

Verdad e inteligibilidad. Los rasgos invariables de la doctrina platónica de las ideas *

I. CONCLUSION SOBRE LA TEORIA DE LAS IDEAS EN LOS PRIMEROS DIALOGOS

Desarrollada ya la doctrina de las Ideas tal como aparece en los primeros diálogos, podemos establecer la siguiente conclusión: la teoría platónica de las Formas no es un producto tardío del pensamiento del filósofo ateniense, que apareciera en una fase avanzada del desarrollo del mismo, sino el primero y fundamental de su doctrina. Justamente por ello, no puede dejar de comparecer desde el principio mismo, las Ideas, como núcleo metafísico del platonismo, han de ser invocadas de modo necesario al explicar cualquier forma de realidad. Ya hemos visto que, al poseer Sócrates un interés más ético que ontológico,²⁰⁰ dirigió preferentemente su indagación hacia la realidad moral, tratando de conocerla de modo esencial como medio imprescindible para la reforma de las costumbres, su fin último y objetivo preferente.²⁰² En esa investigación filosófica

* La primera y segunda parte de este trabajo se publicaron en «Espíritu» 37 (1988) 45-72 y 119-135.

201. «It is important to remember what Aristotle rightly said, that Socrates' interest in these "forms" was ethical, to reform conduct. He was no ontologist, and all his attention was concentrated on the *moral* forms —justice, piety, courage and the like. His innovation was to stop people in their tracks and ask them the meaning of a term they were using, and which everyone uses every day.» p. 116.

202. «La sabiduría socrática no *recae* sobre lo ético. sino que *es*, en sí misma, ética. Que de hecho aplicase su meditación con preferencia a las virtudes cívicas,

sobre la constitución íntima de las realidades de la ética, la primera que abordan los diálogos, las Ideas están presentes ya desde el principio, como fundamento metafísico capaz de proporcionar un entendimiento cabal de aquéllas. Con esta constatación concluye el tratamiento preferentemente histórico, ajustado en todo momento a los textos platónicos, de los diálogos del primer período. Con lo adquirido hasta el momento, estamos en condiciones de abordar, en la parte final de nuestro trabajo, dos nuevas cuestiones, que permitirán completar la inteligencia de la teoría ideal de los diálogos tempranos y comprender el estatuto metafísico y la naturaleza de las Ideas.

a) *Relación entre las Ideas y los particulares*

a. 1. *Inmanencia y trascendencia*

La primera de las mencionadas cuestiones se refiere a la relación que las Ideas mantienen con los particulares. Si se decidiera de entrada que para poder hablar de las Ideas hace falta ineludiblemente que aparezcan como entidades separadas de las realidades sensibles; es decir, si se sostuviera de antemano que la trascendencia es una nota necesaria e inexcusable de la Idea, o bien que su relación con los particulares ha de ser ineludiblemente y siempre de trascendencia y no de inmanencia, entonces seguramente no podríamos hablar de Formas en ningún diálogo anterior al *Fedón*. Esta es la tesis de Guthrie, quien reconociendo grandes semejanzas entre las Formas tal como aparecen en el *Hippias Mayor* y en diálogos posteriores, se niega a reconocer ya en ese diálogo la doctrina ideal, justamente porque las Ideas no aparecen en él con un tipo de existencia trascendente a las realidades sensibles, sino inmanente a ellas. «La adición de la trascendencia —afirma el autor referido— no es un desarrollo trivial, sino revolucionario».²⁰³ De manera semejante, al ocuparse de algunos textos del *Gorgias* y del mismo *Hippias Mayor*, donde se alude a las Ideas en términos parecidos a los de diálogos posteriores, Grube se niega a reconocer que Platón se esté refiriendo en ellos a las Ideas, pues las expresiones referidas no implican necesariamente «that Beauty has any existence of its own apart from the particular objects in which it appears».²⁰⁴

es cosa por demás secundaria. Lo esencial es que el intelectual dejó de ser un vagabundo que vive en las estrellas para convertirse en nombre sabio. *La sabiduría como ética*: he ahí la obra socrática. En el fondo, una nueva vida *sabiduría como ética*: he ahí la obra socrática. En el fondo, una nueva vida intelectual.» X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid 1963, p. 207.

203. W. K. C. GUTHRIE, op. cit., vol. IV, p. 190.

204. G. M. A. GRUBE, *Plato's Theory of Beauty*, *The Monist*, 1927, p. 272.

La existencia separada de las Ideas no es, desde luego, un rasgo irrelevante. Todo lo contrario, es con toda certeza uno de los más destacados de la teoría platónica y, seguramente, el que más se ha utilizado para caracterizar el «platonismo» y el que ha provocado las más vivas polémicas sobre él. Pero, a nuestro juicio, no es imprescindible para poder hablar de las Ideas, ni debemos postergar el descubrimiento de la doctrina de las Formas hasta que éstas aparezcan con los rasgos con que se presentan en diálogos posteriores: trascendentes a las cosas y separadas de ellas. Dicho de otro modo, en Platón no se da una evolución «desde una concepción «inmanente» de las formas hasta una «trascendente» (ni al revés)».²⁰⁵

Sobre Platón ejerció un gran influjo el orden racional que podía apreciar por todas partes. Le producía asombro la constancia y regularidad del universo, presidido por una armonía superior englobante. Sin semejante disposición ordenada de las cosas, el universo no aparecería como «cosmos», sino como «caos». Pues bien, justamente «bajo la influencia de una creencia en un orden racional» surgió la teoría de las Ideas; por eso Platón remite directa o indirectamente a ella siempre —pues siempre mantuvo aquella creencia—, sea cual sea el tema que atraiga en un momento determinado su atención. Naturalmente, no bastaba postular la teoría ideal para descubrir todas sus implicaciones y solucionar los problemas que traía aparejados. Tanto las unas como las otras fueron apareciendo poco a poco. De ahí el desarrollo secuencial de una doctrina concebida ya desde el principio mismo de su indagación filosófica. «Inicialmente lo que habría que hacer sería aislar la noción de una X-idad que no sea naturaleza común de las cosas X normales; y esto ocuparía durante cierto tiempo las energías de Platón. Pero cuando hubiera sido realizada esta tarea habría sido normal hacer más preguntas. Pues si las formas no son las naturalezas comunes de las cosas físicas, ¿cómo hay que concebirlas? Si en algún sentido son independientes de las cosas físicas, ¿qué tipo de existencia hay que suponer que tienen?». ¿Cómo se relacionan entre sí, y en particular, es necesario postular una forma que corresponda a cada rasgo común de las cosas físicas, o se puede llevar a efecto un programa de reducción mediante el cual se puedan dispensar algunas mostrando que son funciones de otras? Las cuestiones de este estilo pulularían tan pronto hubiera tiempo para ocuparse de ellas».²⁰⁶ No es difícil percibir que en los diálogos hasta ahora examinados el problema central es el enumerado en primer lugar en la precedente

205. I. M. CROMBIE, op. cit., vol. 2, p. 253.

206. *Ibid.*, pp. 253-254.

relación. El de la forma de existencia de las Ideas aparecerá posteriormente, y, con él, el de su trascendencia sobre las cosas sencibles.

Ahora podrá entenderse mejor que en los diálogos descritos hasta el presente no se aluda nunca a la condición trascendente que las Ideas adquirirán más adelante. «Todos los diálogos tempranos —dice Ross al respecto— consideran que las Ideas son inmanentes a las cosas particulares. Están “presentes” en ellas; son colocadas “en ella” por el artesano; nacen “en ellas”; son “comunes” a ellas. A su vez, los particulares las “poseen” o “participan” de ellas».²⁰⁷ En el *Eutifrón*, por ejemplo, donde tan claramente se aprecia la teoría de las Ideas, no se las considera, en expresión de Grube, «como dotadas de existencia trascendente, sino como algo inmanente a las cosas particulares».²⁰⁸ Otro tanto se podría decir del *Hippias Mayor*, en el que «la relación entre la Idea y lo particular es considerada simplemente como la que se da entre lo universal y lo particular», sin llegar a decir que «la Idea sea un modelo o límite más bien que un universal, ni que la relación de lo individual con ella sea de imitación y no de participación».²⁰⁹ Mayores dificultades presenta el *Crátilo*, donde la expresa referencia a las Ideas de las manufacturas, que sirven de modelos a las fabricaciones de los artesanos, ha sido interpretada en ocasiones como expresión de existencia trascendente de las Formas. Tal es el caso de Hackforth, quien no establece al respecto ninguna diferencia entre el *Crátilo* y el *Fedón*. «Difícilmente —dice este autor— podría haber usado Platón un lenguaje más claro para indicar que concibe las Formas como existencias separadas de sus particulares y anteriores a cualquiera de ellos».²¹⁰ Sin embargo, esta conclusión no es necesaria, pues, entendida como diseño impuesto por la finalidad que el artista persigue, la Idea de una manufactura puede servir de modelo para la fabricación sin necesidad de tener una existencia separada. «Decir que el carpintero contempla la Forma no significa necesariamente que la Forma sea preexistente».²¹¹ De hecho, en el *Gorgias*, donde hay escasas alusiones a las Ideas, pueden encontrarse expresiones de una gran similitud a otras del *Crátilo*, que, de ningún modo, cabe interpretar como referencias a la exis-

207. D. Ross, op. cit., p. 38.

208. *El pensamiento de Platón*, ed. cit., p. 31. Cfr. etiam V. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon: Sein Leben und Seine Werke*, Berlín, 1909, p. 208. *Platon: Beilagen und Textkritik*, Berlín, 1918, pp. 78-79. C. Ritter, *Platon*, München 1910, I, p. 570.

209. D. Ross, op. cit., p. 33.

210. «Surely Plato could hardly have used plainer language to indicate that he conceives the Form as existing apart from its particulars, and indeed before any of its particulars.» R. Hackforth, *Plato's Phaedo*, Cambridge, p. 9.

211. D. Ross, op. cit., pp. 35-36.

tencia trascendente de las Ideas.²¹² Aunque en el *Crátilo* pueda parecer que «Platón está pensando en una Forma de lanzadera que existe por derecho propio, antes de su incorporación en materiales particulares, no le adscribe, sin embargo, una existencia trascendente».²¹³ Dificultades semejantes a las del *Crátilo* se presentan en el *Menón*, pues, con frecuencia, se ha establecido una conexión ineludible entre la teoría de la reminiscencia y la existencia separada de las Ideas. Ya hemos dicho previamente, al ocuparnos de este delicado asunto, que ni siquiera se puede establecer con seguridad que en el *Menón* —a diferencia de lo que ocurre en el *Fedón*, donde la anámnesis ya está conectada con el conocimiento de las Ideas— haya una vinculación entre reminiscencia y Formas. «En este diálogo —dice Ross refiriéndose al *Menón*— todavía se insiste en la inmanencia de las Ideas en los particulares».²¹⁴ En relación con los términos *οὐσία* y *εἶδος*, que también hemos visto aparecer en este diálogo referidos a las Ideas, se puede decir lo que ya hemos establecido para diálogos más tempranos, donde aquellos términos y otros semejantes están igualmente presentes, a saber: no suponen todavía «el significado más fuerte de esencia trascendente», sino que remiten exclusivamente «a aquello común, idéntico o permanente»,²¹⁵ que poseen todas las cosas de una misma clase. Sólo el *Banquete* declara ya abiertamente la existencia separada de las Ideas, anunciando la segunda parte de la teoría platónica de las Ideas que se inicia sin el *Fedón*, donde la existencia trascendente de aquéllas va a ser, junto a la determinación precisa de su naturaleza, la principal preocupación de Platón.

b) Conocimiento e Ideas

b. 1. Introducción

Un poco más arriba habíamos anunciado dos problemas, cuyo tratamiento estimábamos necesario para concluir nuestra investigación. Del primero de ellos, la relación de las Ideas con los particu-

212. «Es el caso de todos los demás artesanos; cada uno pone atención en su propia obra y va añadiendo lo que añade sin tomarlo al azar, sino procurando que tenga una forma determinada lo que está ejecutando. Por ejemplo, si te fijas en los pintores, arquitectos, constructores de naves y en todos los demás artesanos, cualesquiera que sean, observarás cómo cada uno coloca todo lo que coloca en un orden determinado y obliga a cada parte a que se ajuste y adapte a las otras, hasta que la obra entera resulta bien ordenada y proporcionada.» *Gorgias*, 503e-504a.

213. D. Ross, op. cit., pp. 35-36.

214. *Ibid.* p. 34.

215. F. J. OLIVIERI, traducción española del *Menón*, incluida en la de los *Diálogos*, ed. cit., vol. II, Madrid 1983, p. 286, nota 9.

lares tal como se presenta en los diálogos tempranos, nos acabamos de ocupar; nos queda, pues, hacer lo propio con el segundo.

Desde el principio mismo de nuestra investigación hemos venido sosteniendo la tesis del fundamento epistemológico de la peculiar metafísica ideal platónica. Mas, apenas anunciada, la abandonamos para indagar de forma precisa, mediante un seguimiento de la doctrina ajustada a los propios textos platónicos, la teoría de las Ideas del filósofo griego. Cumplido el objetivo que nos obligó a tan amplio rodeo, retornamos de nuevo al principio. Con el estudio de este decisivo asunto queremos penetrar en la entraña de la doctrina de las Formas, descubrir su intención última, determinar el sentido de la Idea como realidad plenamente real y, en fin, valorar globalmente la metafísica platónica. Confiamos en que todos estos problemas vayan quedando resueltos sucesivamente en el tramo final de nuestra investigación y en que, al tiempo, se logre una comprensión adecuada de la teoría de las Ideas.

b. 2. *El conocimiento como coactualidad*

Empezaremos por determinar la naturaleza del conocimiento humano, con objeto de presentar las Ideas como postulación necesaria que acontece cuando, al conculcar alguna de las exigencias de aquél, su índole propia, su modo adecuado de ser queda alterado.²¹⁶

Sin agotar su rica y compleja realidad, la fórmula que establece que el conocimiento es acto, apunta sin lugar a dudas a su núcleo esencial y fundamental. «Conocer se corresponde con lo conocido: no hay conocido sin conocer. El cognoscente y lo conocido son uno en acto».²¹⁷ Antes que ninguna otra cosa, esta fórmula indica que «la cuestión del conocimiento suprasensible se inicia con la consideración de la unidad».²¹⁸ Ello significa varias cosas; por de pronto que lo entendido ha de ser uno. Seguramente Platón no pone en ninguna cosa más empeño —y ese es uno de los grandes méritos de su pensamiento— que en destacar la necesaria unidad de lo inteligible. Las cosas son plurales, pero cuando se conoce de ellas la esencia por la que todas las del mismo tipo son lo que son, se conoce algo idéntico en todas. En cierto modo, la teoría platónica de las Ideas consiste precisamente en destacar la inteligibilidad de lo real. Ante la unidad de lo inteligible, cuyo descubrimiento asombró a

216. En lo que sigue hacemos un uso frecuente de algunas ideas del profesor Leonardo Polo, el cual las ha expuesto tanto en su obra ya publicada como en muchos de sus cursos todavía inéditos, algunos de los cuales hemos tenido la oportunidad de seguir.

217. L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*. I, Eunsa, Pamplona 1984, página 30.

218. L. POLO, *Lo intelectual y lo inteligible*, Anuario Filosófico, XV-2, Pamplona 1982, p. 103.

Platón hasta el punto de considerar de menor importancia el resto de las notas de lo real, se desvanece la variedad de aspectos distintivos de las cosas. Esa infinita riqueza de matices podrá dar a la realidad un aire de complejidad; pero, subyaciendo a ella, el núcleo inteligible unitario brilla con una fuerza que borra las diferencias. Desde la perspectiva del conocimiento, las cosas aparecen por su aspecto inteligible, que, además, es siempre unitario. La perfección de lo conocido «se expresa con la noción de unidad. Sólo se entiende lo uno».²¹⁹

Aparte de la unidad de lo conocido, la fórmula arriba enunciada exige también la unidad del conocer y la del conocido y lo conocido. «Lo entendido ha de ser uno; el ente entender también. Pero además la unidad propia de cada uno ha de regir entre ambos.»²²⁰ De forma sumaria se podría expresar todo lo anterior indicando que para conocer hace falta, además de un conocer, algo que conocer. Tan imposible es que lo inteligible alcance el estatuto de conocido sin el conocer, como que éste sea tal conocer sin nada conocido. Si no se puede *conocer nada*, tampoco cabe lograr un *conocido por nada*. «No cabe el entender sin lo entendido ni al revés.»²²¹ Cada uno de ellos remite al otro para lograr ser él mismo. Lo entendido reclama un entender suficiente para hacerse cargo de él, hasta el punto de que «si lo entendido no es suficientemente entendido por el entender, él mismo no está suficientemente establecido en cuanto uno».²²² Pero, igualmente, si lo entendido es demasiado poco o insuficiente, tampoco el entender se establece adecuadamente: «si lo entendido es escaso, el entender es anémico».²²³ «Desde este punto de vista —señala Polo al respecto— lo intelectual y lo inteligible son términos correlativos y se determinan como dos *componentes conectados*, o bien, como una dualidad no enteramente escindida. Si la intelección no es una palabra vana, lo inteligible significa *in re*, por lo menos, lo susceptible de ser entendido. Pero si lo entendido se entiende efectivamente, es menester señalar un entender. Por lo tanto, lo entendido no puede aislarse, o ponerse, en cualquier sentido, como separado: lo entendido en cuanto tal precisa un entender. A su vez, el entender, de acuerdo con su valor verbal, apela a lo entendido. Si se entiende, algo se entiende; el entender no acaba, no termina, sin lo entendido, no se detiene antes de él.»²²⁴

219. *Ibid.* p. 104.

220. *Ibid.* p. 116.

221. *Ibid.* p. 104.

222. *Ibid.*

223. *Ibid.*

224. *Ibid.* p. 103.

b. 2. *¿Puede admitir el conocimiento alguna pasividad?*

Decir que el conocimiento es activo equivale a suprimir de él toda pasividad. En la medida en que «si se conoce, se está conociendo en acto», las nociones de pasividad y conocimiento se excluyen recíprocamente. «La noción de pasividad cognoscitiva es un hierro de madera.»²²⁵ La evidencia del carácter activo del conocimiento ha llevado a L. Polo a considerar ese rasgo como axioma A del conocimiento, dentro de una teoría del conocimiento igualmente axiomática. El axioma A cuenta, por su parte, con dos axiomas laterales, el E y el F, que no son más que «desarrollos», o expresiones que «enriquecen», «hacen más asequible» o «completan» de forma expresa lo que el axioma principal encierra.²²⁶ Para nuestro actual propósito, nos interesa atender básicamente al axioma lateral E, en la medida en que nos va a permitir entender aún mejor la naturaleza del conocimiento que nos hemos propuesto dilucidar de forma sumaria para alcanzar una mejor comprensión del sentido de la teoría ideal platónica. En una primera formulación, el axioma lateral E dice: «no hay objeto sin operación». Por la necesaria comparecencia de la operación cognoscitiva para poder hablar cabalmente de objeto de conocimiento, «se puede llamar axioma de la “no-soleidad” del objeto. Según esto, el objeto no se da de suyo (si se diera de suyo no haría falta la operación)».²²⁷ Complementariamente, el axioma E se puede formular así: «si no hay objeto sin operación, tampoco hay operación sin objeto. Ya se ve que esta segunda formulación señala una doble imposibilidad a la que nos hemos referido previamente: «un conocer que no conozca nada no es posible» y «un conocido que no sea conocido en íntima conexión con un conocimiento con un acto de conocer tampoco es posible». Separadamente no hay no conocer ni conocido. Naturalmente, decir que fuera del conocer no hay nada conocido en acto no equivale a decir que fuera del conocer no hay nada. Esa sería la tesis del idealismo. Mas la que nosotros venimos exponiendo indica sólo que «fuera del conocer no hay nada conocido en acto, lo cual no quiere decir que no haya nada real, pero ser real no significa necesariamente ser conocido en acto por el hombre».²²⁸

b. 3. *La Idea platónica como inteligible aislado*

A la luz de lo que precede, se puede decir que la concepción platónica de la Idea como en sí, situada en un topos distintos del

225. L. POLO, op. cit., p. 30.

226. *Ibid.* p. 35.

227. *Ibid.* p. 31.

228. *Ibid.* p. 32.

nous, es una concepción del inteligible aislado del inteligir, o bien, un modo de entender el conocimiento que no respeta el carácter necesariamente coactual del inteligir y lo inteligido o la intrínseca unidad de ambos. Esa conculcación del carácter activo del conocimiento podría ser la conclusión de un razonamiento como el siguiente: «Lo inteligible no agota su unidad en el ser entendido. Puesto que él mismo la aporta, es posible que sea más unitario consigo mismo, o separado, que en cuanto conectado. Si, de un lado, parece extraño que “haya” más capacidad de inteligir que inteligible, por otro no parece tan raro que “haya” más inteligible que inteligir, es decir, que lo inteligible exista *en sí* más que en conexión con el inteligir. No lo parece porque ésta es la prestigiosa opinión platónica». ²²⁹ Se podría decir que el ineludible equilibrio exigido por el conocimiento, entendiendo por tal cosa la referida exigencia de recíproca vinculación entre conocer y conocido, se halla descompensado por una sobrecarga del segundo frente al primero. Entre el inteligir y lo inteligible, la preeminencia le corresponde al último; tanto, que aquél queda reducido a un pasivo asistir a la comparecencia de éste. En realidad, los desequilibrios, hacia el lado del inteligir o hacia el de lo inteligido, abundan en la historia de la filosofía a partir de la formulación parmenídea de que «es necesario, se requiere decir y pensar que el ser es». ²³⁰ «Esta necesidad —dice Polo— se dirige al entender, al *noein*, de tal modo que el entender se anula si no la cumple. Del mismo modo se dirige al decir, que con ello es asociado al entender, si es que, por su parte, cumple la obligación; en otro caso, el decir se desarraiga, expresa opiniones.» ²³¹ La exigencia parmenídea se incumple ya en Platón en la forma de desequilibrio hacia el lado de lo entendido en la unión que ha de formar con el entender. Y se incumple, igualmente, en Descartes, aunque en sentido inverso, como «unilateral ampliación por el lado del entender», ²³², es decir, como consideración separada de un entender que mantiene su condición de tal sin unirse para ello a un conocido. Para Descartes, «la duda es un acto voluntario que incide en la conexión *cogito-cogitatum* rompiéndola. Ahora bien, en este mismo momento queda sólo el conocer, lo he aislado, y puedo decir: *cogito, sum*. Curiosa manera de conculcar el axioma A. Se considera el *cogito* sin *cogitatum* justamente al dudar del *cogitatum*, y entonces, al dudar, queda como indudable el *cogito*. ¿Cómo no ver que sin *cogitatum* no queda nada, a no ser la pura potencia?». ²³³ De manera que, tanto Descartes

229. L. POLO, art. cit., p. 105.

230. DIELS KRANZ 28, B, 6.

231. L. POLO, art. cit., p. 112.

232. *Ibid.* p. 114.

233. L. POLO, op. cit., pp. 82-83.

como Platón, pasan por alto la exigencia de coactualidad entre el conocer y lo conocido, si bien de manera inversa: el primero, por el desequilibrio hacia el lado del entender; el segundo, por una descompensación hacia el lado de lo entendido.

Seguramente, Platón creyera que, debilitando el inteligir, lo inteligible, la Idea, mostraría de modo más claro su preeminencia. Una Idea en sí, desconectada de cualquier inteligir, reforzaría, al parecer, su mismo carácter ideal. Mas al afirmar la inteligibilidad de la Idea de ese modo, es decir, a costa del inteligir, deprimiéndolo y achicándolo, Platón «no cayó en la cuenta de que el relativo amortiguamiento de la exigencia dirigida al inteligir revierte en lo inteligible, pues la absolutización de la unidad de lo inteligible, fuera o al margen del inteligir, es un estatuto inconsistente, precisamente en términos de inteligibilidad. Con otras palabras, lo *en sí* de la idea no es ideal». ²³⁴ Dicho brevemente: «la noción de idea en sí es una anulación de la idealidad en la inseidad». ²³⁵

b. 4. *Recapitulación*

Recapitulemos antes de seguir adelante: la teoría platónica de las Ideas es una concepción que, por olvido del carácter activo del conocimiento, considera lo inteligible desvinculado del inteligir, en sí, sin reparar en que con ello se logra lo contrario de lo que se persigue: la disminución de la idealidad de la Idea.

b. 5. *Idea e Intuición*

Ahora estamos ya en condiciones de establecer lo siguiente: una Idea, entendida como inteligible en sí al margen del inteligir, capaz de aportar mayor unidad por sí misma, separada, que conectada, reduce al conocer a una condición pasiva, a pura comparecencia a la presencia desbordante de la Idea. En este sentido, «conocer es sencillamente asistir a la presencia de lo conocido». No es, pues, ejercer algún tipo de operación, sino simplemente «estar asistiendo». «En un sentido semejante se habla de asistir a una representación escénica. Uno no hace nada; la trama tiene lugar ahí y el espectador la contempla, pero de tal modo que esa contemplación no es una actividad (sino más bien un ser afectado).» ²³⁶ Entendida como en sí, la Idea es un conocido que se presenta por sí mismo sin necesidad de un conocer, o mejor dicho, sin que éste ejerza actividad alguna,

234. L. POLO, art. cit., p. 106.

235. L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento. II*, Eunsa, Pamplona, 1985, página 156. «Pero, bien mirado, la noción de *en sí* es un estatuto insuficiente para lo inteligible pues dicho estatuto es la brusca interrupción, el balance terminal de lo inteligible», art. cit., p. 109.

236. L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento. I*, ed. cit., p. 33.

sino reducido a pura pasividad expectante que contempla una presencia que comparece de manera absoluta sin su concurso. «La noción de presencia *absoluta* del objeto implica que corre a cargo del objeto el presenciarse, el comparecer ante la capacidad cognoscitiva de modo tal que la capacidad cognoscitiva no tiene que ejercer acto alguno, sino que lo conocido se le impone.»²³⁷ A ese tipo de conocimiento se le puede llamar intuición y, por consiguiente, la Idea platónica es la consideración de lo inteligible en correspondencia con un conocimiento entendido como intuición. La noción de intuición tiene, desde luego, más de un sentido, pero el más frecuente consiste precisamente en la admisión de la pasividad cognoscitiva en correspondencia con algo conocido. Entendida de ese modo, la intuición es un tipo de conocimiento descompensado, porque, al darse desde sí mismo lo intuido, el intuir no tiene más que asentir pasivamente a la aparición majestuosa de aquél. Si lo intuido se da desde sí, intuir no es ejercer operación alguna, sino sólo un estar asistiendo. «Lo único activo es lo que se está contemplando. Cuando se intuye no hay otro acto que lo intuido. El conocimiento es tan inmediato que sólo existe realmente lo intuido, que se impone y llega, digámoslo así, hasta el entresijo más íntimo de mi posibilidad de conocer.»²³⁸ De forma que, como la Idea es un inteligible desbordante, cuya suprema inteligibilidad la aporta ella misma separadamente, sólo puede alcanzarse en un tipo de conocimiento en que acontezca sólo su darse, su absoluta posición presencial al margen del conocer, que, a lo sumo, asiste pasivamente al espectáculo de un aparecer soberbio. Esta absoluta prevalencia de lo conocido sobre el conocer es el tipo de conocimiento que llamamos intuición y el que subyace a la concepción platónica de la Idea como inteligible en sí. La Idea en tanto que separada reduce el conocimiento a «puro asistir a la comparecencia, a la manifestación, o al dársenos de lo conocido *qua* conocido».²³⁹

Al principio de nuestra trabajo señalábamos que el conocimiento intelectual no exigía de suyo postular la noción platónica de Idea. Pero, en cambio, el modo platónico de entenderlo sí. Cuando se sostiene que la «forma más alta de conocimiento es aquélla en la que toda la iniciativa corresponde a lo conocido y el cognoscente se limita a asistir»,²⁴⁰ hace falta un inteligible entendido como inteligible en sí, capaz de aportar por sí solo, sin el conocer, la unidad de conocimiento. Tal inteligible es la Idea. Seguramente Platón fue llevado a entender las Ideas como Ideas en sí movido por su afán

237. *Ibid.* p. 34.

238. *Ibid.* pp. 33-34.

239. *Ibid.* p. 38.

240. *Ibid.* p. 39.

de destacar la inteligibilidad de lo real. Frente al núcleo inteligible común —su verdad— que todas las cosas de un mismo tipo poseen, las peculiaridades individuales son despreciables. Ante el valor como tal, pongamos por caso, cualquier ejemplo concreto de valor se ha de quedar necesariamente corto. Lo más real de las cosas es su verdad, su inteligibilidad. Y el modo más neto de hacer valer, de destacar la inteligibilidad, consiste precisamente en considerarla al margen, tanto de las cosas particulares, como del mismo conocer. A juicio de Platón, pues, la consideración del inteligible como inteligible en sí, como Idea, es el modo de destacar que lo más real de las cosas es su verdad. El brillo de la inteligibilidad de las cosas cegó a Platón. Tanto las cosas particulares, como el conocer desaparecen. Sólo el inteligible permanece. Sólo la «verdad bien redonda», por decirlo con la expresión parmenídea, permanece en su soledad. Mas, justamente, al considerar en sí a la Idea con objeto de destacar sobre toda otra cosa su inteligibilidad, Platón logra lo contrario de lo que se propone, pues la noción de en sí debilita a la Idea en términos de idealidad. El estatuto extramental de una Idea no puede ser ideal. En la medida en que es en sí, no en un inteligir y, en consecuencia, no es inteligida. El en sí de la Idea es la zona opaca de la Idea, la que queda fuera del inteligir y recorta, en consecuencia, su idealidad. «Lo conocido es conocido *en* acto, no *en* sí; en cuanto es *en* sí se degrada, es en materia y ya no es inteligible en acto.»²⁴¹ «Una idea en sí —dice Polo—, una idea *topos* es extramental —hablando en absoluto—, fuera de toda mente, es una idea mal “topologizada”. Eso que llamamos “en sí” respecto de una idea es la anulación de su idealidad. La idea en sí tendrá todo lo de idea que se quiera, pero en cuanto es “en sí” no es idea. Lo que tiene de “en sí” es lo que tiene de no-idea. La única manera de que la idea sea idea sin que tenga algo de no ideal, de que sea idea “redondamente” es que esté *en* la iluminación misma y no *en* sí. La iluminación misma de la Idea ¿qué es, sino un entendimiento? El lugar celeste es materialista. El único *topos* no material de una idea es una mente y, por eso, la idea para ser coherentemente idea tiene que estar en una mente. No puede estar en sí, porqu si stá n sí anula la mentalización y cin ella su propia integridad ideal.»²⁴²

b. 6. *La Idea y el orden trascendental*

Junto a la fundamentación de la teoría ideal platónica en una concepción del conocimiento entendido como intuición, en la que la descompensación entre conocer y conocido lleva a proponer para

241. *Ibid.* p. 45.

242. *Ibid.* p. 43.

lo conocido el estatuto de en sí, existe una segunda caracterización de la Idea de gran relevancia, cuya comprensión adecuada es condición imprescindible para perfilar de modo definitivo la noción de Idea y el sentido de la misma.

El núcleo del planteamiento platónico podría expresarse sumariamente así: lo esencial de las cosas, su realidad más real, no está en ellas consideradas como tales, sino en la perspectiva que las contempla a todas ellas desde el punto de vista de la unidad. La unidad inteligible en que coinciden una pluralidad de cosas del mismo tipo es su verdadera realidad. Se podría decir que el esfuerzo intelectual de Platón se endereza a distinguir con toda nitidez los órdenes sensible e ideal. El primero de ellos carece de necesidad, mientras el segundo la posee en el más alto grado. Ahora bien, la realidad más plena no puede estar aquejada de mutabilidad y contingencia; por eso, no es el orden sensible el pleneamente real, sino el ideal. La Idea es el ente verdaderamente ente y el ser pleniperfecto. Con terminología más actual, se podría decir que lo real es de índole intencional, objetivo. El centro de todo este planteamiento es la verdad. El carácter de necesidad e inmutabilidad no pertenece al mundo sensible, sino a su verdad, que, por ello, se convierte en el ser. La verdad tiene que ser separada del mundo sensible y entendida como lo real. El único orden absoluto es el de la verdad, que se encuentra separada del orbe sensible por un abismo insalvable, ya que este último no manifiesta una condición absoluta, sino mudable y contingente. La verdad entendida como absoluto significa que vale por sí misma, mientras que el mundo sensible carece de ese tipo de dignidad. Por eso, la verdad, el orden ideal, debe depurarse, aislarse del orden sensible, evitar la mezcla con él. Establecida la separación entre ambos, al primero de los órdenes se le adscribe el ser y se priva de él al segundo, que queda reducido a un mundo de sombras con un tipo de realidad meramente participada. Mas con todo ello se está haciendo comparecer, antes que ningún otro, el trascendental verdad. Aquella inversión del orden de los trascendentales»²⁴³ consistente en considerar al trascendental verdad como el primero de ellos y al ser como el segundo es lo característico del idealismo, tanto del idealismo moderno —cuya primera fase es el racionalismo y la última el idealismo alemán—, como del idealismo de nuevo cuño que, Husserl sobre todo, propone a comienzos del siglo XX. «Hay muchas

243. Desde un punto de vista puramente histórico, no sería legítimo acusar a Platón de inversión del orden de los trascendentales, pues en este momento la doctrina de los trascendentales no ha sido formulada de manera acabada y, consiguientemente, tampoco el orden de los mismos. Debo esta sugerencia al profesor T. Melendo Granados.

formas de idealismo —dice I. Falgueras—. Si se entiende que la *veritas* es el único o el primero de los trascendentales, tendremos los idealismos absolutos.»²⁴⁴ Frente al idealismo, el realismo establece que el primer trascendental es el ser y que la verdad es el segundo trascendental. Ello no supone que el realismo degrade la verdad, sino que únicamente ordena adecuadamente los trascendentales. De acuerdo con esa ordenación, la verdad se funda en el ser: *esse rei, non veritas eius causat veritatem intellectus*. Eso quiere decir que la verdad es un trascendental fundado. En tanto que se funda, no cabe la autofundamentación de la verdad, como afirma el idealismo.

Mas Platón no es plenamente idealista, ni tampoco es claramente realista: su doctrina ha sido reiteradamente definida como realismo exagerado. No es idealista, en efecto, porque, propiamente, no dice que la verdad sea el primer trascendental y el ser el segundo, sino que la verdad es el ser. O si se quiere, mantiene que la verdad es el primer trascendental, siempre que se añada que a ese primer trascendental no le sigue como segundo el ser, sino que él mismo es el ser. Con esa identificación, el ser no queda situado en segundo lugar, sino considerado como verdad. Mas que secuencia ordenada de los trascendentales, tal que alguno de ellos sea primero, otro segundo, etcétera, en Platón se da todavía fusión de ellos, al menos de los dos referidos: verdad y ser. Dicho de otro modo, si para el idealismo la verdad es verdad pero no es real (por eso cabe que la una sea primer trascendental y lo otro el segundo), es decir, si se basta a sí misma sin necesitar del ser, Platón no es idealista, pues para él las Ideas son reales. Mas, al propio tiempo, Platón tampoco es decididamente realista, pues no pone al ser de las cosas como causa de la verdad, sino que considera a la verdad de las cosas, a las Ideas, como su ser más real y pleno. Se podría decir, pues, que la Idea es aquella concepción del ser entendido como verdad.

DR. JOSÉ LUIS DEL BARCO
Universidad de Málaga

244. I. FALGUERAS SALINAS, *Del saber absoluto a la perplejidad. La génesis filosófica del planteamiento crítico*, Anuario Filosófico, vol. XV, 2. Pamplona 1982, pp. 72-73.