

Platón y la fenomenología realista

Para una Reforma Crítica del Platonismo

JOSEF SEIFERT

Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein¹
(Traducción de Mariano Crespo)

«¡Fenomenología [como] vuelta a Platón!»

ADOLF REINACH

Alfred N. Whitehead hizo la famosa observación de que toda la filosofía occidental postplatónica no es más que una serie de notas a pie de página a Platón. Y, de hecho, sería una tarea atractiva considerar todas las filosofías posteriores desde el punto de vista de en qué medida se inspiraron en Platón o le criticaron. Un modo tal de presentar una filosofía se recomienda sobre todo a la vista de la fenomenología realista o de Munich, cuyos representantes no sólo fueron ampliamente influidos por Platón y lo consideraron como uno de los más grandes filósofos², sino que también tomaron en serio la pretensión de ver-

¹ Conferencia pronunciada el 20-1-1993 en la Universidad de Munich.

² Así, por ejemplo, Adolf Reinach: cfr. Adolf Reinach, «Einleitung in die Philosophie», in *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in zwei Bänden*, Bd. I.: *Die Werke*, Teil I: *Kritische Neuausgabe (1905-1914)*, Teil II: *Nachgelassene Texte (1906-1917)*; Hrsg. v. Karl Schuhmann/Barry Smith, *Philosophia Verlag, München und Wien*, 1989, p. 406: «Platón ([el] mayor filósofo en general)». Edmund Husserl habla en su artículo necrológico sobre Reinach con relación a éste de «su querido Platón». Cfr. Karl Schuhmann/Barry Smith, «Einleitung: Adolf Reinach (1883-1917)», in *Sämtliche Werke*, Bd. II, cita., pp. 613-626, p. 620. Allí (*Ibid.*) se habla de una lección impartida por Reinach en el semestre de verano de 1910 en Gotinga: «La filosofía de Platón y los problemas epistemológicos actuales», cuya transcripción se guarda en el Archivo Koyré de París. Muchos otros fenomenólogos de Munich se pronunciaron en el mismo sentido, por ejemplo, Dietrich von Hildebrand, que muchas veces llamó a Platón el más grande de todos los filósofos y señaló el papel que tuvo Platón en su propia formación filosófica. Cfr. Dietrich von Hildebrand, «Selbstdarstellung» in Ludwig J. Pongratz, *Philosophie in Selbstdarstellungen II*, Félix Meiner, Hamburg, 1975, pp.77-127, p. 77.

Algo semejante sucede con Max Scheler, aunque éste, en una obra tan profundamente influida por Platón como es *El Formalismo en la Ética*, sólo lo cita cinco veces.

En la introducción a la segunda edición de las *Investigaciones Lógicas* aparecida en 1913,

dad de su filosofía y pretendieron reformar de un modo totalmente consciente esta filosofía en el sentido de un «verdadero platonismo»³. Adolf Reinach calificó incluso a la fenomenología como una «¡vuelta a Platón!»⁴.

Escépticos y empiristas, de la Antigüedad hasta el presente, han dudado de que el filósofo, al igual que el matemático, pueda formular juicios (sintéticos) informativos universales y necesarios merced a la pura reflexión sin recurrir a la experiencia y pueda fundamentar la verdad que les corresponde. ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Así formuló Kant la pregunta fundamental de la filosofía o de una metafísica que pudiera presentarse como ciencia. Aunque Kant rechaza el empirismo, el escepticismo y el relativismo individual al estilo de Protágoras, consideró, como es sabido, que la fuente de los conocimientos sintéticos *a priori* no está en el objeto, sino en el sujeto, puesto que tenía por imposible la fundamentación de un conocimiento semejante mediante la experiencia y sus objetos.

De un modo semejante a Kant, Platón se preguntó por las fuentes de un conocimiento que conoce los principios válidos universalmente de una forma no hipotética. También Platón consideró inexplicable un conocimiento tal por los objetos mutables de la experiencia y los sentidos. Sin embargo, a diferencia de Kant, Platón fundamenta el conocimiento filosófico a partir de su objeto y lo entiende como una visión, dialécticamente obtenida, de formas inteligibles y atemporales. Sólo el esfuerzo por la intuición (*Einsicht*) comprensiva de tales *eide* eternos podría merecer el nombre de filosofía y sólo merced a la cognoscibilidad de las ideas eternas cabría comprender el bien, la virtud y lo justo, la moral privada y social, así como el conocimiento metafísico.

Con esta doctrina Platón inaugura una larga tradición occidental de la filosofía, que, a pesar de las múltiples diferencias aparecidas en el curso de su historia, está de acuerdo en las tesis platónicas fundamentales según las cuales las estructuras esenciales inteligibles de la realidad son también accesibles al intelecto humano y es posible un conocimiento de la realidad, aun cuando haya de obtenerse penosamente.

Esta convicción platónica, que domina desde la Antigüedad hasta Descartes y Leibniz, ha sufrido, bajo el influjo de Hume y de Kant, del empirismo y del positivismo, así como de la filosofía trascendental y de otras numerosas

Husserl escribe de su propia vuelta al platonismo, que la debe, entre otras cosas, al estudio de la *Logik* de Lotze. Willard encuentra numerosas referencias a Platón por parte de Husserl. Cfr. Dallas Willard, *Logic and the Objectivity of Knowledge. Studies in Husserl's Early Philosophy*, University of Ohio Press, Athens, Ohio, 1984. Sobre este tema cfr. también Eugen Fink, «What does the Phenomenology of Edmund Husserl Want to Accomplish?», *Research in Phenomenology* II (1972), pp. 5-27, especialmente p. 7, donde denomina a la filosofía de Husserl «a somewhat modified Platonism».

³ Sobre esto, cfr. Rocco Buttiglione, «Saggio Introduttivo: L'Essere e Persona di Seifert: Sfondo teorético e significato di quest'opera» in J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e Pensiero, Milano, 1989, pp. 9-75.

⁴ Adolf Reinach, «Einleitung in die Philosophie», in A. Reinach, *Sämtliche Werke*, ed. cit., pp. 369-513, p. 441, donde se fundamenta expresamente ese pensamiento.

filosofías modernas, una crisis aparentemente sin esperanza, en cuyas formas y raíces no cabe entrar aquí. Ahora bien, la tesis central de esta conferencia es que en la fenomenología realista ha tenido lugar una reforma crítica del platonismo y, con ello, de la gran tradición clásica inaugurada por Platón.

Por fenomenología realista entiendo aquí ese movimiento que interpreta la máxima de Husserl «vuelta a las cosas mismas» en el sentido del objetivismo y del realismo de las *Investigaciones Lógicas*⁵. Sin embargo, el mismo Husserl interpretó ya pronto la fenomenología en una dirección que, en muchos respectos, radicaliza la posición de Kant y en virtud de la cual es el sujeto, en última instancia, el que constituye todo sentido y todo ser, el mundo y Dios.

Por el contrario, la fenomenología realista, partiendo de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl y de Reinach y Scheler⁶, ha encontrado en nuestro siglo una respuesta totalmente nueva a la pregunta kantiana por lo sintético a *priori*, respuesta que está más cerca de Platón y de Aristóteles que de Kant y de la filosofía postkantiana, inclusive de la última filosofía de Husserl⁷. En la última década, este movimiento se ha desarrollado hacia una filosofía completa, que, junto a estrechas vinculaciones con Platón, también posee muchas relaciones con Aristóteles y, aún más, con San Agustín y la filosofía medieval. Quisiera presentar aquí esta fenomenología realista como una reforma crítica del platonismo, sobre todo de la teoría platónica de las Ideas.

En lo que sigue, por platonismo entendemos especialmente cuatro elementos o contenidos esenciales de la filosofía platónica, que fueron recibidos de múltiples formas: 1. La teoría de las Ideas de Platón. A ésta pertenece también

⁵ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Text der ersten und zweiten Auflage, Bd. I: *Prolegomena zu einer reinen Logik*, hrsg. v. E. Heidegger, *Husserliana*, Bd. XVIII, M. Nijhoff, Den Haag, 1975; Bd. II, 1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 1. Teil, Bd. II, 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Erkenntnis*, 2. Teil, hrsg. v. U. Panzer, *Husserliana*, Bd. XIX, 1 y Bd. XIX, 2, Nijhoff, Den Haag, 1984. (*Investigaciones Lógicas*. Texto de la segunda edición. Trad. de M. García Morente y J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1929.)

⁶ En especial en Polonia, España, Italia, Estados Unidos y Liechtenstein. Gracias a H. Spiegelberg, H. Frings y en especial a Dietrich von Hildebrand y su escuela (sobre esto, cfr. J. Seifert, «Dietrich von Hildebrand und seine Schule» in E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer (eds.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, vol. 3, 1989, pp. 172-200) y después a la Academia Internacional de Filosofía, primero en Texas y hoy en el Principado de Liechtenstein, y gracias al trabajo de otros centros, especialmente en Madrid y Lublín, esta dirección ha cobrado significación dentro de la fenomenología.

⁷ Sobre esto, cfr. A. Reinach, *Sämtliche Werke*, ed. cit. especialmente Adolf Reinach, «Ueber Phänomenologie» in: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke*, Bd. I, *ibid.*, pp. 531-550. Los análisis más significativos de Scheler acerca de lo *a priori* son los siguientes:

Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werte. Gesammelte Werke*. Bd. 2 Francke, Bern, 1968. *Vom Ewigen in Menschen*, in *Gesammelte Werke*. Bd. 5, Francke, Bern, 1968.

Cfr. además Dietrich von Hildebrand, *What is Philosophy?* Bruce, Milwaukee, 1960, 2nd. edn. Franciscan Herald Press, Chicago, 1973, 3rd edn., with a new introductory essay by J. Seifert, Routledge, London/York, 1991; Josef Seifert, *Back to the Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*. Routledge, London, 1987.

su teoría de los primeros principios y de los números ideales destacada por la escuela de Tubinga y la de Milán⁸. 2. Un segundo elemento portador de eso que aquí llamamos platonismo es la teoría platónica del alma y del espíritu como el sujeto del conocimiento de las Ideas y como el núcleo de la realidad del hombre⁹. 3. En tercer lugar, el platonismo incluye la ética platónica, que considera que los valores morales, como la justicia y el amor a la verdad, son el punto central de la plenitud de sentido, de tal modo que para el hombre es peor cometer la injusticia que padecerla. 4. En cuarto lugar, pertenece al platonismo la doctrina del Demiurgo, del Padre y Creador de todo, que muchos intérpretes han tenido por un mito, pero que Reale ha mostrado recientemente que ocupa un lugar central¹⁰.

Con respecto a estas cuatro teorías platónicas esenciales¹¹ se podría hablar de una reforma crítica del platonismo en la fenomenología realista, en lo cual, en lo que sigue me limito a la discusión de la reforma de una parte de la primera de estas doctrinas. La mentada dirección de la fenomenología se designa con nombres diferentes: como fenomenología de Munich y de Gotinga, etc.¹² Prefiero denominar a este movimiento atendiendo puramente al contenido puesto que hoy existe en muchos lugares y se ha desarrollado más allá de sus orígenes en Munich y Gotinga, y la llamo fenomenología realista.

⁸ Mientras que la escuela de Tubinga y sus seguidores interpretan estas Ideas-Principios y los números ideales como superiores a todas las demás Ideas y como el origen de éstas, Reinach las concibe como un grupo de Ideas (Ideas lógicas) al lado de las ideas de valor (belleza, verdad, justicia, bien, etc.) y al lado de las ideas matemáticas, que Reinach interpreta situadas, en el sentido de la metáfora de la línea de *República VII*, en un lugar intermedio correspondiente a la *dianoia* entre las cosas sensibles y las ideas superiores. Cfr. Reinach, *Einleitung*, ed. cit., pp. 408ss.

⁹ Sobre esto, cfr. Max Scheler, «Tod und Fortleben», *Schriften aus dem Nachlaß*, Band I, *Gesammelte Werke*, Bd. XI, segunda edición, Francke, Bern, 1957, pp. 11-64. «La teoría de la "eternidad del espíritu" es el núcleo de la teoría platónica, es lo platónico en ella...», p. 50.

¹⁰ Cfr. G. Reale, *Verso una nuova interpretazione di Platone*, 10.^a edizione, Jaca Book, Milano, 1991.

¹¹ Nos ocuparemos en el texto de la bibliografía sobre el primer punto. Para la cuestión del alma cfr. Josef Seifert, *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, A. Pustet, Salzburg, 1973; Josef Seifert, *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989². Ludger Hölscher, *The Reality of the Mind. St. Augustine's Arguments for the Human Soul as Spiritual Substance*, Routledge and Keagan Paul, London, 1986. Sobre la ética, cfr. Dietrich von Hildebrand, *Ethik, Gesammelte Werke*, Bd. II, Kohlhammer, Stuttgart, 1973² (Ética. Trad. de J. J. García Norro, Ediciones Encuentro, Madrid, 1983), Josef Seifert, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?*, Anton Pustet, Salzburg, 1976. Sobre la teoría del Demiurgo y de la teología filosófica, cfr. Josef Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e Pensiero, Milano, 1989, cap. X-XV.

¹² Por fenomenología realista entendemos en lo que sigue aquella dirección de la Fenomenología que, ciertamente, en gran parte ha nacido de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl en Gotinga y de las reflexiones de Max Scheler en Jena y, por ello, incluye del mismo modo al círculo de fenomenólogos de Gotinga que, sin embargo, fue promovido por antiguos estudiantes y maestros académicos de la Universidad de Munich. Esta dirección queda representada por pensadores como Adolf Reinach, Max Scheler, A. Pfänder, Moritz Geiger, Dietrich von Hildebrand, Hedwig Conrad-Martius, etc.

1. ¿CUÁLES SON LAS CARACTERÍSTICAS INTERNAS DE LAS IDEAS PLATÓNICAS?

1.1. Inteligibilidad

Platón considera las ideas como el *kosmos noetos* inteligible. La inteligibilidad de las Ideas se puede explicar de dos modos: primero, como el objeto –inaccesible a los sentidos– del conocimiento adecuado al entendimiento. Pero esta caracterización de la inteligibilidad sigue siendo muy formal y pobre en cuanto a su contenido. Pues también lo más inevidente de todo, lo cual, sin embargo, no es ello mismo sensible, sólo puede ser conocido con el entendimiento.

Sócrates lo expresa acaso mejor como capacidad de ser entendido, cuando dice que sólo el conocimiento puramente espiritual podría ver y conocer «... lo justo mismo... y... lo bello y bueno– ...la esencia de todo aquello que es real»¹³.

El sentido propio de la inteligibilidad consiste indudablemente en Platón en que las Ideas son los objetos supremos del intelecto, que son intuibles y que, como dice en el *Fedro*, constituyen el alimento del alma¹⁴. Por ello, el sentido profundo de lo inteligible no es sólo la apertura al conocimiento espiritual en contraposición a lo que es accesible a los sentidos, sino aquella luminosidad de las Ideas, que hace posible el auténtico entender, fundamentar e intuir.

1.2. Carácter no sensible e inmaterialidad

El carácter no sensible y la inmaterialidad están en estrecha relación con la inteligibilidad de las Ideas. Ciertamente, Kant tiene sin duda razón cuando dice en la segunda antinomia de la *Crítica de la Razón Pura* que también la divisibilidad infinita de los objetos corpóreos o las partes simples de la materia, de las que trata en la segunda antinomia, sólo puede ser concebida por el entendimiento y son Ideas que nunca se pueden comprobar con los sentidos. Por consiguiente, también algo corpóreo puede ser inaccesible a los sentidos en razón de su pequeñez o de su lejanía. Pero, a pesar de ello, lo corpóreo es accesible *principalmente* a los sentidos.

Por el contrario, la no corporeidad de las Ideas no da una fundación sólo accidental, sino esencialmente ontológica a su inaccesibilidad respecto de los sentidos. Las Ideas, lo mismo que el alma, como establece expresamente Platón en el *Fedón*, no pertenecen a este modo de ser corpóreo/sensible, sino a un modo de ser espiritual e incorpóreo totalmente diferente, cuyo descubrimiento

¹³ *Fedón* 65d – c. Cfr. también *Fedón*, pp. 65c-66a.

¹⁴ Cfr. Platón, *Fedro*, pp. 244-248.

Reale considera que es el punto angular de la filosofía platónica y de las antiguas y medievales que la siguieron¹⁵.

1.3. Necesidad de las Ideas

Platón desarrolla en un triple respecto la nota de la necesidad de las esencias, que en la fenomenología realista del conocimiento de esencias desempeñará un papel fundamental. (Por lo demás, Reinach y Hildebrand adscriben expresamente este descubrimiento central de la fenomenología realista a Platón.)¹⁶

En primer lugar, en muchos lugares a las Ideas las llama Platón «necesarias»¹⁷.

En segundo lugar, Platón supone implícitamente la necesidad de las Ideas, al decir, como hace en el *Parménides*¹⁸, que hay tres tipos de objetos, a dos de los cuales corresponden con seguridad *eide*, como, por ejemplo, a la justicia, a lo bello y a lo bueno. Junto a ellos, hay otros objetos respecto de los cuales se hallaría a menudo en una *aporía* si hubiera ideas de ellos, por ejemplo, los hombres, el fuego o el agua. Pero de otras cosas no hay ciertamente ideas, como, por ejemplo, de la suciedad o el pelo u otras parecidas cosas indignas. Evidentemente, el criterio principal de esta división es la contingencia frente a la necesidad de las Ideas.

En tercer lugar, la necesidad es el único fundamento pleno de sentido de la nota, destacada por Platón, de la inmutabilidad de las Ideas, en la cual entraremos a continuación.

1.4. Inmutabilidad de las Ideas

Según Platón, las ideas están libres de todo tipo de perecer y surgir, pero

¹⁵ G. Reale, *o.c.*

¹⁶ Cfr. el lema de Reinach a su obra *Einleitung in die Philosophie* (ed. cit., p. 441), donde en un texto posterior el hecho de admitir la necesidad objetiva frente a la necesidad del pensamiento en la Fenomenología (realista) se describe expresamente como vuelta a Platón. Cfr. igualmente Adolf Reinach, «Ueber Phänomenologie» in Adolf Reinach, *Sämtliche Werke*, ed. cit., Bd. I, pp. 531-550, 542ss. Allí se señala la conexión directa entre necesidad esencial y Platón. Cfr. Dietrich von Hildebrand, *What is Philosophy?*, tercera edición, ed. cit., p. 64.

¹⁷ Platón utiliza con muchísima frecuencia la expresión *ananke* en el sentido de necesidad esencial (por ejemplo, *Parménides* 134 b ss.). Del hecho de que la nota, admitida por Platón, de la necesidad e inmutabilidad absolutas sea el fundamento de su teoría de la independencia de las Ideas frente al Demiurgo, hace también digna de consideración la comparación con San Buenaventura, el cual en el *Comentario a las Sentencias* funda la independencia de las *rationes aeternae* respecto de la omnipotencia y su inmutabilidad absoluta en la necesidad absoluta de ella misma. Cfr. J. Seifert, «Bona-venturas Interpretation der augustinischen These vom notwendigen Sein der Wahrheit», *Franziskanische Studien*, 59 (1977), pp. 38-52.

¹⁸ *Parménides*, 130 b 7-130 d; 131 a.

también de todo cambio¹⁹. De este modo, dice, las naturalezas filosóficas aman aquellos «conocimientos siempre que les manifiesten algo de aquel ser que siempre es y que no está hecho inestable por la generación y la corrupción»²⁰. También en la *República*²¹ dice Platón que la dialéctica es un volverse que lleva al alma de lo mutable al ente y, con ello, también a lo que no está en devenir y a lo inmutable. Y en la metáfora de la caverna y de la línea de la *República* se acentúa continuamente el carácter ajeno al devenir de las Ideas, que no pueden cambiar. La inmutabilidad es, según Platón, una nota de las Ideas, la cual tiene que tener su fundamentación implícita en la necesidad que se dilucida. Pues, ¿cómo sabe que las Ideas son inmutables si no son necesarias? Por consiguiente, si las Ideas pueden ser diferentes de como son, entonces Platón tendría que aceptar, al igual que más tarde lo aceptó Guillermo de Ockham, que estas Ideas pueden ser cambiadas al menos por los Demiurgos. Pero Platón llama a estas Ideas siempre, una y otra vez, absolutamente inmutables.

Aristóteles habla en su informe crítico sobre la filosofía platónica en la

¹⁹ Así habla Platón, por ejemplo, en el *Fedón*, 66 c 2, de la caza del ser, en la que supone implícitamente que este ser es ser inmutable.

«En efecto, son un sinnúmero las preocupaciones que nos procura el cuerpo por culpa de su necesaria alimentación; y encima, si nos ataca alguna enfermedad, nos impide la caza de la verdad» (Trad. de Luis Gil).

También en *Fedón*, 78 c - d:

«—¿Y no es lo compuesto y lo que por naturaleza es complejo aquello a lo que corresponde el sufrir este percance, es decir, el descomponerse tal y como fue compuesto? Mas si por ventura hay algo simple, ¿no es a eso solo, más que a otra cosa, a lo que corresponde el no padecerlo? —Me parece que es así —respondió Cebes.

—¿Y no es sumamente probable que lo que siempre se encuentra en el mismo estado y de igual manera sea lo simple, y lo que cada vez se presenta de una manera distinta y jamás se encuentra en el mismo estado sea lo compuesto?

—Tal es, al menos en mi opinión.

—Pasemos, pues —prosiguió—, a lo tratado en el argumento anterior. La realidad en sí, de cuyo ser damos razón en nuestras preguntas y respuestas, ¿se presenta siempre del mismo modo y en idéntico estado, o cada vez de manera distinta? Lo igual en sí, lo bello en sí, cada una de las realidades que tienen en sí, el ser ¿admite un cambio cualquiera? ¿O constantemente cada una de esas realidades que tienen en sí y con respecto a sí misma una única forma, siempre se presenta en idéntico modo y en idéntico estado, y nunca, en ningún momento y de ningún modo, admite cambio alguno?

—Necesario es, Sócrates —respondió Cebes—, que se presente en idéntico modo y en idéntico estado» (Traducción de Luis Gil).

²⁰ Platón, *República*, libro VI, 485 a 10 - b 3.

²¹ Platón, *República*, libro VII, 521 c 7:

«—Pero esto no es, según parece, un simple lance de tejuelo, sino un volverse el alma desde el día nocturno hacia el verdadero, una ascensión hacia el ser, de la cual diremos que es la auténtica filosofía.

—Efectivamente.

—¿No hay, pues, que investigar cuál de las enseñanzas tiene un tal poder?

—¿Cómo no?

—Pues bien, ¿cuál podrá ser, oh Glaucón, la enseñanza que atraiga el alma desde lo que nace hacia lo que existe?» (Traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano).

*Metafísica*²² de que una forma de relativismo que Platón pretendía superar mediante la teoría de las Ideas, era una concepción heraclítica que proclamaba el río perpetuo y la radical mutabilidad de todas las cosas, y que conducía en último término a que toda cosa se disolviera en una multiplicidad irreductible de condiciones mutables relativas con lo que al cabo la cosa se interpretaría como algo inconcebible, incognoscible e ininteligible. Parfit defiende una concepción muy semejante con respecto a la persona. Platón, por el contrario, dice de las Ideas, por ejemplo, de la Idea de lo bello en sí, que nunca cambian y que tampoco pueden cambiar. Y fundamenta esto diciendo: Si la Idea cambiara, entonces esto significaría que se alejaría de sí misma y llegaría a ser algo que no es. La cosa sensible puede transformarse de bella a fea; por consiguiente, puede alejarse en cierta medida de sí misma. Por el contrario, las Ideas, la belleza misma no puede ser fea ni tampoco puede llegar a ser bella, pues pudiera llegar a ser bella, entonces la belleza que participara en ella sería imposible y desaparecería. En efecto, si las causas de todos los cambios de las cosas sensibles, a saber, las Ideas mismas pudieran cambiar, entonces no habría ningún cambio ni participación alguna de las cosas sensibles en las Ideas²³. Lo mutable presupone lo inmutable²⁴.

1.5. La perseidad de las Ideas en el sentido de su doble trascendencia frente a las cosas y frente al espíritu

El ser-en-sí o el existir *per se* conviene a las Ideas, según Platón, en un doble respecto. En primer lugar, las Ideas existen en sí. Son un mundo por sí. En cierto sentido, su ser es análogo al de las sustancias aristotélicas, que no son propiedades de las cosas, sino cosas subsistentes en sí. Pero, mientras que las sustancias subsisten en sí en el mundo real, las Ideas existen en un mundo de formas ideales abstractas. No son, en modo alguno, dependientes de las cosas, y no lo son precisamente porque son inmutables y no tienen comienzo, mientras que todas las cosas del mundo sensible se generan y se corrompen²⁵.

²² Libro M IV 1078 b - 1079 a 4.

²³ Cito aquí a Giovanni Reale, *Platón*, op. cit., cap. 6, p. 48. «Con otras palabras: situando la Idea como inmutable, quería mostrar que la verdadera causa, que explica lo cambiante, no puede ella misma cambiar; pues si no fuera así no sería la "verdadera causa", el fundamento último.»

²⁴ Cfr. Adolf Reinach, *Einleitung in die Philosophie*, in A. Reinach. *Sämtliche Werke*, ed. cit., pp. 369-513, pp. 407ss., donde Reinach discute expresamente la respuesta platónica al heraclitismo y su análisis de la inmutabilidad de las esencias.

²⁵ Contra esta nota dirige Platón su crítica del «tercer hombre». En esta crítica y en su rechazo se encuentra la declaración más directa de un fenomenólogo realista, según el cual se reconoce partidario de tales esencias ideales en el sentido de Platón y no acaso «menos impetuosamente», en Adolf Reinach, el cual también, al igual que H. Krämer y G. Reale, niega la justificación de la crítica aristotélica y habla de una tergiversación. Cfr. «Einleitung», ed. cit., p. 410. Cfr. *Ibid.*, pp. 421ss., donde Reinach alude también a la teoría de las proposiciones en sí de Bolzano y expresa de nuevo la estre-

Pero las Ideas también existen con independencia del sujeto en un doble sentido. Mientras que Aristóteles admite, en cierto modo, una producción de los universales *cum fundamento in re*, a consecuencia de la cual el *qua* universal se saca de los singulares, únicamente en los cuales es real, merced al acto de abstracción y es producido por ello, según Platón las Ideas subsisten con independencia del acto de abstracción, en lo cual le siguen la mayoría de los fenomenólogos realistas²⁶. En la *Metafísica*²⁷ Aristóteles destaca esta diferencia entre su concepción de los universales y la de Platón.

La significación fundamental de la perseidad de las Ideas en relación al sujeto es, no obstante, la siguiente: las Ideas no existen como meros objetos o incluso como productos de los actos subjetivos de pensamiento, como productos espirituales creados, creables, sino como independientes de todos los actos del sujeto y como formas objetivas. Los fenomenólogos de Munich también se refirieron con agudeza peculiar a una tal trascendencia de las esencias necesarias frente al sujeto²⁸.

De este modo, las Ideas platónicas se diferencian radicalmente de las ideas puras kantianas de la razón puesto que éstas son, en un modo determinado, productos de la actividad sintética, que Kant caracterizó como la «actividad del yo» y a cuyo último fundamento denominó apercepción sintética trascendental y explicó, por tanto, como una actividad sintética creadora de la razón. Las Ideas platónicas no tienen el carácter de las ideas transcendentales subjetivas de la razón en el sentido de Kant. No son propiamente productos psicológicos empíricos de la razón, como afirmaba Protágoras, contra cuyo relativismo protesta Sócrates²⁹:

cha relación entre la fenomenología (objetiva) y la teoría de las Ideas de Platón. Cfr. Reinach, «Die obersten Regeln der Vernunftschlüsse bei Kant», in: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke*. Bd. I, ed. cit., pp. 51-65, p. 65, donde Reinach rechaza igualmente el argumento del Tercer Hombre. Cfr. también Patricia Donohue-White, *Objections to the Forms in Plato's Parmenides. A Phenomenological Realist Response* (1992), cuya publicación está prevista en *Aletheia* VI; cfr. también Katharina Fedoryka, *On the Ideas in Plato's Phaedo* (1992), una comparación entre la Fenomenología y la teoría de las Ideas de Platón y cuya publicación está prevista en *Aletheia* (1993). Cfr. también Josef Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Anton Pustet, Salzburg, 1976², cap. 2; del mismo autor «Essence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of "Phenomenological Realism" an a Critical Investigation of "Existential Tomism"», *Aletheia* I (1977), pp. 17-157; I, 2 (1977), pp. 371-459, cap. 1.

²⁶ Cfr. Jean Hering, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*. 2.^a ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, impresión reprográfica del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 4, 1921, pp. 495-543. Cfr. también Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. 5.^a edición, Francke, Bern und München, 1966, p. 175.

²⁷ Aristóteles, *Metafísica*. Libro B 2 997 b5-b12.

²⁸ En ese sentido del término y junto con Reinach y Hildebrand he acentuado yo mismo, acaso de la manera más fuerte, la perseidad y la trascendencia de las esencias necesarias. Cfr. *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, ed. cit., cap. 3; *Back to the Things in Themselves*, ed. cit., «Kritik am Relativismus und Immanentismus in E. Husserls "Carteniaschen Mediationen"», *SJPh* 14/1970, pp. 85-109.

²⁹ Evidentemente, con su idea de una subjetividad trascendental, Kant rechazaría semejante posición relativista individualista.

«Sócrates: Ésta es, al menos, tu firme creencia: que si existen la sensatez y la insensatez, no es en absoluto posible que Protágoras dijera la verdad. Pues, en realidad, uno no sería más sensato que otro si lo que a cada uno le parece es la verdad para cada uno.»

Hermógenes: Así es.

«... Sócrates: Por consiguiente, si ni todo es para nosotros igual al mismo tiempo y en todo momento, ni tampoco distinto para cada individuo, es evidente que las cosas poseen un ser propio consistente³⁰. No tienen relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestras imaginación, sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza.»³¹

Platón combate especialmente aquello que Husserl denomina «relativismo individual»³², por tanto, la relatividad del ser al individuo:

«... Protágoras dice... que el hombre es la medida de todas las cosas, de lo que es, en tanto que es, y de lo que no es, en tanto que no es.»³³

Con respecto a lo sensiblemente agradable y desagradable, Sócrates declara que existe de hecho una relatividad de esta especie. Para uno es frío lo mismo que para otro no es frío: «Puesto que como alguien lo percibe, entonces le parece también serlo a él que también lo es»³⁴.

En contraposición a esto, es imposible aceptar una relatividad al hombre respecto de las Ideas o respecto de las verdades cognoscibles por la razón, puesto que, en efecto, semejante concepción conduciría necesariamente a contradicciones³⁵.

«(...) Entonces, vamos a hacerle una pregunta a Protágoras o a cualquiera de los que afirman lo mismo que él. Según decís, oh Protágoras, el hombre es la medida de todas las cosas; de lo blanco, de lo pesado, de lo ligero, y de cualquier otra cosa por el estilo. El que posee, en efecto, el criterio de todo esto en sí mismo, al creer que las cosas son tal como él las experimenta, cree lo que es verdad para él, y cree, efectivamente, lo que es.»³⁶

Merced al relativismo de Protágoras, el principio de contradicción llegaría a ser superado³⁷, lo mismo podría ser y no ser a la vez y en el mismo sentido,

³⁰ Recuérdese aquí a Heráclito, que dice que aquellos que creen que todo tiene su propia verdad son idiotas, porque quien no reconoce la universalidad del Logos no puede hablar con nadie sobre razón y no-razón.

³¹ *Craíllo*, 385 e4 - 386 e4.

³² En los «Prolegómenos» a las *Investigaciones Lógicas*.

³³ *Teeteto*, 152 a ss.

³⁴ *Teeteto*, 152 a ss.

³⁵ *Teeteto*, 64 a ss.

³⁶ *Ibid.*, 178a-179b. Trad. de A. Vallejo Campos y N. L. Cordero.

³⁷ *Ibid.*, 179 b ss.

y muchas otras consecuencias absurdas se desprenderían de una posición semejante³⁸.

2. PARA UNA REFORMA CRÍTICA DEL PLATONISMO EN LA FENOMENOLOGÍA REALISTA

Precisamente con respecto a las características que se acaban de mentar, los fenomenólogos realistas han proporcionado la contribución más esencial a una reforma crítica del platonismo.

2.1. Necesidad objetiva esencial del objeto del conocimiento filosófico: contra la subjetivización de lo *a priori*

Esta necesidad se diferencia radicalmente, por tanto, no sólo de la necesidad subjetiva del psicologismo, sino también de la que se funda en un sujeto trascendental. En primer lugar, el tipo de necesidad que encontramos en esencias como la justicia y en estados de cosas como el teorema de Pitágoras, el principio de causalidad, el principio de razón suficiente o el hecho de que la moral supone necesariamente la libertad o de que los colores presuponen necesariamente extensión y que, según la relación de semejanza, el violeta se encuentra entre el rojo y el azul, no es una necesidad cualquiera, sino un determinado tipo de necesidad, cuya peculiaridad hemos de aprehender en el admirar auténticamente filosófico y una necesidad que no cabe reducir a algo completamente distinto. Esta necesidad no es una mera regla lingüística, ni un juego del lenguaje; tampoco es una mera necesidad del «tener que pensar así», no es una necesidad subjetiva que nos hace imposible pensar de otro modo que en el sentido del principio de causalidad. No se presenta en este caso una tal necesidad, puesto que podemos negar este principio y contravenir esta necesidad esencial en nuestro pensamiento. La necesidad que el filósofo o el matemático investiga está más bien en las cosas mismas, tiene el carácter del «ser así y tener que ser así», del no poder ser de otro modo.

En segundo lugar, se encuentra en un lugar muy diferente al que el subjetivismo acepta para toda fantasmagoría: en el lado del objeto y no en el del sujeto. En tercer lugar, es un tener que ser así absoluto o un no poder ser de otro modo en oposición a la necesidad contingente del pensar, que está vinculada, de un modo determinado, al sujeto.

Por consiguiente, esta necesidad apriorica es una necesidad objetiva y absoluta, sin menoscabo de las cuestiones de si los hombres, los ángeles o Dios

³⁸ Platón, *República*, libro IV, 475 e 3.

la pueden pensar, como dice Husserl³⁹. Esta intuición que obtuvieron en especial Husserl, Reinach, Scheler y Hildebrand, según la cual el conocimiento apriórico no se caracteriza por una necesidad meramente subjetiva del pensar, como Kant y –de una forma totalmente distinta– el psicologismo pensaban, sino por una *necesidad esencial* objetiva de las cosas mismas, representa probablemente la contribución más central de la fenomenología realista a una reforma del platonismo. De este modo, la filosofía redescubre la esencia y las estructuras de las cosas mismas, que desde Hume y Kant perdieron el mundo creído objetivo y sus leyes. Con ello, la fenomenología realista, merced a una vuelta auténtica a la peculiaridad de las necesidades objetivas, rechaza toda subjetivización de lo *a priori* y fundamenta la filosofía y la metafísica volviendo de nuevo a Platón.

Y, en cuarto lugar, esta necesidad es supremamente evidente y no un mero *factum* de la razón pura, como admite Kant en el *Opus postumum* con la idea de la «contingencia trascendental de los conceptos del entendimiento», o incluso un hecho empírico de la razón psicológica que no es necesidad estricta. Esta necesidad del objeto de la filosofía no ha de establecerse, según los fenomenólogos realistas, de un modo ciego, sino que se caracteriza por el carácter evidente y susceptible de prueba, y está, por tanto, vinculada a la forma suprema de la comprensibilidad. De este modo, los fenomenólogos proporcionan una profundización de la inteligibilidad de las Ideas, que Platón aproxima demasiado a su mero carácter no sensible. Hablar de meras ideas innatas, de formas del pensamiento y de la intuición «que ya están en el espíritu», y también toda forma de la teoría platónica de la reminiscencia, no hace justicia al carácter evidente y a la comprensibilidad del «tener que ser así» y «no poder ser de otro modo» de los estados de cosas esenciales, a diferencia de los estados de cosas no evidentes⁴⁰.

En quinto lugar, esta necesidad nos es dada o bien en el conocimiento inmediato de la visión de la esencia, la intuición, o en los conocimientos silogísticos indirectos y deductivos accesibles por prueba⁴¹. En los dos casos obtenemos ese conocimiento indudable e infalible del cual hablaron, después de

³⁹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, ed. cit. Prolegomena, cap. V ss., por ejemplo, cap. VII § 36. «Lo que es verdadero es verdadero absolutamente, es verdadero “en sí”. La verdad es una e idéntica, sean hombres u otros seres no humanos, ángeles o dioses, los que la aprehendan por el juicio. Esta verdad, la verdad en el sentido de una unidad ideal frente a la multitud real de las razas, los individuos y las vivencias, es la verdad de que hablan las leyes lógicas y de que hablamos todos nosotros, cuando no hemos sido extraviados por el relativismo.»

⁴⁰ Esto lo acentúa Hildebrand en *What is Philosophy?* Tercera edición, ed. cit., p. 91, 113 ss.

⁴¹ En la teoría apriórica del ajedrez y en la teoría de los números primos y en varios de sus atributos hay también métodos empíricos del experimentar y del calcular por medio de los cuales podemos encontrar estados de cosas necesarias que no podemos ver e intuir. Pero éste es un conocimiento imperfecto de lo necesario. Cfr. Gregory J. Chaitin, «Zahlen und Zufall – Algorithmische Informationstheorie. Neueste Resultate über die Grundlagen der Mathematik», in *Naturwissenschaft und Weltbild* (editado por H. C. Reichel, E. Prat de la Riba, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, 1992, pp. 30-44; cfr. también Josef Seifert, *Schuchphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989, cap. II-III.

Platón y Aristóteles, especialmente San Agustín y San Buenaventura, y del cual sólo nos desprendemos y caemos en el error cuando comenzamos a abandonar en nuestros juicios los objetos evidentes del conocimiento y, en vez de su análisis confiado, empezamos a construir, a reducir y a desviarnos de la luz de las cosas mismas.

2.2. *Filosofía fenomenológica y experiencia: Para un empirismo de lo a priori objetivo y para una reforma crítica de la teoría platónica de la «anámnesis»*

Pero, ¿cómo podemos conocer tales esencias y tales estados de cosas necesarios? ¿Son simplemente ideas innatas? ¿Poseemos su conocimiento independientemente de la experiencia, como Kant pensaba?⁴² ¿O tenemos que recurrir, como Platón, a una visión de las Ideas anterior al nacimiento, para explicar cómo podemos conocer ideas eternas en medio de un mundo temporal y mutable? Precisamente, como Max Scheler⁴³ expresó, en este punto el realismo fenomenológico logró ser, más positivista que todo positivismo, más empirista que Hume y, al mismo tiempo, más apriorista que Kant, y superar el prejuicio de que «en el fondo todo tenía que ser dado en la percepción sensible»⁴⁴. Puesto que, según el empirismo, todos los materiales de las Ideas nos son proporcionados sólo por la experiencia, la relación de ideas y la asociación es una aportación del sujeto. Lo universal no es dado en la experiencia, sobre todo algo universal necesario⁴⁵. Esto sostiene también el «empirismo idealista» de Platón, como Scheler llama a la teoría platónica de la anámnesis. Por el contrario, la fenomenología realista toma la experiencia presente en un sentido más comprensivo que el empirismo. Al mismo tiempo, rechaza toda forma del mero innatismo, del convencionalismo o del constructivismo. Es manifiesto que no podemos aprehender la mencionada ley sobre el rojo, el azul y el violeta sin la experiencia del ver, y, no obstante, la

⁴² Platón admitía una cierta experiencia anterior al nacimiento. Cfr. Balduin Schwarz, «Dietrich von Hildebrands Lehre von der Soseins erfahrung in ihren philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen», in B. Schwarz, (ed.) *Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe für Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburtstag*. Habbel, Regensburg, 1970, pp. 33-51.

⁴³ Max Scheler, *Der Formalismus...* ed. cit.; *Vom Ewigen in Menschen*. Transl. Vid. también Max Scheler, «Phenomenology and the Theory of Cognition» in Scheler, *Selected Philosophical Essays*, transl. by David R. Lachtermann, Northwestern University Press, Evanston, 1973, pp.136-201, p. 138. «El "rayo" de la reflexión debería intentar tocar sólo aquello que está "ahí". Ten este más estrecho contacto y sólo en tanto que está aquí. En este sentido, esta filosofía fenomenológica es el más radical empirismo y positivismo.»

⁴⁴ Adolf Reinach, *Einleitung in die Philosophie*, ed. cit., pp. 429ss.

⁴⁵ Cfr. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, ed. cit. p. 86. «Al igual que las esencias, también las relaciones entre ellas están "dadas" y no son causadas o "producidas" por el entendimiento. Son *vistas*, no creadas. Son relaciones *objetivas* originarias, no son leyes de los objetos porque son leyes de los actos que los captan. Son "*aprióricas*" porque se fundan... en las esencias, pero no porque sean "producidas" por el "entendimiento" o por la "razón".»

ley es necesaria. Por consiguiente, no hay que aceptar ciegamente la tesis kantiana de que lo *a priori* no puede ser dado en experiencia alguna a causa de su necesidad. Más bien, hemos de distinguir, como sobre todo ha hecho Hildebrand⁴⁶, la experiencia empírica que parte de la mera observación de los objetos existentes, de una experiencia pura del ser así, que es totalmente diferente, pues es una experiencia de esencia cuyo origen puede ser la experiencia sensible, la experiencia psíquica de nuestro juzgar o conocer o también la experiencia moral, pero que señala a las necesidades esenciales inteligibles en cuanto tales. Este modo peculiar de experiencia intelectual de esencia nos pone en contacto con aquellos objetos que se caracterizan por la necesidad interna. En sentido estricto, la experiencia concreta de un ser así o de una esencia está ya unida con intuiciones, pero en todo caso existe la depurada experiencia de esencia del filósofo en el contacto intuitivo con esencias y estados de cosas necesarios. Así, vemos un color rojo; en esta percepción conocemos qué es el rojo en general. Al comprender de la esencia de este color o del continuo de escorzos infinitos de la cualidad del color y de la claridad experimentamos en el puro conocer la «esencia pura» que se da a la vez y el *eidós*⁴⁷.

Por consiguiente, la falsa alternativa entre ciencias reales empíricas, que sólo pueden conocer hechos no-necesarios y las ciencias aprióricas, que serían independientes de toda experiencia, se muestra como insuficiente. Sólo si se ve el papel de la experiencia para la filosofía pueden caracterizarse en justicia como ciencia apriórica importantes ámbitos de la filosofía, como la Ética o la filosofía de los colores, que manifiestamente presuponen la experiencia, ciencias que, en verdad, son independientes de las observaciones empíricas, pero no de toda experiencia. Y si concebimos claramente el fenómeno de la necesidad esencial, comprendemos también que la experiencia necesaria para su conocimiento no tiene que ser puesta en una existencia anterior al nacimiento, sino que se puede fundamentar en el objeto de este conocimiento y en su «tener que ser así» y «no poder ser de otro modo», lo cual nos es accesible en la experiencia cotidiana del ser así y se experimenta en una intuición pura como tal⁴⁸. En efecto, este mismo conocimiento y esta misma intuición *experiencia* y encuentro con esencias que son trascendentes al sujeto cognoscente.

Mencionemos sólo brevemente otras características esenciales de las Ideas según Platón.

⁴⁶ Cfr. sobre todo *What is Philosophy?* Ed. cit., ap. 4.

⁴⁷ Cfr. Josef Seifert. «Essence and Existence», ed. cit., cap. I; *Back to Things*, ed. cit., cap. I-III.

⁴⁸ Desdogmatizar el concepto de experiencia de Hume, es decir, limitar el concepto de experiencia a aquellas formas de la experiencia en las que nos son dados meros hechos accidentales representa una contribución muy fundamental en la Fenomenología realista. En la Academia Internacional de Filosofía, Katharina Fedoryka dedica un «Magisterarbeit» que relaciona la teoría de la «cointuición» de San Buenaventura con la teoría fenomenológica de la experiencia del ser-así.

3. OTRAS CARACTERÍSTICAS DE LAS IDEAS Y SU REFORMA EN EL SENO DE LA FENOMENOLOGÍA REALISTA

3.1. Unidad

Así enseña Platón la unidad de cada idea singular y la unidad de todas las Ideas.

«Puesto que lo bello es opuesto a lo feo, entonces son dos cosas.

Glaucón: Evidentemente.

Sócrates: Y puesto que son dos, cada una de ambas es una.

Glaucón: También esto.

Sócrates: Y lo mismo vale de lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo y todas las Ideas. Cada una es por sí misma una. Pero, puesto que aparecen en todas partes en relación con acciones, cuerpos y otras Ideas, cada una despierta la apariencia de que sea una multiplicidad.»

Y de nuevo dice Platón que lo bello es uno y lo justo uno. También en *La República* destaca que aquellos que andan vagando en lo mucho y múltiple no son filósofos. Por consiguiente, lo uno –y, en verdad, la unidad de toda Idea– es una nota esencial de las Ideas⁴⁹. Las Ideas son una unidad por sí en la cual participa la multiplicidad de las cosas⁵⁰. Por ello, la Idea es llamada también *Henade*. Además, las Ideas genéricas y específicas de una multiplicidad de cosas confieren unidad siendo responsable de que en su *tò tí ên eînai*⁵¹ domine la unidad y la mismidad específica⁵².

Sin embargo, esta función unificadora no pueden realizarla por sí mismas sólo como causas formales. Según Platón, es el alma humana, sobre todo la del artista, la del creador, pero también la del agente moral, así como la del legislador, la que constituye la unidad de las cosas creadas por el hombre y de los estados de cosas realizados por él, al hacer el hombre racional y que actúa bien que los objetos de sus acciones sean semejantes a las Ideas eternas.

Por otra parte, está el Demiurgo, el creador divino y padre de todo, que adapta las cosas a las Ideas y por ello hace posible la actividad que crea su unidad en las cosas.

El agente y creador humano y el divino están supuestos en otro sentido para el desarrollo de la unidad de las Ideas. Según Platón, ésta se desarrolla no sólo en las cosas, sino también y sobre todo en el alma contemplativa misma y en la comunidad entre las Ideas y las almas cognoscentes. El *lógos* como condición de toda comunidad fue ya una idea fundamental en Heráclito que vuelve en Platón. El conocimiento y el amor al conocimiento de las Ideas y de su uni-

⁴⁹ *República*, 6, 484 b 5, 737 c 7.

⁵⁰ *República*, 5, 475 e 3 - 476 a 7.

⁵¹ Término aristotélico para todas las capas universales y comunicables de la esencia de las cosas.

⁵² Reale, o.c., 6, 56, 2.

dad crea también unidad (paz, orden) en las almas⁵³. El alma es la mediadora de la unidad sobre todo en lo moral y en el arte.

A pesar de su pluralidad, las Ideas poseen además una última unidad. Por ello, la Idea de bien es designada por Platón como siendo por encima de todo y como supremamente una⁵⁴. Esta unidad interna de las Ideas se funda en los *Principios*. Aquí no me puedo ocupar de este importante aspecto de la Proto-logía platónica en relación con la teoría de las Ideas.

3.2. Diferentes tipos de unidad esencial como fundamentación fenomenológica de la diferencia entre ciencias reales y ciencias aprióricas

De este modo, llegamos a otra contribución fundamental de la fenomenología realista con respecto a la diferencia entre aquellas ideas que Platón designa en el *Parménides*⁵⁵ como existiendo segura y necesariamente y aquellos universales contingentes empíricos que son inaccesibles a la Filosofía y a otras ciencias aprióricas. La diferencia aquí subyacente remite a los diferentes tipos de unidad de las respectivas esencias que son el objeto del conocimiento apriórico y del empírico. ¿Por qué en las ciencias sobre relaciones químicas, biológicas, sobre hechos históricos, etc., necesitamos de la experiencia en el sentido de la observación y en las conclusiones construidas sobre ellas, en el caso de la Matemática y de la filosofía no? Encontramos una explicación de esta diferencia en la tercera *Investigación Lógica* de Husserl y, sobre todo, en Hildebrand⁵⁶.

La respuesta descansa en la diferencia entre dos tipos de esencias y de unidades de ser-así radicalmente diferentes que son objeto de dos tipos de conocimiento también distintos. Hay unidades de notas que rayan casi en lo caótico, por ejemplo, objetos arbitrariamente coleccionados sobre el suelo. Aquí sólo podemos conocer, merced a la mera comprobación externa, a la percepción pura de hechos inevidentes e incomprensibles, cómo están compuestas tales unidades contingentes.

En aquellas especies que constituyen el objeto de las ciencias naturales y, de otro modo, también de la historia y de la historia del arte sucede algo muy distinto. Allí encontramos formas plenas de sentido que poseen una cierta comprensibilidad, una estructura llena de sentido, una forma y una organización interna, relaciones finales, etc. Como obra de arte pueden ser totalmente individuales o poseer una universalidad de un tipo auténtico que nos permite dife-

⁵³ Cfr. Platón, *Fedón*, *República*, *Banquete*, etc. La Idea de la *methexis* implica en general esto. El Demiurgo aparece, pues, como mediador entre el mundo y las Ideas. Cfr. Reale, *op. cit.*, cap. VI, pp. 76 ss., p. 78, etc.

⁵⁴ *Filebo*, cfr. Reale, *op. cit.*, cap. VI-VII.

⁵⁵ *Parménides*, 130 b 7 - 130 d; 131 a.

⁵⁶ *Was ist Philosophie?*, ed. cit., cap. 4.

reñiar elementos universales y notas individuales como en los tipos de plantas y de animales. Aquí son posibles comprensión, observación metódica, explicación, etc. No obstante, la unidad de las notas de un león, la relación entre su rugir, sus crines y el dominio de un macho sobre una serie de leones, etc., es contingente, no necesaria. Precisamente por ello, junto a la comprensión se requiere también la experiencia en el sentido de la percepción, de la observación simple de hechos que pueden ser de otro modo. Por consiguiente, los métodos de conocimiento empíricos corresponden a nuestro conocer limitado, por una parte, y a la naturaleza objetivamente no necesaria de tales objetos mórficos de la naturaleza, llenos de sentido pero no necesarios, por otra.

Por el contrario, las matemáticas y la filosofía, pero también, por ejemplo, la teoría del fin del juego en ajedrez, tienen objetos totalmente diferentes que precisamente se caracterizan por la necesidad esencial, la evidencia y la inteligibilidad. Sólo por ello es posible que aquí baste la experiencia de un caso singular para comprender, por ejemplo, que *nihil volitum nisi praecogitatum*, que un acto de prometer requiere ser recibido por alguien y que provoca una pretensión por parte de su destinatario, o que $7 + 5 = 12$, etc.⁵⁷ Sólo en virtud de esta potencia de la necesidad interna de tales esencias pueden explicarse todas las múltiples características del conocimiento sintético *a priori respectu al contenido y la necesidad estricta de las leyes y de los estados de cosas lógicos y de otros estados de cosas ontológicos, matemáticos y éticos*.

3.3. El reino de lo *a priori*

De este modo, nos referimos a otra contribución de la fenomenología realista a una reforma del platonismo en el sentido de su recepción positiva, a saber, el redescubrimiento del reino de lo *a priori* y la superación de su empobrecimiento⁵⁸. Ya no son sólo doce las categorías independientes de la experiencia, como Kant pensaba, las que poseen esencias necesarias, ya no son sólo las formas de la intuición del espacio y del tiempo, sino que junto a éstas y a los numerosos objetos geométricos y aritméticos, hay también una esfera del

⁵⁷ Con la verdad de esta proposición no se niega necesariamente la posibilidad de un desear y de un querer que en cierto sentido sea inconsciente en la medida en que no queda claro para el volente que quiere y qué quiere. Sin embargo, para llevar a cabo un querer cualquiera de esta índole tiene que poseer un pensamiento o conocimiento determinado de lo querido, al menos prerreflexivamente. De este modo, el principio escolástico tiene razón aunque esta conciencia de lo querido admita muchos grados de claridad u oscuridad reflexiva y expresa o teórica.

⁵⁸ Adolf Reinach realiza lo correspondiente en el texto para nosotros más interesante y hasta hace poco inaccesible «Einleitung in der Phänomenologie», ed. cit., p. 448, donde también destaca el duro trabajo de la visión fenomenológica de esencias en el conocimiento de la mayoría de éstas. Cfr. también Adolf Reinach, «Ueber Phänomenologie», ed. cit., p. 550 (*Introducción a la Fenomenología*. Trad. de Rogelio Rovira, Ediciones Encuentro, Madrid, 1986), donde la imagen platónica del duro ascenso del alma al país de las Ideas en el *Fedro* se presenta como ejemplo de este penoso trabajo de la visión de esencias.

conocer y de sus modos, de la percepción sensible y sus formas, así como de sus objetos. Hay un *a priori* esencial objetivo de los colores, de los sonidos o del movimiento. Hay leyes esenciales necesarias de lo bello y de sus modos y portadores, de la obra de arte literaria, del arte, de las virtudes y actos morales, del dudar, del preguntar, del querer, de la libertad, del amor, de la vida y de la muerte, de la felicidad, de la esperanza o de la desesperación, etc. En todos los ámbitos, incluido el religioso, hay un mundo increado de tales esencias y relaciones esenciales necesarias de modo que la filosofía ha de investigar sin fin para descubrirlas.

No obstante, este reino no significa que todas las leyes esenciales *a priori* pertenezcan a la filosofía. Las leyes del fin del juego en ajedrez, las leyes mereológicas, la fenomenología de los agujeros y colores pertenecen a otro ámbito. Sólo las cuestiones sobre las esencias fundamentales, como la de los números y los objetos matemáticos en general, o las cuestiones del núcleo central del ente son el dominio propio de la filosofía.

3.4. Perfección de las Ideas

Se desprenderían aportaciones especialmente interesantes para una consideración de la reforma crítica del platonismo en la fenomenología realista de la consideración de la *perfección* de las Ideas (Ideas como ideales y como ordenación del deber ser)⁵⁹. Según Platón, las Ideas, incluso los objetos limitados, son, en cuanto objetos inteligibles, según su contenido, siempre más perfectos y nobles que las cosas, las cuales encarnan sólo imperfectamente los *eide* a ellas subyacentes. El Logos de las Ideas es, en su contenido, más rico que las cosas individuales.

Sin embargo, las Ideas, en su sentido más propio, no son las esencias puras de formaciones como los números, círculos u otros objetos limitados esencialmente, sino aquellas perfecciones que designamos como perfecciones ilimitadas y puras, las cuales es absolutamente mejor tener que no tener cuya infinitud mostró posteriormente Duns Scoto. En este sentido sobre todo, Platón llama a las Ideas «*lo x mismo, hauton kat' hauton*», etc.: lo bueno mismo, la justicia misma, la belleza misma⁶⁰. No podemos aquí entrar en el desarrollo de esta filosofía de las perfecciones puras en el seno de la fenomenología realista.

⁵⁹ Ésta es según Reinach una de las cuatro notas de las Ideas. Idea como 1. Ideal (lo perfecto), 2. lo limitante, 3. lo categórico, 4. lo universal y abstracto. Yo interpreto sólo la primera de estas significaciones de las Ideas en el sentido de las perfecciones puras. Cfr. Josef Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. Vita e Pensiero, Milano, 1989, cap. V.

⁶⁰ Sobre esto, cfr. *Fedón*, 75 c 10-d 3; *Banquete*, 210 e 2-211 b 5. Cfr. también la filosofía de las perfecciones puras de Duns Scoto y las contribuciones de Allan Wolter que yo mismo intento continuar en *Essere e persona*, ed. cit., cap. V.

3.5. ¿Son las esencias ideales el ser en el sentido más pleno?

Si es verdad que la fenomenología realista ha hecho suyas y ha transformado críticamente las ideas platónicas hasta ahora mencionadas, entonces la crítica se relaciona primariamente sólo a una denominación posterior de las Ideas⁶¹. Según Platón, las Ideas son también el ser en sentido pleno, el *ser verdadero*⁶². Para estas últimas tesis, las cuales culminan probablemente en la teoría del valor de Nicolai Hartmann e incluso en la ética de Max Scheler, valen, en especial medida, las observaciones críticas de otros fenomenólogos realistas.

Éstos están de acuerdo con Platón en que las Ideas eternas y los *eíde* son el ser más verdadero y más propio, aquello que es verdadero en la medida en que son superiores en la nota considerada como más importante por Platón, la inteligibilidad e inmaterialidad y la pone como ideal para la realidad.

Para Platón, esta nota se desprende sobre todo de las otras⁶³. Las Ideas preceden a las cosas y son en el sentido más propio. De este modo, Platón establece la inteligibilidad, la inmutabilidad, etc., como criterios más que como realidad. Por consiguiente, si se le puede admitir también *secundum quid*, entonces no en todo respecto, y llegamos así a un examen crítico del segundo supuesto.

La crítica es válida, particularmente, para una tercera proposición de Platón sobre las Ideas. Según él, las Ideas son *absolutamente*, no sólo con respecto a su inteligibilidad e idealidad, más perfectas que las cosas singulares *porque son atemporales y más inteligibles que éstas. Son tò alethinoos ón, tò ontoos ón*. En tanto que objetos atemporales, unitarios y pluridimensionales contienen más inteligibilidad, son el ser verdadero absolutamente, sobre todo si se piensa la profundidad infinita de sentido de las ideas de las perfecciones puras. Sin embargo, Platón no vio —y a esto se refiere una parte central de la reforma crítica del platonismo en la última década de trabajo filosófico de los fenomenólogos realistas⁶⁴— que, junto a la inteligibilidad pura del ente, hay una superioridad caracterizada por la existencia real y por la realización⁶⁵. Por lo demás, sólo la superioridad del *esse* real y del orden de las cosas existentes sobre las esencias puramente ideales funda también el deber ser que Platón tanto acentúa⁶⁶.

Otra fundamentación de Platón para su tesis de que las Ideas son el ente en

⁶¹ Cfr. Jean Hering, *op. cit.*, 2.^a ed.; Roman Ingarden, «Essentiale Fragen» in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 7.^a ed. por E. Husserl, Halle a. d. Saar, 1924, pp. 125-304. Cfr. también Josef Seifert, «Essence and Existence», ed. cit., cap. II-VI.

⁶² *Fedón*, 78 d, 1 ss.

⁶³ Cfr. *República*, 5, 476 e ss., en donde sólo el ente verdadero (las Ideas) pueden ser también lo cognoscible verdadero.

⁶⁴ Cfr. Josef Seifert, «Essence and Existence», ed. cit., cap. II-VI.

⁶⁵ Cfr. por ejemplo Adolf Reinach, *Einleitung in die Philosophie*, ed. cit., p. 413. «Nosotros nos guardamos de hablar de orden de dignidad, *ontoos ón*. Una crítica aún más profunda en la cual se refiere expresamente a su cercanía a Husserl y a las esencias ideales de Platón, se ofrece en *ibid.*, pp. 414-415.

⁶⁶ *Teeteto*, 164 a.

sentido más propio y perfecto que las cosas va más allá de la metafísica específicamente platónica. Según esto, las Ideas no son meras Ideas –evidentemente entre ellas sólo las perfecciones puras–, sino también entes en sí genuinos y reales. Un pensamiento como éste⁶⁷, de que lo absolutamente perfecto también tiene que ser el ente absolutamente real, el cual es el punto de partida del argumento ontológico, está ciertamente ausente en muchos textos de Platón. En el *Timeo* excluye formalmente que la sublimidad de las Ideas pueda ser realidad en el Demiurgo mismo. Pero en *El Sofista* se encuentra un pasaje notable que, en todo caso, apunta a que también según Platón las Ideas más elevadas no son meras Ideas, sino realidades vivas.

«Extranjero: ¡Y qué, por Zeus, ¿nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio, la vida, el alma y el pensamiento no están realmente presentes en lo que es totalmente, y que esto no vive, ni piensa, sino que solemne y majestuoso, carente de intelecto, está quieto y estático? Teeteto: Aceptaríamos en este caso una teoría terrible, Extranjero.»⁶⁸

Aquí no podemos analizar por menudo la temática recordada de la vinculación de una metafísica de las Ideas y esencias necesarias con el argumento ontológico de la existencia de Dios en el ámbito de la fenomenología realista.

3.6. El realismo fenomenológico como filosofía de la existencia. Una fenomenología de la existencia y el *Cogito*

Algunos filósofos, sobre todo los llamados tomistas existenciales como Etienne Gilson y su escuela, han hecho a la filosofía occidental un reproche semejante al realizado por Heidegger, a saber, el olvido del Ser. Critican un esencialismo puro, una filosofía de la pura investigación de la esencia que excluye las cuestiones existenciales y olvida el ser como existencia. Este reproche es dirigido –y no del todo injustificadamente– también en parte a la fenomenología, incluso a la fenomenología realista de Reinach, aunque los fenomenólogos realistas han destacado el conocimiento indudable de la existencia real en el *Cogito* nuevamente considerado⁶⁹. El diálogo filosófico de los realistas fenomenológicos con los tomistas existenciales ha contribuido a que fuera otorgado al objetivismo fenomenológico de Munich un papel más decisivo que el que éste procuraba sólo al *realismo* fenomenológico: una filosofía de la exis-

⁶⁷ Que en cierto modo se encuentra en el *Parménides* cuando dice que *einai* y *noein* son lo mismo.

⁶⁸ Platón, *El Sofista*, 248e-249a. Vid. también Giovanni Reale, *op. cit.* Reale intenta rehabilitar, dentro de la metafísica platónica, la teoría del Demiurgo como parte esencial y no mitológica de la misma.

⁶⁹ Cfr., por ejemplo, D. von Hildebrand, «Vom Wesen und Wert der menschlichen Erkenntnis», lecciones inéditas impartidas en Salzburgo en 1964. Cfr. también J. Seifert, *Erkenntnis*, ed. cit., Segunda parte, caps. 1-2.

tencia real, del *esse*⁷⁰. Representa una tarea acometida por una filosofía fenomenológica el concebir la irreductibilidad de la existencia, la forma peculiar de la actualidad interna que denominamos existir real y separar este ser de todas las categorías de la esencia. Por ello, ésta fue insuficientemente caracterizada como análisis de esencias. El método husserliano de una puesta entre paréntesis (*epoché*) del mundo de la actitud natural, de la existencia real de los objetos, pero también el método eidético de la investigación de esencias, es por ello sólo un método filosófico entre otros. El método fenomenológico ha de ser repensado fundamentalmente para poder tener en cuenta –además del ser absoluto– los existires diferentes⁷¹. Admitir esto residiría en sí en la lógica de la filosofía platónica. Por consiguiente, sólo la superioridad del *esse* real y del orden de las cosas existentes sobre las esencias puramente ideales funda también el deber ser fundado en las ideas en cuanto Ideales que Platón tanto destacó⁷².

Aquí se alude todavía a un aspecto importante de la reforma del platonismo en el seno del realismo fenomenológico. La filosofía, al menos en dos ocasiones, en San Agustín y en René Descartes⁷³, ha tomado como punto de partida al sujeto y ciertamente el conocimiento indudable del yo existente, como refutación de todo escepticismo y de todo relativismo. San Agustín escribe en el *De Trinitate* que toda duda escéptica radical de la verdad presupone muchas verdades indudables: la existencia propia, la vida propia, el conocer, el alegrarse, etc., y otras leyes universales como que todo aquel que duda supone un objeto del que duda, un saber de su no-saber, un juicio de que no debe conceder rápidamente su asentamiento y muchas otras. De este modo, San Agustín ha demostrado la existencia propia real, junto con otras muchas leyes esenciales necesarias, la existencia de una persona, así como la existencia de numerosas vivencias y actos particulares como objeto de un conocimiento absolutamente indubitable del ente realmente existente. Esta dimensión del *Cogito*, que en el último Husserl adquiere un giro trascendental, como acceso al mundo real, es fundamental para el realismo en la fenomenología⁷⁴. Por consiguiente, éste es un realismo existencialista no sólo porque investiga aquello que dife-

⁷⁰ Cfr. J. Seifert. «Essence and Existence», ed. cit.

⁷¹ Esto ha sido lo que yo he intentado, junto con el resto de las obras indicadas, en *Back to the Things in Themselves*, ed. cit., cap. 2.

⁷² *Teeteto*, 164 s. Reale, *op. cit.*, cap. VI.

⁷³ Cfr. R. Descartes. *Méditations Métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre lettres*. Ed. de J.-M. Beysade et M. Beysade. Garnier-Flammarion, París, 1979. *Discours de la Méthode*. Texte et Commentaire par Etienne Gilson, 6^{ème} ed., L. J. Vrin, París, 1987.

⁷⁴ Cfr. especialmente las «Salzburger Vorlesungen» de Dietrich von Hildebrand «Vom Wesen und Wert menschlichen Erkennens» que aparecerán en *Aletheia*, VI. 1993, y *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, ed. cit., *Back to Things in Themselves*, ed. cit., cap. 4. Por su interpretación radicalmente diferente del sujeto como ego trascendental que no es el punto arquimédico de un mundo existente objetivo (ningún «rinconcito» del mundo real como Husserl formula en las *Meditaciones Cartesianas*) y que además constituye todo sentido y todo ser real, se diferencia la fenomenología del último Husserl del realismo fenomenológico acaso más profundamente que por su aceptación de la dependencia de los *eide* y de las esencias necesarias del sujeto.

rencia al existir, dicho muy en general, de la esencia, sino también porque tiene en cuenta objetos concretos existentes como el yo, y, de este modo, una persona, el mundo material y real y sobre todo la existencia del absoluto como objetos fundamentales de la filosofía⁷⁵.

La fenomenología realista, por consiguiente, en parte como continuación y en parte como crítica, ha explicado, por medio de distinciones filosóficas precisas, los métodos adecuados para una filosofía objetivista y realista que, junto a las esencias objetivas y necesarias y los conocimientos aprióricos, tiene también en cuenta la significación del sujeto (*Cogito*). A mi juicio, éste es un gran mérito de los realistas fenomenológicos.

Merced al vínculo de una filosofía objetivista de la esencia con una filosofía existencial, la fenomenología realista supera además la tensión entre los dos mayores filósofos de la Antigüedad, Platón y Aristóteles, y, al mismo tiempo, integra en la filosofía moderna de la subjetividad, fundada por Descartes, y del personalismo que remite a San Agustín, las grandes intuiciones de la metafísica medieval del ser. Por esta unión de intuiciones, diferentemente examinada y ordenada en la discusión de las distintas escuelas, se muestra también una fenomenología tal como una síntesis filosófica clásica de la historia –pero no en el sentido de un mero eclecticismo o de un vínculo externo de Ideas de diverso origen filosófico, sino como fruto de una rigurosa vuelta a las cosas mismas, libre de estrecheces de opiniones de escuela.

⁷⁵ Scheler consideró la existencia de lo absoluto como el segundo hecho evidente después de que hay algo y no más bien nada. Sobre esto, cfr. también Rocco Buttiglione, «Saggio Introduttivo», ed. cit., pp. 9-75, y Josef Seifert, *Essere e Persona*, ed. cit., cap. I-IV, IX-XV.