

LA EPISTEMOLOGÍA EVOLUCIONISTA Y EL CONOCIMIENTO SEGÚN PLATÓN

Katherine Masís Iverson: Máster, profesora Asociada en la Escuela de Filosofía y en la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica (katherine.masis@ucr.ac.cr).

Resumen

Este ensayo presenta una breve comparación entre la epistemología evolucionista y el conocimiento según Platón. Primeramente, se describe el abordaje que hace Platón del conocimiento según lo presenta en el *Teeteto*. Seguidamente, se hace una caracterización de la epistemología evolucionista según Nathalie Gontier y, finalmente, se discuten algunos puntos de acuerdo y desacuerdo entre la epistemología platónica y la epistemología evolucionista.

Palabras clave: Platón, *Teeteto*, Nathalie Gontier, epistemología evolucionista.

Abstract

This paper briefly compares evolutionary epistemology and knowledge according to Plato. First, Plato's approach to knowledge as portrayed in his *Theaetetus* is described, followed by Nathalie Gontier's characterization of evolutionary epistemology. Finally, points of agreement and disagreement between Plato's epistemology and evolutionary epistemology are discussed.

Keywords: Plato, *Theaetetus*, Nathalie Gontier, evolutionary epistemology.

1. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN EL TEETETO

A. ¿Qué es el conocimiento?

En el *Teeteto*, Platón aborda el problema esencial de la epistemología y el único que parece interesarle en este texto: ¿qué es saber o conocer? No cómo los humanos sabemos o conocemos, sino en qué consiste ese saber o conocer para un sujeto individual. “No soy capaz de comprender adecuadamente por mí mismo qué es realmente el saber”, advierte Sócrates (Platón, 1988b, 145e-146a, p. 181).

Sin embargo, mediante metáforas que aluden al “cómo” y no al “qué”, Platón tan sólo nos dice lo que *no* es el conocimiento, siguiendo así una suerte de *via negativa*. En los libros III y IV de la *República*, Platón hace una distinción tajante entre conocimiento (*episteme*) y doxa (*opinión*) y sostiene que sólo podemos tener conocimiento de las Ideas, mientras que de los objetos materiales sólo podemos tener opinión (Platón, 1988a).

En el *Teeteto*, Platón contrasta la percepción con el juicio: el alma percibe objetos y emite juicios, pero el grado de explicitación es mayor en el juicio que en la percepción. Finalmente, “llegamos a tener conocimiento de un objeto sensible X en el momento en que reflexionamos acerca del ser y la utilidad de X” (Gerena, 2009, p. 97). Según se verá a continuación, Platón hace distinciones claras entre la percepción, la opinión verdadera y la opinión verdadera con explicación.

B. La percepción

Mediante su portavoz Sócrates, Platón critica la posición de Protágoras de que “el hombre es la medida de todas las cosas” y la de Heráclito de que “todo fluye” (*panta rei*). En el *Teeteto*, la posición protagórica se presenta como aquella que sostiene que la percepción humana es infalible, debido a que para cualquier sujeto, las cosas son según éste las percibe. Lo que es frío para uno será caliente para otro; lo que es áspero para uno será liso para otro. Para Protágoras esta divergencia de percepciones no genera ningún problema, pues cada individuo es la medida de su propia experiencia particular e incluso de todo pensamiento. Si la verdad es relativa a cada persona, entonces Protágoras “deberá admitir que es verdadera la creencia de los que tienen opiniones contrarias a la suya, como ocurre en el caso de quienes consideran que él está en un error” (Platón, 1988b, 171ab, p. 234). Todo sería verdadero y por ende no habría nada falso. Las percepciones particulares de los sujetos podrán ser infalibles, pero no por eso son conocimiento de lo que existe objetivamente.

Platón también critica a “los partidarios del flujo” heraclíteo (Platón, 1988b, 181a, p. 254). El alma-sujeto es una entidad unitaria y permanente que percibe el objeto, por otra parte, los sentidos no son más que medios o instrumentos que facilitan dicha percepción. De esta manera, “el objeto y el sujeto de percepción son independientes el uno del otro” (Gerena, 2009, p. 89). Con referentes siempre en flujo, no nos podríamos comunicar, pues “da igual decir que las cosas son así o que no son así, o que llegan a ser de esta manera o de la otra, si prefieres utilizar esta expresión, para no inmovilizarlos con las palabras” (Platón, 1988b, 183a, p. 258).

La realidad sensible podrá estar en flujo y las sensaciones serán particulares para cada quien, pero ahí no está el saber. Platón contrasta la percepción con el juicio: el alma percibe objetos y emite juicios, pero el grado de explicitación es mayor en el juicio que en la percepción. Platón ofrece una aproximación a una caracterización positiva del conocimiento al decir que “el saber no radica en nuestras impresiones, sino en el razonamiento que hacemos acerca de éstas” (Platón, 1988b, 186d, p. 266). En otras palabras, “llegamos a tener conocimiento de un objeto

sensible X en el momento en que reflexionamos acerca del ser...y la utilidad...de X” (Gerena, 2009, p. 97).

C. La opinión verdadera

Platón critica la posición de que conocer es tener una opinión verdadera con base en dos razones. Primeramente, una creencia u opinión de cualquier tipo, incluso una verdadera, puede inculcarse por varios métodos, por ejemplo, mediante la propaganda o la manipulación de emociones. Los “oradores y abogados efectivamente, por medio de su arte persuaden, no enseñando, sino transmitiendo las opiniones que quieren” (Platón, 1988b, 201a, p. 295), pero el conocimiento sólo se puede inducir mediante la instrucción y el aprendizaje, según lo expone detalladamente en los libros III y IV de la *República* (Platón, 1988a). En otras palabras, podemos inducir a los demás a que crean en algo, pero no a que tengan conocimiento de algo.

En segundo término, podemos emitir juicios correctos con respecto a diversos objetos o situaciones sin tener conocimiento de ellos. Por ejemplo, afirma Platón, “cuando los jueces han sido persuadidos justamente acerca de algo que sólo puede uno saber si lo ha presenciado, juzgan estas cosas de oídas y adquieren una opinión verdadera. En esos casos adoptan sus resoluciones sin el saber, y, si dictan y sentencian adecuadamente, es que han sido rectamente persuadidos” (Platón, 1988b, 201b-c, p. 296).

Ahora bien, las opiniones también pueden ser falsas o erróneas. Platón ofrece dos metáforas: (a) la tablilla de cera y (b) la pajarera. El alma-tablilla recibe impresiones que duran según la intensidad de la experiencia y según la calidad de la tablilla, pues “será mayor en unas personas y menor en otras, más pura en unos casos y más impura en otros [y] más dura unas veces y más blanda otras” (Platón, 1988b, 191c-d, p. 76). En el alma-pajarera habitan y vuelan libremente varias aves que se asemejan a porciones de conocimiento, “de forma que pueda cogerlas o tenerlas cuando quiera. Puede apresar la que desee y soltarla de nuevo, y le es posible hacer esto cuantas veces le parezca” (Platón, 1988b, 197c-e, p. 288).

Ninguna de estas dos metáforas ofrece una explicación satisfactoria de la falsa opinión. En el caso de la tablilla de cera, se conectaría “la impresión equivocada con la percepción equivocada” (Bondeson, 1969, p. 120, traducción nuestra). “Las cosas que uno conoce puede confundirlas con otras que conoce y percibe o con las que no conoce, pero percibe. También puede confundir cosas que conoce y percibe con otras que igualmente conoce y percibe” (Platón, 1988b, 192c, p. 279). En el caso de la pajarera, en el alma de una persona que “domina la aritmética a la perfección” residen los “saberes de todos los números” (Platón, 1988b, 198b, p. 290). No obstante, le dice Sócrates a Teeteto, el experto en números podría confundir un número con otro, “al apresar uno de los saberes que están revoloteando, y coges uno en lugar del otro de la misma forma que si hubiéramos atrapado una paloma torcaz en vez de una paloma común” (Platón, 1988b, 199b, p. 292). Si bien es cierto que a veces conectamos una impresión con una percepción que no le corresponde, o que capturamos el ave equivocada, aún debemos resolver

cómo sabemos que éstas no empatan y, así, volvemos al problema original de qué es el conocimiento.

D. La opinión verdadera con explicación

Una manera de robustecer las creencias u opiniones verdaderas es acompañarlas de una explicación; el personaje Teeteto ofrece tres maneras de darla: (a) mediante la expresión verbal o “la manifestación del pensamiento por medio del sonido que se articula en verbos y nombres” (Platón, 1988b, 206d, p. 308), (b) mediante la enumeración de las partes del objeto que se conoce, como quien enumera “las ruedas, el eje, el cuerpo, los aros y el yugo” de un carro y (Platón, 1988b, 207a, p. 309) y (c) mediante “la diferencia o la que una cosa se distingue de las demás” (Platón, 1988b, 208d, p. 312).

Es de esperar que Platón considere que todas estas maneras son deficientes. Tanto las opiniones que se guardan en silencio como las habladas tienen el mismo estatus de creencia y la habilidad para recitar una lista de partes no las convierte en conocimiento. Por último, tampoco es suficiente anotar lo que distingue el objeto A del objeto B, pues necesitamos saber lo que es B para distinguirlo de A y viceversa.

Platón rechaza todas las definiciones propuestas en la obra, pero no porque los objetos de creencia u opinión sean diferentes de los objetos del conocimiento. Es posible que alguien pueda conocer lo que previamente creía, aun cuando no sea posible definir en qué consiste ese conocer. Así pues, a pesar de que Platón sostiene que el conocimiento no es lo mismo que la opinión verdadera, sí parece indicar que hay una estrecha relación entre ambas; al menos alcanzamos la verdad de alguna manera, pues “cuando uno adquiere acerca de algo una opinión verdadera acompañada de una explicación, el alma alcanza la verdad sobre el punto de que se trate, pero no llega al conocimiento del mismo” (Platón, 1988b, 202b-c, p. 299). El *Teeteto* concluye sin que los personajes de la obra le den respuesta final a la pregunta inicial de qué es el conocimiento.

2. LA EPISTEMOLOGÍA EVOLUCIONISTA

A. El giro naturalista en la epistemología

Ya en la década de 1970, Donald Campbell había acuñado el término “epistemología evolucionista” y señaló que esta debía tomar en cuenta y “ser compatible con el estatus del hombre como producto de la evolución biológica y social” (Campbell, 1974, p. 413, traducción nuestra). No obstante que la epistemología evolucionista ha desarrollado muchas vertientes y posiciones desde entonces, en el presente ensayo se tomará en cuenta la caracterización de la epistemóloga evolucionista contemporánea de Nathalie Gontier, quien define esta disciplina como “una rama de la filosofía naturalizada” (2010, p. 167, traducción nuestra) que “estudia los diversos mecanismos cognitivos que exhiben los organismos como producto de la evolución biológica” (2010, p. 168, traducción nuestra). Análogamente al “giro lingüístico” favorecido por la tradición analítica, se da un “giro naturalista” en la epistemología, ya que se parte de que el conocimiento “se adquiere al interior de la teoría evolucionista, puesto que... es un producto de

la evolución biológica” (Gontier, 2006, pp. 1-2, traducción nuestra). De esta manera, la epistemología evolucionista pretende investigar y describir tanto las capacidades para conocer de los organismos como los productos de dichas capacidades, lo cual incluye, en el caso de los seres humanos, la ciencia, la cultura y el lenguaje.

Gontier señala que el término “filosofía naturalizada” lo acuñó Quine en contraste con la epistemología tradicional (por ejemplo, el racionalismo y el empirismo), en dos sentidos: como disciplina que describe la manera en que “adquirimos conocimiento usando ciencias diferentes” (2006, p. 8, traducción nuestra) y que además proporciona un marco normativo puesto que parte del punto de vista de que sólo mediante las ciencias podremos “comprender y fundar el conocimiento” (2006, p. 8, traducción nuestra). Gontier también distingue entre la epistemología evolucionista tradicional, que investiga cómo ha evolucionado el conocimiento, y la epistemología evolucionista aplicada, que investiga de qué manera puede la epistemología evolucionista servir de modelo para otras disciplinas evolucionistas transdisciplinarias, tales como la psicología, antropología y lingüística evolucionistas. (Gontier, 2012, p. 8, traducción nuestra).

La epistemología evolucionista parte del hecho de que la evolución es un fenómeno universal, probablemente el único del que se tiene certeza en la comunidad científica, no obstante que haya diversas teorías evolucionistas y estén sujetas a revisión (Gontier, 2006, 2010, 2012; Rivas, 2006). No es nuestra intención señalar las diferencias entre dichas teorías, sino las ideas que aportan en común a la epistemología evolucionista según la posición de Gontier, para luego confrontarlas con la visión platónica del conocimiento según el *Teeteto*.

Aunque en estos momentos no existe ninguna metodología que permita “construir teorías evolucionistas universales que explican tanto la evolución biológica como sociocultural” (Gontier, 2012, p. 35, traducción nuestra), no obstante, la epistemología evolucionista sostiene que los mismos mecanismos subyacen estos dos ámbitos aunque aún esté pendiente especificar con claridad cuáles son (Gontier, 2006, 2010, 2012).

B. Las interacciones organismo-ambiente

Puesto que la epistemología evolucionista estudia qué procesos y mecanismos posibilitan la cognición en todos los organismos biológicos, esta se entiende en un sentido amplio, no sólo en relación con el pensar, razonar, imaginar, simbolizar y otras capacidades humanas, sino como “una función de sistemas activos que... interactúan con su ambiente” (Gontier, 2006, p. 16, traducción nuestra). Con o sin lenguaje, la epistemología evolucionista concibe la relación cognoscitiva de manera distinta del modelo tradicional de sujeto-objeto, “no como una relación entre un cognoscente y un mundo cognoscible, no como una relación entre conocedores distintos, sino como una relación entre un organismo y su ambiente” (Gontier, 2006, p. 9, traducción nuestra). Cualquier interacción entre un organismo y su ambiente puede considerarse una relación de cognición en la medida en que al menos la posibilita. Dichas interacciones no facilitan la cognición exenta de error pues los mecanismos universales evolutivos que

fundamentan la vida biológica y la cultura no generan (Hahlweg, 1986). Una de las muchas maneras en que los organismos conocen es mediante el aprendizaje por ensayo y error, mecanismo que se considera tan evolutivo como, por ejemplo, la selección natural (Gontier, 2012).

De esta manera, se puede ver que la epistemología evolucionista admite la presencia del error en la cognición, pero hasta el momento no ha tematizado el problema de su detección ni de cómo contrastarlo explícitamente con el acierto. El hecho de que éste no sea un tema prioritario en esta disciplina podría atribuirse a que la investigación de las capacidades cognitivas se realiza en relación con organismos y no con sujetos individuales cognoscentes.

3. LA EPISTEMOLOGÍA EVOLUCIONISTA DESDE LA VISIÓN PLATÓNICA

A. Puntos de discordia

Las preocupaciones de la epistemología evolucionista son distintas de las de Platón; mientras que este quiere averiguar qué es el conocimiento en un sujeto cognoscente individual, la epistemología evolucionista se dedica a estudiar qué estructuras y procesos facilitan la cognición en los organismos biológicos, tanto animales como no animales. Platón estaría en desacuerdo con al menos las siguientes tres tendencias de la epistemología evolucionista.

En primer lugar, a Platón le parecería insuficiente la investigación de las interacciones organismo-ambiente para averiguar qué es el conocimiento. Un ser humano, un animal no humano o cualquier organismo podrían ejecutar o tener actos y procesos cognitivos al interactuar con su entorno, pero no se podría distinguir entre las creencias u opiniones y el verdadero conocimiento en dichos actos y procesos.

En segundo lugar, tampoco le bastaría a Platón la tendencia en la epistemología evolucionista a ofrecer explicaciones del fenómeno de la cognición mediante la diferenciación entre un acto o un proceso y otro que presentan los distintos organismos en sus interacciones con el ambiente. Para distinguir entre el acto cognitivo A y el acto cognitivo B, o bien el proceso cognitivo X y el proceso cognitivo Y, diría Platón, es necesario saber qué son respectivamente.

En tercer lugar, a Platón no le agradaría la tendencia mecanicista que predomina en la ciencia de hoy a enumerar las partes del objeto bajo estudio—en este caso a encontrar y diferenciar los mecanismos universales que subyacen a la evolución—pues estaría lejos de satisfacer la necesidad de explicación de un fenómeno, esto es, de decir qué es el conocimiento.

B. Puntos de acuerdo

Hay algunos puntos y tendencias de la epistemología evolucionista con los cuales Platón sí estaría de acuerdo. En primer lugar, Platón probablemente vería con agrado que todos los distintos enfoques—sean biológicos, históricos, de género, de cultura, etc. sean capaces de decir

cuáles son las limitaciones de los demás enfoques. Es decir, se da una suerte de *via negativa* entre distintas comunidades profesionales del saber al afirmar la teoría X (por ejemplo, la teoría biológica) falla por no tomar en cuenta el factor A (por ejemplo, la socialización del género) y por ende no nos da el cuadro completo sobre el conocimiento. Es decir, los distintos enfoques también tendrían la virtud de reconocer los errores en el conocimiento producto de las visiones parciales, las cuales dan lugar, precisamente, a la transdisciplinariedad. Para Platón, esto sería una ventaja, pues prepararía el terreno para eventualmente averiguar, en el mejor estilo socrático, lo que el conocimiento es verdaderamente.

En segundo lugar, Platón probablemente aceptaría las noticias que vienen del mundo de las teorías y disciplinas evolucionistas, pero las vería como complementarias de lo que considera la verdadera tarea epistemológica: definir el conocimiento para un sujeto individual. La investigación de las estructuras y procesos biológicos y culturales que facilitan la cognición complementarían pero no reemplazarían ni competirían con la epistemología tradicional.

En tercer lugar, Platón estaría de acuerdo con la oposición que presenta la epistemología evolucionista al pensamiento de Protágoras, ya que las diversas teorías evolucionistas consideran que la percepción es falible y que el ser humano individual no es la medida de todas las cosas.

En cuarto lugar, Platón probablemente sentiría curiosidad por investigar el mecanismo universal que conduce a la evolución y por ende al conocimiento. Quizás ligaría dicho mecanismo de alguna manera al mundo de las Ideas; por ejemplo, podría sostener que el mecanismo evolutivo universal está modelado por las Ideas y que las almas están guiadas por la meta eventual de aprehenderlas.

4. CONCLUSIONES

En el *Teeteto*, Platón se pregunta qué es el conocimiento, procede por *via negativa* a descartar varias alternativas de definiciones del conocimiento y, finalmente, ninguna respuesta le satisface completamente. La epistemología evolucionista provee datos sobre las estructuras y procesos biológicos que facilitan los procesos de cognición, a la vez que sirve de modelo para ser aplicado en otras disciplinas evolucionistas, pero no resuelve el problema que más pareciera interesarle a Platón, esto es, averiguar qué es el conocimiento. Platón podría aceptar los datos de las teorías evolucionistas como complementarios y no sustitutivos de su tarea de definir el conocimiento. Un aporte indirecto de la epistemología evolucionista para Platón podría ser que, puesto que esta disciplina no define el conocimiento *per se*, sería un elemento más que no debería confundirse con él. En otras palabras, sería una contribución más a la *via negativa*, estrategia importante para Platón en el *Teeteto* en su meta de descubrir qué es el conocimiento. Finalmente, Platón probablemente investigaría con curiosidad el mecanismo universal de evolución que la epistemología evolucionista supone subyace a las estructuras y procesos cognitivos para ver cómo empataría con su teoría de las Ideas y las facultades del alma.

REFERENCIAS

- Bondeson, W. (1969). Perception, true opinion and knowledge in Plato's *Theatetus*. *Phronesis* 14 (2):111-122.
- Campbell, D. (1974). Evolutionary Epistemology. En P.A. Schlipp (Ed.), *The Philosophy of Karl Popper, Vol. 1*, pp. 413-459. La Salle, Illinois: Open Court.
- Gerena, N. (2009). La descripción platónica de la percepción. *Teeteto*, 184-186. *Ideas y Valores* (139):87-107.
- Gontier, N. (2006). Introduction to evolutionary epistemology, language and culture. En N. Gontier, J.P. van Bendegem & D. Aerts (eds.), *Evolutionary Epistemology, Language and Culture*, pp. 1–29. Dordrecht, Holanda: Springer.
- Gontier, N. (2010). Evolutionary epistemology as a scientific method: a new look upon the units and levels of evolution debate. *Theory in Biosciences* 129 (2-3):167-182.
- Gontier, N. (2012). Applied Evolutionary Epistemology: a new methodology to enhance interdisciplinary research between the life and human sciences". *Kairos: Revista de Filosofia & Ciência* (4):7-49.
- Hahlweg, K. (1986). Popper versus Lorenz: an exploration into the nature of evolutionary epistemology. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, 1*:(172-182).
- Platón (1988a). República. Traducción de C. Eggers Lan. En Platón, *Diálogos, vol. IV*. Madrid: Gredos.
- Platón (1988b). Teeteto. Traducción de A. Vallejo Campos. En Platón, *Diálogos, vol. V*. Madrid: Gredos.
- Rivas, L.G. (2006) La epistemología evolucionista bajo la concepción de la teoría neutral de la evolución. *Discusiones filosóficas* 7 (10):135- 148.
- Thagard, P. (1980). Against evolutionary epistemology. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, 1*: (187-196).

