

CAPITULO II

LAS EXISTENCIAS

I. ¿Hay idea del ser?—II. ¿Hay ideas de los seres individuales?

I

La existencia puede ser considerada desde dos puntos de vista: el de lo universal y el de los individuos. De aquí dos cuestiones diferentes: «1.º ¿Hay una idea del ser concebido en toda su universalidad? 2.º ¿Hay ideas de los seres individuales, como Sócrates ó Fedon?»

La doctrina de Platón sobre el primer punto no es dudosa. Todo lo que es universal tiene una *Idea*, y ¿qué hay más universal que el *ser*, puesto que se encuentra en todo lo que existe? En el espíritu humano, el concepto del ser es el más general de todos; y es también el más abstracto é indeterminado. Pero Platón no llama á este concepto *Idea del ser*; es el tipo del cual toma este concepto su posibilidad, y la naturaleza su realidad. El ser, para Platón, no es una abstracción; es el fondo de realidad y de verdad que se encuentra en todas las cosas.

Todo lo que es, es por participación con la *Idea del ser*. Esta *Idea* no es, pues, simplemente una cualidad general, sino la sustancia absoluta de la cual es imita-

ción todo lo demás. La Idea del ser es el ser mismo; y el ser á su vez es la Idea.

Platón habla con frecuencia de la Idea del ser. Hemos visto en el *Theetetes* oponer esta Idea universal, tipo de toda realidad, á Heráclito y á Protágoras, que sostenían que nada existe en el sentido propio de la palabra. No sólo toda realidad es real por el ser que le es comunicado, sino todo pensamiento es inteligible por el ser que contiene y afirma. En toda proposición, en todo raciocinio, en todo acto del pensamiento está implicada esta gran concepción del ser y de la esencia.

En el *Sofista*, Platón habla extensamente de la Idea de ser. «¿No crees que el movimiento y el reposo son absolutamente contrarios uno á otro?—Ciertamente.—¿Y pretendes que uno y otro existen igualmente?—Sí.—¿Crees, concediendo que existan, que uno y otro son movidos igualmente?—No.—Pero, diciendo que existen, ¿quieres hacer entender que todos dos están en reposo?—Imposible.—Entonces te representas el ser como una tercera cosa diferente de las otras dos, y considerando el reposo y el movimiento como comprendidos en el ser y en una especie de comunidad con él, desde este punto de vista has podido decir que todos dos existían... Así, el ser no es el movimiento y el reposo tomados en conjunto; es algo distinto de ellos (1).» Aquí vemos perfectamente el proce-

(1) *Sofista*, 254 y siguientes.—Algunos intérpretes creen, á mi juicio sin fundamento, que las Ideas de que trata el *Sofista* son simples géneros lógicos, á los cuales Platón no atribuye una realidad metafísica correspondiente. Platón nos parece más profundo: el pensamiento no puede concebir más que lo que la realidad inteligible le suministra. Objetiva todas las cosas en la Realidad y en el Pensamiento absolutos. Su lógica, como la de Hegel, es una ontología.

dimiento de Platón para establecer la existencia de una Idea. Todo lo que es distinto en nuestro espíritu es distinto en la realidad de las cosas. Hay un principio de determinación que funda cada determinación del pensamiento. El movimiento y el reposo son distintos en el espíritu y hasta opuestos; luego hay una Idea de movimiento que difiere de la Idea de reposo. Es posible que en último resultado el movimiento y el reposo se reduzcan al mismo principio; pero habrá en este principio una razón de la diferencia que existe entre el movimiento y el reposo; esta razón diferencial es la Idea. El ser, á su vez, no es ni el movimiento, ni el reposo, ni todos dos tomados en conjunto; porque en este último caso no sería más que un concepto abstracto del pensamiento que reúne muchos objetos en uno solo ó los considera á la vez. El ser es más que una simple suma de conceptos; es el objeto de un concepto propio, perfectamente distinto de los objetos mismos á los cuales se aplica, como el movimiento y el reposo. A esta distinción, establecida por la razón, corresponde una diferencia real entre el *ser* y las diversas *cosas que existen*. Esta diferencia, por lo demás, no excluye la unidad. Pero en la unidad misma hay un principio inteligible de distinción que hace que, por su naturaleza eterna, el ser en sí mismo no sea ni el movimiento ni el reposo. Suprimid este principio de distinción y todo se confunde por el pensamiento. Si el ser no es absolutamente nada fuera de los objetos particulares, cae en la multiplicidad é indeterminación universales.

II

Nos hallamos de nuevo en presencia de una de las mayores dificultades de la teoría platónica. La noción del individuo es la más oscura de todas en los Diálogos de Platón. La palabra *individual* es ambigua, como el griego τὸ καθ' ἑαυτὸν. El *cada uno* puede designar dos cosas opuestas, por ejemplo, *cada* fenómeno de sensación, ó *cada* ser sensible. Allí, el fenómeno pasajero, que no es indivisible sino porque dura infinitamente poco ó porque ni siquiera dura; aquí, la unidad que persiste bajo los fenómenos, por ejemplo, bajo las sensaciones, y que hace que sean todas las sensaciones de un mismo Sócrates, de un mismo Simias. El fenómeno es indivisible á fuerza de multiplicidad y movilidad; la sustancia individual, á fuerza de unidad ó identidad. Llamamos *singulares* á los fenómenos que se producen cada uno por cada uno, καθ' ἑαυτὸν, y reservamos el nombre de *individuos* á los seres, *cada uno* de los cuales existe y persiste. Lo singular, en cuanto singular, no existe, hablando con propiedad, según Platón, ó no existe sino por participación con lo universal. Lo singular puro, sin universalidad, «va á perderse en lo infinito», y no tiene otra Idea que la de lo infinito mismo, de la Dyada indeterminada ó de la Materia. Resta saber si los individuos propiamente dichos tienen una Idea.

Los individuos, á primera vista, parecen de dos clases: materiales ó inmateriales. Conocemos el desprecio de Platón por los fenómenos sensibles, donde no ve más que una imagen confusa de la inteligibilidad. Lo sensible es la materia reflejando las Ideas, es la mul-

tiplicidad indefnida recibiendo la huella de la unidad, es el no-ser participando misteriosamente del ser. No es aún tiempo de profundizar la naturaleza de esta participación. Contentémonos con establecer que, según Platón, no hay Ideas de lo que es singular y particular en el mundo sensible, sino solamente de lo que es común y persistente. El color, por ejemplo, aun siendo una cualidad sensible, es común á muchos objetos, y, por consiguiente, hay una Idea del color. Lo mismo se dice de la voz. Así lo sensible, siempre que se le considera en general, implica la Idea. Pero no parece haber Idea especial para el *individuo sensible* propiamente dicho. Platón, á decir verdad, no ve en lo sensible ninguna individualidad, ninguna unidad propia sino algo fenomenal é indefnido. Y en el hecho no hay individuo *sensible*; la individualidad sólo puede venir del alma; es esencialmente espiritual. Lo sensible, como tal, es un puro fenómeno, no algo uno é idéntico; es una simple relación entre la materia indefnida y las Ideas. Pero el fondo *real* de lo sensible, que no es sino una apariencia, no deja de ser algo de inteligible y concebible por el pensamiento puro. Es preciso que lo corporal se reduzca de algún modo á principios racionales, inmateriales y en último resultado espirituales. Así la *generación*, según el *Tímeo*, no es más que la manifestación del alma motora, que se reduce á elementos ideales. Platón tiende constantemente á resolver lo sensible en lo inteligible; la materia aparente en el espíritu real y en la Idea; el término medio de esta reducción es el alma, que forma la individualidad de lo sensible, bajo el cual reside.

Platón ha admitido en el hombre un principio superior á la materia: el *alma*. Se le puede, por tanto, proponer esta cuestión:—¿Hay una idea del alma? Pero

esta cuestión, á su vez, puede entenderse de dos modos. En primer lugar, el alma es un nombre común dado á muchos objetos, un género. Bajo esta relación, hay ciertamente una idea de alma, que es el tipo de toda alma particular. Falta saber si hay una idea especial para cada alma; si cada alma es una idea.

Esta última opinión ha sido sostenida por Ritter, fundado en un célebre pasaje del *Theetetes*, y contradecida por muchos historiadores de la filosofía. Véase literalmente el pasaje del *Theetetes*: «Sería extraño que *muchas* sensaciones se hallasen inmóviles en nosotros, como en los caballos de madera, y que no tendiesen juntas á una sola idea, llamésele alma ó désele cualquier otro nombre.» Por desgracia, este pasaje es susceptible de muchas interpretaciones. Ritter ve en él la identificación de la idea con el alma individual. Hay en nosotros pluralidad de sensaciones; ahora bien: según la dialéctica, toda pluralidad supone, con superioridad á sí misma, la unidad de la cual participa; esta unidad, que se encuentra en los objetos del mismo orden y constituye su esencia propia, es la idea. Por encima de las diversas sensaciones, hay, pues, un principio de unidad que hace que sean sensaciones y que sean sentidas. Este principio es el alma. Pero el alma ¿es la idea misma, ó solamente una imagen y como una realización de la idea? Esto es lo que Platón no dice claramente. Las palabras pueden significar que las sensaciones tienen su centro y su unidad en cierta *especie* de ser, que es la *especie* alma, pero no *el alma individual*. Hay que advertir, con todo, que semejante interpretación está desnaturalizada; porque se trata en el pasaje del *Theetetes* de un principio de individualidad que reside en nosotros, y no en el caballo de madera, obra del arte, pero no de la na-

turalaleza. La obra de arte, según Platón, no participaría de la idea de alma; pero la obra de la naturaleza, el individuo viviente, participa de ella, y esta participación constituye su *alma*, su esencia individual.

Confrontemos el pasaje del *Theetetes* con un pasaje no menos notable del *Fedon*. «¿Quieres que supongamos dos especies de cosas, unas visibles, otras inmatrimales?—Sí; supongámoslas, dice Cebedes.—Estas siempre las mismas, aquéllas en continuo cambio.—Supongamos esto.—¿No estamos compuestos de un cuerpo y de un alma, y hay alguna otra cosa en nosotros?—No, indudablemente, no hay más que esto.—¿A cuál de estas dos especies de cosas diremos que nuestro cuerpo es *más conforme y más semejante*?—No hay nadie que no convenga en que á la especie de las cosas visibles.—Y nuestra alma, querido Cebedes, ¿es visible ó inmaterial?—No es visible, al menos para los hombres... Y, por consiguiente, nuestra alma es *más conforme que el cuerpo á la naturaleza inmaterial*. Cuando el alma examina las cosas por sí misma, se dirige hacia lo que es puro, eterno, inmortal é inmutable, y como *de la misma naturaleza*, permanece dedicada á él todo el tiempo que puede existir en sí misma. Entonces sus vacilaciones cesan, y es siempre la misma, porque está unida á lo que es inmutable; y este estado del alma es lo que se llama *sabiduría*.» Y más lejos: «El alma es muy semejante á lo divino, inmortal, inteligible, simple, indisoluble.»

Así, para Platón hay *analogía* entre el alma y las Ideas. Pero esta analogía, ¿llega hasta la identidad? Es imposible concluir esto con certeza de los pasajes que preceden. La continuación de *Fedon* prueba que Platón admitía grados en la analogía del alma con las Ideas. Después de la muerte, según que es más ó me-

nos pura, más ó menos semejante á las cosas inteligibles, el alma está más ó menos cercana á la morada de los dioses. «Si el alma sale del cuerpo en este estado de pureza, se dirige hacia lo que le es semejante, es decir, hacia lo que es inmaterial, divino, inmortal y sabio.» Si está, por el contrario, impregnada «de lo que tiene forma material», es atraída de nuevo hacia el mundo visible.

Todos estos pasajes no nos dicen nada positivo sobre la verdadera naturaleza del alma. Lo mismo acontece con otro pasaje del *Fedon* citado por Ritter en apoyo de su doctrina. «Simias no es mayor que Sócrates por su naturaleza misma y porque es Simias, sino á causa de la *grandeza* de que participa.» Luego, concluye Ritter: «lo que es Sócrates, y lo que es Simias, es distinto de lo común á todos dos». No cabe duda. Pero, ¿se puede de aquí deducir que la individualidad sea constituida por una idea? Este pasaje ¿no tiene, al contrario, por fin distinguir al individuo de las Ideas universales de que participa, como la *grandeza*, la *bondad*, la *belleza*?

La dificultad queda, pues, en pie. Disminuirá quizá si se admite que hay en nosotros, según Platón, muchas almas, ó que al menos el alma misma contiene muchas partes. Las dos primeras, el alma concupiscible y el alma irascible, son perecederas á causa de su analogía con lo sensible. La razón, por el contrario, es inmortal á causa de su analogía con las Ideas. Esta analogía es tal, que parece llegar hasta la identidad del pensamiento y de su objeto.

Pero Platón, ¿ha tenido sobre este punto una doctrina precisa? No lo creemos. La verdad es que no sabía cómo explicarse la naturaleza del alma con arreglo á la teoría de las Ideas. El alma debe impedir

la acción de Platón aún más que la materia. Después de haber colocado la individualidad de lo sensible en el alma, y reducido así lo material á lo espiritual, faltaba reducir lo espiritual mismo á lo inteligible y racional, el alma á la Idea. Platón observaba en sí mismo por la conciencia un principio de unidad, de realidad y de vida, muy diferente de los simples fenómenos, análogo, por muchos respectos, á las Ideas mismas; pero diferente en que no tiene el carácter universal de la Idea y pertenece á un individuo. Cuando más adelante profundicemos la naturaleza del alma y de sus potencias, veremos que Platón ha tenido algunas veces un gran sentido psicológico y un sentimiento bastante vivo de la actividad interior. En el X libro de las *Leyes*, llama al alma un «número que se mueve», y hasta «un movimiento que se mueve»; pero estas mismas expresiones hacen traición á la tendencia idealista que domina al sentido psicológico. En primer lugar, Platón sólo designa por estas palabras al alma universal que anima el mundo y produce su perpetuo movimiento. Siempre nos queda por saber en qué consiste precisamente nuestra propia individualidad, en qué el principio motor que reside en nosotros se distingue del motor universal. Además, esta alma que se mueve á sí misma, es llamada por Platón, como por los pitagóricos, *un número*, lo cual es casi llamarla una Idea. La llama también un movimiento que se mueve á sí mismo, lo cual casi no la asemeja á una sustancia individual. Platón no podía buscar en las Ideas la explicación del alma como de todas las demás cosas. Y en realidad, si lo sensible debe reducirse de un modo cualquiera á lo inteligible, donde tiene su razón y su causa, ¿no es, del mismo modo, necesario que el alma tenga su razón en las Ideas,

y venga á reducirse á ellas más ó menos directamente? Platón buscará los elementos, ideales que entran en la composición dialéctica del alma: lo *mismo*, lo *otro*, lo *mixto*. Partiendo de este principio, que el sujeto cognosciente debe ser análogo al objeto conocido oponiéndose á él, Platón hará entrar en la composición del alma todos los elementos inteligibles de las cosas ó Ideas. El alma es, pues, más bien que una Idea, un compuesto de ideas, una proporción, un número. Al mismo tiempo, esta proporción, esta armonía de elementos, que hace que todo esté en germen dentro del alma, supone, como todo lo demás, un principio de unidad y de diferencia, una Idea que caracteriza las almas, y de la cual participan. El género *alma* tiene, pues, ciertamente su Idea, como ya hemos dicho más arriba. Pero siempre nos queda por saber si tal alma individual, en cuanto individual, es, propiamente hablando, una Idea. Reducir el alma individual á los fenómenos sensibles, sería rebajarla y hasta negarla, y renunciar al mismo tiempo á toda inmortalidad; reducirla pura y simplemente á las Ideas, no ofrece dificultades menores; de aquí innumerables vacilaciones y fluctuaciones.

Platón, para ser lógico, hubiera debido admitir una Idea del individuo, por ejemplo, Sócrates ó Simias, puesto que el individuo tiene una existencia á la vez única y distinta. Aristóteles habla continuamente del *Sócrates en sí*, lo que deja creer que Platón había debido llevar al extremo su doctrina, al menos en las lecciones orales. Los diálogos no contienen, á este propósito, más que el pasaje ambiguo y vacilante del *Theetetes*. Pero aunque en él hubiese una Idea del alma individual, proporción definida y particular de elementos ideales reunidos por una Idea dominante,

no sería lícito concluir que el alma individual sea en sí misma una Idea. Esta alma es un *número* que no es ni el número ideal, ni el número matemático, ni el número sensible, sino más bien un número complejo que incluye á todos los demás, una *década* en pequeño. Al número sensible corresponden la sensación y la pasión; al número intermedio, el entendimiento y la energía; al número ideal, la razón. Esta última función del alma es de tal manera análoga á las Ideas, que Platón acaba por preguntar si la razón y las Ideas no forman más que un solo y mismo ser, y si es la presencia misma de la Idea en nosotros la que constituye la inteligencia y el alma.

En resumen, el *género* alma tiene su Idea: el alma en sí. Las diversas *especies* de almas tienen igualmente sus Ideas, proporciones definidas de elementos ideales. Las almas *individuales*, proporciones más indefinidas á juicio de Platón, y donde el accidente parece ocupar un gran lugar, tienen, sin embargo, cierta unidad íntima, como prueba el *Theetetes*, y deberían tener sus Ideas. El *Theetetes* y Aristóteles prueban que Platón se ha propuesto la cuestión, pero sin resolverla. El alma individual ¿es una Idea? Es más bien una relación de Ideas, con algo mal definido que de ella participa; es, si se quiere, un número de una especie particular, en la cual se resumen todos los números y todos los elementos, condición necesaria para la inteligencia y la vida.
