

pleno -las ideas- y el no-ser absoluto, se intercala el mundo del devenir, el de las cosas sensibles, que son y no son, que participan, copian, dependen de las ideas. Sintéticamente, podríamos trazar el siguiente cuadro de los caracteres respectivos de los dos mundos:

<i>Ideas</i>	<i>Cosas sensibles</i>
únicas (una sola idea de belleza, una sola idea de igualdad, etc.)	múltiples (muchas cosas bellas, etc.)
inmutables (no devienen)	mutables (devienen)
idénticas a sí mismas	contradictorias
intemporales	temporales
necesarias y universales	contingentes y particulares
participadas	participantes
modelos	copias, imitaciones
independientes	dependientes
realidades	fenómenos
perfectas	imperfectas

Por último podría decirse que las ideas son "trascendentes" respecto del mundo sensible, es decir, que constituyen una realidad que está *más allá* de este⁵

6. Grados del ser y del conocer

Lo que se acaba de decir es todavía demasiado sucinto y general; en efecto, es necesario precisar las subdivisiones de ambos mundos y sus respectivos modos de conocimiento. Ello lo realiza Platón en la *República*, 509 d - 511 e, valiéndose de un segmento, en lo que se conoce como ejemplo o paradigma de la línea, un diagrama o esquema con que se representan las distintas zonas o grados del ser, desde la nada hasta el ser en toda su plenitud, y, paralelamente, los grados del saber, desde la ignorancia hasta el conocimiento absoluto.

Se traza un segmento AE y se lo divide en dos porciones desiguales, AC y CE, siendo CE mayor que AC para simbolizar el mayor grado de ser (o realidad) y de verdad que tiene el mundo inteligible respecto del sensible (o "visible", según dice Platón). Cada uno de estos dos segmentos se vuelve a dividir, conservando la misma proporción anterior, de tal manera que resulte $AB:BC::CD:DE::AC:CE$. Por cada uno de estos puntos se trazan perpendiculares, procurando destacar la horizontal que pasa por C, que señala la separación entre los dos mundos. A la izquierda del segmento AE se indicarán los distintos grados de la realidad; a la derecha, los grados del saber. Por debajo del punto A se encontrará, de un lado, la nada, el no-ente, y del otro, la ignorancia más absoluta. Por encima de E se colocará aquella idea que, según Platón, es la idea suprema, la Idea del Bien, a la que también llama la "Idea de las ideas". (El no-ente, su opuesto absoluto, representará entonces el mal; cf. Cap. IV, § 6). El cuadro será, pues, el siguiente:

⁵ Por lo menos, ésta es la interpretación tradicional, que establece una separación" - χωρισμός, (*jorismós*)- entre los dos mundos. Pero cf. más adelante, §11.

ENTES		FACULTADES DE CONOCIMIENTO	
Idea del Bien			
mundo inteligible	ideas morales y metafísicas	E	inteligencia (nóesis)
	ideas matemáticas	D	entendimiento (diánoia)
mundo sensible	cosas sensibles (propriadamente dichas)	B	creencias (pístis)
	imágenes	A	imaginación (eikasía)
no-ente		ignorancia absoluta	

Los dos segmentos principales, AC y CE, corresponden, según se ha dicho, a los dos mundos: AC representa el dominio de lo que Platón llama "lo visible", y también "lo opinable", el mundo del devenir o mundo de la opinión (*dóxa*), porque se lo conoce precisamente merced a esta forma de saber. Es el mundo en que se mueve todo saber vulgar y el único mundo que conocen los que Platón llama "amantes de las apariencias" (filodóxos). En cambio CE representa el mundo inteligible, la verdadera realidad, los entes que son sin devenir ni cambio ninguno; se lo conoce mediante la *epísteme*, "ciencia" o conocimiento propiadamente dicho. Es el mundo que reconocen los verdaderos "amantes de la sabiduría", es decir, los filósofos (de φιλος [*filos*], "amante", y σοφια [*sofía*], "sabiduría").

7. El mundo de la dóxa

El segmento AB corresponde a los entes cuyo ser es el más débil posible por así decirlo (porque más abajo de ellos no hay sino puro no-ser): entes como las sombras, las imágenes que se proyectan en los espejos o en cualquier otra superficie parecida, los sueños. El estado de espíritu correspondiente lo llama Platón *eikasía*, εικασια (*imaginación* o conjetura). Está claro que hay gran diferencia entre la sombra de un caballo, de un lado, o su imagen en un espejo, o un caballo simplemente soñado, y por

otro lado, el caballo mismo que se ve o se toca: la sombra o el reflejo no tienen sino dos dimensiones, y la sombra no hace además sino representar el contorno del caballo; en cuanto al sueño, no se trata más que de una imagen psíquica, que se desvanece rápidamente. En la medida en que en estos casos tomásemos la sombra, la imagen o el sueño por la realidad, nos encontraríamos en un estado de *eikasía*. Un notable ejemplo - que Platón, naturalmente, no conoció, pero que ilustra muy bien el tema que nos ocupa - se lo encuentra en el cine; porque lo que allí se nos ofrece no son sino sombras proyectadas sobre la pantalla, pero sombras que, en la medida en que la película nos interesa, nos hacen reír o llorar como si se tratase de la vida real.

Tomando ahora un caso referente al campo moral,⁶ podría decirse lo siguiente. La justicia es una idea que, como tal, estaría colocada en el segmento DE de nuestro esquema. Todo sistema jurídico o sistema de gobierno efectivamente existente en alguna parte, sería un tipo de cosa sensible (segmento BC), que, como toda cosa sensible, no podría realizar, sino de manera imperfecta, la idea de justicia,⁷ porque lo perfecto es siempre sólo la idea, y sus manifestaciones o copias sensibles suponen necesariamente una degradación o deformación de la misma; así las leyes de Atenas, por ejemplo, que encarnan de manera imperfecta (para Platón, quizá de manera demasiado imperfecta) la idea de justicia. Piénsese ahora en un abogado que, para defender a su cliente, tergiversa la ley ateniense en su alegato, tratando de presentar como justo o disculpable lo que según esa ley es injusto y punible: aquí la ley estaría deformada de manera análoga a como el caballo resulta deformado en su sombra, y quien resultase convencido por el abogado, es decir, quien creyese que la justicia es tal tergiversación, se encontraría en estado de *eikasía*.

Otro ejemplo se encuentra en el libro X de la *República*, donde Platón hace una crítica de las artes plásticas y, con más precisión, de la teoría imitativa de las mismas. Allí señala que lo que un pintor, v.gr., representa en el cuadro es una imagen o copia (AB) de un objeto sensible (BC), como, digamos, un lecho, el que, a su vez, lo ha fabricado el carpintero pensando en la idea de cama. Como la cama sensible (BC) es "copia", o mejor⁸ "representación", de la idea, la imagen pintada será copia de una copia, es decir, estará dos grados separada de la verdadera realidad; y, además, no representa la cama sensible tal como es en sí, sino tal como se nos aparece en determinada perspectiva, a cierta distancia, y todo ello en dos dimensiones. (Se cuenta de un pintor de la época, Zeuxis, que había representado en el cuadro unas uvas con tanta perfección, que los pájaros al verlas se pusieron a picotearlas tomándolas por uvas reales; los pájaros se encontraban en estado de *eikasía*).

Pues bien, Platón critica este tipo de arte imitativo en cuanto tiende a producir en nosotros tales nociones erróneas, que tiende, en una palabra, a engañarnos, cosa que puede ocurrir, no sólo con la pintura, sino en general con todo arte, por ejemplo, con la literatura. Más todavía, sostiene que frecuentemente se emplea el arte para producir nociones ilusorias y estimular deseos que debieran ser reprimidos, o, en todo caso, no excitados; y, en efecto, sabemos bien cómo esto ocurre en el cine, la literatura, y, peor aun, en la política y en la propaganda en casi todas sus formas. En este sentido Platón percibió con toda claridad los engaños y peligros a que puede conducir la literatura y sobre todo la retórica, la sofística, en tanto arte capaz de no dejar ver las cosas tales como son, sino de interponer imágenes falaces con las que se nos deforma la realidad.

Sin embargo, conviene entender rectamente a Platón y su "condena del arte", y no caer en las deformaciones fáciles de que su doctrina ha sido víctima. En primer lugar, lo

⁶ Este ejemplo, así como algunas interpretaciones y giros en este párrafo y en el siguiente, los hemos tomado de R.L. NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato* (London, Macmillan, 1962), pp. 241 y ss.

⁷ Por ello, según PLATÓN, no puede haber ningún sistema político perfecto, y aun el que él mismo esboza en la *República* no podrá ser nunca realizado (cf. § 16).

⁸ Según observa F.Mc CORNFORD, *The Republic of Plato* (Oxford, At the Clarendon Press, 1948), p. 316.

anterior no representa más que *un* aspecto de la teoría platónica general del arte, su crítica al arte imitativo y los peligros de éste: "todo lo que [allí] dice está dominado por la idea de que el artista nos da *sólo* la apariencia externa de las cosas". Pero en otros lugares de su obra, y considerando la cuestión desde otras perspectivas, se encuentra una versión mucho más "positiva", por así decirlo. Para no salir de la *República*, téngase en cuenta que en el Libro III el arte está tomado en el buen sentido, con la función de presentar imágenes de la virtud, la justicia, el dominio de sí, etc., con el fin de que el espíritu aprenda a reconocerlas. "Su idea general del arte puede expresarse de la siguiente manera: la función propia del arte consiste en colocar ante el alma imágenes de lo que es intrínsecamente grande o hermoso, y ayudar así al alma a reconocer lo grande o hermoso en la vida real; cuando el arte hace equivocar a la gente haciendo que tomen por más que apariencia lo que sólo es apariencia, no cumple su debida función".⁹ -Con todo, podría señalarse que de esta manera Platón subordina el arte a la moral, mientras que a nosotros, en nuestra época, nos parece que el arte tiene valor en sí, independientemente de consideraciones morales, políticas o lo que fuese. Es preciso, sin embargo, tener en cuenta que la idea del "arte por el arte" es una idea típicamente moderna, totalmente desconocida en la antigüedad. Entre los griegos, además, el arte, la literatura, estaban vinculados a su vida de manera tan íntima, de la que apenas podemos hacernos una idea. A falta de libro sagrado, como la Biblia, los poetas representaban para los griegos un papel parecido: constituían la base de toda su educación, sus escritos desempeñaban la función de código ético, y hasta la legislación podía fundarse en los poetas. En cierta ocasión, Atenas y Megara disputaban acerca de a cuál de las dos debía pertenecer la isla de Salamina; el arbitro, un espartano, dictamina que la isla pertenece a Atenas, porque cuando en la *Iliada* (II, 564 ss.) se hace el catálogo de las naves de los griegos que sitiaban Troya, las naves de Salamina aparecen al lado de las atenienses. Se comprende, por ende, que el arte tuviese entonces una importancia directa y concreta sin comparación con lo que ocurre en nuestra época, y que Platón se viese obligado a juzgarlo en tal contexto.

El segmento BC se refiere a las cosas sensibles propiamente dichas, como las casas, los caballos, las montañas; el estado del espíritu mediante el cual las captamos se llama *pístis* (πίστις), "creencia" (quizá, muy libremente, podría traducirse por "sentido común", en la medida en que el sentido común considera que estos objetos sensibles representan la verdadera realidad). En el campo ético, la *pístis* consiste en creencias morales correctas acerca de lo que debe hacerse, pero que no están acompañadas de conocimiento (*epísteme*) y, en tal sentido, son "ciegas",¹⁰ aunque suficientes para la acción. Mas en la medida en que están ligadas a casos particulares, y el que las posee, justo por ser "creencias" y no conocimientos, es incapaz de "dar razón" de ellas, son imperfectas, inseguras y vacilantes, como toda cosa sensible. Puede recordarse el caso de Laques: este general, sin duda, era valiente y capaz de comportarse como tal en la batalla; pero puesto frente a casos diferentes de aquellos para los cuales había sido entrenado, caía en la confusión, por no ser capaz de "dar razón" de lo que la valentía fuese, por no poder definirla o dar su fundamento racional (cf. Cap. IV, § 5). Puede ocurrir, entonces, que puesta frente a tales dificultades, la "creencia" que alguien sostiene termine viniéndose abajo. En todo caso, el percatarse de la contradicción que afecta a todas las cosas sensibles, lleva a que el espíritu busque un saber que merezca este nombre -o bien conduce al escepticismo o al relativismo, que es lo que Platón se propone evitar.

⁹ R.L.NETTLESHIP, *op. cit.*, p. 245.

¹⁰ Cf. *República* 506 c. Tales creencias son las que se les enseñan a los guardianes, según el plan de estudios de la *República*; los gobernantes-filósofos, en cambio, deberán penetrar en las "razones" de tal saber.

8. El mundo inteligible

Con esto pasamos por encima de la horizontal trazada en C y penetramos en el mundo inteligible -paso que representa, en la alegoría de la caverna, cf. § 14, la salida del prisionero fuera de este antro, es decir, la salida del mundo de las apariencias, para penetrar en la zona del verdadero ser. Dentro del esquema de estudios que Platón proyecta en la *Republica* (535 a - 541 b) se trata del paso a la enseñanza superior.

El segmento CD se refiere a las ideas matemáticas; y, podría agregarse a los conceptos fundamentales de todas las ciencias particulares, suponiendo que Platón hubiese conocido el desarrollo posterior de las mismas (en su tiempo las únicas ciencias particulares relativamente desarrolladas eran las matemáticas).¹¹ El modo típico de conocer estos entes, se llama *diánoia*, $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$, (entendimiento).

La primera característica de la *diánoia* consiste en que se vale de diagramas o dibujos como representaciones imperfectas de los entes a que se refiere, que son objetos del pensamiento puro; tales ilustraciones sirven, entonces, a modo de puente para pasar de lo sensible a lo inteligible: el triángulo dibujado en la pizarra, por ejemplo, no es el triángulo a que el matemático se refiere en sus demostraciones, pero sirve de ayuda para pensar en éste (cf. más arriba, § 3). Este paso de lo sensible a lo inteligible se da en todas las ciencias, no sólo en las matemáticas: el estudio de las ciencias (si se prescinde quizá de las meramente descriptivo-empíricas, como la anatomía o la geografía) nos obliga a abandonar el puro testimonio de los sentidos y a confiar más bien en el pensamiento; el físico, por ejemplo, encuentra la fórmula que explica todos los fenómenos de su campo, en última instancia, en la ley de gravedad, y está claro que ésta, la afirmación según la cual la fuerza es igual al producto de las masas dividido por el cuadrado de la distancia, no es un hecho perceptible, sino una ley que pensamos (en términos de Platón, una "idea"). En la medida en que las matemáticas ofrecen tal puente que lleva de lo sensible a lo inteligible, se comprende la importancia que Platón les concede como estudio propedéutico respecto de la "dialéctica" o filosofía: sirven como preparación, para que el espíritu del estudiante se vaya habituando a pensar abstractamente, sin ayuda de las cosas sensibles; en la *República* prescribe diez años de estudios matemáticos previos a quien haya luego de dedicarse a la filosofía, y se cuenta que a la entrada de la Academia había una inscripción que decía: "nadie entre aquí si no sabe matemáticas".

La segunda característica de la *diánoia* -y, puede decirse, del conocimiento científico en general (cf. Cap. III, §§ 3 y 9)- es la de ser un conocimiento *hipotético*, un conocimiento que parte de "hipótesis". Este término no tiene en Platón el sentido con que se lo usa hoy día en la ciencia, para referirse a una teoría probable, pero que puede resultar verdadera o falsa. "Hipótesis" significa, literalmente, "puesto [*thesis*] debajo [*hypó*]", es decir "supuesto", "supuesto". Se trata, entonces, de los supuestos propios de toda ciencia: la aritmética, por ejemplo, parte de la afirmación (o supuesto) del número, la geometría de la del espacio, etc., pero ese supuesto o punto de partida mismo no lo discuten; simplemente proceden a partir de él. Por ello se dice en la *República* (533 b - c) que las ciencias "sueñan" acerca del ente del cual se ocupan, que no están "despiertas" respecto de ello. El término *diánoia* se refiere a este tipo de pensar que va de algo que se da por supuesto a las conclusiones que de ello se desprenden. La deficiencia o imperfección, si así puede decirse, de la *diánoia* reside entonces en que admite su punto de partida como si fuese algo independiente o autosuficiente, puesto que no da razón de él; pero la verdad es que la hipótesis no es nada que se baste a sí mismo, y por eso necesita que se la fundamente, aunque en ello no consiste la tarea de la matemática, ni de la ciencia en

¹¹ Cf. R. L. NETTLESHIP, *op. cit.*, pp. 249 y ss.

general. Por el contrario, es ésta faena de la filosofía o "dialéctica", como la llama Platón. Con lo cual se pasa al segmento DE.

En efecto, el conocimiento filosófico es aquel en el cual se da razón de cada idea hasta llegar a un principio que sea efectivamente autosuficiente, *anhipotético*. Si viésemos el mundo de las ideas completo, y tal como él es, veríamos un cosmos, una totalidad ordenada, especie de organismo donde las ideas están conectadas entre sí formando una estructura armónica -en tanto que las ciencias consideran sus campos respectivos como si fuesen independientes de todo lo demás. Veríamos, entonces, un verdadero cosmos, una totalidad de sentido, donde cada idea ocupa el lugar que le corresponde según las relaciones que tiene con las otras -organismo que culmina en una idea suprema, la Idea del Bien, de la que todo lo demás depende, siendo ella absolutamente independiente, principio incondicionado (*ανυποθετος αρχη, anhypóthetos arjé*): aquí todo "¿por qué?" ya habría desaparecido, porque "en la medida en que se pueda preguntar '¿por qué?' el ideal del conocimiento no está satisfecho. Preguntar '¿por qué?' es lo mismo que preguntar '¿de qué depende esto?',¹² y aquí habríamos llegado a un principio incondicionado, o, como dice el *Fedón* (101 d, e), a "algo suficiente" (*τι ικανον, tí hikanón*). Desde luego, el logro perfecto de tal conocimiento no es una posibilidad humana, sino un *desiderátum*, un ideal; pero un ideal que expresa, según Platón, la meta a que todo hombre aspira y a que todo conocimiento tiende.

Este modo de conocimiento, que Platón llama *nóesis* (*νοησις*), "inteligencia", se caracteriza en primer lugar por ser puramente intelectual, sin ningún elemento sensible, imágenes o ejemplos, como en el caso de la *diánoia*: es conocimiento de puras ideas donde todo queda perfectamente comprendido. En segundo lugar, es un conocimiento absoluto, no-hipotético, porque cada idea -la idea de número, de que parte el matemático; la de movimiento, de que parte el físico, etc.- se ofrecerá dentro de una serie o escala, relacionada con las ideas superiores y con las inferiores, y de modo tal que la totalidad misma esté unificada por el principio supremo, que es la Idea del Bien. De manera que conocimiento y ente son la contraparte el uno del otro, de tal modo que al ser más pleno corresponde el conocimiento más completo o perfecto: "lo absolutamente ente es absolutamente cognoscible".¹³ "La unidad final en que se encuentran ambos, Conocimiento y Ente, es la Idea del Bien, que por lo tanto es la causa suprema y última del universo."¹⁴

Resulta, entonces, que ciencia y filosofía (dialéctica) difieren en que el hombre de ciencia va de la hipótesis a las consecuencias que de ella se desprenden, en tanto que el filósofo parte de la hipótesis en busca de un principio no-hipotético. Para la ciencia, la hipótesis es una barrera, más allá de la cual no puede proceder, en tanto que la filosofía trata de eliminar o superar las hipótesis (*τας υποθεσεις αναιρουσα [tas hypothéseis anairoúsa]*).¹⁵ Platón, pues, concibe la filosofía "como la única esfera en la cual el pensamiento se mueve con perfecta libertad, no sujeto a ninguna limitación. [...] En consecuencia el pensamiento, cuya naturaleza se ejemplifica imperfectamente en el ideal de las matemáticas, está perfectamente ejemplificado en el de la filosofía; todo el que piensa, y está resuelto a no dejar que nada lo detenga en su pensar, es un filósofo, y por ello Platón está en condiciones de decir que la filosofía (*διαλεκτικη [dialektiké]*) es lo mismo que el pensamiento (*nóesis*)".¹⁶ Lo característico entonces de la naturaleza filosófica, y el rasgo que permite determinar si alguien tiene condiciones para la filosofía o

¹² op. cit., p. 253.

¹³ *República* 477 a.

¹⁴ J. ADAM, *The Republic of Plato* (Cambridge, At the University Press (1902) 1965), II, p. 61.

¹⁵ *República* 533 c.

¹⁶ R.G. COLLINGWOOD, *An Essay on Philosophical Method* (Oxford, At the Clarendon Press, 1933), p. 15.

no, es justamente la capacidad de ser "sinóptico" (συνοπτικός [*synoptikós*])¹⁷, es decir, la facultad de ver a la vez, conjuntamente, las relaciones entre las diversas ideas, lo múltiple en lo uno.

9. La dialéctica

El método de la *nóesis* es la *dialéctica* (término que también designa en Platón la filosofía sin más). Una breve referencia a este tema permitirá a la vez observar más de cerca la estructura del mundo inteligible, es decir, las relaciones entre unas ideas y otras.

La dialéctica, vocablo que mentaba, en el lenguaje corriente de la época, simplemente el diálogo, el discurso razonado, significa en la *República* el arte de la conversación que tiene por meta dar razón de alguna idea, buscando el principio de que depende; en el *Sofista*, es la técnica de "moverse", por así decirlo, en el mundo de las ideas, determinando las relaciones entre unas y otras según se enlacen entre sí o estén separadas, de modo semejante a como unas letras se combinan con algunas pero no con otras;¹⁸ combinándolas y dividiéndolas según sus articulaciones naturales, tal como un buen trinchador hace con las presas.¹⁹ Según que el orden seguido en el proceso vaya de una idea hacia las que le están subordinadas, o bien hacia las ideas superiores (o, simplemente, de los casos sensibles a la idea), en la dialéctica resaltarán el momento de la *división* (διαίρεσις [*diáiresis*]), o bien el de la *combinación* (συναγωγή) o sinopsis, la dialéctica descendente o la ascendente.

Del procedimiento de *división* se encuentra un famoso ejemplo en el *Sofista*, que sirve a la vez para comprender claramente la organización del mundo inteligible. El diálogo se propone definir ese personaje que es el sofista; pero como se reconoce la dificultad de la empresa, se resuelve comenzar con algo más fácil, como tarea preparatoria: se propone definir la pesca con caña.²⁰ Simplificando un poco, se tendría lo siguiente: Pescar con caña es un arte. Pero hay dos formas de arte: productivo, cuando de lo que se trata es de fabricar algo nuevo, o adquisitivo, cuando el arte consiste simplemente en lograr algo que ya existe; ejemplo de lo primero, fabricar sillas; está claro que la pesca pertenece al segundo grupo. A su vez hay dos formas de arte adquisitivo: uno que consigue su objeto mediante intercambio, otro por medio de su captura. Esta captura, a su vez, puede ser de dos formas distintas: o bien aplicarse a seres inanimados, o a seres animados, tal como en nuestro caso. Pero a los animales se los puede dividir en terrestres y acuáticos, y el arte de apoderarse de estos últimos es lo que se llama, en general, pesca. Mas ocurre que la pesca puede practicarse de dos modos: sea sin herir al pez (valiéndose, por ejemplo, de una red), sea hiriéndolo. Y por último la pesca cruenta o vulnerante puede efectuarse hiriendo al animal de arriba hacia abajo, por medio de un arpón, v. gr.; o hiriéndolo de abajo hacia arriba: y es éste el caso de la pesca con caña. De tal manera se ha llegado a la definición completa de lo que sea la pesca con caña: es el arte adquisitivo, mediante captura, de animales acuáticos, en forma cruenta e hiriendo al animal de abajo hacia arriba.

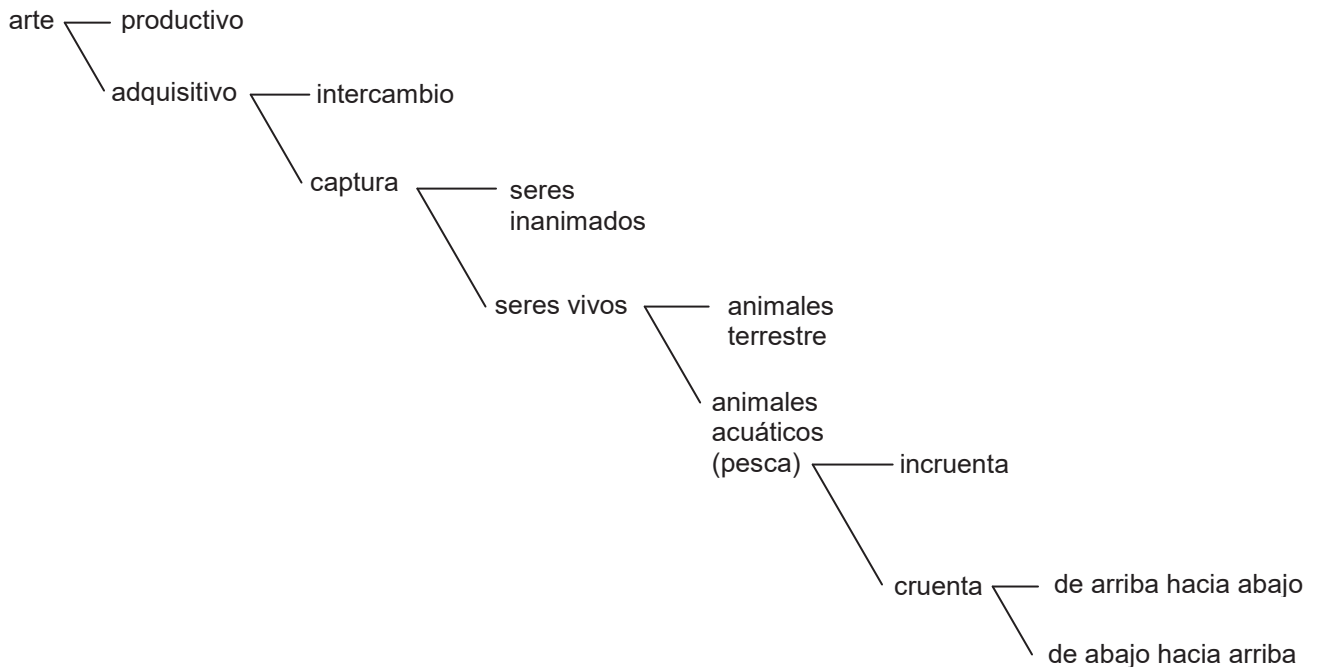
En resumen, el esquema resultante puede representarse de la siguiente manera:

¹⁷ *República* 537 c.

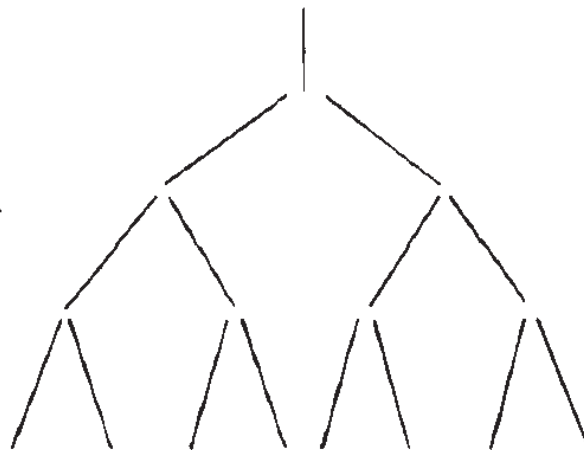
¹⁸ Cf. *Sofista* 252e ss.; cf. F. Mc CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge* (London, Routledge & Kegan Paul, 1949), pp. 263-273.

¹⁹ Cf. *Fedro* 265 e.

²⁰ 218 e - 221 c



Como en cada caso se ha hecho la división en dos, se tratará de una división "dicotómica". En el ejemplo se ha considerado sólo una de las divisiones; si se completase cada una de las dos en todos los casos, se obtendría el siguiente esquema:



Si esta figura se invierte, se verá que semeja un árbol, que se conoce con el nombre de "árbol de Porfirio".²¹

Ahora bien, este esquema proporciona una imagen de las relaciones entre las ideas: éstas se encuentran orgánicamente ordenadas, subordinadas las más particulares a las más generales, formando de esta manera una especie de pirámide, cuyo vértice está ocupado por la idea suprema, la "Idea de las ideas", la Idea del Bien; ésta entonces fundamenta todas las demás y les da sentido, y a su luz tan sólo se llega al conocimiento perfecto: un conocimiento (*nóesis*) para el cual el mundo inteligible se ofrece como

²¹ PORFIRIO, filósofo neoplatónico, nac. 232 ó 233, m. alrededor del 304 d.C.

gradación de ideas, cada una relacionada con las que le son superiores y con las inferiores, constituyendo un cosmos, una totalidad orgánica fundamentada y unificada por el Bien (por conocer tal totalidad es por lo que antes, § 8 *in fine*, se dijo que el dialéctico o filósofo es "sinóptico").

Como tal tipo de conocimiento depende en definitiva de que se llegue a la idea del Bien como principio absolutamente incondicionado (anhipotético), la dialéctica propiamente dicha es la *dialéctica ascendente*, que va de lo sensible hacia las ideas, y en último término hasta el Bien. La dialéctica es entonces el "viaje"²² desde el devenir (*génesis*, γενεσις) hacia el ser (ουσία [*usía*]),²³ desde lo múltiple hacia la suprema unidad, de las apariencias hacia la verdadera realidad, hasta llegar a algo absolutamente firme superando las hipótesis o supuestos en que se apoya la *diánoia*. Se lee en la *República*:

el método dialéctico es el único que, superando las hipótesis, se remonta hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme; y al ojo del alma, que está verdaderamente sumergido en un bárbaro lodazal [las cosas sensibles), lo atrae con suavidad y lo eleva hacia lo alto.²⁴

Puede decirse también que la dialéctica representa un tránsito desde lo fragmentario hacia esa totalidad orgánica articulada que es el mundo de las ideas presidido por el Bien. Y tal "viaje" es el que realiza el amor (ερως [*éros*]) en tanto impulso o aspiración hacia lo ideal y lo perfecto a partir de lo parcial, deficiente e imperfecto, de lo que no se basta a sí mismo; porque el amor es justamente el deseo de remediar una carencia. El que ama, ama lo que no posee, desea aquello de que está falto,²⁵ y en definitiva desea lo perfecto y autosuficiente. De esta manera, el *Banquete* describe el ascenso del alma²⁶ desde el amor a un cuerpo bello hasta llegar a la belleza en sí (como un aspecto del Bien). Dice Platón:

He aquí, pues, el recto método de abordar las cuestiones eróticas o de ser conducido por otro: empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión [la idea de Belleza] y, valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas acciones y de las acciones a los bellos conocimientos, hasta terminar, partiendo de éstos, en ese conocimiento [...] que no es conocimiento de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a saber por último lo que es la belleza en sí.²⁷

10. La Idea del Bien

Hemos dicho que la Idea del Bien es la idea suprema, la "Idea de las ideas"; Platón se refiere a ella en la *República* (502 c - 509 c), y comienza por advertir que, justo por tratarse de la idea suprema, es muy difícil alcanzarla y hablar de ella tal como es en sí misma;²⁸ por ello propone, no tratar del Bien en sí mismo, sino comparándolo con el sol. En efecto, para ver algo no basta con el ojo y la cosa visible, sino que es preciso también la luz, que el sol otorga. De modo semejante, no basta con el "ojo" del alma y las cosas

²² *República* 532 b.

²³ 534 a.

²⁴ 533 c-d.

²⁵ *Banquete* 200 a - e.

²⁶ 210 a ss

²⁷ 211 b – c trad. Gil Fernández retocada

²⁸ Cf. *República* 506 e.