

CAPITULO III

LA CERTIDUMBRE Y EL ERROR

- I. No hay afirmación, ni negación, ni duda posible, sin la Idea de la verdad absoluta.—II. Participación mutua de las Ideas en relación con la Idea del no-ser.

I

La creencia de Platón en la penetración recíproca del pensamiento y del ser, del alma y de la verdad, explica la autoridad objetiva que concede, algunas veces con exceso, á los conceptos de la mente. Todo lo que está en la razón está para él en las cosas; el pensamiento puro y el ser puro son idénticos en su origen, y si fuese preciso establecer grados de dignidad entre el pensamiento y la existencia realizada, Platón daría la primera categoría, no á la existencia, sino al pensamiento. En el *Timeo*, veremos á Dios producir y ordenar todas las cosas con arreglo á su Idea. El primer principio, el Bien, contiene el ser universal, el universo, pero no da realidad á este ser sino haciéndoselo inteligible por su Idea. La Idea ó la inteligibilidad es, por consiguiente, el fondo sustancial de la existencia universal, con la cual se confunde en el seno del Bien.

De aquí la certeza absoluta de la razón. Esta cer-

teza, comunicándose al pensamiento todo cuanto el pensamiento se conforma á las leyes de la razón, pone al alma humana en posesión de la verdad eterna.

La certidumbre de la razón está implicada en todo acto del pensamiento, y ninguna operación lógica, según Platón, sería posible si no contuviese la afirmación de la razón por sí misma. ¿No hay, en efecto, una Idea necesaria y absoluta que supone toda operación del pensamiento, á saber, la Idea misma del pensamiento en sí ó de la ciencia en sí? «Sólo por la Idea de la ciencia, dice Platón en el *Parménides*, podemos conocer.» Y en efecto; siempre que pienso, concibo necesariamente, bajo una forma implícita, el ideal mismo, ó, si se quiere, la realidad misma del pensamiento y de la verdad, de la ciencia y de la certidumbre. ¿Puede tener lugar un juicio en mi espíritu sin una noción más elevada que me haga concebir en general, como esencia necesaria de todo pensamiento, el conocimiento de un objeto real por un sujeto pensante, ó, en otros términos, de lo inteligible por una inteligencia? En esta relación de la verdad y del pensamiento consisten la ciencia y la certeza, cuyo ideal está así presente á mi inteligencia como un fin al cual debe llegar. Cuando decimos: *estoy cierto*, y aun cuando decimos: *dudo*, comparamos nuestra ciencia ó nuestra incertidumbre á este tipo supremo de la «ciencia en sí» á la «verdad en sí», y juzgamos si uno de los términos es conforme al otro, si la imagen es conforme al original.

Pero, por lo mismo que esta Idea de la ciencia verdadera está siempre en nuestro espíritu, participamos de ella naturalmente, y el ideal está ya en parte realizado en el alma; está realizado en la razón, en la *νοησις*. Hay, pues, una certeza en posesión de la cual

está el alma por su naturaleza misma y que no puede perder jamás, ni siquiera en el excepticismo más absoluto; decir que nada es verdadero, es concebir la verdad de un modo absoluto. Así, la ciencia en sí no está separada de nosotros por un abismo infranqueable, como creía primeramente Sócrates al oír las objeciones de Parménides. La ciencia pura existe en sí misma y en nosotros; constituye un fondo de certidumbre sobre el cual pueden cimentarse todas las construcciones lógicas.

Comprendemos ahora por qué la ciencia no puede definirse y por qué el diálogo de Sócrates y Theetetes no conduce á una verdadera definición; Sócrates prueba que los que quieren definir la ciencia, la definen por sí misma. Todo lo que se puede decir es que la ciencia tiene por objeto las Ideas y la verdad, y que proviene de la razón ó *νοῦς*; pero la ciencia no se define ni se descompone. No hay otro término de comparación para la ciencia que la ciencia misma, y es imposible hablar de la ciencia sin emplear palabras tales como «conocer, saber, ignorar», que ya incluyen la idea de ciencia. La ciencia sólo puede tener conciencia de sí misma en la simplicidad de su pura esencia. Esta conciencia es el tipo de la certeza; es el punto de partida de la lógica, y al mismo tiempo es su fin; porque la Idea de la ciencia en general es para Platón la última medida, el último término de comparación en todas las indagaciones particulares. Más arriba ó más allá, nada hay. Lo racional, en su pureza, es el término de nuestra actividad intelectual.

II

Tales son las doctrinas de Platón sobre la ciencia y la certidumbre. Pero hay una cosa más difícil de explicar que la ciencia: el error. La dificultad se agrava aún más para Platón que para ningún otro; el *Theetetes*, el *Menon*, el *Sofista*, demuestran con bastante claridad cuánto le preocupaba esta cuestión. En ella veía el eterno problema cuya solución buscaba en vano.

Las Ideas y la imperfección existen; pero, ¿cómo puede existir lo imperfecto? Lo inteligible es real; pero, ¿qué es entonces la realidad sensible? La verdad existe y la razón la conoce; pero, ¿qué es entonces el error? En todas las cosas, lo simple y claro para Platón es la existencia de la unidad y del bien; lo difícil y oscuro es la multiplicidad y el mal. Con la mirada fija en las Ideas, no quisiera ver más que á ellas; este mundo de la imperfección y del error le parece algo así como un sueño penoso con el que el alma está obsesionada, y del cual querría despertar para no ver más que la verdad inteligible. Bajo las formas más diversas, Platón reconoce un mismo misterio. Así, su teoría del error está íntimamente ligada á su teoría de lo sensible y de la materia concebida como un no-ser relativo. La materia explica la imperfección, el mal, lo sensible y la sensación: explica el error.

Se ha querido dar razón del error, considerando su falso juicio como una *equivocación* por la cual confundimos los dos términos de una comparación. Ya hemos visto que Platón, en el *Theetetes*, rechaza esta teoría. Hay, dice, cuatro hipótesis que se pueden for-

mar, en el caso de que todo juicio fuese un error de comparación. Si los dos términos os son igual y perfectamente conocidos, no hay comparación ni equivocación posible; si uno es conocido y otro completamente desconocido, ¿por qué se ha de poder comparar lo que se sabe á lo que no se sabe? Por último, si los dos términos os son conocidos, no podéis confundirlos, á menos de decir que conocéis y no conocéis al mismo tiempo el mismo objeto. Y es preciso, en efecto, que se llegue á esta proposición: existe un estado del alma que no es la ciencia ni la ignorancia absoluta: la opinión; y un estado de cosas que no es ni el ser ni el no-ser: la generación.

Sobre lo que se sabe no se puede errar, decían los sofistas; y no se puede errar sobre lo que no se sabe, toda vez que ni siquiera se tiene idea de ello. Este dilema se funda en el sentido absoluto que se dé á la palabra *saber*. Indudablemente, no hay error en el saber propiamente dicho; pero, ¿es todo pensamiento ciencia perfecta ó completa ignorancia? Todo ser ¿es *ser absoluto* ó *no-ser* absoluto?

En el *Menon* encontramos una respuesta á lo primero. Del mismo modo que la ciencia es una simple reminiscencia, así también la ignorancia no es absoluta; es solamente un olvido. «Luego, ¿el que ignora tiene en sí mismo opiniones verdaderas sobre lo que ignora?—En apariencia.—Estas opiniones acaban de despertarse, como un sueño, en tu esclavo. Y si se le interroga muchas veces y de diversos modos sobre los mismos objetos, al fin y al cabo tendrá un conocimiento tan exacto como cualquier otro.» La objeción de los sofistas se basa, por lo tanto, en una falsa relación de contradicción absoluta establecida entre la ciencia y la ignorancia. Esta no es la negación com-

pleta de aquélla; la ignorancia, en el fondo, es también la ciencia, pero una ciencia implícita que existe bajo cierto aspecto y bajo otro no. En el fondo de todas las objeciones sofisticas late la misma doctrina falsa sobre la relación de los contrarios.

Platón llegaba así, naturalmente, á buscar la última explicación del error en la teoría metafísica de lo verdadero y de lo falso, del ser y de su contrario. La cuestión se planteaba así: ¿es el error la absoluta negación de la verdad? Si nos decidimos por la afirmativa, el error es absolutamente inexplicable, y el sofista triunfa. Cuando se acuse á un sofista de practicar el arte de la mentira y de engañar á los hombres haciéndoles tomar la apariencia por la realidad, responderá que la noción misma de *apariencia* es contradictoria, que sólo la *realidad* existe y es concebible. «Verdaderamente, estamos en una cuestión muy espinosa; porque *parecer* y semejar sin *ser*, decir sin decir nada verdadero, todo esto presenta un abismo de dificultades y lo ha presentado siempre, antes como ahora.» Es, en efecto, la cuestión del *fenómeno* y del *ser*, en la cual está compendiada la filosofía toda. «¿Cómo suponer que hay realmente palabras y pensamientos falsos, y al expresarse así no caer en contradicción consigo mismo? Esto es difícil de comprender, Theetetes.—¿Por qué?—Es suponer atrevidamente que el *no-ser* es; de lo contrario, lo falso no podría ser. Ahora he aquí, querido niño, lo que el gran Parménides nos enseñaba en otro tiempo, cuando éramos de tu edad, al principio y al fin de sus lecciones, en prosa y verso: Jamás, decía, comprenderás que lo que es no sea; desvía tu pensamiento de esta cuestión.» Así eleva siempre Platón la lógica á la altura de la metafísica. «¿Lo que *de ninguna manera* existe,

continúa el extranjero de Elea, nos atrevemos á expresarlo? El no-ser no es ninguna cosa; el que habla de él no dice, por tanto, ninguna cosa; habla sin decir nada; ó más bien, *debe decirse que no habla*. «Comprende que es imposible enunciar propiamente el no-ser y decir algo de él y concebirlo en sí mismo; que es incomprendible al pensamiento y al lenguaje, á la palabra y al razonamiento.» Esta es la fórmula que termina la séptima tesis del *Parménides* sobre el «no-ser absoluto de lo uno», inconcebible é innominable, que excluye todos los contrarios.

Véase ahora la antítesis, que presenta también una palpable analogía con la del *Parménides*. El no-ser, decíamos, es inconcebible é inefable. Pero «al establecer que el no-ser no admite ni la pluralidad ni la unidad, es decir, que excluye todos los contrarios, le he atribuido la unidad, porque he dicho ya *el no-ser*... Al afirmar que no se podía ni razonar ni hablar de él, ni expresarlo, razonaba acerca de él como de algo que fuese uno.» Así también, «al decir las no-existencias, ¿no les atribuimos la pluralidad del número?» En consecuencia, este mismo no-ser que excluía todos los contrarios, los admite ahora. La misma conclusión se halla en el *Parménides*.

El sofista va á triunfar de esta dificultad. «¿Dices que una falsa opinión admite lo que no es?—Eso es muy sencillo.—¿Admitiendo que lo que no es, no es, ó bien admitiendo que lo que no es de ningún modo es de algún modo?—Atribuyendo alguna existencia á lo que no es.» Pero *hemos reconocido anteriormente que lo que no es, es incomprendible al lenguaje y al pensamiento*. Estamos, pues, en contradicción con nuestros principios, ya que definimos el error como la concepción de lo que no es y la atribución del ser al

no-ser. Por consiguiente, ó no hay error, ó el no-ser existe en algún modo.

A esta última conclusión llega, como sabemos, el *Sofista*. El ser, bajo ciertos aspectos, no es; el no-ser, bajo ciertos aspectos, es. El no-ser, por respecto á una cosa, es simplemente lo que *no es* esta cosa y *es* esta otra. El no-ser es la parte del ser que no se considera actualmente. Del mismo modo la ignorancia es la parte de la verdad que no se posee actualmente bajo la forma explícita de la reminiscencia. La ciencia responde á lo absoluto del ser; la ignorancia al no-ser relativo.

«Réstanos considerar si el no-ser se une á la opinión y al discurso. Si no se une, se sigue que todo será verdadero. Si se une, la opinión y el discurso serán falsos; porque pensar ó decir el no-ser (esto es, *otra cosa* que aquello de que se trata, y no *ninguna* cosa) es propiamente lo que da origen á lo falso en el espíritu y en el discurso.»

Los nombres expresan los *géneros*, y los verbos *la unión de los géneros*. «Las palabras no representan ni acción ni inacción, ni existencia de un ser más que de un no-ser, en tanto que no se mezclen los verbos con los nombres.» La verdad y el error no están, pues, en los géneros, sino en la manera que tiene el espíritu de unirlos. Aristóteles, fiel también en esto á la teoría de Platón, dirá más tarde: «Lo verdadero y lo falso están en la síntesis del espíritu.»

Comparemos estas dos proposiciones: «Theetetes está sentado», y «Theetetes, con quien hablo, vuela.» El primer juicio es verdadero, «dice lo que es, como siendo.—Precisamente.—Lo falso dice *otra cosa* de lo que es.—Sí.—Dice como si existiese lo que no existe.—Casi, casi.—Es decir, *lo que es distinto de lo que es*.

Porque hemos dicho que hay para cada cosa mucho ser y mucho no-ser». Así, pues, ese juicio falso que atribuye el vuelo á Theetetes, «habla de algo». «Si no hablase de nada, no sería un discurso; porque hemos considerado imposible que lo que es un discurso no diga nada.—Eso es perfectamente justo.—Pero *lo que es distinto con relación á ti, afirmado de ti, como si fuese él mismo; lo que no es, afirmado de ti, como siendo; todo ese amasijo de nombres y verbos tiene aspecto de ser real y verdaderamente un discurso falso.*»

Si el error existe en el discurso, podrá existir también en *ese discurso interior* que es la opinión, y por el cual el alma *afirma y niega* en silencio. El error podrá existir también en la imaginación, que es una *combinación de sensación y de opinión*. En todo caso, el error es una mezcla de géneros que no pueden unirse. El sujeto del falso juicio existe; el atributo existe también, pero no existe relativamente al sujeto. El error reside, pues, en la afirmación, en el verbo que expresa la unión ó la separación de las ideas, es decir, su relación.

En la participación se halla definitivamente la explicación del error. El *Cratilo* lo demuestra. En este diálogo, Platón distingue los *objetos reales* y las *imágenes*, y hace ver que toda imagen es necesariamente incompleta y mezclada con elementos extraños; si no, sería indiscernible del objeto que reproduciría fielmente. Luego una imagen *es y no es* el objeto. Las cosas visibles son las imágenes de las Ideas inteligibles de las cuales participan, son y no son conformes á las Ideas, contienen una mezcla de Ideas; y, consiguientemente, el ser y el no-ser son en ellas correlativos. De ahí la posibilidad de confundir una imagen con otra, de referir á una Idea la representación que no

le conviene, como uno que refiriese á un hombre la imagen de una mujer, á una mujer la imagen de un hombre. Siendo cada cosa *esta* y al mismo tiempo *otra* cosa, se puede confundir aquello por lo cual es *idéntica* á la Idea con aquello por lo cual es *distinta*. En las Ideas puras, estando cada una sin mezcla de otras Ideas, el error es imposible; es también imposible en la esfera de la unidad absoluta ó del bien; pero no en la esfera de lo mixto ó de lo sensible.

Esta teoría está perfectamente de acuerdo con toda la doctrina de las Ideas. Siendo lo falso una relación entre dos cosas verdaderas, la apariencia será una relación entre realidades; el fenómeno, una relación entre un ser y un no-ser; lo sensible, una relación de confusión entre las cosas inteligibles; la *materia*, finalmente, será lo relativo concebido en sí mismo y de un modo general, por oposición á lo absoluto de las Ideas.

Así llega siempre Platón, por distintos caminos, á la conclusión de que sólo las Ideas existen; todo lo demás se resuelve más ó menos directamente en una relación de las Ideas, que produce lo múltiple en el seno mismo de la unidad. Esta relación es la materia, origen de lo sensible, de la imperfección, del mal y del error.

«Pues bien; ya que reconocemos que los géneros son susceptibles de mezcla, ¿no es necesario poseer cierta ciencia para conducir su razonamiento, cuando se quiere demostrar cuáles de estos géneros son los que están acordes entre sí y cuáles los que no lo están?... Dividir por géneros, no considerar diferentes los que son idénticos, é idénticos los que son diferentes, ¿no diremos que es la obra de la ciencia Dialéctica?... Luego en algún lugar semejante hallaremos al filósofo, aunque no sea muy fácil de ver. Sin embar-

go, la dificultad es aquí muy de otro género para el sofista.—¿Cómo?—Lo uno *se sume en las tinieblas del no-ser*, se establece allí como en un retiro que le es familiar; la oscuridad del sitio hace que difícilmente se le reconozca. Pero al filósofo, cuyo pensamiento está en unión perpetua con la Idea del ser, á causa de la luz esplendorosa que ilumina está región, es difícilísimo verle.»
