

APUNTES PARA UNA REVISIÓN DE LA GNOSEOLOGÍA PLATÓNICA*

I

Evocar a Platón o hacer referencia al pensamiento platónico sugiere en general y en primera instancia un mundo diverso y alejado de lo real —ordinario y cotidiano—, un mundo utópico e “ideal”, en algún sentido inalcanzable y hasta irreal, un *topos ouranios* y aun *hyperouranios*. La razón de ello estriba, para decirlo de una vez, en que sus doctrinas, según las afirmaciones explícitas del filósofo —independientemente de lo que a pesar suyo sea verdad en contrario—, no sólo no se apoyan en la realidad ni parten de ella, como se supone en las de Aristóteles, sino que pretenden ser su paradigma o modelo preexistente, al que aquélla debe conformarse. Pero, además de esto, todo el pensamiento platónico, a veces aun el más riguroso y abstracto, es presentado o formulado a través de imágenes, figuras y alegorías o dentro del marco empíricamente improbable de la utopía.

Para mentes realistas como la de Aristóteles, el contenido último y profundo, oculto y subyacente ahí, permaneció siempre un enigma, y las objeciones, según mi firme convicción, sólo tocaron el ropaje y la envoltura. Para la inmensa mayoría las enseñanzas utópicas e idealistas de Platón resultaron un mensaje esencialmente no captado ni menos comprendido. En el campo general del pensamiento —axiología, ética, antropología, política, pedagogía, estética, etc.—, fue una invitación a despegarse de lo acostumbrado y establecido, a liberarse de las necesidades e imposiciones de la naturaleza y, en suma, a hacer que el espíritu dominara sobre la materia; en el campo

* *Advertencia*. Las presentes disquisiciones son, en un aspecto, resultado del estudio de la obra platónica y, en otro, el esquema o esbozo de un amplio trabajo de investigación posterior sobre toda la teoría del conocimiento en Platón. El ofrecerlas aquí no como una investigación propiamente dicha, sino como un plan o programa, explica y justifica, espero yo, la falta absoluta de comprobación textual de los asertos. Ésta, sin embargo, se sustituye o compensa, por una parte, con el reconocimiento general de las doctrinas estudiadas y, por otra, con el apoyo de las obras a que me remito y que en seguida se citan, las cuales contienen no sólo la base documental, sino también indicios y pruebas de una visión semejante a la que sostengo. He aquí las obras: *Plato's Theory of Knowledge*, de Norman Gulley, Londres, Methuen, 1962. *Plato's Theory of Ideas*, de David Ross, Oxford, Clarendon Press, 1951. *An Examination of Plato's Doctrines*, de I. M. Crombie, 2 vols, Routledge and Kegan, 1963. *Plato's Theory of Knowledge*, de F. M. Cornford, Liberal Arts, Nueva York, 1953. *Platos Ideenlehre*, de Paul Natorp, Felix Meiner, Hamburg, 3. Aufl., 1961. *Die Philosophie der Griechen*, de E. Zeller (*Plato*, vol. 4º, pp. 392-982), Leipzig, 5. Aufl., 1922.

básico de la filosofía —gnoseología y ontología— fue un requerimiento a tomar conciencia y a reflexionar críticamente, desechando la simple impresión ingenua, para descubrir lo verdaderamente real, el verdadero ser, que no son las cosas u objetos, entregados oscuramente a través de los sentidos, sino las estructuras o formas —las ideas—, constituidas por la mente y reveladas en la función conocitiva auténtica, es decir, la de la ciencia.

El lenguaje y la forma de expresión platónica pueden entenderse y justificarse por el carácter del filósofo mismo como visionario, poeta y genio intuitivo, y también por las condiciones mentales del pueblo griego de su época, inmerso aún en lo mítico e imaginativo. Pero tal vez lo más importante al respecto es, por una parte, la no existencia aún de abstracciones formales y conceptuales en el campo gnoseológico, y, por otra parte, la capacidad o preparación de sus coetáneos para comprender el nuevo lenguaje adecuado a aquellas abstracciones y a su contenido.

Cualquier persona medianamente informada no ignora lo anterior, mas parece que sólo muy pocos han tratado de descubrir el verdadero alcance y sentido de las tesis y doctrinas gnoseológicas de Platón, manteniéndose en la visión tradicional, rutinaria y en cierta medida superficial. Yo voy a aportar mi grano de arena en favor de una revisión de la gnoseología platónica, que he empezado a abordar en mis artículos "Reflexiones sobre la aporía realismo-idealismo" (*Diánoia*, 1971) y "Sobre el objeto y alcance de los sentidos en la gnoseología platónica" (*Diánoia*, 1972). Quisiera advertir desde un principio que uno de los puntos de partida principales en mi ensayo de revisión es el análisis y estudio de los asertos mismos de Platón así como de los términos empleados por él —en este artículo será indirectamente, como se dijo en la advertencia—, ya que la tradición los ha hecho equivalentes a términos y conceptos tanto medievales como modernos, con vocablos latinos. Además, no existieron en Platón muchos problemas que se plantea la gnoseología moderna, en especial y precisamente, el de la contraposición e irreductibilidad entre lo ideal y lo real, ni menos entre idealismo y realismo.

II

Según la visión *tradicional y común*, basada en el sentido directo de las afirmaciones platónicas, el entendimiento es el único que conoce y su objeto son las ideas —los sentidos ni conocen ni aportan material alguno para el conocimiento; en consecuencia, lo que real y verdaderamente existe son las ideas, sólo ellas constituyen el mundo real y objetivo, mientras lo captado por la sensación es algo aparente, el mundo de la apariencia, de la irrealidad, a lo cual no puede aplicarse el predicado de la existencia, sino sólo el del devenir, del hacerse y del cambiar: del estar haciéndose, pero al mismo tiempo desvaneciéndose, del estar siendo y no siendo a la vez.

Las ideas se conocen porque son algo determinado, inmutable, permanente, eterno, necesario, intocable por factor alguno de destrucción o cambio, siendo en virtud de esas características lo existente; lo captado —y no captado— por la sensación, en cambio, “es” mudable, indeterminado, evanescente, fugaz, contingente y susceptible a cualquier influjo destructor o modificante. Lo real, pues, son las ideas y, en consecuencia, el realismo que podría atribuirse a Platón sería el de las ideas, es decir, sería un *realismo ideal o eidético*. Pero, hablar de un “realismo de las ideas”, como suele hacerse en ciertos medios, sobre todo escolásticos, es soslayar el problema propiamente gnoseológico, porque esa posición sólo atiende en las ideas al aspecto o hecho de que, según ella, son seres —sustancias separadas concretas y trascendentes— y no al aspecto o carácter esencial de ideas, eidético, que debería determinar el tipo de existencia.

El proceso conocitivo, según la misma visión, se inicia propiamente en una vida anterior, que sería la vida auténtica del alma —del sujeto conocente—, cuando contempló de manera inmediata, sin traba alguna de lo corporal y sensible, las ideas, esto es, los verdaderos seres. Esa contemplación fue un conocimiento perfecto y por su medio y en correlación con ella tuvo el alma una vida plena y perfecta. Al entrar en esta vida el alma es encerrada, como condena, en la cárcel del cuerpo, y todo lo que éste es e implica le impide contemplar las ideas y conocer la verdad, de modo que aun el conocimiento más fundado, preciso, seguro y completo que el hombre logre en esta vida, será un conocimiento imperfecto. Aquí el alma conoce mediata e indirectamente, sirviéndose de dos factores que la ayudan: los sentidos, que le ofrecen imágenes vagas y confusas, sombras, de los verdaderos seres, así como la facultad de la reminiscencia, que la lleva a recordar su vida anterior y la contemplación de las ideas. Lo que en esta vida despierta y excita la reminiscencia, son “las cosas”, múltiples, diversas y variadas, las cuales pueden hacerlo, precisamente porque “participan” en alguna forma de la idea una e idéntica a sí misma; participación que podría entenderse como la *presencia* relativa, limitada e imperfecta de ésta en aquéllas, cual una impronta o sello, una copia o efigie, que la imita.

El mecanismo de depuración en el descubrimiento sucesivo e imperfectible de la idea, que es el conocer y la ciencia, funciona a través de ensayos definitorios y movimientos dialécticos, que, conforme al grado de avance de la ciencia, significarán una mayor o menor aproximación a las ideas, pero sin alcanzarlas jamás perfecta y plenamente en esta vida.

El elemento clave en la gnoseología platónica es sin duda la teoría de las ideas, pues constituye, por una parte, el punto de confluencia de todas sus reflexiones y, por otra, la base y principio del conocimiento verdadero. Sin las ideas, concebidas como algo inmutable, determinado, eterno y necesario, la verdad es imposible. Pero como todo lo humano, inclusive el

entendimiento, que en esta vida las vislumbra a través de las cosas sensibles y concretas, participa en alguna forma del cambio y de la contingencia (no se trata aquí de la esencia del alma, que como inmortal, precisamente por haber contemplado las ideas en una vida perfecta —muy diversa de esta imperfecta—, no está sujeta a la mutación fundamental que significa ser engendrado y perecer), no es el hombre su hacedor ni creador, ni tampoco su receptáculo o portador, sino que existen por sí y en sí como sustancias separadas —en términos aristotélicos—, con una existencia independiente y suficiente, sin necesitar en absoluto de nada ni nadie para su subsistencia, excepto acaso, dentro de su jerarquía, de una de ellas, la suprema, que, cual primer principio, las sustenta e ilumina: la Idea del Bien.

A grandes rasgos, y para los fines que aquí se buscan, ésta es la teoría platónica del conocimiento, de acuerdo con una visión que podría considerarse recta y normal, fundada sobre todo en algunas deducciones demasiado literales y en el sentido inmediato de algunos términos y expresiones. Tal manera de ver y aceptar las cosas perdura desde la época misma de Aristóteles y por influjo avasallador de éste. En general proviene de una actitud o disposición no suficientemente reflexiva y crítica, en sentido estricto, aunque sí crítica en el sentido popular y común. Al decir esto no dejo de pensar en el genio de Aristóteles y en tantos otros filósofos o historiadores, que no pensaron o no concedieron la posibilidad de un sentido figurado para las extrañas —filosóficamente— doctrinas de Platón sobre la preexistencia del alma, es decir, del sujeto conocente, la reminiscencia, la individuación concreta de las ideas, etc.; o que, a la inversa, no admitieron un sentido riguroso y estricto para el rechazo de la sensación como conocimiento o factor de éste, para la atribución de la verdadera realidad al mundo eidético, descubierto por el conocimiento, etc.

Yo me atrevería casi a afirmar que muchos de esos intérpretes o expositores se llenan de emoción y entusiasmo ante el pensador grandioso y creador genial, ante el visionario cósmico y místico sublime, prefiriendo admitir aquellas teorías, que, literal y estrictamente, son imposibles de sostener. Porque, un Platón objetivo y realista, cuyas tesis fueran el resultado específico de la reflexión discursiva y del método riguroso —como en Aristóteles o Kant— más bien que de la visión intuitiva y la fantasía creadora, no se adaptaría ni sería agradable a tantos espíritus enamorados de lo maravilloso, lo sobrehumano, lo divino, así en el sujeto como en el objeto.

En cierto modo hay dos actitudes en Platón, dos formas diversas de filosofar o dos aspectos en su pensamiento. Por un lado, las concepciones o teorías producto de una intuición creadora; por otro, los análisis rigurosos y los razonamientos metódicos sobre problemas concretos de alcance inmediato. Señalar etapas cronológicamente o según el tipo de obras, en las que se dé o predomine uno de los dos aspectos, llevaría tal vez a generalizaciones

no fundadas suficientemente o a resultados poco fructuosos. Para mí y en orden al tema, basta que existan las dos actitudes y ello es manifiesto aún para cualquier lector atento de Platón en los diálogos filosóficos fundamentales, como son el *Parménides*, el *Teeteto*, el *Sofista*, la *República*, el *Fedón*, el *Fedro*, etcétera.

Otra cuestión sería, cuál de los dos aspectos es el más importante y el decisivo o si debe tratarse de reducir el uno al otro. En cuanto a la importancia, me inclino sin lugar a dudas por el segundo, especialmente cuando a la teoría le falta, como afirmaba Kant, la base segura de comprobación en la experiencia. En cuanto a la reducción, yo negaría cualquier pretensión al respecto, a menos que por ésta se entendiera descifrar o descubrir y revelar lo que del segundo aspecto hay en el primero.

III

Tratemos ahora de encontrar el contenido estrictamente filosófico en las teorías platónicas mencionadas, prescindiendo del problema de si éstas fueron en alguna forma el producto de la reflexión discursiva y metódica o si, a la inversa, aquéllas condujeron a ésta. La cuestión central por analizar y estudiar es, como se comprende, la relativa a las ideas, en la cual están implícitas o de la cual derivan otras conectadas con el tema, como las de la reminiscencia y la preexistencia del alma, por una parte, y por otra, la de la incapacidad de los sentidos para el conocimiento y la oposición entre éstos y las ideas. Mas el problema principal está en las ideas mismas, es decir, en el origen de su concepción, en su esencia, en su modo de ser, etc. Comencemos, pues, por este problema nuestras reflexiones.

El primer punto que a mi juicio debe estudiarse para intentar llegar al fondo verdadero de la teoría de las ideas, es acerca del origen o antecedente de su concepción —por supuesto en Platón mismo, no en otros filósofos que le hubieran podido ofrecer bases o elementos para ello. En mi opinión hay un posible origen remoto y uno próximo: éste se hallaría en la teoría del conocimiento y aquél en la axiología, ética y antropología, así como en el espíritu de todo el pensamiento platónico.

Lo que puede llamarse espiritualidad, humanismo y moralismo platónicos, está en estrecha relación con la teoría de las ideas, pues éstas vienen a ser un soporte ontológico y una confirmación gnoseológica no sólo para la doctrina de la inmortalidad del alma, sino aun para la tesis de su existencia misma. Porque, siendo o debiendo ser ésta una imagen y participación de las ideas, con sus propiedades de eternidad, necesidad e inmutabilidad, existirá de modo semejante a ellas y sin ellas no se explicaría la existencia misma del alma como una entidad no material ni sensible, pues faltaría el correlato objetivo, es decir, un mundo sublime y perfecto al cual

debía elevarse y asimilarse. En otras palabras, el alma, que según la concepción platónica debe despegarse del cuerpo y rechazar todo lo material y sensible, pone su razón de existir en una vida superior, cuya realización en los diversos aspectos se centra en la contemplación de las ideas o se deriva de ella. Las ideas y el alma son en cierta forma correlatos que se complementan necesariamente, si no en la dependencia existencial misma —es decir, que las ideas sean causa eficiente y suficiente, digamos, del alma inmortal o ésta de aquéllas—, sí en el sentido y la razón explicativa, esto es —para seguir tomando la formulación aristotélica—, las ideas serían causa formal y final del alma inmortal.

Éste es, a mi juicio, el origen remoto de la teoría de las ideas en general y, en particular, de la posición de éstas con una existencia independiente y separada, no sólo de las cosas múltiples, sino también de las almas individuales. Yo creo que en Platón, como en la filosofía trascendental —Kant y Fichte—, se sostiene, aunque no expresamente, por cierto, un primado de la razón práctica sobre la teórica, por cuanto el fin primordial y último de esa teoría no es explicar el conocimiento en sí mismo, sino fundar la elevación moral del alma hacia la virtud y el bien.

El origen próximo, en cambio, de la teoría de las ideas es, justo, explicar el conocimiento verdadero, es decir, la ciencia, lo cual resultaría a la vez, por el nexo interno, una explicación del ser. Frente a la tesis del devenir absoluto sostenida por Heráclito, que tenía como punto de partida la sensación, el fundador de la Academia empezó a buscar —como puede verse en muchos Diálogos, en especial los “socráticos”, pudiendo ser Sócrates un antecedente de la teoría— un medio para refutar definitivamente aquella doctrina, el cual fuera a la vez una base sólida así para la doctrina del ser como para la del conocer. Ese medio fueron las ideas, que con sus propiedades fundamentales de inmutabilidad, necesidad y eternidad garantizaban un verdadero objeto para el conocimiento, que no fuese mudable, contingente y efímero, como lo captado por los sentidos. El ser de las ideas es el “ser” que existe “entitativamente”, es decir, real y verdaderamente (*ὄντως ὄν*), frente a la apariencia, que propiamente no “es”, sino sólo aparece, “deviene”; que conforme se va haciendo, se va desvaneciendo, sin llegar jamás a “ser”. Sólo las ideas, en consecuencia, tienen verdadero ser real y fundan un verdadero conocimiento. Tal es, en síntesis, el origen inmediato de la teoría de las ideas, que es gnoseológico y correlativamente ontológico.

Pero consideremos un poco más de cerca el modo de ser de las ideas, esto es, lo que desde Aristóteles se consideró como existencia separada, semejante a la de un individuo particular concreto. Con estos términos creo expresar adecuada y correctamente lo que la tradición ha entendido acerca del modo de ser de las ideas. Si éstas no son, en efecto, estructuras mentales-objetivas, inmanentes e inherentes a la psiqué individual, aunque por su

forma y contenido —no por su existencia psíquica— se eleven muy por encima de aquélla y en cierto modo prescindan de ella, parece necesario e inevitable que se las considere existentes de otro modo y en otra parte, es decir, como trascendentes y sustanciales, ya que no son en modo alguno accidentes de una sustancia.

Con relación a lo anterior, debe observarse que las propiedades asignadas necesariamente a las ideas implican, en primer lugar, un ser o existencia separada, diversa e independiente de lo individual y empírico; pero, en segundo lugar, dan margen a la atribución a tal existencia de una *realidad trascendente, entitativa*, y no sólo la que la filosofía moderna conoce como *a priori*, como ideal-trascendental. Asignar tal tipo de existencia puede considerarse justificado —si es que tuviera razón la exégesis tradicional—, en virtud del asombro y como éxtasis que produjo en el filósofo la revelación y el primer momento de contemplación de aquellas entidades, que en su modo de existir no tenían nada en común con lo humano y sí con lo divino, de manera que resultaba casi natural pasar de una existencia diversa e independiente a una separada y trascendente; pero también influyó, sin duda, que el filósofo no disponía aún de instrumentos mentales adecuados para reconocer el verdadero carácter del ser ideal, que, a fin de salvar su objetividad y su validez necesaria y absoluta, no necesita ser sustancializado ni dotado de existencia trascendente.

En el lenguaje y la forma de concebir de Platón, dirigido sobre todo a sus contemporáneos, mil veces menos preparados que él mismo para comprender el modo de ser del mundo ideal, de la esfera de conceptos, relaciones y valores, la doctrina de la existencia separada y trascendente encierra una significación interna muy diversa de la externa y literal; es una forma de expresión limitada por los medios y sujeta a ellos, pero no determinada por una demostración o razonamiento estricta y específicamente filosóficos, apoyados en bases suficientes y con método adecuado.

Como puede desprenderse de los desarrollos y análisis en algunos Diálogos, la meta en la búsqueda de las ideas bien podría haber sido una representación mental, una forma abstracta —no abstraída—, una estructura, una especie de esquema pero con contenido, sin necesidad de concebir aquéllas como sustancias existentes cual seres o cosas. Pero los mismos términos de *paradigma, arquetipo, modelo*, etc., usados algunas veces por Platón, sugieren que lo primeramente pensado y esencial es esto, a saber, *estructura mental-objetiva, forma y esquema*, y no entidades sustanciales concretas con existencia cuasi-cósica, que podría considerarse como una adición accidental posterior, determinada por necesidades externas y no exigida por la idea misma en cuanto tal. En efecto, para fundar la verdad del conocimiento, Platón necesitó algo que fuera inmutable, eterno, necesario, determinado, etc.; ahora bien, si estos caracteres se entienden o consideran como modalidad

existencial concreta, esto es, propia únicamente de seres sustanciales trascendentes, entonces por necesidad tiene que atribuirse aquélla a las ideas; pero, si un arquetipo, modelo o paradigma tiene aquellas propiedades por su forma misma, es decir, por su esencia y no por su existencia, en virtud de la contradicción interna y la autodestrucción del conocimiento que implicaría su negación —que la justicia no sea justicia o deje de serlo—, entonces el sentido de tales características no indica que deban hallarse inherentes de modo necesario en seres sustanciales concretos.

¿De qué otra manera, pues, sino con la imagen y la alegoría, pudo haber expuesto y revelado Platón su descubrimiento del mundo ideal? ¿Cómo habría podido explicar la forma y el “lugar” de las ideas, supuesto que no se hallan ni en las cosas sensibles concretas ni en la psiqué o mente individual del hombre? ¿Cómo podía describir su independencia o autonomía y su separación? ¿Cómo haría entender a sus oyentes o lectores que en un sentido eran estructuras dinámicas *de* la mente humana y se hallaban *en* ella, pero que en otro, debido a sus propiedades, no dependían de ella ni estaban ahí, sino que eran entidades de un “mundo” objetivo, el del saber y de la ciencia? Teniendo en cuenta el estadio de desarrollo de la gnoseología, así como el lenguaje y la forma de exposición platónicos, no era posible, a mi juicio, otro camino que el de la alegoría, la imagen y la figura. La doctrina de la separación o existencia separada de las ideas, por tanto, no es en su verdadero fondo sino la independencia y la validez por sí mismas de las estructuras mental-objetivas del espíritu; la doctrina sobre ellas como seres individuales concretos, es sólo la conclusión lógica de una interpretación errónea sobre la existencia separada.

IV

Hallándose las ideas fuera del ámbito terrestre y humano, el alma, que con el cuerpo constituye en forma artificial al hombre, no las contempla en esta vida ni las conocería, precisamente por no vivir en el “lugar celeste” o “mundo inteligible” de aquéllas ni tener acceso a él. Las cosas sensibles, multifacéticas y cambiantes, no tienen con las ideas sino una relación lejana y una semejanza vaga, por lo que, estricta y específicamente hablando, no pueden servir para contemplar en o a través de ellas las ideas, es decir, no pueden ser factores del conocimiento. Sin embargo, esa lejana relación y la vaga semejanza sí pueden despertar y excitar el deseo o impulso de conocer. ¿Qué pasa entonces? El alma es sacudida por el acicate y trata de descubrir o más bien reconocer algo, proceso que se convierte en un *recordar*, como lo llama Platón. Lentamente, podemos decir, el alma empieza a contemplar las ideas, pero no en sí mismas, sino en las imágenes que las cosas hicieron despertar en su propia fantasía, contemplación indirecta a la que Platón

dio el nombre de *reminiscencia*. Conocer en esta vida, pues, es propiamente un acordarse y el grado del conocimiento así como la capacidad del conocente dependerá justo de la claridad y viveza del recuerdo, así como de la habilidad y del desembarazo de obstáculos de quien recuerda.

Platón parece haber estado convencido de la realidad de la reminiscencia, es decir, de que el proceso de descubrimiento por uno mismo de una verdad nueva se reducía a recordar algo contemplado y conocido no en esta vida —ya que aquí no había precedido ni enseñanza ni demostración por otros—, sino en otra anterior, convicción que trata de probar aduciendo ciertos hechos y fenómenos. Pero la doctrina de la reminiscencia supone otra que ofrece mayores problemas respecto a su demostración y verdad: la de la preexistencia del alma. Tan serio es el problema, a mi juicio, que parece recurrirse, si no expresamente sí de modo indirecto, a un círculo vicioso: demostrar la preexistencia por la reminiscencia y ésta por aquélla, o al menos suponerla en alguna forma antes de probarla.

Admitida la reminiscencia en su sentido real y estricto, la preexistencia del alma y la existencia del mundo de las ideas debe admitirse necesariamente, pues si no hay una identidad o una continuidad existencial entre el sujeto que recuerda y el que contempló, por una parte, y entre el objeto recordado aquí y ahora, y el contemplado allá fuera del tiempo, por otra, entonces la doctrina carece de todo fundamento. Pero además, así como la reminiscencia lleva a la preexistencia, así ésta lleva a la inmortalidad del alma, pues si existió antes fuera del mundo de la corrupción e inmune a él, no hay razón alguna para que, después de haber estado en éste simplemente como viajera castigada en una cárcel, se convierta en corruptible y mortal. Yo creo que es importante atender al fondo del argumento y de la doctrina, pues aquí veríamos de nuevo que el fin primordial no es demostrar una tesis gnoseológica, sino apuntalar una tesis metafísica.

En la descripción de fenómenos y exposición de argumentos que Platón hace para apoyar su doctrina de la reminiscencia, pueden advertirse un método y una reflexión rigurosamente filosóficos, hasta me atrevería a hablar de un análisis fenomenológico del proceso. Sin embargo, el alcance del concepto y de la doctrina van mucho más lejos. Hay bases, a mi juicio, para decir que Platón pasa aquí del nivel reflexivo y discursivo al de la concepción y la teoría metafísicas, para cuya formulación se vale de una *alegoría*. En efecto, aun admitiendo, como él asevera, que algunos procesos del aprender y del conocer pudieran asemejarse a un recordar o explicarse sólo como un mecanismo de recuerdo, sin embargo, la implicación de una vida anterior del alma y de un mundo de ideas subsistente rebasa el campo de la reflexión y del discurso, para entrar al de la concepción alegórica, con la cual, en este caso la reminiscencia, se significaría el *contacto* y la *contemplación* de la esfera ideal *a priori*, del "mundo" autónomo de las ideas, vá-

lido por sí mismo e independiente de lo empírico y concreto. Por tanto, la reminiscencia y la preexistencia del alma no deben tomarse en un sentido estricto y literal, porque, como dije antes sobre otros aspectos, los fundamentos gnoseológicos son del todo inadecuados y las afirmaciones caen en el campo de la metafísica, de la especulación pura. Un sentido alegórico y figurado, en cambio, donde la imagen guarda una semejanza con el fenómeno real, es congruente con el análisis y razonamiento estrictos, llevados a cabo por Platón.

V

Ahora voy a considerar lo que en alguna forma representa una actitud o posición inversa a la anterior. Me refiero a la doctrina que, por una parte, atribuye la verdadera realidad a las ideas, a lo ideal, siendo el *nous* o la *diánoia*, que las contempla, la única facultad conocitiva; y por otra, niega al "objeto" de los sentidos ser verdadera realidad y a ellos ser factores de verdadero conocimiento. La relativa inversión consiste en que, mientras a las doctrinas anteriores se les negó el sentido literal y estricto, a ésta se lo acepta y reafirma, interpretándolo en forma del todo contraria a la exégesis tradicional.

Fue doctrina constante y precisa de Platón, como he repetido, que lo único *existente* son las *ideas*, *conocidas* sólo por la *mente* o razón; y que las *cosas*, *captadas* por los sentidos, únicamente *aparecen*. Ni en la lengua griega ni en el pensamiento platónico hay una estricta equivalencia del término *real*, de origen latino, o para su opuesto, *irreal*. En griego y en Platón sólo se tienen εἶναι —*ser, existir, haber*— con sus importantes derivaciones ὄν, ὄντα, ὄντως, y φαίνεσθαι —*aparecer, manifestarse*—, pudiéndose atribuir al primero la categoría de *realidad* y al segundo la de *irrealidad*. Según esto, sin embargo, no puede negarse que hay una equivalencia conceptual, que autoriza plenamente para hablar en Platón de *real* e *irreal*. Pero, curiosamente, tampoco se puede decir que los griegos tuvieran los términos correspondientes a *ideal* e *idealidad*, por más que sí exista ἰδέα, de donde procede el latín *idea* y el adjetivo *idealis*, que dieron origen a los términos modernos (el adjetivo εἰδητικός significa *conocitivo, específico, especial* y también lo relativo a las ideas, pero sin la connotación gnoseológica medieval y moderna, que lo opone a *real*).

Platón no dirá, pues, estrictamente, que las ideas son seres *reales*, sino sólo que *son* o *existen*, reforzando a veces el aserto con la expresión ὄντως ὄν: *lo que es entitativa o existencialmente*, es decir, *realmente*. De lo anterior se sigue, por paradoja, al menos en los términos, que lo *ideal* es *real*, porque las ideas son seres reales. Y de todo lo dicho se seguirá también que las posiciones de *realismo* e *idealismo* se aplicarán al pensamiento platónico

sólo por equivalencia y con la precaución de distinguir los posibles sentidos de ambos términos.

Por otra parte, antes de entrar en el problema debo indicar que parto de la visión señalada antes, que admite sólo un sentido alegórico y figurado para la doctrina supuestamente platónica de la existencia trascendente y concreta de las ideas, de modo que al tratar de atribuir un realismo al mundo eidético propuesto por Platón, no será el de aquella existencia, sino otro relacionado con entidades mental-objetivas, *a priori*, no subjetivas pero sí immanentes, con validez propia e independencia del individuo concreto.

Puede decirse que mi ensayo de revisión parte, básicamente, de un idealismo a la manera trascendental, subjetivo-objetivo, y de su complemento, el realismo empírico, pero avanzando en dos direcciones: una, la del concepto de *verdadera realidad*, asignada por Platón a sus ideas, con el propósito de demostrar que en el fondo ni el supuesto idealismo platónico ni el trascendental son idealismos en el sentido ordinario, sino verdaderos realismos; otra, la del concepto de *realidad pura entitativa*, implícita reductivamente en la doctrina platónica sobre la sensación y directamente en el realismo de la filosofía trascendental.

Dentro de esta filosofía, Kant y Fichte admiten sostener un idealismo complementado por un realismo, aunque el último llega a concebir su posición como un *real-idealismo* o un *ideal-realismo* (cfr. mi artículo sobre la aporía realismo-idealismo en *Diánoia*, 1971). Kant concibe el mundo trascendental como un *mundo en sí* (no *cosa en sí*), immanente y necesario, instrumento y a la vez objeto del conocer, por cuanto los conceptos y las formas son los factores constitutivos de la objetividad. La suposición de una materia o de los datos de la experiencia, implica dentro de la doctrina algo absolutamente amorfo y sólo *entitativo*, esto es, no-nada, calificable sólo como existente, pero sin ninguna determinación en la esencia: ello será, por una parte, configurable por las formas de la sensibilidad y, por otra, concebible por las categorías del entendimiento.

Kant llama *real* al mundo puramente empírico, captado en la experiencia inmediata, incluyendo ahí su correlato, esto es, los sentidos; y llama *ideal* al mundo concebido y constituido objetivamente por el intelecto en el ámbito de la ciencia. Según lo anterior y volviendo a la teoría de las dos realidades, lo que Kant llama *real* (empírico) caería dentro del ámbito de la realidad pura entitativa; y lo que él llama *ideal*, coincidiría con lo que Platón llamó realidad verdadera, aserto que yo suscribo dentro de la interpretación dada antes y según los argumentos que expondré después.

En cuanto a la posición platónica, tenemos, como se ha repetido, la *realidad verdadera* de las ideas; frente a ella, lo que sería realidad pura entitativa, es lo que Platón consideró como apariencia, a saber, lo captado por la sensación, lo cual, si bien no "es" en sentido perfecto y específico, sin

embargo, *está ahí*, no es una ficción de la mente o la fantasía, ni se reduce a la nada absoluta. Tal vez se pudiera distinguir aquí el aspecto existencial, esto es, lo entitativo mismo —el *algo* o las *cosas* que aparecen blancas, que devienen duras— y el aspecto esencial, al que se aplicaría estrictamente la tesis de la apariencia y que vendría a ser lo *irreal*, es decir, igual a la nada, por cuanto no “es” sino deviene, se desvanece, no teniendo ningún momento estático y determinado para poder decir “es”.

Según puede verse, la clave para la solución de este problema es la visión o concepción que se tenga de lo *real*. Como punto de partida para explicar las diversas posiciones voy a servirme del concepto de lo *real trascendente*. Las principales, a mi juicio, son las tres siguientes: la *primera*, que es la más fuerte y radical, y podría calificarse además como burda e ingenua, admite lo real trascendente en un sentido *total* y *absoluto*, es decir: lo real son las cosas, objetos o seres que bajo todos los aspectos existen en sí tal y como los vemos o conocemos, *independientemente* de todo sujeto o facultad conocitiva y trascendentes a cualquier relación con éstos; tal realidad sólo es captada, recibida, reflejada por el conocente, sin que éste intervenga en absoluto sobre ella misma, pudiendo existir sin relación ninguna con algún sujeto conocente. Una *segunda* posición, intermedia tal vez, avanza desde la anterior y reduce lo que ésta consideraba como real trascendente sólo a las llamadas cualidades primarias y al contenido de las categorías —aristotélicas—, como sustancia, cantidad o materia, movimiento, etc. La *tercera* posición reduciría lo real trascendente a lo que he llamado entitativo o existencial puro, es decir, lo que está en el límite absoluto con lo no existente, con la nada (tal vez la *cosa en sí* de Kant): ello es totalmente indeterminado, aunque tiene base o principio para las varias determinaciones posteriores, sensibles o empíricas, que sólo la facultad del que conoce puede producir o conformar; también es lo único absolutamente independiente del sujeto, de la razón o mente, del espíritu, pues, si ello fuera atribuido a éste, significaría la negación absoluta de toda realidad, la reducción de todo a un producto de la mente o de la loca fantasía, y la confusión radical entre realidad e idealidad.

Y ese reducto de lo real trascendente es, a su vez, el principio y origen de toda realidad, de todo lo que en algún grado o sentido puede llamarse real: porque toda determinación que la sensibilidad o el entendimiento producen, así como el mundo configurado por aquélla y constituido por éste, *son y pueden llamarse reales*, precisa y únicamente porque en su base está, digámoslo así, el sustrato entitativo o existencial. En otras palabras, la realidad objetiva que producen las formas de la sensibilidad y los conceptos del entendimiento —para usar los términos kantianos—, se reduciría sin él a creación pura subjetiva, pues, no admitiéndolo, como diría Kant a otro propósito, faltaría el apoyo seguro para distinguir aquélla de ésta.

Pero, adviértase, sólo es una base, un principio u origen, cual materia amorfa, de modo que más bien podría llamarse principio de realidad que realidad, pues no posee ninguna determinación; es real, pero nada específico ni concreto, así en el campo de la sensación y sensibilidad como en el del entendimiento, ya que la forma de realidad, por decirlo así, será producida y aportada por éstos. Si parece extraña esta manera de concebir las cosas, piénsese que tal vez sería más extraño aún referirse a lo real pero sin poder decir de ello absolutamente nada, sin poder atribuirle ninguna determinación, ya que toda especificación proviene de los medios sensible e intelectual del sujeto.

De todo lo anterior puede irse deduciendo, cuál es mi visión del idealismo platónico y trascendental, sugerida por la doctrina de la *verdadera realidad*, que Platón atribuye a las ideas. Es cierto que, según la visión tradicional aristotélica, como he dicho, él les asigna tal realidad, porque vienen a ser seres trascendentes; pero, como esto último debe entenderse en un sentido figurado, hay que buscar el fondo verdadero de la tesis, pues, a mi juicio, aquél afecta al aserto de la existencia trascendente, pero no a la afirmación de la realidad. El mundo ideal, necesario y válido aunque esté separado de la psique individual, tiene realidad no por sí mismo sino por la conjunción que establece con el elemento entitativo: por sí y en sí mismo, sin éste, se reduciría a las ideas de la razón pura —como diría Kant—, a los problemas insolubles de la metafísica dogmática. Tal conjunción forma y es una unidad, un todo inseparable aunque distinguible. Hablar específicamente de un mundo ideal puro y de idealismo, es haber hecho esa distinción y situarse en el terreno de lo abstracto.

Pero el conocimiento y la ciencia se refieren a cosas y objetos *reales*, sustancias y accidentes, causas y efectos, movimiento y peso, materia y energía, onda y corpúsculo, luz y sonido *reales*, etc., no como conceptos puros y abstractos dentro de una disciplina meramente formal. Si bien toda determinación, aun la menos significativa, como “nada”, “algo”, “cosa”, “ser”, “objeto”, etc., es producto específico del sujeto conocente —sin éste y sin sus medios conocitivos es imposible y aun contradictorio hasta hablar de “algo”—, sin embargo, dentro del conocimiento en cuanto tal, es decir, objetivo y válido —no del pensamiento puro—, ya no es algo simplemente mental y subjetivo, sino que se convierte en *real*, y ello no porque tenga un contenido esencial, sino porque mantiene el cordón umbilical que lo une a lo existente, a lo único trascendente.

La distinción entre lógica formal y lógica trascendental puede ayudarnos también para entender este punto de vista: la primera maneja conceptos puros, formales, sin contenido objetivo; la segunda —a cuya predecesora los escolásticos modernos llamaron “lógica material”— se ocupa de conceptos plenos, con intuición empírica, la cual los hace reales no en su ser formal

aislado, sino en la unión o conjunto, en la unidad que, dentro del conocimiento, es inseparable, indestructible, a menos que desaparezca el conocimiento mismo. Si éste, por esencia y principio, capta lo real, a diferencia de la ficción imaginativa y del pensamiento puro, y lo real es un sustrato existente informado por el concepto y la categoría, *el todo o el compuesto será real, realmente existente*: de manera que cuando decimos, al apuntar hacia una cosa o al referirnos a algo, como: *hombre, animal, árbol, justo, bueno, bello, veloz, pesado, duro*, etc., será real no sólo el sustrato entitativo trascendente, sino también *el ser o la entidad misma total*, por más que aquéllos, en lo específico y esencial, sean conceptos y determinaciones de la mente.

También una reflexión sobre la doctrina del idealismo trascendental y del realismo empírico puede ofrecer un apoyo para el punto de vista que estoy exponiendo. En efecto, esa tesis trascendental de Kant y Fichte, es propuesta en sus dos puntos como una concepción *total, unitaria, complementaria*, del ser y la realidad, por lo que la formulación fichteana posterior parece ser la más acertada: *ideal-realismo* o *real-idealismo*. Si se pretendiera aislar una posición de otra, privar o despojar al idealismo trascendental del realismo empírico o a la inversa, caería por tierra la doctrina y no tendría validez para explicar ni el ser ni el conocer, pues se reduciría o a los idealismos puros o a los realismos dogmáticos, que esa filosofía precisamente se empeña en refutar.

La complementación de las dos tesis es necesaria y absoluta, siendo inválida toda aplicación excluyente o separada, porque no daría cuenta de uno o de otro de los dos factores del conocimiento. El ser es *ideal y real*: ideal, porque es intuitivo, conocido y pensado; real, porque existe un "algo", y sólo ello, irreductible a intuición, conocimiento y pensamiento. Pero no es ideal y real, como si fueran dos aspectos separados o separables, que pudieran considerarse y estudiarse el uno sin el otro: sino que el ser es *real-ideal* o *ideal-real*, porque el ser puramente real —la cosa en sí o el "algo", que ni siquiera podrían mentarse ni ser eso, pues eso es ya ideal— es imposible de concebirse, conocerse, intuirse o pensarse; y el ser puramente ideal constituiría un enigma inexplicable, porque su presencia, dentro de la finitud del conocimiento, no tendría ni origen, ni fundamento, ni sentido. En ambos casos se desembocaría, por caminos diversos, en el más absoluto y absurdo —pero también inexplicable e indemostrable— solipsismo.

Tal vez en esto ya me haya alejado un poco de Platón y su doctrina, pero creo que en el fondo hay algo o mucho de lo expuesto en su idealismo, que algunos llamaron "realismo de las ideas", teniendo en mente algo erróneo y sin advertir la profunda y sutil sugerencia, envuelta en la alegoría, de una doctrina, que me parece ver expuesta sin aquel ropaje en la filosofía trascendental. En todo caso, aun cuando la sugerencia fuera no objetiva, sino

solamente subjetiva para mis limitadas reflexiones, será testimonio del perdurable influjo del genio que descubrió en el mundo real el mundo de la idea.

BERNABÉ NAVARRO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO