

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA
Y
LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

49-50

ENERO-JUNIO

1953

IMPRESA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

DR. LUIS GARRIDO

Secretario General:

DR. JUAN JOSÉ GONZÁLEZ BUSTAMANTE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. A. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

FUNDADOR:

Eduardo García Máynez

DIRECTOR:

Salvador Azuela

SECRETARIO:

Juan Hernández Luna

Correspondencia y canje a Ciudad Universitaria
Torre de Humanidades, San Angel, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país	\$ 15.00
Exterior	Dls. 2.50
Número suelto	\$ 4.00
Número atrasado	\$ 5.00

S u m a r i o

ARTICULOS

	Págs.
Risieri Frondizi	<i>La teoría del hombre de Francisco Romero</i> 9
Manuel Olgúin	<i>El fenomenalismo de Alfred J. Ayer</i> 23
Juan A. Ayala	<i>Jorge Santayana.—Vida y tragedia</i> 37
Andrés Ávelino Jr.	<i>Fundamento metafísico de la estética platónica</i> 49
Francisco Larroyo	<i>El valor lógico de los métodos estadísticos</i> 63
Oswaldo Robles	<i>Objeto y tarea de la psicología clínica</i> 73
Marguerite Edmondson de Shoperena	<i>La prueba de Bender como exploradora de la función integrativa y su aportación a la psicología normal y patológica</i> 81
Rogelio Díaz Guerrero	<i>Ensayos de psicología dinámica y científica</i> 97
Manuel Pedro González	<i>Apogeo y rebalse de la novela en América</i> 151
Frank B. Savage	<i>Dominique de Pradt.—Una visión idealista de la independencia de América</i> 171
René Marchand	<i>Ensayo de interpretación del simbolismo</i> 199
Xavier Icaza	<i>Deslumbramiento en la pintura</i> 209

	Págs.
Francisco Monterde	<i>Dos aspectos en la lírica de Salvador Díaz Mirón</i> 241
César Rodríguez Chicharro	<i>El hombre de la situación. (Notas para una interpretación de un libro olvidado.)</i> 253
Gregorio López L.	<i>Miserere, ironía eterna</i> 263

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Juan Hernández Luna	<i>El Laberinto de la Soledad. (Octavio Paz.)</i> 271
Adolfo García Díaz	<i>La filosofía científica. (Hans Reichenbach.)</i> 291
Abelardo Villegas	<i>La filosofía desde el punto de vista de la existencia. (Carlos Jaspers.)</i> 298
Gregorio López L.	<i>Filosofía natural. (Eduardo May.)</i> 302
Wonfilio Trejo R.	<i>Introducción a la ontología. (Louis Lavelle.)</i> 304
Wonfilio Trejo R.	<i>La cultura egipcia. (John A. Wilson.)</i> 311
Xavier Tavera Alfaro	<i>El guadalupanismo mexicano. (Francisco de la Maza.)</i> 315
Xavier Tavera Alfaro	<i>Porfirio Díaz en la revuelta de La Noria. (Daniel Cosío Villegas.)</i> 317
José Almoína	<i>América como conciencia. (Leopoldo Zea.)</i> 319
José Almoína	<i>Martí en Santo Domingo. (Emilio Rodríguez Demorizi.)</i> 325
Ismael Diego Pérez	<i>Un niño en la Revolución mexicana. (Andrés Iduarte.)</i> 329
Clara Kenigsberg	<i>Los pies descalzos. (Luis Enrique Erto.)</i> 332
J. H. Luna	<i>Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras</i> 337

FUNDAMENTO METAFISICO DE LA ESTETICA PLATONICA

Platón no dió una definición del arte, si por definición entendemos como parece ser común, la expresión sintética de lo esencial, la máxima concreción inteligible del ser-ente.

Cuando a la pregunta *qué es tal cosa*, respondemos: *esto es...* y en seguida damos una definición, lo que hemos pretendido hacer es expresar por medio de una o del menor número de significaciones relacionadas, lo que de universal característico hay en un ente. En la definición vamos hacia el ente en un viaje inteligible en el que el "carruaje" es el pensamiento, es como si nos hubiera dado por desnudar cosas, por robarles a las cosas entes, la soledad del "ser así". (Nótese que hablamos del "ser así" y no del "ser en sí", el cual por una especie de altruismo inconmensurable, acompaña todo lo que *es* sin importarle el *cómo es*, el ser de tal o cual forma. En una palabra, sin importarle su propia manifestación como acto). Pero si al definir tratamos de expresar lo esencial, el ser de algo, es porque previamente hemos llegado a tener una idea de ese algo, nos hemos percatado de la existencia de un ente, éste ha "irrupido" en nuestra conciencia. (Ver *Metafísica Categorical* de Andrés Avelino, la explicación de este "irrupir" y su diferencia con "entrar" en la conciencia). Podemos decir que ha habido un proceso reflexivo atencional por el cual hemos llegado *al ser consciente* del ente, a la idea de lo que es ese ente (Platón diría que habríamos llegado a la verdadera realidad) y luego, después de haber llegado a la idea, al ser consciente, tratamos de expresarlo en la forma más apropiada y sintética; pretendemos expresar un resultado al que hemos llegado haciendo abstracción del medio, de la vía por la cual hemos tenido acceso a él; hemos llegado a participar del "ser así", del ente por el ser consciente,

pero ¿cómo hemos llegado hasta la esencia de ese algo? o lo que es lo mismo, ¿cuál ha sido el proceso reflexivo atencional que ha precedido a la aprehensión del ser consciente? Si entramos en su examen notaremos que nos adentramos en el ente para descubrir su ser que se nos manifiesta en la posibilidad del ser consciente; pero ¿dónde encontrar el “ser así” del ente? El “ser así” del ente debería estar en el ente mismo, luego no deberíamos salir del ente para encontrar su “ser así”, deberíamos penetrar en él y sepultarnos en un abrazo eufórico con su “ser así”, lo cual sería decir que para conocer el “ser así” de un ente (en el supuesto de que el “ser así” del ente estuviere en el ente mismo), sería necesario identificarse con el ente, lo cual es material y metafísicamente imposible; un ente no puede identificarse con otro, pues si así fuere, nos dice Andrés Avelino, cada uno dejaría de ser lo que es para ser lo que no es, y el ser se convertiría en la nada dos veces. (Ver sobre esto El problema de la fundamentación del problema del cambio y la identidad, de Andrés Avelino.)

De esto parece deducirse lo siguiente: no podemos conocer el “ser así” del ente, pues éste está en el ente mismo, luego no se puede conocer del ente si no es en él mismo, es decir, no podemos echar mano de algo que no sea el ente para conocerlo, luego es imposible conocer el “ser así” del ente, puesto que es imposible penetrarlo e identificarse con él. El único conocimiento posible que podemos poseer sobre las cosas son las ideas, la representación consciente, el ser consciente del ente. Ahora, cómo se explica que no siendo posible la identificación, podamos aprehender el ser consciente del ente, pues siendo el ente lo desconocido, no podemos formarnos una idea de él sin referirnos a lo ya conocido; aquí volvemos a encontrarnos en el mismo problema anterior, porque para formarnos una idea de lo que algo *es*, tenemos que recurrir a la identificación de lo desconocido con lo conocido, dando lugar esto a una situación paradójica: queremos conocer lo que algo *es* y tenemos que recurrir a lo que *no es*, tenemos que aniquilar el ente identificándolo para así aprehender su ser consciente, es como si el hombre en represalia a la resistencia del ente a ser conocido lo destruyera para captar su esencia en una idea; para darle nuevamente vida en el ser consciente. He aquí, lo que podríamos llamar *la destrucción creadora del conocimiento*.

Por ejemplo: cuando respondiendo a la pregunta ¿qué es el hombre? respondemos, el hombre es “un mamífero vertical”, estamos di-

FUNDAMENTO METAFISICO DE LA ESTETICA PLATONICA

ciendo que el ser hombre es idéntico al ser mamífero vertical, parece ser que aunque queremos penetrar la entidad hombre para captar su esencia lo que hacemos es sacar el ente de su sola identidad consigo mismo, destruyéndolo, ya que no podemos adentrarnos en él, identificándonos con él para conocerlo (y aunque así fuere, tampoco podríamos conocerlo, pues la identificación con el ente conllevaría el abandono de nuestro *ser así*, conllevaría nuestra destrucción y, por tanto, en el instante mismo en que podríamos aprehender el *ser así* del ente ya no existiríamos ni nosotros ni el ente), lo destruimos para así en la destrucción, llegar al ser consciente del ente, a la idea del *ser así* del ente.

Hemos visto, pues, que para conocer, para aprehender el ser consciente del ente, para llegar a formarnos una idea del *ser así* del ente, es necesario destruirlo, identificarlo con algo ya conocido que no es el ente.

Es éste el proceso reflexivo atencional que nos lleva a la idea, el cual se insinúa veladamente en la definición (expresión sintética de la idea de lo esencial de un ente) cuando respondiendo a la pregunta ¿qué es esto? respondemos: esto *es* tal cosa. Resulta como si la identificación no fuera más que un medio supletorio de la imposibilidad de conocer el *ser así* del ente en sí mismo para llegar a la posibilidad del ser consciente, al conocimiento fuera del ente, a la idea, único conocimiento asequible a nuestra finitud.

A esta altura de este breve estudio de la teoría platónica del arte, más parece que tratamos de teoría del conocimiento que de arte. En realidad, así ha sido, pero hemos creído imprescindible hacer esta digresión acerca de la definición, por tener por cierto la íntima relación existente entre la metafísica platónica y su método de conocimiento, la dialéctica, al igual que la profunda repercusión de aquélla sobre toda materia, inclusive la estética, acerca de la cual dialogó el más grande de todos los griegos.

Al comenzar el desarrollo de este trabajo dijimos que Platón no nos legó una definición del arte, pero entiéndase que al decir esto nos referimos al concepto común de lo que es la definición, el cual como hemos expuesto se confunde con la expresión del ser consciente, de la idea de lo que es el ente, pero en realidad, al definir hay algo más que la simple plasmación de la idea, al definir aprehendemos la idea, quiere decir, que es necesario distinguir entre el definir y la definición. El definir es un proceso reflexivo atencional que nos lleva a la idea del *ser así*

del ente, al ser consciente del ente. La definición de un ente es, podríamos decir, la forma idiomática más simple susceptible de hacernos presente en su presencia la idea, el ser consciente del ente. Podríamos semejarla a una cicatriz ante la cual siempre nos viniera a la mente su causa.

Platón no dió una definición del arte en el sentido que acabamos de distinguir, pero sí lo define al llevarnos por medio de su dialéctica, a la aprehensión de la idea. En vez de dar una definición del arte, simplemente nos habla de él, dialoga consigo mismo en pos de él, como si quisiese comunicarnos además del estímulo que nos hará presente la idea, el proceso reflexivo, la elaboración consciente, la vía, el medio por el cual tenemos acceso al ser consciente del ente.

Parece como si Platón hubiese temido expresar la idea (que para él era la única realidad, lo inmutable) en una definición, considerando ésta demasiado abierta a la interpretación, y a su vez muy estrecha para manifestar la realidad en su *prístina expresión*; en pocas palabras, la considera poco idónea para servir de estímulo conductor que nos guíe a la recta aprehensión de la realidad, la idea.

De las dos vías que conducen a la idea, la una es previa a ella, es el proceso reflexivo atencional cuya culminación constituye; la segunda es posterior a la idea de la cual es mera plasmación idiomática, y a quien pretende hacer presente con su presencia, pretensión que no va más allá del campo de la posibilidad y que, por tanto hace a esta vía la menos segura de las dos.

Dada la importancia trascendente de la idea en su metafísica, forzosamente tenía Platón que elegir la más segura. Es por esto, por lo que nos toma de la mano en su dialéctica y nos lleva paso a paso mostrándonos cada recodo del camino, en una marcha inmaterial y sublime al encuentro de su única realidad posible, *la idea*.

Aunque Platón distingue dos clases de arte: *el humano y el divino*, con esto no pretende concebir la existencia de dos clases de arte esencialmente diferentes; más bien, estriba la diferencia en el sujeto del arte que en la naturaleza intrínseca de cada uno.

“El arte de crear o de obrar tiene dos partes. Una divina, otra humana. Hemos llamado potencia capaz de obrar a toda potencia que es causa de que lo que no era llegue a ser. Todos los seres vivientes mortales, los vegetales que crecen, ya de una raíz, ya de una semilla, en la superficie de la tierra; los cuerpos inanimados fusibles y no fusibles

FUNDAMENTO METAFISICO DE LA ESTETICA PLATONICA

contenidos en su seno, ¿qué otra causa sino una potencia divina ha podido hacerles pasar del no-ser al ser? . . . Las cosas que se dice producidas por la naturaleza, son obras de un arte divino; las que los hombres componen con éstas son obra de un arte humano, y, por consiguiente, hay dos maneras de hacer, una humana y otra divina”.

El arte de crear o de obrar tiene dos partes, ha dicho Platón, una divina y otra humana. Sin embargo, no debemos interpretar esto al pie de la letra. Lo que ha concebido Platón es la existencia de dos clases de artistas, dos clases de realizadores del arte, dos formas de la creación: la humana y la divina.

Para él, el arte es creación, por lo que habrá que dilucidar en qué grado somos creadores para poder catalogarnos como artistas. La cuestión del arte, pues, es absorbida por el problema de la creación.

Dios es artista en cuanto crea, nosotros también lo seremos en tanto que también creamos; pero, ¿cuál es la diferencia entre la creación divina y la humana? Platón la establece, no muy claramente: Dios, el supremo artista, crea haciendo que *lo que no era llegue a ser*, todo lo existente, el mundo de las ideas, la suprema realidad, la hace pasar del no-ser al ser. En esto consiste el arte divino. Por su parte, el arte humano consistiría más bien que en un *crear* como el divino (paso del no-ser al ser), en un *crear de*, significando este *de*, las creaciones divinas.

El arte humano se reduce, pues, a un *producir*, a un componer algo con las cosas ya existentes de la naturaleza, las cuales deben su realidad al arte divino.

He aquí, pues, señalada la diferencia entre la creación divina y la creación humana. Examinémosla, y veremos que no puede haber tal creación humana, la única forma de crear, concebible, es la divina, crear el ser del no-ser. El hombre crea pretendiendo hacer surgir el ser de algo, sacándolo de otro algo ya existente como realidad diferenciada; quiere que algo sea no por sí sino por lo otro; hay aquí una realidad prestada. El ser no se basta a sí mismo, necesita de algo extraño a él para ser él mismo: luego, no es.

Un ser no puede engendrar a otro ser, pues siendo el ser siempre idéntico a sí mismo, ¿cómo podría salir de él algo cuya realidad trascendiese la identidad del ser mismo, del *ser así*? (Aclaremos que al hablar Platón del no-ser que pasa a ser, por arte divino, se refiere a los entes

particulares, a la realidad inmanente y no al ser en total, al *ser en sí* trascendente en su realidad).

No se puede crear un ente de otro ente, el ser sólo podría hacerse surgir de la nada, del *no-ser*. Se excluye, pues, la creación, en su matiz humano.

Platón, sin embargo, aunque concibe el arte divino como un hacer surgir el ser del no-ser (recto sentido del término crear) y el arte humano como un hacer surgir el ser de algo que ya es, a pesar de establecer esta distinción en la que se manifiesta lo que en realidad es *crear*, considera el arte humano como "una parte del 'arte de crear' ", como una forma del crear, desbordando así el verdadero sentido de lo que en realidad es *crear* y que, como hemos visto, únicamente encuadra en su concepción del arte divino.

Sin embargo, cabría preguntarse si este crear divino no es también un *crear de*, un *hacer surgir* de algo, aunque este algo sea el no-ser; mas precisamente, ¿es el no-ser algo que es como realidad idéntica a sí misma? Dentro de la teoría platónica no es muy remota la posibilidad de una interpretación que conlleve una aseveración positiva frente a esta pregunta.

Veamos el por qué de la sustentación de este juicio: como ya hemos expresado antes, al hablar Platón del paso del no-ser, al ser, por arte divino, se refiere al ser particular, a los diferentes entes existentes, a las diferentes cosas de la naturaleza, a lo real inmanente, a lo particular múltiple; así pues, Dios hace surgir los diferentes *entes* del no-ser, o más bien podría entenderse, *de su no-ser*, de su ausencia de *ser así*.

Expliquémonos: cuando hablamos del no-ser hemos de tomar en consideración que una cosa es *el no-ser*, en total la nada, la ausencia del *ser en sí* inmanifestado como ente, pero por cuya presencia todos los entes son, y por tanto, no podría él siendo un ente determinado dar, a su vez, individualidad a cada uno de los diferentes entes existentes, y otra cosa es *el no ser un algo determinado, el no ser así, en tal o cual forma*.

Todo ente es, con respecto a los demás entes un no-ser lo que éstos son. El mero hecho de *ser así*, de ser ente, implica una exclusión, una negación, una ausencia de todo aquello que no sea este ente mismo. Nos encontramos frente a una situación hartamente extraña: *estamos frente al ser que no es*, porque el ser, *este ente determinado* implica necesaria y forzadamente el no ser ésta o aquélla realidad distinta.

FUNDAMENTO METAFISICO DE LA ESTETICA PLATONICA

El ente que se lleva, pues, un no-ser a la espalda. *Es* no siendo lo que no es: hay aquí un *ser* que no es, que siendo esto está *no-siendo* aquello, que siendo está no siendo. Es (suponiendo que el ser hubiere llegado a ser, suposición que rechazamos), en la hipótesis de que para ser ente hubiese un proceso desde el comenzar a ser al terminar siendo ente, como si este comenzar a ser este determinado ente, fuera al mismo tiempo *un ir no siendo*, un comenzar a no ser lo que no se está siendo; *se comienza a ser y a no-ser al mismo tiempo*.

Si soy un hombre necesariamente no soy un gato, ni una silla, ni ninguna otra entidad, precisamente *si soy hombre* es porque no soy silla, ni mesa ni ninguna otra cosa. El ser hombre como el ser cualquiera otra realidad particular se sustenta en la exclusión de toda otra posible realidad distinta.

Todo ente constituye un sepulcro donde yacen como inexistentes todos los otros entes diferentes a él, ante él parece toda realidad distinta a la suya, puesto que ésta, la suya, sólo se da en y por ausencia de aquélla.

Lo particular, el ente, viene a ser el *no-ser-lo-uno-lo-otro* que, sin embargo es; luego, existe como entidad diferenciada, immanente, porque no es lo otro, su *ser-este ente-determinado* surge del no-ser-ningún-otro. El ente excluye, aniquila, toda realidad distinta a la suya pero vive del no ser aquélla. Sin la existencia de realidades diferentes a él no sería lo que es, necesita de algo que no sea él para ser él mismo y, sin embargo, al ser lo que es, excluye lo que necesita para ser. Ahora, ¿cómo puede el ente necesitar, para ser lo que es, de algo extraño a él, aunque sea del no-ser ese algo?, el ente debe bastarse a sí mismo y ser lo que es por sí, sin necesitar de nada extraño a él para ser. El ente debería ser lo que es (la realidad particular que personifica) sin necesitar la existencia de nada diferente más allá de sí.

Quedamos pues, en que el ente sólo debe *ser en sí*, sólo debe obtener su ser de sí mismo, lo cual, como hemos visto, está muy lejos de ser así, ya que el ser tal ente determinado, supone la existencia de otros entes diferentes, y decimos esto porque siendo lo particular, repetimos, el no ser lo uno o lo otro, el ente para ser lo que es necesita del no ser lo otro, lo que supone la existencia de lo otro.

Pero aun en el caso de que demos por cierto el que los diversos entes sean *en sí*, más claramente, *de por sí*, sin necesitar para ser lo que son de nada extraño a sí, aun en esta hipótesis no está claramente es-

tablecida la existencia de la realidad particular de los entes. Veamos por qué.

Supongamos, como hemos dicho, que los distintos entes son en sí, cada uno es en sí diferente de los otros: luego, cada ente es y no es (esto lo hemos explicado anteriormente basados en motivos distintos a los que en seguida exponemos). *Es en sí pero deja de ser* frente a todos los demás entes que también son, es, pero no puede manifestarse su ser porque todo lo que lo rodea es distinto a él, no es él, y por tanto no podría ser en lo que no es él mismo, no podría ser en los otros entes cuyo ser es distinto al suyo.

Esto es indiscutible, como ya hemos expuesto, si los entes poseen en sí cada uno una realidad distinta, entonces cada uno no es en los otros, no es ante lo que se caracteriza por no ser él, más allá de sí no es, pues todo lo que existe fuera de sí es un no-ser él, que es en sí algo distinto. El ente queda, pues, circunscrito a ser en un lugar, sólo es en sí mismo y no es en ninguna otra parte. Es aquí, pero no es allá. Esta aseveración es absurda, lo que *es simplemente es* y no puede pretenderse que sea aquí y no allá. Lo que es, es en todas partes, o más exactamente, el ser no puede estar supeditado a lugar alguno, no precisa ninguna relación de lugar donde ser, más bien excluye toda relación de lugar. Para él, espacio y tiempo no cuentan. Veamos por qué:

Si lo que *es* no ha llegado a ser ni puede dejar de ser, si el ser es un eterno estar en sí mismo (lo que hace inconcebible la existencia del tiempo ya que éste sólo existiría si el ser hubiere llegado a ser y pudiese dejar de ser), cómo, entonces, pueden coexistir dos entidades que son y cuya realidad es distinta, cómo puede darse la existencia de lo particular, del no ser lo uno ni lo otro, pues si lo uno (este determinado ente) *es*, y lo otro (este otro determinado ente distinto) también *es*, deberían ser siempre sin dejar de ser nunca. Además, su ser no debería estar ligado a lugar alguno para poder subsistir, resultados a que obligatoriamente conduce la existencia de lo particular, de la realidad distinta que es en sí, ya que si lo uno no es lo otro, lo uno deja de ser en lo otro, luego, el ente sólo es en un lugar, en sí mismo, lo que implica también un dejar de ser, pues si el ente sólo es en un lugar, fuera de ese lugar no es.

Sin lugar a dudas, lo que *es* sólo puede ser en sí, pero entiéndase que lo que expresa esto es que si algo es, es *de por sí*, sin tener que

recurrir a nada extraño a sí mismo para ser lo que es; pero de ninguna manera puede pensarse que al decir que el ser-ente sólo *es en sí mismo*, se sustente que lo que el ente es sólo lo *es en él mismo*, lo que el ente es lo *es por sí mismo* pero no lo es en sí mismo ni en parte alguna, simplemente *lo es* y nada más. Teniendo en cuenta todo lo que antecede, es por lo que hemos dicho en la hipótesis de la existencia en sí de los diferentes entes, que cada ente es y no es.

Dado el desarrollo a que hemos llegado en esta breve digresión acerca del no ser y de la existencia de la realidad particular, hemos considerado innecesario expresar explícitamente sus últimas consecuencias, ya que por lo menos se nos hacen patentes en forma implícita, y de que hora es ya de hacer referencia a *aquello por lo que nos hemos enfrascado* en estas consideraciones, que si es verdad que desbordan un tanto el objetivo esencial de este ensayo, este desbordamiento más bien es cuantitativo que cualitativo.

Sólo haremos notar que si hemos negado la existencia de lo particular, apartándonos así de nuestra primera intención, ha sido por considerar que Platón incurre en contradicción al desarrollar su teoría del arte, pues en ésta se da por cierto la existencia de la realidad particular y, sin embargo, Platón considera que el ser no fué ni será, sólo es. "Lo pasado y lo futuro no son más que formas pasajeras que en nuestra ignorancia transportamos inmotivadamente a la sustancia eterna; acostumbramos a decir: *fué, es y será. Es, he ahí lo que en verdad debemos decir. La sustancia eterna, siempre la misma e inmutable no es, ni fué, ni será jamás en el tiempo*" (*Timeo*). ¿Cómo se explica que Platón acepte la existencia de lo particular y sustente la eternidad del ser? Como ya demostramos anteriormente, si el ser es eterno, lo particular no existe.

Sigamos, pues, adentrándonos en la concepción platónica del arte, pero antes, hagamos un resumen de las conclusiones a que hemos llegado: Platón considera el crear como factor primordial en el arte, es más, al referirse a él habla del "arte de crear o de obrar", estableciendo distinción entre el arte humano y el divino. Es decir, entre el crear humano y el divino basado en que la divinidad crea del no-ser (única forma posible de crear), y el hombre crea de algo que es, compone con las creaciones divinas. Pero, como hemos demostrado, en la pretendida creación humana no hay tal creación y en lo que respecta al crear divino, si es verdad que a primera vista corresponde al correcto sentido del término

crear, puesto que la divinidad crea del no-ser, sin embargo, al interrogarnos sobre el no-ser de donde la divinidad crea, nos encontramos con que este no-ser es en sí algo, ya que es un *no-ser-tal-ente* y cada ente es un no-ser-lo-que-no-sea-él-mismo. Cada ente es no-ser con respecto a todo otro ente distinto. Así, pues, parece que la distinción entre el crear humano y el divino se desvanece.

¿Puede decirse, entonces, que Platón concibe dos clases distintas de arte? De ninguna manera. El verdadero y supremo arte es el divino, el crear del no-ser, de la nada. (Hacemos caso omiso de lo que dijimos acerca del no-ser, ya que indudablemente aunque es muy factible inducir de la exposición platónica lo que sustentamos acerca del no-ser, ello es debido a que en toda la metafísica propiamente dicha, desde *Parménides* hasta Platón inclusive, se concibe el ser como lo uno absoluto, eternamente idéntico a sí mismo, y sin embargo, se ve el ser en cada ente, el ser es lo uno pero está en la multiplicidad que es. Mientras los jónicos partiendo del supuesto de que todo lo existente como realidad particular es, buscan el ser como lo uno que está en todo lo que es y por lo que todo lo existente es, ven en el ser un ente determinado que constituye la esencia de todos los demás entes que son, sin embargo, diferentes a él lo mismo que entre sí. Conciben el ser como un "*existente entre existentes*", distinguiendo al ser, de lo que meramente es. El ser está, pues, en todo lo que es, en todo lo múltiple existente, en cada ente que es, pero él es igualmente un ente, siendo algo determinado se encuentra en toda otra determinación distinta haciendo que ésta sea lo que es. Semejante absurdo nos parece obvio en tal forma que no consideremos necesario entrar en explicaciones, que por otra parte pueden suplirse de manera escueta, teniendo en cuenta lo ya expresado anteriormente respecto a la identificación, a lo particular, etc. No obstante, lo absurdo de esta concepción explicaría el que la ausencia del ente, la negación del ente, el no ser tal ente, fuera la nada, la ausencia absoluta de todo lo que es, el no ser en total. Y lo explica, porque si el ser se encuentra en todo lo que es, haciendo que sea, se encuentra en todos los entes, luego, el no ser tal ente implica una negación, una ausencia del ser absoluto substractum de todo lo que es.

Pero no ocurre lo mismo en nuestro caso, pues con *Parménides* surge una nueva intuición del ser, se busca el ser como lo único que es y no como la causa común de lo que es, ya el ser no se concibe como ente

FUNDAMENTO METAFISICO DE LA ESTETICA PLATONICA

determinado que se encuentra en todos los entes que son, más allá de él nada es, el ser ya no es más un "existente entre existentes", lo único que existe es él. Ante esta concepción del ser, no puede partirse en su busca del supuesto de que la realidad múltiple es, puesto que si se busca el ser como lo único que es no puede pensarse previamente que los entes son. El que los entes sean surge como un problema derivado de esta concepción, y que es necesario resolver. El que el ente sea surge aquí como posibilidad que es necesario coordinar con dicha concepción. Por tanto, la ausencia del ente, el no ser tal ente no es la nada, la ausencia absoluta del ser, puesto que el ser no es el ente y aún más, como hemos dicho, puesto que la propia existencia del ente —repetimos, cuando hablamos de ente nos referimos a la realidad particular—, está en dubitación.

Teniendo Platón esta misma concepción del ser, fácil es comprender el error en que incurre y el cual motiva la interpretación a que nos referimos acerca del no ser. Ciertamente Platón se refiere a la nada, pues contrapone el crear divino al humano, y este es un crear de lo que ya es, pero su error está en que profesando la segunda concepción del ser a que nos hemos referido, aquella que ve el ser como lo único que es, concibe la nada como el no ser tal ente, lo que sólo sería cierto dentro de la primera concepción del ser, aquella que busca el ser como un "existente entre existentes". Es esta la razón por lo que al abrir el paréntesis dijimos que haríamos caso omiso de las consecuencias de este error, pues como puede verse, se hace indispensable para poder seguir dentro de la teoría platónica.

Lo que sucede es que el hombre se ve imposibilitado de actuar tal como lo hace la divinidad, el hombre no puede ser artista a lo divino, no puede crear de la nada, su finitud no se lo permite, pero como su deber es imitar a Dios en todas las cosas será artista el que más se asemeje a la divinidad.

Así podemos ver que el verdadero y único arte es el divino, el arte humano aparece como distinto debido a la imposibilidad de que el hombre pueda crear de la nada como lo hace Dios, ya que no puede imitar al eterno artista en lo que se refiere a la forma de crear, dada su naturaleza finita, debe conformarse con una imitación acorde a su naturaleza; debe conformarse, pues, con re-crear de *las creaciones divinas* ya que está fuera de sus posibilidades el crear de la nada.

Veamos, entonces, en qué consiste este semejarse a Dios, este recrear de las creaciones divinas que constituye el arte humano. Aunque Platón hace en estas dos clases de arte una distinción entre el arte de producir las cosas mismas y el arte de producir las semejanzas o de imitar, no se piense por esto que Platón ve un arte en la imitación, pues como veremos a continuación, al referirse al arte humano desprecia la simple imitación como arte, y en lo referente al arte divino si no hace lo mismo es porque la imitación divina tiene un carácter distinto al de la humana. Así, pues, Dios es primeramente artista al crear la verdadera y única realidad, la esencia, todo el mundo de las ideas, la suprema y única realidad, todo lo que en verdad *es* es obra de Dios en su primera y fundamental calidad de artista. Dios es, pues, principalmente artista al “realizar el ideal en sí mismo”, al crear lo que es. Pero, además, Dios es también artista al imitar su propia creación y producir el mundo fenoménico como una imagen de lo real, de la idea. Puede apreciarse claramente el carácter secundario y especial de esta imitación comparada con la imitación a que se refiere Platón con referencia al arte humano. ¿Cómo puede, entonces, el hombre semejarse a Dios y en esta semejanza ser artista? “El artista que, con la mirada siempre fija en el ser inmutable y sirviéndose de semejante modelo, reproduce la idea y la virtud, no puede menos de crear un todo de una belleza perfecta; mientras que el que tiene la mirada fija en lo transitorio, con este modelo perecedero no hará nada bien”.

El hombre debe, para poder ser artista, concebir un ideal, es decir, aprehender la verdadera realidad y entonces expresar ésta, aunque para expresarlo utilice como medio la imitación de la realidad perecedera de los objetos de la naturaleza. Es, a esta imitación a la que se refiere Platón cuando señala que la reproducción de la idea crea un todo de una belleza perfecta y que contrapone a la imitación de los objetos perecederos, la cual desprecia como arte por no proponerse ningún ideal de belleza moral. Así Platón desprecia todo arte que se concrete a imitar las cosas del mundo fenoménico de la realidad sensible, si en ella no se expresa un ideal de belleza moral, o más bien, si no se expresa un ideal, porque si para Platón el verdadero objetivo del arte es la expresión de lo bello, y el arte (entiéndase el arte humano, que es el que nos interesa) consiste en la imitación, o mejor aún, en la expresión “del ser inmutable”, de la idea, resulta entonces que lo ideal, la verdadera y única realidad

FUNDAMENTO METAFISICO DE LA ESTETICA PLATONICA

es bella, *todo lo que es, sería bello*, y por tanto tendría que ser moral ya que para Platón lo bello es idéntico al bien. Las consecuencias de semejante conclusión son algo inauditas, y quizás sea porque hagan patente el peligro del absurdo de la identificación.

De la estética platónica se desprende, pues, que el arte humano es expresión de lo real, reproducción de la realidad, pero señalamos que esta expresión no es una mera imitación, una simple copia, pues sabemos, que para Platón lo real es la idea y la reproducción de lo ideal está muy lejos de ser copia.

En conclusión, podemos decir que la estética platónica está basada en un realismo idealista producto de su concepción metafísica.

Se manifiesta, pues, una vez más la trascendente importancia de la metafísica platónica como eje alrededor del cual gravita, imperecedera, la monumental obra que encierra su maravilloso sistema conceptual.

Lamentamos no haber transcrito las citas de los textos platónicos necesarias para poner de manifiesto en su mayor expresión la base conceptual en que se fundamentan los juicios contenidos en este trabajo. Sólo se ha hecho mención de aquellos que hemos considerado indispensables. Ello es consecuencia de la limitación de páginas a que se encuentra sometido este trabajo. Lamentamos también, por la misma razón, tener que prescindir de pormenorizar acerca de las consecuencias a que da lugar tal concepción metafísica sobre todas las artes.

ANDRÉS AVELINO JR.

BIBLIOGRAFIA

Diálogos Platónicos. Introducción a la lectura de Platón, de Koyre.—*Filosofía de Platón*, A. Fouillé.—*Metafísica categorial*, Andrés Avelino.—*El problema de la fundamentación del problema del cambio y de la identidad*, Andrés Avelino.—*Esencia y existencia. Del ser y de la nada*, Andrés Avelino.—*¿Qué es metafísica?*, Martín Heidegger.—*Estética*, Hegel.—*Esthetica in nuce*, Benedetto Croce.