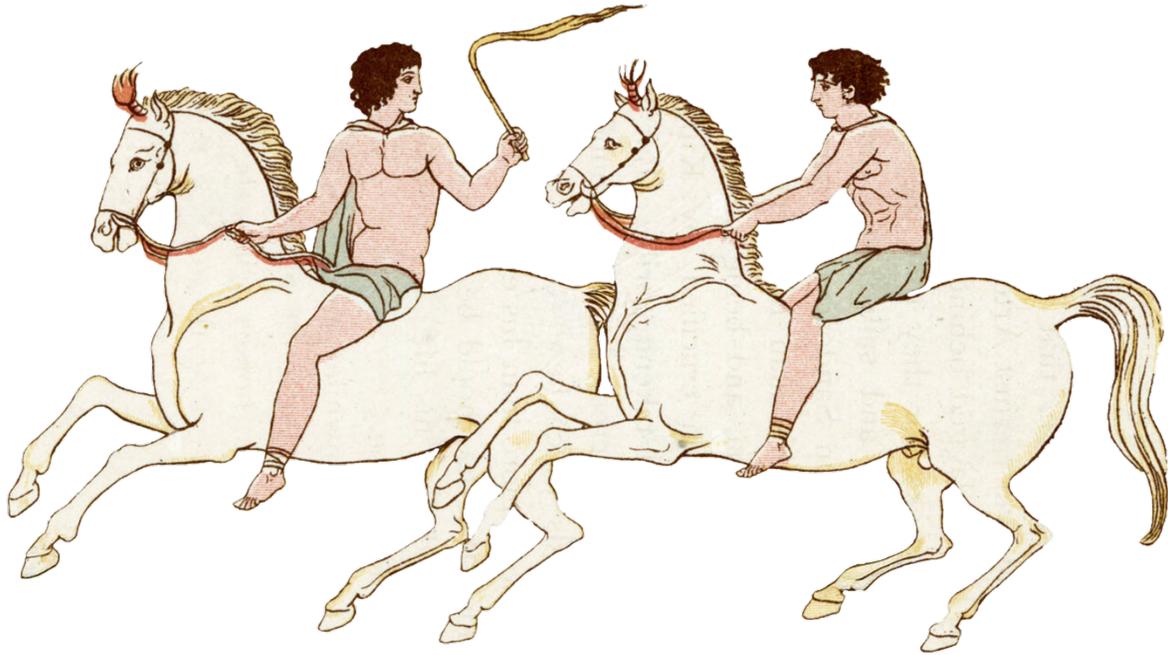


POSPLATÓNICA

Gustavo Adolfo Parada Hernández



Spoudaiogeloion

POSPLATÓNICA

Gustavo Adolfo Parada Hernández

Spoudaiogeloion
Bogotá
2025

CAPÍTULO PRIMERO

Prolegómenos para una filosofía posplatónica

§1. Diógenes (c. 200 d. C.), el historiador nacido en Laertes –Turquía–, nos informa que Pitágoras (c. 570 a. C.), el aritmético nacido en Samos –Grecia–, fue el primero en acuñar la denominación ‘filosofía’ y en denominarse a sí mismo ‘filósofo’ (D.L. *Vit.* 1.12). Según Diógenes, Pitágoras acuñó estas dos nuevas denominaciones para diferenciar –en un acto de suma piedad– la dignidad y la capacidad del saber divino frente al saber humano: en efecto, sólo la divinidad es digna y capaz de ser sabia, y sólo su saber es digno y capaz de ser sabiduría; mientras que la humanidad sólo es digna y capaz de ser amante de la sabiduría o filósofa, y su saber sólo es digno y capaz de ser amor a la sabiduría o filosofía.

§2. Ahora bien, Porfirio (c. 234 d. C.), el filósofo nacido en Tiro –Líbano–, nos informa que Pitágoras fue educado en aritmética teórica y cálculo práctico por los fenicios – antiguos moradores de Siria, Líbano, Israel y Palestina –, en geometría por los egipcios, en astronomía por los caldeos – antiguos pobladores de Irak –, y en ética y teología por los magos – antiguos habitantes de Irán – (Porph. *Vit. Pyth.* 6.1–7.1). Sobre su educación en ética, empero, Diógenes y Porfirio concuerdan en que una parte importante de ella provino de una sacerdotisa de Apolo en Delfos – el ombligo del cosmos para los antiguos helenos –, llamada “Temistoclea” (D.L. *Vit.* 8.8; 8.21) o “Aristoclea” (Porph. *Vit. Pyth.* 41.5).

§3. Entre todos estos saberes en los que Pitágoras tuvo la fortuna de haber sido educado, el samio destacó de forma contundente en aritmética (D.L. *Vit.* 8.12), cuyos principios extrapoló a prácticamente todos los demás saberes, desde la música, pasando por la medicina, hasta la astronomía. Esta extrapolación alcanzó su cumbre con sus herederos, los denominados ‘pitagóricos’, pues estos especularon, de acuerdo con Aristóteles (384–322 a. C.), el filósofo nacido en Estagira –Grecia–, que “los elementos de los números (lo par limitado y lo impar ilimitado) son los elementos de todos los seres” (Arist. *Met.* 986a1–2); y que el principio de los números es el uno; y que éste está compuesto de lo par limitado y de lo impar ilimitado al ser – paradójicamente – par e impar a la vez (*Met.* 986a17–21).

§4. Conque, ¿el amor a la sabiduría de Pitágoras y de los pitagóricos era en realidad amor a la sabiduría del ser numérico? Si entendemos este saber en un sentido más místico que científico, la respuesta a nuestra inquietud es un rotundo sí: para Pitágoras y los pitagóricos, la filosofía era, en última instancia, aritmética y, en consecuencia, los filósofos, aritméticos. Sin embargo, esta es una conclusión que nos deja por completo insatisfechos, ya que no anhelamos abandonar la filosofía, esto es, el amor a la sabiduría, para abrazar la aritmética, es decir, el amor a la sabiduría del ser numérico – tal como lo hicieron los filósofos contemporáneos de Aristóteles (*Met.* 992a32–992b1) –. Escapemos, pues, de este insatisfactorio destino, respondiendo a continuación a la siguiente pregunta: ¿la filosofía es amor a la sabiduría de un ser en especial o del ser en general?

§5. Pues bien, si la filosofía fuera amor a la sabiduría del ser lógico, del ser energético, del ser biótico, del ser político, del ser uránico, o de cualquier otro ser en especial, entonces ella sería lógica, física, biología, política, astronomía, o cualquiera de los otros saberes especiales que, hasta ahora y hasta aquí, la humanidad ha descubierto. En efecto, en la actualidad, para cada ser en especial, ya hay un saber en especial, que es amado por un ser humano en especial, sea el lógico, sea el físico, sea el biólogo, sea político, sea el astrónomo, sea el especialista que sea. Por lo tanto, la filosofía no es amor a la sabiduría de ningún ser en especial y, debido a esto, ningún especialista es filósofo.

§6. Ahora bien, si la filosofía fuera amor a la sabiduría del ser en cuanto ser, del ser en cuanto principio, o del ser en cuanto divinidad — estas son las tres formas en las que históricamente ha sido amado el ser en general —, entonces la filosofía sería ontología, metafísica, o teología, por lo que el filósofo sería ontólogo, metafísico, o teólogo. Por lo tanto, la filosofía no es amor a la sabiduría del ser en general y, debido a esto, ningún generalista es filósofo.

§7. No obstante, si la filosofía no es amor a la sabiduría de ningún ser en especial, ni del ser en general, ¿no caemos en la absurda aporía de admitir que la filosofía es amor a la sabiduría de la nada? ¡Para nada! Antes bien, esta desconcertante revelación nos eleva a esta sorprendente maravilla: la filosofía es amor a la sabiduría del bien. Mas, ¿el bien no es el amor propio de la ética? ¡No, no lo es! La ética es amor a la sabiduría del ser moral. Empero, ¿el bien no es otro ser más entre los seres? ¡No, no lo es! El bien es “lo que se eleva más allá del ser en cuanto a dignidad y capacidad” (Pl. *Rep.* 6.509b9-10); y es justo por esta ultraelevación, descubrimiento de Platón (427-347 a. C.), el sumo filósofo nacido en Atenas, que la filosofía no es amor a la sabiduría de ningún ser en especial, ni del ser en general. Pero, ¿no es propio del más acá del ser todo lo que sentimos, pensamos, hablamos y realizamos? En efecto, así lo es. Entonces, ¿el bien que aman sus amantes, esto es, los filósofos, es insensible, impensable, inefable e irrealizable? Sí, así de atípico es el bien que damos por típico en nuestra cotidianidad; ¡y no por esto es una mera nada!

§8. ¿Qué es lo que ama, pues, el filósofo, es decir, el amante de la sabiduría del bien, si su amor no gira en torno al ser ni a la nada? ¿Qué es el bien? Esta pregunta no tiene sentido, porque del bien sólo somos dignos y capaces de preguntar por su idea, mediante el hermoso camino del que Sócrates (470-399 a. C.), el filósofo nacido en Atenas, siempre estuvo enamorado (Pl. *Phlb.* 16b6), a saber, el camino largo y empinado de la dialéctica. Sin embargo, antes de recurrir a este método, es necesario que intentemos adivinar la idea del bien a través del camino corto y plano de la mántica — este es el nombre que le otorgaron los antiguos helenos a la técnica “mediante la cual (discernimos) lo que está por venir” (Pl. *Phdr.* 244c1) —, ya que esto nos preparará para arrostrar los riesgos futuros del camino largo y empinado de la dialéctica, a saber, el abandono, la soledad, y la aporía (Pl. *Phlb.* 16b7).

§9. Adivinamos, pues, que la idea del bien no es una noción: un ser pensado de manera indefinida; ni un concepto: un ser pensando de forma definida; tampoco es una fantasía: un ser imaginado de manera definida; mucho menos es un fantasma:

un ser imaginado de manera indefinida. Así es, la idea del bien no es una noción, ni un concepto, ni una fantasía, ni un fantasma, sino un esclarecimiento inesperado, acompañado de un estremecimiento repentino, que atraviesa la totalidad de nuestro ser para liberarnos de nuestra ofuscación en torno a lo justo, lo bello, y lo verdadero. Esta liberación de nuestro ser ofuscado, empero, sólo acontece—parafraseando a Platón—“después de una prolongada convivencia con (el bien) y después de haber intimado con él” (Pl. *Ep.* 7.341c6-7).

§10. Así que, siguiendo nuestra capacidad adivinatoria, la idea del bien es una suerte de éxtasis místico que acontece luego de haber girado en torno a ella de forma continuada y apasionada. Esta es, sin duda, una adivinación que nos deja flotando en la incertidumbre, ya que el éxtasis místico es una experiencia siempre privada, nunca común, que capta el bien, no en una única y cierta idea, sino en múltiples e inciertas formas. Quizás, dejemos de flotar en esta incertidumbre si, a continuación, captamos la idea del bien de acuerdo con el relato de su descubridor, Platón, junto con el auxilio de cuatro relatos de sus más recientes y más fervientes hermeneutas, a saber, los platónicos de los siglos XIX y XX.

§10.1. Para Platón, y su Sócrates, “la idea del bien (...) es la causa de todos los seres rectos y bellos, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta (el sol), 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” (Pl. *Rep.* 7.517b5-c5).

§10.2. Para Paul Shorey (1857-1934), el filósofo nacido en Davenport—América—, la idea del bien “significa, esencialmente—cuando se la despoja de su ropaje poético (del diálogo *República*)—, una concepción racional y coherente de la mayor felicidad humana posible, de las leyes últimas de Dios, de la naturaleza, o del hombre que sanciona la conducta, y de la aplicación consistente de estas leyes en la legislación, el gobierno y la educación” (Shorey, 1980, p. 239).

§10.3. Para Hans-Georg Gadamer (1900-2002), el filósofo nacido en Marburgo—Alemania—, “Si el bien es aceptado como la causa de que cualquier mixtura sea buena (...) La famosa expresión “más allá de todo ser” (...) adquiere un nuevo significado. *El bien ya no es lo uno*. Por el contrario, se concibe explícitamente de acuerdo con el ideal de la mixtura y como poseyendo *tres* aspectos (...) belleza, simetría (...) y verdad” (Gadamer, 1986, p. 115).

§10.4. Para Rosemary Desjardins (1936), la filósofa nacida en Australia, “frente al desorden caótico, los seres humanos anhelan la plenitud (...) La clave del éxito en esta actividad reside en la “medida” determinada a la luz de un objetivo de plenitud unificada (...) La fuente de esa “medida”, el principio mismo de la unidad como plenitud, que de esta forma maximiza el ser, es lo que Platón llama el bien” (Desjardins, 2004, pp. 228-229).

§10.5. Para Sarah Brodie (1941-2021), la filósofa nacida en Wincanton—Reino Unido—, la idea del bien “no es más que la pequeña y simple unidad transmitida por el predicativo ordinario “bueno” (que) funciona como generadora de bondad—y también como conferidora de realidad en relación con las formas que pretenden ser formas de las virtudes—al ser una “adición” lógica u ontológica a cosas

evaluativamente neutras (que) oscilan entre ser buenas y no ser buenas” (Broadie, 2021, p. 209).

§11. De modo que, dos mil cuatrocientos años después, la idea del bien sigue manteniendo intacta su majestuosidad: ser la causa suprema, o ser la razón absoluta, de todo lo justo, bello, y verdadero; en efecto, esta es una de las conclusiones que aparecen si unificamos de manera tentativa los cinco relatos sobre la idea del bien que acabamos de exponer. Sin embargo, a pesar de que los platónicos llevan más de dos milenios girando en torno a la idea del bien, siguiendo las huellas de Platón, como si fueran tras las huellas de una divinidad (Pl. *Phdr.* 266b6-7), ninguno de estos ha conseguido desplegar el relato original de la idea del bien que el sumo filósofo ateniense nos legó de forma plegada en sus diálogos filosóficos—sobre todo en *Parménides*, *República*, *Timeo*, *Filebo*, y *Fedón*—; y si alguno lo ha conseguido, nosotros no tenemos noticia de semejante maravilla.

§12. Así es, cuando se trata de relatar la idea del bien, más allá del relato de las bondades que su dignidad y capacidad propias producen, los platónicos, que son los relatores más autorizados de la idea del bien, al ser, en principio, sus mayores defensores y exponentes, nos dejan en la misma situación aporética que nos cuenta Anfis (c. 430 a.C.), el comediógrafo nacido en Atenas, mediante estas risibles palabras, dichas, quizás, por un esclavo: “el bien, sea lo que sea, al que tú estás a punto de llegar por medio de esta mujer, lo comprendo aún menos, oh señor, que el bien de Platón” (*Amph. fr.* 6,1-3 CAF). En otras palabras: si ya nos es difícil comprender la idea del bien de acuerdo con el relato de Platón, debido a su índole plegada—es decir, compuesta por palabras lacónicas y enigmáticas—, aún más difícil nos resulta comprenderla a través de los relatos de sus hermeneutas, es decir, de los platónicos, debido a su índole replegada—esto es, compuesta por palabras que parecen desplegar lo lacónico en lo locuaz, pero que, al final, terminan replegándolo más y más en lo enigmático—, tal como queda patente si intentamos unificar, ya no de manera tentativa, sino de forma definitiva, los pasajes que acabamos de exponer de Shorey, Gadamer, Desjardins, y Brodie, pues, es evidente que el resultado de esta unificación, o de cualquier otra unidad similar, siempre será un completo pastiche semejante a una colcha de retazos que crece y crece sin parar, no por el obrar de la inteligencia, sino por el azar de la necesidad; por ejemplo, al unificar los relatos en torno a la idea del bien de Shorey y de Gadamer, tendríamos que encadenar a la fuerza que el bien es tanto dependiente de la realidad humana, como independiente de esta misma, es decir, que el bien es a la vez razón absoluta humana—Shorey—y causa suprema cósmica—Gadamer—.

§13. Ahora bien, ¿por qué los platónicos, en vez de desplegar el relato original de la idea del bien que Platón nos legó de forma plegada en sus diálogos filosóficos, terminaron replegándolo? ¿Acaso fue porque se dedicaron a coquetear con la hermenéutica en vez de dominar la dialéctica con la que Platón fue digno y capaz de maravillarnos con su mayor descubrimiento filosófico, a saber, la idea del bien? No obstante, ¿por qué le estamos exigiendo a los platónicos un trabajo más difícil que los doce trabajos de Heracles combinados, si bien podríamos conformarnos con el maravilloso trabajo que Platón ya realizó? Porque así nos lo demanda el legado

del sumo filósofo ateniense. En efecto, el relato original de la idea del bien, que Platón nos legó de forma plegada en sus diálogos filosóficos, es semejante a un boceto en carboncillo de un fresco monumental que clama ser coloreado y ofrecido en honor a Apolo en Delfos. “¡Vosotros deberéis terminar el boceto!” (Pl. *Leg.* 6.770b8); esto es lo que, con gran probabilidad, Platón nos reclamaría, si nos hallara extasiados ante su maravilloso relato original en torno a la idea del bien, es decir, girando de manera placentera en el círculo vicioso de la hermenéutica, en vez de estar girando de forma laboriosa en el círculo virtuoso de la dialéctica.

§14. De modo que, abandonamos el camino corto y plano de la mántica para buscar certidumbre en torno a la idea del bien en el camino medio e inclinado de la hermenéutica, pero éste también nos ha dejado en la incertidumbre, debido a que esta técnica, mediante la cual interpretamos “las palabras y las visiones que han sido transmitidas de forma enigmática” (Pl. *Ti.* 72b1), resultó ser incapaz e indigna de desplegar el relato original de la idea del bien que el sumo filósofo ateniense nos legó de forma plegada en sus diálogos filosóficos. Empero, no podemos culpar a la técnica hermenéutica — ni a sus técnicos, en este caso, a los hermeneutas de Platón — por dicha incapacidad e indignidad, después de todo, debido a su propia esencia, ella no es digna ni capaz de dicho despliegue; además — y esto nunca lo debemos olvidar —, si la forzamos para que realice este desafío, la hermenéutica nos arrojará, tarde o temprano, en un círculo vicioso en el que parece que avanzamos hacia una comprensión más clara y sonora de la idea del bien, cuando en realidad sólo estamos saltando del ‘*Agathón*’ helénico al ‘*Gute*’ germánico; de éste al ‘*Good*’ anglosajónico; de éste al ‘*Bien*’ hispánico; de este otra vez al ‘*Agathón*’ helénico; y así, de lo mismo a lo mismo con otras palabras hasta el infinito. Mas, estos saltos hermenéuticos no siempre son en vano, pues cuando estos están bien justificados, hacen comprensible lo que el deterioro material y el olvido espiritual hicieron incomprensible.

§15. Pues bien, luego de abandonar estos dos caminos aporéticos, sólo nos queda tomar el camino que más arriba estuvimos hesitantes de seguir — debido a que sus riesgos futuros nos llenaron de temor y temblor, que es “el respeto (que infunde) lo sublime” (Kierkegaard, 1969/1843, p. 91) —, esto es, el camino largo y empinado de la dialéctica. Sin embargo, ¿estamos en verdad preparados para arrostrar este desafío? ¿Será que nuestro anterior paso por los caminos de la mántica y de la hermenéutica no fue suficiente preparación para adentrarnos en el camino de la dialéctica? Escapemos de esta hesitación a través de la siguiente reflexión: Platón nos recomienda una preparación persistente y vehemente de cinco años en la dialéctica, sin ocuparnos en ninguna otra actividad, para, así, dominarla por completo (Pl. *Rep.* 7.539d9-e2). En la actualidad, esta preparación podría ser equivalente a cumplir con los requisitos que nos exige la *International Plato Society* (www.platosociety.org) para ser miembros plenos de su organización, a saber, publicar un libro sustancial o completar una disertación doctoral en torno a Platón o a la tradición platónica. En efecto, si cumplimos con alguno de estos requisitos, pronto nos hallaremos practicando la dialéctica de forma persistente, vehemente, y, por lo general, durante más de cuatro años, incluso si no advertimos su presencia.

§16. Conque, si aceptamos esta equivalencia hipotética, no hay duda: estamos preparados para arrostrar el desafío que implica captar la idea del bien mediante el método dialéctico, gracias al cumplimiento de nuestra disertación doctoral (Parada Hernández, 2021). Demostremos, pues, que nuestra preparación no es un mero autoengaño, rememorando, a continuación, los pasos fundamentales del método dialéctico, guiados, por supuesto, por las indicaciones que hallamos del mismo en su fuente definitiva, a saber, el diálogo *Filebo* de Platón.

§16.1. Primer paso: «buscar» (*zēteîn*) y establecer una única y misma idea que abarque todos los seres (Pl. *Phlb.* 16c10-d2).

§16.2. Segundo paso: «examinar» (*skopeîn*) y establecer el número de formas generales en las que participan todos los seres de la presencia de aquella única y misma idea (*Phlb.* 16d3-4).

§16.3. Tercer paso: «no dirigir» (*mē prospHEREîn*) este examen hacia lo ilimitado hasta establecer el número exacto de formas elementales en las que participan todos los seres de la presencia de aquellas formas generales (*Phlb.* 16d4-7).

§16.4. Cuarto paso: «permitir» (*eân*) que todos los seres que participan de la presencia de aquellas formas elementales, y de aquellas formas generales, y de aquella única y misma idea, gocen en sus ilimitadas formas de ser (*Phlb.* 16d4-e2).

§17. De modo que estos son los cuatro pasos fundamentales del método dialéctico; empero, este número de pasos, y las instrucciones sobre lo que hay que realizar en cada uno de estos, no son las indicaciones metodológicas exactas que Platón nos retrasmite sobre la dialéctica a partir de una antigua tradición que se remonta, quizás, hasta el histórico Pitágoras o hasta el mítico Prometeo—mejor dicho, hasta un tiempo y un espacio indeterminados—, sino que, estos pasos y sus respectivas instrucciones que acabamos de exponer, son una reinterpretación nuestra de los pasos y de las instrucciones que Platón nos retransmitió en el oblicuo y crucial pasaje que abarca 16c9 a 16e2 de su diálogo *Filebo*.

§18. Ahora bien, la razón principal por la que no expusimos las indicaciones metodológicas exactas retransmitidas por Platón sobre la dialéctica, sino nuestra reinterpretación de estas mismas, se debe a que el sumo filósofo ateniense nos las retransmitió de manera oblicua, como si fueran un oráculo de Loxias, la divinidad que no descripta ni encripta la verdad, sino que la indica (Heracl. DK. B93); y es por esto por lo que recurrimos a la hermenéutica—justo cuando intentábamos abandonar su camino medio e inclinado—para enderezar dicha oblicuidad y, así, intentar no extraviarnos en ella. Es bastante probable, valga anotar, que esta misma oblicuidad, en la que es alarmantemente fácil extraviarse, sea la razón histórica por que la dialéctica ha sido comprendida y practicada, desde las academias antiguas hasta nuestras academias actuales, de maneras tan divergentes; por ejemplo, para Damasio (c. 458 d.C.), el filósofo y último escolarca de la Academia de Platón, nacido en Damasco—Siria—, no son cuatro los pasos fundamentales del método dialéctico, sino doce (Dam. *In Phil.* 66.1-25), mientras que, para George Rudebusch (1957), el filósofo y ultraespecialista del diálogo *Filebo* nacido en Wauwatosa—América—, son cinco (Rudebusch, 2023, p. 96-97).

§19. Probemos, pues, de inmediato, si nuestra reinterpretación de las indicaciones metodológicas sobre la dialéctica que Platón nos retransmitió de manera oblicua en su diálogo *Filebo* es o no es certera; y que sea el juez de esta prueba el rendimiento mismo de su aplicación simulada en un ser de la realidad con el que todos estemos familiarizados para que no haya hesitaciones innecesarias durante el juicio final de esta misma prueba. Sin embargo, ¿cuál ser familiar deberíamos elegir? Elijamos el mismo ser con el que Platón nos enseña la dignidad y la capacidad propias de la dialéctica, esto es, el ser de la voz humana (Pl. *Phlb.* 17a8-18d2), ya que este ser no sólo nos es familiar en su simplicidad, sino también en su complejidad, mejor dicho, el ser de la voz humana nos es superfamiliar – con razón Platón recurre a su auxilio para enseñarnos el método dialéctico, pues no hay nada más formativo que enseñar lo que no es menos familiar con lo que nos es más familiar—. Comencemos, sin más dilaciones, con nuestra presente prueba.

§19.1. Primer paso: fantaseemos que somos trasladados de forma repentina e inesperada a una época y a una tierra desconocidas; y que somos acogidos por una tribu primitiva amigable; y que, en nuestra búsqueda por intentar comprenderlos, pronto descubrimos que las múltiples, diferentes, e ilimitadas voces que estos tribales emiten, semejantes a un flujo desordenado de sonidos incomprensibles para nosotros, son en realidad una única y misma voz que las abarca a todas de forma ordenada y articulada; y que al final de esta búsqueda, establecimos que este orden articulado es la idea de su lengua.

§19.2. Segundo paso: fantaseemos en seguida que, en medio de nuestra convivencia amigable con los tribales, nos dimos a la tarea de examinar la idea de su lengua para intentar comunicarnos con ellos de forma profunda y compleja, es decir, más allá de una comunicación basada en señales básicas y en palabras simples; y que entonces descubrimos que la idea de su lengua se presenta en tres formas generales: primero, por medio de una forma melodiosa que abarca sus voces pronunciables por sí solas sin interferencias corporales; segundo, a través de una forma ruidosa que abarca sus voces pronunciables por sí solas con interferencias corporales – como la nariz, la lengua, los dientes, los labios –; y, tercero, mediante una forma silenciosa que abarca sus voces impronunciables por sí solas, pero pronunciables cuando están acompañadas de las voces melodiosas.

§19.3. Tercer paso: fantaseemos a continuación que, luego de profundizar en el examen de las formas generales en las que se presenta la idea de la lengua propia de la tribu primitiva que nos acogió con amigabilidad, descubrimos que el número exacto de voces que abarca, tanto la idea de su lengua, como sus tres formas generales, es de veinticuatro voces elementales; y que las representamos por medio de los siguientes signos: A, E, H, I, O, Y, Ω, para sus siete formas melodiosas elementales (*D. Thrax, Ars.* 1.1.9.7); Z, Ξ, Ψ, Λ, M, N, P, Σ, para sus ocho formas ruidosas elementales (*Ars.* 1.1.11.5); y B, Γ, Δ, K, Π, T, Θ, Φ, X, para sus nueve formas silenciosas elementales (*Ars.* 1.1.12.2-3).

§19.4. Cuarto paso: y, por último, fantaseemos que, después de años y años de examen juicioso en torno a la idea de la lengua de los tribales que nos acogieron con amigabilidad, tras nuestro arribo repentino e inesperado a su primitiva tribu,

por fin comprendimos el vínculo que ordena, articula, y une a todas sus múltiples, diferentes, y ya no ilimitadas, sino limitadas voces, para, así, dar forma a sus sílabas, a sus palabras, a sus frases, a sus poemas, y a todas sus voces prosaicas; y que este vínculo ordenador, articulador, y unificador, era en realidad la idea de la lengua helena; y que, por esto, cuando los tribales cantaban “ΜΗΝΙΝΑΕΙΔΕΘΕΑΠΗΛΗΛΙΑΔΕΩΑΧΙΛΕΩΣ”, en realidad eran los helenos cantando “Canta, diosa, la cólera de Aquiles, hijo de Peleo” (Hom. *Il.* 1.1). De modo que, así, al examinar el ser de la voz de los helenos primitivos, que desde el comienzo fueron amigables con nosotros, pues vivían en la frugalidad que no conoce “la riqueza ni la pobreza” (Pl. *Leg.* 3.679b7-8), descubrimos no sólo la idea de su lengua, sino la técnica misma que le atañe, a saber, la técnica de la gramática helena.

§20. De esta forma concluye la aplicación simulada de la dialéctica de acuerdo con nuestra reinterpretación de las indicaciones metodológicas sobre esta misma técnica – divina (Pl. *Phlb.* 16c5) – que Platón nos retransmitió de manera oblicua en su diálogo *Filebo*. Sigamos probando, a continuación, el acierto o el desacierto de nuestra reinterpretación, juzgando su rendimiento en cada uno de los cuatro pasos fundamentales del método dialéctico que acabamos de simular.

§21. Pues bien, más arriba reinterpretemos que el primer paso fundamental del método dialéctico consiste en buscar y establecer una única y misma idea que abarque todos los seres. Esta instrucción presupone que todos los seres que conforman nuestra realidad poseen un único y mismo orden propio. Este es un presupuesto que, hasta ahora y hasta aquí, no ha sido refutado por ninguno de los saberes especiales que ha descubierto la humanidad, incluso los seres llamados ‘caóticos’, como la reacción oscilante de Belousov-Zhabotinsky, el péndulo doble, la bolsa de valores, o el clima, no poseen, de acuerdo con la matemática y la física contemporáneas, múltiples y diferentes desórdenes propios, sino un único y mismo orden propio, pero que es sumamente sensible a las condiciones iniciales en las que aparece (Smith, 2007); así, por ejemplo, si movemos dos péndulos dobles semejantes, pero con un milisegundo de diferencia, sus movimientos no serán parcialmente convergentes, sino totalmente divergentes, como si fueran dos seres desemejantes. Quizás, la refutación de este presupuesto nunca acontezca, después de todo, un ser que posea múltiples y diferentes desórdenes propios es impresentable, mejor dicho, el mal llamado ‘caos’ – porque el sentido original de su nombre no es desorden absoluto, sino apertura absoluta (Parada Hernández, p. 376-378, 2021) – es indigno e incapaz de presentarse en la existencia. Así que siguen estando en lo cierto estas palabras de los antiguos helenos que nos transmite el Sócrates de Platón: “al cielo, a la tierra, a los seres divinos, y a los seres humanos, los gobiernan (...) el buen orden (...) y por esta razón (...) llaman a este conjunto ‘orden’ (*kosmos*) y no ‘desorden’ (*akosmía*) (Pl. *Grg.* 507e6-508a4).

§22. Hay otro presupuesto tras el primer paso fundamental del método dialéctico y es que el único y mismo orden propio que poseen todos los seres que conforman nuestra realidad no es una posesión privada, sino una hacienda común. En efecto, sin este tesoro comunal, los múltiples y diferentes seres ordenados que conforman nuestra realidad jamás podrían ser abarcados mediante una única y

misma idea. ¿No es esto inesperado y sorprendente? Sin buscar al ser, terminamos hallándolo en los dos presupuestos propios del primer paso del método dialéctico. Aprovechemos, pues, esta inesperada sorpresa, que cumple la profecía de Heráclito (c. 535-475 a.C.), el filósofo nacido en Éfeso – Turquía –, que dice “si no se espera, lo inesperado no se descubrirá, pues es indescubrible y aporético” (Heracl. DK. B18), para establecer una definición clara y sonora – aunque provisional – del ser que busca la dialéctica. Establezcamos, pues, que el ser es el orden propio y común. Empero, ¿qué tipo de orden propio y común es el ser? Quizás, si examinamos las formas en las que se nos presentó el ser de la voz humana, al simular su captura mediante el método dialéctico, hallemos la respuesta a esta pregunta.

§23. Así que, en un primer momento el ser de la voz humana se nos presentó a través de la presencia extraña de un desorden de múltiples, diferentes, e ilimitadas voces; en un segundo momento se nos presentó mediante la presencia ideal de un orden articulado de una única y misma voz (§19.1); en un tercer momento se nos presentó por medio de la presencia dividida de un orden general de tres formas de voces, la melodiosa, la ruidosa, y la silenciosa (§19.2); en un cuarto momento se nos presentó a través de la presencia atomizada de un orden elemental de veinticuatro formas de voces, A, B, Γ, Δ, E, Z, H, Θ, I, K, Λ, M, N, Ξ, O, Π, P, Σ, T, Υ, Φ, Χ, Ψ, Ω (§19.3); y en un quinto, y último momento, se nos presentó mediante la presencia real de un orden jerárquico de múltiples, diferentes, y limitadas voces vinculadas por la técnica de la gramática helena (§19.4).

§24. ¿Hay, entonces, cinco tipos de órdenes que le atañen al ser de la voz humana, el desorden, el orden articulado, el orden general, el orden elemental, y el orden jerárquico? De estos cinco tipos de órdenes es necesario que excluyamos al desorden, ya que, por necesidad, es impresentable en la existencia; no obstante, si lo excluimos, ¿cómo explicamos su aparición en el primer momento en el que el ser de la voz humana se nos presentó de manera extraña? Así lo explicamos – y, siguiendo la recomendación de Platón, salvamos los fenómenos desordenados (Simpl. *In Cael.* 7.488.20-24) –: lo que apareció en dicho primer momento fue el orden oculto que nos pareció desordenado debido a nuestra ignorancia de su ordenación. Perfecto, confirmamos que son cinco los tipos de órdenes que le atañen al ser de la voz humana; pero, de todos estos, ¿cuál es el ser? Para responder a esta pregunta, primero debemos comprometernos con el presupuesto que nos indica que el único y mismo orden propio que poseen todos los seres que conforman nuestra realidad es una hacienda común. Pues bien, ya comprometidos este presupuesto – ascendido a principio –, respondamos: el tipo de orden propio y común que es el ser es este: el orden que obedece a la jerarquía de una única y misma idea que se presenta articulada en múltiples y diferentes formas generales que, su vez, se articulan en múltiples y diferentes formas elementales que aparentan estar desordenadas y ser ilimitadas cuando son captadas a través de la suerte y la ignorancia, pero que en realidad están ordenadas y son limitadas cuando son captadas mediante la técnica y la inteligencia; y con esto ya nos es más clara y más sonora la definición de ser que recién definimos de forma inesperada.

POSPLATÓNICA

§25. Pues bien, antes de nuestra anterior digresión en torno al ser (§23-§24), estábamos juzgando el rendimiento de nuestra reinterpretación de las indicaciones metodológicas sobre la dialéctica que Platón nos retransmitió de manera oblicua en su diálogo *Filebo*. El objetivo final de este juicio era probar el acierto o el desacierto de esta misma reinterpretación. De modo que, resolvamos de inmediato este juicio sin resolver a través del siguiente cuadro comparativo:

<i>Reinterpretación de los cuatro pasos fundamentales del método dialéctico</i>	<i>Rendimiento de la simulación de su aplicación en el ser de la voz humana</i>
(1) <i>Buscar y establecer una única y misma idea que abarque todos los seres.</i>	(1') <i>Una idea de la lengua que abarca todas las voces humanas.</i>
(2) <i>Examinar y establecer el número de formas generales en las que participan todos los seres de la presencia de aquella única y misma idea.</i>	(2') <i>Una idea de la lengua que se presenta articulada en 3 formas generales que abarcan las voces humanas según sean melodiosas, ruidosas, o silenciosas.</i>
(3) <i>No dirigir este examen hacia lo ilimitado hasta establecer el número exacto de formas elementales en las que participan todos los seres de la presencia de aquellas formas generales.</i>	(3') <i>Una idea de la lengua que se presenta articulada en 3 formas generales que, a su vez, se presentan articuladas en 24 formas elementales que abarcan las voces humanas en 7 melodiosas, 8 ruidosas, y 9 silenciosas.</i>
(4) <i>Permitir que todos los seres que participan de la presencia de aquellas formas elementales, y de aquellas formas generales, y de aquella única y misma idea, gocen en sus ilimitadas formas de ser.</i>	(4') <i>Una idea de la lengua helena y su técnica propia, la gramática helena, capaz de producir técnicamente todas las ilimitadas formas de ser de la voz humana, sílabas, palabras, frases, poemas, y toda la prosa.</i>

§26. De modo que, luego de meditar de forma demorada y cuidadosa en torno al rendimiento de nuestro cuadro comparativo, este es el juicio final de nuestra prueba sobre el acierto o el desacierto de nuestra reinterpretación de las indicaciones metodológicas sobre la dialéctica que Platón nos retransmitió de manera oblicua en su diálogo *Filebo*: reinterpretación desacertada, debido a que su rendimiento nos es insatisfactorio, sobre todo en el último paso del método dialéctico, pues no nos es claro ni sonoro cómo el permitir que todos los seres gocen en sus ilimitadas formas de ser o, en palabras de Platón, cómo el “dejar ya ir hacia lo ilimitado cada una de las unidades de los conjuntos” —“*tóte d’édē tò hén hékaston tôn pántōn eis tò ápeiron methénta chaírein eân*” — (Pl. *Phlb.* 16e1-2; traducción de Eggers Lan, 1986, p. 31), está vinculado con la capacidad de la idea de la lengua helena, y su técnica gramática propia, para producir técnicamente todas las ilimitadas formas de ser de la voz humana. Mas, este veredicto no debería desanimarnos, ya que sabemos la razón tras nuestra insatisfacción, a saber, la falta de un mayor rigor en la delimitación del sentido mismo de las palabras que seleccionamos para realizar nuestra reinterpretación de los pasos fundamentales del método dialéctico. Busquemos, pues, enseguida, esta rigurosidad semántica que nos hizo falta, por medio de la siguiente estrategia: refinemos, con la mayor elegancia que seamos dignos y capaces de alcanzar, los presupuestos y los pasos fundamentales del método dialéctico,

teniendo en cuenta toda la claridad y sonoridad que hemos ganado, hasta ahora y hasta aquí, sobre estos y aquellos (§16-§25).

§27. La dialéctica es nuestra capacidad natural para capturar de manera intuitiva el ser en una idea. Si la practicamos en soledad, sucede el pensar; y si la practicamos en compañía, acontece el dialogar. Cuando nos dedicamos a practicar la dialéctica, con un amor y rigor duraderos, ella se transforma en una capacidad técnica para capturar de forma inteligente el ser en una idea. Es entonces que somos capaces de rememorar tanto la forma descendente en la que la idea se presenta en el ser, como la forma ascendente en la que el ser participa en la idea. Por necesidad, rememoramos primero la participación del ser en la idea antes que la presentación de la idea en el ser, ya que el ser es fácil de captar al principio de su participación, pero difícil de captar al final de esta misma, mientras que la idea es difícil de captar al principio de su presentación, pero fácil de captar al final de esta misma. En efecto, cuando rememoramos el ser participando en la idea, al principio de su participación, nuestra capacidad para sentir, o estética, siente al ser siendo de múltiples, diferentes, e ilimitadas formas de ser, fáciles de captar, debido a que podemos sentir estas formas en su pura inmediatez; empero, al final de su participación, nuestra capacidad para opinar a partir de lo que sentimos, o doxástica, opina sentir al ser siendo de múltiples, diferentes, y generales formas de ser, difíciles de captar, debido a que debemos sentir estas formas mediante una opinión recta para realmente sentirlas. En cambio, cuando rememoramos la idea presentándose en el ser, al principio de su presentación, nuestra capacidad para razonar a partir de lo que opinamos con rectitud, o dianoética, razona la idea escindida en múltiples, diferentes, y elementales formas de presentarse, difíciles de captar, debido a que debemos razonar estas formas mediante la verdad entera para realmente razonarlas; empero, al final de su presentación, nuestra capacidad para entender, o noética, entiende la idea fusionada en una única, misma, y limitada forma de presentarse, fácil de captar, debido a que podemos entender esta presentación en su feliz inmediatez.

§28. Ahora bien, debido a las diferentes formas en las que rememoramos tanto la participación del ser en la idea, la estética y la doxástica, como la presentación de la idea en el ser, la dianoética y la noética, tanto el ser como la idea aparentan poseer nombres y sentidos equívocos, cuando en realidad poseen un nombre y un sentido unívocos. Así es, aunque nuestra estética sienta al ser como los seres generados naturalmente por la física, o como los seres producidos artísticamente por la técnica, es decir, como los seres particulares que vemos, que oímos, que olemos, que saboreamos, y que tocamos, y aunque nuestra doxástica opine sentir al ser como los géneros procreadores de los seres naturales, o como los géneros productores de los seres artificiales, esto es, como los seres generales de los que opinamos, ya con rectitud, ya con oblicuidad, aunque acontezca esto y aquello, el nombre y el sentido del ser no se hallan en los nombres ni en los sentidos de los seres particulares ni generales. Así mismo, aunque nuestra dianoética razone la idea escindida en sus presentaciones elementales, es decir, como los elementos ideales de los seres particulares, el nombre y el sentido de la idea no se hallan en los nombres ni en los sentidos de los elementos ideales. No obstante, cuando nuestra noética entiende la

idea fusionada en su presentación arquetipal, esto es, como la idea que lo abarca y lo gobierna todo de forma absoluta, desde los elementos ideales, pasando por los seres generales, hasta los seres particulares, entonces el nombre y el sentido de la idea sí se hallan en lo inteligido. Empero, ¿cuáles son los nombres y los sentidos unívocos del ser y de la idea? Son estos: los del ser: orden propio; y los de la idea: bien común.

§29. Ahora bien, si el ser es orden propio, todos los seres que conforman nuestra realidad son ordenados; y si todo está ordenado, es porque todo participa en un orden común; y esto sólo puede y debe ser por la presencia de la idea, porque ella, sólo ella, y nada más que ella, es digna y capaz de originar el bienestar supremo del orden común, al ser bien común. Así que la idea es el bien común que ordena el orden propio que es el ser. Sin embargo, ¿porque en nuestra realidad, ordenada y buena, acontece el desorden y el mal? Por necesidad, el desorden no puede participar en la existencia natural, y el mal no puede presentarse en la realidad física; prueba de esto es que nadie puede nacer, ni nada puede producirse, a partir del mal radical; y si naciera del mal radical un ser antinatural, o se produjera un ser antiartificial de esta misma radicalidad, violando la inviolable ley de la necesidad, dicho ser antinatural no podría crecer ni vivir, y dicho ser antiartificial no podría aparecer ni durar, en el desorden total. ¿Qué son, entonces, el mal y el desorden? No son nada más que ilusiones y apariencias, ordinariamente inofensivas fantasías, extraordinariamente violentas fantasmagorías. En efecto, el mal son las ilusiones del bien, o el bien ilusorio que al amanecer se eleva y resplandece en el horizonte, pero que al atardecer se oculta y desaparece en la nada, mientras que el desorden son las apariencias del orden, o el orden aparente que al principio se muestra limitado y alcanzable, pero que al final se desvela ilimitado e inalcanzable. Conque el verdadero nombre y sentido del mal es ‘medén’, la nada ilusoria, mientras que el verdadero nombre y sentido del desorden es ‘ápeiron’, el infinito aparente.

§30. ¿Es el ser artificial un espejismo del ser natural, así como el mal es la ilusión del bien, y el desorden la apariencia del orden? No, no lo es, el ser artificial es real, no irreal. Sin embargo, el ser generado naturalmente por la física es el ser original, mientras que el ser producido artísticamente por la técnica es una imitación del ser original; y no por esto es una mera falsificación, ya que todo lo falsificado es insostenible en la realidad, porque su “horizonte” es el ilusorio medén y su “sustrato” es el aparente ápeiron, en cambio, todo lo imitado es sostenible en la realidad, porque su horizonte es el bien y su sustrato es el orden. No obstante, no hay que buscar la verdad auténticamente inolvidable del ser en su artificialidad imitativa, sino en su naturalidad original, pues, si ignoramos la diferencia fundamental en rango y poder del ser natural frente al ser artificial, el ser se cristaliza en lo uno y se pierde en lo infinito. En efecto, el ser natural es un orden propio cuya totalidad es perfectamente exacta, debido a que ésta proviene de su participación directa en la idea, esto es, en el bien común, mientras que el ser artificial es un orden propio cuya totalidad es aproximadamente exacta, debido a que ésta proviene de su participación indirecta en la idea, esto es, en el uno común que imita al bien común; y es por esta diferencia fundamental que el rango y el poder del ser natural son

superiores a los del ser artificial, pues lo perfectamente exacto siempre vence a lo aproximadamente exacto; de ahí que, si ignoramos esta diferencia, y buscamos la verdad auténticamente inolvidable del ser en su artificialidad imitativa, lo que tarde o temprano hallaremos es que el ser se cristaliza en lo uno, como si fuera una suerte de número por siempre estático e indivisible que usurpa el trono del bien común, para luego perderse en lo infinito, como si fuera una suerte de número por siempre errático y divisible que invade el puesto del orden propio. Así que, el ser artificial no es un espejismo semejante al medén y al ápeiron cuando comprendemos que es una imitación del ser natural, pero sí lo es cuando ignoramos esta comprensión, ya que entonces el ser artificial suplanta la realidad entera, llenándola de todo tipo de fantasmagorías numéricas, como el ser uno o el ser infinito.

§31. Mas, ¿cuál es el origen de todas estas palabras? Es decir: ¿cómo es que hemos sido capaces, hasta ahora y hasta aquí, de recordar tanto la forma descendente en la que la idea se presenta en el ser, como la forma ascendente en la que el ser participa en la idea? El origen de nuestras palabras no son sólo el producto de recordar las enseñanzas de las más claras filósofas y de los más sonoros filósofos, en especial, las del sumo filósofo ateniense, Platón, sino, y, sobre todo, el fruto de recordar lo mismo sobre lo mismo – pues, “la filosofía siempre dice lo mismo” (Pl. *Grg.* 482a7-b1) – que nuestros grandes maestros recordaron. En efecto, si nos preguntamos, por ejemplo, sobre el origen de las palabras que conforman el relato original de la idea del bien que Platón nos legó de forma plegada en sus diálogos filosóficos, pronto descubrimos que éste no se halla por completo en los recuerdos de sus más grandes maestros, a saber, Sócrates y Homero (s. VIII a. C.), el sumo poeta nacido en Jonia – Turquía –, sino que siempre hay una memoria más allá de estos recuerdos que completa y desvela el auténtico origen de aquellas palabras, como si fuera la piedra clave que completa y sostiene los arcos de los puentes y de las bóvedas pétreas, a saber, la memoria del bien. Así es, el origen de las palabras de Platón se halla en el fruto de la fusión de los recuerdos de sus más grandes maestros y de la memoria del bien; y esto mismo es equivalente para el origen de nuestras palabras y las de todos los seres humanos que se atrevieron, se atreven, y se atreverán a recordar tanto la forma descendente en la que la idea se presenta en el ser, como la forma ascendente en la que el ser participa en la idea.

§32. Empero, ¿cuándo y dónde formamos la memoria del bien en nuestro propio ser? Esto no es una fantasía, es una realidad: examinémonos a nosotros mismos: en un primer momento, de afuera hacia adentro; y, en un segundo momento, de adentro hacia afuera. Así, pues, desde afuera, somos nuestro cuerpo; si avanzamos hacia adentro, hallamos nuestros 11 sistemas orgánicos; si seguimos avanzando, encontramos nuestros aproximadamente 78 órganos; más adentro, nuestros cerca de 30 tipos de tejidos celulares; aún más adentro, nuestras aproximadamente 37 billones de células; todavía más y más adentro, nuestros cerca de 7 mil billones de billones de moléculas; y en el umbral del adentro mismo, nuestros aproximadamente 7 octillones de átomos. Entonces, al examinarnos a nosotros mismos, siendo un átomo entre átomos, nuestro adentro, extremadamente pequeño, es análogo a nuestro afuera, extremadamente grande. Conque, desde

adentro, somos un microcosmos análogo a nuestro macrocosmos; si avanzamos hacia afuera, hallamos nuestros cerca de 50 mil supercúmulos de galaxias; si seguimos avanzando, encontramos nuestros aproximadamente 2 billones de galaxias; más afuera, nuestro cerca de 1 cuatrillón de sistemas estelares; aún más afuera, nuestro aproximadamente 1 cuatrillón y medio de planetas; todavía más y más afuera, nuestro planeta, la Tierra; y, en el pórtico del afuera mismo, nuestro cuerpo. De nuevo, esto no es una fantasía, es una realidad: nuestro cuerpo posee el mismo tiempo y espacio que nuestro cosmos; nuestro ser posee el mismo orden que el orden del cosmos; y en esa ordenación se halla la memoria del bien, porque fue el bien el que nos ordenó. De modo que, desde el mismo principio del tiempo, y en el mismo origen del espacio, esto es, en la mismísima eternidad, formamos la memoria del bien en nuestro propio ser.

§33. No lo olvidemos: recordar es nuestra capacidad natural para grabar y reproducir en nosotros los recuerdos olvidables del bien—esto es, por ejemplo, las medidas leyes escritas por los jueces, las bellas efigies esculpidas por los escultores, los verdaderos diálogos intercambiados por los filósofos—, mientras que recordar es nuestra capacidad técnica para reconocer y revivir en nosotros la memoria inolvidable del bien. Sin embargo, ¿por qué recordamos males traumáticos y recordamos el mal radical? De nuevo, no lo olvidemos: el mal es la ilusión del bien, el mal es méden; y en este caso, lo que recordamos no son males traumáticos, sino los recuerdos dolorosos sobre las búsquedas erráticas del bien que no deberíamos repetir—como caer en la esclavitud por avaricia—, ni dejar que se repita en nosotros—como caer en la violencia por cobardía—. Sobre los que sostienen haber recordado el mal radical, es decir, a una suerte de Tifón, o Mara, o Satanás, o Maligno, tristemente han caído en la más peligrosa de las fantasmagorías humanas, a saber: creer que la nada existe—y que nadie nos convenza de lo contrario, así invoquen al mismísimo Jesús (33 d.C.), el hijo de Dios nacido en Belén—Palestina—, ya que, por ejemplo, cuando dijo: “Contemplaba a Satanás cayendo del cielo como un relámpago” (Lc 10.18.1-2), no se refería a la caída estrepitosa de un ser malignísimo real, sino a la caída instantánea de la injusticia, del indecoro, y de la falsedad, por medio de la justicia, de la belleza, y de la verdad del reino de Dios; y lo mismo en todos los demás casos—.

§34. Demos, pues, por concluido el refinamiento de los presupuestos propios del método dialéctico y, a continuación, refinemos sus pasos fundamentales. Mas, antes de seguir con nuestro refinamiento, es preciso que advertamos que ya no estamos refinando el curtido método dialéctico platónico, sino un renovado método dialéctico posplatónico que, de forma inesperada, ha ido emergiendo a partir de dicho refinamiento. Ahora bien, esto no implica que estemos abandonado la filosofía platónica, sino que estamos tomando su legado para continuarlo, como si, al anochecer, estuviéramos recibiendo una antorcha en medio de una “carrera de antorchas a caballo en honor a la divinidad” (Pl. *Rep.* 1.328a1-2). Denominemos, pues, de manera provisional a esta continuación: ‘filosofía posplatónica’. Bien, ya con esta advertencia bien fija en nuestras memorias, avancemos en el refinamiento de los pasos fundamentales del método dialéctico posplatónico.

§34.1. Primer paso rememorativo: comienzo de la participación ascendente del ser en la idea: con nuestra capacidad estética, sintamos, de manera intuitiva e inmediata, al único y mismo ser siendo de múltiples y diferentes formas particulares de ser, ilimitadas en apariencia, limitadas en realidad.

§34.2. Segundo paso rememorativo: final de la participación ascendente del ser en la idea: con nuestra capacidad doxástica, opinemos, de forma recta y meditada, sentir a las múltiples, diferentes, y limitadas formas particulares de ser, siendo abarcadas por múltiples, diferentes, y limitadas formas generales de ser.

§34.3. Tercer paso rememorativo: principio de la presentación descendente de la idea en el ser: con nuestra capacidad dianoética, razonemos, de forma exhaustiva y verdadera, y a partir de las opiniones rectas que nos formamos tanto de los seres particulares como de los seres generales, todos los múltiples, diferentes, y limitados elementos ideales que se presentan en todos los seres reales.

§34.4. Cuarto paso rememorativo: clausura de la presentación descendente de la idea en el ser: con nuestra capacidad noética, intelijamos, de forma alegre y gloriosa, la única, misma, y limitada idea que se presenta en todos los elementos ideales, que, a su vez, se presentan en todos los seres reales, para unificarlos, jerarquizarlos, articularlos, y comunicarlos, en síntesis, para ordenarlos con bondad, justicia, belleza, y verdad.

§35. Conque así concluye el refinamiento de los cuatro pasos fundamentales del método dialéctico posplatónico. Sin embargo, ¿por qué no contamos con nuestra capacidad dialéctica durante ninguno de estos pasos fundamentales? Es verdad: durante el primer paso fundamental contamos con nuestra capacidad estética, durante el segundo, con nuestra capacidad doxástica, durante el tercero, con nuestra capacidad dianoética, y durante el cuarto, con nuestra capacidad noética; y esta es la razón por la que esto es así: porque el recorrer estos cuatro pasos fundamentales es lo propio de nuestra capacidad dialéctica. En efecto, cuando los recorremos con naturalidad, despertamos nuestra capacidad dialéctica natural o física para capturar y rememorar de forma inmediata el ser en una idea; y cuando los recorremos con tecnicidad, activamos nuestra capacidad dialéctica técnica o artificial para capturar y rememorar de forma meditada el ser en una idea.

§36. Así que esta es la hora y el lugar oportunos para cumplir con nuestro deber, a saber, contemplar la idea del bien mediante el método dialéctico. Empero, nos hemos quedado sin tiempo ni espacio para llevarlo a cabo. Prometemos, pues, cumplir con este deber en otra oportunidad.

Referencias

- Aland, K., Black, M., Martini, C. M., Metzger, B. M., & Wikgren, A. (Eds.). (1968). *The Greek New Testament* (2nd ed.). Württemberg Bible Society.
- Allen, T. W. (Ed.). (1931). *Homeri Ilias* (Vols. 2-3). Clarendon Press.

- Broadie, S. (2021). *Plato's sun-like good: Dialectic in the Republic*. Cambridge University Press.
- Burnet, J. (Ed.). (1901). *Phaedrus* (Vol. 2). Clarendon Press.
- Burnet, J. (Ed.). (1901). *Philebus* (Vol. 2). Clarendon Press.
- Burnet, J. (Ed.). (1902). *Respublica* (Vol. 4). Clarendon Press.
- Burnet, J. (Ed.). (1903). *Gorgias* (Vol. 3). Clarendon Press.
- Burnet, J. (Ed.). (1903). *Timaeus* (Vol. 3). Clarendon Press.
- Desjardins, R. (2004). *Plato and the good: Illuminating the darkling vision*. Brill.
- Eggers Lan, C. (Trad.). (1986). *Platón, Diálogos, IV: República*. Editorial Gredos.
- Gadamer, H.-G. (1986). *The idea of the good in Platonic-Aristotelian philosophy* (P. C. Smith, Trans.). Yale University Press. (Original work published 1978)
- Heiberg, J. L. (Ed.). (1894). *Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. 7). Reimer.
- Kierkegaard, S. (1969). *Frygt og Bæven* [*Temor y temblor*] (5.^a ed., A. B. Drachmann, Ed.; F. Jor, Introd. y comentarios). Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag A.S. (Original publicado en 1843). Mariendals Boktrykkeri A/S.
- Kock, T. (Ed.). (1884). *Comicorum Atticorum fragmenta* (Vol. 2). Teubner.
- Long, H. S. (Ed.). (1964). *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum* (2 vols.). Clarendon Press.
- Nauck, A. (Ed.). (1963). *Porphyrrii philosophi Platonici opuscula selecta* (2nd ed.). Teubner.
- Parada Hernández, G. A. (2021). *Platón dialéctico: Búsquedas en torno a la esencia de la filosofía, de las filósofas y de los filósofos* (Doctoral thesis, Pontificia Universidad Javeriana). <https://doi.org/10.11144/Javeriana.10554.58049>
- Ross, W. D. (Ed.). (1970). *Aristotle's Metaphysics* (2 vols.). Clarendon Press. (Reprint of the corrected edition published 1953, originally 1924).
- Rudebusch, G. H. (2023). *Plato's Philebus: A commentary*. University of Oklahoma Press.
- Shorey, P. (1980). *Selected papers* (L. Tarán, Intro.). Garland Publishing.
- Smith, L. A. (2007). *Chaos: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Uhlig, G. (Ed.). (1883). *Grammatici Graeci* (Vol. 1.1). Teubner. (Reprint 1965).
- Westerink, L. G. (Ed.). (1959). *Damascius. Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus*. North-Holland. (Reprint 1982).