge, London and New York 1994.

Geymonat Ludovico, *El Pensamiento Científico*, Ed. EUDEBA, Buenos Aires Argentina 1994.

Ghyka Matila, *El Número de Oro*, Ed. Poseidón, Barcelona 1984.

G. E.L. Owen, *Language and Logos: Studies in Ancient Greek philosophy*, Cambridge University Press 1983.

-----, *Logic, Science, and Dialectic*, Cornell University Press 1986.

Godwin Joscelyn, *The Harmony of the Spheres: A Sourcebook of the Pythagorean Tradition in Music*, Inner Tradition International, Rochester 1993.

Gómez Munt José Luis, "Naturaleza y filosofía griega. De la <<Physis>> a la <<Meta-Physis>>", *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* Madrid España 1995, no. 201, vol. 51, pp. 353-367.

González Ochoa César, *La Música del Universo*, UNAM, México 1994.

González Urbaneja Pedro Miguel, *Pitágoras: el Filósofo del Número*, Ed. Nivel, Madrid, 2001.

Gosling J. C. B., *Platón*, UNAM, México 1993.

Grosz Elizabeth, *Space, Time and Perversión*, Routledge New York 1995.

G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*, trad. Tomás Calvo Martínez, ed. Gredos, Madrid España 1994.

Gutiérrez Raúl (Editor), *Los Símbolos de la República VI – VII de Platón*, Pontificia Universidad Católica del Perú 2003.

Hacyan Shahan, *Física y Metafísica del Espacio y el Tiempo*, FCE, México 2004.

Hans Krämer, *Platón y los Fundamentos de la Metafísica*, Editores latinoamericanos, Venezuela 1996.

Heidegger, *Identidad y Diferencia*, Ed. Antropos, Madrid 1990.

-----, *¿Qué es eso de filosofía?* Ed. Sur, Buenos Aires 1955.

-----, *Serenidad*, Ed. Odós, Madrid 1979.

-----, *The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, Continuum, New York 2005.

Hermes, *Textos Herméticos*, Ed. Gredos, España 1999.

Hernández Cristóbal Roberto, *Alma, Idea de bien y Educación en la República: Una Interpretación de la Línea Dividida y la Caverna a partir de la Naturaleza del Alma Tripartita*, Tesis de Licenciatura, Ciudad Universitaria 2003.

-----, *Análisis acerca de la escisión entre Ethos y Cratos en la ciencia política moderna a partir de la comparación entre Platón y Maquiavelo*, Tesis de Maestría, Ciudad Universitaria 2006.

H. S. Watson, *The Secret of Time and Space*, The Hicks-Judo Press, Sn Francisco 1905.

Hipócrates, *Tratados Hipocráticos I: Sobre la Medicina Antigua; Sobre la Enfermedad Sagrada*, Trad. C. García Gual, Ma. D. Lara Nava, J. A. López Pérez..., Ed. Gredos, Madrid España 2001.

-----, *Tratados Hipocráticos VII*, Trad. Ma. Dolores Lara, Helena Torres..., Ed. Gredos, Madrid España 1993.

-----, *Tratados Hipocráticos VIII*, Trad. Jesús de la Villa Polo, Ed. Gredos, Madrid España 2003.

Humphrey, Nicholas, *A History of the Mind: Evolution and the Birth of Consciousness*, Copernicus New York 1999.

Hyland A. Drew, *Los Orígenes de la Filosofía en el Mito y los Presocráticos*, Ed. El Ateneo, Argentina 1975.

Iamblichus, *The Theology of Arithmetic: On the Mystical, Mathematical and Cosmological Symbolism of the First Ten Numbers*, Translated from the Greek by Robin Waterfield, Published by Phanes Press, Michigan 1998.

Jaeger, Werner, *Aristóteles*, FCE, México 2001.

Jay Gould, Stephen, *Time's Arrow Time's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1987.

J. E Thompson, *Geometría*, Ed. UTEHA, México 1951.

J. Pequet Donna, *Representations of Space and Time*, The Guilford Press, New Cork 2002.

J. Andersson Torsten, *Polis and Psyche*, Acta Universitatis Gothoburgensis, London 1987.

J. Baars Bernard, *In the Theater of Consciousness: The Workspace of the Mind*, Oxford University Press, New York 2001.

Kjalar Emilsson, Eyjólfur, *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, Cambridge University Press, Great Britain 1987.

Le Poidevin Robin, *Travels in Four Dimensions :The Enigmas of Space and Time*, Oxford University Press, New York 2003.

Leppert Richard, *The Sight of Sound: Music, Representation, and the History of the Body*, University of California Press 2003.

L. Huard Roger, *Plato's Political Philosophy: The cave*, Agora Publishing New York 2007.

Lundy Miranda, *Sacred Number: The Secret Qualities of Quantities*, Walter & Company, New Cork 2005.

Kerman Alvin, *In Plato's Cave*, Yale University Press 1999.

K. H. Volkman Schluck, *Introducción al Pensamiento Filosófico*, Ed. Gredos, Madrid 1967.

Klein Étienne, *Chronos*, Thunder's Mouth Press, New York 2005, pp. 191.

Klein Jacob, *A commentary on Plato's Meno*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1992.

-----, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, Dover publication, New York 1992.

Kline Morris, *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, OXFORD UNIVERSITY PRESS, New York 1972.

-----, *El Pensamiento Matemático desde la Antigüedad a nuestros Días I*, Ed. Alianza, Madrid España 2002.

Macleon John, *Idea of Inmortality as Known to the Jews, Greeks*, St. Paul, Modern Times, Montreal 1907.

Maltby Clive, *Buda*, (DVD), México, BBC, 2009, 1DVD, Colección Enterteiment; 2.

Marramao Giacomo, *Kairós: Apología del Tiempo Oportuno*, Traducción de Helena Aguilá, Ed. Gedisa, Barcelona España 2008.

M. R. Wright, *Cosmology in Antiquity*, Routledge 1995, pp. 201.

Mi-Kyoung Lee, *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*, Clarendon Press, Oxford 2005.

M. Krauss Lawrence, *Hiding in the Mirror: The Mysterious Allure of Extra Dimensions, from Plato to String Theory and Beyond*, New York 2001.

M. Pabón José y De Urbina S., *Diccionario Manual Griego Clásico-Español*, Ed. VOX, Barcelona España 2004.

Millán-Puelles Antonio, *La inmortalidad del alma humana*, Ed. Rialp, Madrid España 2008.

Moravcsik Julius, *Plato and Platonism: Plato's Conception of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modern Echoes*, Blackwell Oxford UK & Cambridge 2000.

Nis Ostenfeld, Erik, *Forms, Matter and Mind: Three Strands in Plato's Metaphysics*, Martinus Nijhoff Publishers, Netherlands 1982.

Olsen Scott, *The Golden Section: Nature's Greatest Secret*, Walker & Company, New York 2006.

Onians R. B., *The Origins of European Thought*, Cambridge University Press 2000.

Parker Manning Henry, *Geometry of four dimensions*, University of Michigan, New York 1914.

Patterson Richard, *Image and Reality in Plato's Metaphysics*, Hackett Publishing Company, Indiana 1984.

Pin Gómez Víctor. *El Drama de la Ciudad Ideal*, Ed. Taurus, México 1987.

Platón, *La República*, Ed. Gredos, Madrid España 1988.

-----, *Diálogos Platónicos (Teeteto, Sofista, Político)*, Ed. Gredos, España 1987.

-----, *Diálogos (Timeo, Filebo)*, Ed. Gredos, México, Madrid 1997.

-----, *Las Leyes*, Ed. Porrúa, México 1985.

Plutarco, *Obras Morales y de Costumbres*, Trad. José García López y Alicia Morales Ortiz, Ed. Gredos, Madrid España 2004.

Ramos Jurado Enrique, *Lo Platónico en el Siglo V P.C.* Proclo, Publicaciones de la Universidad de Sevilla 1981.

Reale Giovanni, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Ed. Herder, Barcelona 1981.

-----, *Por una Nueva Interpretación de Platón*, Ed. Herder, Barcelona 2003.

-----, *Platón, en Búsqueda de la Sabiduría Secreta*, Ed. Herder, Barcelona 1998.

R. Levin Flora, *The Manual of Harmonics of Nicomachus the Pythagorean*, Phanes Press, New York 1994.

Romano Francesco, *Logos e Mythos nella Psicologia de Platone*, Ed. Padova, 1964.

Rosenblum Mort, *Escaping plato´s cave*, St. Martin´s Press New York 2007.

Rowell Lewis, *Introducción a la Filosofía de la Música*, Ed. Gedisa, España 2005.

Ruiz Pérez Francisco, "La Alegoría de la Caverna y su Sentido", *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, no. 180, vol. 45, pp. 385-424.

Rupert Hall A., *La Mente y el Tiempo*, Ed. Monte Avila, Caracas Venezuela 1973.

Sambursky S., *El Mundo Físico a Finales de la Antigüedad*, Trad. Carlos Solís, Ed. Alianza, Madrid 1990.

-----, *El Mundo Físico de los Griegos*, Trad. María José Pascual Puedo, Ed. Alianza, Madrid 1990.

Sallis John, *Chorology: On Beginning in Plato´s Timeo*, Indiana University Press, Indiana 1984.

Saumells Roberto, *La Geometría Euclídea como Teoría del Conocimiento*, Ed. Rialp, Madrid España 1970.

Serres Michel, *Los Orígenes de la Geometría*, Ed. Siglo XXI, México 1996.

Schindler D. C., *Plato's Critique of Impure Reason: On Goodness and Truth in the Republic*, The Catholic University of America Press 2008.

Sorabji, Richard, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, The University of Chicago Press 2006.

Sutton Daud, *Platonic & Archimedean Solids: The Geometry of Space*, Walker & Company, New York 2002.

S. Brumbaugh Robert, *Plato's Mathematical Imagination*, Indiana University Press 1954.

Stenzel Julius, *Plato's Method of Dialectic*, Arno Press New York Times Company 1973.

Szabó Rapad, *The Beginnings of Greek Mathematics*, D. Reidel Publishing Company, Budapest Hungary 1978.

T. Bell E., *Historia de las Matemáticas*, FCE, México 2003.

T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, University of Toronto Press, Toronto Buffalo, London 1995.

Toulmin Stephen and Goodfield June, *The Discovery of Time*, The University of Chicago Press, Chicago 1977.

Trusted Jennifer, *Physics and Mataphysics: Theories of Space and Time*, Routledge, London and New York 2006.

Vives Joseph, "La sombra nos hace ver la luz. Analogía de la fe y racionalidad en el pensamiento de J. H. Newman", *Pensamiento, Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 55, no. 211, pp. 3-34.

Vlastos, Gregory, *Plato: Metaphysics and Epistemology*, Doubleday and Company, Inc., Garden City, New York 1971.

-----, *Plato's Universe*, Parmenides Publishing, Canada 2005.

West, L. M., *Ancient Greek Music*, Clarendon Press Oxford, 1994.

W. G. Runciman, *Plato's Later Epistemology*, Cambridge at the University Press 1962.

Zola Elémire, *Qué es la tradición*, Ed. Paidós, Barcelona España 2003.

Replica a “La posición del tiempo en el proceso de conocimiento de la caverna platónica” de Roberto Hernández Cristobal

Hesiquio Martínez Saldaña
Estudiante de maestría, FdeFy L – UNAM

Parménides sostuvo que la inmutabilidad y la eternidad son dos características del objeto de conocimiento; la realidad *permanente* que se requiere para que sea posible el conocimiento no puede hallarse en los sentidos, sólo en la mente. Ahora bien, la teoría platónica de las ideas será una consecuencia de este descubrimiento. La necesidad de impugnar el escepticismo, subjetivismo y relativismo sofistas llevó a Platón a admitir la existencia de entidades metafísicas intemporales e inespaciales que únicamente pueden ser percibidas en el ámbito de lo inteligible.

El hombre contemporáneo no necesita suponer como Platón que existen entidades completas, perfectas e independientes de nuestra mente para aceptar que es posible conocer y creer en principios morales absolutos. Si, actualmente, - señala Guthrie⁵⁸ - se pregunta a la gente: ¿esos términos que usted emplea y alberga en su mente son formas platónicas?, es evidente que una mayoría perpleja respondería negativamente. Sin embargo, - aduce el destacado platonista escocés - en la cotidianidad buena parte de nuestro pensamiento se conduce como si existieran entidades inmutables correspondientes a los términos que utilizamos, es decir, el ser humano está dominado por una inexorable tendencia a hipostasiar. “...Platón elevó a la jerarquía de doctrina filosófica, y lo defendió como tal, lo que muchos de nosotros admitimos inconscientemente en nuestras conversaciones y escritos, es a saber, la existencia de algo invariable que corresponde a los términos generales que utilizamos fuera y por encima de los variables ejemplos individuales, incluso todos en el término general.”⁵⁹ En mi opinión, la idea platónica no sólo constituye una respuesta a un problema filosófico, es la más alta expresión del gran anhelo de lo *permanente* propio de la naturaleza humana y una enérgica protesta contra la miseria de lo efímero.

Como es sabido, la alegoría de la caverna es uno de los relatos más celebres e impactantes de la historia de la filosofía y la literatura. Ha sido objeto de exégesis tan dispares y puede ser estudiada desde diversos ángulos (antropológico, pedagógico, social, metafísico, etc.).

⁵⁸ W. K. C. Guthrie, *Los filósofos griegos*, traducción de Florentino M. Torner, FCE, octava reimpresión, 1981, p. 94.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 96.

El texto de Roberto Hernández es sugestivo y atractivo porque ofrece una propuesta heterodoxa para entender e interpretar la doctrina platónica de las formas desde un punto de vista epistemológico. Está bastante documentado y es erudito.

Habría sido pertinente que el autor explicara más detalladamente el concepto platónico de tiempo, dado que éste es el leitmotiv de su ensayo. Roberto, para fundamentar su hipótesis, según la cual, “..la percepción de la temporalidad, es el resultado de la falta de desarrollo de la capacidad inteligente para contemplar su objeto” expone diversos argumentos contenidos en algunos diálogos (*Fedón*, *La República*, *Gorgias*, *Timeo*, etc.) y se basa en las interpretaciones hechas por varios comentaristas del discípulo de Sócrates. Así, aborda temas básicos de la filosofía platónica: la naturaleza e inmortalidad del alma, el concepto de *anámnesis*, la relación entre la facultad mental y el objeto de conocimiento, el papel del *logos* en el proceso cognoscitivo, entre otros. Empero, no dedica en su trabajo un espacio suficiente para hacer un análisis profundo y minucioso de la alegoría de la caverna.

Nuestro autor defiende algo que bien podríamos denominar una *concepción inmanentista* de las formas platónicas: *la idea no se halla fuera, sino en el interior de la mente*. Ahora bien, uno de los argumentos que fundan esta tesis es muy débil y poco convincente. Es evidente que, de acuerdo con *El banquete*, el proceso cognoscitivo es un rasgo de la psique humana, los dioses no filosofan y poseen un saber total. Empero, estos razonamientos son insuficientes para inferir que el eide está dentro del intelecto. Asimismo, no queda claro qué quiere decir el autor cuando asevera que la naturaleza de los dioses no requiere saber alguno.

Esta no será una tarea fácil. Sin embargo, es preciso, superar la imagen de la caverna, rebatir los argumentos platónicos y propugnar una noción de las ideas donde la temporalidad sea uno de sus atributos. Dicha preocupación la tiene presente Roberto cuando sostiene la posibilidad de imaginar el ámbito eidético en el interior de la caverna. Así, tendríamos dos sujetos cognoscentes que perciben un objeto de conocimiento temporal e intemporal, respectivamente.

¿Por qué no imaginar una alegoría de la caverna al revés y argüir que la realidad y acceso al saber y la verdad están en lo sensible? Ante la crisis del platonismo, es menester considerar los planteamientos de autores como Feuerbach y Nietzsche que intentaron poner a la sensibilidad como punto de partida y fundamento de la metafísica y la epistemología.