

CAPITULO III

PRUEBA DE LA IDEA POR LAS CONDICIONES DE LA EXISTENCIA

- I. La Idea, principio de esencia.—II. La idea, tipo de perfección.—III. La Idea, principio de los géneros.—IV. La Idea, causa final.

I

El análisis del conocimiento bastó á Platón para demostrar las Ideas, porque conduce á una conclusión: sin las Ideas no hay existencia. Busquemos, sin embargo, con él una de las pruebas de otro orden, y después de haber estudiado los principios del conocimiento, estudiemos los principios de la existencia. ¿Cómo no había de ser esta prueba la confirmación de la primera? ¿Cómo podría haber oposición entre el pensamiento y su objeto, entre la razón y la realidad? La realidad no nos es conocida más que por el pensamiento, como, por otra parte, el pensamiento no entra en acto sino por la realidad que concibe. No hay pensamiento sin ser, ni ser, para nosotros, sin pensamiento. Allí donde vemos dos pruebas, no hay más que una sola para el que penetra en el fondo de las cosas. Tal es el conocimiento y, para nosotros, la

existencia. El conocimiento tiene su origen en las Ideas, ¿no sucede lo mismo con la naturaleza?

No es inútil, sin embargo, iniciar desde otro punto de vista el análisis de las Ideas. El análisis del *ser* será el contrapeso y confirmación del análisis del *conocer*. Si observásemos entre los dos puntos de vista oposición verdadera é invencible, habría que reconocer el signo de alguna ilusión natural y de algún error inevitable; el espíritu humano entraría entonces en sospechas, y no tendríamos otro refugio que la duda. Si, por el contrario, se mantiene hasta el fin la armonía entre la razón y la realidad, ¿no demostrará esto que los principios de la razón son idénticos á los principios de la realidad, las leyes del pensamiento á las leyes de las cosas?

Consideremos los objetos sensibles, primeramente en sí mismos, después en sus relaciones, y hallaremos cuáles son todas sus condiciones de existencia. Así como en el ínfimo grado del conocimiento hemos hallado la sensación, del mismo modo, en el ínfimo grado de la existencia encontramos el fenómeno sensible ó generación, «siempre en movimiento, naciendo en un lugar de donde pronto desaparece al perecer, comprensible por la opinión, acompañada de la sensación». En el mundo sensible, la variedad es infinita; pero esta variedad misma tiene origen en un fenómeno común, al cual se reducen todos los demás, al cual conduce toda la explicación del mundo físico. «El movimiento es el principio de la existencia aparente y de la generación, y el reposo, el de la no existencia y la corrupción. En efecto; el calor, el fuego que engendra y conserva todo, es producido por la traslación y el frote, que son movimientos. ¿No es esto lo que da nacimiento al fuego?—Sin duda al-

guna.—La especie de los animales ¿debe también su producción á los mismos principios?—Seguramente.—Pero, ¿acaso nuestro cuerpo no se corrompe por el reposo y la inacción, y no se conserva principalmente por el ejercicio y el movimiento?—Sí.—El alma misma, ¿no adquiere y conserva la instrucción, y no se perfecciona por el estudio y la meditación, que son movimientos, en tanto que el reposo, es decir, la falta de reflexión y estudio, la impiden aprender ó la hacen olvidar lo que ha aprendido?—Sí.—Luego el movimiento es un bien y el reposo un mal, para el alma como para el cuerpo... Admites, pues, el modo de razonar por todo lo que hiere nuestra vista; concibes que lo que llamas color blanco no es algo que existe fuera de tu vista ni en tu vista; ni siquiera le fijas un lugar determinado, porque así tendría una categoría marcada, una existencia fija, y no estaría en camino de engendrar... Hay que formarse la misma idea de todas las demás cualidades, tales como la dureza, el calor, y así de las demás; y concebir que nada de todo esto es tal en sí, pero que todas las cosas son producidas con una diversidad prodigiosa en la mezcla universal, que es una consecuencia del movimiento.» Heráclito, al reducir todos los fenómenos al movimiento, y todos los movimientos á la acción de un fuego interior, que anima, produce y destruye todas las cosas, había comprendido perfectamente el carácter peculiar del mundo sensible.

De la universal movilidad resulta la universal indeterminación. «Examina á ver si descubres algo de determinado en lo que es más cálido ó más frío; ó si el más ó el menos que reside en esta clase de seres, en tanto que allí reside, no les impide tener límites precisos: porque desde el momento en que son deter-

minados y finitos, les ha llegado su fin... Todo lo que nos parece que evoluciona más ó menos, que recibe lo *fuerte* y lo *dulce*, y aun lo demasiado y las demás cualidades semejantes, debemos reducirlo á *uno* y colocarlo en la especie de lo *indeterminado*, conforme á lo que se ha dicho más arriba, que era necesario, en lo posible, reunir las cosas separadas y divididas en muchos géneros, y marcarlas con el sello de la unidad.»

Sin embargo, la indeterminación no es absoluta en el mundo material, como falsamente pretendía Heráclito. Determinanse los objetos sensibles calificándolos y nombrándolos. Decimos que son, si no absolutamente, al menos en cierto modo. Es necesario, por tanto, admitir que son una mezcla indeterminada y de determinación. Examinémoslos atentamente desde cada uno de estos puntos de vista, y hallaremos el principio de la indeterminación de los objetos sensibles. Considerados en sí mismo, puede decirse, sin faltar á la verdad, con Heráclito, que no tienen forma propia ni unidad alguna, y por consiguiente, ninguna existencia verdadera. «El agua, al congelarse, se convierte, á lo que parece, en piedras y tierra: la tierra, disuelta y descompuesta, se evapora en forma de aire; el aire, inflamado, se hace fuego; el fuego, comprimido y extinguido, vuelve á hacerse aire; á su vez, el aire, condensado y espesado, se transforma en nubes y niebla; las nubes, al condensarse aun más, destilan agua; el agua cámbiase de nuevo en tierras y piedra; todo esto forma un círculo, cuyas partes todas se engendran unas á otras. Y de este modo, pareciendo que estas cosas nunca conservan una naturaleza propia, ¿quién se atrevería á afirmar que una de ellas es tal cosa y no tal otra?... No se puede ha-

blar de estas cosas como de individuos distintos, sino que hay que llamarlas, á todas y á cada una, apariencias sometidas á perpetuos cambios. Llamaremos, pues, apariencias al fuego y á todo lo que tiene un principio.» (En efecto; lo que *comienza* no puede salir de la pura nada; luego es necesariamente un cambio de apariencia en lo que ya existía.) «Pero el ser en el cual aparecen estas cosas para desvanecerse después, es el único que puede designarse por las palabras *este* ó *esto*, mientras que no se puede aplicar á las cualidades...»

Supongamos que se dan sucesivamente todas las formas posibles á un lingote de oro, y que no cesamos de reemplazar cada forma por otra; si alguno, al mostrar una de estas formas, preguntase lo que es, estaríamos ciertos de decir la verdad respondiendo que es oro; pero no podríamos decir, como si esta forma tuviese una existencia real, que es un triángulo ó cualquier otra figura, puesto que esta figura desaparece en el momento mismo en que se habla de ella. Si, pues, se respondiese, para evitar todo error, es la apariencia que veis, habría que contentarse con esta respuesta. El ser que contiene todos los cuerpos en sí mismo es como el lingote de oro; es necesario designarle siempre con el mismo nombre, porque nunca cambia de naturaleza; recibe perpetuamente todas las cosas en su seno, sin revestir nunca una forma particular semejante á cualquiera de las que encierra; es el fondo común donde viene á imprimirse todo lo que existe, y no tiene otro movimiento ni otras formas que los movimientos y las formas de los seres que contiene. Ellos son los que hacen que parezca distinto... Es, en consecuencia, necesario que lo que debe recibir en su seno todas las formas esté despo-

jado él mismo de toda forma... Por tanto, á esta madre del mundo, á este receptáculo de todo lo que es visible y perceptible por los sentidos, no lo llamaremos ni tierra, ni aire, ni fuego, ni agua, ni nada de lo que los cuerpos han formado, ni ninguno de los elementos de que han salido; pero no nos engañaremos diciendo que es cierto ser invisible, informe, que contiene todas las cosas en su seno.» Si se ha de dar un nombre á este principio innominable, lo llamaremos lo indefinido ó indeterminado. No es la materia, en el sentido ordinario de esta palabra, puesto que llamamos materia á algo indeterminado, que tiene formas y cualidades reales. Pero es una materia prima que contiene en sí misma la posibilidad de todas las cosas, sin ser por sí misma ninguna cosa en particular.

Tal es el fondo común de todos los fenómenos sensibles; tal es la primera condición de su existencia; por esto son *posibles*, pero no *reales*. De la materia indefinida viene este carácter de indeterminación que aparece á primera vista en el mundo exterior. Pero hay otra cosa en el mundo; porque este no es la materia pura, la indeterminación absoluta, sino que tiene cualidades determinadas, formas reales, aunque efímeras, aunque arrastradas por un movimiento incesante. *Lo indefinido no existe*, propiamente hablando. ¿Puede decirse de una cosa que existe, si no es tal ó cual cosa? ¿Dónde, pues, está el ser? Si no está en la indeterminación absoluta de la materia pura, está en la forma que toma esta materia, que la define y determina (τὸ τίπτερ). Ahora bien; decimos que el mundo sensible existe, no de un modo absoluto, sino en un sentido relativo, que conviene á su incesante movilidad; *nace, aparece, existe*, pues de cierto modo, y si no es el ser verdadero, al menos es una imitación del ser; *la apariencia no es*

otra cosa que la imitación de la *existencia*. Luego, ¿de dónde viene este comienzo de determinación que el pensamiento distingue en los objetos sensibles? La determinación no proviene de los objetos mismos, viene de más arriba; con superioridad á ellos, hay que admitir un principio de determinación. Este principio, llamémosle *esencia*, es decir, lo que hace que lo que es sea tal cosa, ó más simplemente, que lo que es sea, puesto que el ser consiste en la forma determinada y no en la materia indeterminada. Este es el principio de determinación, de calificación, de existencia, cuya naturaleza hay que profundizar.

Platón no cesa de repetirlo: los objetos sensibles no tienen por sí mismos ninguna esencia, y sin embargo, tienen una en la realidad actual; ¿cuál es, pues, el principio que explica la presencia de tal ó cual cualidad en las cosas? Porque, por ejemplo: ¿una cosa es bella ó buena? Hay una respuesta muy sencilla, pero en la simplicidad se encuentra muchas veces la profundidad. He aquí esta respuesta: una cosa es bella por la presencia de la belleza, buena por la presencia de la bondad. «No comprendo todas las demás razones tan filosóficas que se nos dan. Si alguno me dice que una cosa es bella á causa de sus colores vivos, ó de su forma, ó de otras propiedades semejantes, no hago caso de todas estas razones que no sirven más que para confundirme.» Y, en efecto; estas razones rechazan la dificultad sin resolverla; enumeran las condiciones de una cosa sin hacer comprender su principio y esencia. «Una cosa es la causa y otra la condición sin la cual nunca sería causa.» Los colores vivos, por ejemplo, no comunicarán la belleza á un objeto, á menos de poseerla ya en sí mismas; y entonces, ¿de dónde viene que la poseen? ¿Qué es la belleza que

contienen? La misma cuestión se presentará siempre, mientras permanezcamos en el dominio de las causas secundarias y particulares. «Me digo, pues, á mí mismo, sin amaneramiento y sin arte, quizá con demasiada sencillez, que lo que hace bella una cosa cualquiera es la presencia ó la comunicación de alguna *belleza*, de cualquier modo que esta comunicación se verifique, porque en este punto no hago afirmaciones; lo que afirmo es que todas las cosas bellas lo son por la presencia de lo bello. Esta es, á mis ojos, la respuesta más segura para mí y para otro cualquiera, y, mientras me atenga á ella, espero no engañarme y responder con toda seguridad á cualquiera, que á la belleza deben las cosas bellas el ser bellas... Así también, por la grandeza, son grandes las cosas grandes, y por la pequeñez, son pequeñas las cosas pequeñas.

Ahora bien; ¿cuáles son los caracteres de esta bondad, de esta belleza, de esta grandeza, cuya presencia hace á un objeto bueno, bello ó grande? ¿Es, por ejemplo, una belleza particular que pertenezca solamente al objeto en que reside y que parezca absorberlo todo? Habría de decirse entonces que lo que hace á un objeto bello es *su* belleza. Pero esta respuesta sería un ridículo círculo vicioso; no tendría carácter científico; sería hasta la negación de la ciencia. Decir que Fedon es bello, á causa de *su* belleza, no es solamente una simplicidad, es un error; porque la belleza no es una cosa propia de Fedon, una cosa que le pertenezca por entero; la belleza particular que reside en Fedon, no tiene en sí misma su razón y su principio, no es ni necesaria ni absoluta. En otros términos, no es su esencia; porque entonces sería contradictorio suponer á Fedon sin belleza; y sin embargo, acaso no ha tenido siempre, y no tendrá tampoco siem-

pre, la belleza que hoy posee. ¿Qué es, pues, sino una belleza accidental? Así, Fedon, no es el principio de la belleza que hay en él, y menos el principio de la belleza que hay en otros. Lo particular no puede ser principio ni esencia. La belleza de tal ó cual objeto se reduce, pues, á un principio superior, que es la belleza misma; la belleza, dice Platón, y no tal ó cual belleza particular. Lo mismo acontece con la bondad, la grandeza. Esta proposición: Simias es mayor que Sócrates, no es verdadera en su acepción literal; Simias no es mayor *naturalmente*, y *porque es Simias*, «sino á causa de la grandeza que tiene; y del mismo modo, si es mayor que Sócrates, no es porque Sócrates es Sócrates, sino porque Sócrates tiene pequeñez en comparación con la grandeza de Simias.» La prueba de ello es que Sócrates mismo, que es pequeño con relación á Simias, es grande con relación á Fedon. Lejos de tener por esencia la grandeza, admite en sí mismo la pequeñez. En una palabra, los términos particulares de una comparación como Simias y Sócrates, no son lo que constituye la relación de grandeza; y esta relación no es más que el modo con que se manifiesta en dos objetos particulares el principio universal de la grandeza ó de la cantidad. La *universalidad*, tal es, pues, el primer carácter que ofrece el principio de la esencia ó de la forma. El segundo carácter de este principio es la *pureza*, es decir, la simplicidad absoluta, que excluye las cosas contrarias y que es idéntica á la perfección. Sócrates, como hemos visto, es á la vez grande y pequeño; «la grandeza en sí nunca puede ser al mismo tiempo grande y pequeña; es más, la grandeza misma que hay en nosotros no admite la pequeñez» (en cuanto que es grandeza), «y no puede ser excedida por otra» (porque entonces se haría peque-

ña). Sócrates puede ser superado en grandeza por Simias, y admitir en sí mismo grandeza y pequeñez; pero la grandeza de la cual participa, en cuanto que es grande, excluye absolutamente la pequeñez. «De dos cosas una: ó la grandeza huye y se retira cuando ve venir á su contraria, ó perece á su aproximación; pero cuando permanece y recibe la pequeñez, no puede llegar á ser lo que no era. Así, yo, después de haber admitido la pequeñez, permaneciendo el mismo Sócrates que soy, soy el mismo Sócrates pequeño.» No hay contradicción entre Sócrates y la pequeñez, porque Sócrates no *es* la grandeza, aunque de ella *participa*. Luego puede, sin dejar de ser Sócrates, admitir la pequeñez; pero la grandeza que existe en él sin ser él, no la admite; puede coexistir en un mismo sujeto, que es Sócrates, con la pequeñez, pero no se confunde con ella. «En una palabra, no hay un solo contrario que pueda, en cuanto es lo que es, llegar á ser su contrario, sino que se retira ó perece á la venida del otro.» «Sin embargo, objeta Cebes, hemos dicho ahora poco que los contrarios nacen siempre de sus contrarios, y ahora decimos que un contrario nunca puede ser contrario á sí mismo, ya en nosotros, ya en la naturaleza de las cosas.» «Entonces, amigo, hablábamos de las cosas que *tienen* en sí los contrarios y les dan nombre.» Véase, por ejemplo, dos cosas contrarias: la vida y la muerte; cuando un ser posee la vida, tiene en sí uno de los contrarios, y se llama *viviente*; si muere, pasará de un contrario á otro, y en él la muerte nacerá de la vida, que es su contrario. «Pero al presente hablamos de las esencias mismas que, por su presencia, dan su nombre á las cosas en que se encuentran, y estas esencias no pueden, según nosotros, nacer una de otra.» Las esencias generales que dan su

forma á los objetos particulares, excluyen, pues, necesariamente, toda mezcla, porque en ellas la mezcla sería una contradicción. La grandeza en sí, la grandeza perfecta, excluye necesariamente la pequeñez, porque si la admitiese, dejaría de ser absoluta y perfecta. La mezcla de las cosas contrarias es signo infalible de la multiplicidad, de la impureza, de la imperfección. Pero toda cosa que es esencia de sí misma, es simple, no sufre grados, carece de defectos, y no tiene contradicciones internas. Lo que es, lo es sin restricción, lo es absoluta, únicamente. A esta unidad que resulta de su universalidad, une la unidad de la perfección.

De aquí emana una consecuencia importante. Los principios de esencia, como la grandeza en sí, la belleza en sí, excluyendo toda mezcla que altere la perfección de su esencia, son perfectamente distintos entre sí bajo la relación misma de esencia ó de forma. Pueden existir esencias que se concilien y otras que se excluyan; pero aun cuando haya unión, la unidad intrínseca de cada esencia persiste, y la unidad interior es precisamente la que distingue unas de otras.

Unidad intrínseca y distinción recíproca de esencias: tales son, según Platón, los fundamentos metafísicos de la ley lógica, que llamaremos más tarde axioma de identidad y de contradicción. «Lo que es grande, es grande y no puede ser al mismo tiempo pequeño por el mismo respecto.» Este axioma lógico supone que debe á su perfección una simplicidad, una unidad interior exclusiva de toda mezcla, por la cual se distingue de toda esencia opuesta ó simplemente distinta. La razón concibe esta necesidad metafísica y la transforma en regla lógica; la esencia de contradicción, que es la ley de toda esencia, se convierte en ley de todo pensamiento. «En una cosa no entrará nunca una

idea contraria á la forma que la constituye. Por ejemplo, lo que constituye el número *tres* es el ser impar» (la imparidad no es un accidente, sino la esencia misma de tres, esencia sin la cual tres no podría existir). «La idea de número par no se encontraría, pues, jamás en tres»; porque habría entonces contradicción, y la esencia de tres perecería.

En resumen, toda cosa múltiple, móvil, relativa y particular, no tiene ni puede tener en sí misma la razón de su esencia. No hay esencia verdadera sino en la unidad; no en la unidad vacía y muerta, producida por la eliminación de toda cualidad, sino en la unidad infinitamente rica, producida por la elevación de una cualidad á su más elevada potencia. Entonces desaparece toda contradicción, toda limitación. Los principios de las formas, las causas esenciales, incluyen la identidad absoluta, que se expresa en lógica por la afirmación absoluta; luego por estos principios, son *idénticos* á sí mismos y *distintos* de los demás seres los seres particulares. Estos principios de identidad y distinción, de esencia y de forma, son las Ideas.

II

La Idea, por lo mismo que es un principio de esencia, es también, según Platón, un principio de perfección. Un objeto no puede *ser* sino á condición de poseer ciertas cualidades positivas que lo determinen en sí mismo y en nuestro pensamiento. Cuantas cualidades positivas, y, por consiguiente, perfecciones tenga, otras tantas veces tendremos derecho á afirmar su existencia.

Como hemos visto, en los seres variables y múlti-

ples ninguna cualidad es pura y perfecta; no se puede decir que Fedon es bello, que Sócrates es grande, sin restricción y en el sentido absoluto de estos términos; no hay en ellos esa simplicidad infinitamente rica de la verdadera belleza y de la verdadera grandeza. Sólo la belleza en sí es bella simplemente, y sin que ninguna negación venga á unirse á esta afirmación absoluta, sin que ninguna mezcla de causas contrarias venga á alterar esta perfecta identidad de la belleza consigo misma. Lo bello solo es bello, la grandeza sola es grande, y bajo la aparente naturalidad de estos términos late, según Platón, una real profundidad.

De igual modo, la verdadera ciencia es aquella que sabe en toda la simplicidad y universalidad de este vocablo; no es esa ciencia incompleta y no acabada, que sabe tal cosa é ignora cual otra, y que «está sujeta á mutación, y es variable, como lo son los diferentes objetos que llamamos seres». No; el verdadero conocimiento no es aquel que conoce tal ó cual cosa, sino el que lo conoce todo, ó, más simplemente aún, el que *conoce*, sin que sea necesario añadir nada. No así la ciencia humana, á causa de todas sus ignorancias: «por más que se extienda, que aumente y que se esfuerce en completarse, pasando de la ciencia de un objeto á la de otro, jamás le será dado reposar en lo universal y resumirse á sí misma en la infinidad de esta sola palabra: «¡Sé!»

«¡Sé!»; expresión que parece la indeterminación misma para un espíritu limitado como el del hombre, y que expresa, sin embargo, la determinación más absoluta y la perfección misma de la ciencia. «¡Sé!» Más allá de esta palabra no hay nada ó lo hay todo; hay la simple posibilidad ó la completa realidad de la ciencia, el absoluto no ser ó el ser absoluto. Pero en

géneros están solamente en las cosas y existen por ellas; según él, las cosas particulares existen por los géneros, los fenómenos existen por la ley. La ley que preside á la generación de la flor, y que la hace salir del germen, no es efecto de esta flor que aún no existe, es más bien su causa. «Lo semejante, objetará Aristóteles, produce, por sí mismo, lo semejante.» Esta explicación parece á Platón una petición de principio; estos dos semejantes, el uno generador, el otro engendrado, ¿de dónde proviene que son semejantes? Precisamente lo que admira y lo que se trata de explicar es esta semejanza. ¿Basta para esto responder por la cuestión misma y decir que un ser particular tiene la virtud de producir un ser semejante á él? Esta virtud misma es la que se trata de explicar; de esta posibilidad indefinida de las cosas semejantes hay que dar la razón; y mientras permanezcamos en el dominio de los seres particulares, no obtendremos ninguna razón general y absoluta; la dificultad se seguirá hasta el infinito en la serie descendente de las causas segundas, pero subsistirá, según Platón, mientras el espíritu repose en una causa primera (1).

(1) Véase Jacobi, *De las cosas divinas*. Apéndice C. «Los géneros, las Ideas de Platón existen en realidad y en verdad antes de las especies y de las cosas particulares y en el sentido más propio y más estricto; hacen, en primer lugar, posibles á éstas, de igual modo que el pensamiento del primer inventor y el modelo que ha construido sobre este pensamiento existen antes del número infinito de copias, que se forman después á vista de este modelo, de suerte que esta multiplicidad posterior no ha llegado á ser posible sino mediante la unidad anterior, y le debe su origen; pero no es posible, en modo alguno, que la unidad que ha dado origen á la pluralidad, llegue á hacerse múltiple. Nada puede salir de la pluralidad, en cuanto pluralidad; de la unidad, nunca sale más que la unidad. No se inventan relojes, barcos, oficios, lenguas; pero se

Concluyamos que los géneros y las leyes existen en las cosas sensibles, pero mutiladas é incompletas. Por más que lo particular se una á lo particular, no será jamás idéntico á lo general. Los géneros y las leyes son la condición de los objetos individuales, lejos de ser su objeto. Si no son causas de las causas, expresan al menos la relación de los efectos con su causa primordial. Esta es la gran concepción platónica: las nociones generales son relaciones, pero no solamente relaciones entre los objetos particulares, como enseña la lógica vulgar, porque estas relaciones suponen una relación superior: la de los objetos particulares é imperfectos con el ser universal y perfecto, que es la unidad absoluta y primitiva. Así, por encima de la materia como por encima del espíritu, hay que admitir un principio que explique la realización de los géneros en la materia y la concepción de los géneros en el espíritu. Esta raíz de las cosas y de los pensamientos, esta «causa ejemplar de lo que hay de constante en la naturaleza» y en la inteligencia humana, es la Idea.

*inventa un reloj ó el reloj, un barco ó el barco, una lengua ó esta lengua. No se puede ni se debe decir de ninguna cosa particular é individual de estas diferentes especies, de ningún reloj, de ningún barco, de ninguna lengua que es el reloj, el barco, la lengua. Este modo de expresarse no conviene más que á una causa, que, llámese como se quiera, especie, ley, pensamiento ó alma, de donde ha provenido lo múltiple y de donde continúa proviniendo.» Malebranche dice también: *«Parece que el espíritu no sería capaz de representarse las Ideas universales de este género, de especie, etc., si no viese á todos los seres contenidos es uno (es decir, en su Idea). Porque, siendo toda criatura un ser particular, no se puede decir que se vea algo creado, cuando se ve un triángulo en general. (Recherche de la vérité, v. III, cap. VI).**

IV

«¿No hay dos especies de cosas, unas que existen por sí mismas, otra que necesita de las demás?—¿Cómo y de qué cosa hablas tú?—Una es muy noble por su naturaleza, otra le es inferior en dignidad... Esta es efecto de cualquier otra cosa; la otra es aquella que ordinariamente es causa de todas las demás... Concibe ahora el *fenómeno* y el *ser*. ¿Cuál de los dos diremos que es efecto del otro?... Ahora bien; la cosa que es causa de otras debe pertenecer á la clase de bienes, y hay que colocar en una clase diferente á aquello que es efecto de otra cosa.» Así, el carácter esencial del mundo sensible es la movilidad, la generación, el *devenir* (ἡ γένεσις). Ahora bien; ¿se concibe el movimiento sin un fin general á que aspire? Si un objeto se bastase á sí mismo, ¿admitiría el cambio y el desarrollo? No, sin la menor duda, y hemos de decir que el movimiento existe á causa del fin; lo imperfecto á causa del bien, que es la perfección; el amor á causa del objeto amado. El bien, fin último de las cosas, existe, pues, por sí mismo y para sí mismo, y para él solo existe todo lo demás; el verdadero principio de toda cosa imperfecta es la Idea de lo mejor, la perfección. No cabe dudar que el movimiento supone no solamente un fin, sino un motor. No obstante, la causa motriz no es la razón última y verdadera del movimiento. El movimiento no podría producirse sin un fin; la causa del movimiento sería, pues, impotente é inactiva si este fin no existiese. Las causas motoras están incluidas, según Platón, «en el número de las causas secundarias y como auxiliares de que Dios

se sirve para representar la idea de un bien todo lo perfectamente posible». «La mayoría de los hombres las consideran, no como causas secundarias, como medios auxiliares, sino como las verdaderas causas de todas las cosas, porque se enfrían, se calientan, se condensan, se evaporan y producen otros efectos semejantes. Pero no puede haber en ellas ni razón ni inteligencia. Porque, de todos los seres, el único que puede poseer inteligencia es el alma; mas el alma es invisible, mientras que el fuego, el agua, la tierra y el aire son cuerpos visibles. Pero el que ama la inteligencia y la ciencia, debe buscar, como las verdaderas causas primeras, las causas inteligentes, y poner en la categoría de causas secundarias á todas las que son movidas y mueven necesariamente. Hay que seguir y exponer estos dos géneros de causas, tratando separadamente de las que producen con inteligencia lo que es bello y bueno y de las que, desprovistas de razón, obran al azar y sin orden.»

Sócrates, durante su juventud, estaba poseído del deseo de aprender la ciencia que se llama física, pero pronto reconoció la insuficiencia filosófica de una ciencia que se reduce á la consideración de las causas motoras, que desprecia el fin en favor de los medios, las razones verdaderas en favor de las secundarias. «Finalmente, habiendo oído un día leer á uno, en un libro que decía ser de Anaxágoras, que la inteligencia es la ordenadora y el principio de todas las cosas, me regocijé; parecióme conveniente que la inteligencia hubiéseto ordenado y dispuesto todo en el mejor orden posible. Si, pues, pensé, alguno quiere hallar la causa de cada cosa, cómo nace, perece ó existe, es preciso que averigüe cómo el ser, la acción ó una modificación cualquiera, son para ella lo mejor; y después

de este principio, se sigue que el hombre no debe tratar de conocer, en lo que concierne como en lo que se relaciona con cualquier cosa, qué es lo mejor y más perfecto. Si se dice, por ejemplo, que si yo no tuviese huesos ni músculos no podría hacer lo que juzgase útil, se dirá la verdad; pero si se dice que estos huesos y estos músculos son causa de lo que yo hago, y no la preferencia para lo que es mejor, en que yo me sirvo de la inteligencia, se dará una explicación en extremo fútil, porque esto sería no poder hacer distinción entre la cosa que es causa y aquella sin la cual la causa no sería jamás causa; con todo, á esto que sirve de medio, tan impropriamente la mayoría de los hombres (marchando á tientas como en las tinieblas), dan el nombre de causa... No admiten el principio del bien, necesario para ligarlo y conservarlo todo. En cuanto á mí, para aprender cuál es esta causa, me haría espontáneamente discípulo de cualquiera; pero no habiendo podido llegar á conocerla, ni por mí ni por los demás, fui en su busca por un nuevo camino.

Este nuevo camino consiste en considerar como causa verdadera de un objeto la perfección ideal de este mismo objeto, es decir, su idea. Para Platón, el método de las causas finales y el método de las ideas son absolutamente idénticos; expone el segundo en el *Fedon*, como aplicación del primero. Entre la causa ejemplar y la causa final, no hay para él diferencia alguna. El artista «que tiene los ojos fijos en el ideal y que se esfuerza en reproducir la virtud», no tiene otro fin que el ideal mismo. Así, la inteligencia divina tiene por modelo la perfección, el bien, ya lleve en sí misma el modelo, ya se distinga de él; y su fin es igualmente el bien. No obraría si el bien no existiese; aunque contuviese en sí misma la potencia eficiente,

no podía manifestarla y desarrollarla; porque esta manifestación, no teniendo motivo ni fin, no tendría tampoco razón de ser. Luego si la causa eficiente explica la realidad del efecto, la causa final, á su vez, explica la acción de la causa eficiente, y así, en la primera categoría de las causas, hay que colocar, no la actividad, no el pensamiento, no el ser, sino el bien. A esta altura, la metafísica y la moral se unen en la comunidad de un mismo principio, de tal modo, que la moralidad y la bondad de las cosas son, por decirlo así, las que explican su existencia. Toda cualidad, toda esencia, deriva del bien, y no es completamente inteligible si no se la eleva al grado de perfección. Todo género, toda ley, deriva del bien, y no es inteligible sino mediante un modelo ideal, que es la perfección misma. Por último, todo movimiento, todo cambio, se explica por un fin ideal, que es también la perfección. Hay un principio que reposa en su unidad y pureza, mientras la naturaleza inquieta lo persigue y anhela: este principio es la Idea.

La Idea es, pues, la razón suprema de la existencia, como es la razón suprema del conocimiento. Es á la vez una forma radical del ser y una forma del pensamiento, por la cual el ser se hace inteligible y el pensamiento inteligente. El ser y el pensamiento emanan de un mismo ser inteligente; y si hay armonía entre la inteligencia y la existencia, es que el pensamiento y el ser forman originalmente una sola cosa en este centro común de las Ideas, que es el Bien.
