**EL SENSIBLE Y LO INTELIGIBLE EN EL PENSAMIENTO DE PLATÓN**

Aurelio Oliveira Marques[[1]](#footnote-1)

Universidade de Brasília (Brasil - UnB)

aurelio501\_@hotmail.com
FAP-DF[[2]](#footnote-2)

**RESUMEN:** El objetivo de este trabajo consiste en comprender el papel de lo sensible y de lo inteligible en los diálogos de Platón. De este modo, es necesario una cuidadosa investigación de dos de sus obras más importantes: *Fedón* y *República.* La primera es conocida, principalmente, por referirse al alma humana, pero también a los momentos finales de la vida de Sócrates; la segunda, por abordar cuestiones relacionadas com con el gobierno Ideal. En resumen, estas obras incluyen diversos temas, que van desde los argumentos éticos y religiosos en el *Fedón* hasta las tesis políticas de la *República*. Sin embargo, la estrategia argumentativa que daré primacía contempla, en sentido estricto, los aspectos relacionados con el conocimiento. Por lo tanto, el objetivo principal es hacer frente a estas dos obras a la luz de una interpretación epistemológica de las Ideas.

**PALABRAS CLAVE:** Platón; Sensible; Inteligible; Ideas; Epistemología.

**ABSTRACT :** The main objective of this article is to understand the role of the sensible and of the intelligible in Plato's dialogues. Thus, is required a careful analysis of two of his most important works: *Phaedo* and *Republic*. The first is known, mainly, to refer to the human soul, but also to the final moments of the life of Socrates. The second, to address issues related to Ideal governance. In short, these works deal with various themes, ranging from ethical and religious arguments in the *Phaedo* to the political theses of the *Republic*. However, the argumentative strategy that I will give priority covers, strictly, the aspects related to knowledge. Therefore, the main objective is to analyze these two works in the light of an epistemological interpretation of the Ideas.

**KEYWORDS:** Plato; Sensible; Intelligible; Ideas; Epistemology.

1. ***FÉDON***

Incialmente, podemos decir que la muerte no es más que la separación del cuerpo (soma) en relación con el alma (psique). El alma permanece en sí mismo aisladamente, mientras que el cuerpo sólo existe debido el alma; es decir, si el cuerpo está aislado del alma, entonces se descompone. Cito:

SO. - ¿Consideramos que la muerte es algo?

SIME. - Y mucho.

SO. - ¿Acaso es otra cosa que la separación del alma del cuerpo? ¿Y el estar muerto es esto: que el cuerpo esté solo en sí mismo, separado del alma, y el alma se quede sola en sí misma separada de cuerpo? ¿Acaso la muerte no es otra cosa sino esto?

SIME. - No, sino eso (PLATÃO. *Fedón*, 1988: 64c2-10).

A pesar del argumento de Sócrates no ser estrictamente epistemológico, ya que tiene un sesgo religioso con respecto a la división “mente-cuerpo”, podemos identificar los aspectos de la adquisición de conocimiento. Sócrates afirma que el cuerpo es un obstáculo, un obstáculo para el logro de la verdadera sabiduría. Tal como él escribe anteriormente en el diálogo, diciendo que el filósofo debe negar y desconectarse el máximo posible de todas las cosas corporales (ropas de luxo, sexo, bebidas y alimentos desmedidos, cuidados excesivos com la apariencia física...) para preservar y cultivar su alma, Sócrates extiende esta noción de “distanciamiento del cuerpo” al aspecto epistemológico para instruirnos acerca de los medios por los cuales alcanzamos el verdadero conocimiento.

La manera como habla Platón de las Ideas da a entender claramente que, para él, existen en una esfera aparte. Así, en el *Fedón*, enseña que el alma existía ya, antes de su unión con el cuerpo, en un reino trascendente donde contempló las entidades inteligibles subsistentes o Ideas, que, al parecer, constituirían, por tanto, uma pluralidad de esencias “separadas”. El proceso del conocimiento, o la obtención del saber, consiste esencialmente en recordar: en la reminiscencia de las Ideas que el alma contemplara en otro tiempo, en aquel estado suyo de preexistência (COPLESTON, 1994: p. 177).

Es precisamente en este punto donde participa la teoría de las Ideas, pues el distanciamiento corporal es también el alejamiento de la percepción sensible. Toda la información recogida en el mundo sensible por medio de nuestra percepción y nuestro aparato sensorial (vista, oído, tacto, olfato y gusto) no son congruentes con el verdadero conocimiento de la realidad (ontos). En otras palabras, es decir que el verdadero conocimiento es inaccesible a través de los sentidos y, por eso, debemos alejarnos de ellos. Cito:

SO. - ¿Y qué hay respecto de la adquisición misma de la sabiduría? ¿Es el cuerpo un impedimento o no, si uno lo toma en la investigación como compañero? Quiero decir, por ejemplo, lo siguiente: ¿acaso garantizan alguna verdad la vista y el oído a los humanos, o sucede lo que incluso los poetas nos repiten de continuo, que no oímos nada preciso ni lo vemos? Aunque, si estos sentidos del cuerpo no son exactos ni claros, mal lo serán los otros. Pues todos son inferiores a ésos. ¿O no te lo parecen a ti?

SIME. - Desde luego (PLATÃO. *Fedón*, 1988: 65a10-b8).

Este pasaje deja claro el esfuerzo que el filósofo debe hacer para distanciarse de la sensibilidad y de la corporalidad buscando, así, la adquisición del conocimiento verdadero a través del razonamiento. La realidad (ontos), solicitada por el filósofo y que los sentidos son incapaces de nos proporcionar el acceso, no es más que la propria Idea (eidos). En el *Fedón*, a pesar de Platón no emplear las palabras eidos o ideapara referirse a la realidad, él utiliza la terminología “en sí mismo” (auto). De este modo, por ejemplo, cuando Platón habla del “justo en sí” (dikalon auto) podemos admitir, al mismo tiempo, la noción de la Idea suprasensible (eidos).

Para Platón, no llegamos a conocer las Ideas despreciando los sentidos y dedicándonos a la pura contemplación, sino usando los sentidos y descubriendo lo que nos sugieren. Son nuestros sentidos los que suscitan la idea de que todos los sensibles aparentemente iguales aspiran a lo que es igual, y que les falta (*Fedón*, 75 a5-b2). Al hablar de esto, Platón describe con mucha exactitud la cooperación entre sentido y razón en nuestra marcha hacia el conocimiento. Ahora bien, las cosas sensibles nos pueden sugerir las Ideas sólo porque conocimos éstas en una existencia anterior (D. ROSS, 1993: p.42).

Queda ahora una indagación: si debemos nos desvincular de todo lo que se refiere a la sensibilidad y nos volver a lo que pertenece a la realidad esencial (ousia), cómo nuestro razonamiento (dianoia) accede a esta realidad? En otras palabras: cómo nuestro pensamiento alcanza el eidos? La respuesta a esta pregunta se basa en la tesis de la reminiscencia del alma (anamnesis). Durante el diálogo, Sócrates pretende convencer a sus interlocutores de una tesis epistemológica, es decir, que nuestro conocimiento es innato y ya estaba en el alma inmortal antes mismo de penentrar en un cuerpo sensible. Sócrates comienza a hacerlo a través de una analogía: si hay alguna similitud entre dos objetos, al observarmos un objeto 'x' somos capaces de recordarnos de otro objeto 'y'. Sócrates utiliza, inicialmente, ejemplos prácticos a fin de que sus interlocutores puedan entender. En este sentido, él afirma que si alguien mira el retrato de Simias es capaz de recordar de la persona que es Simias; y más, al observar la misma imagen también es capaz de recordar de Cebes, ya que a menudo están juntos. Por eso, tanto el similar (omoion) como el disímil (anomoion) es el punto de partida de la memoria. También vale la pena señalar que Sócrates no desprecia la percepción sensible en el proceso de la reminiscencia. El esfuerzo realizado por el pensamiento para recordar algo sólo es posible a través de la percepción de las características presentes en las cosas sensibles, pues ella somete el razonamiento a las Ideas. Tenga en cuenta que puede parecer, inicialmente, que el proceso de recordar requiere un tipo de “inducción”, que va del particular a lo universal; de la percepción sensible al pensamiento abstracto. Sin embargo, esto no procede así, porque nuestra percepción sensorial no tiene el mismo grado de realidad que las Ideas. El sensible, y todo lo que pertenece a ello, siempre será inferior y “menos real” que el eidos. El papel principal de la percepción sensorial es evocar las Ideas al pensamiento. El proceso de recuerdo se produce sólo porque lo que la percepción sensorial accesa ya fue impreso en el alma antes del nacimiento y, al passo que el individuo tiene contacto con los objetos del mundo sensible, él se recuerda de las Ideas inteligibles correspondientes. Cito:

SO. - Así que si, habiéndolo adquirido antes de nacer, nacimos teniéndolo, ¿sabíamos ya antes de nacer y apenas nacidos no sólo lo igual, lo mayor, y lo menor, y todo lo de esa clase? Pues el razonamiento nuestro de ahora no es en algo más sobre lo igual en sí que sobre lo bello en sí, y lo bueno en sí, y lo justo y lo santo, y, a lo que precisamente me refiero, sobre todo aquello que etiquetamos con «eso lo que es» 45, tanto al preguntar en nuestras preguntas como al responder en nuestras respuestas. De modo que nos es necesario haber adquirido los conocimientos de todo eso antes de nacer.

CEB. - Así es. (PLATÃO. *Fedón*, 1988: 75c7-d6).

En suma, el argumento presentado por Sócrates acerca de la reminiscencia (anamnesis) nos lleva a admitir que las Ideas son conocidas antes del nacimiento, es decir, antes mismo de nuestro cuerpo recibir nuestra alma inmortal ella ya poseía todo el conocimiento. El problema central es que cuando nacemos nos olvidamos de tales Ideas. Sólo con el tiempo es que nuestra percepción, al entrar en contacto con los objetos del mundo sensible, nos ayuda en este proceso de recuerdo induciendo nuestro pensamiento a ponerse en contacto con el eidos correspondiente. Esto se produce de una manera muy natural, porque hay un sesgo ontológico antes del aspecto epistemológico de la teoría, es decir, la participación (methexis) del mundo sensible en el mundo inteligible.

1. ***REPÚBLICA***

Al final del libro V de la *República*, Sócrates y sus interlocutores habían hecho un análisis sobre cómo debería ser la ciudad idealmente justa. Dejaré de lado este tema, ya que es un enfoque político y, en cierta medida, ético. Algo que merece ser tenido en cuenta en este contexto es la figura del filósofo, pues - como afirma Sócrates - esa ciudad justa sólo puede ser realizada en el gobierno del filósofo. Pero por qué razón el filósofo es la figura más importante para estructurar una ciudad justa? Y más, quien es el filósofo? Por lo tanto, es a partir de estas dos preguntas que nos conviene abordar la teoría de las Ideas en su aspecto epistemológico.

Reconsiderando la *República* globalmente, vemos en ella un notable avance respecto a la presentación más temprana de la teoría de las Ideas. Anteriormente sólo ofrecía una completa oposición entre el eterno, inmutable mundo de las Formas y el temporal, cambiante mundo de las cosas individuales. Ahora sigue sosteniendo la oposición, pero admite grados en cada uno de los mundos (D. ROSS, 1993: p. 99-100).

También en el libro V, Sócrates define el filósofo como alguien que desea la sabiduría en su carácter absoluto, estudiando las diversas ciencias con el fin de ampliar los horizontes de su conocimiento. Glauco, interlocutor de Sócrates, redargui que si tenemos en cuenta lo que Sócrates había dicho, entonces no sólo los filósofos, pero cualquier hombre puede ser un governante, porque todos los hombres se complacen en el aprendizaje y en la busca de la sabiduría. Sócrates responde el argumento de Glauco afirmando que los hombres comunes no son verdaderos filósofos, pero sólo las apariencias de los filósofos. En suma, el filósofo es aquel capaz de elevarse de la sensibilidad y de las apariencias a la abstracción de las Ideas inteligibles.

En toda la filosofía de Platón hay una suposición ontológica, es decir, la distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Las Ideas, que pertenecen al mundo inteligible, son objetos de conocimiento, mientras que todas las cosas aparentes y perceptibles, que pertenecen al mundo sensible, son objetos de opinión (doxa). Sócrates, dialogando con Glauco, establece el grado de realidad y de aprehensión que hace esta distinción epistemológica. Según él, el conocimiento está intrínsecamente ligado a lo que es, o sea, se refire al ser (on). De otro modo, la ignorancia se refiere a lo que es, por lo tanto, al no ser (me on). La opinión es el plan intermediario, en potencia (dinamis), entre el conocimiento y la ignorancia. Por lo tanto, la doxa es aquello que nos permite juzgar únicamente por las apariencias. Así, podemos decir que si la opinión pertenece ontológicamente al plan intermediario entre el ser y el no ser, y epistemológicamente entre el conocimiento y la ignorancia, es este también el estado que debemos dar al mundo sensible y a los objetos que aprehendemos a través de nuestra sensibilidad.

En gran parte del libro VI de la *República*, el foco permanece en la figura del filósofo, ya que él es el mejor gobernante de la ciudad ideal. Sin embargo, voy a hacer un recorte, pues el objetivo aquí no es investigar todos los atributos del filósofo, pero que sin investigar aquello sin lo cual el filósofo nunca llegaría a la buena gobernancia, o sea, la Idea inteligible. Por lo tanto, voy a dar relevancia a las partes finales del libro VI, con el fin de exponer algunas características de las Ideas y reconstruir argumentativamente la analogía propuesta por Platón entre la imagen del Sol y la Idea del Bien.

Inicialmente, hay que destacar que Platón no tiene un panorama sistemático acerca de las características de las Ideas, pero atribuye aspectos que se ajustan a las Ideas. Los adjetivos “perene”, “inteligible”, “incorruptible”, “eterno”, “inmutable” son utilizados en contraposición al “múltiplo” y al “mutable”. La Idea es la esencia (ousia) cuya existencia no hay fecha, ya que no proviene de la generación, o más bien, no tiene un primer motor externo a ella; ni tampoco se ve afectada por la corrupción, ya que posee eternidade como un atributo. Este es el modo en que se puede hablar no sólo de la distinción que existe entre uno y múltiple, sino también acerca de la superioridad del primero sobre el segundo, precisamente por su nobleza ontológica y epistemológica. Es a través de esta distinción que Platón da fundamentación a toda su investigación sobre la teoría de las Ideas.

SO. - [...] Pero me temo que no sea capaz y que, por entusiasmarme, me desacredite y haga el ridículo. Pero dejemos por ahora, dichosos amigos, lo que es en sí mismo el Bien; pues me parece demasiado como para que el presente impulso permita en este momento alcanzar lo que juzgo de él. Em cuanto a lo que parece un vástago del Bien y lo que más se le asemeja, en cambio, estoy dispuesto a hablar, si os place a vosotros; si no, dejamos la cuestión.

GLA. - Habla, entonces , y nos debes para otra oportunidad el relato acerca del padre.

SO. - Ojalá que yo pueda pagarlo y vosot ros recibirlo; y no sólo los intereses, como ahora; por ahora recibid esta criatura y vástago del Bien en sí. (PLATÃO. *República*, 1988: 506d7-507a4).

La imagen del Sol como “hijo del Bien en si” es muy importante para que nosotros podamos pensar, por médio de una analogía, en la teoría de las Ideas. Inicialmente, Sócrates afirma que todas las cosas son percibidas devido a nuestros ojos, que abriga el sentido de la vista. Además de la capacidad de ver y de los próprios objetos perceptibles, hay un tercer elemento necesario para que el objeto sea visto de hecho, a saber, la luz. Este es, en verdad, el principal elemento para que haya la aprehensión de un objeto por médio de la vista, porque la luz es lo que permite que la eficacia de este proceso. Por delante, Sócrates hace una confluencia entre la luz y el dios Sol. La visión y los ojos no son lo mismo que el Sol, pero es como si fuesen derivados de ello. Del mismo modo, Sócrates afirma que es sólo desde la visión que el Sol puede ser percibido. Dadas las premisas, Sócrates concluye. Cito:

SO. - Entonces ya podéis decir qué entendía yo por el vástago del Bien, al que el Bien ha engendrado análogo a sí mismo. De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se intelige, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve. (PLATÃO. *República*, 1988: 508b12-c4).

Es así que Sócrates nos hace pensar en lo sensible y en lo inteligible. En el campo del visible es a través de la luz solar que conocemos todas las cosas sensibles, mientras que en el ámbito del inteligible es el brillo del Bien que nos hace captar lo inteligible, o sea, para comprender sus propias Ideas no visibles. Cito:

SO. - Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, intelíge, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia.

GLA. - Eso parece, en efecto. (PLATÃO. *República*, 1988: 508d5-e).

Tenga en cuenta que, en este pasaje, Sócrates hace un contraste entre las sombras y la luz del Sol. Cuando nuestra visión se dirige a objetos con poca luz no es capaz de discernir, efectivamente, el objeto pretendido. De otro modo, cuando nuestra visión se dirige a objetos totalmente iluminadas por el Sol, podemos ver claramente y distinguir el objeto pretendido. Es desde aquí que podemos ampliar esta metáfora del Sol a la luz de la teoría de las Ideas, pues el Sol corresponde al propio Bien, que - a su vez - aclara las ideas y permite su conocimiento. Esto nos permite hacer uma analogía con el mito de la caverna, presente en el libro VII de la *República*, ya que la claridad fuera de la caverna, que ilumina todos los objetos, sería análoga al Bien; y la parte interna de la caverna, que contiene sólo una hoguera insuficientemente capaz de iluminar los objetos, correspondería a la ausencia del Bien. En este sentido, Sócrates afirma que los objetos mal iluminados sólo nos dan derecho a expresar algunas opiniones, mientras que los objetos totalmente iluminados nos proporcionan el verdadero conocimiento. Pero antes de pasar al libro VII, es de suma importancia reconstruir argumentativamente el “paradigma de la línea” situado al final del libro VI, que trata precisamente de los grados de conocimiento del visible e del inteligible. Cito:

SO. - Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales; divide nuevamente cada sección según la misma proporción, la del género de lo que se ve y otra la del que se intelige, y tendrás distinta oscuridad y claridade relativas; así tenemos primeramente, en el género de lo que se ve, una sección de imágenes. Llamo “imágenes” en primer lugar a las sombras, luego a los reflejos en el agua y en todas las cosas que, por su constitución, son densas, lisas y brillantes, y a todo lo de esa índole. ¿Te das cuenta ?

GLA. - Me doy cuenta.

SO. - Pon ahora la otra sección de la que ésta ofrece imágenes, a la que corresponden los animales que viven em nuestro derredor, así como todo lo que crece, y también el género íntegro de cosas fabricada s por el hombre.

GLA. - Pongámoslo.

SO. - ¿Estás dispuesto a declarar que la línea ha quedado dividida, encuanto a su verdad y no verdad, de modo tal que lo opinable es a lo cognoscible como la copia es a aquello de lo que es copiado?

GLA. - Estoy muy dispuesto. (PLATÃO. *República*, 1988: (509d8-510b).

A D C E B

\_\_\_\_\_\_\_\_|\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_||\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_|\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

 Visible Inteligible

 (tou horomenou) (tou nooumenou)

Después de la exposición de la imagen del Sol en analogía con la Idea de Bien, el libro VI se concluye con un último argumento, a saber, el paradigma de la línea. Posiblemente bajo los auspicios de un teorema geométrico, Sócrates propone cuatro segmentos desiguales para pensar la división ontológica entre sensible y inteligible. La primera sección [C] es hecho de manera desigual en el segmento extremo [AB]. Por tanto, tenemos dos nuevos segmentos, a saber, una menor [AC] y otra un poco más grande [CB]. El primer segmento de la división [AC] representa el visible, mientras que lo segundo segmento [CB] representa el inteligible. Después, Sócrates propone introducir dos puntos, uno en el visible e otro em el inteligible. En el segmento del visible, cortamos de modo desigual el segmento [AC] para insertarmos un nuevo punto [D]. Tenemos dos nuevos segmentos, uno más pequeño [AD] y otro un poco más grande [DC]. De una manera bastante similar, en el segmento inteligible debemos cortar de modo desigual el segmento [CB] a fin de insertarmos un nuevo punto [E]. Tenemos, outra vez, dos nuevos segmentos - o sea - uno más pequeño [CE] y otro un poco más grande [EB]. Después de hacer todas estas divisiones podemos constatar que hay cuatro partes desiguales: [AD], [DC], [CE] y [EB]. Hay que destacar que existe una proporcionalidad del número de segmentos, ya que tenemos dos segmentos en el mundo visible y dos en el mundo inteligible. Sin embargo, no existe una proporción de tamaño entre los dos mundos; los segmentos del mundo visible no tiene el mismo tamaño que los segmentos del mundo inteligible. En verdad, hay una progresión de secciones, que van desde la más pequena parte e lo visible hasta la más grande parte del inteligible.

El pasaje de la línea dividida sigue al de la Idea del bien y el sol, surge de él y pretende completarlo. En consecuencia, las clases de objetos correspondientes a las dos divisiones principales de la línea no se llaman la sensible y la inteligible, sino la visible y la inteligible. Además, los pormenores del pasaje sólo se atienen al sentido de la vista (D. ROSS, 1993: p.63).

Las imágenes, que Sócrates describe como sombras y reflejos, pertenecen al ámbito del primer segmento del visible [AD]. Estos reflejos advienen de los espejos del agua o, incluso, de los objetos brillantes. El segundo segmento del visible [DC] contiene los seres vivos. En este segmento encontramos animales, plantas, seres humanos y los objetos que producimos (artefactos). Por otra parte, es a partir de los objetos de segmento [DC] que surgen las proyecciones del segmento anterior. O sea, el ámbito de las imágenes [AD] es un mero reflejo de los objetos del segmento [DC]. Tenga en cuenta que hay una progresión ontológica y epistemológica de [AD] hasta [DC]: los objetos siempre van a ser más reales que las sombras provenientes de ellos; así, estos objetos están más cerca del verdadero conocimiento que las sombras proyectadas por ellos. Vale la pena recordar que - a pesar de estos objetos pertenecientes al segmento [DC] tener un grado de realidad y de conocimiento mayor que las imágenes del segmento [AD] - sobre el visible sólo podemos dar una opinión, porque el ámbito de la realidad suprema y del conocimiento absolutamente verdadero pertenece al inteligible.

Sócrates comienza la argumentación sobre lo inteligible examinando su primer segmento [CE]. Este segmento se compone de abstracciones del razonamiento (dianoia). Es decir, se compone principalmente por objetos matemáticos siempre a partir de hipótesis. Para eso, nuestra alma observa el segmento anterior, lo visible [DC], tomándolo como una imagen con el fin de nos proveer las herramientas suficientes para implementar hipótesis en el segmento [CE]. Tenga en cuenta que hay una progresión de lo visible a lo inteligible, ya que el segmento [DC] - que tiene um s*tatus* ontológico y epistemológico más real y verdadeiro que el segmento [AD] - ahora también tienen *status* de imagen con respecto al segmento [CE]. Vale la pena mencionar que en el segmento [CE] no es lo verdadero conocimiento, sino un tipo de conocimiento que nos permite llegar a algunas conclusiones matemáticas. Por último, el segmento [EB] se puede decir que es lo más real y más verdadero de todos. Aquí es donde está el principio absoluto, que no permite tomar hipótesis. De este modo, nuestra alma - partiendo de las hipótesis del segmento anterior [CE] - nos hace llegar al próprio eidos presente en el segmento [EB]. Cito:

SO. - Comprende entonces la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras a ferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta uma conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas. (PLATÃO. *República*, 1988: 511b3-c3)

Aquí hay una concatenación del último segmento de lo inteligible [EB] con la noción de dialéctica. Tal conexión es necesaria para que nuestras almas puedan alcanzar el principio absoluto, porque a través de lo “razonamiento de hipótesis” - presentes en el segmento [CE] - esto no es posible. De acuerdo con Sócrates, la dialéctica es la potencia epistemológica responsable por dirigir nuestras almas al conocimiento más real y verdadero, que es independiente de las hipótesis, y también nos permite conocer el eidos.

Así, pues, el Uno es el Principio último de Platón y la fuente del mundo de las Formas; y Platón, según lo hemos visto, piensa que el Uno trasciende los predicados humanos. Lo cual implica que la *vía negativa* de los filósofos neoplatónicos y cristianos es una aproximación al Uno, pero no debe concluirse inmediatamente que tal aproximación o acceso sea de carácter “extático”, como en Plotino. En la *República* se afirma con nitidez que el acceso es *dialéctico*, y que el alma logra la visión del Bien por “la pura inteligência”. Mediante la dialéctica, elévase el principio superior del alma “a la contemplación de lo que es lo mejor de la existência” (COPLESTON, 1994: p. 188).

A pesar de la noción dialéctica de ser poco discutida al final del libro VI, podemos decir que es un procedimiento necesario para que nuestras almas llegen a la verdad de las Ideas. Por otra parte, la dialéctica se distingue de la arte / técnica (tekne) y especialmente de la opinión (doxa). Por lo tanto, la dialéctica es la ciencia (episteme) que permite alcanzar la realidad suprema y el verdadero conocimiento. En suma, según Platón, la dialéctica es aquello sin lo cual la filosofía misma no sería posible, ya que la dialéctica es - por excelencia - el propio del filósofo. Con el fin de convencer a Glauco, Sócrates concluye su argumentación en el libro VI de la siguiente manera, cito:

SO. - Entendiste perfectamente. Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro afecciones que se generan em el alma; inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera asigna la creencia y a la cuarta la conjetura; y ordénalas proporcíonadamente, considerando que cuanto más participen de la verdad tanto más participan de la claridad.

GLA. - Entiendo, y estoy de acuerdo en ordenarlas como dices. (PLATÃO. *República*, 1988: (511d8-e6).

Pasemos ahora a la parte final de este artículo, a saber, la exposición argumentativa sobre el mito de la caverna presente en el libro VII de la *República*. Cabe ressaltar que, por el hecho de que este es un tema muy conocido entre los filósofos, el objetivo aquí no es reconstruir toda la esposición del mito de la caverna, pero entender la tesis general acerca de esta narración en el libro VII. Por tanto, el objetivo es establecer algunos puntos con todo lo que se dijo en los libros V y VI sobre la distinción entre el sensible e lo inteligible. Con respecto a la narrativa que comienza el libro VII, podemos afirmar que el interior de la caverna corresponde a la sensibilidad, mientras que la parte exterior corresponde al inteligible. El fuego, insuficientemente capaz de iluminar completamente los objetos dentro de la caverna, se corresponde con la imagen del Sol; este que, a su vez, es una imagen del propio Bien. O sea, en el ámbito del sensible la hoguera nos permite ver defectuosamente objetos dentro de la caverna, así como sus sombras proyectadas en la pared. Ya en el ámbito del inteligible el Sol es lo responsable por iluminar los objetos verdaderos. La sombra de estos objetos verdaderos es lo que compone los objetos del mundo visible. El Sol - que es lo responsable por la iluminación de todos los objetos, incluyendo los presentes en el interior de la caverna - puede ser identificado con el Bien en sí y, por lo tanto, con la Idea (eidos). Cito:

SO. - [...] En todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público. (PLATÃO. *República*, 1988: (517b9-c8).

Por último, reanudando el argumento de la “división de la línea” a la luz del mito de la caverna, es sumamente importante que comprendamos el papel de la dialéctica como la más alta de las ciencias (dialegesthai epistemes) que deben componer la formación del filósofo-gobernante, porque es ella que nos permite el alcance de las Ideas. Vale la pena mencionar una vez más que la ciencia de la dialéctica, a pesar de pertenecer al ámbito inteligible, no se corresponde a todo lo inteligible, pero sólo al último segmento [EB]. O sea, es la dialéctica que hace el puente seguro para que podamos alcanzar el mejor de los conocimientos y llegar a la realidad suprema. Es de este modo que la imagen del Sol, en comparación con el Bien, se puede abordarse en el contexto del mito de la caverna. Por otra parte, algo que sin duda no debe pasarse por alto es el hecho de que Platón poner el Bien, esto es, la Idea como una causa (aitia) de todo lo que existe. La Idea del Bien, de acuerdo con Sócrates, es algo que cristaliza nuestro conocimiento, ya que es el saber supremo. Esta observación epistemológica se refiere no sólo a la distinción entre sensible y inteligible presente en la imagen del Sol, sino también a la reflexión hecha previamente acerca del paradigma de la línea. Por lo tanto, las sombras proyectadas por el fuego en el interior de la caverna corresponden a las imágenes del segmento [AD]. Los objetos que son transportados por los prisioneros y que forman sombras en la pared corresponden al segmento [DC]. Una vez más, tenga en cuenta que las sombras proyectadas en la pared provienen de los objetos que están dentro de la caverna y fueron precariamente iluminados por la hoguera. Es así que podemos establecer una relación entre los dos segmentos del ámbito visible, [AD] y [DC]. La parte exterior de la caverna contiene la realidad y la verdad y, por lo tanto, es ontológica y epistemológicamente superior a la parte interna. Las sombras de los objetos sumamente verdaderos reflejadas en el agua corresponden a las hipótesis matemáticas del segmento [CE]. Ya los objetos sumamente verdaderos, el Sol y los astros - que, a su vez, iluminan todas las cosas - no admiten hipótesis matemáticas y, por lo tanto, corresponden a las Ideas supremas del segmento [EB].

Es de esta manera, presentando de la teoría de las Ideas como estudio de la dialéctica, que Platón fundamenta toda su filosofía a la luz de una discusión espistemológica. Comprender la manera en que Platón da sustentación a toda su investigación, a partir de estos dos diálogos, hace con que nosotros apreciemos las diversas narrativas que cautivan la atención del lector bajo la tutela de una teoría que, de hecho, influyó toda la historia de la filosofia. Además, la comprensión de la relación entre el cuerpo y el alma, así como la distancia que el filósofo debe tener de las cosas materiales para llegar a la realidad última y el verdadero conocimiento, nos permite concluir la importancia que Platón da no sólo a la conducta humana, sino también a la teoría del conocimiento. En resumen, podemos decir que el propósito principal de este artículo fue mostrar el camino que debemos seguir para que podamos acceder y lograr el conocimiento real, ya que el distancimento que el alma debe tener las cosas sensibles, la imagen del Sol, la teoría de la línea y el mito de la caverna se pueden ver bajo los auspicios de una misma óptica: la búsqueda de la realidad última y del conocimiento inalienable del eidos.

**BIBLIOGRAFÍA**

COPLESTON. Frederick Charles. *Historia de la filosofia.* Vol I: “Grecia y Roma”. Trad. por

Juan Manuel García de la Mora. Barcelona. Editorial Ariel, S.A, 1994.

D. ROSS. *Teoria de las Ideas de Platón* (*Plato’s Theory of Ideas*). Traducción José Luis Díez

Arias. Madrid: ediciones Cátedra, S.A., 1993.

G.M.A. GRUBE. *El pensamiento de Platón*. Madrid: editorial Gredos, 1973, para la versión

em español. (Título original: *Plato’s Thought*, Methuen & Co Lds, 1970).

HAMELIN. Guy, “Do Realismo Moderado ao Realismo Extremo em Platão”. *Journal of*

*Ancient Philosophy*. Vol. III, Issue 2. 2009.

LALANDE, André. *Vocabulaire Technique et Crítique de la Philosophie*. Paris, ed.: Presses

universitaires de France (PUF), 2010.

PERINE. Marcelo, Estudos Platônicos (Sobre o ser e o aparecer; o belo e o bem) São Paulo:

Edições Loyola, 2009.

PLATÃO. *A República*. Tradução de J. Guinsburg e notas de Robert Baccou. 2ª edição. São

Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1973.

 . *DIÁLOGOS*. Vol III: “Fédon, Banquete e Fedro”. Traducciones, introducciones y

notas por Carlos García Gual. Madrid, España: Editorial Gredos, S.A, 1988.

 . *DIÁLOGOS*. Vol IV: “República”. Traducciones, introducciones y notas por por

Conrado Eggers Lan. Madrid, España: Editorial Gredos, S.A, 1988

 . *A República livro VII*. Apresentação e comentários de Bernard Piettre; tradução de

Elza Moreira Marcelina- 2ª edição. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1996.

 . ***Fédon***. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Ed. Universidade

de Brasília, 2000.

 . ***Mênon*.** Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2001.

. . *A República*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 13ª Edição.

Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

SOARES, MÁRCIO. *Construção e crítica da teoria das ideias na filosofia de Platão*. Porto

Alegre: Editora PUCRS, 2010.

SOUSA, Eudoro de. *Filosofia grega*. Revisão e edição por Marcus Mota e Gabriele Cornelli.

Brasília: Ed. UnB, 2013.

1. Estudiante del Doctorado en Filosofia (PPG-FIL), en la Universidade de Brasília (UnB). [↑](#footnote-ref-1)
2. Yo agradezco, inmensamente, al *Fundo de Apoio à Pesquisa* (FAP-DF, Brasil) por la financiación y la oportunidad de presentar este trabajo en la Universidad de Buenos Aires (Filosofia - UBA). [↑](#footnote-ref-2)