

## SOBRE LA DUALIDAD DE LOS MONS

—¿Y qué ocurre con la multiplicidad de las cosas bellas, como, por ejemplo, hombres, caballos, mantos o demás cosas, cualesquiera que sean, que tienen esa cualidad, o que son iguales, o con todas aquellas, en sufra, que reciben el mismo nombre que esas realidades? ¿Acaso se presentan en idéntico estado, o todo lo contrario que aquellas, no se presentan nunca, bajo ningún respecto, por decirlo así, en idéntico estado, ni consigo mismas, ni entre sí?

—Así ocurre con estas cosas—respondió Cebes—: jamás se presentan del mismo modo.

—Y a estas últimas cosas, ¿no se las puede tocar y ver y percibir con los demás sentidos, mientras que a las que siempre se encuentran en el mismo estado es imposible aprehenderlas con otro órgano que no sea la reflexión de la inteligencia, puesto que son invisibles y no se las puede percibir con la vista?

—Completamente cierto es lo que dices—respondió Cebes.

—¿Quieres que admitamos—prosiguió Sócrates—dos especies de realidades, una visible y la otra invisible?

—Admitámoslo.

—¿Y que la invisible siempre se encuentra en el mismo estado, mientras que la visible nunca lo está?

—Admitamos también esto—respondió Cebes.

## LA TEORÍA DE LAS IDEAS

I. —Después de esto—añadió—, representate la naturaleza humana en la siguiente coyuntura, con relación a la educación y a la falta de ella. Imagínate una caverna subterránea, que dispone de una larga entrada para la luz a todo lo largo de ella, y figúrate unos hombres que se encuentran ahí ya desde la niñez, atados por los pies y el cuello, de tal modo que hayan de permanecer en la misma posición y mirando tan solo hacia adelante, imposibilitados como están por las cadenas de volver la vista hacia atrás. Pon a su espalda la llama de un fuego que arde sobre una altura a distancia de ellos, y entre el fuego y los cautivos un camino eminente flanqueado por un muro, semejante a los tabiques que se colocan entre los charlatanes y el público para que aquellos puedan mostrar, sobre ese muro, las maravillas de que disponen<sup>14</sup>.

—Ya me imagino eso—dijo.

—Pues bien: observa ahora a lo largo de ese muro unos hombres que llevan objetos de todas clases que sobresalen sobre él, y figuras de hombres o de animales, hechas de piedra, de madera y de otros materiales. Es natural que entre estos portadores unos vayan hablando y otros pasen en silencio.

—¿Extrañas imágenes describes—dijo—y extraños son también esos prisioneros!

—Sin embargo, son semejantes en todo a nosotros—observé—. Porque, ¿crees en primer lugar que esos hombres han visto de sí mismos o de otro algo que no sea las sombras proyectadas por el fuego en la caverna, exactamente enfrente ellos?

—¿Cómo—dijo—iban a poder verlo, si durante toda su vida se han visto obligados a mantener inmóviles sus cabezas?

—¿Y no ocurrirá lo mismo con los objetos que pasan detrás de ellos?

—Desde luego.

—Si, pues, tuviesen que dialogar unos con otros, ¿no crees que convendrían en dar a las sombras que ven los nombres de las cosas?

—Por fuerza.

—Pero supón que la prisión dispusiese de un eco que repitiese las palabras de los que pasan. ¿No crees que cuando hablase alguno de estos pensarían que eran las sombras mismas las que hablaban?

—No, ¡no Zeus!—dijo.

—Sigamos, pues—prosiguió—: ¿hay una parte en nosotros que es el cuerpo y otra que es el alma?

—Imposible sostener otra cosa.

—¿Y a cuál de esas dos especies diríamos que es más similar y más afín el cuerpo?

—Claro es para todos que a la visible—respondió.

—¿Qué, ¿y el alma? ¿Es algo visible o invisible?

—Los hombres, al menos, Sócrates, no la pueden ver.

—Pero nosotros hablábamos de lo que es visible y de lo que no lo es para la naturaleza del hombre: ¿o con respecto a qué otra naturaleza crees que hablamos?

—Con respecto a la de los hombres.

—¿Qué decimos, pues, del alma? ¿Es algo que se puede ver o que no se puede ver?

—Que no se puede ver.

—¿Invisible entonces?

—Sí.

—Luego el alma es más semejante que el cuerpo a lo invisible; y este, a su vez, más semejante que aquella a lo visible.

—De toda necesidad, Sócrates.

—¿Y no decíamos también hace un momento que el alma, cuando usa del cuerpo para considerar algo, bien sea mediante la vista, el oído o algún otro sentido (pues es valerse del cuerpo como instrumento el considerar

Feds, 78 i. ss.

—Ciertamente—indiqué—, esos hombres tendrían que pensar que lo único verdadero son las sombras.

—Con entera necesidad—dijo.

—Considera, pues—añadió—, la situación de los prisioneros, una vez liberados de las cadenas y curados de su insensatez. ¿Qué les ocurriría si volvieran a su estado natural? Indudablemente, cuando alguno de ellos quedase desligado y se le obligase a levantarse súbitamente, a torcer el cuello y a caminar y a dirigir la mirada hacia la luz, haría todo esto con dolor, y con el centelleo de la luz se vería imposibilitado de distinguir los objetos cuyas sombras percibía con anterioridad. ¿Qué crees que podría contestar ese hombre si alguien le dijese que entonces solo veía bagatelas y que ahora, en cambio, estaba más cerca del ser y de objetos más verdaderos? Supón además que al presentarle a cada uno de los transeúntes, le obligasen a decir lo que es cada uno de ellos. ¿No piensas que le alcanzaría gran dificultad y que juzgaría las cosas vistas anteriormente como más verdaderas que las que ahora se le muestran?

—Sin duda alguna—contestó.

II. —Y si, por añadidura, se le forzase a mirar a la luz misma, ¿no sentiría sus ojos doloridos y trataría de huir, volviéndose hacia las sombras que contempla con facilidad y pensando que son ellas más reales y diáfanas que todo lo que se le muestra?

—Eso ocurriría—dijo.

—Y si ahora le llevasen a la fuerza por la áspera y escarpada subida y no le dejasen de la mano hasta enfrentarle con la luz del sol, ¿no sufriría dolor y se indignaría contra el que le arrastrase, y luego, cuando estuviese ante la luz, no tendría los ojos hartos de tanto resplandor, hasta el punto de no poder ver ninguno de los objetos que llamamos verdaderos?

—Es claro que, de momento, no podría hacerlo—dijo.

—Solo la fuerza de la costumbre, creo yo, le habituaria a ver las cosas de lo alto. Primero, distinguiría con más facilidad las sombras, y después de esto, las imágenes de los hombres y demás objetos, reflejados en las aguas; por último, percibiría los objetos mismos. En adelante, le resultaría más fácil con-

algo mediante un sentido), es arrastrada por el cuerpo a lo que nunca se presenta en el mismo estado y se extravía, se embrolla y se marea como si estuviera ebria, por haber entrado en contacto con cosas de esta índole?

—En efecto.

—¿Y no agregábamos que, por el contrario, cuando reflexiona a solas consigo misma allá se va, a lo que es puro, existe siempre, es inmortal y siempre se presenta del mismo modo? ¿Y que, como si fuera por afinidad, reünese con ello siempre que queda a solas consigo misma y le es posible, y cesa su extravío y siempre queda igual y en el mismo estado con relación a esas realidades, puesto que ha entrado en contacto con objetos que, así mismo, son idénticos e inmutables? ¿Y que esta experiencia del alma se llama pensamiento?

—Enteramente está bien y de acuerdo con la verdad lo que dices, ¡oh Sócrates!—repuso.

—Así, pues, ¿a cuál de esas dos especies, según lo dicho anteriormente y lo dicho ahora, te parece que es el alma más semejante y más afín?

—Mi parecer, Sócrates—respondió Cebes—, es que todos, incluso los más torpes para aprender, reconocerían, de acuerdo con este método, que el alma es por entero y en todo más semejante a lo que siempre se presenta de la misma manera que a lo que no.

—Y el cuerpo, ¿qué?

—Se asemeja más a la otra especie.

templar por la noche las cosas del cielo y el mismo cielo, mirando para ello a la luz de las estrellas y a la luna, que durante el día el sol y todo lo que a él pertenece.

—¿Cómo no?

—Y finalmente, según yo creo, podría ver y contemplar el sol, no en sus imágenes reflejadas en las aguas, ni en otro lugar extraño, sino en sí mismo y tal cual es.

—Necesariamente—dijo.

—Entonces, ya le sería posible deducir, respecto al sol, que es él quien produce las estaciones y los años y endereza a la vez todo lo que acontece en la región visible, siendo, por tanto, la causa de todas las cosas que se veían en la caverna.

—Está claro—dijo—que después de todo aquello vendría a parar en estas conclusiones.

—Pues qué, ¿qué ocurriría cuando recordase su primera morada y la ciencia de que tanto él como sus compañeros de prisión disfrutaban allí? ¿No crees que se regocijaría con el cambio y que compadecería la situación de aquellos?

—Desde luego.

—¿Y te parece que llegaría a desear los honores, las alabanzas o las recompensas que se concedían en la caverna a los que demostraban más agudeza al contemplar las sombras que pasaban y acordarse con más certidumbre del orden que ocupaban, circunstancia más propicia que ninguna otra para la profecía del futuro? ¿Podría sentir envidia de los que recibiesen esos honores o disfrutasen de ese poder, o experimentar lo mismo que Homero, esto es, que preferiría más que nada «ser labriego al servicio de otro hombre sin bienes» o sufrir cualquier otra vicisitud que sobrellevar la vida de aquellos en un mundo de mera opinión?

—A mi juicio—dijo—, aceptaría vivir así antes que amoldarse a una vida como la de aquellos.

—Pues ahora medita un poco en esto—añadí—. Si vuelto de nuevo a la caverna, disfrutase allí del mismo asiento, ¿no piensas que ese mismo cambio, esto es, el abandono súbito de la luz del sol, deslumbraría sus ojos hasta cegarlos?

—En efecto—dijo.

—Supón también que tenga que disputar otra vez con los que continúan en la prisión,

dando a conocer su parecer sobre las sombras en el momento en que aún mantiene su cortedad de vista y no ha llegado a alcanzar la plenitud de la visión. Desde luego, será corto el tiempo de habituación a su nuevo estado, pero ¿no movería a risa y no obligaría a decir que, precisamente por haber salido fuera de la caverna había perdido la vista, y que, por tanto, no convenía intentar esa subida? ¿No procederían a dar muerte, si pudiesen cogerle en sus manos y matarle, al que intentase desatarles y obligarles a la ascensión?

—Sin duda—dijo.

III. —Pues bien, mi querido Glaucón—dije—: toda esta imagen debe ponerse en relación con lo dicho anteriormente; por ejemplo, la realidad que la vista nos proporciona con la morada de los prisioneros, y esa luz del fuego de que se habla con el poder del sol. No te equivocarás si comparas esa subida al mundo de arriba y la contemplación de las cosas que en él hay, con la ascensión del alma hasta la región de lo inteligible. Este es mi pensamiento que tanto deseabas escuchar. Solo Dios sabe si está conforme con la realidad. Pero seguiré dándotelo a conocer: lo último que se percibe, aunque ya difícilmente, en el mundo inteligible es la idea del bien, idea que, una vez percibida, da pie para afirmar que es

la causa de todo lo recto y hermoso que existe en todas las cosas. En el mundo visible ha producido la luz y el astro señor de esta<sup>15</sup>, y en el inteligible, la verdad y el puro conocimiento. Conviene, pues, que tenga los ojos fijos en ella quien quiera proceder sensatamente tanto en su vida pública como privada.

—Convengo contigo—afirmó—en la medida en que ello me es posible.

—Tendrás que convenir también—dije yo—que no hay razón para extrañarse de que los que han llegado a esa contemplación no deseen ocuparse ya de las cosas humanas y anhelar más que sus almas asciendan a lo alto. Parece lógico que ocurra así si lo que digo se muestra de acuerdo con la imagen ya referida.

—Lógico de todo punto—dijo.

—Pues qué, ¿juzgas extraño—pregunté—que al pasar un hombre de la contemplación de las cosas divinas a las miserias humanas, obre torpemente y caiga en el más deplorable de los ridículos cuando, con toda su cortedad de vista y no suficientemente habituado a las tinieblas, se vea obligado a discutir sobre las sombras de lo justo o las imágenes de que son reflejo esas mismas sombras, e incluso a luchar por esa causa, precisamente con quienes no han tenido nunca ocasión de admirar la justicia en sí?

—Nada extraño me parece—dijo.

—Creo, por el contrario—proseguí—, que cualquier hombre sensato recordará que dos son las maneras y dos son las causas que producen la turbación de los ojos: una, el pasar de la luz a la oscuridad; otra, el pasar de la oscuridad a la luz. Seguro que no se echará a reír sin más, luego que haya pensado que en la misma situación se encuentra el alma cuando se turba y no puede distinguir los objetos; entonces comprobará que al porvenir de una vida más luminosa, la falta de hábito le produce esa ceguera, o que, al pasar de una mayor ignorancia a una mayor claridad, se ve deslumbrada por el resplandor de esta. De igual modo, la primera alma le parecerá feliz por su conducta y por su vida, y la segunda le moverá a compasión, tanto que, aunque quiera reírse de ella, lo hará con menos burla que si se dirigiera al alma que desciende de la región de la luz.

—Parece muy atinado lo que dices—asintió.

La República, Libro VII

## SOBRE EL PROBLEMA DE LA PARTICIPACIÓN DE LAS IDEAS

—Sócrates—dijo—, cuánto te evanece este ataque de nuestros argumentos. Pero dime: ¿haces tú mismo la separación de que hablas; esto es, dejas a un lado las formas mismas y a otro todo aquello que participa de ellas? ¿Te parece a ti, acaso, que la semejanza es algún ser, con independencia de la semejanza que nosotros consideramos, bien referida a lo uno, a lo múltiple o a todas esas determinaciones de que ahora has oído hablar a Zenón?

—A mí, desde luego, me lo parece—dijo Sócrates<sup>23</sup>.

—¿Y lo afirmas también—preguntó Parménides—, refiriéndote a una forma en sí, sea de lo bello, del bien y de todas las determinaciones análogas?

—En efecto—afirmó.

—¿Admites, por tanto, una forma del hombre separada de nosotros y de todos los hombres que nosotros constituimos; esto es, una forma en sí del hombre, o del fuego, o del agua?

—He aquí, Parménides, una cuestión que me ha dejado perplejo repetidamente, pues no sabía en realidad si debía tratarla de la misma manera que aquellas o de algún otro modo.

—Vamos a ver, Sócrates; y respecto a cosas que pudieran parecer ridículas, como, por ejemplo, el cabello, el barro, la suciedad o cualquier otra cosa indigna y sin valor, ¿dudas también si ha de admitirse para cada una de ellas una forma separada, que sea distinta de los objetos que tocamos con nuestras manos?

—De ningún modo—contestó Sócrates—; afirmo la existencia para todo aquello que vemos, y reconozco que asignarle una forma resultaría demasiado extraño. De cuando en cuando me turbó la idea de admitirlo así para todas las cosas; pero, una vez detenido en ella, me alejaba de nuevo sin demora por miedo a perderme y destruirme por completo en una nonada tan profunda. Vuelto, pues, al punto de partida, a las cosas que declamos tienen forma, me ocuparé precisamente de estas.

—Se ve que eres joven, Sócrates—dijo Parménides—y que todavía no has sido presa de la filosofía; pero lo serás, no me cabe duda, cuando ya no desdées ninguna de estas cosas. Ahora, por lo pronto, consideras con mucho respeto la opinión de los hombres, lo que es indicio de tu edad juvenil. Pero contéstame a lo que voy a preguntarte: a ti te parece, desde luego, que existen ciertas formas; y bien,

¿por el hecho de que las cosas participen de ellas reciben por esto sus nombres?<sup>24</sup> Esto es, ¿la participación en la semejanza las hace semejantes; la participación en la magnitud las hace grandes, y en la belleza y en la justicia, justas y bellas?

—Naturalmente—contestó Sócrates.

—¿Y cada una de las cosas participa en la totalidad de la forma o solamente en una parte de ella? ¿O bien hemos de considerar aparte de estos otro posible modo de participación?

—¿Cuál podría ser?—arguyó.

—¿Cómo te parece que se encuentra la totalidad de la forma en cada una de las cosas múltiples? ¿Cómo una o de algún otro modo?

—¿Y qué impide, Parménides—dijo Sócrates—, que se encuentren como una? Permanece, entonces, como una e idéntica y está presente en las cosas múltiples; pero si es así, se hallará separada de sí misma.

—No, desde luego—dijo—, si ello ocurre a la manera del día, que, siendo uno e idéntico, se encuentra presente en muchos lugares sin estar por esto separado de sí mismo; conforme a este ejemplo, consideraría cada una de las formas como unidad presente en todas las cosas e idéntica consigo misma.

—Consigues así fácilmente, Sócrates, que una misma unidad se encuentre presente en muchas cosas; no de otro modo que si, recubriendo con un velo a muchos hombres, hablastes de una unidad entera extendida sobre una multiplicidad. ¿No es de esto de lo que tú quieres hablar?

—Tal vez—dijo.

—Pero, vamos a ver: ¿estará el velo todo entero sobre cada uno de los individuos? ¿O, por el contrario, estará una parte de él sobre uno y otra parte sobre otro?

—Una parte.

—En tal caso, Sócrates—dijo Parménides—, las formas mismas están repartidas; y las cosas participantes participarán en una parte de aquellas, con lo cual no se hallará el todo en cada uno, sino una parte en cada uno.

—Eso parece, desde luego.

—¿Querrás, pues, admitir, Sócrates, que la unidad de la forma se reparte realmente en nosotros, sin dejar por ello de ser una unidad?

—De ningún modo—contestó.

—Vamos a ver—dijo—: si repartes la mag-

nitud en sí y cada una de las múltiples cosas grandes se hace, en efecto, grande por una parte de la magnitud más pequeña que la magnitud en sí, ¿no llegaremos a algo absurdo?

—Completamente absurdo—respondió.

—Pues qué, si cada cosa recibe una pequeña

parte de lo igual, ¿podrá esa cosa, con una parte más pequeña que lo igual en sí, hacerse igual a cualquier otra cosa?

—Imposible.

—Supongamos ahora en nosotros una parte de lo pequeño. En comparación con una parte de sí mismo, lo pequeño será más grande, y así lo pequeño mismo resultará mayor. Y aquello a lo que se añadiese la parte separada será, por esto mismo, más pequeño y no mayor que lo era antes.

—Lo cual no podría ser posible—dijo.

—¿Cómo, pues, Sócrates—añadió Parménides—, concibes esta participación de las cosas en las formas, si no puede ser ni una participación en la parte ni en el todo?

—¡Por Zeus!—dijo Sócrates—, que no me parece fácil el llegar a definirla de algún modo.

—Pues qué, ¿cómo responderías a lo que voy a plantearte?

—¿Qué vas a decir?

—Tengo en el pensamiento de dónde obtiene para ti su unidad cada una de las formas singulares. Cuando una pluralidad de seres se te aparecen como grandes, al verlos en su totalidad crees tal vez que se da en ellos un único e idéntico carácter; de ahí que estimes que lo grande es una unidad.

—No te equivocas—asintió.

—Pero lo grande en sí y la pluralidad de las cosas grandes, ¿no manifestaría, a una mirada del alma que dominase su totalidad, una nueva unidad de magnitud, que mostrase necesariamente a todos ese carácter privativo suyo?

—Eso parece.

—Pero surgirá así una nueva forma de magnitud, cuyo nacimiento se sitúa más allá de la magnitud en sí y de las cosas que participan de ella; y esta forma dominaría la totalidad de que hablamos y por ella serían grandes las cosas que la componen. Mas, entonces, cada una de las formas no será ya una unidad, sino multiplicidad infinita.

—Naturalmente, Parménides—dijo Sócrates—, siempre que cada una de estas formas no sea un pensamiento que no llegue a producirse en otro lugar que en nuestras almas. Pues si así fuese, cada una de las formas mantendría su unidad y no se vería afectada por nada de lo que ahora decíamos.

cada uno de estos pensamientos una unidad, pero, en cambio, pensamiento de nada?

—Imposible—dijo Sócrates.

—Entonces, ¿pensamiento de algo?

—Sí.

—¿De algo que es o que no es?

—De algo que es.

—¿De algún uno que este pensamiento piensa respecto a una pluralidad y que constituye una sola forma?

—Desde luego.

—¿No se tratará, pues, de una forma que se piensa como unidad siempre idéntica sobre una pluralidad de cosas?

—Necesariamente, parece que es así.

—Pues qué—prosiguió Parménides—, cuando afirmas como necesaria la participación de las cosas en las formas, ¿no te parece has de afirmar también una de estas dos cosas, o que todo está hecho de pensamientos y, por consiguiente, piensa o que todos los seres son pensamientos, pero privados de la facultad de pensar?

—Pero eso, Parménides—dijo Sócrates—, no parece lógico. Más razonable me parece lo que ahora voy a decir: que estas mismas formas permanezcan en la Naturaleza a modo de paradigmas, que las cosas se les parezcan y sean como imágenes de ellas, y que dicha participación de las cosas en las formas resulte no ser más que una representación de estas<sup>25</sup>.

—Sí, pues—arguyó Parménides—, una cosa se parece a su forma, ¿es posible que esta forma no sea semejante a su imagen, teniendo en cuenta que esta ha sido hecha como representación de ella? ¿O puede darse algún mecanismo por el cual lo que es semejante no sea semejante a lo semejante?

—En modo alguno.

—¿No resulta forzosamente necesario que lo semejante y su imagen participen a su vez de algo uno e idéntico para ambos?

—Desde luego.

—Y esto por lo que lo semejante participa de lo semejante, ¿no vendrá a ser la forma misma?

—Sin duda alguna.

—No resulta posible, por tanto, que una cosa sea semejante a la forma ni que la forma sea semejante a una cosa. De otro modo, más allá de la forma surgirá siempre otra forma, la cual, si mantiene semejanza con algo, exigirá otra forma y no se detendrá nunca esta re-

novada producción de formas si la forma se hace semejante a los que participa de ella.

—Eso es la pura verdad.

—No es, por tanto, por semejanza por lo que las cosas participan en las formas, y conviene buscar otro modo de participación.

—Así parece.

—¿Compruebas, pues, Sócrates—dijo Parménides—, con qué dificultad se enfrenta el que considera como formas realidades que existen en sí mismas?

—Desde luego.

*Parménides, (130-132)*  
**SOBRE EL CONEJEMENT**

—Toma ahora una línea cortada en dos partes desiguales y vuelve a cortar cada una de estas en otras dos partes, también desiguales, que representen la especie visible y la inteligible. La claridad y la oscuridad se harán manifiestas en ambos casos, y en la parte visible nos encontraremos con las imágenes. Doy el nombre de imágenes en primer lugar a las sombras, y luego a las figuras reflejadas en las aguas y en todo lo que es compacto, liso y brillante y, si me comprendes, a todo lo que es análogo a esto.

—Sí que te comprendo.

—Coloca a un lado aquello de lo cual esto es imagen: así, los animales que están a nuestro alrededor, las plantas y todo lo que se prepara con el arte.

—Ya lo coloco—dijo.

—¿Por ventura te avendrias a admitir—dije yo—que esta división, aplicada a la verdad y a la falsedad, es la misma que puede aplicarse a la opinión respecto de la ciencia, siguiendo el ejemplo de la imagen?

—No tendría inconveniente alguno—respondió.

—Pues ahora deberás considerar cómo ha de dividirse la sección de lo inteligible.

—¿Y cómo?

—El alma se verá forzada a buscar una de las partes haciendo uso, como si se tratase de imágenes, de las cosas que entonces eran imitadas. Procederá por hipótesis y se dirigirá no al principio, sino a la conclusión. Y para encontrar la otra, iniciará un camino de hipótesis, pero para llegar a un principio absoluto; aquí prescindirá por completo de las imágenes y se quedará tan solo con las ideas consideradas en sí mismas.

—No comprendo de manera suficiente—dijo—lo que acabas de anunciar.

—Pues no tendré inconveniente en repetirlo—afirmé—. Y lo comprenderás fácilmente en

cuanto comience mi declaración. Bien sabes a mi juicio que los que se ocupan de la geometría, del cálculo y de otras ciencias análogas, dan por supuestos los números impares y los pares, las figuras, tres clases de ángulos y otras cosas parecidas a estas, según el método que adopten. Emplean estas hipótesis, como si en realidad las conociesen, y ya no creen menester justificar ante sí mismos o ante los demás lo que para ellos presenta una claridad meridiana. Empezando por ahí, siguen en todo lo demás un camino semejante hasta concluir precisamente en lo que intentaban demostrar.

—Eso, desde luego, ya lo sabía yo—dijo.

—¿Sabes igualmente que se sirven de figuras visibles que dan pie para sus razonamientos, pero que en realidad no piensan en ellas, sino en aquellas cosas a las que se parecen? ¿Y así, por ejemplo, que cuando tratan del cuadrado en sí y de su diagonal, no tienen en el pensamiento el que diseñan, y otras cosas por el estilo? Las mismas cosas que modelan y dibujan, cuyas imágenes nos las ofrecen las sombras y los reflejos del agua, son empleadas por ellos con ese carácter de imágenes, pues bien saben que la realidad de esas cosas no podrá ser percibida sino con el pensamiento.

—Verdad es lo que dices—asintió.

XXI. —Pues esta es la clase de objetos que yo consideraba inteligibles. Para llegar a ellos, el alma se ve forzada a servirse de las hipótesis, pero no caminando hacia el principio, dado que no puede ir más allá de las mismas hipótesis y ha de usar de unas imágenes que son objetos imitados por los de abajo, los cuales son honrados y estimados como evidentes en una relación comparativa con los primeros.

—Veo perfectamente—dijo—que tu método no es otro que el de la geometría y ciencias hermanas.

—Y no hay duda de que ahora comprenderás también a qué llamo yo la segunda sección de lo inteligible. Es aquella que la razón misma alcanza con su poder dialéctico. No tendrá que considerar ahora las hipótesis como principios, sino como hipótesis reales; esto es, como puntos de apoyo y de partida que la conduzcan hasta el principio de todo, independiente ya de toda hipótesis. Una vez alcanzado ese principio, descenderá hasta la conclusión por un camino de deducciones implicadas en aquel; pero no se servirá de nada sensible, sino de las ideas mismas que, en encadenamiento sucesivo, podrán llevarla hasta el fin, o lo que es igual, a las ideas.

—Ya lo comprendo bien—dijo—, aunque no de manera suficiente. Creo que la empresa que tú pretendes es verdaderamente importante

e intenta precisar que es más clara la visión del ser y de lo inteligible adquirida por el conocimiento dialéctico que la que proporcionan las artes. A estas artes prestan su ayuda las hipótesis, que les sirven de fundamento; ahora bien: quienes se dedican a ellas han de utilizar por fuerza la inteligencia y no los sentidos, con lo cual, si realmente no remontan a un principio y siguen descansando en las hipótesis, podrá parecerse que no adquieren conocimiento de lo inteligible, necesitado siempre de un principio. Estoy en la idea de que llamas pensamiento, pero no puro conocimiento, al discurso de los geómetras y demás científicos, porque sitúas el pensamiento entre la opinión y el puro conocimiento.

—Has comprendido perfectamente la cuestión—dije yo—. Ahora tendrás que aplicar a esas cuatro partes de que hablamos otras cuatro operaciones del alma: la inteligencia, a la que se encuentra en el primer plano; el pensamiento, a la segunda; la fe, a la tercera, y la conjetura, a la última. Concédeles también un orden racional que atienda a la participación de los objetos en la verdad proporcionadamente a su misma claridad.

—Ya lo entiendo y convengo contigo—afirmé—; adoptaré, pues, la ordenación de que hablas.

*La República, Libro VI,  
510-511*