



La Trascendencia y la Objetividad de la Materia en Platón

Por OSCAR MIRÓ QUESADA

Como resultado de la discusión promovida en torno de la ponencia que presentara en la sesión anterior del Seminario de Filosofía, me permito someter a la consideración de ustedes, estos comentarios rectificadores de mi primera manera de considerar el problema de la trascendencia en Platón.

A nuestro juicio, el problema de la trascendencia se presentaba en la filosofía platónica pero como trascendencia existencial y no como pura trascendencia gnoseológica. La teoría de la participación es la forma que reviste la trascendencia existencial: según ella, las cosas sólo existen en cuanto participan de la idea, de modo que el mundo sensible, la realidad externa, es a modo de copia, de imagen o de reflejo del mundo inteligible de las ideas. De donde resulta que la existencia de las cosas es a manera de propiedad trascendental que trasciende, que pasa de las ideas a las cosas. Pero a parte de esa trascendencia existencial, que podríamos llamar ontológica, la filosofía platónica, debería ofrecernos la explicación de la trascendencia gnoseológica, de la posibilidad de que el sujeto pueda conocer al objeto, del mecanismo de la aprehensión del no-yo por el yo. Persistimos en opinar que esta explicación no aparece, de manera explícita y sistemática, en ninguno de los diálogos de Platón, por eso creemos que se puede afirmar que, desde el punto de vista puramente gnoseológico, el problema de la trascendencia no constituyó un problema directo y preciso de la filosofía platónica. Si exceptuamos unos pocos párrafos del diálogo El Sofista, no cabe duda de que Platón no se preocupó de explicar cómo el sujeto capta el objeto, y esta prescindencia de las dificultades epistemológicas que plantea la trascendencia es natural en el maestro de

la Academia, porque para ese filósofo idealista conocer era aprehender ideas y la idea se capta por intuición racional, por un mero acto de inmanencia intelectual en donde no hay tránsito del sujeto al objeto, pues el objeto del conocimiento existe en la mente del sujeto que conoce, forma parte de su ser, son sus ideas, su capital psíquico innato, pues las trae consigo al nacer, habiéndolas adquirido en el cielo, cuando moraba en la mansión de los dioses. La verdadera trascendencia gnoseológica, pues, en la filosofía platónica se verifica en el cielo y no en la Tierra, en el momento en que las almas de los hombres futuros se ponen en contacto con las ideas y se las incorporan a su ser como realidades inteligibles que en el mundo de los mortales resultan ideas innatas.

Una de las objeciones a este punto de vista que se hiciera en la sesión anterior del Seminario, fue la de la objetividad del mundo sensible: si este mundo existe con realidad objetiva, su conocimiento es el conocimiento de algo externo al espíritu y por lo tanto implica la trascendencia, pues solo trascendiéndose, puede el espíritu conocer algo que está fuera de su propio ser.

La respuesta a esta objeción depende del concepto platónico sobre la naturaleza del mundo sensible, este concepto depende, a su vez, de la teoría de Platón acerca de la materia, pues las cosas del mundo externo son materiales; lo que nos lleva a analizar la teoría platónica sobre la materia.

Para Platón la existencia de las cosas del mundo sensible depende de su participación con las ideas. Así como la estatua es la reproducción de una forma bella ideada por el artista, así un objeto material o un ser viviente, es la imitación de su idea. Pero el artista plasma su inspiración en un trozo de materia y la estatua es la forma ideada por el escultor esculpida en mármol. La materia empleada por el artista para encarnar su ideas de belleza, existe con independencia de esas ideas, en un mundo externo completamente distintas al mundo del espíritu que es subjetivo, interior, inespacial. Ahora bien, en el caso de la existencia de las cosas sensibles por participación con las ideas, la materia necesaria para que las cosas existan y tengan realidad tangible, imitando, reproduciendo la idea, ¿de dónde proviene? ¿cómo surge? ¿cuál es su origen?

Tal es el problema de la materia en la teoría platónica de la participación, problema oscuro que Platón no resuelve satisfactoriamente y que ni siquiera plantea con claridad y de manera sistemática.

El problema de la materia aparece cuando se trata de explicar el origen de las cosas del mundo externo, es decir, la manera como el objeto participa de la idea, porque la participación, en este caso, impli-

ca una relación entre substancias de naturaleza distinta, entre lo corpóreo y lo incorpóreo, entre lo sensible y lo inteligible.

Como escribe Fouillee:

"El problema de la participación no es otra cosa que la cuestión de las relaciones de lo imperfecto con lo perfecto, del mundo con el bien uno. Para resolverlo es preciso penetrar en la esencia absoluta de las cosas y comprender la producción de los seres imperfectos por el ser perfecto". — A. FOUILLÉE: *La Philosophie de Platon*, tomo I.

Platón trata de la teoría de la participación de modo esencial y directo en dos diálogos: en *El Timeo* y en *El Parménides*, refiriéndose a ella en *El Sofista*, *El Fedón* y en *La República*. Esta teoría ofrece dos modalidades diferentes. En *El Timeo* se concibe la participación a semejanza del artista, que plasma en el mármol la idea de la estatua creada por su inspiración; en el reino de la estética la obra de arte es una copia, un trasunto de la idea de esa obra bella surgida en el espíritu de su creador; de modo análogo, las cosas del mundo sensible son imitaciones, copias de las ideas del mundo inteligible. Así como el artista encarna su inspiración en la materia que le da realidad objetiva a su idea estética, así en el mundo externo la copia de las ideas suprasensibles se lleva a cabo en la materia:

"que es el fondo y la substancia de todo lo que existe y que no tiene otro movimiento ni otra forma que la forma y el movimiento de los seres que encarna. Es de estos seres que toma sus diferencias. Cuanto a esos seres, que sin cesar entran y sin cesar salen, son copias de los seres eternos, modelados a semejanza de sus modelos de una manera maravillosa y difícil de exponer". — PLATÓN: *El Timeo*.

Y en otra parte del mismo diálogo *El Timeo*, agrega:

Solo hemos hablado de dos especies de seres, debemos, ahora, admitir un tercer ser. Dos especies nos han bastado en nuestro discurso precedente, la una inteligible y siempre semejante (a sí misma): el modelo; la otra producida y variable: la copia.

En cuanto a la tercera especie de ser:

¿En qué consiste y cuál es su naturaleza? Su naturaleza, sin duda, es la de ser el receptáculo y, por decirlo así, la nodriza de todo lo que nace.

Por lo tanto, pues, necesitamos concebir tres géneros diferentes: lo que deviene; aquello en que deviene y aquello a cuya semejanza deviene. Se puede comparar, con justicia, lo que recibe a la madre, lo que suministra, el modelo al padre, y al hijo toda la naturaleza intermediaria. — *El Timeo*.

En esta comparación platónica, lo que recibe, la madre, es la materia. Pero, ¿cómo es esa materia, en qué consiste, de qué manera se forma?

En los párrafos que siguen, siempre entresacados del diálogo *El Timeo*, la materia parece confundirse con la substancia.

Pero es preciso concebir bien que debiéndose mostrar las copias bajo todos los aspectos más diversos, el ser en el seno del cual son así modeladas no sería propia para ese papel, si no estuviera el mismo desprovisto de todas las formas. . .

Es preciso, pues, que no tenga por sí mismo, ninguna figura, el principio que debe recibir, indiferentemente, todas las figuras. . .

Por lo tanto, esa madre de todas las cosas, ese receptáculo de todo lo que es visible y sensible no lo llamaremos ni tierra, ni aire, ni fuego, ni agua, ni ninguna de las cosas que de ellas se originan, ni ninguna de las cosas en que ellas se convierten. No nos engañamos si decimos que es una especie de ser invisible e informe, propio para recibirlo todo, que participa de la inteligencia de una manera oscura e inexplicable. En cuanto es permitido conocer su naturaleza por lo que precede, sería de toda exactitud decir, que se convierte en fuego, inflamándose, en agua, liquefactándose y en tierra y en aire recibiendo sus formas.

La verdad es que la imagen diferente de la substancia en el seno de la cual nace, cambiante representación de un ser superior, debe por lo mismo producirse en alguna otra cosa, de la que toma, de alguna manera, la existencia, o bien, no es nada.

De los párrafos citados parece desprenderse que Platón concibe la materia como la sustancia, es decir, como esa realidad última de que están hechas todas las cosas, pues afirma, categóricamente, que las copias de las ideas, deben *producirse en alguna cosa*, y que son *modeladas* en el seno del ser que les da realidad tangible. Sin embargo, en párrafos posteriores de *El Timeo*, que más abajo reproducimos, esta materia-substancia pierde su corporeidad para convertirse en una simple ubicación, en el espacio, en el *topos* que ocupan las cosas en el mundo externo.

Este nuevo concepto de la materia-espacio se vislumbra en algunos párrafos de *El Timeo* anteriormente citados, de modo especial, en aquel en el que se llama a la materia "*el receptáculo de todo lo que es visible*", pues la palabra receptáculo implica la idea de *cavidad para recibir*, y por lo tanto, se entronca con la noción de espacio.

Para Platón, las ideas, modelos eternos de la realidad sensible, son la primera especie; refiriéndose a los objetos, o copias de esas ideas, escribe:

"Es preciso reconocer, en seguida, una segunda especie, semejante a la primera y llamada como ella, pero sensible, engendada, siempre movible, nacida en un cierto lugar para desaparecer y perecer y que conocimos por la opinión unida a la sensibilidad. Es preciso reconocer, en fin, una tercera especie, la del lugar eterno que no puede ser destruído, que sirve de teatro a todo lo que nace, que sin caer bajo los sentidos es perceptible, solamente, por una especie de rozamiento bastardo, en el que creemos apenas, que entrevemos como en un ensueño, diciéndonos que es preciso, necesariamente, que todo lo que es sea en algún lugar y ocupe algún espacio. «Porque lo que no es ni sobre la Tierra ni en ninguna parte del cielo, no es nada»".

Aquí aparece el concepto topológico de la materia: es la idea del *topos*, del *chora*, del sitio, del lugar como origen de la existencia de las cosas sensibles.

Es de verdadero interés filosófico observar que el concepto topológico de la materia puede considerarse como un punto de vista precursor de la teoría einsteniana de la relatividad que al relativizar espacio y materia los convierte en un continuo integral, en el universo de Minkowski en donde la totalidad cósmica del instante, es decir, el suceso, es la única realidad, a semejanza de las modernas relativistas que abrazan en una ontológica coordinación inseparable, la materia y el espacio, a tal punto que si se suprime la materia desaparece el espacio, el que se encurva y se expande y se contrae, obedeciendo en sus fluctuaciones a la distribución de la materia en campos más o menos concentrados de gravitación más o menos intensa. De igual modo, Platón enlaza la materia y el espacio en unidad existencial básica, afirmando que existir como materia es ocupar lugar en el espacio, y que lo que no ocupa un sitio ni sobre la Tierra ni en ningún lugar de los cielos, no es nada.

Pero regresemos a la teoría platónica de la materia, después de esta pequeña digresión que hicimos por conceptuarla interesante como un antecedente lejano del universo de Minkowski.

Para el Platón de *El Timeo*, el mundo sensible se halla formado por la combinación de cuatro elementos: el fuego, el aire, el agua y la tierra, pero estos elementos no son simples sino compuestos; resultan de la reunión de partículas de forma triangular, siendo los triángulos rectángulos, la base de todos los demás triángulos que por su combinación forman la materia de que se componen los cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra.

Pero, estos triángulos, últimos elementos de los cuerpos sensibles, partículas constitutivas de la materia, ¿de dónde provienen? ¿cómo se forman? Se originan por generación.

He aquí, escribe Platón, el resultado de mis reflexiones y el resumen de mis opiniones: el ser, el lugar y la generación son principios distintos y anteriores al mundo. — *El Timeo*.

¿Qué quiso decir Platón al llamar a los tres principios de la realidad el *ontos*, el *topos* y el *genesis*, es decir, el ser, el lugar y la generación? La crítica filosófica ha discutido mucho al respecto, pero la mayoría de los comentaristas identifican al ser con la idea, al lugar con la materia primera y a la generación con la materia segunda.

La materia primera era para Platón la cantidad pura, la especie invisible e indefinida, el *amorfon*, que es la negación de toda forma. Esta materia primera es el *topos*, pero como observa Fouillee:

"El espacio es una simple condición de existencia y no es por sí mismo una existencia. Es necesario, suponer en el espacio un yo no se que existente, bajo ciertas relaciones, que pueda participar de las ideas; es la materia segunda, la *genesis*, lo fenomenal coeterno a lo inteligible. Pero este principio no es menos oscuro que el precedente y para explicar su existencia Platón invoca la necesidad. Hay, dice, dos causas, la necesidad que produce la generación y la inteligencia que introduce el orden en la generación". — A. FOUILLEE: *La Filosofía de Platón*.

Para el Platón de *El Timeo* la materia segunda o generación es la verdadera materia, la materia que copiando las ideas de origen al mundo sensible. Es por lo tanto, algo real, pero que subsiste en estado caótico, desordenada, antes de recibir las formas que le dan las ideas. La relación en que se halla la generación y la idea, es análoga a la que existe entre la potencia y el acto en la filosofía peripatética.

Pero todo lo relativo a la materia es muy oscuro en Platón, que declara en *El Timeo*:

"que somos juguetes de sueños que nos impiden distinguir las cosas las unas de las otras como podrían hacerlo hombres bien despiertos"

En cuanto a la naturaleza de la materia segunda, de esa misteriosa generación:

"se halla entre el ser y el no ser y es imposible formarse de ella una noción exacta". — *El Timeo*.

El origen de la materia se explica, pues, en *El Timeo*, mediante una teoría dualista de la realidad, pues, según esa teoría, las ideas y la

materia, en sus dos aspectos de materia primera y segunda, o generación, existieron con anterioridad al mundo, formándose éste por la combinación de ambas, es decir, por la participación en virtud de la cual la materia segunda copia las ideas transformándose en la diversa totalidad de las cosas sensibles.

Esta hipótesis dualista de la realidad corresponde a la teoría pitagórica de la participación, a la mimesis, a la copia, a la imitación, tal como se la describe en *El Timeo*, que es un pitagórico, y en *La República* en donde se llama a los objetos sensibles, las sombras, los reflejos, las imágenes del mundo inteligible. Pero Platón, en su anhelo de unidad, se elevó a otro concepto de la participación en la que considera a este oscuro proceso ontológico como una *parousia* (presencia) y también como una *koinonia* (comunicación). Así en el diálogo de *El Fedón* escribe:

"Esta participación es una presencia (*parousia*) de la idea en las cosas o una comunicación (*koinonia*) de la idea a las cosas? No es este el momento de examinarlo". — *El Fedón*.

El nuevo concepto platónico de la participación aparece como resultado de las dificultades filosóficas que se presentan cuando se acepta la teoría mimética de la metesis, cuando se hace de las cosas del mundo sensible meras copias de las ideas del mundo inteligible. En la primera parte de *El Parménides* se exponen las razones por las cuales debe deshecharse la teoría imitativa de la participación. En uno de los párrafos de ese diálogo, dice Sócrates:

"las ideas son como modelos en la naturaleza, en general, las otras cosas se les parecen; son copias y la participación de las cosas a las ideas no es sino la semejanza de unas a otras".

Pero Parménides hace ver a Sócrates las dificultades que se derivan de la participación por mimesis, pues la participación de una cosa resulta de compararla con un modelo, su idea; ahora bien, sabemos que ambas realidades se parecen porque las comparamos a una tercera realidad, a la idea de semejanza. Pero esta idea de semejanza, a su vez, presupone para aplicarse a la copia y al modelo otra idea en virtud de la cual, cada una de esas realidades es igual a la semejanza. Y sí, ad infinitum. Además, si las cosas son simples copias, por semejanza, de las ideas que les sirven de modelos, tendremos dos realidades, completamente separadas, desde el punto de vista de sus relaciones propias; el mundo de las ideas y el mundo de las cosas sensibles; pues como la teoría no se refiere a una copia de las relaciones, resultarían las ideas relacionadas entre sí, pero no con las cosas, y las cosas relacionadas en-

tre sí, pero no con las ideas, y como la verdadera ciencia, para Platón es el conocimiento de las relaciones entre las ideas, el hombre no puede conocer nada, científicamente, pues perteneciendo al mundo de las cosas sensibles, se halla separado de las relaciones de las ideas. Algo más: Dios mismo no podría conocer el mundo, por ser un mundo de cosas sensibles completamente separadas del de las ideas, mundo propio de Dios.

Estos errores y contradicciones dimanarían de suponer que existen ideas en sí de los seres que sirven de modelo a las cosas y que la participación es una copia de ese modelo por las cosas.

Pero si en *El Parménides* se demuestran los inconvenientes y deficiencias de la teoría imitativa de la participación, de la metexis mimética, no se expone ninguna otra teoría, consagrándose todo el diálogo, de una sutileza dialéctica suprema, a discutir sobre la idea de la unidad y sobre las consecuencias que resultan para ella misma y para las demás cosas, si suponemos que la unidad existe, y si suponemos, luego, que la unidad no existe.

Como resultado de la discusión sobre los inconvenientes de la teoría mimética de la participación, dice *Parménides*:

"No es, pues, por la semejanza que las otras cosas participan de las ideas, y es preciso buscar algún otro modo de participación".

Pero *Parménides* no lo busca. Solo ocasionalmente, dice:

PARMÉNIDES: El uno nos ha parecido estar contenido en sí mismo como en un todo.

ARISTÓTELES: Bien.

PARMÉNIDES: Se halla, pues, contenido en las otras cosas.

ARISTÓTELES: Si.

PARMÉNIDES: ¿En tanto que contenida en las demás cosas, no las toca?

Estos párrafos parecen sostener la teoría de la participación por presencia, pues, según ellos, la idea de unidad se halla contenida en las cosas que por participación con esa idea ofrecen los caracteres de la unidad. Y la presencia de la idea en las cosas es tan real, que las toca.

Salvo esta referencia adventicia a la teoría de la participación, hecha, por otra parte, con finalidad filosófica muy distinta a la que se enfoca a resolver el problema de la participación, no puede hallarse en el *Parménides*, ningún intento de dar solución filosófica al problema de la formación de la materia por participación.

Y es que el problema de explicar el origen de la materia mediante la participación, permanece oscuro y misterioso en la filosofía platónica y es el talón de Aquiles en la filosofía idealista del dialéctico de la Academia, porque la participación enlaza dos mundos distintos: el de las ideas, que es un mundo suprasensible; y el de la materia, que es un mundo sensible, y resulta muy difícil explicar como lo incorpóreo, las ideas, puede producir lo corpóreo: la materia.

En *El Sofista* se exponen conceptos que ahondan en el problema de la relación genética de los corporal y de los incorporeal, y que podrían servir de base para elaborar una teoría explicatoria de la posibilidad de la existencia de la materia derivada de la acción de las ideas como causas forjadoras de la realidad.

Criticando a las dos escuelas filosóficas rivales, la de los jonios, que sólo admitía por real los cambios fenoménicos de la materia, y la de los eleatas, abismada en la contemplación del ser uno e inmóvil, el extranjero le dice a Theetetes; refiriéndose a los de la escuela jonia:

"Amarrados a todos esos objetos, afirman que sólo existe lo que puede ser percibido por el tacto y los otros sentidos; confunden, al definirlos, los cuerpos con la esencia; y si algún otro filósofo les dice que existen seres sin cuerpo, sólo tienen desprecio para él y no quieren oírlo más".

THEETETES: Las gentes de que tú hablas son, en efecto, intratables; yo mismo las he encontrado, ya, muchas veces.

EL EXTRANJERO: Es por eso que los que se afilian contra ellos, con mucha prudencia, les libran combate desde una posición superior colocándose en el seno de lo invisible y los fuerzan a reconocer ciertas ideas inteligibles e incorporeales como la verdadera esencia. Cuanto a los cuerpos invocados por sus adversarios y a los que estos llaman la verdad, los reducen a polvo por sus argumentos y en lugar de la existencia no les acuerdan sino una generación agitada por un perpetuo movimiento.

Mientras la existencia radica en los cuerpos tangibles, es decir, en la materia, es inexplicable el origen de ésta por participación con las ideas, pero si se retira la existencia a los cuerpos y se le atribuye a la esencia, la posibilidad del origen ideológico del ser cobra mayor verosimilitud.

La esencia, en efecto, es incorpórea, no se percibe por los sentidos, es una entidad de razón, es una idea, de manera que si en ella radica el ser, la existencia de las cosas corporales puede considerarse como el resultado de la presencia, en ellas, de la esencia; y así es plausible explicar la existencia de la materia por su participación con la idea.

La razón filosófica aducida por Platón contra los materialistas para retirarles a los cuerpos la prerrogativa de la existencia y transferirla a la esencia, es que las cosas corporales tienen una existencia precaria, efímera, cambiante, arrastrada en un perpetuo movimiento, como se dice en *El Sofista* y la verdadera existencia implica la permanencia, la inalterabilidad, la identidad; es la perduración del ser en el tiempo conservándose, sin cambio, igual a sí mismo.

Esta inmutabilidad, esta persistencia, esta invariabilidad a través de la duración, son atributos del verdadero ser, de la verdadera realidad y como la esencia goza de ellos, y la esencia es una idea, se infiere que la idea es el verdadero ser, constituye la única verdadera realidad, siendo las otras realidades, las de las cosas corporales del mundo sensible, realidades secundarias, reflejas, fantasmagóricas, existencias aparentes, cambiantes y pasajeras.

Desde el punto de vista de la ontología especulativa la teoría platónica es admisible, pues el mundo externo, el mundo de la materia o de la generación, hablando el lenguaje de *El Sofista*, es la realidad empírica y los fenómenos que lo integran son variables, fluctuantes, transitorios, mientras que las ideas que iluminan su comprensión epistemológica son inmutables, definitivas y permanentes.

Empíricamente considerado en su individualidad física ¿qué es el hombre?, un conjunto de fenómenos transitorios en perpetuo devenir, una coordinación de substancias que constituyen su organismo y que viven en virtud de una pluralidad funcional inestable, que al detenerse acarrear la muerte y la disgregación material del ser que se hunde en la nada corpórea.

Pero al lado de este hombre individual, físico, corpóreo, había la idea general de hombre, la idea de la especie humana, de utilidad gnoseológica tan evidente, que clasificamos como hombre a ese individuo transitorio, por cuanto sus caracteres zoológicos correspondían a las notas específicas de la idea de hombre.

Porque mientras los hombres corporales nacen y mueren, la especie humana perdura. Es como la catarata majestuosa y estable, formada por millones de gotas de agua que pasan en fluír impetuoso y desaparecen en torrente continuo, a que alude Schopenhauer en su gráfica y poética comparación; la existencia de cada gota de agua individual, es momentánea, casi ilusoria, mientras que la catarata es eterna.

En ese sentido, puede sostenerse que los individuos solo existen en cuanto participan de la idea de su especie y que lo incorporal, lo suprasensible, la idea, es el origen de lo corporal, de lo sensible, de lo material.

"Tal debía ser, en efecto, el movimiento del pensamiento de Platón. Es en lo inteligible en donde va a encontrar, en último análisis, la explicación de lo sensible y de su relación con las ideas. El problema de la participación se transforma, pues, en un problema nuevo del que no es sino una parte. Debemos seguir a Platón en esas nuevas investigaciones y en lugar de decir, como en la primera parte del Parménides: ¿cuál es la relación de los objetos a las ideas? deberemos plantear esta cuestión tratada en la segunda parte del Parménides: ¿cuál es la relación de las ideas entre sí? Es en esta relación en la que Platón se esfuerza por encontrar la última palabra de la participación: la mezcla de las ideas, a la que Aristóteles le reprochaba haber reducido todo". — A. FOUILLÉE: *La Filosofía de Platón*, tomo I.

Pero esta concepción metafísica de la participación que reduce las cosas sensibles en cuanto a su origen y naturaleza, a una relación entre ideas, suscita problemas filosóficos muy arduos desde el punto de vista de la génesis de la materia y de sus caracteres objetivos de espacialidad, ponderabilidad y resistencia. La explicación no satisface ni al sentido común ni al espíritu ponderado de la ontología crítica.

Mas prescindiendo de tal género de consideraciones y limitándonos a nuestro problema de la trascendencia gnoseológica, creemos que ésta no aparece, cuando se reduce la existencia de la materia a un mero resultado de la relación entre ideas, a la *allelen koinonia* de que habla Platón en *La República*, pues el conocimiento de las ideas es un conocimiento por intuición racional sin tránsito de sujeto a objeto, y como la esencia de la materia es ser una mezcla de ideas, aprehender esa mezcla por el pensamiento no implica relación de ninguna clase con nada, realmente, externo.

En resumen, creemos que si la verdadera teoría de Platón sobre la materia consiste en identificarla con una relación entre ideas, el conocimiento que adquirimos de ella mediante la aprehensión de las ideas, carece de verdadera objetividad, y en consecuencia, no implica trascendencia alguna, porque se realiza en el seno del sujeto cognoscente sin que se verifique ningún tránsito hacia un objeto conocido ontológicamente externo.

LA TRASCENDENCIA GNOSEOLÓGICA EN PLATÓN

Lo ocurrido con el problema de la trascendencia y la filosofía platónica en el seno de nuestro Seminario, es una demostración interesante de la utilidad de esta clase de instituciones y de los beneficios producidos por los debates que en ellas se promueven.

En mi primera ponencia sobre tópico gnoseológico tan importante, después de haber "releído mi Platón", como dirían los escolares, sostuve que al exponer su teoría del conocimiento, el filósofo griego no se había ocupado, explícitamente, de la trascendencia en ninguno de sus diálogos inmortales. Este pasar al margen del problema de tanta monta resultaba natural, dada la índole idealista de su doctrina, que al reducir la realidad al mundo inteligible, sólo tenía por verdadero conocimiento al conocimiento de las ideas, que por verificarse dentro del espíritu del hombre, en donde existen innatas, no necesitaba del pasaje del sujeto cognoscente al objeto exterior conocido, único caso en que aparece necesariamente el tránsito de la trascendencia gnoseológica.

Pero las objeciones formuladas por diversos miembros del Seminario, en nuestra sesión anterior, a esta manera de considerar la trascendencia en la filosofía platónica, me movieron a revisar con tenaz ahinco todos los diálogos de Platón donde directa o indirectamente se tratase del problema del conocimiento. Y esta nueva búsqueda, que la capacidad crítica de mis compañeros de seminario, aguijara con sus atinadas observaciones, me parece que ha sido de verdadero provecho para el esclarecimiento de tema tan importante, pues creo haber hallado, en el diálogo *El Sofista*, párrafos que pueden considerarse como un ensayo de solución del problema de la trascendencia gnoseológica.

Los párrafos aludidos son aquellos en los que el Extranjero, personaje principal de *El Sofista*, discute con Theetetes, acerca de la esencia del ser, diferenciando a la verdadera realidad de la realidad transitoria y falaz de las cosas sensibles, que sólo gozan de una existencia limitada y pasajera, que tiene comienzo y término, que se generan y luego mueren y que por tal motivo el filósofo las llama la generación.

Esos párrafos dicen así:

EL EXTRANJERO: Defino, pues, al ser diciendo que no es, ni más ni menos, que la potencia.

THEETETES: No teniendo a mano, por el momento, mejor definición, ellos la aceptarían (se refiere a los materialistas).

EL EXTRANJERO: La generación y el ser, son, pues, dos cosas diferentes, dos cosas distintas. ¿No es cierto?

THEETETES: Si.

EL EXTRANJERO: Es por el cuerpo, por medio de los sentidos, que nos comunicamos con la generación; es por el alma, por medio de la razón, que nos ponemos en contacto con el ser, verdaderamente ser, el que es, siempre, semejante a sí mismo, a lo que aseguráis, mientras que la generación es siempre diferente.

THEETETES: Eso es, en efecto, lo que decimos.

EL EXTRANJERO: Pero esa comunicación, ¡oh excelente amigo! ¿cómo la concebimos en ambos casos? ¿Es de la manera que decimos?

THEETETES: ¿De qué manera?

EL EXTRANJERO: Como la pasión o la acción de una cierta potencia y que resultaría de la relación de dos objetos el uno con el otro...

THEETETES: ¿Cómo?

EL EXTRANJERO: Hemos creído definir exactamente el ser por la potencia de sufrir o de hacer sufrir algo, por poco que sea.

THEETETES: Sí.

EL EXTRANJERO: A esto responderían que es lo propio de la generación tener el poder de padecer y de actuar; pero que para el ser, ni una ni otra potencia puede convenirle.

THEETETES: ¿Y esa respuesta, es, acaso, sin fundamento?

EL EXTRANJERO: A eso debemos responder, a nuestro turno, que tenemos necesidad de aprender de ellos, aun con más claridad, si se ponen de acuerdo para aceptar que el alma conoce y que el ser es conocido.

THEETETES: Seguramente, convendrían en ello.

EL EXTRANJERO: ¿Pero qué?, ¿díganme, conocer, ser conocido, es una acción?, ¿es una pasión?, ¿es a la vez, una acción y una pasión? O bien, ¿uno es una acción y el otro una pasión?...

THEETETES: Comprendo.

EL EXTRANJERO: En efecto: si conocer es hacer, ser conocido será, necesariamente, padecer. De lo que seguiría, según nuestro razonamiento, que el ser conocido por el conocimiento, sería movido, en tanto que conocido, porque sería pasivo...

En los párrafos anteriores se expone una teoría del conocimiento en la cual se verifica la trascendencia gnoseológica, porque en el acto del conocer hay algo que pasa del sujeto que conoce al objeto conocido, algo que se trasmite de uno a otro; este algo que realiza el tránsito del sujeto al objeto es el movimiento, pues en *El Sofista* se sostiene que la cosa que conocemos es movida por la acción del que conoce.

Esta trascendencia gnoseológica de naturaleza dinámica, dimana de haber definido el ser como la ponencia, según se le define en *El Sofista*, porque lo propio de la potencia es la acción y la consecuencia

de la acción es la reacción en el objeto sobre el cual la acción se ejerce, reacción que a menudo se manifiesta como movimiento.

Si a la potencia que actúa se le llama acción y a la reacción que responde se le denomina pasión, por ser lo que experimenta la cosa pasiva que sufre los resultados de la acción, tendremos definido lo que ocurre cuando se manifiesta la potencia, en términos platónicos y aristotélicos tan a la moda en la filosofía escolástica.

De acuerdo con esta hipótesis gnoseológica el conocimiento sería un proceso de enlace entre la acción y la pasión que aprehendería al objeto en la vinculación unitaria del saber.

Lo que no aparece claro en esta teoría platónica del conocimiento considerado como la acción de la potencia del ser sobre la cosa pasiva, es si esta acción se verifica solamente cuando conocemos las cosas sensibles por medio de los órganos del cuerpo, o si también ocurre al conocer las ideas por intuición racional. En el primer caso asistimos, indudablemente, a la trascendencia gnoseológica, la que se manifiesta como el tránsito de la acción entre entidades que pertenecen a dos esferas distintas de la realidad, siendo una de ellas, el ser activo cognoscente, y la otra la cosa conocida que sufre la acción que trasciende desde el ser que conoce.

Como el ser cognoscente es el sujeto que conoce, y la cosa conocida es el objeto del conocimiento, nos hallamos ante una forma clara de trascendencia gnoseológica efectiva porque hay algo que pasa del sujeto al objeto, la acción en virtud de la cual aquél mueve a éste, de acuerdo con hipótesis platónica de *El Sofista* que comentamos.

¿Pero en el caso de la aprehensión de las ideas por la razón, cabe hablar de trascendencia? Nos parece que no. Aun suponiendo que al verificarse el conocimiento el ser que conoce actuara sobre las ideas y las moviera, hipótesis absurda, porque la idea es intangible, inespacial e imponderable, y por lo tanto inmóvil, aun suponiendo, decimos, que las ideas fueran movidas por la acción del yo cognoscente, como la idea, en cuanto a su posibilidad de ser conocida, existe en el espíritu de quien conoce, en este caso el sujeto y el objeto del conocimiento pertenecen a la misma esfera del ser, conviven en la misma realidad, subjetiva, de modo que no hay entre ellos ningún abismo separador que necesite ser salvado con el puente gnoseológico de la trascendencia.

En resumen: creemos que en *El Sofista* de Platón hay partes que se relacionan con el problema de la trascendencia gnoseológica, pero sólo con la que se presenta con motivo del conocimiento empírico del mundo sensible.