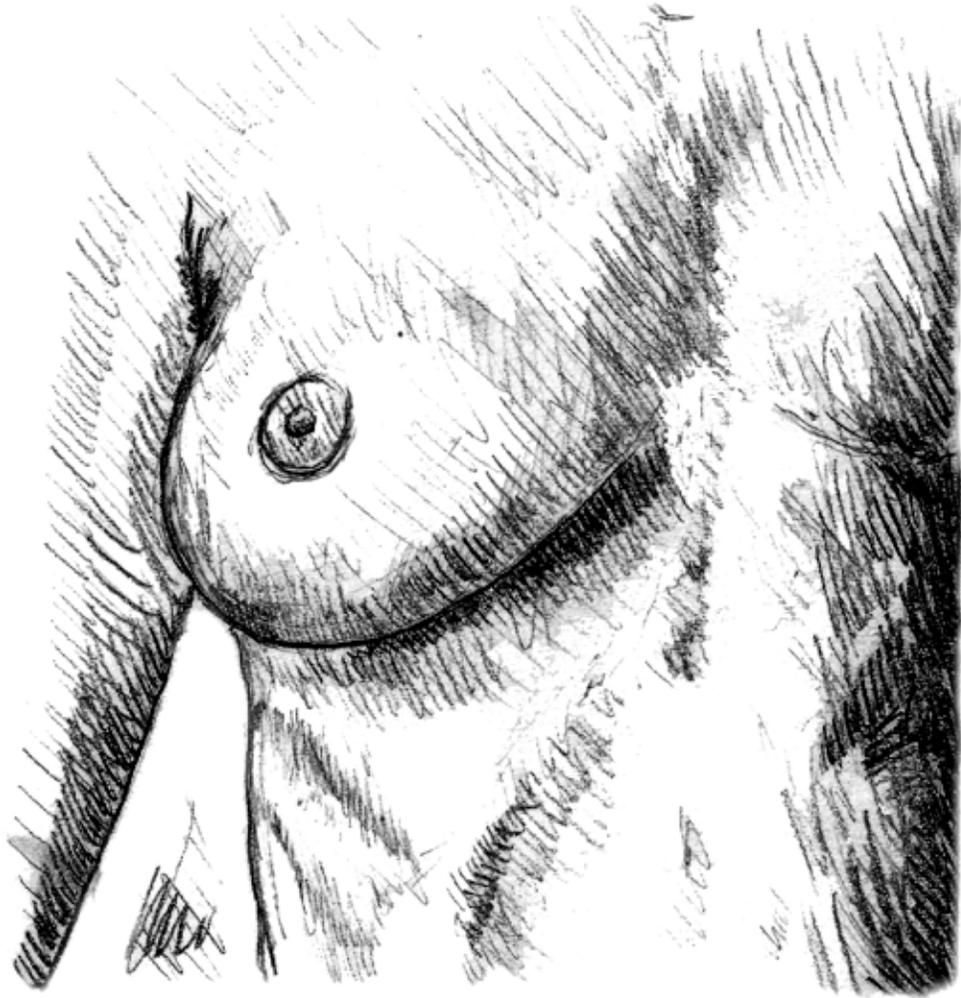


# Reformulación del dualismo platónico en el *Timeo*\*

\* Agradezco al profesor Porfirio Ruiz por despertar mi interés en Platón y en la discusión que trato en este artículo durante cursos y seminarios que ha dictado sobre el pensamiento platónico y sobre el *Timeo*. También agradezco a los correctores anónimos de la revista *Saga* por sus comentarios, correcciones y objeciones; todo esto aumentó considerablemente la claridad y la calidad de mi artículo.



**Juan Diego Bogotá Johnson**  
*[jdbogotaj@unal.edu.co](mailto:jdbogotaj@unal.edu.co)*  
Universidad Nacional de Colombia

## Palabras clave

·Platón  
·Dualismo  
·Formas  
·Timeo  
·χώρα

## Keywords

·Plato  
·Dualism  
·Forms  
·Timeaus  
·χώρα

## Resumen

En general, la tradición ha interpretado la filosofía platónica como una filosofía dualista a propósito de la existencia de dos mundos. Parto de aceptar esta interpretación de la filosofía platónica con respecto a los diálogos de madurez, resaltando algunas características del dualismo, el cual resulta de la teoría de las Formas. Posteriormente, pongo en tela de juicio dicha teoría (y, por lo tanto, la posibilidad del dualismo) a partir de los argumentos encontrados en el *Parménides*. Estos sugieren un rechazo por parte de Platón a la teoría de las Formas y al dualismo que esta supone, lo cual podría desembocar un monismo en los diálogos tardíos. Por último, me enfocaré en algunas secciones del *Timeo*, argumentando que en este, a partir de una reformulación de su filosofía, Platón logra superar las críticas propuestas en el *Parménides* sin dejar de lado una postura dualista. Expondré cómo el dualismo del *Timeo* rechaza dos de las características esenciales de la teoría de las Formas de los diálogos de madurez: la multiplicidad de Formas y el concepto de ‘participación’. Esto introduciendo a un ser viviente, inteligible y unitario; y la relación, a través de la *χώρα*, de dicho ser con un universo sensible generado.

## Abstract

In general, tradition has interpreted platonic philosophy as a dualist philosophy regarding the existence of two worlds. I start by accepting this interpretation of the platonic philosophy regarding Plato's maturity dialogues while I highlight some of the characteristics of the dualism that comes from the theory of Forms. Then I put in doubt such theory (and therefore, the possibility of dualism too) taking into account the arguments found in *Parmenides*. These suggest that Plato rejected the theory of Forms and its dualism, which could end up in a monist philosophy in his later dialogues. Finally, I will focus my attention on some sections of *Timeaus*. I will argue that in this dialogue, making a reformulation of his philosophy, Plato succeeds in overcoming the critiques proposed in *Parmenides* without rejecting a dualist position. I will expose how the dualism found in *Timeaus* rejects two of the theory of Forms (as it is presented in Platos' maturity) essential characteristics: the multiplicity of Forms and the concept of ‘partaking’. This is done while introducing a living, intelligible and unitary being; and a relation, through the *χώρα*, between such being and a generated sensible universe.

## Introducción

Un tema bastante discutido con respecto a la filosofía platónica es su postura a propósito del status ontológico de los universales. En efecto, cuando se leen los diálogos platónicos, no es difícil ver que se afirma la existencia de entidades universales tales como la justicia en sí, la belleza en sí, etc. Ahora bien, algo que no queda muy claro, a propósito de este tema, es cómo entender la existencia de estas entidades. En varios diálogos, como en el *Fedón* o el *Fedro*, Platón tiende a caracterizarlas; y en otros diálogos como la *República* (476a) o el *Parménides* (129a), Platón se refiere a estas con el término griego εἶδος, el cual es comúnmente traducido como Idea o Forma. Es concebible que estas Formas existan en sí mismas, pero dicha existencia no es clara si no se ofrece una explicación. Si las Formas existen separadas de las personas y de lo particular —es decir, fuera del mundo sensible—, habría que explicar dónde existen (si es que existen en algún lugar) y cómo se relaciona lo particular con estas. Ahora, si no existen separadas de lo particular, habría que explicar cómo existen, dado que no podemos observar a la justicia en sí dentro del mundo donde se presentan instancias particulares de la justicia. Esto nos remite a la siguiente pregunta: ¿es Platón un filósofo monista o es un filósofo dualista<sup>1</sup>?

Tradicionalmente, se ha interpretado a Platón como un filósofo dualista<sup>2</sup>. Se afirma que las Formas existen de manera separada a lo sensible, postulando así lo que se conoce como el ‘mundo de las Formas’ platónico, y que los objetos particulares se relacionan con sus respectivas Formas en virtud de que estos *participan* de aquellas. Yo acepto esta interpretación en lo que respecta a los diálogos de madurez<sup>3</sup>. En efecto, como argumentaré en este escrito, considero que el *Timeo* es un diálogo tardío el cual presenta una reformulación de la llamada teoría de las Formas. Según mi interpretación, si bien Platón continúa exponiendo una filosofía dualista en el *Timeo*, esta tiene importantes diferencias con la teoría de las Formas en los diálogos de madurez. Argumento que para Platón es necesaria una reformulación de su filosofía después de haber escrito el *Parménides*. Este diálogo presenta una ruptura del pensamiento platónico dado que señala fuertes críticas a la teoría de las Formas, como es presentada anteriormente.

Para defender mi tesis, inicialmente mencionaré las características que Platón le da a su teoría de las Formas en los diálogos de madurez. Esto para después exponer las críticas que se presentan a esta en el *Parménides*, críticas que ponen en tela de juicio dicha teoría y,

por lo tanto, la posibilidad de un dualismo. Por último, daré mi interpretación a algunos pasajes del *Timeo* en los cuales, considero, Platón presenta cambios a su filosofía evitando las críticas formuladas en el *Parménides* pero aun así manteniendo una filosofía dualista.

## 1. Teoría de las Formas en los diálogos de madurez

Puede decirse, sin miedo alguno, que la filosofía era una antes de Sócrates y otra después. La mayoría de las cuestiones filosóficas de los pre-socráticos tenían como objeto la naturaleza. Lo innovador del pensamiento socrático radicó en el cambio de foco: se pasó de un interés en lo natural a un interés en lo moral<sup>4</sup>. Platón, siendo discípulo de Sócrates, fue inmensamente influenciado por su maestro; esta influencia puede ser rastreada en los diálogos platónicos. Se considera que los diálogos de juventud (o socráticos) corresponden a la imagen más fiel de Sócrates. En estos, Platón presenta a su maestro como una persona que hace preguntas sobre la virtud —preguntas con la forma “¿qué es *x*?”, siendo *x* una virtud tal como la piedad o la amistad—. Las discusiones a propósito del esclarecimiento de un concepto moral terminan siendo aporéticas, esto es, no se logra una definición clara de lo que es tal o cual virtud.

Uno de los problemas más comunes que señala Sócrates a sus interlocutores se da cuando estos intentan responder con ejemplos de la virtud que se encuentra en discusión: si se pregunta sobre qué es la piedad, no es útil responder con ejemplos de acciones piadosas pues estas suponen ya un sentido unívoco y universal de ‘piedad’. Es más, si todos hablamos y parecemos

1. La distinción dualismo/monismo es usada de diferentes maneras en las discusiones filosóficas. En este artículo me refiero exclusivamente a la pregunta de cuántos mundos o realidades hay: uno (monismo) o dos (dualismo). Podría concebirse la existencia de más de dos mundos lo cual desembocaría en un pluralismo, pero dejaré esa posibilidad de lado, dado que considero que es poco probable tener una lectura pluralista de Platón.

2. Véase Brentingler (1972), Cornford (1939; 1997), Kraut (2013) y Ross (1997).

3. Este no es lugar para indagar sobre el orden cronológico en el que Platón escribió sus diálogos. Me limito a aceptar la organización que expone Emilio Lledó Íñigo en la introducción general que hace a los nueve volúmenes de *Diálogos* de editorial Gredos (cf. 1985 51-52). En este sentido, los diálogos de madurez serían el *Banquete*, el *Fedón*, la *República* y el *Fedro*.

4. Es poco probable que Sócrates hubiese sido el primero en interesarse en la moral. Es más, sin duda pueden encontrarse preocupaciones morales en el pensamiento de Heráclito y en el de Parménides. Sin embargo, Sócrates puso como el centro de sus preguntas lo moral, algo que no fue el caso en el pensamiento de filósofos anteriores.

entendernos cuando hablamos de acciones justas, buenas o piadosas, tenemos que saber qué es la justicia en sí, la bondad en sí o la piedad en sí, ¿no es así? Sin embargo, cuando reflexionamos al respecto, no es en absoluto fácil llegar a una definición clara de estas virtudes. Es este problema socrático el que lleva a Platón a formular su teoría de las Formas, particularmente en sus diálogos de madurez. En consecuencia, a continuación procuraré hacer una breve caracterización de esta teoría basándome particularmente en el *Parménides*<sup>5</sup> y apoyándome en algunos pasajes de otros diálogos platónicos, intentando enfatizar en el dualismo<sup>6</sup>.

Hemos visto que, según Platón, para poder entender qué es una acción justa o para poder reconocer una acción justa como tal, es necesario saber qué es la justicia en sí misma. Platón afirma que estas acciones deben participar de algo universal e inteligible<sup>7</sup>, pues si ese algo fuese particular y/o sensible, sería una instancia más de la justicia en sí, es decir, sería una acción justa. Ese algo es una Forma. En este sentido, para Platón existen, al margen de todo lo sensible, los seres en sí (las Formas) que no cambian de ninguna manera (cf. *Phd.* 74a; *Phdr.* 247b-247d; *Prm.* 130b). ¿Cómo así que no cambian de ninguna manera? Para Platón, las Formas, en contraste con la naturaleza cambiante de lo sensible, son inmóviles (cf. *Phd.* 78d-e), pues si fuesen cambiantes, entonces lo que antes era justo ya no sería justo ahora. En otras palabras, la acción justa de ayer podría no ser justa hoy y eso es absurdo para Platón. En este punto, es relevante señalar que las Formas platónicas, si bien es probable que hayan sido ideadas para resolver los problemas de carácter moral señalados por Sócrates, no son exclusivas de ese campo: en general, lo sensible participa de las Formas. Es decir, aquello que se nos aparece como bello participa de la Forma de la belleza; aquello que se nos aparece como justo participa de la Forma de la justicia; etc. (cf. *Phd.* 102a-102b; *Prm.* 129a-b). En este sentido, las Formas y lo sensible —si bien existen al margen del otro— no están enteramente disociadas en tanto que se relacionan por algo que Platón denomina ‘participación’<sup>8</sup>. Es más, es necesario aclarar que hay multiplicidad de Formas (cf. *Rep.* 476a, 507b; *Prm.* 129a, 130b-c): unas corresponden a virtudes éticas tales como la justicia o el bien (cf. *Rep.* 476a; *Phdr.* 247d; *Prm.* 130b); otras, como la similitud en sí, la grandeza en sí o la pequeñez en sí, son de carácter matemático<sup>9</sup> (cf. *Phd.* 102d-e; *Prm.* 129a, 130b); incluso, Platón acepta la existencia de Formas de objetos generados por el hombre, tales como lo son las camas y las mesas (cf. *Rep.* 596a-b). Sin embargo, la Forma superior, la cual le da su ser a las demás, es la

Forma del bien (cf. *Rep.* 507a-509b). Con lo dicho hasta ahora, puede verse que el ser de lo sensible se deriva de las Formas: una acción justa es justa en tanto participa de la justicia en sí; una cama es una cama en tanto que participa de la cama en sí. Es más, los nombres de lo sensible se derivan del nombre de las Formas de las que cada objeto sensible participa (cf. *Phd.* 102a-102b; *Rep.* 596a; *Prm.* 130e-131a). En este sentido, como señala Ross (1997 106), “hay una Idea correspondiente a cada nombre común”. En adición a lo anterior, las Formas, en contraste con lo sensible, solo son aprehensibles por medio del razonamiento o pensamiento (cf. *Phd.* 79a; *Rep.* 507b; *Phdr.* 247c; *Prm.* 129d-130a). Por último, es relevante señalar que mientras que lo sensible puede participar simultáneamente de Formas contrarias (como lo semejante en sí y lo desemejante en sí), estas no pueden tener cualidades contrarias a sí mismas (cf. *Phd.* 102d-104c; *Prm.* 129a-130a).

A partir de esta concepción de la teoría de las Formas, parece que se puede concluir un dualismo en la madurez de Platón: no solo las Formas presentan características muy distintas a lo sensible, sino que además

5. Si bien es cierto que, basándose en la introducción general de Emilio Lledó Íñigo, el *Parménides* es un diálogo tardío, en este se presenta un resumen de la Teoría como es concebida en los diálogos de madurez o aunque sea, como afirma Cornford (1939 70), como es presentada en el *Fedón*. Además, considero importante apelar al *Parménides*, pues lo expuesto ahí puede ser usado como criterio de unificación del pensamiento platónico maduro. En efecto, es esa síntesis de ideas —el resumen de la Teoría— lo que es criticado en este diálogo. Es decir, Platón pretende representar las ideas centrales de su teoría en ese resumen. Si bien es concebible que el pensamiento de Platón haya cambiado —aunque yo considero que, si fue así, no lo hizo substancialmente— en los distintos diálogos que escribió durante su madurez, hubo características básicas de su teoría que no cambiaron, y es esto lo que criticará en el *Parménides*. Esta es la razón por la cual no solo me baso en este diálogo, sino que corroboro sus tesis con las presentadas en otros diálogos de madurez.

6. Es claro que en lo que sigue de esta sección estoy trabajando bajo varios supuestos —incluido el dualismo mismo— y estoy simplificando un tema tan complejo como la Teoría de las Formas en los diálogos de madurez. Sin duda es discutible lo que afirmaré sin mayor argumentación, pero considero que la pregunta por el dualismo (o monismo, si es el caso) en los diálogos de madurez es una investigación distinta —aunque similar y cercana— a la que estoy llevando a cabo en este artículo. Ahora bien, como ya había mencionado, la interpretación común de Platón es dualista (cf. Brentigler 1972; Cornford 1939; Cornford 1997; Ross 1997), así que he optado por aceptar esta interpretación sin más.

7. En contraste con lo sensible.

8. Es relevante señalar que Platón, en sus diálogos de madurez, no es claro con respecto a lo que es la relación de ‘participación’; lo más cercano a una aclaración de este término es lo que se encuentra en las críticas del *Parménides*, las cuales trataré posteriormente.

9. Aquí, a falta de un mejor nombre para esta categoría, sigo a Cornford, quien denomina estas Formas ‘Formas matemáticas’ (1939 81-82). No obstante, considero que esta denominación no es del todo afortunada. En efecto, quizá en esta categoría se puedan encontrar Formas tales como la de la unidad en sí o la de lo par en sí, las cuales son ciertamente aplicables en un contexto matemático; pero, creo yo, esto último no es el caso con Formas tales como la de similitud o de pequeñez.

se afirma que aquellas existen al margen de este. Si bien Platón nunca se refiere explícitamente a un ‘mundo de las Formas’, en el *Fedro* habla, en el contexto de una alegoría, de un lugar supra-celeste en el cual estas residen. Dado que las Formas existen separadas de lo sensible, este lugar supra-celeste puede fácilmente ser interpretado como aquello que clásicamente se conoce como el ‘mundo de las Formas’ platónico, lo cual da un fuerte apoyo a una interpretación dualista.

Puede objetarse que del hablar de un lugar supra-celeste en el que residen las Formas, como lo hace Platón en el *Fedro*, no se sigue que haya un dualismo, pues es claro que en este diálogo se habla alegóricamente y la figura literaria del lugar supra-celeste puede ser solo una manera de explicar las Formas<sup>10</sup>. A esto se le puede responder de la siguiente manera: si bien es cierto que el lugar supra-celeste donde residen las Formas, según el *Fedro*, no es sino una alegoría, debe ser una alegoría de algo. No es suficiente afirmar que sirve para explicar las Formas, pues decir que es una alegoría no explica absolutamente nada. Esta figura literaria solo tiene sentido si se le interpreta como un espacio o un lugar en el cual puede residir algo. ¿Por qué tendría Platón la necesidad de intentar explicar dónde están las Formas? Es más, ¿por qué usar una metáfora tal como ‘lugar supra-celeste’? Si las Formas estuviesen en el mundo, sería mucho más fácil hablar en un lenguaje no-metafórico. A propósito de esto, considero importante llamar la atención en los dos pasajes a los que me referí antes, en lo que respecta a la separación de las Formas y lo sensible: *Fedón* 74a y *Parménides* 130b. En estos pasajes, Platón habla de las Formas como separadas de lo sensible (o de lo que participa de ellas) en un contexto no-metafórico. Si bien en el *Fedro* Platón introduce explícitamente una alegoría para hablar de las Formas, en el *Fedón* y en el *Parménides* —especialmente en este último— no hay razón para pensar que se esté hablando a través de metáforas; es más, no se usan términos que puedan ser fácilmente interpretados como figuras literarias, tales como ‘lugar supra-celeste’, sino que usa un lenguaje bastante concreto. Un ejemplo de esto es el siguiente: “¿tú [Sócrates] haces la distinción que dices, separando, por un lado, ciertas Formas en sí, y poniendo separadas, a su vez, las cosas que participan de ellas? [...] Así me lo parece, repuso Sócrates” (*Prm.* 130b). El contexto de esta cita es una discusión entre Parménides y Sócrates, donde el primero pregunta si hay una separación entre las Formas y lo que participa de ellas, a lo cual Sócrates responde afirmativamente. Considero que es improbable —si no, imposible— interpretar verosímelmente esta afirmación como una alegoría o algo similar.

## 2. Críticas a la teoría de las Formas en el *Parménides*

El *Parménides* es un diálogo que presenta una ruptura en el pensamiento platónico. Este separa los diálogos de madurez de los diálogos tardíos, dado que expone fuertes críticas al núcleo de la filosofía platónica: la teoría de las Formas. Es, por esta razón, que no nos podemos limitar a concluir que Platón es un filósofo dualista solo a partir de los llamados diálogos de madurez; es necesario revisar las críticas presentadas a la teoría de las Formas en el *Parménides* y, posteriormente, examinar los diálogos tardíos en los que Platón intenta presentar una solución a dichas críticas.

La primera crítica encontrada en el diálogo plantea dudas sobre lo que Ross denomina “[l]a población del mundo de las Ideas” (1997 196). Según una de las características de la teoría de las Formas, debe haber una Forma por cada nombre común. En este sentido, existen la justicia en sí, la unidad en sí, el hombre en sí, el fuego en sí, la basura en sí, etc. Sin embargo, Platón, al escribir el *Parménides*, no parece estar muy seguro de ello. En este diálogo él acepta, sin dudar, Formas de virtudes y de carácter matemático; el problema se da cuando se pregunta sobre la posibilidad de una Forma de una clase natural, como el hombre o el fuego, o cuando se pregunta sobre la posibilidad de una Forma de unas entidades “[...] tales como pelo, barro y basura, y cualquier otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia” (*Prm.* 130c). Platón, en boca de Sócrates, niega la existencia de las Formas de lo despreciable y muestra dudas al respecto de las Formas de clases naturales. No obstante, Parménides le responde a Sócrates que él desprecia estas cosas por ser joven y por no haber sido atrapado por la filosofía, dejando así de lado esta primera crítica (*Prm.* 130a-130e). La pregunta “¿De qué cosas hay Formas?” queda entonces abierta.

La segunda crítica apunta a mostrar que no es claro si un objeto sensible participa de una parte o de la totalidad de su respectiva Forma. En el diálogo, Platón da dos argumentos que muestran que no puede ser de ninguna de las dos maneras: 1) si cada objeto sensible participa de la totalidad de su respectiva Forma, esta estará presente en su totalidad en cada una de sus instancias, lo cual implicaría que no habría una sola Forma, sino muchas o que hay una que está presente en muchos lugares; 2) si se postula que lo sensible participa de una

<sup>10</sup> Esta es una objeción formulada por parte de los revisores anónimos de la revista *Saga*. Les agradezco, pues su objeción me ha mostrado la necesidad de explicitar mi postura frente al dualismo en los diálogos de madurez y su relación con el lenguaje metafórico que usa Platón.

parte de la Forma, se sigue que esta ha de ser divisible en el número de partes correspondiente al número de objetos sensibles que participan de la Forma. Sin embargo, este no puede ser el caso, ya que una única Forma sería, a la vez, muchas Formas pequeñas (*Prm.* 130e-131e).

La tercera crítica y la quinta crítica son formalmente idénticas; sin embargo, aquella se da en un plano lingüístico y esta, en un plano metafísico. Platón parte de afirmar que “[...] cada Forma es una por una razón como esta: cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas todas, que hay un cierto carácter que es uno y el mismo en todas; y es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno” (*Prm.* 132a). Ahora bien, en virtud de esto, se debe aceptar que ha de existir una Forma de la cual participan las cosas grandes y la Forma de las cuales estas participan, debido a la cualidad común que hay entre estas dos últimas cosas<sup>11</sup>; sucede lo mismo en el caso de la nueva Forma y aquello que esta quería reconciliar, y así *ad infinitum* (cf. *Prm.* 132b). La interpretación lingüística —la tercera crítica del *Parménides*— de este problema consiste en notar que lo común entre los objetos sensibles y la Forma de los cuales estos participan es un predicado; se está suponiendo que el carácter de grandeza se predica tanto de lo grande-sensible como de lo grande en sí. Es decir, en esta crítica se concibe la relación entre las Formas y lo sensible como una relación lingüística<sup>12</sup>. El mismo argumento tiene una interpretación metafísica si se entienden las Formas como modelos de lo sensible. En efecto, si esto es así, por tanto tendría que haber una nueva Forma de la cual participaran lo grande sensible y lo grande en sí —que es el modelo de lo sensible—, y así *ad infinitum*. Aquí se está concibiendo la participación como una relación de similitud, concepción que cae con la crítica.

La cuarta crítica parte de la posibilidad de interpretar las Formas como pensamientos<sup>13</sup>. Si se conciben como pensamientos, estas necesariamente residen en las almas (mentes) de las personas y además refieren necesariamente a algo: a las cualidades comunes en los objetos. Es decir, el pensamiento que tenemos del color rojo —la Forma de rojo— refiere al rojo que le es común a los objetos sensibles de color rojo. El problema aquí reside en que una Forma es la cualidad común a diferentes objetos sensibles, de lo cual se sigue, en palabras de Platón, que o bien “[...] cada cosa esté hecha de pensamientos y que todas piensen, o bien que, siendo todas pensamientos, estén privadas de pensar” (*Prm.* 132c). El paso de lo uno a lo otro es el siguiente: dado que las Formas son pensamientos y son las cualidades comunes a diferentes objetos sensibles; en consecuencia, esas cualidades en los

objetos han de ser pensamientos; dado que los objetos están compuestos de diferentes cualidades, y dado que estas cualidades son pensamientos, entonces las cosas estarían hechas de pensamientos y podrían pensar o no pensar. Esta conclusión no parece razonable, lo cual sugiere que las Formas no pueden ser pensamientos. Esta crítica es de gran importancia porque sugiere una especie de monismo: si las Formas fuesen pensamientos en la mente, entonces no habría tal cosa como el ‘mundo de las Formas’; si no hay tal mundo, ¿qué queda? Nada más que el denominado ‘mundo sensible’.

Hasta ahora, las críticas han mostrado tres problemas de la teoría de las Formas: 1) no es claro de qué hay Formas (primera crítica); 2) no es claro cómo se relacionan las Formas con lo sensible (segunda, tercera y quinta crítica); 3) las Formas no pueden residir en la mente de las personas (cuarta crítica) ni en los objetos sensibles (segunda crítica). Queda la última crítica, la cual —basándose en las anteriores— acaba con la epistemología platónica de los diálogos de madurez: puesto que las Formas son independientes de todo lo sensible, aparentemente, la única relación que hay entre las Formas y lo sensible es la de la participación; empero, no se puede apelar a esta relación si se tienen en cuenta la primera y segunda crítica. De lo anterior se sigue que no hay una relación clara entre lo sensible y lo inteligible. Esto implica que si ambas instancias son separadas la una de la otra, a partir de lo sensible no se puede obtener conocimiento de las Formas, consecuencia que tendría que llevar a Platón o bien a aceptar que es posible el conocimiento de lo real, o bien a rechazar la teoría de las Formas. Dado que para Platón sería inadmisibles aceptar lo primero,

11. Como aclara Cornford (1939 88), esta crítica está asumiendo que la Forma tiene el mismo rasgo en virtud del cual lo sensible participa de ella. Es decir, se asume que, por ejemplo, la Forma de la justicia es justa.

12. Quizá el término ‘relación lingüística’ es bastante amplio o vago; sin embargo, lo utilizo para, justamente aprovechando esa vaguedad, señalar otra: como se va viendo, en las críticas del *Parménides*, la relación misma entre Formas y objetos sensibles —la participación— es bastante vaga y confusa. Específicamente en este caso, la relación entre las Formas y sus correlatos sensibles no es propiamente predicativa, pues, si bien se está asumiendo que se le puede predicar la misma característica a la Forma y a lo sensible que participa de ella, no es que se predique la Forma del objeto sensible. Si se pudiese hacer esto último, la Forma sería una entidad lingüística —un predicado— y la crítica del *Parménides* incurriría en un error gramatical: predicar un predicado de otro predicado.

13. El término griego ‘εἶδος’ no es exclusivo de Platón. Varios estudiosos de la obra platónica han hecho investigaciones acerca de este término usado para referirse a las Formas (ver Ross 1997 28-35). Ya antes de Platón se había usado el término para referirse a la forma o figura de un objeto físico, a la naturaleza o forma interior de algo, o —el significado importante para la cuarta crítica— a objetos incorpóreos. Si se contraponen lo físico (corpóreo) con lo mental (incorpóreo), no es difícil suponer a las Formas como una especie de pensamiento.

uno esperaría que rechazara la teoría de las Formas; sin embargo, curiosamente, él no elige este camino. Casi inmediatamente después de haber concluido las críticas a la teoría, Platón afirma que las Formas son necesarias para dirigir el pensamiento y, por lo tanto, para posibilitar la dialéctica (*Prm.* 135b-135c). Parece, entonces, que para Platón es inaceptable rechazar la existencia de las Formas, pero de esto no se sigue que no se pueda hacer una reformulación de la teoría intentando superar las críticas del *Parménides*.

A continuación examinaré algunas secciones del *Timeo*, argumentando que en este diálogo se presenta la reformulación necesaria para superar las críticas recién expuestas sin tener que rechazar un dualismo.

### 3. Reformulación del dualismo en el *Timeo*

El *Timeo* es un extenso y complicado diálogo —que más bien parece un discurso— en el cual Platón se dispone a formular una cosmología. La importancia de esta obra para este escrito consiste en eso mismo: en su carácter cosmológico. Por definición, una cosmología involucra tratar el origen y la naturaleza del universo, tema estrechamente relacionado con la pregunta sobre si Platón es un filósofo dualista o monista.

#### 3.1. Cosmología del *Timeo*

##### 3.1.1. Los dos principios

El discurso de *Timeo* parte de dos principios en los cuales se fundamentará la primera parte de este: lo que no deviene y lo que deviene. Ambos principios son caracterizados de manera contraria: “[...] uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible racional” (*Ti.* 28a). En adición, el principio que no deviene es siempre, mientras que el otro nunca es realmente<sup>14</sup>. Además, dice Platón refiriéndose al principio que deviene: “[...] todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin una causa” (*Ti.* 28a). Este inicio del discurso parece indicar un dualismo, pero es necesario indicar que esta sería una conclusión demasiado apresurada. Si se lee con cuidado, se notará que Platón no está afirmando que existan dos realidades separadas, una inteligible y otra sensible, sino que más bien está usando los dos principios como recursos

explicativos. Es decir, si bien aún no se afirma a qué corresponde lo que deviene y a qué lo que no deviene, y si bien aún no se afirma que de hecho haya algo claro que corresponda a alguno de estos dos principios, podría decirse que lo que existe debe corresponder a uno de estos. Esto quedará más claro con lo siguiente.

¿A cuál de los dos principios corresponde el universo en el cual vivimos? Ha de ser al del devenir. En efecto, el universo se conoce por medio de la sensibilidad y cambia constantemente presentando un carácter de devenir. En adición, de lo anterior se sigue que el universo, o más bien el cosmos (*cf. Ti.* 28b), dado que corresponde al principio del devenir, ha de ser generado. Sin embargo, aún no queda claro cuál es su causa; Platón la identifica con un artífice quien, mirando constantemente al “ser inmutable” (*Ti.* 28a), lo usa como modelo de lo que está generando, garantizando así que lo generado por él sea bello. Este modelo ha de corresponder con el principio de lo que no deviene. En contraste a lo generado con miras al modelo inmutable, aquello que sea generado a partir de un modelo también generado no será bello. En pocas palabras, la condición necesaria para que algo sea bello es que su artífice lo genere con miras al ser inmutable. Ahora, para todos, según Platón, es evidente que el cosmos es bello (*cf. Ti.* 29a), de lo cual se sigue que este fue generado a partir del modelo eterno e inteligible y no de un modelo también generado.

Considero que aquí ya se empieza a sugerir un dualismo en el *Timeo*. En efecto, vivimos en un cosmos sensible que deviene, el cual fue generado por un artífice, o Demiurgo, que usó como modelo aquello que es inmutable, eterno e inteligible<sup>15</sup>. El paso a seguir es revisar las características que Platón le da tanto al modelo in-

14. Esto no puede ser interpretado literalmente. Si lo que deviene nunca fuese, entonces no tendría sentido hablar de él por su carácter de inexistente. Esta caracterización de lo sensible se debe entender a la luz del *Teeteto*. En este diálogo, Platón afirma —refiriéndose a lo sensible— que “[...] nada es jamás, sino que está siempre en proceso de llegar a ser” (*Tht.* 152e). En este sentido, no es propiamente que lo sensible nunca sea, sino que, en virtud de su constante cambio, siempre está llegando a ser algo que nunca será.

15. Podría preguntarse sobre el status ontológico del Demiurgo abriendo la posibilidad de un tercer principio, pero considero que este no es el caso. Aponte (2007 53), remite a una afirmación encontrada en *República X*: “[Hay un artesano capaz de] hacer todos los muebles, sino también de producir todas las plantas, todos los animales y a él mismo; y además de éstos, fabrica la tierra y el cielo, los dioses y cuanto hay en el ciclo y en el Hades bajo tierra” (*Rep.* 596b-596c *Cursivas mías*) y a otra encontrada en el *Timeo*: “El dios eterno [el Demiurgo] razonó de esta manera acerca del dios que iba a ser cuando hizo su cuerpo [el del cosmos] [...]” (*Ti.* 34a). Teniendo en cuenta estos pasajes, Aponte concluye que el Demiurgo se genera a sí mismo, lo cual significa que cosmos y Demiurgo son equivalentes. Si bien esta es una posibilidad viable, me parece que la lectura que hace Aponte del pasaje citado del *Timeo* es errónea: no es que el Demiurgo fuese a generarse a sí mismo razonando previamente

teligible como al cosmos generado para, así, comprender los matices de este dualismo, los cuales definen la reformulación del dualismo encontrado en el *Timeo*, superando, de este modo, los argumentos presentados en el *Parménides*. Para esto, es necesario aclarar dos puntos clave de la cosmología platónica: la postulación de lo inteligible como un organismo viviente y la relación de este modelo inteligible con su imagen sensible.

### 3.1.2. El modelo inteligible y el cosmos como seres vivientes

En el *Timeo*, se caracteriza al Demiurgo como un ser que “es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad de nada” (*Ti.* 29d). Es esta bondad la que hace que el dios artífice se vea obligado, por su naturaleza, a generar, en términos leibnizianos, ‘el mejor de los mundos posibles’. Para cumplir con esto, es necesario que el cosmos posea razón, ya que lo racional es mejor que lo irracional. Ahora bien, si el universo tiene razón, ha de tener un alma en la que se encuentre esta, la cual, a su vez, se encuentra en un cuerpo (*cf. Ti.* 30b). En este sentido, no tiene nada de descabellado decir que “[...] debemos afirmar que este universo [generado] llegó a ser un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina” (*Ti.* 30b). En este punto del discurso, *Timeo* da una importante afirmación que sugiere fuertemente una reformulación de la teoría de las Formas:

Si esto es así, debemos exponer lo que se sigue de ello: a cuál de los seres vivientes lo asemejó el hacedor. No lo degrademos asemejándolo a uno de los que por naturaleza son parciales en cuanto a la forma —pues nunca nada semejante a algo imperfecto llegaría a ser bello—, sino que supongamos que [el cosmos] es el que más se asemeja a aquel [ser viviente] del cual los otros seres vivientes, *tanto individuos como clases*, hacen parte. Pues *aquél comprende en sí todos los seres vivientes inteligibles*, así como este mundo a nosotros y a los demás animales visibles (*Ti.* 30c-30d *Cursivas mías*).

En este fragmento se ve claramente que no solo este universo sensible, sino también aquel modelo inteligible del que este es imagen, es un ser viviente. La importancia de esta característica del modelo inteligible se hará clara posteriormente.

### 3.1.3. La espacio-temporalidad del cosmos

Por otro lado, para comprender la relación entre el modelo inteligible y este cosmos —su imagen sensible— es menester comprender cuáles son las condiciones que posibilitan la existencia del universo generado. Estas condiciones de posibilidad son dos: el tiempo y el espacio. En efecto, no es posible un universo cambiante que sea atemporal y a-espacial: en primer lugar, sin el tiempo no puede haber movimiento, y esto último es una característica clave del universo generado; en segundo lugar, sin el espacio no hay lugar en el que se dé el movimiento necesario para el carácter cambiante de lo generado. Además, como argumentaré, es el espacio el medio a través del cual lo inteligible y lo sensible se relacionan. A continuación aclararé las características espacio-temporales del cosmos.

#### 3.1.3.1. El tiempo como la imagen móvil de la eternidad

Ya he dejado claro el carácter bondadoso del Demiurgo y su ‘intención’ de hacer de este, en términos de Leibniz, el mejor de los mundos posibles, propósito que solo se puede lograr haciendo que el mundo sea lo más similar posible al modelo inteligible. Ahora bien, hay una característica importante de lo que no deviene que no se le puede atribuir al universo del devenir: la eternidad. En efecto, ¿cómo se le puede atribuir un carácter eterno a aquello que, en palabras de Platón, “nace y fenece” (*Ti.* 28a)? El Demiurgo, para lograr algo similar al carácter eterno del modelo inteligible en el cosmos, le da la característica de la temporalidad: “[...] [El Demiurgo] procuró realizar una cierta imagen móvil de la

sobre cómo iba a ser el dios (él mismo) que iba a llegar a ser; más bien el Demiurgo razonó sobre cómo iba a generar al dios que iba a llegar a ser, esto es, sobre cómo iba a ser el cosmos. Sin embargo, hay otra posible interpretación del Demiurgo a partir de una afirmación de Platón en el *Timeo* en la que se dice que el Demiurgo “[...] quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo” (*Ti.* 29e *Cursivas mías*). Este pasaje parece más bien indicar que el Demiurgo y el modelo inmutable son lo mismo. En efecto, se busca que el cosmos generado sea lo más similar posible al modelo inteligible, además, aquí se dice que se busca que el cosmos generado se asimile lo más posible al Demiurgo. No me siento en la capacidad de afirmar si el Demiurgo es equivalente al cosmos generado o si lo es al modelo inteligible. Esto requeriría de una investigación que sale de los alcances de este escrito. Sin embargo, considero que estas dos posibilidades son las únicas que hay. En este sentido, así se concluya la primera o la segunda, no se puede afirmar que el Demiurgo es un tercer principio. Este es idéntico o bien al modelo inteligible, o bien a lo sensible y generado. Podría creerse que hay una tercera posibilidad: que el Demiurgo corresponda a ambos principios. Esta posibilidad es solo aparente. Si el artífice correspondiese a ambos principios, tendría que ser tanto inmutable como cambiante, lo cual es una clara contradicción.

eternidad y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo” (Ti. 37d-37e). Esto significa que el tiempo fue creado simultáneamente con el cosmos y, si alguno de los dos desaparece, el otro también<sup>16</sup>. Es decir que el mundo generado existirá durante *todo el tiempo*, lo cual lo aproxima a la naturaleza del modelo; en sentido estricto, y usando términos distintos a los de Platón, lo generado es eterno (en tanto que existe durante todo el tiempo) y lo inteligible es atemporal. En este sentido, el tiempo se presenta como condición necesaria de lo sensible.

Ahora bien, el tiempo es la ‘imagen móvil de la eternidad’ dado que no es posible concebir un mundo atemporal y cambiante. Sin el tiempo no puede haber movimiento, y esto último es una característica esencial del universo generado<sup>17</sup>. Solo el tiempo, siendo imagen de la eternidad de lo inteligible, permite el movimiento del y en el mundo.

A partir de lo anterior, Platón aclara que los términos temporales solo se le pueden atribuir a lo generado: el ‘era’ y el ‘será’ son predicados que no se le pueden atribuir al modelo inteligible pues este siempre es y dichos predicados refieren al movimiento (cf. Ti. 38a), lo cual solo es posible en este universo. Este mundo era, es y será; lo inteligible siempre es.

### 3.1.3.2. La *χώρα*

A partir de 47e, el discurso de Timeo toma un rumbo distinto al que había tenido hasta esa sección del diálogo. Desde ese momento, la exposición cosmológica tendrá en cuenta lo que Timeo llama las ‘causas necesarias’; estas contrastan con la causa inteligente, es decir, el Demiurgo. Para efectos de la explicación, Platón introduce un tercer principio el cual inicialmente es descrito como “[...] un receptáculo de toda la generación, como si fuera su nodriza” (Ti. 49a). Posteriormente, a partir de tres analogías, le es atribuido al tercer principio la característica de no poseer cualidad alguna, sino que las cualidades sensibles devienen en este receptáculo<sup>18</sup>. De esto se sigue que el tercer principio no es sensible; pero, como afirma el discurso, tampoco es precisamente inteligible, sino que “[...] participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible” (Ti. 51b).

En este punto de su discurso —específicamente entre 51b y 52a—, Timeo presenta el que es probablemente el argumento más importante del diálogo en relación con el tema que estoy tratando. Platón, en este fragmento, formula la siguiente pregunta:

¿Acaso el fuego es algo en sí y todo aquello a lo que hacemos referencia en el lenguaje tiene una entidad independiente?, ¿o lo que vemos y cuanto percibimos a través del cuerpo, es lo único que posee una realidad semejante, y no hay, además de esto, nada en absoluto y en vano afirmamos que hay una forma inteligible de cada objeto, puesto que esto sería una mera palabra? (Ti. 51b-c *Cursivas mías*).

En estas preguntas hay una clara referencia a las Formas y a la posibilidad de su existencia, independiente de lo sensible. La pregunta podría reformularse así: ‘¿hay Formas independientes de lo sensible o, esto último, es lo único que hay siendo las Formas meras palabras?’. A esto, Platón responde con lo siguiente:

Si se dan como dos clases diferenciadas la inteligencia [νοῦς] y la opinión verdadera, entonces poseen una existencia plena e independiente estas cosas en sí —ideas [εἰδῶν] no perceptibles de manera sensible por nosotros, sino solo captables por medio de la inteligencia—. Pero si, como les parece a algunos, la opinión verdadera no se diferencia en nada de la inteligencia, hay que suponer que todo lo que percibimos por medio del cuerpo es lo más firme (Ti. 51d-e *Cursivas mías*).

Ahora bien, puesto que la inteligencia solo se puede alcanzar por medio de la razón, va acompañada de razonamiento verdadero y no puede ser alterada por la persuasión; y puesto que la opinión verdadera —en contraste con la inteligencia— es alcanzada por medio de la persuasión convincente, es irracional y puede ser fácilmente alterada por medio de un argumento persuasivo, no hay manera de sostener una identidad entre ambas cosas. Por lo tanto, dado lo establecido, Platón concluye la existencia de las Formas: entidades independientes de lo sensible aprehendidas por la inteligencia. Estas son identificadas por Platón con “[...] la especie inmutable, no generada e indestructible y que ni admite en sí nada proveniente de otro lado ni ella misma marcha ha-

16. “El tiempo, por tanto, nació con el universo, para que, generados simultáneamente, también desaparezcán a la vez, si en alguna ocasión tiene lugar una eventual disolución suya” (Ti. 38b).

17. Es en virtud de esta característica que Platón identifica al mundo con el principio que deviene.

18. Las analogías son, brevemente, las siguientes: 1) El tercer principio es como el oro al que se le moldea para tener distintas formas. Este no es las figuras que se ven, sino que es aquello en que se presentan (cf. Ti. 50a-b). 2) El tercer principio es como un hijo. Él recibe las cualidades tanto de su madre como de su padre, pero no es él mismo esas cualidades (cf. Ti. 50d-e). 3) El tercer principio es como los óleos que son perfumados artificialmente. Estos, para no cambiar el aroma de los perfumes, han de ser inodoros (cf. Ti. 50e-51a). Las tres analogías sugieren que el tercer principio es algo que recibe cualidades sensibles sin ser él mismo sensible.

cia otro lugar, invisible y, más precisamente, no perceptible por medio de los sentidos” (Ti. 52a). En contraste, lo sensible, lo cual lleva el mismo nombre que lo inteligible, es semejante a él, es perceptible por los sentidos, es generado, siempre cambiante, surge en un lugar y desaparece nuevamente (cf. Ti. 52a). Es con este argumento que no debe haber duda alguna de que Platón postula una filosofía dualista en el *Timeo*: existen Formas inteligibles independientes de lo sensible.

¿Qué tiene que ver el anterior argumento con la exposición del tercer principio? Que el dualismo, como lo concibe Platón en el *Timeo*, es insostenible sin este tercer género el cual ahora recibe el nombre de  $\chi\acute{o}\rho\alpha$ <sup>19</sup>. Es más, la  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  es presentada como la otra condición de posibilidad —junto con el tiempo— del mundo generado:

Además hay un tercer género eterno, el del espacio [ $\chi\acute{o}\rho\alpha$ ], que no admite destrucción, que proporciona una sede a todo lo que posee un origen, captable por un razonamiento bastardo sin la ayuda de percepción sensible, creíble con dificultad, y, al mirarlo, soñamos y decimos que necesariamente todo ser está en un lugar y ocupa un cierto espacio [ $\chi\acute{o}\rho\alpha$ ], y que lo que no está en un lugar en la tierra o en el cielo no existe. Cuando despertamos, al no distinguir claramente la causa de esta pesadilla todo esto y lo que le está relacionado ni definir la naturaleza captable solamente en vigilia y que verdaderamente existe, no somos capaces de decir la verdad: que una imagen tiene que surgir en alguna otra cosa y depender de una cierta manera de la esencia o no ha de existir en absoluto, puesto que ni siquiera le pertenece aquello mismo en lo que deviene, sino que esto continuamente lleva una representación de alguna otra cosa (Ti. 52a-52c *Cursivas mías*).

El pasaje recién citado es para John Sallis el núcleo del *Timeo*, es lo que él llama la coralogía [*chorology*], es decir, el estudio de la  $\chi\acute{o}\rho\alpha$ . Menciono esto para resaltar, junto con Sallis, la importancia del pasaje citado (cf. Sallis 1999 113-124). En este, la  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  es presentada como un género diferente al modelo inteligible el cual también es eterno y captable tan solo por un razonamiento. La diferencia entre estos dos géneros —la  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  y lo inteligible— es que el razonamiento que nos permite captar el tercer género es un razonamiento bastardo. Esto significa que la  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  no es precisamente parte del modelo inteligible, y claramente tampoco lo es del mundo generado: si fuese parte del primero, el razonamiento no sería bastardo; si fuese parte del segundo, no se requeriría razonamiento alguno. La  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  solo puede ser comprendida por algo intermedio entre la razón y la sensación: un razonamiento bastardo. Esto muestra su carácter intermedio, su función como

mediadora entre el modelo y su imagen. En efecto, Platón afirma que una imagen solo puede existir si esta surge en otra cosa. El pasaje citado, la coralogía, nos habla de un sueño y su correlato en la vigilia: en el sueño creemos que todo lo que existe tiene que estar en algún lugar y ocupar cierto espacio, pero todo sueño no es sino una ficción y es necesario despertar de él; en la vigilia vemos que en realidad lo que tiene que estar en un lugar para existir es una imagen, pero ese lugar no es él mismo parte de la imagen. Si nos quedáramos soñando, creeríamos que lo sensible es lo único existente, pues es lo único que ocupa cierto espacio; pero al despertar tenemos que reconocer que lo que hay es el modelo, su imagen sensible y la  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  donde esta reside. En palabras de Sallis:

Lo que hay, entonces, en un sueño es una imagen que no es reconocida como una imagen, una imagen que en el sueño es simplemente tomada como lo original. En contraste al soñador está quien puede distinguir entre la imagen y su original, quien está despierto ante la diferencia y quien incluso separará una imagen de su original al verlas” (1999 121)<sup>20</sup>.

Ahora bien, recordando lo dicho previamente a propósito de la  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  cuando se le reconocía solo como un tercer género, esta tiene una relación ‘paradójica’ con lo inteligible, de esta manera se da una relación clara, aunque mediada, entre el modelo y su imagen. En otras palabras, solo con la mediación de la  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  entre el modelo y su imagen es que lo inteligible se expresa en su imagen, es decir, lo sensible. Queda por aclarar la relación entre la  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  y lo inteligible. Es curioso, y posteriormente hablaré más de

<sup>19</sup>. Es común traducir este término como ‘espacio’, sin embargo he optado por mantenerlo en griego. Así Platón si se refiera con ‘ $\chi\acute{o}\rho\alpha$ ’ al espacio, considero que la manera como él lo entiende es abismalmente distinta a la concepción contemporánea que tenemos del espacio. En mi opinión, si se traduce la palabra griega será de gran dificultad evitar prejuicios contemporáneos acerca del espacio al leer lo expuesto por Platón y, por lo tanto, no se tendrá un entendimiento claro del mismo. Un breve ejemplo que espero ilumine lo que quiero decir es el fragmento donde Platón afirma que la  $\chi\acute{o}\rho\alpha$ , así como los elementos, está en movimiento (Ti. 52e). En la concepción contemporánea que tenemos del espacio, para que algo se mueva, es necesario que se mueva en un espacio. Sin embargo, si mantenemos este prejuicio con la  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  platónica, esto supondría que hay algo así como un meta-espacio en el cual se mueve esta y no hay nada que indique eso. Otra opción sería afirmar que la  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  se mueve en el vacío, pero el mismo Platón afirma que el vacío no existe (cf. Ti. 79b-79c; 80c). En cambio, si —en palabras husserlianas— se pone entre paréntesis la concepción que tenemos del espacio, lo anterior no es mayor problema. Además, más allá de mi decisión por no traducir el término griego, recomiendo al lector leer el análisis que hace John Sallis del *Timeo* y especialmente de la importancia de la  $\chi\acute{o}\rho\alpha$ , principio cuyo nombre —argumenta él— no solo no es traducible por la falta de un correlato apropiado en el lenguaje contemporáneo, sino porque en sí mismo es un término falto de sentido en tanto que va más allá del sentido mismo (cf. Sallis 1999 114-115).

<sup>20</sup>. Traducción mía.

esto, que a diferencia de los diálogos de madurez, la única vez en el *Timeo* en que se menciona la relación de participación es esta, y que además se le caracterice como paradójica y difícil de comprender. Esta relación ciertamente no es la misma que se afirmaba en los diálogos de madurez entre lo sensible y las Formas, pues en esos casos había un correlato inteligible de lo sensible; en el *Timeo* no se menciona nunca un correlato inteligible de la *χώρα*, además, esta no es sensible. ¿Por qué, entonces, se afirma que participa de lo inteligible? Porque la *χώρα*, dado su carácter no-sensible, pareciese ser algo inteligible. Recordemos que solo podemos comprenderla por medio de un razonamiento, sin embargo uno bastardo. La *χώρα* pareciese presentarse como una degradación de lo inteligible, una degradación necesaria para poder generar lo sensible.

### 3.2 Dualismo en el *Timeo*

Dada la exposición anterior, considero posible afirmar que Platón, en el *Timeo*, sostiene lo siguiente: existe un ser viviente que no deviene, que siempre es y que solo es comprendido por la inteligencia. Usando este organismo inteligible como modelo, se genera un cosmos que deviene, que es sensible, que es opinable por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional y que nunca es, sino que está en proceso de llegar a ser. Nosotros vivimos en este cosmos sensible. La imagen sensible —el cosmos— no puede existir por sí misma, sino que requiere de la *χώρα* como lugar en el cual residir y depende del modelo según la cual fue generada.

Ahora bien, el hacedor de este universo, el Demiurgo, en virtud de su bondad, ha de generarlo lo más perfecto posible, esto es, lo más similar posible al modelo inteligible. Es por esta razón que: a) el cosmos es también un ser viviente con razón, alma y cuerpo; y b) el cosmos es temporal. Además de temporal, lo sensible ha de ser necesariamente espacial. Una imagen no puede existir si no existe sobre algo. Sin embargo, este algo, la *χώρα*, no puede ser sensible; esta es como un óleo perfumado que, sin ser él mismo el perfume, recibe la cualidad sensible del perfume. ¿Pertenece, entonces, la *χώρα* al modelo inteligible? Este no puede ser el caso, si fuese así: por un lado, tendría que tener su correlato sensible en el universo generado, pero la *χώρα*, como ya se mostró, no es sensible<sup>21</sup>; y, por otro lado, sería cognoscible por medio del razonamiento. Sin embargo, el mismo Platón aclara que captamos la *χώρα* por medio de un razonamiento bastardo. Esto porque ella “[...] participa de la manera más paradójica

y difícil de comprender de lo inteligible” (*Ti.* 51b). La *χώρα*, entonces, debe ser un intermedio entre lo sensible —en tanto que lo recibe— y lo inteligible —en tanto que se relaciona de una manera paradójica y difícil de entender con él—. En este sentido, el modelo inteligible se expresa en lo sensible en virtud de que este último se nos presenta sensiblemente en la *χώρα*.

Aquí, entonces, Platón está concibiendo un mundo sensible y un organismo inteligible<sup>22</sup> los cuales, si bien existen separados el uno del otro; además, tienen características contrarias, se relacionan por medio de la *χώρα*. Aquí no se propone una relación confusa como la de participación de lo sensible en lo inteligible. Aquí tampoco se habla de múltiples Formas separadas, sino que la atención se centra en una sola entidad inteligible que funciona como modelo.

Podría objetarse que he asumido la exposición del *Timeo* como la posición *de facto* de Platón y que, dado que el mismo *Timeo*, al inicio de su discurso, afirma que este no es sino un relato probable [εἰκότα μῦθον], es cuestionable que todo lo expuesto sea sostenido por Platón. Considero que el que se afirme como probable el discurso de *Timeo* no sugiere en absoluto la posibilidad de que Platón no sostuviera las tesis ahí expuestas. Si alguien sostuviese eso, tendría que aclarar entonces por qué Platón escribió el diálogo si las ideas ahí afirmadas no eran de él. Ciertamente no era para demostrar la falsedad de estas, pues más allá de que se describe el discurso como probable y no como falso, el sistema cosmológico ahí expuesto es bastante firme. Es mucho más verosímil aceptar las tesis del *Timeo* como propiamente platónicas que suponerlas como de alguien más, dado que hay un consenso general en que el diálogo no es ni dudoso ni apócrifo. En otras palabras, el peso del argumento no recae en mí, sino en quien formule la crítica.<sup>23</sup>

21. “¿Todo lo que es inteligible debe tener un correlato sensible?” Esta objeción formulada por los revisores anónimos de la revista *Saga* es sin duda muy relevante para la discusión. Ellos señalan el caso de los números al formular la pregunta. Considero que en el *Timeo* sí se intenta afirmar que a todo lo inteligible corresponde algún tipo de correlato sensible, aunque este no sea una imagen exacta de este. Recuérdese la bondad del Demiurgo como aquello que lo impulsa a generar lo sensible lo más parecido posible a lo inteligible. Es por esta razón que el Demiurgo genera el tiempo para hacer del mundo un ser eterno (temporalmente hablando) asimilándolo a la eternidad (atemporalmente hablando) del modelo. Con respecto a los números, me atrevo a afirmar que podría darse algo similar al tiempo: si bien en el mundo no hay propiamente imágenes exactas de los números, existe la multiplicidad.

22. No considero que sea adecuado caracterizar al modelo inteligible como un mundo o un universo. Es, más bien, un organismo viviente. Incluso me atrevo a afirmar que para que algo sea denominado mundo, universo o cosmos debe ser espacio-temporal, característica de la cual carece el modelo.

23. Agradezco a los revisores anónimos de la revista *Saga* por llamar mi atención sobre esta posible objeción.

### 3.3 Superación de las críticas del *Parménides* en el *Timeo*

Para comenzar, es necesario establecer una *aparente* identidad a partir de la cual se puedan superar con facilidad algunas de las críticas del *Parménides*: la identidad entre la concepción cosmológica del *Timeo* y la quinta crítica de Parménides. En su discurso, *Timeo* postula un organismo viviente e inteligible como modelo a partir del cual es generado el cosmos sensible; esto se asimila bastante con la postulación de las Formas, como modelos de lo sensible, que hace Sócrates en el diálogo autocrítico. Es más, en ambos diálogos, Platón usa el mismo término griego que es traducido al español como ‘modelo’ o ‘paradigma’: παράδειγμα. Ya resaltado esto, la cosmología del *Timeo* evita tanto la segunda como la cuarta crítica del *Parménides*.

En efecto, en ese diálogo, al postular las Formas como modelos, Platón evita que su teoría caiga en dichas críticas puesto que, si las Formas son modelos y lo sensible son copias de estas, no cabe preguntarse si los objetos sensibles participan de una parte o de la totalidad de la Forma, ni mucho menos preguntarse si las Formas son pensamientos en el alma de las personas. Por un lado, si lo sensible es una copia de las Formas, entonces ni la totalidad ni una parte de una Forma estará presente en cada objeto que participe de esta, lo cual era lo que generaba la segunda crítica del *Parménides*. Por otro lado, si las Formas fuesen modelos de lo sensible, no podrían ser pensamientos en las mentes porque esto implicaría que habría muchos modelos de muchos objetos; por ejemplo, la Forma de blancura sería el pensamiento de blancura que tiene cada ser pensante, lo cual lleva a que haya demasiadas Formas de lo mismo. Este no es el caso en la postulación de las Formas como modelos.

Ahora bien, ¿cómo evita la reformulación del platonismo las otras críticas, en especial aquella que postula a las Formas como modelos? Esta respuesta se encuentra al reflexionar sobre los conceptos de participación y de multiplicidad. En efecto, la primera crítica del *Parménides* se preguntaba sobre de qué cosas sensibles hay Formas. Esto es respondido en el discurso de *Timeo* con el cambio de enfoque que hay con respecto a la multiplicidad de Formas. En efecto, ¿para qué preguntarse de qué cosas sensibles hay Formas si ahora se habla de todo un organismo sensible, que se asemeja a un modelo inteligible, que también es un organismo? No hay razón alguna para ello.

La tercera y quinta crítica del *Parménides* se evitan en el *Timeo* porque en el diálogo cosmológico no hay tal cosa como la participación. La tercera críti-

ca se da porque aquellas cosas de las que se puede predicar lo mismo participan de una misma Forma, pero en el *Timeo* la relación entre lo sensible y lo inteligible no se da por un concepto confuso como es el de la participación. En este, la *χώρα* se presenta como mediadora entre ambos géneros, lo cual evita que se tenga que postular una nueva Forma de la cual participen el modelo inteligible y lo sensible en virtud de que se les predique lo mismo. Por esta misma razón, se invalida la quinta crítica del *Parménides*. Platón, a partir de esta crítica, pone en cuestión la interpretación del concepto de participación como una similitud entre lo sensible y lo inteligible. Esto suena muy cercano a las tesis del *Timeo*; sin embargo, esta cercanía tan solo es aparente. La relación —de participación— entre lo inteligible y lo sensible no es por medio de similitud porque, de hecho, ya no hay tal cosa como la participación. Claro, el cosmos sensible se asemeja al modelo inteligible, pero esta no es la relación principal entre ambos principios. Más bien, estos se relacionan gracias a la *χώρα*.

La última crítica, aquella que afirma que las Formas no son cognoscibles por su falta de relación con lo sensible es resuelta, al igual que el último par de críticas, por la introducción de la *χώρα* como mediadora entre lo sensible y lo inteligible. En la teoría de las Formas, previa al *Parménides*, la relación entre Formas y objetos sensibles se daba por la participación que tenían los segundos de las primeras, relación que se mostró incomprensible por las otras críticas. Esto parece indicar que no hay relación alguna entre las Formas y lo sensible, implicando así que, por ser parte del llamado mundo sensible, los seres humanos no podemos conocer las Formas. Ahora, en el *Timeo*, lo inteligible es cognoscible dado que se expresa en lo sensible gracias a la mediación de la *χώρα*.

## 4. Conclusión

Si bien la filosofía de Platón es correctamente considerada como unitaria, no es menos acertado entenderla como evolutiva. A pesar de que, al leer cualquiera de los diálogos con un interés específico, uno sea remitido inevitablemente a los demás temas tratados por Platón —lo cual muestra cierta unidad en el pensamiento platónico—, no se puede ignorar la evolución de este. En efecto, Platón, en su madurez, formuló la teoría de las Formas en respuesta a problemas generados en su juventud por Sócrates, problemas expresados en los llamados diálogos de

juventud<sup>24</sup>, teoría que lo caracteriza como un filósofo dualista y que fue puesta a prueba por el mismo Platón en el *Parménides*, mostrando su falta de solidez en algunos aspectos. Sin embargo, impulsado por esos mismos problemas, Platón prosiguió y reformuló su filosofía en lo que, eventualmente, desembocó en la concepción cosmológica del *Timeo* —diálogo en el cual supera los problemas puestos de manifiesto anteriormente sin abandonar el dualismo que se defendía en los diálogos de madurez—.

¿Qué hace precisamente el *Timeo* para reformular el dualismo? Le quita la importancia al concepto de ‘Formas’ (el cual supone la multiplicidad de estas) para poner como centro de atención a un organismo viviente e inteligible el cual, si bien se podría decir que está compuesto de una multiplicidad de Formas, es totalmente unitario. Esto lleva a que las Formas no sean entendidas como múltiples modelos inteligibles, sino más bien como partes constitutivas de un solo modelo. Además de lo anterior, el *Timeo* también desecha, hasta cierto punto, el tan problemático concepto de ‘participación’ para reemplazarlo por una relación que parece más fuerte: el papel mediador que juega la *χώρα* entre el modelo y su imagen.

Ahora bien, en este escrito mostré la *χώρα* como el concepto que permite a Platón mantener una filosofía dualista. No obstante, para concluir, considero que es importante señalar que dicho concepto no carece de problemas y que, al parecer, el mismo Platón parecía consciente de ello. En efecto, a pesar de que la participación que tiene lo sensible de las Formas sea rechazada para así introducir la *χώρα*, Platón expresa explícitamente lo extraña y ‘paradójica’ que es la relación de este tercer género con lo inteligible. Si bien la introducción de la *χώρα* resuelve la mayoría de problemas planteados en el *Parménides*, esta contiene su problema propio: ¿cómo se relaciona con lo inteligible sin ser ella misma parte del modelo? Como ya mencioné, si la *χώρα* hace parte del modelo inteligible, entonces tendría que haber una imagen de esta en lo generado; además, por como es presentada en el diálogo, no puede ser sensible.

Por tal razón, Platón expresa —por única vez en el discurso de *Timeo*— el concepto de ‘participación’; esta vez como una relación ‘paradójica’ y ‘difícil de comprender’ entre la *χώρα* y lo inteligible. Esta rela-

ción es claramente diferente a como se le entendía en los diálogos de madurez. En el discurso de *Timeo*, no hay tal cosa como la Forma de la *χώρα* y su imagen sensible que participa de ella, sino que la *χώρα*, teniendo una naturaleza aparentemente inteligible, permite que exista lo sensible como imagen del modelo, esto sin ser ella misma parte de este.

Cabe preguntarse entonces si Platón tenía clara la relación<sup>25</sup>, mas no podía expresarla; o si, al igual que pasa con el *Timeo*, un diálogo posterior (de los pocos que hay) intenta solucionar este nuevo problema.

## Bibliografía

- Aponte, E. “Demiurgo y causalidad.” *Saga – revista de estudiantes de filosofía* 15 (2007): 51-65.
- Brentlinger, J. “Predicates and the Two-World Theory of the ‘Phaedo’.” *Phronesis* 17/1 (1972): 61-79.
- Cornford, F. M. *Plato and Parmenides*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1939.
- Cornford, F. M. *Plato’s Cosmology: The Timaeus of Plato*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- Kraut, R. “Plato”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL : <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/plato/>>.
- León, F. “La concepción del espacio en el ‘Timeo’.” *Saga – revista de estudiantes de filosofía* 15 (2007): 43-49.
- Lledó Íñigo, E. “Introducción general”, *Diálogos I*. Madrid: Gredos, 1985. 7-135.
- Platón. *Diálogos III [Phd.; Phdr.]*, “Fedón; Fedro”. J. García Gual, C., Martínez Hernández, M. & Lledó Íñigo, E. (trad.). Madrid: Gredos (1988a).
- Platón. *Diálogos IV [Rep.]*, “República”. Eggers Lan, C. (trad.). Madrid: Gredos (2006).
- Platón. *Diálogos V [Prm.; Tht.]*, “Parménides”; “Teeteto”. Santa Cruz, M. I., Vallejo Campos, A. & Cordero, N. L. (trad.). Madrid: Gredos (1988b).
- Platón. *Diálogos VI [Ti.]*, “Timeo”. Durán, M. A. & Lisi, F. (trad.). Madrid: Gredos (1992).
- Rickless, S. “Plato’s Parmenides.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/plato-parmenides/>>.
- Rivera, M. “Teoría de las Formas en el ‘Timeo’ a la luz de los argumentos del *Parménides*”, *Saga – revista de estudiantes de filosofía* 15 (2007): 67 – 77.
- Ross, D. *Teoría de las Ideas de Platón*. Madrid: Cátedra (1997).
- Sallis, J. *Chorology: On Beginning in Plato’s ‘Timaeus’*. Indiana: Indiana University Press (1999).

24. Ver Ross (1997 26-38).

25. Esta posibilidad no es inviable puesto que al caracterizar la relación de la *χώρα* con lo inteligible como “difícil de comprender” no implica que el mismo Platón no la haya comprendido al momento de escribir el *Timeo*. Es más, uno podría aceptar la interpretación de Sallis (1999 114-115) y entender la *χώρα* como algo más allá del sentido mismo, lo cual podría explicar por qué Platón solo se refiere a ella con analogías y términos oscuros.