

CAPITULO II

PRUEBA DE LA EXISTENCIA DE LAS IDEAS POR EL ANÁLISIS DE LAS CONDICIONES DEL CONOCIMIENTO

I. La sensación.—II. La opinión.—III. El pensamiento discursivo.—IV. El pensamiento intuitivo.

I

Hay una cuestión que domina todas las demás, que resume todos los problemas en uno solo, y cuya solución suponen, pero no pueden dar, las ciencias particulares: ¿Qué es la ciencia? Una respuesta categórica á esta cuestión, si fuese posible darla, nos revelaría, con los principios del conocimiento, los principios mismos del ser, y estaríamos en posesión de la sabiduría absoluta; sabiduría, ciertamente, sobrehumana. Sin embargo, el hombre puede acercarse á ella incesantemente; su alma, según el platonismo, envuelve en cierto modo la ciencia infinita, con que se nutre, y sólo en ella es limitado el desarrollo actual de esta ciencia. ¿No poseemos una parte de la verdad? Y por otro lado, la verdad, según Platón, ¿no es una en sí misma? Si así es, la poseemos implícitamente toda entera. El pensamiento, dice Sócrates á Theetetes, lleva en su seno la verdad y el ser; quisiera exteriorizarlos,

y en su esfuerzo laborioso, sufre todos los dolores del parto. ¿Qué es la ciencia? ¿Qué es el pensamiento? Para responder á esta cuestión, la inteligencia se replega sobre sí misma, y lo que primero percibe en sí, en su superficie, por decirlo así, es la sensación.

Anteriormente á la sensación, la inteligencia estaba como adormecida, encerrando en sí misma la verdad, pero sin saberlo y sin sentir la necesidad de exteriorizarla. Por la sensación, el mundo exterior obra sobre ella, la provoca, la regocija ó la atormenta, la saca de su torpeza y de su sueño. Ve, entiende, siente, conoce. Suprimid la sensación y suprimiréis el conocimiento. Saber, dice Theetetes, no es otra cosa que sentir. Lo que *existe* para nosotros es lo que nos *aparece*. ¿Cómo, pues, hacer una distinción entre la apariencia y la realidad? La realidad que suponéis detrás del fenómeno, ¿cómo os es revelada, si no se os aparece? La sustancia misma no es accesible al pensamiento sino cuando se convierte en apariencia: el *parecer* es, pues, idéntico al *ser*, y el hombre, por la sensación, es la *medida de todas las cosas, de la existencia de las que existen y de la no existencia de las que no existen* (1). La sensación es un cambio producido en el alma; es la transformación interior por la cual se nos aparece lo que antes se nos ocultaba. La sensación sucede á la sensación, la apariencia á la apariencia, y este movimiento sin fin es el pensamiento.

Siendo la apariencia idéntica á la existencia, el movimiento de la primera se encuentra necesariamente en la segunda; todo cambia, todo fluye, y Heráclito tenía razón al decir melancólicamente: nadie se baña dos veces en el mismo río. En este flujo y reflujo per-

(1) *Theetetes*, 152, A.

petuo de las cosas, nada existe absolutamente. «No se puede atribuir á ninguna cosa ninguna denominación, ninguna cualidad; si se llama grande una cosa, parecerá pequeña; si pesada, ligera, y así de todas las demás; nada es uno, y ninguna cosa posee una cualidad fija; pero del movimiento recíproco y de la mezcla de todas las cosas se forma todo lo que decimos que existe, sirviéndonos en esto de una expresión impropia; porque *nada existe*, pero todo *evoluciona*. Los sabios, á excepción de Parménides, están acordes en este punto; Protágoras, Heráclito, Empédocles; los más insig- nes poetas en todos los géneros de poesía; Epicarmo en la comedia (1), y en la tragedia Homero. En efecto, ¿no ha dicho Homero: «*El Océano es el padre de los dioses y Tetis su madre*; dando á entender que todas las cosas son producidas por el flujo y el movimiento?»

Tal es la antigua doctrina de los Jonios, que Protágoras habla expuesto en su libro de la *Verdad*. Platón ve en ella la negación de la Verdad misma. «Puesto que la sensación es la ciencia, dice Sócrates, me admira que Protágoras, al comienzo de su libro, no haya dicho que el puerco, el cinocéfalo ó algún ser aún más monstruoso, capaz de sensación, es la medida de todas las cosas (2).» «¿Por qué, si cada uno es la medida de la verdad, se cree Protágoras con derecho á enseñar á los demás y cobrar á tan alto precio sus lecciones? En cuanto á la dialéctica, ese arte de examinar y refutar las opiniones contrarias á la verdad, ¿qué es más que una insigne extravagancia, puesto que toda opinión es verdadera para cada uno?»

(1) Sobre Epicarmo, vid. Diog. Laer., III, 12.

(2) *Theetetes*, 161, C. Nos servimos en general de la traducción Cousin, pero corrigiendo sus inexactitudes y errores, que son numerosos.

Si la sensación es la ciencia, basta oír una lengua extranjera para saberla; mirar las letras de un libro para saber leer. La Naturaleza es, según Platón, un libro abierto ante nuestra vista, y cuyos signos son las sensaciones; ¿basta sentir para comprender?

Si la ciencia es la sensación, y desaparece con ella, no puede existir ninguna ciencia del pasado. El que ve un objeto lo conoce; cierra los ojos, conserva de él un bello recuerdo, y no lo conoce ya, puesto que no lo siente. Ahora bien; si la memoria es imposible, nuestra ciencia, aislada del pasado y hasta del porvenir, se encierra en el espacio infinitamente pequeño del presente (1).

Si hay conocimiento dondequiera que hay sensación, el que mira un objeto con un solo ojo y tiene el otro cerrado, ve y no ve á la vez, siente y no siente, conoce y no conoce. La contradicción que existe entre las sensaciones se extiende á la ciencia; todo es verdadero y al mismo tiempo todo es falso.

Es más; Protágoras, al reconocer que lo que parece tal á cada uno es lo que es, concede que la opinión de los que contradicen la suya es verdadera. Y supuesto que su pretendida verdad es disputada por todo el mundo, no es verdadera, ni para nadie ni para él mismo.

Examinemos ahora, no las consecuencias lógicas de la doctrina de los Jonios, sino sus consecuencias morales y sociales. Lo justo es lo que parece tal á cada uno; no hay, pues, justicia absoluta; el bien y el mal son cosas muy relativas. Una ley es justa en tanto que está establecida, pero no más allá; es justa para los que la creen tal, pero no tiene para los demás ningún

(1) *Theetetes*, 163, B.

carácter por el cual sea digna de respeto. ¿Qué importa lo justo, dirá Protágoras, toda vez que lo útil subsiste? El sabio no conoce ni lo verdadero ni lo justo, cosas quiméricas, pero sabe lo que es agradable y ventajoso; por esto domina á los demás hombres y es el mejor de *los políticos*. Pero ¿cómo comprender, replica Sócrates, que todo el mundo no sea apto para juzgar lo que es útil, si todo el mundo es igualmente apto para juzgar lo que es verdadero? La utilidad se refiere al porvenir, y una legislación se hace para el porvenir. «¿Diremos, pues, que el hombre posee en sí la regla para juzgar las cosas venideras, y que llegan á ser para cada uno tal y como se figura que serán (1)?» ¿Es el enfermo ó el médico quien opina más justamente sobre la naturaleza ó tratamiento de una enfermedad? Toda ciudad que promulga leyes, ¿es incapaz de error sobre la utilidad futura de estas leyes? Protágoras mismo confiesa que el porvenir, traspasando los límites de la sensación presente, escapa á la acción de la ciencia; debe, pues, confesar, que teniendo lo útil por objeto el porvenir, le escapa igualmente, y la ciencia política no es menos imposible que la ciencia moral en el sistema de la sensación (2).

(1) *Theet.*, 167, A s. s.

(2) Grote (*Platon and the other companions of Sokrates*, tomo II) se ha constituido en abogado, contra Platón y Aristóteles, de la causa de Protágoras. Que «el hombre es la medida de todas las cosas» significaría simplemente, según Grote, que todo conocimiento supone, al mismo tiempo que un objeto conocido, un sujeto, respecto al cual el conocimiento es relativo necesariamente. Objeto y sujeto, dice Grote, se suponen recíprocamente y son inseparables: el objeto no es para nosotros sino en cuanto conocido, y nosotros no conocemos sino en cuanto el objeto nos aparece. El conocimiento, añade Grote, es un fenómeno bipolar ó bilateral (*a bi-polar, bi-lateral phenomenon*), que parece con la abstracción de uno ó de otro de los

Consideremos más detenidamente aún este sistema, y en lugar de sacar de la moral y de la lógica objeciones que siempre podrán parecer superficiales, penetremos hasta el fondo de las cosas, sometamos á exa-

dos términos. Cuando Platón reprocha á Protágoras el constituir al hombre en medida de la verdad, se hace él mismo medida de la verdad; todas las proposiciones que pronuncia sobre la medida absoluta de las cosas y que quiere hacer independientes del pensamiento humano, tienen por sujeto expreso ó sobreentendido su *yo*. «No soy la medida de la verdad», equivale á decir: Mido por mi pensamiento que no soy medida de la verdad. Cuando afirmamos que una cosa es independiente de nosotros, sobreentendemos estas palabras: *para nosotros* (es, pues, *para nosotros* independiente de nosotros). En una palabra; todo lo que el hombre haga y piense, «elévese á lo más alto de los cielos ó descienda á lo más profundo de la tierra», no puede salir jamás de su propio pensamiento. Luego el sujeto es la medida del objeto. No sabemos si Protágoras y Platón son aquí comprendidos en su verdadero sentido. Podemos apoyarnos en el testimonio de Aristóteles, cuyo valor parece negar irrazonablemente Grote. Protágoras no se limitaba á sostener que todo pensamiento supone un sujeto pensante al mismo tiempo que un objeto, lo cual nadie se lo ha disputado. Su fin era, por una parte, suprimir el objeto, la verdad, y, de otra, reducir el sujeto á la sensación. Grote pretende que Platón compara, sin razón, la doctrina del sensualismo jonio con la de Protágoras. Nada prueba, según él, que Protágoras haya sido sensualista, sino las críticas de Platón y Aristóteles; pero ¿por qué hemos de rechazar estas dos autoridades por el solo gusto de rehabilitar á Protágoras, y hacer de él un Kant ó un Hamilton? ¿Por qué esa desconfianza inmotivada en Platón y de Aristóteles mismo, unida á esa confianza, igualmente infundada, en el sofista Protágoras? Grote no opone ni pruebas ni textos á Platón y á Aristóteles. Siempre ha habido en la antigüedad un lazo entre estas tres cosas: fenomenismo, sensualismo y escepticismo. En cuanto á Platón, que ha querido refutar esta triple consecuencia de la doctrina jonia, Grote hace con él lo que le acusa de haber hecho con Protágoras: le atribuye una doctrina que no es la suya. Platón no niega que cada uno lleve en sí la medida de la verdad, que cada uno sea, en algún modo, medida de las cosas. Pero se trata de saber cuál es esta medida que cada uno lleva en sí. ¿Es el aspecto individual,

men el principio mismo de la doctrina, la sensación llamada infalible. «Examinemos la esencia, siempre en movimiento, y, golpeándola como si fuese un vaso, veamos si da buen ó mal sonido (1).»

Hay dos especies de movimiento: uno es un cambio de cualidad, la alteración; otro un cambio de lugar, la traslación. ¿Diremos que todo se mueve, pero con uno solo de estos movimientos? Entonces, respecto al movimiento contrario, todo estaría en reposo. Para ser consecuente consigo mismo, Heráclito debe admitir á la vez los dos movimientos; todo se altera y al mismo tiempo cambia de lugar. Si así es, ninguna cualidad es fija; color, sabor, olor, todo fluye y se escapa en un perfecto movimiento de alteración, y ninguna cualidad puede ser determinada por el lenguaje. Luego no se podría decir de un hombre que ve más bien que no ve, que tiene tal sensación más bien que no la tiene. La sensación no es más sensación que otra cosa; no es más ciencia que lo contrario de la ciencia. Las cualidades, aun relativas, se desvanecen en una indeterminación invencible; no solamente no hay *ser*, sino tampoco *devenir*. Todos los términos, por los cuales

subjetivo, variable y sensible del conocimiento, como admite Protágoras, ó el aspecto universal, inmutable, inteligible, á saber, la Idea? Lejos de querer negar al hombre la medida de la verdad, Platón no pretende otra cosa en toda su filosofía que hacernos descubrir en nosotros mismos esta medida y enseñarnos á servirnos de ella. De nuestro *propio fondo* sacamos la ciencia. ¿Puede negarse, dice, que tan pronto se engaña el hombre como no se engaña? En los dos casos siente ú opina; luego la sensación ó la opinión no constituyen por sí mismas la verdad. Cuando no se engaña, cuando *sabe*, el hombre razona, según Platón, con arreglo á sus ideas universales; de aquí deduce Platón que estas ideas son la verdadera «medida», y no la sensación ó la opinión.

(1) *Ib.*, 179, B.

se intenta determinar un objeto, llevan en sí mismos su contradicción. La única expresión que queda es: *de ningún modo*; ó aún mejor, sólo el silencio conviene á este flujo eterno de las cosas; no es necesario mostrar los objetos, ni siquiera señalarlos con el dedo; hay que abandonarse pasivamente al torrente que arrastra á la vez á la naturaleza y á la humanidad.

Tal es, según Platón, la legítima conclusión del sistema de Heráclito. Protágoras invoca este sistema en apoyo del suyo, y no se da cuenta de que su propia doctrina está destruida por la misma prueba que da de ella; que su *verdad* desaparece, como toda verdad, en medio de la contradicción é indeterminación universales. Platón deduce de aquí, que la sensación no puede bastarse á sí misma; contiene en sí su propia negación; si está sola, no es nada. Para existir es preciso, al menos, que sea sentida. En vez de considerar solamente la superficie de la ciencia, penetremos más hondo. Bajo la multiplicidad de sensaciones, puras modificaciones del ser, ¿no percibe la conciencia la unidad del ser? Todas las impresiones del exterior, ¿no vienen á refundirse en un centro común? No es el ojo el que ve, ni el oído el que oye, sino el alma quien ve y oye por medio de sus órganos. «Sería, en efecto, extraño que hubiese en nosotros muchos órganos de los sentidos como en los caballos de madera, y que nuestros sentidos no se redujesen todos á una sola esencia, que se llama alma ó de otro modo cualquiera, con lo cual, sirviéndonos de los sentidos como de instrumentos, sintamos todo lo que es sensible (1).» Así, la realidad que la escuela jonia concedía falsamente á las sensaciones, ha de ser suprimida si se pre-

(1) *Theet.*, 184, D.

tende que las sensaciones mismas subsistan, porque dimanen, en su existencia móvil y fugitiva, del principio permanente que es su centro común.

Aún hay más. Supongamos que la sensación, reducida á sí misma, puede aún subsistir. Al menos no podrá salir de sus propios límites para percibir las otras sensaciones, ya pasadas, ya presentes, y no ejercerá su dominio sobre ninguna noción de relación. «Lo que sientes por un órgano, es imposible que lo sientas por otro. Si, pues, tienes alguna noción común sobre los objetos de dos sentidos tomados en conjunto, no puede venirte esta idea colectiva ni por uno ni por otro órgano. Ahora bien; la primera idea que tienes respecto al sonido y al color considerados juntamente, es que los dos *existen*, que uno es *diferente* de otro é *idéntico* á sí mismo, que tomados en conjunto son *dos*, y que cada uno, tomado aparte, es *uno*. Todas estas ideas, ¿por qué órgano las adquieres? Porque ni por el oído, ni por la vista se puede percibir lo que el color y el sonido tienen de común (1).» «Me parece que no tenemos ningún órgano particular para estas cosas, sino que nuestra alma examina inmediatamente por sí misma lo que todos los objetos tienen de común. —Juzgas, por consiguiente, que hay objetos que el alma conoce por sí misma, y otros que conoce por los órganos del cuerpo... ¿En cuál de estas dos clases colocas al *ser*? Porque éste, ¿no es lo más generalmente común á todas las cosas?—En la clase de objetos con los cuales el alma se pone en relación inmediatamente y por sí misma.—¿Sucede lo mismo con la semejanza y la desemejanza, la identidad y la diferencia?—Sí.—¿Y con lo bello y lo feo, con el bien y el

(1) *Theet.*, 185, D.

mal?—Estos objetos pertenecen al número de aquellos cuya esencia examina el alma, comparándolos y combinando en sí misma el pasado y el presente con el futuro. Así, pues, hay cosas que es dado á los hombres y á los animales sentir desde que nacen: las que pasan al alma por el órgano del cuerpo; por el contrario, á las *reflexiones sobre las sensaciones*, con relación á su esencia y á su utilidad, sólo se llega muy á la larga, cuando se llega, con muchos trabajos, cuidados y estudios.—Ciertamente.—Pero ¿es posible que el que no puede llegar á la esencia, llegue á la verdad? ¿Habría ciencia cuando se ignore la verdad?—¿A qué preguntarlo siquiera, Sócrates?—La ciencia no reside, por lo tanto, en las sensaciones, sino en la *reflexión sobre las sensaciones*, toda vez que por la reflexión se pueden percibir la ciencia y la verdad, y que esto es imposible por otro medio... Ahora vemos con verdadera evidencia que la ciencia se distingue de la sensación (1).» La sensación, concentrada en el momento presente y aislada en sí misma, no puede darnos las ideas universales de existencia, unidad, identidad, bien y belleza, que abrazan todos los objetos, todos los lugares y todos los tiempos; ideas necesarias y absolutas que se relacionan con la esencia de las cosas, y, por consiguiente, con la verdad misma, y sin ayuda de las cuales no hay ciencia posible. ¿Dónde está, pues, el origen de las ideas, de tal modo superiores á la sensación que, según Platón, la sensación misma necesita de ellas para ser percibida, conocida, conservada en la memoria? Si llegásemos á descubrir este origen, ¿no habiéramos llegado al punto más elevado de la ciencia? Ahora, al menos, «hemos avanzado lo

(1) *Theet.*, 186, D.

bastante para no buscar la ciencia en la sensación, sino en una operación del alma, désele el nombre que se quiera, por lo cual considera ella misma los objetos (1).

II

La primera solución que se presenta es atribuir las ideas de existencia, unidad, identidad y los demás principios de la ciencia al trabajo lógico del espíritu sobre las sensaciones. «En la *opinión*, el alma no hace más que conversar consigo misma, interrogando y respondiendo, afirmando y negando. Pero cuando se decide, hágase esta decisión más ó menos prontamente, cuando sale de la duda y pronuncia su fallo, se dice *que tiene una opinión* (2).» El punto de partida de la opinión, la materia sobre la cual se ejerce, es la sensación, ya actual, ya conservada en la memoria (3).

(1) *Theet.*, *ib.* y s. s. Schleiermacher (*Einleit. zum Theet.*) cree dirigida esta primera parte del diálogo contra Aristipo, y la siguiente contra Antístene. Más tarde veremos que este último es refutado en el *Sofista*, y no en el *Theetetes*.

(2) El alma se une en la opinión, no consigo misma, sino con las cosas, permaneciendo entonces subjetiva. «¿Qué es lo que yo veo allá lejos, cerca de la roca y que parece estar de pie bajo un árbol?... Este hombre, *respondiendo á su pensamiento*, podrá decir: es un hombre (y juzga así al azar). Después, al pasar por aquel punto, podrá decir que el objeto que ha visto es una estatua.» (*Filebo*, 38, b, e; 39, a). Schleiermacher (*Einleitung zum Theet.*) y Ueberweg (*Ueber die Aechtheit und Zeitfolge Plat. Schr.*, 279) sostienen con razón que la ciencia y la opinión están absolutamente separadas en Platón. La ciencia es *infalible*, capaz de *dar razón de sí misma* y responde á las *Ideas*. Steinhart (*Einleit. z. Th.*, 94) niega irrazonablemente esta afirmación. Véanse principalmente *Phedon*, 76, b; *Men.*, 96, a; *Timeo*, 51, c.

(3) *Filebo*, 18, b, e.

El espíritu se hace una pregunta (1): ¿qué relación existe entre muchos pensamientos, ó entre una sensación y un pensamiento (2)? Para descubrir esta relación, acude á sus recuerdos, esto es, la *reflexión*; después los compara, y, por último, expresa el resultado de su comparación en un juicio, especie de verbo interior que pone fin á la duda, y pronuncia un juicio (3).

Sensación, recuerdo, reflexión, comparación, juicio; tales son los procedimientos de la opinión propiamente dicha. ¿Bastan para la ciencia? El *recuerdo*, responde Platón, no crea la ciencia, la presupone. Del mismo modo, la *reflexión* no es más que una operación ulterior y una vuelta del pensamiento sobre lo que ya poseía. ¿Acaso consiste la ciencia en el *juicio comparativo*? En primer lugar, no es la comparación la que crea los dos términos del juicio; al contrario, para que la comparación sea posible, es preciso que los dos objetos que se han de comparar se den anteriormente y sean ya conocidos en sí mismos. Supongamos que se den estos elementos; ¿cómo se ha de averiguar si la relación establecida entre ellos por el juicio es conforme á las verdaderas relaciones de las cosas? Para saberlo necesitaríase una nueva comparación entre la realidad y nuestro pensamiento, entre el objeto representado y la noción que lo representa. Esta comparación, á su vez, no tiene valor sino en tanto que los dos términos son perfectamente conocidos en sí mismos. Luego, para comparar nuestro pensamiento con el objeto real, es necesario conocer ya este objeto y conocer el bien; y, de este modo, se cae en un círculo vicioso. Si la verdad y la

(1) *Filebo*, 18, b, e.

(2) *Id.*, 39, a.

(3) *Theet.*, 189, e; 190, a.

ciencia consistiesen en una relación de conveniencia entre un sujeto y un atributo, el error se reduciría á una equivocación. El juicio falso consistiría en tomar una cosa por otra y afirmar así una relación inexacta entre los dos términos de la comparación. Ahora bien; supónganse estos dos términos igualmente desconocidos; es evidente que la equivocación será imposible; supóngase que uno sea conocido y otro no; la imposibilidad será la misma, porque no se puede comparar una cosa de que no se tiene idea. Es, por lo tanto, necesario que los dos términos de la comparación sean previamente conocidos; pero entonces, cómo confundirlos uno con otro? Hay que admitir, para explicar semejante confusión, que se conoce y que no se conoce á la vez el mismo objeto. El error es, en consecuencia, tan inexplicable como la ciencia, y no se puede distinguir uno de otra si estamos reducidos á juzgar todas las cosas por comparación (1).

La impotencia de esta especie de juicio aparecería con más evidencia aún si se intentase explicar las nociones universales de existencia, identidad, diferencia y las demás ideas puras. En la comparación, el pensamiento busca la semejanza ó la diferencia; y si las busca, es que ya tiene noción de ellas. La existencia, la igualdad, la desigualdad, la semejanza, la diferencia, son, según Platón, los tipos conforme á los cuales se ordena el juicio para pronunciar que tal objeto existe, que es igual ó desigual á otro objeto. De aquí también la necesidad de un conocimiento anterior á toda comparación. Por encima del juicio comparativo, por encima de la opinión verdadera, se encuentra la opinión acompañada de explicación y de noción, que

(1) *Theet.*, 199, 200 y s. s.

tiene más alcance que la primera; acaso es en ella donde descubrimos el origen de la ciencia.

La noción se exterioriza por la definición, que es de tres géneros:

a) La definición de palabras ó nominal consiste en expresar, en términos precisos, el objeto que se concibe, de suerte que se retrate en la palabra como en un espejo. Se pregunta, por ejemplo: ¿qué es un carro? Podemos responder: son las ruedas, un eje, los flancos, las llantas, un freno. Pero, además de que esta especie de definición presupone el conocimiento del objeto, se puede expresar en términos precisos el error como la verdad (1).

b) La definición de un todo por sus elementos consistiría, por ejemplo, en enumerar por orden todas las piezas del carro. Es una división, un análisis, que llega á los elementos simples é indivisibles. Ahora bien, de dos cosas una: ó estos elementos no están sujetos á la conciencia, y entonces, al definir un objeto, se define por lo desconocido, ó bien los elementos, aunque simples é indescomponibles, caen bajo el dominio del conocimiento, y entonces no es la definición la que los da á conocer.

c) La tercera especie de definición se basa en la diferencia; ejemplo: El sol es el más brillante de todos los cuerpos celestes que giran en torno de la tierra. Esta definición es superior á la anterior. Limitarse á la enumeración de todos los elementos, de todas las cualidades de un objeto, no es distinguir las cualidades propias de las comunes; el objeto permanece, por tanto, como absorbido en el género de que forma parte. Además, la definición, para ser completa, debe

(1) *Theet.*, 207 y s. s.

añadir al género las diferencias. ¿Es esta la ciencia verdadera? Aún no, porque para indicar la diferencia de un objeto es necesario conocer ya este objeto, y conocerle en lo que tiene de propio; de lo contrario, se confundiría con todos los demás, y no sería objeto del pensamiento. Luego para distinguir un objeto de los demás por la definición, es necesario haberlo distinguido ya de todos los demás por una percepción previa é inmediata, y esto es incurrir en el mismo círculo vicioso. De este modo, el juicio por definición no ayuda más á la ciencia que el juicio comparativo, y, en general, todo juicio que es producto de la reflexión supone nociones espontáneas á las cuales se aplique. Poco importa que se trate de comparación, de división ó de definición. Juzgar es siempre establecer relaciones entre muchos términos. Hay que considerar, pues, en el juicio dos cosas: los términos y la relación. Los términos han de ser previamente conocidos; las relaciones son de identidad, de diferencia, de igualdad, de desigualdad, ó de sustancia y de modo, de causa y efecto, etc. Estas relaciones son universales, absolutas, necesarias, cualesquiera que sean los términos que las unan, y todo juicio no es más que la aplicación de estas relaciones generales á dos términos particulares. ¿Diríais que tal cosa *es* si no poseyeseis ya en vosotros mismos, bajo una forma más ó menos manifiesta, esta idea de la existencia que lleva más allá del infinito á los seres limitados á los cuales la aplicamos, y que parece un modelo ideal, cuya imagen imperfecta encontramos en los objetos particulares? Todo juicio implica esta idea, y ningún juicio la da (1). Del mismo modo, ¿podríamos juzgar si no poseyésemos

(1) Comp. Leibnitz: Hay ser en toda proposición.

las nociones de identidad y diferencia? La afirmación, ¿no supone que lo que es y que una misma cosa no puede á la vez ser y no ser considerada bajo el mismo aspecto? Lo que es, dice Platón en el *Sofista*, es idéntico á sí mismo y distinto de las demás cosas. Así, la inteligencia afirma, anteriormente á todo juicio, la identidad íntima y esencial del ser y la imposibilidad en que está de recibir á su contrario (1). En cualquier punto de vista que nos coloquemos, ya se trate de *términos* ó de *relaciones*, la operación lógica del juicio sólo da una ciencia derivada y deducida. «La opinión es á la ciencia lo que la imagen al objeto (2).» ¿Dónde, pues, encontrar la ciencia primitiva, la ciencia inmediata que se basta á sí misma, que contiene en sí su propia razón y da la razón de todos los demás conocimientos? Desde la sensación á la opinión verdadera, desde la opinión verdadera á la opinión razonada, hemos buscado en vano la ciencia. Elevémonos más arriba aún, y de la opinión razonada pasemos al razonamiento puro (3).

(1) Comp. *Fédon*, 102, e.

(2) *Rep.*, 510, a.

(3) El *Theetetes* no tiene otro objeto que mostrar la insuficiencia de la sensación y de la opinión. Es un diálogo negativo, como sostienen Ast, Socher, Stallbaum, Ueberweg, Zeller y Grote. Pero este último pretende que, más allá del resultado negativo, Platón no tiende á ninguna doctrina positiva; que no hay en el *Theetetes* ninguna alusión á las *Ideas*, y que las dificultades suscitadas en este diálogo no son solucionadas en ninguna otra obra de Platón. Estas tres afirmaciones son igualmente erróneas. Pretender que Platón no tenía ninguna doctrina positiva sobre la naturaleza de la ciencia, ¿es comprender las teorías platónicas? Veremos en la *República* y en todos los demás diálogos la falsedad de este aserto. En segundo lugar, Platón deja claramente entrever las *Ideas* en el *Theetetes*: a) cuando representa al filósofo, como preguntándose: ¿Qué es el hombre?, y no ¿qué es tal ó cual hombre? ¿Qué es el

III

La *διάνοια* ó pensamiento discursivo es la deducción, principalmente la de los géometras, con todos sus procedimientos accesorios: *definiciones* en las que se proponen los principios (*ὑποθέσεις*), *figuras* con que se ayuda al razonamiento (*εἰκόνες*), etc. En las matemáticas, «el alma se sirve de los datos del mundo sensible como de otras tantas imágenes, partiendo de ciertas hipótesis, no para remontarse hasta el principio, sino para descender á la conclusión... Los géometras y los aritméticos suponen dos especies de números, uno par, otro impar, las figuras, tres especies de ángulos; y así de los demás, según la demostración que buscan. Una vez establecidas estas hipótesis, las consideran como otras tantas verdades que todo el mundo puede reconocer, y *no tienen en cuenta ni á sí mismos, ni á los demás*; finalmente, partiendo de estas hipótesis, *descienden* por una cadena no interrumpida de proposiciones, *siempre de acuerdo consigo mismos*, hasta la conclusión que habían intentado demostrar. Se sirven, indudablemente, de figuras visibles, y razonan sobre estas figuras, pero *no piensan en ellas*, sino en otras figuras por éstas representadas. Por ejemplo, sus razonamientos no versan sobre el cuadrado ó la diagonal tal como los trazan, sino sobre el cuadrado tal

justo?, y no *es este justo?*; b) cuando habla del ser, de la unidad y de la diferencia, implicadas en el juicio; de la ciencia y de la verdad, objeto de la ciencia, etc.

En cuanto á la ausencia de soluciones de que habla Grote, veremos más tarde lo que se debe juzgar acerca de esto. Véase Grote, *Plato and the other companions of Sokrate*, t. II.

como es en sí mismo con su diagonal. Otro tanto puede decirse de todos los géneros de formas que representan, ya en relieve, ya por el dibujo. Los geómetras las emplean como otras tantas imágenes, y *sin considerar otra cosa que esas otras figuras de que he hablado*, que sólo pueden ser percibidas por el pensamiento. Debí colocar estas figuras entre las cosas inteligibles; para obtenerlas, el alma tiene que servirse forzosamente de hipótesis, no para llegar hasta el primer principio, porque *no puede pasar más allá de sus hipótesis*, pero emplea las imágenes que le suministran los objetos terrestres y sensibles, escogiendo, sin embargo, entre estas imágenes las que, relativamente á otras, son consideradas y estimadas como de mayor claridad y limpidez. Comprendo que hablas de lo que sucede con la geometría y con las demás ciencias de esta naturaleza. Estas artes tienen por principios hipótesis, y se ven obligadas á servirse del razonamiento y no de los sentidos, pero no remontándose al principio, sino, al contrario, partiendo de hipótesis, no te parecen pertenecer á la inteligencia, *aunque llegasen á ser inteligibles con un principio*, y llamas conocimiento razonado al que se adquiere por medio de la geometría y de otras artes semejantes, y no inteligencia, siendo este conocimiento como un intermedio entre la opinión y la pura inteligencia.—Has comprendido perfectamente mi pensamiento». La *διάνοια* es, pues, sin duda alguna, el razonamiento geométrico, la deducción; y Platón cree que la verdadera ciencia no consiste aún en esto. Resumamos las razones que da.

El método geométrico comprende cuatro procedimientos: 1.º, las imágenes sensibles ó figuras (*εἰκόνες*); 2.º, el razonamiento deductivo (*διάνοια*); 3.º, los principios del razonamiento (*ἀποδείξεις, ἀρχαί*); 4.º, la ley del ra-

zonamiento, á saber, *la ausencia de toda contradicción*; en otros términos, el axioma de identidad.

La deducción desciende del principio á la consecuencia y no puede *remontarse* á más altura. Simple análisis, no sale de los límites en que está como encerrado; explora un dominio cuyos lindes no puede traspasar. En otros términos, supone principios.

De los principios toma su valor absoluto el razonamiento. Una deducción exacta puede llevar á una conclusión falsa. El razonamiento no incluye por sí mismo ni verdad ni falsedad, ó al menos sólo tiene un valor intrínseco, relativo, que proviene de que esté ó no conforme con su ley propia.

Esta ley es, como hemos visto, la conformidad del pensamiento consigo mismo, *ὁμολογουμένως*. Así como el juicio establece una relación entre muchas nociones, el razonamiento establece una relación entre muchos juicios. Es la relación de lo mismo con lo mismo; es la ley de la identidad, que establece que el ser verdadero no puede recibir á su contrario. En la sensación, donde se confunden lo grande y lo pequeño, lo semejante y lo diferente, lo bello y lo feo, se mezclan las cosas contrarias. Por el juicio, por el raciocinio, por todas las operaciones lógicas, el pensamiento separa lo que la sensación une. En lugar de esta oposición, quiere la armonía; bajo esta contrariedad, busca la unidad. Sabía en consecuencia, ya que la unidad existe; lo sabe, puesto que la busca; y esta ciencia no la debe ni á los sentidos, ni al juicio, ni al raciocinio. Las grandes nociones de existencia, verdad, identidad, que son las leyes de toda operación lógica, no pueden resultar de estas operaciones, toda vez que el espíritu humano versaría así en un círculo vicioso.

Como vemos, la deducción no sólo toma de los prin-

cipios superiores su verdad absoluta; toma también la verdad imperfecta y relativa que resulta de la conformidad con su ley, porque esta ley misma, esta ley de identidad y de unidad, ¿qué es más que un principio?

Dejemos, pues, á un lado el razonamiento mismo y consideremos los principios de donde se deriva. En la región de los principios, en el dominio de la νόησις, hallaremos ciertamente la ciencia, si es que la ciencia existe.

IV

Las matemáticas tienen por principios las definiciones del número de la figura, del triángulo, del círculo y de otros objetos semejantes. El geómetra los representa por imágenes sensibles; pero, mientras sus ojos están fijos en las figuras materiales, su pensamiento anda más elevado. Piensa en el triángulo ideal, en el círculo ideal, en los números ideales, y desenvuelve por el raciocinio todo lo que contienen estos principios inteligibles; sólo que no se da cuenta á sí mismo ni da cuenta á los otros de los principios que ha sentado: los admite, pero no los demuestra. No son para él más que *hipótesis*, porque todo lo que no es por sí mismo inteligible, todo lo que no tiene en sí mismo su razón de ser, no satisface enteramente al espíritu, y conserva un carácter de incertidumbre: el pensamiento exige algo superior, quiere elevarse más arriba, mientras no se ha remontado á un principio incondicional y absoluto, comprende que no está aún en posesión de la verdadera ciencia. Lo que el matemático no hace (dar cuenta de los principios en que se apo-

ya), debe hacerlo el filósofo. ¿Cuál es, consiguientemente, la verdadera naturaleza de los conceptos geométricos: círculo, triángulo, figuras y números? ¿Cómo nacen en el espíritu estos conceptos? Sabemos que la *deducción* los supone, y, por consiguiente, no los explica. Es preciso averiguar su origen.

Los conceptos geométricos tienen por primer carácter la generalidad, τὸ καθόλου. La operación intelectual de que son producto tendrá también, en consecuencia, por primer carácter, el de elevarse de lo particular á lo general: implicará la generalización «que reúne los objetos múltiples bajo la unidad de la noción universal para llegar de este modo á una definición».

El procedimiento familiar de Sócrates fué la *inducción* (ἐπαγωγή), que conduce por la generalización á una definición universal (τοὺς ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου). La inducción suministra á la deducción sus principios, porque para descender de lo general á lo particular, es necesario concebir previamente lo general. La deducción más sencilla, más elemental, supone una inducción anterior: para razonar sobre el hombre, sobre el animal, sobre el bien, sobre la justicia, sobre las figuras, sobre los números, es necesario concebir todos estos objetos bajo la forma de universal: es necesario generalizar. ¡Tan superior es la inducción á la deducción! Sócrates veía en la inducción la ciencia misma. Platón profundizó á su vez la naturaleza del procedimiento socrático; y á sus ojos, la inducción está muy próxima á la ciencia, tan próxima, que casi se confunde con ella; sin embargo, no es todavía la ciencia. Aquí el discípulo se separa del maestro: aquí comienza la teoría de las ideas.

La inducción tiene por punto de partida los datos de los sentidos. «Hay que comenzar por la vista, por

el tacto, por el oído, dice Platón; todos los demás caminos son impracticables.» No hay generalización posible sin la percepción de los objetos particulares; para concebir la unidad, *τό ἐν ἐπὶ πολλοῖς*, es necesario haber percibido lo múltiple. ¿Es esto decir que la idea general sea un simple resumen de las sensaciones individuales, y, en esta indagación de los principios de la ciencia, hemos de volver después de un largo rodeo al punto de partida, la sensación? Sería preciso para esto que sólo hubiese en la idea general las diversas percepciones que le dan nacimiento. Ahora bien; en la idea general hay un elemento nuevo; me refiero á la generalidad misma.

La generalidad no reside en ninguna sensación particular; nada más evidente. Tampoco reside en una suma de sensaciones; toda suma, en efecto, es finita y múltiple. La generalidad, por el contrario, implica á la vez la infinitud y la unidad. Una noción general, ¿no tiene una extensión sin límites? La noción del círculo, por ejemplo, ¿acaso conviene solamente á un cierto número de círculos, ó más bien, á todos los círculos reales ó posibles? No obstante, por los sentidos sólo hemos percibido un número limitado de objetos que tienen la forma circular; agregad uno á otro, y no obtendréis nada infinito ni universal. Además, toda suma es múltiple, mientras que la idea general es una. Reunid y confundid en vuestra memoria un número cualquiera de sensaciones, y obtendréis una imagen vaga cuya multiplicidad no se prestará á determinación alguna, ni, por consiguiente, á definición. La imagen no se define más que la sensación misma de la que es un recuerdo indeciso y medio borrado, una sombra inferior en nitidez al objeto que representa, un reflejo debilitado cuyos contornos son imper-

ceptibles. La idea, por el contrario, es neta y precisa; puede definirse, es el principio mismo de la definición. Así, por su generalidad infinita, está por encima de todo número; abraza el presente, el pasado y el porvenir; satisface al pensamiento, que sólo reposa en lo universal. Pero, al mismo tiempo, por su unidad y determinación, se presta á la definición y á la ciencia. Infinita y finita, múltiple y una al mismo tiempo, la noción general reúne en sí misma el principio de identidad y el principio de distinción. No es la identidad pura cosa superior; es un término medio que traspasa los límites de la sensación para remontarse á un principio más elevado aún. Por encima de la noción general están los principios mismos de la generalidad; es decir, lo universal, la unidad é identidad, la distinción y la diferencia, todos los principios que hemos visto ya aparecer como condiciones del juicio y del raciocinio, y que nos aparecen de nuevo como condiciones esenciales de la generalización é inducción.

Sócrates no tenía, según Platón, razón al detenerse en la noción general, ó al menos dejarla confundir con los objetos que la hacen nacer, como si no contuviese un elemento nuevo y perfectamente separado de todos los datos sensibles, como si fuese producto de un simple trabajo lógico aplicado á las sensaciones. Indudablemente, es debida al trabajo del espíritu; pero, para llevar á cabo este trabajo, el espíritu necesita datos superiores y aislados. La generalización más simple y elemental, por lo mismo que comunica á su producto un carácter de generalidad, implica el concepto de lo universal en su unidad y extensión infinita.

¿Qué resultará si las nociones de los géneros ofrecen al espíritu, además de su carácter de universali-

dad, un carácter de perfección? En las ideas de círculo, de triángulo, de número y de figuras ideales, hemos considerado solamente lo que más tarde llamaremos la extensión y la cantidad de la idea. Consideremos ahora, con Platón, la cualidad.

Desde este nuevo punto de vista, el contraste de la noción con la sensación ó con la imagen sensible, es aún más palpable. La noción tiene por carácter esencial lo que Platón llama la *pureza* sin mezcla; es decir, la perfección de una cualidad que excluye radicalmente su contraria, y á la cual no se mezcla ningún defecto. Del mismo modo que la blancura por excelencia, la blancura perfecta es la inmaculada y pura, así el círculo perfecto, el triángulo verdadero, la verdadera belleza, la verdadera justicia, excluyen toda cualidad contraria y basan toda su excelencia en la pureza absoluta.

¿Sucedo lo mismo con la sensación? ¿O los objetos que hieren nuestros sentidos son, las más de las veces, una mezcla imperfecta de los contrarios? ¿No es su imperfección misma la que nos obliga á concebir la perfección? ¿No es su mezcla de belleza y de fealdad, de grandeza y de pequeñez, de multiplicidad y de unidad, la que nos hace pensar, por contraste, en la belleza pura, en la grandeza absoluta, en la unidad verdadera? Las contradicciones de los sentidos avivan y despiertan el pensamiento, y esta admiración fecunda engendra la ciencia. Iris es hija de Thanmes.

Las perfecciones de los sentidos son de dos clases: «Las unas no invitan al entendimiento á la reflexión, porque los sentidos son sus jueces competentes; las otras lo invitan, porque los sentidos no pueden dar sobre ellas un juicio recto... Entiendo que no invita al entendimiento á la reflexión, todo lo que no excita al

mismo tiempo dos sensaciones contrarias; y que lo invita, todo aquello que hace nacer al mismo tiempo dos sensaciones opuestas... Supongamos tres dedos: el meñique, el siguiente y el del medio. Cada uno nos parece igualmente un dedo; poco importa para esta percepción que sea el del medio ó el del extremo, blanco ó negro, grueso ó menudo, y así de lo demás. Nada de esto obliga al alma á recurrir al entendimiento para saber precisamente lo que es un dedo, porque nunca la vista ha dado testimonio al mismo tiempo de que un dedo fuese otra cosa que un dedo. Pero, ¿acaso la vista juzga bien del grandor ó pequeñez de estos dedos... ó del grueso y delgadez, ó de la suavidad y dureza al tacto? En general, la relación de los sentidos sobre todos estos puntos, ¿no es defectuosa? El sentido destinado á juzgar lo que es duro, no puede hacerlo sino después de ser previamente aplicado á lo que es blando, y hace al alma experimentar una sensación á la vez de dureza y de blandura. ¿Puede entonces evitarse que el alma no acierte á comprender lo que puede significar una sensación de dureza unida con una sensación de blandura? Por consiguiente, ¿obra razonable ó irrazonablemente el alma, llamando en su ayuda al entendimiento y á la reflexión, para tratar de indagar si cada uno de estos testimonios conviene á una sola cosa ó á dos? Y si juzga que son dos cosas, ¿no le parecerá cada una de ellas *una* y distinta de la otra?» (Por ejemplo: la grandeza le parecerá una y distinta de la pequeñez; será la grandeza sin mezcla de pequeñez, en su unidad, en su simplicidad, en su pureza.) «Si, pues, cada una de estas cosas le parece *una*, y una y otra dos, las concebirá aisladamente» (concebirá la grandeza aisladamente de la pequeñez), «porque, si no las concibiésemos

separadas, no se originaría el concepto de dos cosas, sino de una sola» (y habría que decir que la grandeza y la pequeñez no forman más que una sola cosa).

«La vista, decíamos, percibe la grandeza y la pequeñez como cosas, no separadas, sino confundidas. Y para aclarar esta confusión, el entendimiento, al contrario de la vista, se ve obligado á considerar la grandeza y la pequeñez, no confundidas, sino separadas una de otra. Esto hace brotar en nosotros el pensamiento de preguntarnos á nosotros mismos qué es grandeza y qué es pequeñez... Esto te quería yo dar á entender cuando decía que, entre las sensaciones, unas exigen la reflexión, á saber: las que están confundidas con las sensaciones contrarias, y otras no la exigen, porque no importa esta contradicción. ¿En cuál de estas dos clases colocas el número y la unidad?—No sé.—Juzga por lo que he dicho. Si obtuviésemos un conocimiento distinto y claro de la unidad por la vista, ó por cualquier otro sentido, este conocimiento no conduciría al pensamiento hacia el ser, como hemos dicho hace poco del dedo.» (El ser, en efecto, ó la esencia, objeto de la ciencia, excluye esta multiplicidad, esta indeterminación que resulta de la mezcla de las cosas contrarias.) «Pero si la unidad ofrece siempre alguna contradicción, de suerte que la unidad no parezca más unidad que multiplicidad, hase menester un juez que decida; el alma encuentra, necesariamente, obstáculos, y apelando al entendimiento, vese obligada á hacer averiguaciones y á preguntarse lo que es la unidad; á esta condición debe el conocimiento de la unidad el ser uno de los que elevan al alma y la impulsan á la contemplación del ser.»

«Esto es, precisamente, lo que acontece en la percepción de la unidad por la vista; vemos la misma

cosa á la vez, una y múltiple hasta el infinito. Lo que se dice de la unidad, ¿no se aplica también á cualquier número?—Sí.—¿No es verdad, también, que la ciencia del cálculo y la aritmética tienen por objeto el número?—Indudablemente.—Por consiguiente, conducen al conocimiento de la verdad.»

Conducen á él, pero no son el mismo conocimiento; ocupan una región intermedia entre la región de los sentidos y el dominio de la ciencia pura. Lo mismo puede decirse de la geometría, la astronomía y todos los estudios que tienen por objeto nociones revestidas del doble carácter de universalidad y pureza absolutas (*géneros ó tipos*) y que tienen por instrumento la generalización ó inducción.

El punto de partida de estos estudios son los datos sensibles, en los cuales no hay nada de puro, de perfecto, de uno é idéntico. Puesto que la misma cosa es grande ó pequeña, hermosa ó fea, buena ó mala, según el punto de vista desde que se mire, todo es relativo, y el pensamiento no puede afirmar nada más que por comparación. Pero estas afirmaciones por comparación suponen una afirmación pura y simple sobre objetos fijos que tengan esencia propia y que estén determinados en sí mismos, en vez de ser determinables solamente por relación á otros objetos. No hay ciencia posible si la inducción no viene á generalizar y purificar los datos sensibles, reduciéndolos, bajo la relación de extensión, á la unidad de lo universal, y bajo la relación de cualidad, á la unidad de lo perfecto, exclusiva de toda mezcla. Pero la inducción, á su vez, no es posible más que por la aplicación á las cosas sensibles de ciertos principios de generalidad y perfección; en una palabra, de *unidad*. Estos principios no son producto de la inducción; ésta

no hace más que recibirlos del exterior y aplicarlos. La ciencia no consiste en la inducción, sino en los principios que hacen posible la inducción; no en las operaciones lógicas, sino en los principios metafísicos, que son imprescindibles para estas operaciones. Profundicemos la naturaleza de los principios de la ciencia, si queremos saber en qué consiste la ciencia.

«Hay muchas cosas que llamamos *bellas*, y otras muchas, *buenas*; así designamos á cada una de ellas. —Si.—Y al principio de cada una lo llamamos *belleza*, *bondad*, y lo mismo hacemos con todas las cosas que hemos considerado hace poco en su *variedad*, mirándolas desde otro punto de vista, en la *unidad* de la idea general, á la cual se refiere cada una de ellas.»

El pensamiento no puede satisfacerse con la consideración de tal objeto bello, de tal otro bueno, estando la belleza y la bondad de las cosas particulares mezcladas con la fealdad y la maldad. El pensamiento concibe, pues, necesariamente, un principio de belleza y un principio de bondad. Este principio deberá existir dondequiera que haya algún grado de belleza y de bondad; porque la causa está dondequiera que está el efecto; contiene la razón, no sólo de los efectos actuales, sino de los efectos pasados ó futuros, y hasta de los efectos puramente posibles. La bondad y la belleza, que se hallan en los objetos particulares, suponen, por tanto, un principio que contenga en su seno el origen de lo real y de lo posible, del pasado y del porvenir. Este principio, en otros términos, es de una generalidad absoluta é ilimitada, y por esto es uno. Es algo idéntico á sí mismo, á pesar de la diversidad de objetos que de él se derivan, ó más bien, á causa de esta diversidad misma. Tal es el primer carácter que el espíritu atribuye, necesariamente, al

principio de la bondad y de la belleza: la *unidad* de lo universal.

No es esto todo. ¿Cómo podríamos juzgar que tal objeto es bello ó bueno, y sobre todo, que éste es superior á aquél en la relación de belleza ó de bondad, si no concibiésemos, detrás de esta multiplicidad de grados en lo bueno y en lo bello, la unidad de un principio siempre igual á sí mismo? Lo que constituye los grados diversos de la belleza y de la bondad en los objetos particulares, es que estas cualidades se confunden en ellos con cualidades contrarias; no puede suceder lo mismo con el principio que produce la bondad y la belleza. El principio del bien produce el bien solamente y no el mal; de lo contrario, incurriríamos en falsedad al decir que es el principio del bien; no sería un principio, sino algo indeterminado é indiferente á todas las cosas contrarias. Luego no concebimos el bien imperfecto, múltiple, relativo y como *impuro*, sino á condición de concebir un principio en que el bien sea perfecto, simple, puro y sin grados, porque no sufre mezcla. Lo mismo se puede aplicar á lo bello, y los diversos grados de la belleza imperfecta no son inteligibles sino por la belleza perfecta y sin grados. «Reduzcamos nuestras sensaciones á las nociones primitivas que hallamos en nosotros y que nos sirven de ejemplares.» Los principios del bien y de lo bello, además de su universalidad, tienen por segundo carácter la absoluta perfección. Esta perfección resulta de su unidad misma; la belleza *una* y simple es la belleza sin mezcla de fealdad. «Formémonos la idea siguiente de todas las cosas que llamamos *puras*... ¿Cómo y en qué consiste la pureza de la blancura? ¿Es en la grandeza ó en la cantidad? ¿O bien en que no tiene mezcla ni huella alguna de otro color?—Es

evidente que consiste en que carece por completo de mezcla.—Muy bien. ¿No diremos que este blanco es el más *verdadero* y al mismo tiempo el más bello de todos los blancos y no aquel que fuese de mayor cantidad ó más grande?—Sí, y con mucha razón.» Por lo tanto, desde el momento en que concebimos una cantidad desde el punto de vista de la unidad absoluta, le comunicamos dos caracteres que antes no tenía; adquiere una generalidad ilimitada y una pureza y perfección absolutas.

Ahora puédese preguntar: ¿qué nombre hemos de dar al principio de la belleza y de la bondad manifestadas en las cosas posibles? ¿Cómo se le ha de llamar sino lo *bello*, el *bien*? No es esta belleza, esta bondad particular, todo lo que expresa la variedad, la multiplicidad de grados y modificaciones del ser, no conviene á un principio inmutable é idéntico; es lo *bello*, es el *bien* en su simplicidad sublime, y todo lo que se agregue á estas expresiones no hace más que destruir la unidad absoluta de los primeros principios. Digámoslo una vez más: «Hay muchas cosas que llamamos *bellas* y otras muchas *buenas*. Y al principio de cada uno lo llamamos *belleza*, *bondad*; y lo mismo hacemos con todas las cosas que hemos considerado hace poco en su *variedad*, mirándolas desde otro punto de vista, en la *unidad* de la idea general, á la cual se refiere cada una de ellas.»

¿Queremos más ejemplos? Concebimos la *igualdad* que hay entre un árbol y un árbol, entre una piedra y una piedra, por la concepción de la igualdad en sí, que reside fuera de estos objetos y no varía como ellos. «Las piedras, los árboles, ¿no nos parecen ya iguales, ya desiguales, aunque realmente no sufran ninguna modificación?—Seguramente.—Ahora bien; lo que es

igual en sí, ¿te ha parecido alguna vez desigual, ó la igualdad desigualdad?—Jamás.—Luego la igualdad y lo que es igual no son una misma cosa.» La igualdad en sí es la que tiene por carácter la unidad absoluta; es, pues, *igualdad* y no otra cosa; por eso es pura y *perfecta*; está presente en su unidad dondequiera que hay algún grado de igualdad, y por este respecto es *universal*. «Lo que aquí decimos conviene lo mismo á la igualdad que á lo bello en sí, al bien, á la justicia, á la santidad.» Agreguemos á esto las nociones de existencia, identidad y diferencia que suponen el juicio y el raciocinio. Todas estas nociones expresan un principio de unidad en la multitud de cosas particulares.

Mas ellas mismas son múltiples; contienen elementos diversos. Allí donde la simplicidad no es absoluta, el espíritu experimenta la necesidad de un principio superior. Los géneros y los tipos no son, pues, perfectamente inteligibles en sí mismos, conservan un carácter hipotético, que obliga al espíritu á sobreponerse á ellos para elevarse cada vez más alto; no serán completamente inteligibles, sino una vez reducidos á su principio. Todas las nociones en que la unidad no es absoluta son para el filósofo «hipótesis que considera como tales, y no como principios, y que le sirven de escalones y puntos de apoyo para elevarse hasta un primer principio que no admite hipótesis.» Ahora bien; lo que hay de común en todos los géneros, es la generalidad ilimitada; en todos los tipos, la perfección. ¿Y qué es la generalidad ilimitada? Es, como hemos visto, la unidad absoluta en la relación de cantidad y extensión. ¿Qué es la perfección infinita? Es la unidad absoluta en la relación de cualidad; es la simplicidad que excluye toda mezcla. El primer principio es,

pues, concebido como unidad; y en otros términos, es la perfección, el bien por excelencia. En él reposa el pensamiento después de su marcha dialéctica; en él reside, según Platón, el principio supremo de la ciencia.

En suma, por encima de todas las operaciones lógicas, ascendentes ó descendentes, inductivas ó deductivas, hay principios de unidad de los cuales dependen por igual la inducción y la deducción, y que el espíritu impone á los objetos sensibles, lejos de recibirlos de la sensación. Estos principios mismos pueden reducirse á un principio único, último término de la ciencia, último y, al mismo tiempo, primero; á él viene á parar la ciencia, pero también parte de él. Juicio, definición, división, raciocinio, toda operación lógica lleva á la unidad, pero al mismo tiempo la supone. Implica la oscura y confusa noción de lo universal y de lo perfecto, que no hace más que esclarecer. ¿Cómo, pues, el espíritu ha entrado en posesión de este principio que hace todo lo demás inteligible y de donde se deriva todo el conocimiento?

A vista de las cosas bellas concebimos lo bello que, á pesar de eso, difiere de ellas; á vista de las cosas buenas concebimos el bien, que no puede confundirse con los objetos en que se halla. La sensación es, pues, la *ocasión* que nos hace concebir los principios, la ocasión y no la causa. «Pero, cuando la vista de una cosa nos hace pensar en otra, hay necesariamente reminiscencia.» Así, el amigo piensa en su amigo viendo la lira que aquél acostumbra á usar. El retrato hace pensar en el original, y los objetos sensibles hacen pensar en los tipos inteligibles de que ofrecen imagen imperfecta. Concebir la belleza, la bondad, la justicia, no es otra cosa, pues, que un recuerdo. Así

como la memoria conserva cada idea, pero bajo una forma oscura é implícita, hasta el momento en que la vista de algún objeto, por relación con esta idea, la suscita y la obliga á manifestarse; así también hay en el alma una facultad que conserva los principios bajo una forma oscura, hasta el momento en que la vista del mundo exterior los suscita, los despierta, los produce á la luz.

El recuerdo, ¿será, pues, el hecho primitivo de la vida intelectual? ¿Será la ciencia, la única verdadera ciencia? No; esto es imposible y contradictorio. Sólo recordamos lo que ya conocemos; el recuerdo, como toda reflexión, como toda operación del espíritu, supone un acto primitivo del pensamiento, algo así como una toma de posesión inmediata por la cual la inteligencia se apropia lo inteligible.

Esta visión sin intermediario, esta visión frente á frente de la belleza, la justicia, la unidad y el bien, en la cual el pensamiento y su objeto se unen y se penetran uno de otro como se penetran el ojo y la luz, es la *intuición*, la razón pura. Que tenga lugar este conocimiento inmediato de la verdad por el pensamiento en la vida presente ó en la anterior, ó fuera del tiempo, es un punto secundario; lo evidente, según Platón, es que tiene lugar. Con superioridad á los múltiples procedimientos de la lógica, como con superioridad á las contradicciones de nuestros sentidos, se halla necesariamente la unidad de la inteligencia y de la inteligibilidad en la intuición. Esta es la ciencia primitiva que en vano buscamos en el dominio de los sentidos y en el dominio de las operaciones lógicas. ¿Qué es la ciencia?, preguntaremos. ¿Es la sensación? ¿Es la opinión? ¿Es el pensamiento discursivo? Ninguna de estas respuestas satisfará nuestro pensamiento,

porque éste no se reconoce ni en las operaciones de los sentidos ni en las de la lógica, imágenes imperfectas de sí mismo, espejos infieles en que no puede reflejarse todo entero en su unidad. El pensamiento no se reconoce más que en la inmediata intuición de la verdad universal. La ciencia es la inteligencia percibiendo lo inteligible sin ningún intermediario y formando uno con su objeto. Y no es ésta, indudablemente, una definición lógica de la ciencia, porque no se define lo que es primitivo, ni se descompone lo que es simple. En toda supuesta definición de la ciencia, se introducirán las mismas palabras: *saber, conocimiento, pensamiento*. La razón no se define á sí misma, tiene solamente conciencia de sí misma; toda explicación lógica de la ciencia no daría idea de ella al que no poseyese ya la idea primitiva é irreductible, «la idea de la ciencia», que no es distinta de la ciencia misma (1).

Pero si simples sinónimos, simples aclaraciones metafísicas pueden reemplazar á la definición lógica, digamos entonces que la ciencia es el conocimiento de la unidad por lo múltiple; que la unidad tiene dos nombres diversos que expresan su relación con las diversas especies de multiplicidad; lo *uno* es lo *universal*; lo *uno* es también lo *perfecto*. La ciencia tiene, pues, por objeto la universalidad y la perfección, la unidad idéntica al bien, y, en una palabra, el bien.

El bien, uno y simple en sí mismo, toma aspectos y nombres diversos según sus diversas relaciones con lo

(1) *Theetetes*, 196, e. En sus símbolos matemáticos, Platón llama á la ciencia la unidad ó el punto; al raciocinio, la dualidad ó la longitud; á la opinión, la triplicidad ó superficie; á la sensación, el número *cuatro* ó lo sólido. Véase más adelante un importante pasaje de Aristóteles, libro II, *Los Números*. Sobre la idea de la ciencia véase nuestro análisis del *Parménides*.

múltiple: se llama *belleza, verdad, orden, justicia, igualdad é identidad*; da nacimiento á los principios que hemos dicho están por encima de la sensación y de la reflexión que ellos hacen posibles. Toda cualidad elevada al grado de la universalidad y perfección es una forma del bien; estas formas son el objeto de las diversas ciencias, y sin ellas nada es inteligible; por ellas todo se aclara y explica, así como todo se hace visible á la luz del día. Estos *principios de universalidad y perfección*, de unidad y de bien, superiores á la sensación y á las abstracciones lógicas, objetos de la razón intuitiva, origen y fin de la ciencia, tan reales como la ciencia misma, puesto que la producen, tan reales como nuestro pensamiento, puesto que lo aclaran y desenvuelven; estos principios (1) inteligibles por

(1) En la Carta VII, la más auténtica de todas (Grote admite que todas lo son) hallamos una confirmación notable de la exposición que precede. «Hay en todo ser tres cosas que son la condición del conocimiento; en cuarto lugar viene el conocimiento mismo, y en quinto lugar lo que se trata de conocer, la verdad (la Idea). La primera cosa, es el nombre; la segunda, la definición; la tercera, la imagen; la ciencia, es la cuarta. El círculo tiene primero un nombre... luego una definición compuesta de nombres y verbos... El círculo material es un dibujo que se borra... mientras que el círculo en sí es esencialmente distinto. Vienen después la ciencia, el pensamiento, la opinión verdadera sobre este objeto (son los tres grados del conocimiento, razón, razonamiento y opinión). Tomadas en conjunto, estas tres cosas son un nuevo elemento que no encontramos ni en los nombres, ni en las figuras de los cuerpos, sino en las almas; de donde claramente se colige que su naturaleza difiere del círculo en sí y de las demás cosas de que hemos tratado.» Es decir, que los estados subjetivos y las nociones de nuestra alma, intuitivas, discursivas ó puramente conjeturales, se distinguen á la vez de los objetos sensibles, de los nombres y de los objetos inteligibles ó Ideas. Este pasaje es la refutación de los que consideran las Ideas de Platón como nociones generales y subjetivas. «De estos cuatro elementos el *voûç* es el que, por sus semejanzas y afinidad natural, se apro-

los cuales la inteligencia existe, y que existen tan evidentemente como la inteligencia misma, cualquiera que sea, por lo demás, el modo con que se represente su existencia, son las *Ideas*.

xima más al quinto (la Idea); los otros (raciocinio, opinión, palabras, figuras) difieren de ella mucho más» (342, c). Luego las Ideas son los *objetos* de la ciencia y de las nociones científicas; lo subjetivo es solamente *análogo* á lo objetivo, en virtud del principio platónico de que el conocimiento debe ser análogo al objeto conocido (Aristóteles, *De anima*, 404, b).