

## CAPÍTULO II

### LA REMINISCENCIA Y LA INTUICIÓN

I. Necesidad de una unión primitiva entre la inteligencia y lo inteligible.—II. Unidad suprema posterior entre el pensamiento y el ser.

#### I

Hay una facultad que nos pone en relación directa con lo inteligible sin el intermediario de la lógica discursiva: la intuición racional ó νόησις. Para explicar la manera de obrar de esta facultad en la vida presente, Platón toma de Sócrates la hipótesis de la reminiscencia.

La *reminiscencia* es el recuerdo de un objeto, provocado por la vista de otro objeto que tenga relación con el primero. Esta relación es de dos clases: una semejanza ó una desemejanza; porque las dos grandes Ideas de lo *mismo* y de lo *otro*, de la *identidad* y la *diferencia*, dominan todas las cosas.

Cuando es la semejanza la que produce el recuerdo, juzgamos inmediatamente si la imagen representa exactamente el original, ó si es imperfecta. Pero la semejanza de lo sensible con lo inteligible nos hace pensar en las Ideas. Viendo árboles iguales ó piedras iguales concebimos la igualdad en sí.

Esta Idea de la igualdad es necesariamente *anterior* al conocimiento de los objetos iguales, porque, para aplicar una medida, es menester poseerla de antemano. «Antes de que hayamos comenzado á ver y á oír y á hacer uso de nuestros sentidos, es preciso que hayamos tenido conocimiento de la igualdad inteligible, para referirle, como lo hacemos, las cosas iguales sensibles, y ver que aspiran todas á esta igualdad sin poder conseguirlo. Pero ¿no es cierto que, inmediatamente después de nuestro nacimiento, hemos hecho uso de la vista, del oído y de los otros sentidos?—Sí.—Luego es menester que antes de este tiempo hayamos tenido conocimiento de la igualdad.—Sí.—Y, por consiguiente, que lo hayamos tenido antes de nuestro nacimiento.»

Lo hemos tenido de cierta manera antes de nacer; es necesario que lo hayamos tenido; pero lo hemos perdido en algún modo al nacer; no es esto menos necesario, porque para suscitar el recuerdo es necesaria la ocasión de los objetos sensibles. Por consiguiente, nuestra razón actual no es más que la memoria de un pasado que se remonta más allá de nuestro nacimiento (1).

---

(1) No debemos confundir (como De Gerando, por ejemplo) la *reminiscencia* de Platón con la *inneidad*, aunque las dos teorías llegan á conclusiones análogas. La *reminiscencia* excluye la *inneidad* (facultad de poseer ideas innatas) propiamente dicha. No recibimos, al nacer, las Ideas; antes bien las perdemos. Platón se explica formalmente acerca de este asunto: «¿Nacemos con conocimientos, ó recordamos después lo que conocíamos ya? .. El que sabe, ¿puede dar razón de lo que sabe ó no puede? —Puede, sin duda alguna.—¿Y parecen poder darse todos los hombres razón de lo que acabamos de hablar?—Bien lo quisiera, pero temo mucho que mañana no haya un solo hombre capaz de hacerlo. .—Por consiguiente, nuestras almas existían ya antes de que tomasen esta forma humana;

La reminiscencia, ¿es, para Platón, un símbolo, un dogma ó una operación intelectual? Nuestras ideas modernas nos han inducido á no ver en ella más que un mito filosófico, y las alegorías del *Fedro* sobre el viaje de las almas parecen confirmar este pensamiento. Pero hay aquí una confusión que se debe evitar. Distingamos cuidadosamente la doctrina de la preexistencia de las almas, intimamente ligada á la de la reminiscencia de los símbolos poéticos bajo los cuales Platón representa la vida anterior. Una cosa es afirmar esta vida y otra describirla. De la misma manera, Platón distingue con cuidado el hecho evidente de una vida futura de las hipótesis ciertas, mediante las cuales intentamos formarnos una idea de ella. La misma distinción se aplica á la preexistencia, que es para él inseparable de la idea de inmortalidad, como veremos al estudiar las doctrinas sobre el destino del alma. La preexistencia es para él un dogma venerable, transmitido por los antiguos, al mismo tiempo que una verdad filosófica. En cuanto á la reminiscencia, es una doctrina seria, que late en el fondo del platonismo.

La teoría de la reminiscencia se une, en efecto, por muchos puntos de contacto con la teoría de las Ideas. Está, por de pronto, en perfecta armonía con el concepto de lo *sensible* como imagen imperfecta de lo in-

---

existían sin envoltura corporal; en este estado sabían.— Aménos que dijésemos, Sócrates, que hemos adquirido todos estos conocimientos al nacer (esta es propiamente la *innecidad*). —¡Muy bien, carísimo! Pero ¿en qué tiempo los hemos perdido? Porque ahora no los poseemos; en eso hemos convenido no hace mucho. ¿Los hemos perdido en el mismo momento de adquirirlos ó puedes designar otro tiempo?—No, Sócrates; no me daba cuenta de que lo que yo decía no tenía significación alguna» (*Fedon*, 76).

*teligible*. La sensación no nos hace conocer la esencia de las cosas; con todo, es un medio para llegar á este conocimiento. Debe ser, por tanto, una simple *ocasión* la que suscite en nosotros un conocimiento implícito análogo al recuerdo.

La doctrina de la reminiscencia está además enlazada con la refutación de esta proposición de los sofistas: que no se puede averiguar lo que no se sabe. La objeción es verdaderamente profunda. «No es posible al hombre, decían los sofistas, averiguar ni lo que sabe ni lo que no sabe; porque no averiguará lo que sabe, puesto que lo sabe, y no necesita de esa indagación; ni lo que no sabe, por la razón de que no sabe lo que debe averiguar.» Aun en la suposición de que á la postre se averiguase lo que primero se ignoraba, ¿cómo podría saberse que se había encontrado precisamente lo que se buscaba, toda vez que no se tenía anteriormente ningún conocimiento de ello? La ciencia no puede tener su origen en la ignorancia absoluta. Debe ser el desarrollo ulterior de una ciencia primitiva, confusa y general. Platón se previene contra la objeción de los sofistas diciendo que saber es simplemente recordar lo que se había olvidado.

Por eso distingue dos especies de ciencia; la ciencia que se posee (*κτησις*) y aquella de que se hace uso (*ἔξις*). «Si habiendo cogido en la caza de pájaros silvestres palomas ó alguna otra especie semejante, se las pudiese en un palomar, diríamos en algún modo que tenemos siempre estas palomas, porque somos poseedores de ellas. ¿No es esto?—Sí.—Y en cierto modo diríamos también que no tenemos ninguna; sino que, como se las tiene encerradas en un recinto de que somos dueños, podemos coger y poseer las que queramos, siempre que se juzgue á propósito, y después

soltarlas.» Nuestras ideas se parecen á esas palomas. Habitan nuestro pensamiento; pero, tan pronto las poseemos sin hacer uso de ellas, como haciéndolo, y, cogiéndolas, por decirlo así, las ponemos ante nuestra vista. ¡Cómo no reconocer en esta distinción lo que Aristóteles llamó más tarde la ciencia en potencia y la ciencia en acto! Lo que la una envuelve en su oscuridad, la otra lo descubre y saca á luz. Pero, para que este tránsito interior de la simple posesión al uso actual se produzca en nosotros, es necesaria una ocasión exterior: la sensación.

Platón ha distinguido la causa simplemente ocasional de la causa verdadera. Una cosa, dice en el *Fedon*, es la causa productora, y otra la condición sin la cual no podría obrar. Ha hecho la aplicación de este principio en la teoría del conocimiento. Para que la razón, en efecto, afirme la existencia del ser inteligible, fuera y más allá de los fenómenos sensibles, no basta que la vista de estos fenómenos le proporcione la *ocasión*; es necesario que tenga, del objeto de su creencia, un conocimiento implícito. No lo busca sino porque lo posee ya imperfectamente; no lo ama, no lo desea, sino porque lo siente ya en sí misma; no quiere unirse completamente á él sino porque la unión está ya comenzada (1). El supremo inteligible, que es al mismo tiempo el supremo deseable, está ya presente á nuestra alma; así como se comunica al universo, y le anima con su vida, así también se da á nuestra inteligencia y la hace capaz de conocer. Hay, dice Platón, una parte superior del alma por la cual toca con lo divino; por eso es menos un fruto de la tierra

---

(1) *Banquete*, 208. El amor es hijo de la riqueza y de la pobreza.

que del cielo. Esta parte alta, que un dios habita, es la Razón.

Unión del alma con lo inteligible; he ahí el origen y también el fin de nuestra vida intelectual. Platón representa siempre el conocimiento puro como un himeneo divino de la razón con la verdad. «El que ama la ciencia aspira naturalmente al ser, y lejos de detenerse en esa multitud de cosas cuya realidad sólo es aparente, su amor no conoce reposo ni flojedad hasta que ha llegado á *unirse con la esencia de cada cosa* por la única parte de su alma que puede unirse á causa de las relaciones íntimas que con ella tiene; de tal suerte, que esta unión, este *acoplo divino*, habiendo producido la inteligencia y la verdad, *llega al conocimiento del ser y vive en su seno de una verdadera vida, libre al fin de los dolores del parto.*»

En el *Fedro*, la vida anterior está representada como una visión directa de las esencias. El alma, viviendo de una vida supra-sensible, ha contemplado, sin velos ni envolturas, la bondad en sí, la belleza en sí, la ciencia verdadera y la verdadera inteligencia. Estos son símbolos, sin duda alguna, y Platón mismo nos lo advierte en el *Fedro*. Pero de estas formas poéticas se pueden sacar principios filosóficos que se reducen á los siguientes:

Hay un conocimiento sintético de la verdad universal que hace posibles todos los conocimientos, lejos de ser su resultado. Este conocimiento primitivo dimana de alguna condición superior á la vida sensible y temporal. Esta condición es una unión del alma con la verdad y el ser, y esta unión es propiamente la intuición racional, libre «del parto» y del *devenir*.

## II

Ahora bien; esta unión ¿llega hasta la unidad? ¿En qué consiste metafísicamente? ¿Cómo puede establecerse y luego cesar, para establecerse de nuevo? En tan difíciles cuestiones, no nos extrañamos de ver á Platón vacilante y más inclinado á responder por medio de mitos que de teorías.

Ordinariamente, de donde Platón saca sus mitos sobre la contemplación de las esencias en la vida anterior, es del dogma oriental y pitagórico de la caída de las almas. El alma, según el *Fedro*, viaja en seguimiento de los dioses; es decir, de los astros inmortales, regidos por un alma superior á la nuestra. Según el *Timeo*, Dios da á cada uno de los astros un alma general de la cual derivan las almas de los animales, y que, viajando en cada astro, contempla las esencias y el orden del mundo. «Haciendo subir estas almas como á un carro, les hizo conocer la naturaleza del universo (την τοῦ παντός φύσιν ἔδειξε).» Las almas han conocido, por lo tanto, la universalidad de las cosas, y también las esencias eternas, antes de su vida presente. Las almas individuales participaban del alma de los astros, que á su vez participa del alma universal, y ésta de la razón divina. Había, por consiguiente, en nosotros, antes de nuestro nacimiento, una participación real, aunque mediata, en la razón eterna. Luego una ley fatal (1) ha unido las almas á los cuerpos. Esta relación con la materia desordenada produjo en el alma una conmoción general; los círculos

---

(1) *Timeo*, 41, e.

divinos de que se compone han salido de sus sitios en sus revoluciones. De ahí esa emoción del alma que se llama sensación; de ahí también la pérdida de la inteligencia y del recuerdo de las Ideas (1).

Estos símbolos del *Timeo* y del *Fedro*, que proyectan lo no temporal en el tiempo, están lejos de ser la expresión definitiva del pensamiento de Platón, y muchos pasajes del *Sofista* ó del *Parménides* prueban cuán poco satisface á Platón este dualismo primitivo del alma y de la razón divina, análogo al dualismo de lo corporal y de la Idea.

El problema de la participación, ya tan dificultoso cuando se trata del mundo sensible, reaparece efectivamente en las relaciones de la inteligencia humana con lo inteligible. Recuérdese el pasaje del *Sofista*, donde Platón critica la escuela de Megara. «¿Decís

---

(1) «Juzgando por todas las contrariedades que experimenta, ahora como antes, el alma está primero *sin inteligencia*, cuando acaba de ser unida á un cuerpo mortal; pero cuando la corriente de las sustancias nutritivas necesarias para el crecimiento del cuerpo penetra en ella con más ó menos fuerza, y las revoluciones del alma, hallando una ocasión de reposo, siguen su dirección propia y se afirman cada vez más con el tiempo, entonces los círculos se vuelven cada cual hacia el punto que conviene á su naturaleza; sus circunvoluciones toman una forma regular, y distinguiendo con exactitud la naturaleza de lo *mismo* y de lo otro, acaban por hacer sensato al que las posee en sí mismo (*Timeo*, pág. 41, b.) «La ciencia y la reminiscencia adquieren posibilidad, y los recuerdos que el contacto de la materia había oscurecido recobran poco á poco su nitidez... «Habiendo sido alterados desde su origen los movimientos que tienen lugar en nuestro cerebro, cada uno de nosotros debe reducirlos á su primitivo estado estudiando las armonías del universo, y así, haciendo á lo que contempla semejante á lo que es contemplado, como debería ser en el estado primitivo, debemos llegar á la perfección de esta vida excelente, propuesta á los hombres por los dioses para el presente y para el porvenir.»

que es preciso distinguir la generación del ser?—Sí. —¿Que, mediante la sensación, nos comunicamos por el cuerpo con la generación, y mediante la razón nos comunicamos por el alma con la *verdadera esencia*, que suponéis siempre semejante á sí misma, en tanto que la generación es siempre variable?—Eso es lo que decimos.—Pero, caro amigo, ¿qué es en estos dos casos la comunicación de que habláis? ¿No es lo que acabamos de decir?—¿Qué?—Una *pasión* ó una *acción*, resultado del poder de dos objetos puestos en relación. > Este pasaje es del mayor interés, á causa de su relación con la teoría de Aristóteles sobre la potencia y el acto. El conocimiento, dice el extranjero de Elea en una objeción que tiene, por lo demás, un carácter provisional, resulta de una pasión y de una acción, puesto que el pensamiento *conoce* y el objeto es *conocido*. Pero esto supone en el sujeto la potencia de conocer, cuyo objeto es la potencia de ser conocido; la primera es activa, la segunda pasiva. Cuando estas dos potencias se realizan, cuando pasan, para emplear la expresión del *Theetetes*, de la simple posesión ó κτήσις al uso ó ἔξις, tiene lugar el conocimiento. Aristóteles adoptará más tarde una teoría análoga para el conocimiento sensible y llamará á la percepción *el acto común de lo sensible y de lo que siente*. Pero no admitirá que el ser conocido esté necesariamente en el estado de pasión, mientras que el ser cognoscente es activo. Platón tampoco lo admite. La objeción tiene, en efecto, un carácter marcadamente materialista; está sacada de los Jonios por el extranjero de Elea, pues su método consiste en oponer uno á otro los sistemas contradictorios para hacer sentir su insuficiencia. La teoría del sujeto activo y del objeto pasivo es una comparación grosera tomada del mundo

sensible. El que toca un objeto ó lo pone en movimiento es activo, y el objeto pasivo. Un motor supone necesariamente un objeto movido. Pero, ¿es un movimiento la acción de conocer? Ver un objeto, ¿es producir un cambio en él? Aun en el conocimiento sensible; la acción no corresponde necesariamente á la pasión. El ojo que ve al sol no modifica en nada al sol mismo. Esto es lo que la escuela de Megara oponía á las objeciones de los Jonios, y hasta ahora, Platón está perfectamente de acuerdo con los Megáricos; no admite que la potencia activa en el sujeto corresponda necesariamente á la potencia pasiva en el objeto, lo cual sería la destrucción de la teoría de las Ideas y la adopción del sistema de Protágoras (1).

La acción del sujeto cognoscente es real; pero la pasividad del objeto conocido es puramente abstracta; no existe sino en la forma de la proposición: *se conoce lo que es conocido*. Y, sin embargo, Platón no está conforme de todo punto con los Megáricos. Estos excluían del sujeto conocido, no sólo la potencia pasiva, sino la potencia activa. «¿Qué dicen?—Disfrutan lo que acabamos de establecer sobre el ser *con los hijos de la tierra*.—¿Cómo?—Hemos creído definir bien los seres por la potencia de ejercer ó de sufrir una acción cualquiera, por pequeña que sea.—Sí.—A esto replican que, *cualquiera que sea esta doble potencia, pertenece á la generación; pero que ni la potencia pasiva ni la activa convienen al ser*.—¿No está bien dicho?—

(1) Véase en el *Theetetes* la exposición de la máxima πάντων μετρίων y de la relatividad ó pasividad recíproca del sujeto y del objeto. Grote (*Plato and the other companions, of Sokrates*, tomo II, *Theetetes*), ha visto la identidad de esta doctrina protagórica con la que encontramos en el *Sofista* sobre el agente y el paciente; pero anda desacertado al tomar esta doctrina del *Sofista* por la verdadera doctrina de Platón.

Les diremos que quisiéramos verles declarar más claramente aún si confiesan que el alma conoce y que el ser es conocido.—Sin duda alguna lo confesarán.—Pues bien; ¿conocer y ser conocido es, á vuestro juicio, ser pasivo ó activo? ¿O ser pasivo y activo á la vez? ¿O lo uno es acción y lo otro pasión? ¿O ni lo uno ni lo otro son acción ni pasión? Evidentemente dirán que no son acciones ni pasiones, pues si no, dirían lo contrario de lo que han dicho ahora poco.—Lo entiendo.—Es decir, que si conocer fuese una acción, el objeto conocido estaría necesariamente en un estado de pasión; de donde se seguiría que el ser conocido por el conocimiento sería mudo, en cuanto conocido, puesto que sería pasivo; y esto es lo que ha sido reconocido como imposible con respecto al ser en reposo.—Muy bien». Hasta aquí, el extranjero de Elea ha desempeñado sucesivamente el oficio de los Jonios y el de los Megáricos. Cuando expone la objeción, la expone bajo la forma jonia y protagórica, que hace del conocimiento un movimiento de dos términos, uno activo y otro pasivo; y cuando responde á la objeción, es en el sentido de los Megáricos, que niegan toda potencia, aun activa, en el objeto conocido. Ahora el extranjero eleático va á hablar en nombre propio, y exponer el apuro en que le pone, no sólo la objeción jonia, sino la respuesta megárica. Recuérdense estas palabras: «¿Cómo?, dice... ¡Por Júpiter! ¿Tan fácilmente hemos de persuadirnos que, en la realidad, el movimiento, la vida, el alma, la inteligencia, no convienen al ser absoluto? ¿Que este ser no vive ni piensa, y que permanece inmóvil, inmutable, sin tomar parte en la augusta y santa inteligencia?» Tal sería, en efecto, la conclusión del sistema megárico. En la generación, acción y pasión; en

el ser, ninguna de las dos cosas. Ahora bien; el conocimiento es una acción ó una pasión; en esto todo el mundo está de acuerdo. Luego el ser absoluto, estando sin *potencia* alguna, no conoce. Esto no le impide ser conocido, porque no es necesario para esto tener ninguna potencia activa ni pasiva; basta que estas potencias existan en el sujeto inteligente. Tal es el sistema megárico, fiel á la concepción eleática de la Unidad abstracta y sin vida.

Ahora bien; ¿cuál es la opinión de Platón mismo? Una comparación atenta de los pasajes muy oscuros del *Sofista* con el espíritu general de la teoría de las Ideas, nos parece que da el resultado siguiente. Los Jonios y Megáricos andan igualmente desacertados en un punto, y acertados en otro. Los Jonios andan desacertados al creer que el conocimiento hace pasivo al objeto conocido, y los Megáricos tienen razón al decir que el ser puede revelarse á la inteligencia, sin sufrir por eso modificación real. Por otra parte, los Megáricos no tienen motivo para retirar al ser, no sólo la pasividad, sino hasta la actividad; y sus adversarios obran fundadamente al concluir que, en este caso, si conociésemos á Dios, Dios no nos conocería. Hay que plantear la cuestión en otros términos. La generación posee la potencia activa, y especialmente la pasiva; el ser sólo posee la potencia activa. ¿Qué impide que el conocimiento resulte, no de la acción de lo cognoscente sobre lo conocido, sino, al contrario, de la acción del ser divino sobre el pensamiento humano? En este caso, el término conocido es activo, y el término cognoscente sólo es pasivo, aunque participe por otro respecto de la actividad. Acaso en la intuición de la inteligencia no hay más que actividad de una y otra parte. Semejante hipótesis está prohi-

bida á los Eleáticos, que excluyen toda potencia activa del ser conocido; y á los Jonios, que ponen la actividad del espíritu enfrente de una materia pasiva. Pero para Platón es la verdad misma, y se la podría formular en esta proposición, á todas luces platónica: la ciencia resulta de la acción de una inteligencia eterna sobre nuestra inteligencia.

Pero respecto á la inteligencia divina que le ilustra, la inteligencia humana parece pasiva; pero es una pasión que no excluye la acción, sino que, al contrario, la excita. Esta pasividad primitiva bajo la acción divina despierta en el alma, como por una reacción y un retorno, la actividad y la vida. Cuanto más se reflexione en este gran problema, más insignificante nos aparecerá la parte de la pasividad primitiva; se desvanecerá en la infinita pequeñez de un primer instante, acaso ideal, y sólo subsistirá la actividad del alma, respondiendo por el pensamiento y por el amor á la actividad de Dios; esta es la doctrina de Aristóteles.

Los Megáricos preguntarán, acaso, cómo la actividad puede existir en Dios, sin un cambio en el tiempo que la rebaje al nivel de la generación. Pero el final del *Sofista*, el *Parménides*, y muchos pasajes del *Timeo*, nos hacen prever con bastante claridad lo que Platón hubiera respondido. Si entendemos por potencia activa el poder de obrar después de haber reposado y cambiar de este modo en el tiempo, entonces se puede decir con verdad: el ser perfecto ( $\tau\acute{o}$  παντελῶς ὄν) no tiene potencia activa; pero tiene algo mejor que eso; la actividad eterna. Siempre idéntico en su fondo y sustancia (hasta tal punto que se debe decir: *ha sido, es, será*, sino solamente *es*), produce, desde el seno de *la eternidad donde reposa*, el movimiento re-

gular del mundo y del pensamiento humano, sin dejar por eso su reposo. Es, pues, inmóvil y móvil á la vez, si queremos dar el nombre de moción eminente, inteligible, á la actividad eterna. El *Parménides* nos hace ver que estas contradicciones son relativas al pensamiento del hombre, al punto de vista estrecho desde el cual abarcamos las cosas universales.

La teoría que precede recuerda la de Aristóteles; pero diferénciase de ella por un punto esencial, y en esta diferencia está compendiado todo el platonismo. Como Platón, Aristóteles admitirá que el conocimiento no implica la pasividad del objeto conocido. Como él, admitirá que el objeto conocido puede ser activo, y la inteligencia pasiva; ó mejor, que el pensamiento y su objeto son activos ambos, aun en el conocimiento sensible. Como Platón, Aristóteles admitirá que, en el conocimiento racional, la razón humana contiene un resto de pasividad unida á la actividad, mientras que la razón divina es una actividad invariable, ó más bien un acto puro. Pero, según Platón, Dios conoce al hombre, mientras que Aristóteles volverá á la tesis de los Megáricos. Excluirá del pensamiento divino el conocimiento del mundo y del hombre, y, por lo mismo, más consecuente que los Megáricos, rechazará toda la teoría de las Ideas. El *Parménides* viene á confirmar la explicación del *Sofista* que hemos propuesto para solucionar las dificultades de un pasaje que ha puesto en los mayores apuros á los intérpretes. La discusión previa del *Parménides* conduce lógicamente á la conclusión de que el conocimiento debe ser la acción de una inteligencia sobre otra inteligencia, ó más bien su penetración mutuas en el seno de la unidad. «Tú, y todos los que atribuyen á cada cosa particular cierta esencia existente en sí, convendríaís

primero, si no me engaño, en que ninguna de las esencias está en nosotros.—En efecto, replica Sócrates, ¿cómo entonces habría de existir en sí? Esta respuesta va á comprometer toda la teoría de las Ideas. La Idea está á la vez en sí misma y en nosotros. Si se separan completamente las Ideas del alma humana, resulta, como lo demuestra Parménides, que no hay comunicación posible. «Lo que está en nosotros no se relaciona con las Ideas, ni las Ideas con nosotros; pero las Ideas se relacionan entre sí, lo mismo que las cosas sensibles... Convienes en que no poseemos las Ideas mismas y en que no pueden estar entre nosotros...—Sí.—Y esta Idea de la ciencia, ¿no la poseemos?—No.—Luego no conocemos ninguna Idea, *toda vez que tenemos parte en la ciencia en sí.*» Y por otra parte, Dios, que posee la ciencia en sí, conoce las Ideas; pero no conoce el mundo sensible ni la humanidad. Así, pues, para Platón, la ciencia divina y la ciencia humana están de tal modo ligadas, que subsisten juntas ó desaparecen juntas. Si Dios no nos conoce, no podemos conocerle, y no le conocemos sino por el conocimiento mismo que tiene de nosotros y de él. Este es uno de los principios esenciales del platonismo, y el que más le distingue del peripatetismo.

Parménides demuestra á Sócrates la necesidad de una unión íntima entre la razón eterna y la razón del hombre, entre la verdad y la inteligencia. Por la Idea de la ciencia en sí se puede conocer el bien en sí, lo bello en sí, y las demás esencias eternas. Hay, pues, en las Ideas una Idea intermedia entre las otras Ideas y la inteligencia: es la Idea de la ciencia en sí. Si no participásemos de ella directamente, todo conocimiento sería imposible. Digamos, por consiguiente, que la Idea de la ciencia en sí, además de que subsis-

hacia lo que es inmutable y eterno, como siendo de su misma naturaleza, ὡς συγγενὲς εἶσα. Desde luego se explica también el conocimiento de las Ideas por la razón. La razón misma es una Idea, y sabemos que hay entre las Ideas participación recíproca. ¿Cómo extrañar que la razón llegue á la verdad y al ser? En el fondo, ella misma es la verdad y el ser. El vulgo ve un abismo entre el ser y el pensamiento, y los separa de tal modo, que no puede explicar luego su unión en el conocimiento; Platón suprime esta separación sin suprimir la distinción. En el punto de vista superior de la unidad que nos deja entrever el *Parménides*, «el pensamiento es el ser, el ser es el pensamiento», como decía Parménides mismo. He ahí por qué la dialéctica idealiza lo real y realiza lo ideal.

En resumen; la intuición racional ó νόησις es la unión del pensamiento y de la existencia, es la posesión natural y eterna de la verdad, es la intimidad del alma y del ser. Al mismo tiempo, es el fondo común en el cual aparecen las personalidades individuales. Pero Platón, preocupado de lo universal, se desdeña de explicarnos el individuo; ó, cuando quiere explicarlo, se le oculta el secreto como á todos los demás filósofos; cree ver en todo las Ideas, y solo las Ideas, con sus «relaciones» innumerables, κοινοῦνται, de donde nace, dice, la infinidad de las apariencias sensibles y de las sensaciones que les corresponden. La opinión y la sensación se aproximan paulatinamente á la razón, de la cual habían sido primero tan cuidadosamente distinguidas, y la sensación no parece ser otra cosa que un pensamiento confuso, del mismo modo que lo sensible se resuelve en una mezcla confusa de las Ideas. Los fenómenos corporales y las opiniones individuales no son más que relaciones múltiples en el seno de la uni-

---

dad; la imperfección, siempre distinta de la perfección, no está, con todo, separada de ella. Tal es el idealismo, al monismo inmanente hacia el cual tiende Platón siempre que intenta sondear el problema. Pero si el problema del conocimiento racional le atrae, la solución le inquieta, y prefiere muchas veces atrincherarse en los símbolos ó en los dogmas.

---