

# ALEGORÍAS DE LO REAL

JOSU LANDA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

## RESUMEN

La presente reflexión coloca en el centro la asunción o no de “la consistencia ontológica del mundo” tal como se presenta en el pensar griego, de manera puntual en la filosofía platónica, y su concepción en Plotino, en Schopenhauer y en otros filósofos; Y en correspondencias con el pensamiento oriental, especialmente indio del “Velo de Maya”.

El texto se inicia con una lectura de Juan de Mairena, 1936, de Antonio Machado y de la reflexión que de este texto se deriva sobre relación apariencia y esencia, El trabajo coloca en el centro de la reflexión lo que constituye una de las interrogaciones del pensamiento crítico, la relación apariencia esencia, como hemos señalado, que presupone una puesta en crisis de la noción de trascendencia. Y de la noción de sentido.

Es una experiencia abismal la percepción de la crisis de sentido que presupone la percepción de una ausencia de esencialidad, la puesta en cuestión de “la consistencia ontológica del mundo” Esa posibilidad, Esa intuición que pone en cuestión lo originario y la trascendencia se encuentra en los juegos estéticos borgianos, por ejemplo; y parece ser el punto último del horizonte reflexivo de experiencia y percepción que recorre el presente trabajo.

La reflexión sobre la “índole fantasmática” del mundo, en sus múltiples modos de formulación y percepción, desde la “teoría de los dos mundos” hasta el pensamiento de la paradoja, presente con fuerza en los griegos y reformulada en las teorías aporéticas en Kant y, *mutatis mutandis*, en Nietzsche, abren el pensar hacia una nueva lógica, a distancia de por ejemplo, la “teoría de los tipos”, abren una nueva percepción sobre el ser, que ya Aristóteles indicaba que se dice de muchas maneras, y revelan luminosos puntos de confluencia con el pensamiento indio tal como revela Rajamaka Kaermaya, en *El secreto del reconocimiento del ser*.

**PALABRAS CLAVES:** Ontología, velo de Maya, Mairena, Ser, fantasmática, aporética, sentido, esencia, apariencia

## ALLEGORIES OF THE REAL

### ABSTRACT

This reflection places at the center the assumption or not of “the ontological consistency of the world” as it is presented in Greek thought, specifically in Platonic philosophy, and its conception in Plotinus, Schopenhauer and other philosophers; and in relation to Eastern thought, especially the Indian thought of “The veil of Maya.”

The text begins with a reading of Juan de Mairena by Antonio Machado (1936) and the reflection derived from this text on the relationship between appearance and essence. The paper focusses on the reflection what constitutes one of the questions of critical thought, the relationship between appearance and essence, as it was pointed out, which presupposes a crisis of the notion of transcendence and meaning.

The perception of the crisis of meaning that presupposes the perception of an absence of essentiality is an abysmal experience, the questioning of “the ontological consistency of the world.” That possibility, that intuition that question the originary and transcendence, is found in Borgian aesthetic games, for example, and seems to be the ultimate point of the reflective horizon of experience and perception that runs through this paper.

The reflection on the “phantasmatic nature” of the world, in its diverse modes of formulation and perception, from the “The two worlds theory” to the paradox thought, strongly present in the Greeks and reformulated in the aporetic theories in Kant and, in “*mutatis mutandis*” in Nietzsche, open up thinking towards a new logic, at a distance from, for example, the “theory of types,” opening up a new perception of being, which Aristotle already indicated in many ways, and revealing illuminating points of convergence with Indian thought as they were revealed in “*The Secret of the Recognition of Being*” by Rajamaka Kaermaya.

**KEY WORDS:** Ontology, Veil of Maya, Mairena, Being, Phantasmatic, Aporetics, Meaning, Essence, Appearance

En la tradición filosófica, no han faltado las dudas sobre la consistencia ontológica del mundo. En Oriente y en Occidente. A partir de un cuestionamiento del ‘profesor’ Juan de Mairena sobre la pertinencia de esa incertidumbre, a propósito de la célebre doctrina del velo de Maya, en las líneas subsiguientes se refiere la refutación que ya le tenía reservada, siglos atrás, el pensador hindú Kseramaja al singular ‘maestro de sofística’ machadiano. La mayor parte del texto se ocupa en un re-examen de las alegorías platónicas del Sol, de la Línea y de la Caverna, que también pueden verse como una contestación anticipada a la ‘aporía’ ensayada por Mairena, en un contexto discursivo dominado por el interés en fundar una ontología, una ética y una política radicales.

En uno de los últimos apólogos que integran su compendio de “sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo”, el perspicaz Juan de Mairena –como es sabido, avatar filosofante del poeta Antonio Machado– se ofrece el registro de la siguiente aporía: “Si dudamos de la apariencia del mundo y pensamos que es ella el velo de Maya que nos oculta la realidad absoluta, de poco podría servirnos que el tal velo se rasgase para mostrarnos aquella absoluta realidad. Porque ¿quién nos aseguraría que la realidad descubierta no era otro velo, destinado a rasgarse a su vez y a descubrirnos otro y otro?”<sup>1</sup>

Figura oculta y ocultadora él mismo –porque aquí ‘apócrifo’ no significa ‘falso’, sino ‘encubierto’ y similares– Mairena parece más autorizado que nadie para advertir que no habrá quien pueda “impedirnos creer [...] que el velo de la apariencia, aun multiplicado hasta lo infinito, nada vela; que tras de lo aparente nada aparece y que, por ende, es ella, la apariencia, una firme y única realidad.” En definitiva –asegura

concluyente el maestro— “el mundo como ilusión y el mundo como realidad son igualmente indemostrables.”

Aun cuando Mairena se conforma con igualar la hipótesis de la condición ilusoria del mundo fenoménico con la del carácter real de lo manifiesto, en la medida en que, según él, ambas son imposibles de demostrar, lo cierto parece ser que (1) la realidad del mundo no necesita demostración alguna, (2) la conciencia del mundo no tiene por qué basarse en deducciones de ninguna índole, sino en el hecho de experimentarlo —‘vivirlo’— en todas las dimensiones del caso, (3) sea cual sea la naturaleza de tal experiencia o vivencia, no disponemos de otro modo de asumirla, sostenerla y darle continuidad sin encuadrarla en el orden del sentido, es decir: en un sistema de correspondencias regido por el principio de razón, (4) la experiencia del mundo se vive, pues, como ‘representación’, como unidad de una diversidad infinita de fenómenos, (5) es esta ‘imagen’ unitaria y plural del mundo lo que asumimos como ‘realidad objetiva’, (6) es la idea que nos hacemos de esta configuración necesariamente subjetiva la que induce a la duda sobre su consistencia ontológica, esto es: su condición de ser verdadero, (7) esa incertidumbre es de milenaria data y los intentos más conocidos por afrontarla con efectividad teórica pasan por algún modo de articulación adecuada del discurso —logos: pensamiento y palabra— aunque tal vez su efectiva superación exige rebasar los límites de este y acceder a ámbitos inefables y (8) acaso por ello, una de las maneras más fecundas de hacerse cargo de la pregunta por la verdad última del mundo haya sido el recurso al lenguaje alegórico.

Objetar la doctrina de la índole ilusoria e incluso fantasmática de lo que se nos presenta como mundo real no es tan fácil como podría presumirse, a partir de la desafiante crítica que contra ella dirige el agudo Mairena. Basta con reparar en que ella trae aparejado, de manera implícita, el registro de experiencias milenarias justo en sentido contrario a la impugnación del profesor de retórica y gimnasia andaluz; es decir: solo se contradice lo que antes ha sido propugnado como tesis con fundamentos estimables, entre los que incluso se cuentan los de cariz empírico. Además, con frecuencia, quien alcanza el estado de teoría —vale decir: el acontecimiento de la visión inmediata de determinada verdad— también ofrece ‘argumentos preventivos’, de cara a juicios adversos que ve venir.

Ya que Mairena pone en cuestión la muy antigua teoría india del velo de Maya, convendría escuchar, aunque sea de soslayo y tan solo a título de ejemplo, lo que entiende por tal Rajanaka Ksemaraja (s. XI), destacada figura de la corriente hinduista conocida como “shivaísmo de Cachemira”. Entre los sutras contenidos en su libro *El secreto del reconocimiento del ser*, el filósofo asienta que Maya es “el principio limitante o finito de lo Divino”, idea que en lo esencial ratifica, cuando advierte que “vela lo infinito y proyecta lo finito”, razón por la que lo caracteriza como un poder que limita a Paramasiva, nombre con el que designa “la realidad suprema, el Absoluto”<sup>2</sup>. La conciencia de la dudosa entidad del mundo sensible o incluso de su carácter raigalmente irreal –de la que, en Occidente, dan cuenta pensadores como Parménides, Platón, Plotino, Descartes, Berkeley, Kant, Schopenhauer y otros– es vivida como una verdad humana y existencialmente difícil y hasta imposible de asimilar. Ello, sobre todo, porque esa idea de lo real abre la puerta a la incertidumbre en torno a la realidad de los seres humanos, o sea: la de nosotros mismos.

Nadie en sus cabales puede negar la existencia de una exterioridad: un mundo poblado de entes sometidos a los rigores del devenir; pero esa constatación no basta para asignarle un fundamento objetivo, es decir, independiente de la mente. Lo más difícil de admitir es que esa interpretación de lo real comporta una incómoda paridad ontológica: a fin de cuentas, también los humanos somos cosas que coexistimos con las demás cosas. No estamos dispuestos a asumir que seamos meras presencias sin sustancia entre presencias igualmente inesenciales.

Sin embargo, una especie de fantasmagoría tal debe cimentarse necesariamente en un fundamento firme, lo cual explica la inevitable apelación a un sustento que, por contraste, solo puede ser incondicionado, radicalmente objetivo, por completo independiente de ninguna referencia subjetiva. Así que, paradójicamente, negar la realidad de lo aparente equivale a reivindicar, por implicación, la existencia de un basamento absoluto del que procede y por el que se sustenta su ser.

En el caso de Ksemaraja –según una pertinente aclaración de Jai-deva Singh– ese cimiento entitativo de lo que es se concibe como *amayiya*: la realidad indeterminada que está “más allá del alcance de Maya”, el ámbito de lo real en sí en el que, por ejemplo, “se hallan” las *amayiya-sabdās*: “las palabras cuyo significado no depende de la convención ni

de la suposición”: allí donde “la palabra y el objeto son uno.”<sup>3</sup> Así pues, el supuesto del que partía Mairena –que detrás del velo de Maya, tras rasgarlo, podría aparecer dicho velo de nueva cuenta *ad infinitum*– carece de sentido en las coordenadas teóricas de la doctrina en referencia. Por lo demás, la visión (teoría) del fondo ontológico último de lo que se nos presenta como mundo permite superar los límites de la conciencia de Maya, al tiempo que cimienta nuestra entidad como seres humanos. Al margen de cómo podamos describir o explicar nuestro nexos con el ser absoluto, la experiencia de ese fundamento nos redime de una insufrible reducción a meros fantasmas.

Como ya se adelantó al comienzo, una de las maneras más fecundas –y aun bellas– de dar razón de las desafiantes dificultades teóricas inherentes a la conciencia de la problemática realidad del mundo en que nos desenvolvemos es el discurso alegórico. Y, en Occidente, el padre y maestro de este recurso es Platón.

El pensamiento socrático–platónico –tanto el que se trata de dar a conocer en los diálogos publicados por Platón como el que se cultiva, de manera reservada, en el seno de la Academia– está por completo atravesado por la archiconocida ‘teoría de los dos mundos’. Según esta, –recordémoslo– hay un orden de verdadera realidad que trasciende este ámbito de carácter ilusorio en el que se despliega nuestra existencia. El primero es el mundo inteligible –conocido, también, como ‘mundo de las Ideas o Formas’– y el segundo, el sensible –territorio de lo que nace y siempre procura llegar a ser, sin lograrlo del todo–. Aquel se caracteriza por albergar entidades eternas; este, por estar ocupado por cosas siempre imperfectas, sometidas a las determinaciones del tiempo y del espacio. Las realidades adscritas al mundo de las Ideas operan como modelos de las que se inscriben en el mundo sensible. En lo esencial, por ejemplo, Arthur Schopenhauer actualiza esa interpretación platónica de lo real, miles de años después de haber sido formulada en la Atenas clásica, cuando afirma que “el tiempo [...], el espacio y todo lo que existe en él a la vez que en el tiempo, o sea, todo lo que resulta de causas y motivos, no tiene más que una existencia relativa...”, lo cual le impele a puntualizar que “Platón degradó [el objeto de esa visión] como lo que siempre deviene y nunca existe...”<sup>4</sup>

Como ya se ha adelantado, las cosas de nuestro mundo sensible se distinguen por ser ilusorias: solo son aparentemente reales. Aténeros

a ellas, tomarlas como realidades verdaderas, resulta insatisfactorio en el plano existencial: denota autoengaño, mediocridad de alma, pobreza de espíritu.

Según clara evidencia, en este mundo todo cambia, todo es perecedero y, en su seno, todo se desenvuelve conforme con ciclos sucesivos e interdependientes de nacimientos, desarrollos, muertes y corrupciones. Pese a ello, también es cierto que ese mundo cambiante, pese a todo, permanece. Este es uno de los grandes motivos del asombro que, según la conocida observación de Aristóteles, está en la raíz de la filosofía. No ha de extrañar, entonces, que el maravillamiento ante esa paradoja de una realidad que siempre es ‘otra’, a la par de que sigue siendo ‘la misma’, induzca a ciertas almas fecundas a inferir que, tras la índole apariencial de lo impermanente, debe de haber un fundamento incondicionado y eterno, es decir: absoluto: algo que es en sí, ‘absuelto’ de las determinaciones del tiempo y el espacio. La teoría platónica de los dos mundos es una de tantas expresiones de esa ‘nostalgia’ de fundamento indeterminado en que se sostiene todo proyecto filosófico.

Ese esquema platónico implica inevitablemente la pregunta por la manera en que se relacionan el mundo sensible y el inteligible. Platón no alcanzó a proponer una tesis firme y satisfactoria a este respecto,<sup>5</sup> pero a juzgar por lo que plantea en diálogos como *Timeo*, las Ideas o Formas adscritas al mundo inteligible operan, cuando menos, como modelos de los entes que se hallan en el mundo sensible. De ahí que estos se configuren como réplicas perecederas de aquellas referencias ideales, sitas fuera del alcance del tiempo y del espacio. Varios siglos después de su maestro, Plotino sintetiza esa intuición de que las cosas sensibles ‘imitan’ o ‘copian’ a sus respectivas formas arquetípicas, por medio de una sencilla analogía: “[...] las imágenes vienen a la existencia por obra de un original propiamente dicho y provienen de él y no es posible que las imágenes originadas existan desconectadas de él...”<sup>6</sup> Por lo demás, la postulación de ese vínculo mimético entre los dos mundos que integran nuestro universo existenciarío abre la puerta a la concepción y exposición de tres invenciones simbólicas, por medio de las cuales Platón da cuenta de una teoría de lo real imposible de disociar de una conveniente epistemología, en un contexto discursivo no exento de compromisos éticos y políticos.

Se trata de las alegorías del Sol, de la Línea y de la Caverna. Platón las presenta en los libros VI y VII de *República*. Cada una de ellas cumple un cometido específico, pero están conectadas y se complementan entre sí. Todas ellas procuran dar cuenta de algunos de los asuntos más graves de la filosofía, mediante el recurso a la simbólica de la analogía de elementos de muy diversa índole.

Con la Alegoría del Sol, el Sócrates platónico acomete el problema de la posibilidad de conocer las Formas, en especial, la que en *República* aparece como la más digna y destacable de todas: la Idea del Bien. En el fondo de la simbolización sugerida por el filósofo, está la analogía entre la visión y el pensamiento, clave en este caso, porque como se aclara en el libro, las Ideas “son pensadas, no vistas”<sup>7</sup>. Sócrates conduce el diálogo con Glaucón por la senda que desemboca en la intuición de la Idea del Bien como la que genera y da basamento al mundo. Así como, para que acontezca el hecho de la representación visual, se necesita la interacción de los poderes del ojo con los atributos de la cosa por ver y la intervención de la luz<sup>8</sup>, en el caso de la teoría —es decir: la contemplación intelectual y directa de lo real— se requiere la intervención de la Idea del Bien.

El argumento de Sócrates puede entresacarse de las preguntas que formula en su diálogo con Glaucón y sintetizarse de este modo: (1) la luz procede del dios del cielo que conocemos como el sol, (2) el ojo posee un poder: “algo así como un fluido que le es dispensado por el sol”, (3) el filósofo considera que el sol es una entidad engendrada por la Idea del Bien como algo análogo a sí misma,<sup>10</sup> (4) la Idea del Bien es entendida por Sócrates como el fundamento de la inteligencia; de manera equiparable, en el mundo sensible, el sol es el cimiento y causa primordial de la visión,<sup>11</sup> (5) la Idea del Bien, pues, es nada menos que “lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles”, al tiempo que “otorga al que conoce el poder de conocer”. En definitiva, esa Idea platónica es “la causa de la ciencia y de la verdad”<sup>12</sup>, (6) Sócrates compara el Bien absoluto con el sol, porque este astro que ya ha sido señalado como divino “no solo aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, sino también la génesis, el crecimiento, la nutrición, sin ser él mismo génesis”<sup>13</sup>, (7) de modo semejante, la Idea de Bien hace que sean conocidas las cosas cognoscibles, al tiempo que también es la causa de su existencia y su esencia.<sup>14</sup>

En conclusión, la Alegoría del Sol da cuenta simbólicamente de la Idea del Bien –adscrita, como tal, al orden de lo inteligible y vista como realidad ontológica, por ende, metaética– como condición de necesidad para la existencia y para las operaciones de la razón, en los procesos de representación discursiva y epistémica de lo real. Así, la idea platónica del Bien actúa como potencia que hace posible la superación de los límites impuestos a la voluntad de verdad por el carácter ilusorio del mundo sensible.

Podría decirse que uno de los senderos internos en el abigarrado jardín teórico que es *República*, es el que va desde la postulación de la teoría de las Formas hasta la educación de los filósofos –y filósofas– auténticos (aquellos que, según Sócrates, merecen ese nombre, porque son capaces de dar siempre "la bienvenida a cada una de las cosas que son en sí", a diferencia de quienes se distinguen por ser "amantes de la opinión")<sup>15</sup>, lo que pasa por aprehender la Idea del Bien como la más digna de todas (Alegoría del Sol), contar con la dotación anímico–subjetiva adecuada para captarla de manera inmediata, tras arrojar la "escalera" de la dialéctica (Alegoría de la Línea), y dominar la *téchne* (la ciencia–técnica–arte) de la política, para poder conducir la Kallípolis: la nueva ciudad–estado –bella y hermosa, por ser plenamente justa– que propone el socratismo platónico (Alegoría de la Caverna).

La Alegoría de la Línea presenta, de manera plástica,<sup>16</sup> el tipo de saber al que debe acceder quien consagre su vida a la auténtica filosofía. En términos técnicos, ese conocimiento es el *nóema* (la experiencia consistente en aprehender inmediatamente lo real en sí, aquello que se adscribe al mundo inteligible), fruto de la *nóesis*: el proceso por el cual el alma bien dirigida y diestra en el manejo del método dialéctico alcanza la genuina epistème, en la medida en que rebasa los límites de la doxa (las opiniones sobre manifestaciones ilusorias, las meras conjeturas y creencias), así como los del pensamiento 'dianoético' o 'discursivo', esto es: el que corresponde a las que comúnmente conocemos, hoy en día, como 'ciencias'.

Sería prolijo detallar aquí el fecundo tramo del libro VI de *República*, en el que Platón distingue los diversos niveles de representación (doxa, diánoia, nóema) correspondientes a los órdenes de realidad reconocidos por el socratismo platónico: desde el más tosco y menos dotado de ser en el mundo sensible, hasta las realidades eidéticas –es decir,

formales— de mayor dignidad ontológica, pasando por las que resultan de los presupuestos y proceder propios de las que, en el presente, convenimos en denominar ‘ciencias’.

Lo antedicho no autoriza a pensar que el socratismo platónico desprecia a las ciencias de índole discursiva. Al contrario: estas tienen tal importancia que es casi un lugar común la noticia de que, para poder acceder a la Academia, se requería saber de ‘matemática’ (con el significado tan amplio que tenía este vocablo en la Antigüedad). Lo que el Sócrates de *República* tiene en cuenta, sin embargo, es que “las ciencias” —él pensaba en la aritmética, la geometría, la astronomía, la “estereometría”...— apenas “nos hacen ver lo que es como en sueños”<sup>17</sup>, no con la claridad y distinción epistémica que resulta del proceso dialéctico—noético. Por mucho que el discurso científico, en la generalidad de sus variantes, se acerca al ámbito de lo inteligible, no alcanza a dar razón de lo que en verdad es: permanece anclado en el mundo del devenir. Platón tampoco desdena la valía limitada del conocimiento sensorial, las opiniones con algún grado de fundamento, las conjeturas, las creencias, en la medida en que son parte de nuestra polimorfa actividad representadora. De lo que se trata, en todo caso, desde la perspectiva de la auténtica filosofía, es de rebasar las lindes de esas aproximaciones defectuosas a lo real, que integran el genérico orden de la doxa, siempre con la mira puesta en el acceso a lo real absoluto. Quien consagre su existencia a la filosofía deberá ser “capaz de prescindir de los ojos y de los demás sentidos y marchar, acompañado de la verdad, hacia lo que es en sí.”<sup>18</sup>

La Alegoría de la Línea responde a una voluntad de conciliación del alma humana con lo verdaderamente real: un impulso de elevación epistémica y ética desde el engañoso y estéril suelo de la doxa. Por su parte, la Alegoría de la Caverna deja ver, con la vitalidad del discurso simbólico, la sustancia ética y política del saber visto desde la perspectiva socrático—platónica<sup>19</sup>. En el socratismo platónico, la disposición y la capacidad de los filósofos y filósofas a conectar con lo real en sí es la garantía de la posesión del ‘arte’ o saber hacer (téchne) propio de la política. Esto implica la identidad de filosofía y política, así como el consecuente compromiso de quien profesa esa opción de vida con la suerte de quienes viven sumidos en la confusa nebulosa del mundo sensible.

Platón tiene plena conciencia de que la experiencia de la verdad noética deriva en un profundo sentimiento de felicidad en quien la

vive<sup>20</sup>. También sabe lo difícil que resulta abandonar ese estado anímico, para “ocuparse de los asuntos humanos”<sup>21</sup>, vale decir: para dedicarse a la política sustentada no en “sombras de justicia”, sino en la Justicia en sí<sup>22</sup>. Con todo, el Sócrates platónico no se anda con medias tintas, a la hora de prescribir que, una vez que el filósofo alcanza a contemplar la Idea del Bien, lo que es en sí, deberá descender a la caverna, a liberar de su existencia fallida a quienes allí permanecen presos de la ilusión. Dicha prescripción tiene el carácter de un imperativo ineximible, incluso si al tratar de cumplirlo se arriesga la vida o la integridad personal, a manos de quienes se sienten conformes con su alienación cavernaria<sup>23</sup>. Como puede advertirse, el socratismo platónico se plantea ‘transformar el mundo’ –como se diría en tiempos modernos–, no solo interpretarlo–conocerlo y, en el plano ético, ese proyecto implica no tanto el asalto a las estructuras de poder, para impulsar e incluso imponer desde allí reformas políticas y sociales, sino esmerarse en promover y lograr un triple equilibrio: (1) el de las tres partes del alma de cada persona –la racional, la apetitiva y la tímótica–, (2) el de los tres componentes del nuevo Estado justo –la dirigencia política filosófica, las fuerzas de orden interno y de defensa ante enemigos externos y los sectores dedicados a todas las vertientes de la economía– y (3) el de ambos con el orden cósmico, del que se da cuenta en el diálogo *Timeo*, que Platón concibió y compuso como continuación de *República*.

Platón no se conforma con reparar en la condición ilusoria del mundo en que nos desenvolvemos, también propone dos vías primordiales para afrontarla con provecho existencial y espiritual: (1) la contemplación noética (*theoría*) del Bien absoluto y (2) la praxis política iluminada por el ideal de la Justicia en sí. Ambas son complementarias y comportan un trasfondo ético de solidez insuperable. Según la explicación de Sócrates, en *República*, la Idea del Bien, “es la causa de todas las cosas rectas y bellas”, en el mundo sensible, así como “señora y productora de la verdad y de la inteligencia”, en el inteligible, por lo que “es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría, tanto en lo privado como en lo público.”<sup>24</sup> Pero la experiencia de la verdad epistémica, el encuentro cara a cara con lo que es en sí, requiere un temple moral fuera de lo común, en lo esencial, posibilitado por una educación radical, cuyo sentido último estriba en conducir el alma dispuesta a la filosofía verdadera hacia el plano en el que podrá convivir “con lo que es divino y ordenado”, de modo que se convierta ella misma en algo divi-

no y ordenado, hasta donde lo permite nuestra condición humana<sup>25</sup>. En definitiva, se trata de llegar “a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es y lo más luminoso de lo que es<sup>26</sup>” y ese talento es, justamente, el que distingue a quien decida vivir en la filosofía y encarnarla.

Como puede advertirse, reparos como el interpuesto por el entrañable Juan de Mairena al pensamiento que ‘pone entre paréntesis’ las pretensiones de realidad plena de lo manifesto suscitan sugerentes reflexiones, pero a la postre no bastan para soslayar las diversas doctrinas que, transitando la vía contraria, derivan en fecundas afirmaciones de un orden de realidad, en principio, destinado a llenar de sentido la existencia humana.

Ciudad de México, noviembre de 2021

## BIBLIOGRAFÍA

- Ksemaraya, *El secreto del reconocimiento del ser (Pratyabijñahrdayam)*, trad. del sánscrito al inglés, int. y not. de Jaideva Sing, trad. al español de Elsa Cross, FFL – UNAM, 2019.
- Antonio Machado, *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo (1936)*, ed., intr. y not. de José María Valverde, Madrid, Castalia, 2ª ed., 1982.
- Platón, “República”, *Diálogos*, v. IV, int., trad. y not. de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986.
- Plotino, *Enéadas V–VI*, trad. y not. de Jesús Igal, Madrid, Gredos, 2002.
- Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, v. I, trad., int. y not. de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2004.

## NOTAS:

1. A. Machado, *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo (1936)*, p. 270.
2. Ksemaraya, *El secreto del reconocimiento del ser (Pratyabijñahrdayam)*, pp. 245 y 247
3. J. Singh, *loc. cit.*, p. 238. 3
4. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, p. 55–56.
5. Las nociones de *mímesis* (imitación) y *méthesis* (participación), que Platón estipula, en 5 diversos diálogos, como posibles explicaciones acerca de la manera en que los entes singulares del mundo se relacionan con sus modelos eidéticos, son a todas luces insuficientes.

6. Plotino, “Que el ente, siendo uno y el mismo, está todo a la vez en todas partes. Libro I” 6 (Enéada VI 4 14–16).
7. Platón, *República*, 507b.
8. *Cf. ibid.*, 507d–e
9. *Ibid.*, 508b.
10. *Ibid.*, 508b; antes, en 506e, Sócrates había adelantado su caracterización del sol como “un 10 vástago del Bien”
11. *Ibid.*, 508c.
12. *Ibid.*, 508e.
13. *Ibid.*, 509b.
14. *Ibid.*, 509b.
15. *Ibid.*, 480a.
16. El proceder de Sócrates es muy sencillo: insta a su interlocutor Glaucón a que dibuje una línea y, acto seguido, la divida en dos partes desiguales, las cuales a su vez serán partidas en dos. En las cuatro secciones resultantes, se ubican todas las posibilidades de representar lo real, desde las más elementales y más alejadas de lo que es en sí, hasta las más complejas y afines a ese ser absoluto. De ese modo, al decir de Sócrates, la referida línea queda fragmentada “en cuanto a su verdad y no verdad” (510a).
17. Platón, *República*, 533c.
18. *Ibid.*, 537d.
19. Al apelar a una sencilla asimilación –casi una parábola– del mundo sensible a una cueva 19 habitada por ignorantes encadenados a sus ilusiones y con escasas probabilidades de superar su enajenación, con su conformista apego a los confusos beneficios de la luz vagarosa y mortecina de hogueras sobre los perfiles de estatuillas que imitan los objetos y animales verdaderos, Platón ilustra con eficacia su idea del mundo sensible y facilita, así, la rápida captación de sus problemáticas implicaciones cognoscitivas y ético–políticas. La contrapartida de esa atmósfera umbría y aun caliginosa es el ámbito de la luz y los objetos verdaderos, sitios “arriba”, fuera de la gruta, donde impera el sol.
20. Sócrates habla en varias ocasiones de esa delectación espiritual, como por ejemplo en 20 516c.
21. Platón, *República*, 517c.
22. *Ibid.*, 517e.
23. *Cf. ibid.*, 519d.
24. *Ibid.* 517c.
25. *Cf. ibid.*, 500c–d
26. *Ibid.*, 518c–d.