

La ontología platónica en el *Timeo* y su relación con las críticas a las Ideas en el *Parménides*:

La concepción de los particulares en el *Fedón* y en el *Timeo*

Autor:

Casnati, María Gabriela

Tutor:

Santa Cruz, María Isabel

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

TESIS DE DOCTORADO

“La ontología platónica en el *Timeo* y su relación con las críticas a las Ideas en el *Parménides*. La concepción de los particulares en el *Fedón* y en el *Timeo*”

Directora: Dra. María Isabel Santa Cruz

Codirectora: Dra. Ivana Eva Costa

Doctoranda: Lic. María Gabriela Casnati

Institución: Universidad Nacional de Buenos Aires

Año: 2014

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo presenta los resultados de la investigación desarrollada en el marco de mi carrera de doctorado la cual, por cierto, no podría haber emprendido sin la oportunidad que me brindó la Universidad de Buenos Aires tanto en mi formación de grado y posgrado, como a través de una beca UBACYT. Esta alta casa de estudios merece mi más sincero reconocimiento. Quiero agradecer profundamente a mi directora, Dra. María Isabel Santa Cruz, quien fue mi guía, consultora y maestra en todos estos años y que con su más absoluta generosidad me transmitió no solo valiosos conocimientos, sino también el más absoluto respeto y amor por la filosofía. No encuentro palabras suficientes para agradecer a mi co-directora, Dra. Ivana Costa, que con su infinita paciencia dedicó jornadas enteras -mate por medio- a la lectura de cada una de mis palabras, aconsejándome en cada momento y alentándome con todo amor cada vez que entraba en aporía. Un reconocimiento especial para Silvana Di Camillo, un pilar insustituible que me acompaña y guía desde que era estudiante. A Lucila, Iván y Héctor, que son el sentido de mi vida y dan significado a todo lo que hago. Solo expresiones de gratitud, también, a mis compañeros no docentes Alicia, Marcelo, Gabriela Calvo, Ernesto y Susy, que siempre me brindaron su apoyo, comprensión y palabras de aliento. Por último, porque son los primeros, a mis padres Elvira y Osvaldo, quienes con su vida me enseñaron lo más importante de todo: que con esfuerzo, trabajo y dedicación nada es imposible. A ellos les dedico cualquier acierto que pueda haber en estas páginas. Los errores, por supuesto, son mi responsabilidad.

Τί οὐ ποιήσεις φιλοσοφίας περὶ; πῆ τρέψῃ ἀγνοουμένων τούτων;

(*Parménides* 135c5-6)

“¿Qué harás, entonces, con la filosofía? ¿Hacia dónde te orientarás, si estas dificultades permanecen sin resolver?”

INTRODUCCIÓN

La investigación que presentamos aborda algunos aspectos de la ontología platónica, un tema clásico y ampliamente debatido entre los especialistas y que se ha constituido en objeto privilegiado de estudio durante generaciones. Es inagotable la cantidad de trabajos que, desde un punto de vista histórico, filosófico, filológico y epistemológico han defendido, desde la Antigüedad, posiciones exegéticas encontradas acerca del núcleo teórico de las reflexiones platónicas. Dentro de tan amplio horizonte, enfocaremos nuestro análisis en la relación que articula a lo largo del *corpus platonicum* el “contacto” entre los dos ámbitos ontológicos distinguidos por Platón, Ideas y sensibles. Más específicamente, reflexionaremos acerca de cómo hay que entender uno de los polos de esta relación, esto es, cuál es el *status* que detentan los particulares sensibles. Esta tarea enfrenta, al menos, dos grandes problemas: a las dificultades propias de una aproximación a la *méthexis*, relación participativa que Platón no explica acabadamente pero sí critica con agudeza, se suma el problema de entender qué puedan ser aquellas entidades que, si bien reciben sus características y hasta su ser de las Formas, al mismo tiempo exhiben algún tipo de independencia ontológica.

La hipótesis que defenderemos, y que constituirá el hilo conductor de nuestro trabajo, será que en la teoría clásica de las Ideas -especialmente tal como es presentada en el *Fedón*- Platón sostiene una tripartición ontológica, reconociendo Formas, particulares sensibles y propiedades inmanentes, y que allí la relación de participación, si bien no es explicada con claridad, debe ser entendida en términos de particulares que participan de las Ideas y que, en virtud de dicha participación, reciben las propiedades inmanentes en tanto particularizaciones de las Ideas en los particulares. Desde esta perspectiva, defenderemos que en el *Parménides* no se critican las Ideas sino, más bien, la relación de participación y específicamente los aspectos de unidad y unicidad de las Formas, y que las objeciones expuestas en el *Parménides* son improcedentes e inaplicables a la teoría clásica ya que presuponen una perspectiva lógico-ontológica que es extraña a la formulación de la teoría contenida en los diálogos medios. Mostraremos,

finalmente, cómo el planteo expuesto en el *Timeo*, también tripartito (se distingue el ser, lo generado y la *khóra*), es afín a los desarrollos de madurez. Al introducir en el *Timeo* un tercer género en tanto aquello *en donde* se da la generación y al conferir a los particulares un *status* cualitativo desustancializado, Platón brinda precisiones ontológicas para señalar cómo no hay que entender -presuponiendo las críticas del *Parménides*- sus desarrollos anteriores.

Dado que nuestro objetivo es estudiar la relación entre entidades ontológicas diferentes que, a pesar de las críticas que recibe en el *Parménides* es retomada en el *Timeo*, se hace evidente, de inmediato, la necesidad e importancia de fijar la cronología de este último diálogo dentro del *corpus*. Por tanto, en el **primer capítulo** relevaremos las propuestas más destacadas de datación del *Timeo* y su cronología relativa respecto del *Parménides* en función de los criterios más relevantes de ordenación cronológica. Evaluaremos críticamente las diferentes posiciones (a partir de la célebre polémica que a mediados del siglo pasado enfrentó a G. E. Owen y H. Cherniss) y defenderemos -con H. Cherniss- la redacción tardía del *Timeo*, seguramente posterior al 360 a.C., esto es, después de los avatares del segundo viaje de Platón a Siracusa. Fundamentaremos nuestra decisión teniendo en cuenta argumentos filológicos, estilométricos y lingüísticos, pero también desde una lectura filosófica según la cual las críticas del *Parménides* no son ajenas al planteo metafísico del *Timeo*, sino que éste las incluye y se modela a partir de ellas. Esta decisión resulta de singular importancia para nuestro trabajo ya que si se aceptara -como sostiene G. E. Owen- que la composición del *Timeo* se ubica al final del grupo encabezado por la *República* y es anterior al período crítico, entonces las críticas del *Parménides* habrían demostrado la inviabilidad de la doctrina de las Ideas y, además, se seguiría que Platón habría dejado de sostener una tajante distinción entre *génesis* y *ousía*. Pero si, como defenderemos, el *Timeo* pertenece a la última fase de la reflexión platónica, entonces la teoría de las Ideas representa allí un nuevo intento de explicación de cómo es posible conciliar entidades eternas e inmutables con particulares temporales que mantienen una relación con ellas.

El interés por explicar el mundo sensible puede remontarse a los primeros diálogos, donde Sócrates se esfuerza, sin éxito, por encontrar definiciones, y parece ser el motor que conduce a Platón a formular la teoría de las Formas, que encontramos por primera vez claramente expuesta en *Fedón*. Cabe señalar que utilizaremos la traducción del *Fedón* de C. Eggers Lan, porque nos parece clara y valiosa. Sin embargo, adelantamos que en tanto el traductor no reconoce -como nosotros hacemos- la existencia de caracteres inmanentes sino solo de Formas y particulares, la modificaremos, previo aviso, en algunos

pasajes clave para nuestra investigación. Nos detendremos pues, en el **capítulo II**, en el análisis de la teoría de las Ideas de madurez, dando cuenta de sus principales características y problematizando la relación de participación. En función de que el lector no pierda de vista los matices y desplazamientos por momentos apenas perceptibles que opera Platón, decidimos ofrecer en el comienzo de este segundo capítulo una lectura muy simple y lineal de los pasajes escogidos, que nos permita mostrar la riqueza de lo que Platón dice y de aquello que, en ocasiones, simplemente deja entrever. Prestaremos especial atención a la participación, en tanto la relación que establecen dos niveles de la realidad, uno sensible y otro inteligible, en sí mismos totalmente diferentes, y que permite a los entes sensibles en constante mutación asumir en modo imperfecto ciertas características de la Idea. Se trata así de una forma de mediación ontológica que explica al mundo sensible tal como es conocido en la experiencia. Los dos términos de la relación de participación, es decir, el participante y el participado, son el ente sensible, mutable y de por sí indeterminado, y la Idea, autoidéntica, inmutable y completamente igual a sí misma. A partir de esta relación el mundo sensible, si bien permanece cambiante y corruptible, adquiere de la Idea sus cualidades propias.

Este esquema, que en apariencia podemos considerar muy simple, trae aparejada una cantidad de problemas. Cabe preguntarse, en primer lugar, dónde adviene la participación del ente sensible en la Idea. No podrá ser en el ámbito inteligible, ya que por su deficiencia ontológica los entes sensibles no tienen acceso a él. Tampoco podrá ser en el ámbito sensible, ya que la Idea es irreductible a él. Tendríamos que pensar, entonces, que existe alguna clase de “lugar” intermedio en el cual pueda darse esta relación entre los dos planos ontológicos que Platón distingue. En segundo lugar, tenemos que reflexionar acerca de si es posible la participación de la cosa empírica en el género ideal. Si la Idea es –como afirma Platón, aunque nos detendremos especialmente en el tratamiento de cómo debe ser entendido este punto- “separada”, la participación violaría la separación ontológica e implicaría a la Idea –aunque sea en un grado mínimo- en el ciclo de la generación y de la corrupción, y en el devenir del mundo sensible. Pero, por otro lado, sin la participación la Idea separada permanecería absolutamente incognoscible y ajena al hombre. Estos interrogantes podrían llevar a pensar, en una primera aproximación, que sostener la hipótesis de la participación entre la cosa sensible y la Idea separada nos sumergiría en aporía e introduciría una insalvable contradicción en la naturaleza misma de la Idea.

A la problemática señalada hay que agregar que, en el marco del último argumento sobre la inmortalidad del alma (*Fedón* 95e-105c), aparece una distinción entre la Idea de

grandeza, las cosas grandes y la “grandeza en Simmias”. Esto es, además de los particulares sensibles y de las Formas en sí y por sí, Platón parece reconocer otra instancia –cuya primera mención en el *corpus* encontramos allí- y que es el “en nosotros”. Esta novedad hace que tengamos que repensar la participación: ya no son dos, sino tres, las entidades puestas en relación. De acuerdo con esta ontología tripartita, el particular sensible posee un carácter inmanente, que es una de las muchas particularizaciones de la Forma en que participa y cuya existencia depende de la participación de ese particular en la Forma correspondiente. Tal hipótesis es propuesta para conciliar el cambio continuo del mundo sensible con la exigencia de cierta permanencia y estabilidad en los objetos, que es necesaria para que el hombre pueda conocerlos.

Una vez abordadas en el capítulo II las principales características de la teoría de las Ideas de madurez, de la relación participativa, la justificación de las Ideas en tanto “separadas” y reconocida una propuesta ontológica tripartita, a continuación (**capítulo III**), en el marco del argumento final sobre la inmortalidad del alma (especialmente a partir del análisis de *Fedón* 103c10-105c8), nos dedicaremos al tratamiento de cuál sea el *status* de los particulares sensibles en la teoría de las Ideas de madurez. Intentaremos determinar si –tal como afirman muchos intérpretes- efectivamente para Platón los particulares de distintas clases (e.g., Simmias, Sócrates, porciones de nieve, llamas de fuego, números, que son justamente los ejemplos que pone Platón) poseen algunas de sus propiedades accidentalmente y otras esencialmente. Esto es, discutiremos si además de las propiedades accidentales que admiten copresencia de opuestos (tales como, por ejemplo, grandeza y pequeñez), hay también propiedades esenciales que excluyen dicha copresencia y que vuelven irrelevante el papel causal de las Formas en aquellos aspectos que exhibe la cosa sensible. ¿Sostiene Platón, por ejemplo, que la nieve –a diferencia Simmias, que puede ser grande o pequeño- es esencialmente fría y, que en ese sentido, la Forma de frío es irrelevante a la hora de explicar la nieve? A partir de un análisis de la ontología en términos de tripartición, daremos una lectura del *Fedón* según la cual no hay esencialismo que afirme que los particulares, en tanto los particulares que son, tienen algunas propiedades de las que no podrían carecer para seguir existiendo. Más bien, defenderemos que los particulares obtienen todas sus propiedades por participación aunque, sin embargo, son *algo* más allá de dichas propiedades. Propondremos –a modo de hipótesis- llamar *contenedores* a eso que son los particulares aun despojados de todas las determinaciones (propiedades inmanentes) que reciben de las Formas por participación. En suma, concluiremos este capítulo afirmando que la ontología media puede ser interpretada más naturalmente si se acepta el compromiso –al menos lógico- de Platón con particulares que

tienen existencia más allá de cualquier Forma dada y que, aun así, poseen esencialmente todas las propiedades para las que no existen Formas.

A continuación y en línea con la problemática recurrente de la relación participativa en la obra platónica, abordaremos en el **capítulo IV** la primera parte del diálogo *Parménides*, donde se sugiere que un contacto entre Ideas y particulares atentaría contra la unidad o simplicidad del mundo eidético. Allí, el personaje Parménides plantea objeciones a la relación de participación: a) cuestiona acerca de qué realidades hay Ideas, b) muestra las dificultades que conlleva entender que la cosa sensible participa de la Idea, sea parcial o totalmente, c) desarrolla dos argumentos regresivos a partir de las Ideas de grandeza y semejanza y, finalmente, d) sostiene que las Ideas se tornarían incognoscibles al hombre si se afirmara que existen separadas de las cosas sensibles. Si bien es cierto que el *Parménides* no brinda respuestas a estas cuestiones y nos sumerge en aporía, consideramos fundamental comprender este eslabón de la ontología platónica ya que estas objeciones no producen el abandono de la teoría de las Ideas, sino que ella reaparece en el *Timeo*. Nos ocuparemos con detalle de los siguientes puntos críticos:

- a) la extensión de las Ideas (*Parm.* 130b1-e4);
- b) el dilema de la participación (*Parm.* 131a4-e5);
- c) el argumento regresivo de la grandeza (*Parm.* 132a2-b2).

Resaltaremos que en las objeciones del *Parménides* opera implícitamente el supuesto de que las Ideas y las cosas sensibles constituyen entidades separadas o, mejor, sujetos ontológicos y, en ese sentido, se opera una concesión sustancial a la cosa sensible y a la Idea en tanto ambas pueden ser sujeto de predicación. Esto es lo que se ha dado en llamar *equiparacionismo ontológico*, esto es, la aceptación de una simetría en el concepto de separación, de modo tal que si las Ideas están separadas de sus participantes, del mismo modo estos últimos se encuentran separados de las Ideas. Este equiparacionismo, que tiende a asimilar el *status* de la Idea al de la entidad que de ella participa, implica una ontología homogénea que reconoce un solo modo de ser, el cual puede encontrarse instanciado en dos diferentes tipos de entidad, a saber, la Idea y el particular sensible.

El análisis de los argumentos críticos seleccionados del *Parménides* nos revela consecuencias devastadoras, dado que conduce a la inevitable constatación de que las Ideas resultan inútiles desde un punto de vista epistemológico, ya que no contribuyen en modo alguna al conocimiento de las cosas, y también desde el punto de vista ontológico, ya que podríamos pensar que en virtud de su separación no podrían constituir la causa efectiva del ser y del devenir de lo sensible. La importancia de este punto nos conducirá a

ponderar el alcance y la pertinencia de las críticas y a formular una hipótesis sobre su posible función en el interior del *corpus*. Sostendremos que el *Parménides* es el momento fundamental de la crítica platónica a un modo posible de entender la participación, que nunca había sido explicada acabadamente, y que sienta las bases de una “reescritura” de la ontología platónica tal como aparece en los diálogos sucesivos, del *Sofista* al *Filebo*. Insistiremos en que las Ideas en el *Parménides* -del mismo modo que en *Fedón* y en el segmento superior de la línea dividida de *República*- también son propuestas como hipótesis trabajo y que su existencia no es puesta en juego, ya que se afirma claramente que no podríamos renunciar a ellas. Pensamos que la crítica está enfocada, más bien, en su modalidad y que incluso se cuestiona la posibilidad misma de la relación participativa. En este sentido, concluiremos que las condiciones necesarias para que se den las aporías del *Parménides* no se corresponden con los análisis más sutiles de la ontología media desarrollados en los capítulos II y III. Cuando Platón explica con mayor detalle cuál sea el *status* de los particulares sensibles o qué entidades están implicadas en la participación, de ningún modo aparece la materialización o sustancialización de las Ideas, ni el equiparacionismo ontológico, ni una bipartición excluyente de entidades, todos supuestos necesariamente implicados en las críticas del *Parménides*. De modo que, a nuestro modo de ver, el planteo de este diálogo de vejez no pretende descalificar la doctrina tal como efectivamente Platón la concibe y, de hecho, desarrollará en planteos posteriores, sino que representa más bien una crítica a cómo no hay que entender las Formas y su relación con los particulares sensibles: la participación no es una relación biunívoca entre dos esferas separadas de realidad. Visto de este modo, la primera parte del *Parménides* es constructiva y positiva por el hecho mismo de ser aporética.

Platón no nos deja alternativa cuando, por boca de Parménides, reafirma que si alguien -dadas las dificultades examinadas- no admitiese que hay Formas de las cosas que son, no tendrá adónde dirigir el pensamiento; y si no concede que hay una Idea siempre única de cada uno de los entes sensibles, entonces destruirá completamente cualquier posibilidad de discurso ya que la realidad sensible estaría privada de cualidades estables y cada una de sus determinaciones se volvería incognoscible. Con lo cual, o renunciemos a la ciencia y a la facultad dialéctica, o nos ejercitamos en la filosofía y aceptamos que las Ideas son separadas, autoidénticas, permanentes, únicas e incorruptibles respecto del devenir y el cambio, y además “participan” (de un modo diferente al sugerido en la primera parte del *Parménides*) de la cosa y están en relación con la esfera sensible.

A continuación, en el **capítulo V** resaltaremos que la afirmación de la existencia separada de Ideas y sensibles -fundamental para que se produzca el regreso infinito en el

Parménides- reaparece y es desarrollada posteriormente en el *Timeo*, donde Platón no solamente sigue sosteniendo la existencia de Ideas sino que, incluso, argumenta en su favor (51d-52b). El propio *Timeo* pregunta si efectivamente existen las cosas que decimos que son en sí y por sí y que existen en forma absoluta, o si solamente las cosas que vemos y percibimos a través del cuerpo tienen realidad y es en vano que en cada ocasión (*hekástote*) afirmemos que existe una Idea inteligible que no viene a ser más que un nombre. Partiremos del planteo ontológico que aparece en el primer relato del *Timeo* y que es bipartito. En 27c1 *Timeo* establece, por un lado, las premisas de las que va a partir toda su exposición acerca de cómo nació el universo y fija además las reglas mismas del *lógos*, esto es, las reglas que rigen la propia exposición y el modo en que debe ser comprendida. *Timeo* afirma una bipartición ontológica que es también epistemológica: la realidad de lo que es plenamente, alejado de todo devenir y transformación en cuanto permanece eternamente idéntico a sí mismo y fuera del espacio y del tiempo, constituye el objeto del conocimiento verdadero y perfecto de la ciencia, sin la intervención de los sentidos, y sobre ello es posible formular un discurso (*lógos*) verdadero. Por otro lado, está aquello que siempre deviene, sujeto al movimiento y a la transformación, a la generación y a la corrupción, que no puede más que constituir el objeto de la opinión cambiante y que representa una forma de conocimiento parcial, imperfecta y tentativa, inferior a la ciencia, y se basa en la sensación que es también insegura y variable. Del contenido de este último modo de conocer –dado que no es inmutable ni seguro- no se puede dar un discurso verdadero sino solamente una opinión (*dóxa*). El objetivo específico de esta sección es trazar una relación entre estos dos principios y “las dos clases de cosas, una perceptible a la vista y la otra invisible” que se afirman en *Fedón*, antes de apelar a los caracteres inmanentes para poder formular su explicación más sutil.

Ahora bien, este esquema onto-cosmológico del *Timeo*, fundado -como fue dicho- en la distinción entre un modelo (*parádeigma*) y una copia producida a su imagen (*tónde tòn kósmon eikóna tinós*) es obra de un artífice divino, responsable de la generación, que fabrica artesanalmente el universo sensible mirando el modelo inteligible y siempre idéntico a sí mismo. Pero antes de detenernos en la figura de este demiurgo y ocuparnos de la causalidad en el *Timeo*, debemos abordar un problema fundamental que todo intérprete encuentra en el análisis de este diálogo, dado que su estructura lógico-argumentativa se plantea como un “discurso verosímil” (*eikóta mûthon/lógon*). Nos detendremos, pues, en las importantes aclaraciones metodológicas respecto del *status* epistemológico de los discursos para referirse a lo generado que hace *Timeo* en 29b3-d3, una vez establecido el cosmos como copia de “lo que siempre es”. Daremos una interpretación que rescatará el

carácter legítimo y positivo del discurso *eikós*, que Platón utiliza para dar cuenta de realidades que no le son accesibles y que no pueden ser conocidas directamente por el ser humano. Realidades que, sin embargo, es necesario que sean abordadas y cuya mala interpretación implicaría altos riesgos. Pensemos que, en el *Timeo*, si lo creado no estuviera estructurado por el mejor de los artifices y si no rigiera un modelo de causalidad fundado en la idea de responsabilidad, podría llegar a pensarse que el mundo es azaroso y desordenado, y dicho caos se reflejaría en nuestro modo de actuar.

Una vez sentada nuestra posición sobre cómo debe entenderse el carácter *eikós* del discurso, nos detendremos en la compleja cuestión del *status* del demiurgo en la génesis del cosmos. Daremos cuenta de las interpretaciones más relevantes sobre el tema y profundizaremos un aspecto de esta problemática, a saber, que siendo el cosmos un copia o reproducción material, la obra del demiurgo no será perfecta como el modelo inteligible; pero, por otro lado, siendo el demiurgo un artífice divino dotado de intelecto y de una bondad absoluta, hará que su creación se acerque lo más posible a las perfección del modelo. Desde esta perspectiva, la exposición cosmológica del *Timeo* por obra de una figura demiúrgica retoma los problemas relevados en *Parménides* acerca de la relación participativa. En efecto, si el demiurgo lleva a cabo su obra confiriéndole la estructura y la forma de los entes supremos perfectos, obtendríamos nuevas respuestas a las aporías sobre la modalidad e incluso la posibilidad de la compleja relación entre dos niveles distintos de realidad. Ya no serían las Ideas, sino sus imágenes tal como las plasma el demiurgo, las que estarán presentes en la multiplicidad de las cosas sensibles. En este sentido, no serán las Ideas sino las copias modeladas por el demiurgo las que se vincularán con la multiplicidad de los participantes sensibles, con lo cual se salvaguarda la diferencia ontológica entre géneros, dado que los paradigmas -contemplados y reproducidos por el demiurgo- permanecen como tales separados y sin mezcla.

Pero para que esto sea posible, hay que recomenzar la tarea -señala *Timeo*- y adoptar un nuevo punto de partida que incluya un nuevo género, el de la *khóra*. Finalizaremos el capítulo V evaluando la necesidad y el alcance de la introducción de este “tercer género”, el espacio o receptáculo, y sostendremos que la metafísica tripartita del *Timeo* no implica una ruptura con la propuesta ontológica de madurez, sino que más bien rescata elementos que ya el mismo Platón había reconocido a la hora de dar explicaciones más precisas sobre problemas lógicos, ontológicos y gnoseológicos que su mismo planteo suscitaba. De modo que, si como se explicita en el *Timeo*, la participación no es concebida como una relación biunívoca, sino más bien como una metáfora de la función ontológica y cosmológica (productora) del demiurgo, entonces las aporías del

Parménides limitan su alcance. En este sentido, la figura del demiurgo traduce la trascendencia del modelo en la inmanencia del orden sensible, sin violar sus especificidades.

Una vez considerada, pues, la necesidad de un nuevo comienzo que tenga en cuenta no solo los aspectos *inteligentes* sino también la *necesidad* en la construcción del universo, emprenderemos nuestro último capítulo (**capítulo VI**) que tiene por objeto esbozar las “soluciones” que el *Timeo* aporta respecto de la relación de participación. En tal sentido, discutiremos en primer lugar uno de los pasajes más controvertidos de todo el *corpus platonicum*. Me refiero a *Timeo* 49c7-50b5, donde Platón aborda la construcción del mundo físico y los modos adecuados para referirse a los fenómenos que están en constante devenir. Defenderemos una posición alineada, en buena medida, con la *tradición*, según la cual, porque hay *khóra*, puedo anclar el lenguaje y nombrar al fuego de algún modo, como lo que es *tò toiúton*. Pero todavía profundizaremos en un último punto el *status* de los particulares en el *Timeo*, esto es, de qué manera es posible identificar y distinguir -del fenómeno físico como un fenómeno general- el caso particular de fuego. Sostendremos que esto es posible en tanto pueden pensarse los particulares en el *Timeo* como fenómenos físicos singulares en tanto inflamaciones o modificaciones cualitativas de partes de la *khóra* en momentos pasajeros. En tal sentido y a partir de todos los elementos reunidos en el curso de nuestra investigación, esbozaremos -a modo de conclusión- las que consideramos respuestas posibles a las críticas de la primera parte del *Parménides*; o, dicho de un modo más preciso, veremos cómo esta nueva formulación ontológica del *Timeo* ayuda a corregir -o a no caer en- la mala interpretación que el *Parménides* había hecho de la relación entre entidades de orden diferente. Concluiremos que el retomar en el *Timeo* la tripartición ontológica que ya había sido esbozada en el *Fedón* es la señal que da Platón acerca de cómo debe ser entendido su planteo metafísico en cuanto a la cantidad de entidades participantes y a las relaciones posibles entre ellas, para no asumir supuestos en los que él no creía ni caer en malas interpretaciones como las del *Parménides*.

CAPÍTULO I: Ubicación del *Timeo* dentro del *corpus*

El *Timeo* narra una conversación entre Sócrates y los personajes Critias, Hermógenes y Timeo (quienes “por educación pueden recorrer los caminos que hay que atravesar en la demostración”,¹ *Tim.* 53 c1-3) que habría tenido lugar entre los años 430 y 420 a.C.. Esta obra -que podría formar parte de una trilogía junto con *Critias* y *Hermócrates*- proporciona un relato cosmogónico, que pone en relación el ámbito de las Ideas y este mundo, una explicación de la creación del hombre y una última parte “terapéutica” que tal vez permita vislumbrar el mejor estado político acorde a la naturaleza del alma humana. Dado que en la primera parte del *Parménides* se cuestiona agudamente qué relación podría darse entre los distintos ámbitos ontológicos que Platón presenta tanto en su obra de madurez (principalmente en el *Fedón* y la *República*) como en el *Timeo*, se hace evidente la necesidad e importancia de fijar la cronología de este último diálogo dentro del *corpus* y decidir si es anterior o posterior a las obras críticas. Nuestro interés por este aspecto obedece también a una concepción de la filosofía platónica que reconoce especial importancia a la exposición genética de las obras que, estudiadas sobre su horizonte histórico más inmediato, alcanzan su verdadera significación trazando -en palabras de Lledó Íñigo- “el arco exacto con que se tensan ante la historia”.²

I.1 La tradición y la propuesta clásica de datación del *Timeo*

La enorme repercusión que el *Timeo* tuvo en la Antigüedad puede remontarse a los primeros discípulos de Platón. A la muerte del gran filósofo ateniense, la Academia pasó a manos de su sobrino Espeusipo quien, a su vez, fue sucedido por Jenócrates. En los fragmentos conservados de ambos se reflejan doctrinas del *Timeo*, diálogo del que hacen una interpretación no-literal.³ Pero es Aristóteles, que no abandona la Academia hasta la muerte de su maestro, quien con sus abundantes referencias tal vez más haya influido en la interpretación del *Timeo*. Justamente, en *Física* IV 2 209b11-17⁴ Aristóteles interpreta el

¹ Se utilizará la traducción de F. LISI (1992), en ocasiones con leves modificaciones.

² Cf. E. LLEDO ÍÑIGO (1997:45)

³ Cf. D. RUNIA (1986:41-42) quien afirma que mientras Espeusipo fue una figura más independiente, que rechazó o modificó una cantidad de doctrinas platónicas, Jenócrates fue más conservador y menos original dado que -en tanto último escolarca que conoció a Platón- se inclinó por preservar y sistematizar sus enseñanzas. En *De Caelo* I 10 279b32-280a11, Aristóteles estaría refiriendo que, al menos a Jenócrates, defendió una interpretación alegórica de la generación del mundo.

⁴ “Por tal razón, precisamente, afirma Platón en el *Timeo* que la materia y la extensión espacial (*khóra*) son lo mismo. De hecho, lo participativo y la extensión espacial son una y la misma cosa, pues aunque emplea la expresión (*légon*) “lo participativo” de distinto modo en esta obra y en las llamadas doctrinas no escritas, no es menos cierto que declaró idénticos el lugar y la extensión espacial. Y, por cierto, si todos afirman que el lugar es algo existente, sólo Platón, en cambio, intentó decir qué es” (traducción A. VIGO).

Receptáculo en términos de su propia doctrina de la materia, asimilando la *khóra* con su principio *hýlē*. Ahora bien, este pasaje nos resulta de especial interés ya que es el único lugar del *corpus* en que Aristóteles compara “lo escrito” por Platón en el *Timeo* con lo dicho en los llamados -y utiliza la expresión- “*ágrapha dógmata*”. De modo que, más allá de si esta equiparación operada por el estagirita es válida o no, lo que nos parece indudable es que Aristóteles rescata la doctrina del *Timeo* como el último resultado alcanzado por Platón en sus investigaciones sobre los principios, comparable con las doctrinas no escritas. Y esto sitúa a nuestro diálogo, a los ojos de Aristóteles, como un desarrollo tardío de la doctrina de su maestro. Dentro del medioplatonismo (esto es, en el ámbito de la tradición platónica que abarca del siglo I a.C. hasta el siglo II d.C.) el *Timeo* también constituye el diálogo más trabajado entre los estudiosos del pensamiento platónico. Plutarco refiere que el *Critias* quedó inconcluso por la muerte de Platón.⁵ Esta referencia al estado inconcluso de la obra hace que Plutarco considere al *Timeo* uno de los últimos escritos de Platón.

Por otra parte, Diógenes Laercio (*Vidas y Doctrinas de los Filósofos Ilustres* III.61-2) señala que:

“Algunos, entre ellos Aristófanes el gramático, *reagrupan (élkousi)* los diálogos en trilogías y colocan como primera una encabezada por la *República* y (seguida por) el *Timeo* y el *Critias*. Como segunda (trilogía) el *Sofista*, el *Político*, el *Crátilo*; tercera, las *Leyes*, *Minos* y *Epínomis*; cuarta el *Teeteto*, el *Eutifrón*, la *Apología*; quinta el *Critón*, el *Fedón*, las *Cartas*. En cuanto a las otras obras, sigue cada una aparte sin un orden”.

Como señala Hatzimichali en un reciente trabajo, que Diógenes (o su fuente, que podría ser el propio Trasilo, editor de las tetralogías tal como nos han llegado) no acuerdan con este ordenamiento se manifiesta en la utilización del verbo (*élkō*) que tiene un matiz crítico, sumado a la acusación de arbitrariedad en el agrupamiento al final de la cita.⁶ Si bien este dato no nos aporta ningún elemento para inferir la ordenación de los diálogos, es, sin duda, un indicio para pensar que en el primer siglo antes de Cristo era un tema de discusión la agrupación del *corpus platonicum*.

Las primeras interpretaciones modernas de datación del *Timeo* concuerdan con la tradición y lo ubican -junto con su continuación inconclusa, el *Critias*- hacia el final de la vida de Platón (cuya muerte se habría producido aproximadamente a sus ochenta años, entre el 348 y el 347 a.C.) e inmediatamente antes de los últimos diálogos del período. Entre los trabajos clásicos, por ejemplo, Taylor encuentra razonable -a falta de alusiones históricas que pudieran utilizarse como *terminus a quo*, más allá de la recapitulación

⁵ PLUTARCO, *Solón*, capítulo 32.

⁶ M. HATZIMICHALI (2013:6-7).

inicial de los libros centrales de la *República* que sugieren su posterioridad a dicha obra- la secuencia *Sofista-Político-Timeo-Filebo-Leyes*. Esta ordenación se sostiene a partir de ciertas características comunes que comparte este grupo, a saber, a) que en ellos el elemento dramático se encuentra reducido al mínimo; b) que Sócrates (con excepción del *Filebo*, donde se discute un problema ético peculiar) desempeña un papel menor; c) que quien conduce la conversación, en cada caso, posee una doctrina positiva que enseñar (especialmente en *Timeo* y *Leyes*); d) que hay una tendencia creciente en la utilización de períodos, que se interpreta como un intento platónico por emplear el estilo inventado por Isócrates.⁷

También para Cornford el *Timeo* pertenece al último grupo de los trabajos platónicos -que comprendería los últimos veinte años de su vida- aceptando la progresión *Sofista y Político- Timeo y Critias-Filebo-Leyes*. Del ambicioso proyecto de escribir la trilogía *Timeo-Critias-Hermócrates* que se habría propuesto Platón hacia sus setenta años, solo el primero fue completado, ya que el *Critias* se corta en una frase inconclusa y el *Hermócrates* nunca fue escrito.⁸ Como bien resume Guthrie, hasta mediados del siglo pasado se creía que el *Timeo* -y su secuela, el *Critias*- pertenecía a la producción tardía de Platón que culminaba con las *Leyes*.⁹ Hasta que en 1953 Owen publicó su famoso artículo donde pretendía mostrar, por el contrario, que el diálogo pertenecía al grupo medio junto con la *República* y el *Fedón*, y que era anterior al grupo crítico. Esta posición, duramente criticada -como veremos- unos años después por Cherniss (1957) y que prácticamente hoy en día no encuentra seguidores, tiene un aspecto muy interesante en tanto afirma que “el *Parménides* y sus sucesores ganan en capacidad e interés filosóficos cuando se leen como una continuación del *Timeo* y no como una preparación de este”.¹⁰ Esto es así ya que el grupo crítico propondría una metafísica más sofisticada que renuncia a la doctrina de las Formas y a la oposición ser-devenir, que no vuelven a aparecer en el *corpus*.

Aquí defenderemos una ubicación tardía del *Timeo*, posterior al grupo crítico (*Parménides-Sofista-Político*) y anterior a las *Leyes* y posiblemente también al *Filebo*, en línea con las interpretaciones más recientes. Entre otros, D. Zeyl, en la introducción a su traducción del *Timeo*, considera como una fuerte indicación de la ubicación tardía del *Timeo* el hecho de que evite el hiato tal como otros cuatro diálogos (*Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*) que suelen admitirse como tardíos.¹¹ También Zamora Calvo considera al

⁷ A. E. TAYLOR (1928:4).

⁸ F. M. CORNFORD (1937:1).

⁹ W. K. C. GUTHRIE (1992:258).

¹⁰ G. E. L. OWEN (1953:79).

¹¹ D. J. ZEYL (2000:xvi-xx).

Timeo una de las últimas obras escritas por Platón en función de criterios estilométricos, y agrega otros de crítica y argumentación filosófica, ya que encuentra que la introducción de la *khóra* responde en el *Timeo* las críticas dirigidas por el mismo Platón contra la teoría de las Formas.¹² O. Velásquez, por su parte, encuentra que la datación tardía se funda en el texto mismo del *Timeo*, en el que está presente no solo la referencia inicial a la *República* sino que también retoma “temas de singular importancia tratados en ciertas obras anteriores, en especial de aquel período que podemos considerar intermedio. Este ciclo incluiría además los probablemente anteriores *Banquete* y *Fedón*, y los posteriores a *República*, es decir los diálogos *Parménides*, *Teeteto*, *Fedro*”.¹³ También F. Fronterotta considera que el *Timeo* pertenece a la última fase de la reflexión de Platón y que habría sido compuesto durante los años 360 a 350 a.C., después del *Teeteto*, el *Parménides* y el *Sofista*, y ciertamente antes que las *Leyes*, que sería la última obra de Platón incompleta por su muerte. Respecto del *Filebo*, Fronterotta cree casi imposible establecer el orden entre ellos ya que su composición dataría prácticamente de los mismos años.¹⁴

Gabriela Carone, en su estudio sobre la cosmología platónica tardía y su relación con la ética, integra los tratamientos de *Timeo*, *Filebo*, *Político* y *Leyes X* en tanto todos estos, considerados diálogos tardíos, revelan una fuerte relación entre la esfera cósmica y la humana. La autora, en este sentido, se pronuncia a favor de aceptar que *Fedón-Banquete-República* pertenecen al período medio y son anteriores al *Parménides*, mientras que *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo* y *Leyes* son tardíos.¹⁵ F. Ferrari, también acuerda en que el *Parménides* es anterior al *Timeo*, pero no cierra por completo la posibilidad de que la posterioridad del *Timeo* sea solo respecto de la primera parte del *Parménides* (donde aparecen las críticas a la teoría de las Ideas) pero no de la segunda, que pertenecería a una fase mucho más tardía de la producción platónica, anterior solo al *Filebo* y a las *Leyes*.¹⁶

Ahora bien, aunque no compartimos la interpretación de Owen respecto de la datación temprana del *Timeo*, revisaremos con cuidado sus argumentos ya que -creemos- conducen a repensar las consecuencias que genera el período crítico en la economía de la ontología clásica dentro de la obra platónica.

¹² J. M. ZAMORA CALVO (2010:119-122).

¹³ O. VELÁSQUEZ (2004:23).

¹⁴ F. FRONTEROTTA (2003:21-22).

¹⁵ G. CARONE (2005:22-23).

¹⁶ F. FERRARI (2007:147 y 166 n.2). SAYRE (1998:93-94) fundamenta esto en que la doctrina de las Formas de *Fedón-República* es criticada en la primera parte del *Parménides* y luego parece abandonada; mientras que la ontología de la segunda parte del *Parménides*, que se explica en términos de lo Limitado y lo Ilimitado, se ubicaría -en ese orden- entre el *Timeo* y el *Filebo*.

I.2 Criterios de ordenación cronológica

En orden a evaluar los distintos argumentos ofrecidos por especialistas para ubicar cronológicamente al *Timeo* dentro del *corpus*, nos valdremos de los cuatro tipos de recursos -que menciona Guthrie- en orden creciente de objetividad:¹⁷

(A) Crítica literaria: un criterio de ordenación podría fundarse en fijar la evolución del talento literario de Platón. Los parámetros a juzgar serían la madurez de estilo, el dominio de la técnica dramática o la potencia artística que exhibe la obra. Platón elige el diálogo como género literario para expresar su pensamiento, y habría comenzado por la pregunta “¿qué es x?” la búsqueda de respuestas. Este primer estadio estaría marcado por la urgencia de la incertidumbre, que disfrazada de interrogación, se proyecta hacia desarrollos por venir, y por el hecho de que aún no aparecen afirmaciones propias sino casi un sentimiento instintivo que guía a una declaración que colme la pregunta. Posteriormente, las respuestas se vestirán de explicación y remitirán a entidades objetivas que den cuenta acabadamente del cambio de lo fenoménico. Finalmente, la fuerza poética y el ambiente de teatralidad que rodea a los personajes desaparecen y emerge como un lastre, tal vez, la contrariedad por experiencias políticas fracasadas. Por supuesto, es un criterio más que endeble intentar fijar la datación de las obras apelando solamente y como único recurso al talento artístico y dramático de Platón y rastreando en los diálogos su evolución, desde sus inicios hasta alcanzar la madurez. Como magistralmente señala Guthrie, “la única característica que puede atribuirse a Platón sin ninguna reserva es la versatilidad”;¹⁸ de otro modo sería imposible, por ejemplo, la existencia de un diálogo como el *Fedro* donde la fuerza y vivacidad de los discursos parecen señalar una atmósfera de juventud al mismo tiempo que exhibe doctrinas claramente maduras.

(B) Consideraciones filosóficas: este criterio consiste en la mayor o menor preferencia por ciertos temas que marcarían la evolución del pensamiento de un filósofo. Si bien es lógico y bastante sensato ligar la evolución de un pensamiento con ciertos resultados obtenidos que posiblemente sustentaría nuevas investigaciones, este procedimiento también es limitado. En primer lugar, el hecho de que Platón escribiera diálogos -y no, por ejemplo, tratados- complejiza la cuestión en tanto en ellos se funden forma y contenido; lenguaje y estilo aportan sentido a la experiencia filosófica que nos involucra como lectores y nos incita a pensar una respuesta. Como señala M. Boeri, esta respuesta forma

¹⁷ W. K. C. GUTHRIE (1998:49-60).

¹⁸ W. K. C. GUTHRIE (1998:51).

parte de un proceso que se desencadena en el lector y que se muestra como algo opuesto al aprendizaje pasivo.¹⁹ Los aparentes encuentros fortuitos de Sócrates con algún personaje con quien discute brevemente y que culminan con su marcha hacia algún nuevo encuentro, tal como aparece en la mayoría de los diálogos, es solo la fachada de una construcción genial y meticulosamente diseñada por Platón. Nada es azaroso, como pretende mostrarse. Los diálogos son pensamiento,²⁰ y el pensamiento es tensión con un otro y progresa dialécticamente con y por el otro. Este entramado compromete el uso de muchos recursos, entre otros, la elección precisa del interlocutor, la aparición del lenguaje de Sócrates como preeminente dentro de un discurso agonístico, el ocultamiento del autor tras las diferentes posiciones o el uso de analogías, mitos, ironía, recursos retóricos. La elección de este género literario “esconde” muchas veces la posición del autor y no son pocas las ocasiones en que no queda claro si las tesis argumentadas favorablemente representan efectivamente lo que Platón sostiene.²¹ Si pensamos, por ejemplo, en el diálogo *Gorgias*, veremos que allí es fundamental la personalidad del interlocutor y es en función de ellos -con las sucesivas conversaciones con Gorgias, Polo y Calicles- que Sócrates presenta argumentaciones adecuadas. De más está señalar, en este horizonte, la dificultad adicional de tratar de determinar qué representa *inmadurez* y qué *evolución* sin que, por cierto, el investigador se vea influido por preconceptos²² o por resultados obtenidos por otros métodos. Como bien señala Guthrie,²³ en este punto hay una suerte de circularidad en tanto, si conociéramos la cronología de las obras, sería sumamente interesante estudiar la evolución que ellas pudieran revelar. Pero, dado que no contamos con una cronología cierta, al utilizar este criterio para lograrla lo que haríamos sería intentar fijar un orden lógico de las obras a partir de ciertos desarrollos filosóficos de Platón, para después utilizar dichos resultados para fijar la cronología de los diálogos. Sin caer en un círculo, defenderemos sin embargo que es deseable la cooperación entre recursos diferentes a la hora de intentar datar el *Timeo*.

¹⁹ Para una síntesis de las características de los diálogos platónicos, cf. M. BOERI (2006:7-9).

²⁰ Tal vez el diálogo es una forma de poner en práctica el propio pensamiento, que en *Teeteto* (189e-190a) Platón define como un “lógos que el alma discurre consigo misma” dado que cuando uno piensa no hace otra cosa que “*dialégesthai*, preguntarse y responderse a sí mismo, afirmar y negar”.

²¹ Pienso, por ejemplo, en la presentación de la teoría *flujista* de la percepción tal como aparece en *Teeteto* 156a-157c, donde es difícil determinar si lo afirmado es suscrito por Platón. Recordemos que allí se explica el proceso perceptivo en función del encuentro de un agente (el ojo que está viendo) y lo que recibe la acción (el objeto visto), y ello produce la sensación (“vista”) y lo que es objeto de sensación (“la blancura de dicho objeto”). Al respecto, cf. la valiosa compilación de G. PRESS (2000).

²² En este punto, la divisoria de aguas se produce básicamente entre quienes sostienen que Platón experimentó cambios radicales en su obra que lo llevaron a rechazar en la vejez lo que había afirmado en los primeros diálogos (fundamentalmente, como hemos señalado, respecto de la teoría de las Ideas) y quienes, más bien, insisten en la unidad y continuidad del pensamiento del ateniense que, aunque bien pudo estar sujeto a revisiones, se mantuvo constante durante toda la obra.

²³ W. K. C. GUTHRIE (1998:53).

En este sentido Johansen lo considera una obra tardía en tanto en última instancia -argumenta- encuentra la lectura del *Timeo-Critias* enriquecida por la familiaridad con otros diálogos comúnmente considerados tempranos o medios.²⁴ Una estrategia diferente es la que propone Sarah Broadie en su reciente trabajo, donde declara su decisión de que su investigación sobre el demiurgo, el receptáculo y, en general, la naturaleza, se centren en lo formulado en *Timeo-Critias* sin pretender hacer ninguna inferencia que se funde en otras obras. Esto implicaría -reconoce la autora, en línea con lo que venimos diciendo- tomar difíciles decisiones sobre temas apenas decidibles como, por ejemplo, si el hallazgo de un determinado patrón de pensamiento en un diálogo puede asumirse como transpolable a otro o no.²⁵

De cualquier modo y sin desatender todas las dificultades que hemos señalado, creemos que la evaluación de temas puramente filosóficos que aparecen en los diálogos puede ser de provecho para esbozar una cronología si se intenta seriamente, con el mayor cuidado y tratando de evitar prejuicios, y -por qué no- con el control que puedan aportar otro tipo de criterios. Es una obviedad señalar, en este sentido, que en la búsqueda de definiciones de diálogos como el *Cármides* (¿Qué es la templanza?), el *Laques* (¿Qué es la valentía?) o el *Eutifrón* (¿Qué es la piedad?) ya está latente el germen de la teoría de las Ideas, que se exhibe en afirmaciones tales como que “lo que hace a algo bello no es otra cosa que aquello Bello; trátase de una presencia, o bien de una comunión, o bien de cualquier otro modo en que sobrevenga (...). Es por lo Bello que todas las cosas bellas llegan a ser bellas” (*Fedón* 100d). Y que esta relación -de la que Sócrates confiesa no estar seguro- siguió siendo pensada y profundizada por Platón se refleja en las serias críticas que le dirige posteriormente en el *Parménides*. También es razonable pensar que el *Timeo* -que distingue las “causas accesorias” o “concausas” de las que un dios se sirve como auxiliares para llevar a cabo la forma de lo mejor en la medida de lo posible (46c) de las “causas naturales inteligentes” (46d8)- retoma y reformula la diferenciación del *Fedón* entre “causa verdadera” y “aquello sin lo cual la causa nunca podría ser causa” (99b); a la altura del *Timeo* es necesario también investigar las causas necesarias, lo que concluirá en el reconocimiento del tercer género -la *chóra*- además del ser y la generación (bipartición inicial del diálogo, paralela en cierto sentido a la metafísica propuesta en el *Fedón*). Estos ejemplos revelan que efectivamente determinados cambios de perspectiva ontológica se pueden verificar y situar en una

²⁴ T. K. JOHANSEN. (2004:5).

²⁵ S. BROADIE. (2012:5-6). En la misma línea, D. MILLER (2003:10) decide estudiar el receptáculo directamente a partir de lo que dice Platón en el *Timeo*. Si bien es cierto que es éste es el único diálogo donde se hace un tratamiento extenso del mundo físico, el autor señala las dificultades y riesgos de asumir conclusiones de una obra en el estudio de otra.

sucesión cronológica. Esta perspectiva de análisis puede iluminar la ubicación del *Timeo* como una obra -al menos- post-crítica, si se profundiza el abordaje que Platón hace en este diálogo de la teoría de las Ideas. En este sentido, sostendremos que el planteo metafísico del *Timeo* se vuelve plenamente inteligible si es leído como una respuesta a la revisión operada en el *Parménides*, especialmente frente a los argumentos conocidos como *dilema de la participación* (130e-131e) y las dos versiones del *tercer hombre* (132a-132b, 132d-133a).

(C) Evidencia externa y referencias mutuas

Un criterio a la hora de fechar las obras de Platón -esta vez, con carácter bastante preciso- consiste en estudiar la mención de acontecimientos o bien las referencias históricas -realmente escasas en el *corpus*- que permitan al menos fijar un *terminus post quem*. Si bien este tipo de referencias no abundan, no son identificadas unánimemente por los especialistas y solo aportan el dato de un punto *a partir del cual* pero dejando impreciso el horizonte posterior, de cualquier modo constituyen un recurso muy importante a tener en cuenta a la hora de fijar la cronología. En este sentido, podemos distinguir al menos tres registros de marcas textuales:

a) referencias en los diálogos a personas o hechos históricos cuya fecha resulta conocida. Encontramos un ejemplo al comienzo del *Teeteto* (142a-b), donde Euclides relata que se ha encontrado con un Teeteto moribundo, no a causa de sus heridas de guerra sino de la disentería, enfermedad propagada en el ejército en el que él combatió. Hasta aquí el dato seguro, pero no hay acuerdo respecto de la batalla de la que participó Teeteto, cerca de Corinto: puede tratarse de una del año 394 a.C. o de otra que tuvo lugar en el 369 a.C. Más allá de los argumentos que esgrimen los especialistas en favor de una u otra fecha, esta mención en el diálogo representa una referencia a la fecha dramática en que Platón lo quiere ubicar y también un cierto *terminus post quem*.

b) dependencia respecto de otras obras de la época: podemos mencionar como ejemplo a Isócrates y la alabanza que de él hace Sócrates en *Fedro* 278. Pero Isócrates pronuncia, alrededor del año 390, un discurso contra la sofística que también atacaba a Sócrates, de lo cual, al parecer, se toma revancha Platón en *Eutidemo* (304d). Esto hace suponer, al menos, que el *Eutidemo* es posterior al 390.

c) referencias entre diálogos: a pesar de que tampoco este tipo de noticias abundan en el *corpus*, la sucesión relativa *Parménides-Teeteto-Sofista-Político* parece un dato cierto. El *Teeteto* podría estar remitiendo al *Parménides*²⁶ y habla además de un evento futuro que

²⁶ “Si se tratara de Meliso y de todos los que sostienen que el todo es uno e inmóvil, sentiría vergüenza, sin duda, si hiciéramos un examen vulgar de su doctrina, pero me avergonzaría menos en el caso de Parménides, siendo él

podría ser el encuentro que acontece al comienzo del *Sofista*,²⁷ el *Político*, por su parte, en su comienzo seguramente alude al *Sofista*.²⁸ Interesa especialmente a nuestro trabajo señalar que el *Timeo* se inicia recapitulando temas tratados en la *República* (especialmente en los libros III-V) como una discusión que tuvo lugar “ayer” (17a-19b). De modo que contamos con dos datos: dramáticamente Platón pretende que ambas conversaciones se continúan con apenas horas de distancia y -en cuanto a la composición- es razonable afirmar la posterioridad del *Timeo* respecto de la *República*.²⁹

d) identificación de doctrinas: es importante también descubrir las verdaderas figuras objeto de las reflexiones platónicas, que se encuentran veladas tras los personajes puestos a discutir con Sócrates, como así también los cambios en los contenidos entre grupos de diálogos o lo que podemos adivinar como diferencias de énfasis al tratar distintos aspectos de una misma cuestión. Todos ellos, elementos fundamentales a la hora de determinar el ordenamiento de la obra platónica, son difíciles de delimitar en el *Timeo*. Como señala Broadie, hoy en día los estudiosos acertadamente señalan los límites de considerar a uno de los personajes de los diálogos como exclusivo portavoz de la doctrina de Platón, y esto se aplica también al *Timeo*. Y si bien la autora acuerda en que tiene sentido considerar la posibilidad de que *Timeo* no represente a Platón,³⁰ reconoce que no encuentra buenas razones para sostener esto más que para dejar la cuestión abierta.³¹

(D) Estilometría y pruebas lingüísticas: este criterio se funda en la suposición de que el estilo y el lenguaje de un autor están sujetos a cambios a lo largo del tiempo, sean deliberados o inconscientes. En este punto, nos parece atinado recordar que el método estilométrico aplicado al *corpus platonicum* parte del dato biográfico -por cierto, nunca cuestionado- aportado por Diógenes Laercio (III 37) según el cual “Algunos afirman que

solamente uno. A Parménides se le podrían atribuir las palabras de Homero, pues a mí me parece que es a la vez 'venerable y terrible'" (*Teeteto* 183e3-7). En el modo en que Sócrates se refiere a Parménides se trasluce su actitud de admiración y temor, junto con cierta distancia crítica, que pueden estar haciendo referencia al tratamiento del *Parménides*.

²⁷ Comienza el *Sofista* con la siguiente frase: “Aquí estamos tal como corresponde, Sócrates, según habíamos acordado ayer” (216a1-2), donde “ayer” haría alusión al encuentro concertado al final del *Teeteto*, cuando -según relata Euclides de Megara, narrador del encuentro- Sócrates se despide de Teeteto y de Teodoro y dice: “Ahora tengo que comparecer ante el Pórtico del Rey para responder a la acusación que Meleto ha formulado contra mí” (*Teeteto* 210d2-4).

²⁸ “Después del sofista -tal me parece- debemos examinar al hombre político” (*Político* 258b2-3).

²⁹ La *República* comienza en el Pireo mientras tienen lugar las Bendidias (se celebraban en primavera, durante el mes de Targelión), fiesta de una divinidad extranjera, pero transcurre durante el ascenso a Atenas. Por el contrario, el *Timeo* se situaría durante las Panateneas (se celebraban en verano, durante el mes de Hecatombeón), la fiesta nacional principal del pueblo ateniense. Pero mientras la *República* menciona expresamente las Bendidias (354a), el *Timeo* solo alude a la fiesta de la diosa, sin aportar más precisiones (21a y 26e). Cf. L. BRISSON (1992:71-72) y J. M. ZAMORA CALVO (2010:13-14).

³⁰ Recordemos que A. E. TAYLOR (1928:10-19) sostuvo que el *Timeo*, lejos de representar al Platón de mediados del siglo IV a.C., constituye una fusión de las doctrinas anteriores de Pitágoras y Empédocles.

³¹ Cf. S. BROADIE (2012:2). Cf. también G. PRESS (2000).

Filipo de Opunte transcribe las *Leyes* de Platón que se encontraba en tablillas de cera. Ellos sostienen también que *Epínomis* le pertenece”.³² Nos parece sensata la sugerencia de Brisson de tomar esta frase en el sentido metafórico de que aun no había sido confeccionado un ejemplar de las *Leyes* destinado al público, lo que equivaldría a decir que las *Leyes* todavía no habían sido editadas. Resultaría por cierto muy difícil de imaginar la cantidad de tablillas necesarias para contener dicha obra.³³ Este comentario de Diógenes hace suponer que Platón no llegó a publicar las *Leyes*, lo que da pie a pensar que fue la última obra que escribió. Sobre esta hipótesis, no del todo firme aunque aceptada prácticamente de modo unánime, se apoya el método estilométrico.

1.3 Aportes y limitaciones del método estilométrico

Tomando como punto de referencia imprescindible las *Leyes*, la estilometría se erige como un criterio lingüístico para fijar un ordenamiento del *corpus*. En el siglo XIX, en el prólogo a su edición del *Sofista* y el *Político*, Lewis Campbell³⁴ comenzó a establecer criterios estilométricos basados en el estudio de partículas o grupos de partículas que aparecían o desaparecían con insistente frecuencia en una obra según el período al que perteneciera.³⁵ Estas investigaciones fueron continuadas años después por Dittenberger³⁶ y von Arnim,³⁷ cuyo aporte consistió en formularlas con precisión matemática comparable a tablas logarítmicas. Sobre la base de estos trabajos, fue W. Lutoslawski³⁸ quien erigió a la estilometría como un criterio científico y cuantificable para “mensurar” el estilo literario de Platón y así poder establecer el ordenamiento temporal de -al menos- las obras de la última etapa de la vida de Platón.³⁹

Recordemos que la estilometría funda su procedimiento en cuantificar en textos literarios la frecuencia relativa de fenómenos estilísticos -a los que Lutoslawski denominó *estilemas*- tales como partículas u otras modalidades estilísticas que manifiestan ciertos hábitos inconscientes de un escritor y que se plasman en repeticiones y agrupaciones de

³² El propio Aristóteles señaló que las *Leyes* fueron escritas después que la *República* (*Política* II 6, 1264b24-27).

³³ Cf. L. BRISSON (1999:418 n.2).

³⁴ L. CAMPBELL. (1973) *The Sophistes and Politicus of Plato*, Nueva York, Arno Press (1° edición, Oxford, 1867).

³⁵ Un dato interesante es que Campbell encuentra en las *Leyes* 1.065 palabras nuevas que extrañamente no aparecen en los otros diálogos. Pero esto podría constituir un argumento tanto en favor de que efectivamente dicha obra es la última escrita por Platón o, al contrario, para sostener que es apócrifa (tal vez redactada por Filipo de Opunte).

³⁶ W. DITTENBERGER. (1881) “Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialogen” *Hermes* 16, pp. 321-345.

³⁷ H. VON ARNIM (1896) *De Platonis Dialogis quaestiones chronologicae*, Rostock.

³⁸ W. LUTOSLAWSKI (1897) *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*, Londres.

³⁹ Para ver el estado de la cuestión respecto de los resultados alcanzados por la estilometría a partir de las investigaciones de Lutoslawski y hasta mediados de los años '50, cf. Thesleff (2009:8 n.4). Retomaremos en breve este tema con la aparición del artículo de Owen (1953) que sostiene la datación temprana del *Timeo* y las objeciones presentadas por Cherniss (1957) y otros. Cf. también G. R. LEDGER (1989) y L. BRANDWOOD (1990).

partículas, preposiciones y expresiones adverbiales.⁴⁰ Estas construcciones representaban -para Lutoslawski- la expresión inconsciente de distintas influencias, tales como, entre otras, viajes, medio social, amistades u oponentes. Sus estadísticas lo llevaron a construir la tesis -en coincidencia, justamente, con lo que era comúnmente aceptado- de que *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Crítias* y *Leyes* eran los últimos escritos de Platón, precedidos inmediatamente por *Fedón*, *Banquete*, *República*, *Fedro*, *Teeteto* y *Parménides*. Respecto del resto de los diálogos, al estar más alejados de las *Leyes*, el método estilométrico no permitió conclusiones aceptables -dada la dificultad en trazar afinidades con un diálogo-patrón lejano en el tiempo- más allá de situarlos antes del *Fedón*.

Hay que señalar que el método estilométrico ha sido blanco de críticas. G. Ryle cuestiona el hecho de tomar a las *Leyes* como punto de referencia, en tanto se las considera el último escrito de Platón. Para Ryle las *Leyes* fueron escritas uno o dos años antes del último viaje de Platón a Sicilia, aproximadamente en el año 361 a.C., esto es, cuando Platón tenía unos 65 años de edad, mientras que el *Crítias* dataría del 368-367 y el *Timeo* habría sido escrito entre el 367-366 a.C. De modo que -sostiene- un método que parte de un error tan importante, inevitablemente se encuentra condenado al fracaso. Para defender esta hipótesis tan arriesgada, Ryle se apoya en Dionisio de Halicarnaso quien escribe -unos trescientos años después de la muerte de Platón- en su *Sobre la Composición Literaria* XXV que “a sus ochenta años, Platón no cesaba de peinar, rizar y trenzar sus propias obras de todas la maneras posibles”.⁴¹ Reconoce que lo expresado por Dionisio puede no ser aplicable a todo el *corpus*, pero sí a un delimitado grupo de obras. Esto lo fundamenta dividiendo los escritos de Platón en dos grupos: la mayoría de los diálogos que, después de su lectura ante una audiencia (que entiendo podríamos pensar como la *publicación* de la obra), habrían sido puestos en manos de copistas (diríamos, etapa de *edición*), y un grupo más reducido que, por diferentes razones,⁴² no habrían sido “editados”. Sobre ellos podría pensarse que Platón trabajó en su revisión y reescritura; y particularmente en el caso de las *Leyes*, lo que habría quedado inconcluso a

⁴⁰ En su ya clásico trabajo citado sobre la lógica en Platón, Lutoslawski reseñó a todos los autores que le precedieron en el análisis del vocabulario platónico que, sobre la base del léxico de F. AST (*Lexicon Platonicum sive vocum platoniarum index*, 3 vols., Leipzig, 1835-38, reedición, Darmstadt, 1956) se elevaba a 10.000 palabras. Hay que tener en cuenta que este número corresponde a los términos utilizados con más frecuencia, dado que el número de todas las palabras que utiliza Platón asciende a 600.000.

⁴¹ En el mismo sentido, Diógenes Laercio (III.37) cita a Euforión y Panecio como afirmando haber encontrado diferentes versiones del comienzo de la *República* en el lecho de muerte de Platón.

⁴² G. RYLE (1966:298-99) sostiene que el *Crítias* no habría sido dado a copiar por no haber estado terminado, el *Timeo* podría haberse reservado para su estudio dentro de la Academia y no para el gran público, las *Leyes* todavía se encontraban en la biblioteca de Platón a su muerte. El *Político* y el *Sofista*, por su parte, tampoco habrían sido entregados para copiar debido a que no habrían sido bien recibidos por la audiencia en su presentación oral.

la muerte de Platón no habría sido su redacción -tal como afirma Aristóteles, o Diógenes Laercio- sino su revisión.⁴³ Desde esta perspectiva, las importantes afinidades estilísticas entre *Crítias*, *Timeo* y *Leyes* indicarían a lo sumo proximidad cronológica, pero de ningún modo podría determinarse que alguna de ellas hubiera sido el último escrito de Platón.

Quien también señala los límites de la estilometría es H. Thesleff, para quien la mera estadística de ocurrencias de un dato lingüístico solo puede aportar, en el mejor de los casos, tendencias muy generales que perderían por completo los sutiles cambios de estilo entre unidades del mismo texto. En este sentido, la aplicación del método estilométrico, tal como habitualmente se practica, establece como representantes de la categoría de obras de estilo tardío a *Timeo*, *Crítias*, *Sofista*, *Político*, *Filebo* y *Leyes*, y una afinidad parcial con este estilo en *República II-X*, *Parménides*, *Teeteto* y *Fedro*. Pero -como bien advierte Thesleff- es imposible operar un ordenamiento cronológico entre este grupo de diálogos aplicando mecánicamente una especie de "ley de afinidad" respecto de las *Leyes*.⁴⁴ De hecho, en un trabajo más reciente Thesleff -junto con Nails- van más allá de considerar a las *Leyes* como una obra tardía de Platón posiblemente revisada -o inclusive compuesta- por Filipo de Opunte a partir de textos platónicos después de su muerte. Ellos consideran plausible -si bien, como estamos viendo a lo largo de este trabajo, es algo prácticamente imposible de probar con absoluta certeza desde un punto de vista metodológico- que las *Leyes* son producto de una edición, posterior a la muerte de Platón, de una cantidad de escritos compuestos por más de una persona dentro del ámbito de la Academia.⁴⁵ Si esto fuera cierto, entonces se explicaría la fuerte semejanza de estilo entre *Leyes* y *Epínomis* -ambas obra de la misma mano, supuestamente Filipo de Opunte- pero en estos términos la estilometría se vaciaría de contenido si tomara las *Leyes* para fijar la cronología de la obra platónica.

Las consideraciones hechas hasta el momento nos conducen a evaluar a la estilometría como un método relevante que puede iluminar aspectos del problema de la cronología en la obra de Platón, pero -por las limitaciones señaladas- no debe esgrimirse como único criterio confiable sino, más bien, como complemento de otros resultados. La estilometría puede considerarse un criterio plausible de datación pero solo como parte de una hipótesis más sólida y abarcativa que se apoye previamente en, por ejemplo, la consideración de los contenidos de los diálogos. Constituye un elemento superador y provechoso notar la coincidencia que se suscita fundamentalmente entre los resultados obtenidos por la estilometría y la opinión tradicional en cuanto a ubicar al *Timeo* entre las

⁴³ Cf. especialmente el último capítulo, pp. 295-300.

⁴⁴ H. THESLEFF (2009, public. original 1967:7-8).

⁴⁵ H. THESLEFF - D. NAILS (2003:14-17).

últimas obras de Platón.

I.4 Owen: una posición enfrentada a la propuesta tradicional de datación

Si bien, como ya señalamos, era ampliamente aceptada la ordenación según la cual *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Critias* y *Leyes* constituían los últimos escritos de Platón, ya en el año 1939 puede mencionarse la voz discordante de G. Ryle quien publicó dos artículos sobre el *Parménides* en los que defendía enfáticamente la seriedad de los argumentos críticos allí esgrimidos por Platón: no solo los consideraba válidos sino que para el autor exhibían un problema filosófico muy relevante.⁴⁶ En el marco de esta hipótesis, afirma que “en todo el período que incluye la redacción de *Teeteto*, *Sofista*, *Político* y *Filebo*, el pensamiento de Platón no se encontraba enteramente regido -si en algo- por las premisas de la teoría de las Formas”.⁴⁷ Con ello, podemos pensar que indirectamente está excluyendo al *Timeo* de este último período (dado que allí las Formas aparecen en todo su esplendor), lo que afirma explícitamente en el trabajo ya mencionado del año 1966 cuando señala que “se puede establecer más allá de cualquier duda razonable que Platón compuso el *Timeo* durante su estadía en Siracusa en 367-366”.⁴⁸

Pero quien marcó un hito en el tema fue G. E. L. Owen con su polémico artículo de 1953,⁴⁹ que desató una controversia -ineludible todavía hoy en la literatura sobre este diálogo- y fue respondido enfáticamente por H. F. Cherniss.⁵⁰ Owen abiertamente desafía la posición aceptada en general de datación tardía del *Timeo* por medio de dos estrategias: a) pone en duda la confiabilidad o aplicabilidad de los resultados obtenidos por los estudios estilométricos en los que dicha tradición se apoyaba y b) resalta las “paradojas de la ortodoxia”⁵¹ que -a su criterio- emergen de una lectura que no anticipa el *Timeo* a los diálogos críticos encabezados por *Parménides* y *Teeteto*.⁵² Dichas paradojas no surgen -sostiene Owen- si el *Timeo* y el *Critias* siguen a la *República* y posiblemente también al *Fedro*, pero preceden el grupo “crítico” que comienza con *Parménides* y

⁴⁶ G. RYLE (1939), Abril y su segunda parte en Julio del mismo año.

⁴⁷ G. RYLE (July 1939:315).

⁴⁸ G. RYLE (1966:240). Desarrolla esta afirmación en las páginas 238-243 y 295-300.

⁴⁹ G. E. L. OWEN (1953), aunque su posición ya había sido defendida con anterioridad, entre otros, por D. PEIPERS (*Ontologia platónica* [1883] quien ubicaba al *Timeo* y al *Critias* inmediatamente después de la *República* y antes del *Eutidemo* y el *Crátilo*, como así también antes del grupo crítico; o por F. TOCCO (*Studi Italiani di Filologia Classica*, II [1894], pp. 391-469) quien también defendía -como después Owen- que *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político* y *Filebo* debían ser posteriores al *Timeo*. Para una lista más detallada de autores y trabajos que habían sostenido la posición de Owen con anterioridad a su célebre artículo, cf. H. F. CHERNISS (1957:340, n. 2).

⁵⁰ H. F. CHERNISS (1957).

⁵¹ G. E. L. OWEN (1953:82).

⁵² En el planteo de su artículo -a nuestro entender, magistralmente escrito- Owen señala que su tesis también podría ser defendida mostrando como el *Parménides* y los otros diálogos del grupo crítico adquieren mayor interés y poder filosófico si son leídos como obras escritas con posterioridad al *Timeo*. También sostiene que este cambio de perspectiva que propone está en línea y elucida los comentarios aristotélicos.

Teeteto y pertenecen -para el autor- a una fase posterior y, según él, más sofisticada de la actividad filosófica de Platón.

Dada la importancia del artículo -ya que toda la literatura posterior sobre el tema se pronuncia a favor o en contra de la tesis de Owen- esbozaremos y analizaremos críticamente los seis argumentos que brinda el autor para sostener su posición.

Primer argumento. La evidencia de estilo emparenta al *Timeo* más con diálogos de madurez como la *República*, que con aquellos diálogos de vejez tales como *Sofista*, *Teeteto* y *Leyes*. Owen desafía la evidencia aportada por los estudios estilométricos y presenta una interpretación -a nuestro juicio poco satisfactoria- del cambio de registro estilístico en esta obra: después de emplear en *Timeo* el estilo del ensayo, revertiría este modo de escritura en el *Teeteto* y en la primera parte del *Parménides* volviendo en ellos a una forma conversacional más al estilo de la obra temprana. Owen argumenta en favor de estas modificaciones ligando ciertas características -usualmente aceptadas como representativas de la obra tardía- con el grado de confianza que el propio Platón experimentaba respecto de sus afirmaciones.⁵³ Así el *Timeo* exhibe dichos rasgos en tanto obra de gran importancia y coronación del grupo de la *República*, pero este proyecto habría sido abandonado por Platón dadas ciertas dudas que habría experimentado respecto de sus teorías básicas, lo que se vería reflejado en las obras críticas con el abandono de este estilo de escritura. Este sido readoptado en el *Sofista* y los diálogos subsiguientes, dado que estas obras marcarían un nuevo período de confianza que, según la interpretación de Owen, constituiría el pensamiento maduro de Platón.⁵⁴

Tal vez el punto más fuerte de su argumento esté dado por las evidencias de estilo que presenta y, más específicamente, por su explicación de la presencia -o no- del hiato. Se trata de una característica de estilo que el *Crítias*, el *Timeo* y las *Leyes* (obras en las que la forma dialógica está prácticamente ausente) comparten entre sí pero también con otro grupo -*Filebo*, *Sofista* y *Político*- en los que aparece fuertemente un estilo conversacional. En todas estas obras mencionadas, Platón es sistemáticamente económico en la presencia de hiatos,⁵⁵ cuando en la mayoría de sus diálogos había estado totalmente indiferente a su presencia: es perfectamente claro que no hace ningún

⁵³ Tales características serían la reducción del elemento dramático, la pérdida de importancia del papel de Sócrates, la enseñanza de doctrinas positivas por parte del interlocutor principal y la utilización de períodos. Cf. A. E. TAYLOR (1928:4).

⁵⁴ G. E. L. OWEN (1953:80-81). Por cierto, no creemos que los presentados sean buenos argumentos en favor de la datación temprana del *Timeo*. Si la forma dialógica, la relevancia de la figura de Sócrates, la opción por apenas dejar ver alguna verdad tras la sombra de las refutaciones, etc., fueran muestras de la falta de confianza que tenía Platón por sus afirmaciones, tendríamos que considerar que este gran filósofo no creyó en prácticamente tres cuartas partes de lo que escribió.

⁵⁵ Recordemos que Isócrates introduce en la retórica la figura elegante de la supresión del hiato, esto es, el evitar que una palabra que termina con una vocal sea sucedida por otra que comience con vocal.

intento de evitar el hiato en la mayoría de los diálogos pero sí en el grupo mencionado.⁵⁶ Creemos que es razonable pensar que tardíamente Platón adquirió este hábito y situar, entonces, el grupo que evita el hiato (sin que ello nos permita determinar su cronología relativa) después del *Parménides*.

Contra esto Owen ofrece dos argumentos. En el primero sostiene, por un lado, (a) que dado que la mayor parte de los estilometristas consideran correcta la sucesión *Fedro*, *Teeteto* y *Parménides*, y como entre ellos tres la supresión del hiato no es estrictamente decreciente, entonces no estaríamos ante un criterio confiable para determinar la relación cronológica del *Timeo* respecto del *Teeteto* y del *Parménides*. Como acertadamente señala Cherniss, esto no es válido ya que es impensable que todas aquellas obras escritas sin la preocupación por evitar el hiato hayan sido desarrolladas en estricto orden decreciente de frecuencia del fenómeno. Más bien, cuando no existe dicha preocupación, la fluctuación de la frecuencia dependería del resultado accidental de otros factores y no sería indicativa de una secuencia cronológica.⁵⁷ Por otro lado, Owen argumenta (b) que el *Timeo* es un “conscious *tour de force* of style” (una *vuelta de tuerca* consciente de estilo, en el sentido de una obra en la que se fuerzan los límites establecidos hasta el momento respecto del estilo) y donde no tiene lugar el descuido de la conversación. Este argumento sería funcional a explicar por qué Platón, en un momento de su vida -precisamente al redactar el *Timeo*- habría evitado el hiato; pero entonces -como bien señala Cherniss- el *Banquete* y el *Menéxeno* también serían obras en las que se daría un *tour de force* respecto del estilo y en ninguna de ellas se evita el hiato. De modo que, en resumen, sostenemos que el alto grado de supresión del hiato que el *Timeo* comparte con el grupo aceptadamente del último período constituye una indicación clara de su composición tardía y que ello no puede ser explicado como una característica singular del diálogo.⁵⁸

Segundo argumento. Para Owen, las paradojas que -según él- trae aparejadas la datación tradicional del *Timeo* tienen que ver con la crítica al paradigmatismo que se lleva a cabo en el *Parménides*. Es un aspecto esencial de los diálogos precríticos que los particulares sensibles sean concebidos como copias de las Formas en las que participan. Sin embargo, el segundo argumento regresivo del *Parménides* (132d-133a) parece invalidar esta posibilidad en tanto allí se afirma -dicho brevemente- que copias y originales son semejantes entre sí y que si dos o más cosas son semejantes entre ellas lo son en

⁵⁶ *Filebo*, *Sofista*, *Político*, *Timeo*, *Critias* y *Leyes*.

⁵⁷ H. F. CHERNISS (1957:345-349). Para otra explicación cf. G. RYLE (1966:296-300) quien sostiene que la supresión del hiato es una decisión consciente y no un hábito adquirido (tal como demuestra la práctica de Isócrates) y piensa que Platón no la practicó durante la redacción sino en una etapa de revisión posterior que sufrieron algunas obras.

⁵⁸ Cf. W. J. PRIOR (1985:185-87).

virtud de una misma Forma. En este sentido, si un particular sensible es semejante a una Forma en algún respecto, deberá haber una segunda Forma que dé cuenta de esa relación de semejanza. De acuerdo con Owen, la crítica del *Parménides* se funda en que en esta etapa Platón habría considerado un error concebir a los sensibles como semejanzas de las Formas. Ahora bien, dado que en *Timeo* los particulares son justamente descritos de ese modo, datarlo antes del período crítico volvería inteligible la variación en el pensamiento de Platón.

Reconocemos que es razonable lo que plantea Owen, ya que es muy anti-intuitivo considerar que Platón, tras criticar de un modo devastador importantes aspectos de su teoría, vuelva a sostenerla sin variaciones en una obra posterior. Pero pensamos, más bien, que el *Parménides* no es fatal en cuanto a la validez de la teoría de las Ideas sino que constituye el momento fundamental de la crítica platónica a un modo posible de entender la participación, que nunca había sido explicada acabadamente, y que sienta las bases de una “reescritura” de la ontología platónica tal como aparece en los diálogos sucesivos, del *Sofista* al *Filebo*. A nuestro modo de ver, el planteo del *Parménides* no pretende descalificar la doctrina tal como efectivamente Platón la concibe y, de hecho, desarrollará en planteos -a nuestro juicio- posteriores, sino que representa más bien una crítica a cómo no hay que entender las Formas y su relación con los particulares sensibles: la participación no es una relación concreta y objetiva entre dos esferas separadas de realidad. Desde esta perspectiva de análisis no es paradójico -como sostiene Owen en este punto- que *Timeo* vuelva a proponer las Ideas pero, ahora, desde una perspectiva que toma en cuenta las objeciones desarrolladas en el *Parménides*.

Tercer argumento. Owen plantea una segunda paradoja en términos de la distinción entre *génesis* y *ousía*, la cual -habitual en la *República*- se presenta en el *Timeo* como una exclusión mutua entre lo que siempre es y no posee generación, y aquello que se genera y nunca es (realmente).⁵⁹ Lo que argumenta Owen es que en *Teeteto* esta manera de concebir la distinción es descartada, dado que allí Platón sostiene que a un objeto que fluye de manera radical no podemos adscribirle ninguna cualidad (ya que eso le otorgaría algún tipo de permanencia) y ni siquiera podríamos nombrarlo.⁶⁰ Con esto estaría afirmando que todo aquello que deviene en todos los respectos no puede ser descrito de ninguna manera, con lo cual podríamos pensar que de eso *tampoco se puede decir que está en permanente cambio*.⁶¹ Esto basta -a los ojos de Owen- para sostener que el *Timeo* -que afirma la disyunción excluyente entre *génesis* y *ousía*- es

⁵⁹ *Timeo* 27d6-28a4.

⁶⁰ *Teeteto* 182c-183b.

⁶¹ G. E. L. OWEN (1953:85).

previo al *Teeteto* -donde lo que deviene no se podría siquiera afirmar- en tanto esta distinción entre *génesis* y *ousía* sería algo propio de la *República* y el *Timeo* y Platón no volvería a mencionarla en el resto de su obra.

Tampoco consideramos que éste sea un argumento que sirva para dar precisiones acerca de la ubicación relativa del *Timeo* respecto del *Teeteto*, ya que creemos que simplifica el problema abordado por Platón en ambos diálogos. Es cierto que en el mencionado pasaje de *Teeteto* (182c1-183b5), Platón describe una posición heraclíteica extrema⁶² según la cual se concluye que *si* algo es no permanente de manera radical (porque experimenta los dos tipos de movimiento, traslación y alteración), *entonces* nada podría decirse de eso (excepto tal vez “que la expresión 'de ninguna manera' se ajuste mejor a ello por su sentido indefinido”, *Teeteto* 183b3-5). Acá hay una descripción de la posición heraclíteica respecto del *status* de los particulares sensibles, tema del que *Timeo* también se ocupa.

En *Timeo* 49a6-c7, Platón también parece ocuparse de esta cosmovisión heraclíteica y plantea una dificultad acerca del fuego y las cosas como el fuego y señala que “es difícil decir acerca de cada uno de ellos [los elementos] a cuál se le aplica con más propiedad el nombre de agua que el de fuego o a cuál qué nombre más que todos o uno en particular, de tal modo que se use un discurso fiable y sólido” (49b2-5). El problema es claro: dado que las cosas fenoménicas cambian unas en otras (aquello que llamamos “agua” se compacta y así creemos que es tierra y piedra o se disuelve y separa y se convierte en viento y aire, y éste cuando se quema es fuego), ¿cómo podemos decir entonces de cualquiera de ellas que es realmente una cosa y no otra? Nos referiremos más adelante al complejo pasaje de *Timeo* 49c7-50b5 y a sus posibles interpretaciones,⁶³ pero podemos adelantar que la indicación de Platón es que no debemos usar las expresiones *toûto* o *tóde* para el fuego y las cosas como el fuego porque -como vimos- tales ítems parecen efectivamente estar sujetos a un flujo radical heraclíteico. Sin embargo -a diferencia del *Teeteto*, donde se hacía imposible nombrar a los fenómenos- en *Timeo* Platón dice que sí se los puede llamar con la fórmula *tò toioûton*.⁶⁴

Creemos que el conflicto entre el pasaje del *Teeteto* y del *Timeo* -que constituye

⁶² No es necesario pensar que la posición heraclíteica aquí presentada sea la propia de Platón; de hecho, la discusión de esta teoría aparece ligada a un análisis de la percepción desarrollado anteriormente sobre la base de lo sostenido por diferentes doctrinas y acerca de lo cual Sócrates llega a afirmar algo que difícilmente pueda pensarse como platónico: “Quizás *Teeteto*, aquí presente, no haya errado en el blanco, cuando estableció que la percepción y el saber son la misma cosa” (*Teeteto* 179c7-d1).

⁶³ Hemos tratado el tema en M. G. CASNATI (2010:9-24), donde retomamos las posiciones de H. F. CHERNISS (1954), N. GULLEY (1960), E. N. LEE (1967), K. W. MILLS (1968), D. J. ZEYL (1975), R. D. MOHR (1980), A. SILVERMAN (1992), D. MILLER (2003), F. FERRARI (2008).

⁶⁴ Adoptaremos una lectura tradicional del pasaje, que se enfrenta con la lectura alternativa propuesta por CHERNISS (1954) y defendida posteriormente, con variaciones, entre otros por E. N. LEE (1967), K. W. MILLS (1968), R. D. MOHR (1978 y 1980).

uno de los argumentos que ofrece Owen para proponer una fecha más temprana para el *Timeo* y que probablemente también haya influido en la lectura de Cherniss del complejo pasaje de *Timeo* 49c-50b⁶⁵- puede entenderse sin apelar a las estrategias mencionadas. En primer lugar, *Teeteto* afirma una condición: *si* algo es no permanente de manera radical (heraclitismo extremo), *entonces* nada podría decirse de eso. Pero justamente la explicación cosmológica del *Timeo* hace desarrollos sobre el mundo físico que escapan a los intereses del *Teeteto* -tales como la aparición de los triángulos elementales que son los elementos simples últimos que siempre se mueven a través del espacio pero mantienen su propia característica y, a partir de ellos, se construye lo demás- y que podrían aportar la estabilidad necesaria reclamada en el *Teeteto* para poder hacer afirmaciones sobre el mundo físico que, aunque falsas tal vez, tendrían sentido.⁶⁶ Por otro lado, también la novedad del tercer género que Platón introduce en *Timeo* (que resulta totalmente ajeno a la ontología del *Teeteto*) abre el abanico de posibilidades para entender el *status* de los particulares sensibles y, en consecuencia, la manera de referirnos a ellos. Estos motivos nos llevan a no entender la distinción entre *génesis* y *ousía* como una paradoja que resulta de considerar al *Timeo* posterior al *Teeteto*. Creemos que esto simplifica la cuestión y fuerza una solución a dos planteos en apariencia discordantes, sin profundizar en las especificidades de cada uno de ellos.

Cuarto argumento. Es interesante el cuarto argumento de Owen, al señalar que la explicación astronómica propuesta en *Timeo* es apenas más elaborada que la que se encuentra en *República*,⁶⁷ a partir de lo cual concluye que la teoría del movimiento planetario de Eudoxo era desconocida para Platón cuando escribió el *Timeo* pero familiar cuando escribió las *Leyes*, con lo cual el *Timeo* debe de haber sido escrito antes de la llegada de Eudoxo y su escuela a Atenas, hecho que habría acontecido hacia el año 368 a.C. Ahora bien, tampoco este argumento nos parece conclusivo a la hora de datar nuestro diálogo. Es cierto que en *Timeo*, el universo -que es una imagen del viviente perfecto, que es eterno- recibe del Demiurgo el tiempo, que es imagen de la eternidad, perpetua sucesión medida numéricamente: días, noches, meses y años, que no existían antes de nacer el cielo. Allí el tiempo se manifiesta en las revoluciones de cada uno de los astros, y es interesante la explicación que *Timeo* da después de describir las revoluciones del sol y de la luna respecto de las revoluciones de los restantes planetas, en 39c5-d2:

⁶⁵ Analizaremos con detalle más adelante este controvertido pasaje del *Timeo*, donde Platón analiza el *status* de los particulares en la *khóra*.

⁶⁶ Esta es la hipótesis que desarrolla M. L. GILL a lo largo de su artículo de 1987. Volveremos sobre esta posición más adelante en nuestro trabajo.

⁶⁷ La única diferencia esencial entre la astronomía del *Timeo* y aquella representada por un modelo simple como en el Mito de Er de *República* se reduciría a la obligatoriedad de la eclíptica, tal como sí estaría implicada en el *Timeo*. Cf. G. E. L. OWEN (1953:86-7).

“Como tan sólo unos pocos entienden las revoluciones de los restantes, ni se las nombra ni, por medio de la observación, se hacen mediciones relativas, de modo que, en una palabra, no saben que sus caminos errantes de una magnitud enorme y maravillosamente variada son tiempo”.

En este pasaje Platón deja claro que a) las trayectorias circulares de los cinco planetas restantes han sido tomadas en consideración por unos pocos, b) no se han asignado nombres a las duraciones temporales de las revoluciones de cada uno de estos planetas (que corresponderían a *día*, *mes* y *año* para las estrellas, la luna y el sol), y c) ni se han estudiado ni medido las proporciones numéricas relativas de sus revoluciones, por la complejidad de sus movimientos. De cualquier modo -y Timeo insiste en esto- dichas proporciones, se las conozca o no, existen, no tienen una duración ni indefinida ni indefinible, sino que su regularidad *es pasible de explicación* (tal como sucede con las estrellas, la luna y el sol), aunque, tal como señala Timeo en 38d6-e3, desarrollarla “presentaría una dificultad mayor que la que merece su objeto”, ya que es “secundaria” dado el contexto de su relato.⁶⁸ Lo dicho hasta aquí hace que nos neguemos a ser taxativos (como Owen) y más bien dudemos acerca de si Platón, a la hora de escribir el *Timeo* e incluso las *Leyes*, efectivamente conocía o no las teorías de Eudoxo⁶⁹. Aunque en *Timeo* utilice el predicado *errante* respecto de los planetas y en las *Leyes* lo rechace, ambos diálogos coinciden en que las órbitas de los planetas son determinadas y regulares. Si bien en *Timeo* no se propone una teoría que permita entender dicha regularidad, bien podría ser Eudoxo uno de esos *pocos* que sí entienden a los que se refería el pasaje citado, que estuviera trabajando precisamente en esos temas con el conocimiento de Platón y que, tal vez, hubiera finalizado su trabajo a la hora del pasaje astronómico de las *Leyes*. Estas consideraciones hacen que rechacemos también el cuarto punto que ofrece Owen como una prueba para aceptar la datación temprana del *Timeo*.

Quinto argumento. El más débil de todos los argumentos de Owen se funda en criticar duramente a otros especialistas (Cherniss y Cornford, principalmente) por ciertas afirmaciones vertidas por ellos en distintos trabajos y que Owen considera insostenibles.

⁶⁸ De acuerdo al testimonio antiguo referido por Sosígenes (astrónomo del siglo II d.C.) y citado por Simplicio en su comentario al *De Caelo* de Aristóteles (488.18-24), Platón habría lanzado un desafío, que consistiría en determinar qué movimientos uniformes y ordenados habría que suponer para explicar los movimientos fenoménicos de las estrellas. Eudoxo habría sido el primero en responder el desafío proponiendo su teoría de las esferas homocéntricas. Sin contradecir a Owen, D. J. ZEYL (2000:xlvi-xlix) considera que a Platón probablemente le fuera familiar esta doctrina cuando escribió sus observaciones astronómicas en las *Leyes* (822a4-8, donde se rechaza que el movimiento de la luna, el sol y los cinco planetas sea errante y se afirma que todos ellos recorren un único camino circular bajo la apariencia de recorrer muchos) pero no a la hora de redactar el *Timeo*.

⁶⁹ Si el pasaje de *Leyes* 822a4-8 manifiesta el mismo punto de vista del *Timeo* o uno contrario es materia de controversia. Véase al respecto F. LISI (1999:*ad loc.*).

En concreto, no acepta de ningún modo que dos pasajes del *Timeo* (el que desarrolla la composición del alma de mundo en 35 a-b y el que describe los tipos de conocimiento que ejerce el alma de mundo en 37 a-c) deban ser entendidos a la luz del *Sofista* y dependiendo de él.⁷⁰ En su artículo, Owen argumenta que la psicogonía del *Timeo* no presupone un conocimiento de los desarrollos del *Sofista*, respecto del cual -por cierto- sería anterior. A nuestro modo de ver, aunque Owen esté en lo cierto respecto de la exégesis de ambos pasajes de *Timeo* y de su interpretación de la doctrina del *Sofista* (cuestión sumamente discutible y en la que no profundizaremos dado que excede el marco de nuestra investigación), esto solo probaría la independencia de ambos planteos o, en el mejor de los casos, la anterioridad del *Timeo* respecto del *Sofista*, pero no muestra necesariamente que el *Timeo* sea un diálogo del período medio.

Sexto argumento. Finalmente, Owen intenta mostrar cómo las ideas políticas expuestas al comienzo del *Timeo* (17c-19a) y en el *Critias* son semejantes a las formulaciones de la *República*, pero radicalmente diferentes de los desarrollos del *Político* y las *Leyes*. La tesis de Owen en este punto es que la historia de la Atlántida que aparece en *Timeo* y *Critias* se funda en los desarrollos políticos de *República*, del mismo modo en que el relato creacionista del *Timeo* se basa en la ontología y epistemología que encontramos en *República*. Owen atribuye esto a que *Timeo-Critias* habrían sido escritos aproximadamente en el mismo momento que la *República* y que los diálogos críticos serían posteriores. En este sentido, la obra que criticaría el relato de la Atlántida y las afirmaciones de *República* sería el *Político*, que debería ser tomado como el desarrollo final y culminante de la teoría política de Platón. Este argumento fue sometido a un riguroso y detallado análisis por Ch. Gill en su artículo de 1979 "Plato and Politics: The *Critias* and the *Politicus*". Allí critica la tesis mencionada de Owen acerca de la relación entre el pensamiento político subyacente a la historia de la Atlántida y el del *Político* y ofrece una interpretación alternativa de dicha relación. Gill encuentra -de un modo convincente a nuestro modo de ver- que entre los tres trabajos (*Político*, *Timeo-Critias*, *Leyes*) hay un desarrollo comparable en la actitud platónica hacia el estudio de lo que hoy en día llamaríamos prehistoria. En el mito del *Político* y por primera vez en su obra, Platón se propone examinar leyendas antiguas en un intento (que lleva a cabo solo parcialmente) por reconstruir la prehistoria de la raza humana. En *Timeo-Critias*, a partir de un tratamiento cercano al mito del *Político*, se lleva adelante el mismo intento pero con mayor rigor: la evidencia (fenómenos físicos, leyendas) y la transmisión y examen del material son considerados con más seriedad que en *Político* (si bien la historia que se

⁷⁰ G. E. L. OWEN (1953:87-9).

cuenta -la de la Atlántida- es en sí misma una ficción con apoyo histórico). A la altura de las *Leyes* (libro III), la prehistoria (en este contexto muy cercana a la historia, en tanto la exploración del pasado es parte integral del método político platónico de esta obra) nos recuerda los desarrollos tanto de *Timeo-Critias* como del *Político*.⁷¹

Otro aporte valioso del artículo de Gill -que creemos aplicable al conjunto de los argumentos de Owen y no solo al de matiz político- consiste en poner en evidencia una práctica que recorre todo el trabajo y radica en examinar un pasaje o un diálogo y establecerlo como un ítem único y simple. Por ejemplo, en el apartado “Second thoughts on government”⁷² Owen pretende que estos “second thoughts” del *Político* no son simplemente consideraciones que apuntan en una dirección diferente a los enunciados de *República*, sino que con ellos Platón estaría explícitamente contradiciendo sus “primeros pensamientos”. No creemos que se deba hacer un tratamiento tan lineal, sino que -como bien sostiene Gill- los diálogos (e incluso los pasajes individuales) contienen tesis complejas que no pueden oponerse y negarse unas a otras consideradas de manera aislada.⁷³ Y aun cuando alguna afirmación implicara un ataque, no necesariamente tendría que ser a una teoría propia anterior sino que también podría dirigirse -lo que no es raro en Platón- a lo sostenido por otros personajes o doctrinas rivales.

I.5 La cronología relativa entre *Parménides* y *Timeo*

Resulta importante, por último, establecer en este capítulo una cronología relativa probable entre *Timeo* y *Parménides*, que dé cuenta de su proximidad temporal y de la producción que eventualmente puede incluirse entre ambas obras. En este sentido, lo primero que hay que mencionar nuevamente son los resultados alcanzados en el siglo XIX por Lewis Campbell, complementados por los estudios estadísticos de Ritter y von Arnim, quienes dividen al conjunto de los diálogos, en función de su estilo, en tres grupos: tempranos, medios y tardíos. Es Campbell quien en 1867 establece el grupo tardío (*Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo-Critias*, *Leyes*), cuya identidad es confirmada por estudios estilométricos posteriores. El grupo intermedio (*República*, *Fedro*, *Parménides*, *Teeteto*), definido por su proximidad estilística respecto del último grupo, también fue reconocido por Campbell y confirmado después por Ritter (1888), pero recién en 1896 Campbell y von Arnim (de modo independiente) incluyeron en este conjunto al *Parménides*. De este modo, se agrupa por *default* un amplio conjunto de diálogos como tempranos (serían los que carecen de los rasgos típicos del estilo tardío), desde *Apología* y *Critón* hasta

⁷¹ Cf. C. GILL (1979:161-2).

⁷² G. E. L. OWEN (1953:89-94).

⁷³ C. GILL (1979:148-150).

Banquete, Fedón y Crátilo.⁷⁴

Esta clasificación en tres grupos basada en un criterio de afinidad de rasgos estilísticos, que fue sostenida durante el último tercio del siglo XIX y reafirmada en trabajos más recientes,⁷⁵ no puede brindar elementos para ordenar dentro de cada uno de ellos. Sostendremos que el *Timeo* pertenece al último período y que fue compuesto después de -al menos- la primera parte aporética del *Parménides* y del *Teeteto*, y probablemente también después del *Sofista* y del *Político*.⁷⁶ Aun en ausencia de criterios estilométricos precisos que permitan decidir respecto de obras tan próximas en el tiempo, nos parece pertinente afirmar -por otras razones, que daremos a continuación- que *Sofista* y *Político* tienen su origen en el mismo período de la producción platónica, después del tercer viaje a Sicilia (361-360 a.C.) y probablemente en la última década de la vida de Platón (357-347 a. C.), justamente cuando fue compuesto el *Timeo*.

Ahora bien, con el correr del tiempo esta ordenación a partir de un criterio estilístico suscitó desacuerdo, básicamente, por dos motivos.⁷⁷ En primer lugar, se creó una confusión con la designación “diálogos medios” que -como vimos- refería en principio a un grupo estilísticamente intermedio pero después fue aplicándose a los denominados “diálogos medios” de Platón pero ahora en términos de contenido, con referencia especialmente a la teoría de las Ideas trascendentes. Así redefinido, el “período medio” incluiría dos o tres diálogos estilísticamente tempranos (*Banquete, Fedón* y posiblemente también el *Crátilo*), mientras que el grupo intermedio -en términos de estilo- excluiría dichos diálogos pero incluiría *Parménides* y *Teeteto* (generalmente aceptados como diálogos tardíos por su contenido). Kahn sugiere -para evitar esta confusión- hablar simplemente de tres grupos estilísticos (I, II y III, para distinguirlos de la denominación que utiliza la clasificación por contenidos) y afirma que es dicha clasificación la que ofrece las bases para alcanzar un acuerdo intersubjetivo sobre el ordenamiento cronológico.

La segunda fuente de confusión nace del intento por aplicar la estilometría para establecer un orden cronológico entre los diálogos del mismo período. Esto es en sí mismo algo improbable de llevar a cabo, ya que a) supondría que Platón modificó su

⁷⁴ Cf. Ch. KAHN (1995:49-50) y (2002:93-96). Este último trabajo incluye un apéndice (pp. 113-125) con tablas comparativas de los resultados obtenidos por Dittenberger, Schanz y Ritter; allí mismo Kahn (p. 106) reconoce la dificultad de ubicar al *Parménides* a partir de un criterio estilístico dado su formato único y vocabulario limitado, aunque adhiere a los establecido por Campbell (quien lo incluye en el grupo II) a partir de una extensión de su método original.

⁷⁵ Cf. L. BRANDWOOD (1990:108-ss) y G. R. LEDGER (1989:224-225) quien reconoce la profunda diferencia entre los trabajos tempranos y tardíos, e implícitamente la división entre el segundo y el tercer grupo. Sin embargo, en su trabajo se oscurece esta tripartición básica con su intento de establecer un ordenamiento para todos los diálogos.

⁷⁶ Podría incluirse a continuación también al *Filebo* -aunque es una tesis controvertida-, ya que puede datárselo después del *Timeo* o, incluso, antes que el *Sofista* y el *Político*. Cf. G. R. LEDGER (1989:198-9) para quien el punto importante es que el *Filebo* precede los otros cinco diálogos mayores, *Sofista, Político, Leyes, Timeo* y *Critias*.

⁷⁷ Como sostiene Ch. KAHN (1995:50).

estilo cada vez que se dispuso a escribir una nueva obra y b) excluiría la posibilidad de que el filósofo trabajara en más de un escrito al mismo tiempo. Este esfuerzo, entonces, por establecer un orden lineal para todos los diálogos basado en la estilometría no alcanzó consenso entre los estudiosos sino que, más bien, minó la confianza en los estudios estilométricos iniciados por Campbell y que habían logrado determinar la distinción de tres grupos estilísticos.⁷⁸

De modo que, habiendo advertido sobre la dificultad y falta de un criterio definitivo para ordenar los diálogos dentro de cada grupo, intentaremos fijar algunas relaciones temporales razonables entre el *Parménides*, el *Timeo* y los diálogos posiblemente compuestos entre ambos.⁷⁹ Podemos partir de la secuencia *Fedón-Banquete-República-Fedro* que seguramente fueron escritos en la madurez de la vida de Platón -hasta el 370 a.C.- y el grupo *Timeo-Critias-Leyes* como los últimos escritos (entre el 360 ó 355 a.C. y el año 347 a.C.). Entre ambos grupos, la sucesión relativa *Parménides-Teeteto-Sofista-Político* parece un dato cierto.⁸⁰ Hay consenso en que el *Parménides* habría sido escrito entre el segundo y el tercer viaje de Platón a Sicilia, con lo cual lo ubicaríamos entre el 367 y el 361 a.C., o tal vez su redacción podría haber comenzado un poco antes, hacia el año 370.⁸¹ *Sofista* y *Político* se vinculan dramáticamente con *Teeteto* al presentarlo como una conversación que tuvo lugar el día anterior; por su parte, el *Teeteto* podría estar remitiendo a ellos cuando, al despedirse, Sócrates invita a sus interlocutores a encontrarse en el mismo lugar al día siguiente.⁸² En los tres diálogos mencionados

⁷⁸ Lo que Campbell y Ritter sostenían es que Platón cambió su estilo básicamente dos veces en toda su producción: cuando comenzó a escribir la *República* y cuando comenzó a evitar sistemáticamente el hiato (lo que ocurrió entre el *Teeteto* y el *Sofista*, determinando el paso del grupo II al III). Para una opinión contraria, cf. THESLEFF (2009:216-9) quien reconoce como razonablemente válida la identidad del grupo III pero desestima que el grupo II constituya una unidad cronológica. Su método combina ambos criterios (el estilístico y el de contenido), pero se apoya para la ordenación cronológica en ciertas hipótesis (la revisión parcial de algunos diálogos por el mismo Platón que los ubicaría, entonces, como escritos originalmente anteriores; o la confianza de Platón en la asistencia de algún secretario que conocía cómo reescribir con un “estilo platónico tardío”) que nos parecen bastante difíciles de comprobar.

⁷⁹ No puede dejar de mencionarse la posición de J. ANNAS (2002) quien cuestiona la tradicionalmente aceptada división entre diálogos tempranos, medios y tardíos, ya que la encuentra ligada a un criterio evolutivo del desarrollo intelectual de Platón que a su modo de ver no cuenta con un fundamento sólido. D. FREDE (2002), en su respuesta al artículo de Annas, reconoce la pertinencia de los argumentos de Annas y ve con agrado sus inquietudes críticas que “previenen una osificación” de lo habitualmente sostenido y brindan “una oportunidad de mirar textos antiguos con nuevos ojos” (p. 25); aunque de cualquier modo hace una defensa vigorosa de la posición evolutiva. Cf. también C. ROWE (2004).

⁸⁰ Tal como aceptan R. FERBER (1997:6), M. I. SANTA CRUZ (1988:9), A. VALLEJO CAMPOS (1988:139-140), F. FERRARI (2004). Ver la exhaustiva lista de cronologías propuestas desde 1792 hasta 1981 en H. THESLEFF (2009:154-163) donde puede notarse que la mayoría de los autores coincide en acercar la fecha de composición de *Parménides* y *Teeteto*, y en ubicarlos después de *Fedón* y *República* pero antes de *Sofista* y *Político*. Para resultados estilométricos más recientes, cf. YOUNG (1994:240) quien pone en relación los trabajos de G. R. LEDGER (1989), L. BRANDWOOD (1990) y G. VLASTOS (1991) con resultados similares.

⁸¹ Cf. F. FERRARI (2004:18-19).

⁸² Comienza el *Sofista* con la siguiente frase: “Aquí estamos tal como corresponde, Sócrates, según habíamos acordado ayer” (216a1-2), donde “ayer” haría alusión al encuentro concertado al final del *Teeteto*, cuando -según relata Euclides de Megara, narrador del encuentro- Sócrates se despide de Teeteto y de Teodoro y dice: “Ahora tengo que comparecer ante el Pórtico del Rey para responder a la acusación que Meleto ha formulado contra mí” (*Teeteto* 210d2-4). Dice Sócrates apenas al principio del *Político*: “Con Teeteto, yo personalmente estuve ayer dialogando y ahora lo he estado

aparecen los mismos personajes -Sócrates, el geómetra Teodoro, el joven matemático Teeteto y su amigo Sócrates el joven-; un anónimo extranjero de Elea acompaña a Teodoro en el segundo día y reemplaza a Sócrates como interlocutor principal en *Sofista* y *Político*. En los tres diálogos, además, Sócrates interviene al comienzo pero después observa la conversación en silencio.

M. L. Gill señala también el tema general de los tres diálogos: el conocimiento que, analizado primero en el *Teeteto*, sirve como el género a problematizar en el resto de la serie (en el *Sofista* es llamado *tékhne* y *epistéme* en el *Político*) y es dividido en subclases en un esfuerzo por definir la pericia específica de sofistas y políticos.⁸³ Por otro lado, las referencias cruzadas tanto en *Teeteto* (183e5-184a2) como en *Sofista* (217c3-7) al encuentro que habría mantenido Sócrates mucho tiempo atrás con Parménides (retratado en el *Parménides*), podrían estar señalando la relevancia de aquella discusión en la conversación presente.⁸⁴ De modo que tenemos tres diálogos -*Teeteto*, *Sofista* y *Político*- que por sus referencias mutuas podemos agrupar como una serie⁸⁵ y pensar en dependencia del *Parménides*. Sostenemos, por lo tanto, que *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Timeo-Critias*, *Filebo* y *Leyes (Epínomis)* conforman (muy probablemente en el orden mencionado) un grupo separado de diálogos y es razonable pensar que pertenecen a un período de la vida de Platón que abarca los años que van entre su segundo viaje a Sicilia (alrededor del 366) y su muerte (347).⁸⁶

escuchando mientras te respondía” (258a3-4).

⁸³ M. L. GILL (2012:1-2).

⁸⁴ De todos modos, es discutible que la referencia de este pasaje sea al mismo hecho narrado en *Teeteto* 183e y *Parménides* 127b. Según estos testimonios, cuando Sócrates era muy joven, un Parménides muy anciano visitó Atenas junto con Zenón de Elea. Estos datos cronológicos son importantes pero difíciles de confirmar, ya que Platón es el único que refiere la presencia de Zenón y de Parménides en Atenas. Además, esta cronología difiere en unos veinticinco años de la ofrecida por Apolodoro y adoptada por Diógenes Laercio (IX 23). Cf. N. CORDERO (1988:*ad locum*). Por su parte, A. VALLEJO CAMPOS (1988:139) entiende que las alusiones de *Teeteto* y *Sofista* al encuentro entre Sócrates, Parménides y Zenón debe entenderse más como una referencia al *Parménides* que como una alusión a un hecho real. Considera que el encuentro es una ficción literaria, pero que las referencias sí probarían que al *Parménides* le corresponde efectivamente la primera posición dentro de la serie *Parménides-Teeteto-Sofista-Político*.

⁸⁵ FERRARI (2004:19-20) señala que la relación entre *Parménides* y *Teeteto* es difícil de determinar por su cercanía en el tiempo, aunque acepta que el *Parménides* presupone los desarrollos de los así llamados diálogos centrales -especialmente, *Fedón*, *República* y *Banquete*-, es muy cercano al *Teeteto*, algo anterior al *Sofista* y precede unos años al *Filebo* y *Timeo*. F. FRONTEROTTA (2007:17-19) subraya la falta de certeza con que contamos a la hora de ordenar cronológicamente la obra de Platón y acepta: a- que el *Teeteto* debe haber sido escrito después del 369 (porque alude a la batalla que habría tenido lugar entre atenienses y tebanos en dicho año); b- que la fecha de redacción del grupo compuesto por *Parménides-Teeteto-Sofista-Político-Filebo* debemos colocarla en un arco de tiempo entre aproximadamente el 370 y el 355 a.C., esto es, después de la secuencia *Fedón-Banquete-República-Fedro* y antes de *Timeo-Critias-Leyes*. Una secuencia probable similar encontramos en BOERI (2006:11) y FERRARI (2011:26).

⁸⁶ Una discusión aparte merece el orden relativo *Timeo-Filebo*, encontrando entre los especialistas opiniones enfrentadas, tal como señala G. E. L. GUTHRIE (1992:211). Los desarrollos ontológicos del *Timeo* y el *Filebo* son cercanos, pero el problema básico consiste en decidir entre: a) ubicar el *Timeo* antes que el *Filebo* y entonces tener que explicar por qué no aparece el Receptáculo en este último; o b) pensar que el *Filebo* es anterior, pero tratando de entender ahora por qué no aparece en *Timeo* ninguna referencia al Límite y lo Ilimitado. Para un desarrollo de la ontología tardía, cf. K. M. SAYRE (1998).

I.6 Conclusiones

La opinión de que el *Timeo* es una de las últimas obras de Platón tiene larga trayectoria. En primer lugar, fue -como vimos- lo que sostuvo la tradición, especialmente el propio Aristóteles. El desafío lanzado por Owen a mediados del siglo XX al peso de la tradición y a la opinión establecida por los estudiosos generó polémica y creemos haber mostrado ya que su propuesta de datación temprana se funda en argumentos que no son conclusivos. Señalando sus debilidades, intentamos explicar por qué sostenemos que el *Timeo* debe ser considerado uno de los últimos diálogos de la producción platónica, más allá de los intentos de datación temprana. Queda todavía en pie, por supuesto, abordar el problema -que en gran parte motivó el artículo de Owen- de por qué reaparece en *Timeo* la teoría de las Ideas después de que las serias objeciones del *Parménides* no fueran ni invalidadas como objeciones ni resueltas de modo explícito en la segunda parte de dicho diálogo, ni en la trilogía *Teeteto-Sofista-Político*. La singular posición del *Timeo* para retomar temas de fundamental importancia desarrollados en obras centrales de la madurez debe advertirnos de la complejidad de interpretación de este diálogo que -a nuestro modo de ver- resignifica afirmaciones anteriores a la luz de planteos críticos. Creemos que la hipótesis de un conflicto se desarticula si prestamos atención a los planteos ontológicos propuestos por Platón. Creemos -contra Owen- que las afirmaciones metafísicas principales de los diálogos medios (especialmente *Fedón* y *República*) no son exactamente las mismas que aparecen en *Timeo* y que las críticas del *Parménides* no son incompatibles con un *Timeo* cronológicamente posterior.⁸⁷ Es interesante notar que Cherniss, en su respuesta a Owen, concuerda con él en que el *Timeo* exhibe la teoría de las Ideas tal como había sido rechazada en el *Parménides*.⁸⁸ Y si bien tácitamente reconoce que Platón en ningún lugar responde de forma explícita a las críticas del *Parménides*, igualmente sostiene que la ontología de los diálogos tardíos permanece sin cambios respecto de los del período medio.⁸⁹

Estos planteos nos pueden llevar a pensar que hay solo dos alternativas posibles a la hora de datar el *Timeo*: o nos alineamos con Owen y sostenemos la datación temprana, al precio de tener que justificar de algún modo la evidencia estilométrica en contra (no menos que la tradición compatible con ella); o seguimos a Cherniss y preservamos la ubicación tardía del diálogo, aunque esto implique un gran esfuerzo argumentativo que

⁸⁷ G. E. L. OWEN (1953:82) “Now the suggestion refuted by *Parmenides* is precisely the account of the relation between Forms and particulars given in the *Timaeus*”.

⁸⁸ H. F. CHERNISS (1957:348) “In the *Timaeus*, that same doctrine of ideas, which the critique of the *Parmenides* is presumed to have demolished, is presented as openly and elaborately as it ever was before and even more emphatically asserted to be true”.

⁸⁹ H. F. CHERNISS (1957:360 y 378).

vuelva plausible el hecho de que Platón siga sosteniendo lo que aparentemente había refutado en una obra anterior. Creemos, más bien, que el camino a tomar es otro. En primer lugar, resulta insoslayable la afirmación explícita de Parménides quien, al cabo de presentar todas las dificultades, declara que quien “no admitiese que hay Formas de las cosas que son y se negase a distinguir una determinada Forma de cada cosa una, no tendrá adónde dirigir el pensamiento” (*Parménides* 135b6-8). Luego, retomando la perspectiva de la datación, consideramos importante tener en cuenta el peso de la tradición. No se puede dejar de valorar cómo interpretaron los escritos de Platón quienes fueron sus discípulos directos o cercanos en el tiempo. Por otro lado, nuestra evaluación de los diferentes recursos disponibles nos reveló que ninguno de ellos es suficiente *per se* y que corremos el riesgo de caer en circularidad si intentamos determinar un orden lógico para fijar la cronología, dado que investigar la evolución del pensamiento implicaría conocer la cronología relativa de los diálogos. Sin embargo, creemos que lo más provechoso es poner a interactuar entre sí los diferentes criterios cronológicos para volver nuestras certezas más sólidas. Es notable por ejemplo que los aportes de la estilometría -a pesar, como hemos visto, de todas las críticas de las que es posible- coinciden en general con lo que ya había sostenido la tradición y el tratamiento más antiguamente aceptado por los estudiosos. En ese sentido, el dato estilométrico contribuye en este tipo de estudio.

Dado que la obra de Platón está atravesada por diferentes hilos de tensión -entre personajes, entre posiciones enfrentadas, entre pares de opuestos tales como conocimiento/opinión, retórica/filosofía, o también, por supuesto, entre registros de expresión como la seriedad y el juego, la narración de mitos o de *lógoi*, lo verosímil o lo verdadero-, resaltamos la importancia de estudiar cuidadosamente la evidencia externa con que podemos contar acerca de la vida de Platón y sus actividades. La cronología del *Timeo* debe fundamentarse, además, con la cooperación del análisis filosófico interno de los argumentos propuestos por Platón que muestra, a nuestro modo de ver, que no es cierto que las afirmaciones metafísicas de *Fedón* y *República* reaparecen sin modificaciones en *Timeo*, y que la ontología del *Timeo* no es ajena a las críticas del *Parménides*, sino que las incluye y se modela a partir de ellas. En este sentido, creemos que el *Timeo* es una obra del último período de Platón (posiblemente anterior solo a *Critias*, *Filebo* y *Leyes*, y posterior a la serie *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*) y que allí reaparece, aunque en parte modificada, la teoría de las Ideas de la madurez. Asimismo, argumentaremos que filosóficamente puede explicarse que las críticas del *Parménides* no son fatales a la teoría de las Ideas mostrando: a) que la ontología de

madurez no soporta los supuestos de los argumentos críticos del *Parménides* los que, por tanto, son inaplicables y constituyen un intento platónico por señalar cómo no hay que entenderla; y b) que con la inclusión de la *khóra* como tercer género Platón se hace eco de la auténtica exigencia del *Parménides* por dar cuenta del problema de la participación que, por cierto, no había sido explicado en la madurez.

En este sentido, emprenderemos a continuación un análisis de la ontología propuesta en la madurez, es decir, abordaremos los alcances de la llamada “teoría de las Ideas” en los que hemos establecido como diálogos del grupo medio y, más específicamente, en *Fedón* y *República*.

CAPÍTULO II: La teoría de las Ideas de madurez

Una vez establecida la pertenencia del *Timeo* al grupo de los últimos diálogos, nos detendremos en este capítulo en el análisis de la teoría clásica de las Ideas tal como se despliega en los diálogos de madurez. Sostenemos que en el *Parménides* no se critica el hecho de que se postulen Ideas sino, más bien, cierto modo de entender la relación entre ellas y los particulares sensibles y, más específicamente, los aspectos de unidad y unicidad de las Ideas. Sumado a esto, defenderemos la tesis de que las objeciones expuestas en el *Parménides* son, en última instancia, inaplicables a la teoría clásica ya que presuponen una perspectiva lógico-ontológica que es extraña a la formulación de la teoría contenida en los diálogos medios. Para defender ambos puntos será necesario, en primer término, dar cuenta de las principales características que Platón atribuye a las Ideas en los diálogos medios, prestando especial atención a la problemática noción de participación y a la pertinencia –o no- de considerar a las Ideas *separadas*. En un segundo momento, afirmaremos la existencia de las propiedades inmanentes como un tercer componente constitutivo de la ontología platónica junto con las Formas y los particulares sensibles.

II.1 Características principales de la teoría de las Ideas de madurez

Solo el intento de fijar una supuesta doctrina platónica constituye -creemos- un importante desafío. La forma dialógica y la pluralidad de voces en los diálogos es una muestra clara de que la intención del autor de estas obras lejos estaba de transmitir un conjunto de verdades o postulados. En su reciente trabajo Lloyd Gerson se pregunta si poseemos alguna evidencia que justifique la posición según la cual la filosofía propiamente platónica acuerda sustancialmente con quienes se llaman a sí mismos platonistas.⁹⁰ Sugiero ampliar la pregunta y poner en duda, incluso, que pueda hallarse una posición monolítica que englobe todo lo que Platón dijo o quiso significar a través del *corpus* de su producción escrita y por boca de tantos personajes.⁹¹ Hechas estas advertencias, es necesario para la economía de nuestra investigación articular a continuación una versión lo más *auténtica* posible -esto es, que se atenga con cuidado a los textos- de lo que Platón sostuvo en su madurez acerca de lo que conocemos como “teoría de las Ideas”.

⁹⁰ Cf. L. GERSON (2013:3).

⁹¹ Es bien conocida en este punto la tensión entre -dicho muy brevemente- unitaristas y evolucionistas: mientras los primeros niegan que haya habido algún cambio doctrinal (o algún cambio sustancial, en una versión más moderada) en el pensamiento de Platón, los últimos encuentran una evolución en la posición del filósofo en el curso de su producción literaria. En lo que hace a nuestra investigación, alcanza con poner en duda que exista una versión monolítica de la teoría de las Ideas en los diálogos de madurez.

¿Puede hablarse de una “teoría o doctrina de las Ideas” en Platón? El tema es discutible y difícil de decidir. En principio, *Fedón* y *República* (aunque no solo estos diálogos) recurren a Formas en sus desarrollos propios: en un caso, para probar la inmortalidad del alma y, en el otro, para dar cuenta de la diferencia entre los perfectos guardianes-filósofos y los amantes de las opiniones. Pero ellos no aportan un tratamiento sistemático de las Ideas. Paradójicamente, el lugar donde aparecen tematizadas con más detalle las Ideas es el *Parménides*, pero en el marco de una fuerte y aguda crítica.⁹² De cualquier modo, como hemos visto, en *Parm.* 135b5-c3 se sugiere que Platón -consciente de algunas dificultades- no está dispuesto a abandonar las Formas, a riesgo de “destruir por completo la facultad dialéctica”. Por nuestra parte, hablaremos de “teoría de las Ideas” para hacer referencia a un núcleo de afirmaciones básicas sostenidas por Platón sobre aspectos éticos, ontológicos y gnoseológicos, tales como que existe una diferencia entre objetos sensibles e inteligibles, que son distintos en su ser como en su modo de ser conocidos, y que lo inteligible existe realmente, su modo de ser es el más perfecto y es causa -al menos- de las cualidades de lo sensible. Que no se trate de una doctrina sistemáticamente elaborada (¡nada podría ser más lejano e incompatible con el modo dialógico elegido por Platón para expresar su filosofía!), no implica, por supuesto, restarle seriedad o importancia.⁹³

En este sentido, comenzaré citando algunos pasajes (del *Fedón*, del *Parménides* y de la *Metafísica* de Aristóteles, el más genial de los discípulos de Platón) para señalar –de un modo muy general- ciertos rasgos que se repiten y conforman el núcleo de la ontología platónica de la madurez.

“La realidad misma, de cuyo ser damos razón tanto al interrogar como al responder ¿se comporta siempre idénticamente y del mismo modo, o de manera cambiante (πότερον ὡσαύτως ἀεὶ ἔχει κατὰ ταῦτὰ ἢ ἄλλοτ’ ἄλλως;)? Lo Igual en sí, lo Bello en sí, lo que cada cosa es, [o sea] lo real, ¿aceptan alguna vez un cambio cualquiera? ¿O siempre cada una de estas realidades, al ser en sí misma única en su aspecto, se comporta del mismo modo e idénticamente y jamás admite por ningún motivo alteración alguna? Es forzoso, Sócrates, dijo Cebes, que se comporte del mismo modo e idénticamente (ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχει).

¿Y qué pasa con la multitud de cosas bellas (τῶν πολλῶν καλῶν), tales como hombres, caballos, vestidos u otras cosas bellas cualesquiera, o con las cosas iguales, o con todas las cosas que tienen el mismo nombre que aquellas [cosas en sí]? ¿Se comportan acaso idénticamente o, muy al contrario de aquellas [cosas en sí], prácticamente nunca [se comportan] idénticamente ni en sí mismas ni en sus relaciones recíprocas (ἄρα κατὰ

⁹² Como bien señala L. GERSON (1990:34) no existe en los diálogos un tratamiento sistemático de la teoría de las Ideas, sino que las Formas siempre se introducen con el propósito particular de explicar algún fenómeno. Ver también la aclaración de A. VIGO (2009:xvi-xvii) respecto a que al hablar de “Teoría de las Ideas” no pueden entenderse los términos *teoría* ni *ideas* en el sentido actual de nuestra lengua cotidiana.

⁹³ Cf. sobre este punto M. L. GILL (2012:18), F. GONZALEZ (2003), F. TRABATTONI (2003:45-49), F. FERRARI (2004:34).

ταῦτά ἔχει, ἢ πᾶν τοῦναντίον ἐκείνοις οὔτε αὐτὰ αὐτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἔπος εἰπεινὸν οὐδαμῶς κατὰ ταῦτά;)?

Así es, dijo Cebes, jamás se comportan del mismo modo” (*Fedón* 78d-e).⁹⁴

“¿No crees que hay una Forma en sí y por sí de semejanza, y, a su vez, otra contraria a ésta, lo que es lo desemejante? (...) Y si todas las cosas toman parte (μεταλαμβάνει) de estas dos, que son contrarias, y es posible que, por participar (μετέχειν) de ambas, las mismas cosas sean tanto semejantes como desemejantes a sí mismas, ¿qué tiene ello de sorprendente? Si, en efecto, alguien pudiera mostrar que las cosas que son en sí mismas semejantes se tornan desemejantes, o las desemejantes semejantes (εἰ μὲν γὰρ αὐτὰ τὰ ὁμοιά τις ἀπέφαινε ἀνόμοια γιγνόμενα ἢ τὰ ἀνόμοια ὁμοια), sería -creo yo- un portento. (...) E, igualmente, respecto de todo lo demás: si pudiese mostrarse que los géneros en sí o las Formas reciben en sí mismos estas afecciones contrarias, eso sería algo bien sorprendente; pero si alguien demostrara que yo soy uno y múltiple, ¿por qué habría de sorprendernos?” (*Parménides* 129a-c).⁹⁵

“Como, por otra parte, Sócrates se había ocupado de temas éticos y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad, sino que buscaba lo universal (καθόλου) en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar la atención en las definiciones, <Platón> lo aceptó, si bien supuso, por tal razón, que aquello no se da en el ámbito de las cosas sensibles, sino en el de otro tipo de realidades; y es que es imposible que la definición común corresponda a alguna de las cosas sensibles, dado que están eternamente cambiando (ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶ ἀίσθητῶν τινός, ἀεὶ γε μεταβαλλόντων). Así pues, de las cosas que son, les dio a aquéllas el nombre de 'Ideas', afirmando que todas las cosas sensibles existen fuera de ellas y que según ellas reciben su nombre (τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα)” (Aristóteles, *Metafísica* 987b1-9).⁹⁶

“<En cuanto a los que afirman las Ideas> toman las Ideas por universales (καθόλου), y a la vez como separadas e individuales (χωριστὰς καὶ τῶν καθ' ἑκαστον). (...) Ahora bien, la causa de que junten estas características en la misma cosa quienes ponen las Ideas como universales (τοῖς λέγουσι τὰς οὐσίας καθόλου) está en que no las identificaban con las cosas sensibles. Y es que pensaban que las realidades sensibles singulares fluyen y ninguna de ellas permanece y que, por el contrario, el universal existe separado fuera de ellas y es otra cosa (τὰ μὲν οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καθ' ἑκαστα βεῖν ἐνόμιζον καὶ μένειν οὐθεν αὐτῶν, τὸ δὲ καθόλου παρὰ ταῦτα εἶναί τε καὶ ἕτερόν τι εἶναι)” (Aristóteles, *Metafísica* 1086a32-b2).

A lo largo de prácticamente toda la obra de madurez Platón habla de Ideas. Se refiere a ellas con una variedad léxica: los términos que utiliza Platón son ἰδέα, εἶδος (que traduciremos indistintamente por *Idea* o *Forma*), γένος (que traduciremos por

⁹⁴ Para todas las citas del *Fedón*, utilizaremos la traducción -en algunos casos, con modificaciones que se indicarán- de C. EGGERS LAN (1983).

⁹⁵ Para todas las citas del *Parménides*, utilizaremos la traducción -en algunos casos, con modificaciones que se indicarán- de M. I. SANTA CRUZ (1988).

⁹⁶ Para todas las citas de la *Metafísica*, utilizaremos la traducción -en algunos casos, con modificaciones que se indicarán- de T. CALVO MARTÍNEZ (2000).

género) y más raramente οὐσία (daremos cuenta en cada aparición de la opción más aceptable).⁹⁷ Ἰδέα significa originariamente el *aspecto*, la *forma*, la *figura*, el *tipo (kind)* de una cosa. En el lenguaje filosófico de Platón este término designa a la Idea, en sentido propio, como un ente supremo inmutable, auto-idéntico y distinto del mundo empírico y sensible, sin demasiadas variaciones desde los diálogos juveniles hasta los tardíos. Εἶδος significa propiamente *especie*, *forma*, *aspecto*, *clase*, y es empleado por Platón para referirse a la Idea sobre todo en los diálogos de madurez y tardíos, aunque no está ausente en los juveniles y de transición. Γένος indica en primer lugar *raza*, *estirpe* o *tribu* y sucesivamente, por extensión, el *género*, la *categoría* o la *forma esencial* de una cosa. Con este significado técnico aparece en los diálogos tardíos, especialmente en *Parménides* y *Sofista*. Οὐσία, por último, remite al *ser*, a la *esencia*, a la *verdadera naturaleza* o a la *sustancia real* y *primera* de la cosa empírica en devenir, y lo encontramos así en todos los diálogos y sin variaciones importantes.⁹⁸ Además de los cuatro términos mencionados, Platón utiliza una serie de expresiones para referirse a las Ideas: a) la sustantivación del adjetivo neutro correspondiente (*autò tò kalón* para la Idea de lo bello o *autò tò agathón* para la Idea de lo bueno, (*Parménides* 134b14-c2); b) también recurre a un sintagma reforzativo, como cuando designa “aquello que es verdaderamente desigual” con la expresión *hò éstin anómoion* (129a2), o incluso utiliza nombres abstractos femeninos como por ejemplo *autè hè anomoiótes* (la semejanza misma) o *autè hè hosiótes* (la santidad) (*Parménides* 131a1-3).⁹⁹ Como señala Trabattoni,¹⁰⁰ son frecuentes los pasajes en los que Platón inicia una argumentación que involucra Ideas dando por sentado el acuerdo de su interlocutor acerca de su existencia (*Fed.* 74a9-12, *Prot.* 330c1, *Rep.* 475e9-476a8).

De un modo muy general, podemos hablar en principio de una metafísica de corte ejemplarista o imitativo, en el sentido de que se reconoce una neta diferencia entre –al menos– objetos inteligibles y objetos sensibles; si bien ambos tipos de entidades son diferentes, las últimas se asemejan a las primeras de un modo parcial o deficiente.¹⁰¹ Por otro lado, se insiste en que entre ambas entidades se establece efectivamente algún tipo de relación que posibilita que los participantes sean determinados al menos en algún aspecto por las Formas. Es recurrente, también, la asimetría entre ambas entidades metafísicas, fundamentalmente en tanto hay una diferencia cualitativa en su modo de ser.

⁹⁷ Para el uso de ἰδέα y εἶδος cf. M. DIXSAUT (1991) y A. E. TAYLOR (1911).

⁹⁸ Cf. H. G. LIDDELL – R. SCOTT (1992).

⁹⁹ Cf. J. F. PRADEAU (2001) quien opta por precisar distinciones entre los términos y F. FERRARI (2004:35-6).

¹⁰⁰ Cf. F. TRABATTONI (2003:45-46).

¹⁰¹ Ver por ejemplo *Fedón* 74d.

Otro rasgo general que puede reconocerse es cierta epistemología débil o negativa, en el sentido de que el conocimiento pleno y acabado de las Ideas –que trascienden la realidad empírica- es realmente difícil de alcanzar ya que escapa a los sentidos e implica un arduo trabajo preparatorio y esfuerzo intelectual. Si bien es cierto que es posible el conocimiento de ambos géneros de realidad, es mucho más fácil –aunque engañoso- el conocimiento sensible de los objetos materiales, y más difícil –aunque incomparablemente más exacto y preciso- el conocimiento de los objetos inteligibles. En tal sentido, existe una realidad inteligible diferente de la sensible, respecto de la cual se puede tener conocimiento propiamente dicho.

Cuando Aristóteles trata de explicar la génesis de la teoría de las Ideas, sugiere que Platón consideraba que, dado que lo sensible es cambiante, no podía constituir un principio de conocimiento. Más allá de que Aristóteles identifica las Ideas con los universales¹⁰² y que puede cuestionarse su férrea atribución de heraclitismo a Platón (*Metafísica* 987a32-b1), podemos tomar su hipótesis de que la teoría platónica de las Ideas se inició con la búsqueda socrática de definiciones¹⁰³ (Sócrates afirma que no se puede conocer algo sin antes saber qué es y, además, sugiere que las formas¹⁰⁴ garantizan que haya verdaderas definiciones que posibiliten el conocimiento) y que, ya a la altura del *Fedón* y *República*, Platón defiende abiertamente la prioridad de la Forma. Por cierto, mientras que en los diálogos tempranos o socráticos nada indica que para Sócrates las propiedades ocupen un plano especial y diferente del particular sensible, Platón entendió que las definiciones no podían hallarse en lo sensible a causa de su constante cambio¹⁰⁵. Aristóteles considera la teoría como otro intento en la búsqueda de causas, cuyo conocimiento constituye la sabiduría que busca el filósofo (981b28); y sostiene que para Platón “las Formas son causas de lo demás” (987b18-20) y que “dan la esencia a cada una de las demás cosas” (988b4-5).

¹⁰² Es interesante -como señala T. BLACKSON (1995:205 n.1), siguiendo a D. ROSS (1951:18)- que Aristóteles utiliza el término *kathólou* (universal), aunque Platón solo utiliza los términos *eídos* (Forma) e *idéa* (Idea), y el término *kathólou* no aparece en el *corpus*. Si se registra una vez (*Menón* 77a6) la fórmula *katà holou* que, aunque con otro sentido, puede considerarse un antecedente del uso aristotélico. Contra la hipótesis aristotélica sobre la génesis de las Formas, cf. Ch. KAHN (2013).

¹⁰³ Para opiniones encontradas, cf. N. GULLEY (1962:26) quien no halla bases sólidas para cuestionar la verdad general de lo que transmite Aristóteles y J. ANNAS (1976:153) quien insiste en revisar las tesis aristotélicas acerca de la teoría platónica de las Ideas.

¹⁰⁴ Pensemos, por ejemplo, en el *ti eídos tautón* que hace que de una multiplicidad pueda decirse que son virtudes (*Menón* 72c7-8). No vamos a detenernos en el “problema socrático”; pero sobre la relación entre la búsqueda socrática de definiciones y la teoría platónica de las Ideas (específicamente en el *Menón*), cf. D. ROSS (1951:11-21).

¹⁰⁵ La aproximación que estamos ofreciendo es muy simplificada y retoma en sus líneas principales la clásica tesis de D. ROSS (1951:11-21). Discutiremos más adelante si los particulares platónicos pueden cambiar –o no- respecto de todas sus propiedades. Es también interesante pensar -como propone A. SILVERMAN (2002:81)- si la dificultad epistemológica que señala Aristóteles y que surge del cambio constante de los particulares puede ser independiente de que los particulares posean propiedades esenciales: en este sentido, los particulares podrían ser epistemológicamente problemáticos porque tienen diversas propiedades, de las cuales solo algunas cambian.

Veamos ahora con más detalle cómo aparecen estas características que hasta aquí solo fueron mencionadas de un modo general. En *Fedón* 65d4-66a8 se mencionan las Ideas de Justicia, Belleza y Bondad: “-¿Decimos que existe algo Justo en sí, o nada? -Lo decimos ciertamente, ¡por Zeus! -¿Y algo Bello, o algo Bueno? -¡Pero es claro!” (*Fedón* 65d4-8). Este es uno de aquellos casos en que, como ya señalamos, se toma como punto de partida de la argumentación un acuerdo con el interlocutor -que no es discutido ni demostrado, y se introduce sin mayores explicaciones- respecto de la existencia de Formas. Por cierto, en esta primera aparición se nos dice que las Ideas no son conocidas a través de los sentidos sino, más bien, por el puro pensamiento (αὐτῆ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῆ διανοίᾳ, 66a1-2), lejos de la distracción de lo sensible,¹⁰⁶ en tanto se afirma que se aproximará con mayor pureza a la comprensión de las Formas quien lo haga sólo con el pensamiento y sin la compañía de ningún sentido. Sin embargo, que las Formas sean cognoscibles por el pensamiento y no por la actividad de percepción no significa que esta última no juegue ningún papel en el conocimiento de las Formas. En el mismo sentido, en *República* V se afirma que las Formas son los objetos apropiados del conocimiento porque son “lo que es”: solo aquellos que son capaces de avanzar hasta lo Bello en sí y contemplarlo por sí mismo, sin confundirlo con las cosas que participan de él, tienen conocimiento (476b-d).

También en *República* 476a4-7 se reconoce respecto de lo Justo y de lo Injusto, de lo Bueno y de lo Malo y de todas las Ideas que “cada una en sí misma es una, pero, al presentarse por doquier en comunión con las acciones, con los cuerpos y unas con otras, cada una aparece como múltiple”.¹⁰⁷ En 525a1-2¹⁰⁸ se señala, incluso, que investigar si un par de objetos sensibles es uno o dos puede estimular el pensamiento y conducir al alma a “la contemplación del ser” (τὴν τοῦ ὄντος Θέαν). Y en *Fedón* 74b-c se resalta que la

¹⁰⁶ “Pues bien, el que lo hiciera [la comprensión de cada cosa] con mayor pureza será aquel que se aproximara a cada cosa al máximo posible sólo con el pensamiento (τῆ διανοίᾳ), sin acompañar el conocimiento mental (διανοεῖσθαι) con la vista ni con ningún otro sentido, y sin adosar nada al manejo de la razón (μετὰ τοῦ λογισμοῦ). Sería aquel que, sirviéndose del pensamiento en sí mismo, por sí mismo e incontaminado (αὐτῆ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῆ διανοίᾳ), intentara dar caza a cada una de las cosas reales, cada una en sí misma, por sí misma e incontaminada desembarazándose al máximo de los ojos y de los oídos y, puede decirse, del cuerpo entero, en tanto éste perturba y no permite al alma poseer verdad y sabiduría, mientras está asociada con él” (*Fed.* 65e7-66a7).

¹⁰⁷ Queremos señalar que estas líneas citadas de *República* pueden llevar a pensar en Ideas de negaciones o de privaciones, contra el carácter paradigmático de las Ideas que venimos señalando. Si bien esto es cierto, no puede dejar de tenerse en cuenta el cambio de perspectiva que se opera hacia el final de este libro V desde cuestiones especialmente ético-políticas hacia consideraciones más bien metafísicas. En este contexto, donde Platón parece servirse del aparato conceptual de la teoría de las Ideas sin todavía introducirla formalmente como parte de sus explicaciones (como sí sucederá, al menos, en los dos libros siguientes), encontramos estas líneas que presentan a las Formas como algo uno sobre una multiplicidad. En este sentido, cf. F. FERRARI (2000:369-370). Donde se plantea este problema es en el pasaje de *Parménides* 130b-e, conocido como extensión de las Formas, del que nos ocuparemos en el capítulo IV.

¹⁰⁸ “El aprendizaje concerniente a la unidad puede estar entre los que guían y vuelven el alma hacia la contemplación de lo que es”.

igualdad aparente de leños y piedras puede servir como ocasión para que la mente busque la Igualdad en sí, en tanto “¿No es desde las cosas que acabamos de mencionar -leños, piedras, etc.-, a partir de las cuales, al verlas iguales, pensamos en lo que es distinto de ellas?” (b4-6). Y unas líneas después, “Pero de todas maneras, es a partir de esas cosas iguales, aun siendo distintas de aquello Igual, que has pensado y adquirido su conocimiento” (c7-9). Señala K. Sayre¹⁰⁹ que el propósito general de esta tesis es mostrar que el conocimiento es una facultad separada de la percepción sensible y que en algún estadio del proceso de conocimiento de las Formas éstas deben ser captadas exclusivamente por la facultad del pensamiento, lo que no significa invalidar que también los sentidos puedan sumar su aporte a la hora de conocer las Formas y cooperar con la razón para alcanzar el conocimiento. En tanto ajenas a la percepción y a los sentidos, se llama a la Idea “inteligible” (νοητόν, *Fed.* 83b4); mientras el particular es opinable (δοξαστόν, *Rep.* 478e3) y por tanto de ellos no puede haber un conocimiento pleno ni absoluto, la Idea es “perfectamente cognoscible” (παντελῶς γνωστόν, *Rep.* 477a3). La cosa empírica se encuentra a medio camino entre el ser pleno y el no ser absoluto (μεταξύ...τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῆ ὄντος, *Rep.* 477a7), es mutable, corruptible y está en constante devenir (ἄλλοτ’ ἄλλως καὶ μηδέποτε κατὰ ταύτά, *Fed.* 78c7-8).¹¹⁰

Las Formas vuelven a aparecer en *Fedón* 74a, dentro del argumento de la reminiscencia, donde Simmias no duda en responder afirmativamente a la pregunta de Sócrates acerca de si “¿decimos que hay algo Igual? No me refiero a un leño igual a otro leño, ni a una piedra igual a otra piedra, ni a ninguna otra cosa de esa índole, sino a algo distinto, fuera de todas esas cosas, lo Igual en sí (αὐτὸ τὸ ἴσον)? ¿Decimos que es algo o que no es nada?”¹¹¹. Y unas líneas después: “-Pero entonces, ¿hay ocasiones en que las cosas Iguales-en-sí-mismas (αὐτὰ τὰ ἴσα) te parezcan desiguales, o la Igualdad (ἡ ἰσότης) desigualdad? -Jamás, Sócrates. -Por consiguiente, no son lo mismo las cosas iguales y lo Igual en sí”. Volveremos más adelante sobre este discutido pasaje, donde la distinción entre las cosas Iguales en sí mismas (αὐτὰ τὰ ἴσα) y la Igualdad (ἡ ἰσότης) podría dar pie para pensar que no se trataría de una única entidad, sino que se estaría haciendo referencia a dos entidades además de las cosas sensibles iguales. Pero lo que podemos destacar, en principio, es que hay bien diferenciados al menos dos tipos de seres: lo Igual en sí

¹⁰⁹ Cf. K. SAYRE (1998:96).

¹¹⁰ Cf. *Fedón* 65d9-66a8, 78e5-79a4; *Banquete* 202a2-9; *República* 476d5-479d10, 504c11-511e5, 533e7-534a8; *Fedro* 249c6-e2, *Timeo* 27d-28a y 51d-52a. Ver F. FRONTEROTTA (2001:60-79) y F. FERRARI (2003:97-98) respecto del paralelismo ontológico y epistemológico que traza Platón entre Ideas y particulares sensibles.

¹¹¹ En *Fed.* 102b5-6, por su parte, se menciona la existencia de las Ideas de grandeza y pequeñez.

y las cosas iguales, que siendo distintas de lo Igual, constituyen aquello a partir de lo cual puede pensarse y adquirirse su conocimiento (74c). Pero, además de operar esta distinción, en el pasaje Platón señala una clara dependencia de una entidad respecto de la otra:

“-¿Nos parecen iguales del mismo modo [los leños y las cosas iguales] que lo que es lo Igual en sí, o les falta algo para ser tales como lo Igual?

-Mucho les falta para eso, respondió Simmias.

-A ver si convenimos en esto. Cuando alguien, después de haber visto algo piensa: 'esto que ahora veo quiere ser semejante a alguna otra cosa, pero no lo logra y no puede ser como ella, sino que es inferior', es forzoso que el que piensa así haya conocido antes de algún modo aquello a lo cual él dice que [el objeto que ve ahora] se asemeja, pero deficientemente.

-Es necesario” (*Fed.* 74d-e).

Esto es, la igualdad que exhiben los leños y las piedras aspira a ser, trata de imitar o intenta llegar a ser como lo en sí, pero no lo logra. Esta deficiencia deja en claro también la tajante distinción entre la perfección de las Ideas y la imperfección del particular, y el fundamento teleológico que los vincula. ¿En qué radica la deficiencia de los particulares? Si bien el tema es controvertido y volveremos sobre él, en este pasaje pareciera estar ligado a que los leños parecen por momentos iguales y por momentos no (74b7-9).¹¹² Por cierto, en 80a se afirma que corresponde al alma -en tanto lo más semejante a lo divino- mandar y ser amo, y al cuerpo -en tanto mortal- ser esclavo y obedecer. Del mismo modo, podemos transpolar el ejemplo y pensar que también las Formas, que son divinas, tienen una clara supremacía sobre las cosas sensibles.

La Forma es una y única (*hén*),¹¹³ eterna y auto-idéntica (*aei òn...tautón*), constante e invariable (*aei katà tautà kai hosaútos ékhei*), invisible, pura, no compuesta y homogénea (*oux oratón...katharòn... asúntheton... monoeidés*); en tanto, el ser no compuesta (*asúntheta*, *Fedón* 78c6) vuelve a la Forma simple (única en su aspecto) e indisoluble.¹¹⁴ Está privada de cualquier “vestigio” físico y corpóreo y, por lo tanto, es separada de las cosas empíricas (*parà taúta pánta*) y absolutamente diversa a éstas (*pantápasin...héte-*

¹¹² En 76d-77a también queda claro que, si aceptamos que hay Formas (de lo bueno, lo bello y toda realidad de esa índole), a ellas referimos todo lo que percibimos y con ellas lo comparamos, dado que son las Formas las que existen al máximo o tanto como sería posible (τὸ πάντα τὰ τοιαῦτ' εἶναι ὡς οἶόν τε μάλιστα, 77a3-4). Sobre este mismo pasaje, D. ROSS (1951:23-24) nota que esta deficiencia constituye un obstáculo para la identificación de las Ideas platónicas con los universales aristotélicos.

¹¹³ En *República* 476a6-8 se afirma explícitamente que “cada una [de las Ideas] en sí misma es una, pero, al presentarse por doquier en comunión con las acciones, los cuerpos y unas con otras, cada una aparece como múltiple”. También en 479a se menciona “una (...) Idea de belleza en sí” y que “existe lo Bello único (...), lo Justo, etc.”.

¹¹⁴ “Lo Igual en sí, lo Bello en sí, lo que cada cosa es, [o sea] lo real (*tò ón*), ¿aceptan alguna vez un cambio cualquiera? ¿O siempre cada una de estas realidades, al ser en sí misma única en su aspecto (*monoeidés*), se comporta del mismo modo e idénticamente, y jamás admite por ningún motivo alteración alguna?” (*Fedón* 78d5-7). La Forma es única en su aspecto, indisoluble e incapaz de experimentar cambio (80b2-3).

ron). La distinción entre dos tipos de entidades reaparece en *Fedón* 79a, donde Cebes admite dos clases de cosas (*dúo eíde tôn ónton*, 79a6), una perceptible a la vista y otra invisible: mientras las últimas se comportan idénticamente, las primeras no lo hacen. En el mismo sentido, en *República V* se distingue entre el filósofo y el amante de las audiciones y los espectáculos, pero sólo el primero puede considerarse despierto en tanto “estima que hay algo Bello en sí, y es capaz de mirarlo tanto como las cosas que participan de él, sin confundirlo con las cosas que participan de él, ni a él por estas cosas participantes” (*Rep.* 476c9-d3).

En *Fedón* 100b6-7, cuando Sócrates emprende su segundo rumbo y parte de la hipótesis de que “existe algo Bello en sí y por sí y algo Bueno y Grande, y todo lo demás”,¹¹⁵ se dice que cada Idea es *en sí y por sí* (*autò kath’hautó*).¹¹⁶ Ahora bien, no es sencilla de entender la expresión *autò kath’hautó*. Entre las opiniones más destacadas, G. Owen (1957) y G. Fine (1984) sugieren que cada Forma es en sí y por sí en el sentido de que excluyen a su opuesto y no tienen mezcla con nada sensible. Desde otra perspectiva, G. Vlastos (1987) argumenta que *autò kath’hautó* es sinónimo para la Forma de su ser separada en el sentido de que su existencia es independiente de la existencia de las entidades que participan de ella.¹¹⁷ También K. Sayre acentúa que *autò kath’hautó* alude al carácter absoluto de la Forma y a su ser completamente autónomo: mientras que las cosas sensibles dependen de las Formas en cuanto a sus propiedades, las Formas existen independientemente de las cosas sensibles.¹¹⁸ No creemos que ambas posiciones sean inconciliables ya que, como consecuencia de su ser absoluto y autónomo, las Formas son siempre las mismas y no podrían tener, por supuesto, ni opuestos ni mezcla con lo sensible¹¹⁹. Nos inclinamos a considerar a la Forma como un individuo ontológicamente primero y que es *autò kath’hautó*, una realidad que existe en sí y por sí, en tanto dotada de *ipseidad* lógica

¹¹⁵ En el mismo sentido, *Fedón* 78 d y *Banquete* 211a-b, *República* 358d y 524d. Esta caracterización de las Formas como “en sí y por sí” también aparece mencionada con la forma “F en sí”, como por ejemplo en *Crátilo* 439c8 (se habla de lo Bello en sí y lo Bueno en sí), en *Fedón* 75c11-d2 (se menciona lo Bello en sí, lo Bueno en sí, lo Justo y lo Pío), en *Fedón* 74a12, c4-5, 78d3 (lo Igual en sí), 102d6 (la Grandeza en sí), *República* 476b10, 479a1, 479e1 (la Belleza en sí) e incluso en *Parménides* 128e5-6.

¹¹⁶ Proponemos aquí una traducción literal de la expresión, tal como la que utiliza G. VLASTOS (*itself by itself* 1987:187) y en el mismo sentido de *alone by itself* (R. E. ALLEN) o *just by itself* (F. M. CORNFORD). Preferimos dejar la traducción *en sí* para *ἐν αὐτῷ*, que Platón no utiliza como una variante de *καθ’αὐτό*.

¹¹⁷ También para D. DEVEREUX (1994) que la Forma sea en sí y por sí implica que no está en sus participantes. Nos detendremos específicamente en este punto en el próximo apartado. S. RICKLESS (2007:17-8) señala sensatamente que es difícil saber qué significa la expresión dado que Platón no lo explica, y opta por entenderla según el tratamiento que se hace de ella en el *Parménides*, donde se vincula el ser en sí y por sí con el ser separado de la Idea.

¹¹⁸ Cf. K. SAYRE (1998:97).

¹¹⁹ Lo que sí encontramos más difícil de aceptar es la afirmación de K. SAYRE (1998:97) según la cual, mientras las cosas sensibles perderían su identidad sin la Forma correspondiente, éstas son lo que son aún si no existieran instancias particulares participantes. ¿Acaso hay que pensar, entonces, que la Forma renunciaría a su carácter causal (que –como veremos– es una de sus características principales)?

y de independencia ontológica.¹²⁰

Todas las Ideas son objeto de participación de la cosa empírica:¹²¹ si bien en el *Fedón* Sócrates evita explicar qué entiende por participación (*méthexis* o *metékhein*), dice que “lo que hace a algo bello no es otra cosa que aquello Bello; trátase de una presencia (*parousía*), o bien de una comunión (*koinonía*), o bien de cualquier otro modo en que sobrevenga (*prosgenoméne*); pues en este punto aún no estoy seguro” (100d4-7).¹²² De un modo muy general, podemos pensar la relación como aquello que vincula a una entidad X (sea un particular sensible o, como veremos en *Fedón* 102a-107b, una Forma) con alguna propiedad o atributo que posee, y que podemos expresar diciendo que “X es F” o “X tiene F-dad” (donde F como adjetivo y F-dad como sustantivo designan, en principio, al atributo que el sujeto posee).¹²³ En *Fedón* 100c leemos que las cosas bellas son bellas por participar de la Belleza, en 100e que es por la Grandeza que las cosas grandes son grandes y por la Pequeñez que las cosas pequeñas son pequeñas y en 101c que es por participar de la Dualidad que las cosas son dos y por la Unidad que lo que sea uno es uno.¹²⁴ En tal sentido podemos afirmar el carácter causal¹²⁵ de la Forma en tanto que, para cada propie-

¹²⁰ F. FERRARI. (2004:37) quien incorpora el término *ipseidad* que hemos tomado. Retomaremos esta nota de ser *autó kath'auto* de la Forma en el próximo apartado, cuando discutamos el *ser separado* de las Ideas.

¹²¹ Como veremos más adelante, también algunas Ideas se relacionan entre sí.

¹²² En el pasaje citado hay un problema textual. En 100d6 la mayoría de los manuscritos leen *προσγενομένη*, tal como vuelca J. BURNET precedido de *crux* en su edición (1900) -que hemos seguido en nuestro trabajo- y que podríamos traducir como “[sin embargo] esto [la participación] ocurre o tiene lugar”. Pero Wytttenbach propuso -con el apoyo de algunos papiros- *προσαγορευομένη* (“[sin embargo ello (la participación)] sea llamado”) e, incluso, el participio podría ser un genitivo neutro (*prosgenoménou*) más que un nominativo femenino (“[sin embargo ello (la belleza)] esté presente”). Cf. M. L. GILL (2012:25 n.21) para las diferencias entre estas lecturas, aunque cabe notar que según la primera y la tercera propuesta de reposición, Platón estaría formulando un problema onto-metafísico; mientras que si consideramos la segunda opción (*prosgoreuoméne*) el significado del pasaje quedaría devaluado en tanto se trataría de un problema lingüístico relacionado con el nombrar. Por su parte, Vicaire imprime como Burnet y en aparato crítico incluye la conjetura de Wytttenbach: *προσαγορευομένη*. Hackforth, Rowe y también Dixsaut optan por *προσγενομένου*. Strachan adopta la conjetura de Wytttenbach *προσαγορευομένη*, adoptada también por A. VIGO (2009:253, nota *ad loc.*) quien considera que permite dar un sentido más satisfactorio al texto. Burnet (1911:100) cree que la sugerencia de Wytttenbach puede ser correcta, aunque él mismo no la adopta. No hay que perder de vista que toda la cuestión aquí es acerca de nombres, porque Sócrates no tiene dudas sobre el hecho (en otros pasajes Platón usa la fórmula. Cf. *Protágoras* 358 a 7; *Filebo* 12 c3; *Timeo* 28b2, *Leyes* 872d7). Y el problema de la elección de una u otra lectura es decidir si Platón deja abierto el tipo de relación de que se trata o deja abierto el nombre que debe ponerse.

¹²³ Volveremos sobre esta enigmática relación, que es objeto de serias críticas en el diálogo *Parménides* y al problema de los ítems allí involucrados como sujetos u objetos de la relación.

¹²⁴ Hay que tener en cuenta que Platón presenta esta compleja cuestión de la causalidad de las Ideas como una argumentación que depende, en última instancia, de una investigación que procede por medio de hipótesis. En este sentido, no hay que perder de vista el carácter provisional y no dogmático que Platón confiere a este tratamiento.

¹²⁵ Existen en griego dos términos que usualmente se traducen como *causa -aitía* y *aition-* y ambos tienen su origen en el ámbito tribunalicio: *aition* era la persona responsable de algún resultado, quien conducía la acusación, mientras que *aitía* era el cargo, frecuentemente la acusación, por una culpa. En 1980 Frede propuso que en el *Fedón* *aition* era utilizado como la *causa*, como la cosa responsable de algo, mientras que la *aitía* era algo lingüístico, una afirmación que atribuía responsabilidad y que podría traducirse como *razón* o *explicación causal*. En 1999, Ledbetter (1999:256-259) consideró que la posición de Frede era insostenible y propuso que Platón distingue entre razones y causas por medio de una distinción sistemática en el uso de ambos términos. Abandona la distinción proposicional/no proposicional de Frede y propone una distinción sistemática en el *corpus* respecto del uso de ambos términos: mientras *aitía* tiene un significado que *aition* no posee, cuando Platón los distingue, utiliza *aitía* para expresar su noción de razón y *aition* la de causa o explicación causal. Más recientemente, Wolfsdorf (2005), después de un exhaustivo rastreo de ambos términos en el *corpus*, cuestiona ambas interpretaciones mencionadas y no cree que en Platón pueda trazarse una

dad de la cual exista una Forma, cualquier cosa que tenga esa propiedad la tendrá en virtud de su participación de la Forma correspondiente.¹²⁶ Dentro del mismo contexto hipotético que mencionamos, Sócrates afirma en *Fedón* 100c4-7 que “me parece que, si hay alguna otra cosa bella además de lo Bello en sí (εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν), no es bella por ningún otro motivo que el de que participa en aquello Bello; y lo mismo digo de todo lo demás”, donde parecería asumirse que lo Bello en sí (esto es, la Forma de belleza) también es bella.¹²⁷ Este pasaje podría servir como fundamento para aceptar lo que se conoce como tesis de auto-predicación, esto es, que de toda Forma de una propiedad se predica la propiedad de la que es Forma,¹²⁸ habida cuenta de que para Platón esto no representa un problema, ni se ocupa de tematizarlo en los diálogos medios. Fue más bien la crítica contemporánea -esencialmente a partir del artículo de Vlastos (1954)- la que generó un amplio debate sobre la auto-predicación y se ocupó exhaustivamente de un tema que ni el propio Platón ni la Antigüedad habían relevado. Hecha esta salvedad, cabe señalar que una posible interpretación sería pensar que se trata de una predicación ordinaria, tal como cuando afirmamos que “Helena es bella”. Así lo entendió G. Vlastos, por ejemplo, en su clásico artículo de 1954 “The Third Man Argument in the *Parmenides*” donde incluye la auto-predicación de la Forma como una instancia más de la atribución general de una propiedad.¹²⁹ Pero puede pensarse también, en un sentido diferente, que con “la Belleza es bella” se está haciendo una afirmación de identidad, esto es, que “la Forma de belleza es idéntica a ser bello o es lo que es ser bello”.¹³⁰ Defenderemos

distinción semántica relevante entre los usos de *aition* y *aitia*.

¹²⁶ S. RICKLESS (1998:504 n.9) señala que este principio de causalidad se fortalece si tomamos en cuenta también *Hippias Mayor* 287b-d y *Eutifrón* 6d-e, ya que estos pasajes implicarían la existencia de una Forma correspondiente a cada propiedad exhibida por un particular sensible. Esto es, una cosa es afirmar -como hicimos- que *para cada propiedad a la que corresponde una Forma, todo lo que posea esa propiedad la tendrá en virtud de la participación de la Forma correspondiente a dicha propiedad*; y otra distinta y con mayor compromiso ontológico y respecto de la causalidad es decir que *para cada propiedad, todo lo que posea esa propiedad la tendrá en virtud de la participación de la Forma correspondiente a dicha propiedad*. Es discutible afirmar que el Sócrates del *Fedón* aceptara esta versión más fuerte de la causalidad

¹²⁷ Otro pasaje que podría también aportarse en favor de la autopredicación es *Fedón* 102e5 (“aquella [Grandeza que hay en nosotros], en tanto es grande, no se atrevería a ser pequeña”). Afirmaciones semejantes -aunque ciertamente en obras donde no aparecen las Ideas- se encuentran en *Hippias Mayor* 292e y *Protágoras* 330c2-e2 (la Justicia es justa y la Piedad es pía), *Lisis* 217d y *Sofista* 258b-c (lo grande es grande, lo bello es bello, lo no-grande es no-grande y lo no-bello no-bello).

¹²⁸ Para una muy útil presentación del tema, estado de la cuestión y relevamiento de diferentes interpretaciones de la auto-predicación, cf. J. MALCOLM (1991:esp. 11-20) y F. FRONTEROTTA (2001:235-269).

¹²⁹ G. VLASTOS (1954:): “We need, first of all, what I propose to call the Self-Predication Assumption: (A₃) Any Form can be predicated of itself. Largeness is itself large. Fness is itself F”. Las únicas otras instancias que Vlastos encuentra de la autopredicación -salvo *Banquete* y *Fedón*- están en *Protágoras* 530c-d y *Lisis* 217d (diálogos donde, por cierto, no hay Ideas).

¹³⁰ Así lo entiende, entre otros, H. CHERNISS (1957:370-1) quien sostiene (contra Vlastos) que Platón había visto y reconocía bien la diferencia entre una afirmación de identidad y una predicación atributiva. Cf. G. FINE (1993:61-4) y S. RICKLESS (1998:507-9), A. SILVERMAN (2002:99-100). Aunque no seguiremos esa línea, hay otra interpretación -tal como defiende L. BRISSON (1994:293-306)- según la cual en el *corpus platonium* hay dos tipos de predicación: la predicación ordinaria interpretada como pertenencia a una clase, y predicación paulina entendida como inclusión comprensiva de una clase en otra.

este segundo tipo de interpretación dado que, de otro modo, encontraríamos dificultades en aceptar que la Belleza es bella en tanto posee un rasgo característico del mismo modo que acontece a las flores y a Helena poseerlo. Esto es, no creemos que las Formas –al menos en este período de madurez que estamos considerando- sean la clase de entidad que puede poseer o tener rasgos o cualidades que la definan sino, más bien, nos parece que lo que Platón está afirmando es que las Formas –como vimos, causas respecto de los particulares- deben ser ontológicamente ellas mismas aquella propiedad que causan en las instancias sensibles.¹³¹

Retomando la exposición del *Fedón*, sostiene Sócrates solo estar seguro de que “es por lo Bello (*toi kaloi*) que todas las cosas bellas llegan a ser bellas” (100d7-8) y que “por lo Bello las cosas bellas son bellas” (100e2-3). Platón utiliza el dativo instrumental (*toi kaloi*) para indicar que la Forma de belleza es responsable (en otras palabras, la causa) de la belleza de las cosas bellas.¹³² De este modo, las Formas son causa de los particulares sensibles en tanto la participación en la Forma, llamémosla F-dad, es necesaria y suficiente para que ese particular exhiba el carácter o atributo, F, como una instancia determinada.¹³³ Dentro de esta caracterización causal de la Forma podemos afirmar también que, dada una propiedad F (por ejemplo, belleza) que admite un contrario (en este caso, fealdad), aquello que haga que algo sea F (bello) no puede ser en sí mismo contrario de F (es decir, feo).¹³⁴

Queremos resaltar, por último, un aspecto relacionado con la causalidad de la Forma y que se sigue del hecho de que Platón no se conforma con decir que es por la Belleza que las cosas bellas son bellas, sino que afirma que “si hay alguna otra cosa bella además de lo Bello en sí, no es bella por ningún otro motivo que el de que participa (...) en aquello Bello; y lo mismo digo de todo los demás” (100c4-6).¹³⁵ Al respecto, no es claro

¹³¹ Nos detendremos con detalle en las diferentes lecturas que puedan hacerse de la auto-predicación más adelante, cuando estudiemos el primer argumento regresivo del *Parménides*.

¹³² También en *Eutifrón* 6d9-e2, *Protágoras* 332a8-b1 e *Hippias Mayor* 287c1-d2 encontramos utilizado el dativo instrumental para especificar la causa. Cf. al respecto M. L. GILL (2012:22-23) quien discute tres principios de causalidad en *Fedón* (i- una causa debe explicar un tipo de efecto y no su opuesto; ii- una verdadera causa no debe permitir una explicación alternativa; iii- la causa de algo tiene el carácter que explica en sus efectos). Por su parte, D. SEDLEY (1998:115-6) considera que hay que entender la causalidad en Platón de un modo amplio, que incluya cuestiones físicas, procesos matemáticos como la adición, el alma y las Formas; y que lo que determina que un candidato pueda -o no- ser considerado causa no tiene que ver con su *status* metafísico sino exclusivamente con su relación lógica o cuasi-lógica con el efecto.

¹³³ Como propone K. SAYRE (1998:95-6) podemos tomar dos pasajes como paradigmáticos: *Fedón* 100c-101c que estamos viendo donde, en el marco de la descripción del segundo rumbo (*deúteron ploûn*, 99d1) emprendido por Sócrates, Platón desarrolla extensamente el sentido causal de la Forma; y también *República* 525 a4-5. Allí dice: “Así pasa con la visión de la unidad y no de modo mínimo, ya que vemos una cosa como una y a la vez como infinitamente múltiple”, donde se explica que es típico de la percepción visual que cada cosa que es en apariencia algo único también se nos aparezca como una multiplicidad y será en virtud de la participación en la Forma (absolutamente determinada, en sí y por sí) que estos objetos –de otro modo indefinidos- reciben sus características determinadas.

¹³⁴ *Fedón* 102b-e. Cf. D. BOSTOCK (1986:137 y 152) y S. RICKLESS (2007:21-2).

¹³⁵ Según S. RICKLESS (2007:30 n.26) este pasaje contendría los dos célebres presupuestos (no explícitos) que nos

cuál sea la naturaleza de la causalidad ejercida por la Idea o, en otras palabras, cómo entender la relación participativa, que se ubica en el corazón mismo de la teoría madura de las Ideas y posibilita a los particulares la posesión de sus propiedades.¹³⁶ Ahora bien, a pesar de la importancia que detenta en los diálogos medios, es realmente poco lo que Platón dice acerca de cómo entender la relación de participación (*méthexis*) entre particulares y Formas; respecto de ella, incluso, admite no saber si en realidad se trata de una presencia o comunión,¹³⁷ pero sí afirma que es por es por alguna relación de este tipo que los particulares adquieren determinadas características de las Formas.¹³⁸

II.2 Participación

Dada la indefinición platónica respecto de en qué consiste esta relación, la crítica contemporánea ha intentado definirla desde un corpus textual más amplio.¹³⁹ Es posible agrupar las interpretaciones al respecto a partir de una división en dos grandes familias de autores. En primer lugar, podemos mencionar un grupo para el cual la relación participativa constituye una clasificación conceptual o una inferencia analítica que, a partir de alguna premisa lógico-metafísica, conduce al reconocimiento de una cierta característica o de un estado físico. Para R. Bluck¹⁴⁰ la Idea es efectivamente concebida como una unidad de medida de las cosas empíricas y la relación de participación no será otra cosa que una “presencia” aparente y metafórica de las Ideas en las cosas que participan, ya que no se verifica ningún contacto real ni ninguna mezcla corpórea. La “participación” de la cosa empírica en la Idea consistiría casi exclusivamente en la tarea del sujeto cognoscente de reconocer que la cosa empírica y la cualidad presente en ella constituyen una copia imperfecta de la Idea correspondiente y que, en consecuencia, es posible y legítimo nombrar a la cosa a partir de la Idea. Es el sujeto que, por una asociación mental, está en condiciones de identificar y nombrar a la cosa empírica participante a través de la semejanza que

resultarán de suma importancia a la hora de examinar los argumentos regresivos del *Parménides*: a) por un lado y como ya señalamos anteriormente, podríamos pensar que se afirma la auto-predicación de la Forma (la Belleza es bella) y además, b), se dice que no es en virtud de participar de sí mismo que lo bello es bello (esto es, las Formas no se explican a sí mismas). Retomaremos esta discusión en nuestro tratamiento de los argumentos regresivos del *Parménides*.

¹³⁶ Cf. D. ROSS (1951:228-30) para un listado de los términos que utiliza Platón para expresar la relación entre Formas y particulares y J. OWEN (1953:84 n.3) para conclusiones diferentes a las de Ross.

¹³⁷ “Con simpleza, poca habilidad y tal vez ingenuamente, tengo para mí, en cambio, que lo que hace a algo bello no es otra cosa que aquello Bello; trátese de una presencia, o bien de una comunión, o bien de cualquier otro modo en que sobrevenga; pues en ese punto aún no estoy seguro” (100d4-8).

¹³⁸ M. Mc CABE (1994:3-4) sostiene que el problema de las Formas y los particulares (y su relación) es preliminar a la cuestión que realmente importa a Platón y que no es otra que la de responder a la pregunta de qué es ser un individuo.

¹³⁹ Hay que notar que, justamente, es el *Parménides* donde, para criticarla, aparece con más frecuencia la relación de participación. Cf. N. FUJISAWA (1974).

¹⁴⁰ S. BLUCK. (1956 y 1957).

ésta guarda con la Idea. Por su parte, R. Allen,¹⁴¹ al describir a los particulares como meramente copiando o imitando a las Formas (*Copy Theory*) y sin ninguna autonomía, también entiende la relación de participación de un modo débil y sustancialmente metafórico, ya que las cosas participan de la Idea en el sentido en que se asemejan a ella como copias imperfectas al modelo original y perfecto, como imágenes confusas a la realidad. De este modo, entre la Idea y la cosa no se verifica ningún contacto ya que su absoluta separación excluye cualquier especie de participación o de comunicación efectiva y la única posible relación entre ellas es la de una débil e indirecta semejanza. Por su parte, G. Vlastos¹⁴² considera a la Idea como *aitía* metafísica y lógica de la cosa empírica: es metafísica en tanto que solo de ella se puede formular una definición verdadera, y es lógica porque –en cuanto *definiendum* universal- funciona como explicación y paradigma de la cosa empírica. Por lo tanto, la participación consiste en la operación concreta de individuación que realiza la Idea en cuanto principio de individuación lógico-metafísico; pero la Idea -separada, en sí y por sí- no podría efectivamente *actuar* sobre los particulares causando sus características. En este sentido, su función causal sería de naturaleza lógica: en tanto constituyen el ser perfecto de la propiedad que definen, las Ideas permiten reconocer la presencia de dicha propiedad en los particulares sensibles y aun formular juicios predicativos respecto de su adscripción a las cosas. De este modo las Formas resultan principios explicativos del modo de ser de las cosas, pero no lo determinan.

Una lectura alternativa a la señalada hasta aquí es la que encontramos en la segunda familia de autores. En general, éstos sostienen que en el ámbito de la relación participativa no se realiza simplemente una clasificación conceptual o una inferencia analítica que, a partir de alguna premisa lógico metafísica, nos conduce al reconocimiento de una cierta característica o de un estado físico en el particular; más bien, habría que decir que en la relación de participación se produce efectivamente la transmisión o la comunicación real y concreta de la característica o del estado físico desde la Idea a la cosa empírica. Para que esto pueda acontecer sin caer en los problemas de la participación sugeridos en el *Parménides*,¹⁴³ los autores que adhieran a este modo de leer a Platón en general optan por reconocer la existencia de los caracteres o propiedades inmanentes –como una tercera instancia junto a los particulares y a las Formas-, o, al menos, resaltar la importancia de los pasajes donde Platón expresamente menciona a la propiedad como estando presente *en* el particular. En esta línea de interpretación

¹⁴¹ R. E. ALLEN (1972).

¹⁴² G. VLASTOS (1969).

¹⁴³ En efecto, los problemas que aparecen en el *Parménides* dan cuenta de una interpretación *real* de la participación y no meramente *lógica*.

podemos mencionar en primer lugar el trabajo de F. C. White,¹⁴⁴ quien distingue entre Formas, formas –esto es, características- y particulares (que son individuos independientes que existen por derecho propio). Y entiende la participación del modo siguiente: la cosa bella es bella solo porque *toma parte* (*metékhei*) en la Forma de belleza, o, desde otro ángulo, es la *presencia* (*parousía*) o *comuni3n* (*koinonía*) con la Forma lo que es causa del ser bello del particular; es decir, si *x toma parte* de F (*metalambánein*), debe haber algo que podemos llamar “participaci3n” en F y es natural decir que eso est3 “en” x.

Una convincente defensa de la naturaleza eficiente -y no solo formal- de la causalidad de la Idea se encuentra, entre otros, en Natali, Fronterotta y Ferrari;¹⁴⁵ este 3ltimo entiende que hay un s3lido ligamento causal que vincula a la cosa emp3rica con la Idea: esto es, en la relaci3n participativa la Idea transmite verdadera y efectivamente cualidades y caracter3sticas a la cosa participante. Aunque este autor no profundiza en el tema de lo que hemos venido llamando propiedades inmanentes, las reconoce claramente en su lectura de *Fed3n* 102 d6-7 donde, al explicar que ninguna Idea puede ponerse en contacto con la Idea opuesta, lo que se retira o parece no es obviamente la Idea misma sino la cualidad presente en la cosa en virtud de la participaci3n en la Idea respectiva. Tambi3n reconoce Ferrari¹⁴⁶ que las Ideas tienen una existencia real, que no se limita al campo ps3quico-mental. En verdad -sostiene- las Ideas son el 3nico tipo de entidad al cual puede aplicarse sin limitaciones la calificaci3n de “ser” en tanto cada una es un *partel3s 3n*, esto es, tiene una existencia absoluta y completa. A diferencia de ellas, los participantes son y no son aquello que las Ideas son plenamente.

No hay dudas de que las Formas tienen caracter3sticas contrarias a los particulares que, en tanto compuestos, admiten propiedades opuestas (la grandeza y la pequeñez, por ejemplo, en *Fed3n* 102b-c) y son sujeto de cambio y destrucci3n. En *Fed3n* 102b S3crates afirma que Simmias es grande (en tanto es m3s grande que S3crates) y a la vez pequeño (en tanto m3s pequeño que Fed3n), y en esto no encuentra ninguna dificultad. La aparente contradicci3n que implicar3a la copresencia de opuestos se explica en t3rminos de que, por un lado, existen las Formas de grandeza y pequeñez y, por otro, de que un particular sensible puede participar de ambas y recibir, en consecuencia, las dos caracter3sticas: el hecho de que Simmias posea propiedades contrarias se debe justamente a su participaci3n en Formas contrarias. Sin embargo, es imposible que una Forma posea la

¹⁴⁴ F. C. WHITE (1976, 1977 y 1978). Una tesis similar sostuvo Cherniss (1954) respecto de un pasaje muy problem3tico del *Timeo* que veremos m3s adelante.

¹⁴⁵ C. NATALI (2003), F. FRONTEROTTA (2001 y 2003), F. FERRARI (2003 y 2004).

¹⁴⁶ F. FERRARI (2004:36-37).

propiedad contraria a aquella de la cual es Forma¹⁴⁷ y ésta es una gran diferencia entre Ideas y particulares sensibles y marca la deficiencia de estos últimos respecto de las Formas.¹⁴⁸ En este sentido, podemos pensar la deficiencia de lo sensible en los términos generales de la copresencia de opuestos: los particulares sensibles son ontológicamente de tal modo que hay cosas comparados con las cuales son bellos y otras respecto de las cuales son feos, y en este sentido lo particular es tanto bello como feo¹⁴⁹.

Gracias a la participación en la Idea, los particulares sensibles adquieren su propio nombre (*toúton...tèn eponymían ískhein*) y se determinan las relaciones que mantienen recíprocamente, según una imitación (*mímesis*) imperfecta de la relación con la Idea. Esto es, *eponymía* es uno de los términos que utiliza Platón a la hora de caracterizar la relación que existe entre la Idea y los particulares que, en tanto participan de la Idea, son denominados según ella (*Fed.* 102b2-3 y 102c11).¹⁵⁰ Lo que Platón resalta con este término es el hecho de que la cosa sensible recibe el nombre de aquello a lo que se asemeja como a su modelo;¹⁵¹ pero no hay que perder de vista que Platón no distingue entre ser sustancia y ser atributo o cualidad (que, de hecho, es una palabra que él mismo forja). En este sentido, no se especifica si al recibir su nombre o ser denominado según una Idea, el particular está recibiendo un nombre sustantivo (como si dijéramos, apropiándonos de un

¹⁴⁷ Leemos en 103b5-c2: “En aquella oportunidad, mi amigo, hablábamos de las cosas que contienen a los contrarios, y que reciben de éstos su nombre; ahora, en cambio, de *aquellos contrarios mismos* por cuya presencia las cosas reciben su nombre; y de ellos en sí mismos afirmamos que no consentirían en generarse unos de otros”. Si bien volveremos sobre la compleja argumentación que incluye este pasaje, podemos adelantar que *los contrarios mismos* señalados (itálicas nuestras) en el pasaje (al menos) incluyen a las Formas. De modo que lo que se estaría afirmando es que, mientras un particular sensible –como Simmias– es grande y pequeño, resulta imposible tanto que la Grandeza sea pequeña como que la Pequeñez sea grande. Considero que este carácter simple de las Formas (en el sentido de poder exhibir solo, por ejemplo, la cualidad de grandeza y no la de pequeñez) debe restringirse al caso de las propiedades contrarias. De otro modo, si afirmáramos irrestrictamente que cada Forma puede poseer solo la propiedad de la que es Forma, no se podría predicar de ellas, por ejemplo, su ser eternas o perfectas además de la propiedad que exhiben. Es justamente el descubrimiento de que las Ideas no pueden recibir contrarios mientras que los particulares sí, esto es, la importante distinción platónica entre dos planos de realidad, lo que desencadena la paradoja zenoniana que da comienzo al tratamiento de la teoría de las Ideas en *Parménides*.

¹⁴⁸ Reconocemos que no tiene el mismo alcance afirmar que “X es tanto F y no F” (donde X puede ser bello en un momento y feo en otro) que sostener la copresencia de opuestos al mismo tiempo. Sobre la discusión de si aquí aparece copresencia o sucesión de opuestos cf. J. OWEN (1957:174-5), G. VLASTOS (1965), T. IRWIN (1977), J. ANNAS (1981:205), G. FINE (1993: 54-7), M. Mc CABE (1994:37-47), S. RICKLESS (2007:23, 112, 113).

¹⁴⁹ Esta enunciación general no se compromete con la controversia –que, al menos, queremos mencionar– acerca de si aquello particular que en *República* (e.g., 479a-b) y *Fedón* (e.g., 74b) Sócrates describe como F y contrario de F, debe entenderse como un tipo o un caso. Un importante grupo de intérpretes sostiene que Platón debe tener en mente tipos de cosas, ya que sería difícil pensar que lo que está afirmando sea que todas las acciones justas sean también injustas; más bien –afirman– debe entenderse que cada tipo de acción es justo e injusto, en el sentido de que algunos casos de dicho tipo son justos y otros casos injustos. Pensemos, por ejemplo, en el tipo de acción “devolver a cada uno lo que le pertenece” donde algunos casos serán justos (devolver a un amigo el dinero que me prestó) y otros casos serán injustos (devolver un cuchillo o un arma que le pertenece a una persona que hubiera enloquecido). Cf. por ejemplo, J. OWEN (1957:174), I. CROMBIE (1962-3, vol. 1, 293-5), G. FINE (1993:56), T. IRWIN (1999-154-ss). Para una interpretación contraria se trataría de casos, ya que Platón acepta como criterio el *respecto de* y el *tiempo* (cf. *Banquete* 211a) y en ese sentido el mismo caso (la misma acción) puede ser justa para una persona e injusta para otra, o justa en un momento e injusta en otra. Sobre esta discusión cf. WHITE (1977) y J. ANNAS (1981).

¹⁵⁰ En la sección II.4 (Las propiedades inmanentes) especificaremos este punto, y diremos que los caracteres inmanentes reciben su nombre de las Formas, y las cosas son nombradas epónimamente a partir de ellos.

¹⁵¹ Para una discusión sobre el uso de esta expresión cf. A. VIGO (2009:255n.163) y J. MALCOLM (1991:60-63).

ejemplo del *Timeo*, “Esto es fuego”), o bien si el nombre se refiere a los atributos que recibe el sujeto (como en el caso de “Sócrates es grande”). Las Ideas parecen ser, por tanto, modelo (*parádeigma*) para la identificación y denominación de los particulares sensibles, o de sus atributos, y proporcionan un referente semántico a los términos universales, esto es, a los términos que se aplican a más de un caso particular. Como señala Ferrari en su paráfrasis de la primera parte del *Parménides*, si dos cosas distintas A y B son ambas definidas como “bellas” o “buenas”, habrá un ítem (lo Bello, lo Bueno) que garantice el fundamento objetivo de la afinidad que se reconoce entre A y B.¹⁵² En este sentido, la Forma es fundamento semántico y ontológico de la predicación, en tanto da cuenta de la atribución a un sujeto de determinado predicado.¹⁵³ En *Fedón* 103e2-3, en el curso del argumento final para probar la inmortalidad del alma, Sócrates afirma que “no sólo la Idea misma tiene derecho a su propio nombre para siempre, sino también otra cosa, que no es ella pero que posee siempre, mientras existe, la estructura (*morphé*) de aquélla”. Volveremos más adelante sobre este complejo pasaje, donde no es claro a qué se refiere *morphé*: pueden tomarse como sinónimas las expresiones *idéa*, *eîdos* y *morphé* (teniendo en cuenta también *República* 380-381) y considerar, entonces, que todo el tiempo se está hablando de Formas; *morphé* podría aludir a la estructura, carácter o manifestación de, en este caso, los particulares sensibles; o, por último, puede también pensarse que *morphé* hace referencia –como defenderemos– a una propiedad o forma inmanente.¹⁵⁴ Más allá de esta cuestión, quiero poner énfasis en el rol de la Forma en tanto dadora de identidad: al ser paradigma, la Forma es el criterio por el cual los particulares (o las propiedades inmanentes, o las propiedades que hacen a las Formas ser lo que son) pueden ser identificados y distinguidos unos de otros.¹⁵⁵ El hecho de que la identidad de una cosa por referencia a una Forma sea lo que nos hace posible aplicarle el nombre que le corresponde, puede indicar la equivalencia de las afirmaciones “es en virtud de F que las múltiples cosas F (distintas de F) son (o se vuelven) F” y “es en virtud de F que las cosas F son nombradas (o adquieren sus nombres)”.¹⁵⁶

Esto aparece en *República* 507b, en el curso de la analogía del sol, donde se distingue claramente entre las múltiples cosas que llamamos bellas o buenas y las Formas

¹⁵² F. FERRARI (2004:38-9).

¹⁵³ Hay que tener en cuenta que Platón está dando los primeros pasos hacia la formulación de la noción de predicación: no solo tiene que dar cuenta de la generalidad que exhibe el lenguaje, sino que al mismo tiempo sostiene que ese principio de generalidad del lenguaje es un individuo que tiene realidad.

¹⁵⁴ Cf. C. EGGERS LAN (1993:*ad locum*).

¹⁵⁵ También en 75b, lo Igual en sí es criterio de referencia para todas las cosas iguales que desean ser como aquello pero le son inferiores. En el mismo sentido, cf. *Eutifrón* 6e.

¹⁵⁶ Así lo entiende S. RICKLESS (2007:32) quien, a partir de la lectura de *Fedón* 102c7-11 donde pareciera equivalente el *ser grande de Simmias* con su *ser llamado grande* (y lo mismo con la pequeñez), considera que para un particular *ser (apropiadamente) llamado F* es equivalente de su *ser F*.

de Belleza y Bondad; a su vez, observa Sócrates que podemos afirmar la existencia de una Idea única cada vez que encontramos un grupo de individuos que comparten una misma propiedad.¹⁵⁷ Nótese la complejidad del problema que estamos tratando, en tanto Platón hace dos afirmaciones que, en principio, no parecen compatibles entre sí. Por un lado, y como ya vimos, Platón reconoce particulares sensibles que son deficientes respecto de la Idea paradigmática. En este sentido, los leños aspiran a ser como lo Igual en sí, pero no lo logran porque no son (perfectamente) iguales. Pero, al mismo tiempo, afirma el principio de generalidad del lenguaje, esto es, se postula una Idea como un uno sobre múltiples cosas que comparten una propiedad. En *Fedón* 101a-c Platón afirma que “todo lo que es más grande que algo es más grande solo por la Grandeza, y que a causa de la Grandeza es más grande, mientras que lo más pequeño no es más pequeño por ninguna otra cosa que por la Pequeñez”, donde la Forma se exhibe como lo uno que es causa respecto de una multiplicidad. Y, unas líneas después, encontramos que: “¿Y no gritarías fuerte que no conoces otro modo de que cada cosa se genere si no es participando de la realidad particular correspondiente, en la cual participa?”, donde ahora, ese “universal” que corresponde a un conjunto de particulares y constituye su referente objetivo, se afirma como un individuo real y particular. Con lo cual, no es para nada transparente en qué sentido estas realidades puedan explicar a los particulares deficientes que, por cierto, nunca llegarán a ser como ellas.

Se trata –como lo considera Rickless-¹⁵⁸ de un axioma básico en la ontología media platónica que podría enunciarse del siguiente modo: “Para cualquier propiedad F y cualquier pluralidad de cosas F, hay una Forma de F-dad en virtud de cuya participación cada miembro de la pluralidad F es F”. Por otra parte, la participación en una misma Forma F-dad garantiza la aplicación del mismo nombre (y, al menos en algún sentido, la misma descripción) a un grupo de individuos particulares y es así que también la Forma se erige como un uno sobre muchos y el axioma recién enunciado puede ser reformulado: “Para cualquier predicado (o nombre) ‘F’ y cualquier pluralidad de cosas F, hay una Forma de F-dad en virtud de cuya participación cada miembro de la pluralidad es nombrado como F”.¹⁵⁹ Así, leemos en *República* 596a que “acostumbrábamos a postular una Idea única

¹⁵⁷ “También afirmamos que hay algo Bello en sí y Bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples; a la inversa, a su vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos a cada una ‘lo que es’” (*Rep.* 407B5-7). Cabe señalar –con K. SAYRE (1998:97 n.4)- que en los diálogos medios no se tematiza explícitamente –más allá de los ejemplos que se utilicen- acerca de qué efectivamente hay Formas (cuestión de la extensión de las Ideas que sí se discutirá en *Parménides* 130b-e).

¹⁵⁸ S. RICKLESS (2007:16). Cf. D. ROSS (1951:24) donde se enumeran las propiedades de las que típicamente se mencionan Ideas y D. BOSTOCK (1986:198) donde se enumeran los casos más infrecuentes.

¹⁵⁹ Esta reformulación –tal como propone S. RICKLESS (2007:16) permite evitar la crítica de quienes consideran (como Fine) que las Formas platónicas son propiedades. Que Sócrates diga que cuando un grupo de cosas son grandes lo son

para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre”. Entonces, dada una propiedad F y una pluralidad de cosas F, hay una Forma F correspondiente. De hecho, y para complementar este pasaje, cabe señalar la conclusión del argumento de las camas que se esgrime en *República* 597c1-d3, donde queda claro que es en virtud de participar de la Forma F-dad que cada miembro de la pluralidad es F.¹⁶⁰ No podemos dejar de mencionar antes de finalizar esta sección que, si bien Platón no tematiza una distinción entre Formas de sustancias y Formas de propiedades atributivas y en la mayoría de sus ejemplos -aunque no lo justifique ni lo afirme explícitamente- utiliza ejemplos de atributos para dar cuenta de la relación entre Formas y particulares, son insoslayables unos pocos pasajes del *corpus* donde se hace referencia a Ideas de sustancia. Uno es el recién mencionado de *República* con la referencia a la Idea de cama, pero también en *Crátilo* 389a-b encontramos la Idea de lanzadera, en *Fedón* 103 c se menciona la Nieve y el Fuego y en *Parménides* 130c-d, en el contexto de la extensión de las Ideas, se pone en duda si pueden existir Ideas de Hombre, Fuego, Agua, Pelo, Barro y Basura. Retomaremos estos dos últimos casos, como también el tratamiento explícito de Ideas de sustancia en el *Timeo*.

Abordaremos a continuación en el próximo apartado otra característica de las Ideas de madurez, que constituye un punto de gran relevancia para nuestra investigación: nos referimos a si puede atribuírseles -o no- el carácter de ser separadas. Adelantamos que al respecto las opiniones no son unánimes entre los especialistas y la polémica sigue abierta.

II.3 Las Ideas “separadas”

En *Metafísica* Aristóteles dice que fue Platón -y no Sócrates- quien separó (*ekhórise*) las Formas o universales (1078b30 y 1086b30) y que esta separación (que Aristóteles entiende como la capacidad de las Formas de una existencia independiente, esto es, que decir que la Forma F es separada es decir que puede existir sin particulares sensibles o independientemente de ellos) es la responsable de las dificultades en la teoría platónica.

en virtud de la Forma de grandeza no nos permite inferir -afirma G. FINE (1993:110-113 y nota 35 pp.303-4)- que él crea que si un grupo de cosas son F, para *cualquier* 'F', son F en virtud de la Forma F. “‘Grandeza’ denota una propiedad -continúa Fine-, y que Sócrates acepte su correspondiente forma no lo compromete con la existencia de una forma correspondiente a cada término general”.

¹⁶⁰ Sócrates concluye el pasaje del conocido como el “Argumento de las tres camas” afirmando que solo puede haber una Forma de cama pues, si hubiera dos Formas de cama, aparecería otra “de la cual aquellas dos compartirían la Idea; y ésta sería la Cama que es, no las otras dos”. Esto es, es en virtud de la participación de la Idea de cama que una multiplicidad (las dos Ideas de cama hipotéticamente propuestas y que quedan desestimadas por la *reductio* en que culmina el argumento, esto es, las dos Formas de cama, que son camas, participan de otra Forma de cama) tiene la propiedad de ser cama. Dicho de otro modo, para cualquier pluralidad de cosas a las cuales apliquemos el nombre “Forma de cama” debe haber una Forma de cama de la cual participa cada miembro de la pluralidad.

Sin embargo, cuando enfrentamos el *corpus* encontramos que Platón nunca dice en los diálogos medios -como así tampoco en el *Timeo*- que las Formas sean separadas; por tanto, no deja de presentar dificultades el mostrar que efectivamente así lo haya sostenido el filósofo dada la falta de evidencia textual. En los escritos no aparece el término griego para “separar”: no encontramos *chorízein* referido a las Formas en los diálogos medios ni es aplicado a ellas en todo el *corpus* platónico.¹⁶¹

La palabra que utiliza Platón es *διαίρειν* (*separar, dividir, discernir*,¹⁶² que ya encontramos con un uso puramente lógico en la prosa griega (e.g. Heráclito B1 y Heródoto) y es importante señalar su diferencia con *χωρίζειν*. El uso de *diaireîn* para hacer distinciones no implica que las cosas distinguidas estén separadas en la naturaleza, y así es como lo utiliza Platón en su obra y es el soporte principal de su método de división.¹⁶³ Por su parte, *χωρίζειν* significa en su primera acepción *separar* o *dividir* en sentido local¹⁶⁴ y, aunque también en ocasiones puede utilizarse con un significado puramente lógico, su sentido en general es más fuerte. De otro modo -señala Vlastos¹⁶⁵- Platón no hubiera escogido este último término para expresar el más profundo de los dualismos en el período medio, esto es, su creencia en el alma como un inmigrante de otro mundo, unida precariamente a la materia en este mundo, de la cual la muerte la “separará” (*eos an eis thánaton... choríse, Rep. 607d-7*) para existir “separadamente” (*χωρίς εἶναι, Fed. 64c6-8, 67a1*) hasta su propia encarnación. Ni tampoco Aristóteles hubiera elegido *χωρίζειν* y *χωριστόν* para atacar a Platón en lo que considera su principal error: el asignar el carácter de existencia “separada” e independiente al εἶδος, el cual, en general, en su propia naturaleza solo puede existir en los individuos particulares.¹⁶⁶

Ahora bien, aunque el término *χωρίς* y sus cognados no se apliquen a las Formas en los diálogos medios ni en el *Timeo*, y aun cuando aplicándoles el término en diálogos tardíos ello no indique con necesidad su existencia independiente, esto no demuestra que

¹⁶¹ Con excepción, por supuesto, del *Parménides*. Como veremos, allí hay una fuerte insistencia en la separación, pero esas afirmaciones son puestas en boca del personaje Parménides para generar dificultades que permitan introducir objeciones a la teoría de las Ideas. En este sentido, consideramos que no podemos tomarlo como evidencia textual de la doctrina platónica de madurez, ya que de otro modo surgiría el problema de por qué Platón habría descrito explícitamente a las Ideas como separadas justo en el único diálogo en que se ataca la teoría y se pone en duda la separación. Dedicaremos un capítulo entero a tratar en qué sentido los problemas que se siguen de las críticas del *Parménides* se originan en una -intencional- tergiversación platónica de lo dado a entender en los textos de madurez respecto de la separación. Cf. nota 360.

¹⁶² *Diairéo* es un compuesto del prefijo *diá*, que supone división, y el verbo *hairéo*, *tomar, elegir*. Cf. LIDDELL & SCOTT (1992:395-396) y AST (1956:563-564).

¹⁶³ Cf. *Fedro 273e, Sofista 253d*.

¹⁶⁴ Cf. LIDDELL & SCOTT (1968).

¹⁶⁵ G. VLASTOS (1987:188).

¹⁶⁶ Sobre el significado de “separación”, cf. S. Di CAMILLO (2012:193-215).

Platón no sostuviera la separación de las Formas respecto del mundo sensible. Esta posibilidad -que adoptaré- surgirá del análisis de ciertas evidencias terminológicas que encontramos en los argumentos ya relevados respecto de la caracterización de las Formas. En este sentido, que se aplique a la Forma la expresión εἶναι τι (“es algo”) podría hacernos pensar en su separación: si son algo, deben ser diferentes de un *otro* sensible, pero bien las Formas podrían “ser algo” aun no estando separadas de lo sensible. En *Fedón* 64c2 Simmias concuerda con Sócrates en que la muerte es algo, aunque no diga qué sea. Resulta de lo anterior que la muerte lleva necesariamente a la separación del alma respecto del cuerpo, pero esto, a su vez, no conduce más allá en el sentido de concluir que la muerte es algo separado. Algo similar sucede con el término παρὰ, que se aplica a la Forma pero puede indicar (tal como sucede en la utilización que hace Aristóteles) tanto separación como mera diferencia. También la ya mencionada eternidad de las Formas podría hacernos pensar en separación, pero la cuestión es difícil de decidir. En realidad, el diálogo donde claramente se afirma que las Formas son eternas es el *Timeo*; pero lo cierto es que allí Platón no hace la inferencia de que, por lo tanto, son separadas. Además, que se diga de las Formas que son ἀεὶ ὄντα, solo significa que existen siempre, lo que de ningún modo implica separación.¹⁶⁷

También la caracterización de las Formas como αἰτία podría considerarse un indicio de su carácter separado. ¿No son acaso las causas anteriores a sus efectos, y entonces las Formas -causa de lo sensible- deberían existir al menos lógicamente antes que ellos y en ese sentido ser separadas de ellos? Esto sería más razonable si Aristóteles estuviera en lo cierto al considerar a las Formas platónicas como causas eficientes, lo cual es discutible; y, por cierto, tampoco es necesario que las causas eficientes precedan a sus efectos. ¿Y si pensamos en el lenguaje de modelo y copia? Tenemos que hacer la salvedad, ante todo, de que éste no es el lenguaje que prevalece en la obra platónica, sino que aparece simultáneamente al de la participación en las alegorías de la línea y la caverna en *República*. A medida que el lenguaje de la participación va siendo dejado de lado, Platón da mayor preponderancia a la concepción de las Formas como paradigmas que alcanza su máxima expresión en el *Timeo*.¹⁶⁸ Pero este vocabulario del paradigma no aparece resaltado en el *Fedón*, donde frecuentemente se piensa que Platón sostiene la separa-

¹⁶⁷ Para una discusión sobre la eternidad de las Formas a partir del análisis de pasajes del *Timeo*, ver R. PATTERSON (1998), donde el autor sostiene que Platón entiende la eternidad de las Formas -al menos en *Timeo*- en un sentido muy fuerte, que se vincula con su inmutabilidad e inteligibilidad. Sugiere incluso -contra lo que acabamos de sostener- que en la teoría clásica de las Ideas podría vincularse la inmutabilidad de las Formas con su separación, en el sentido de que siendo ajenas a todo devenir tienen que permanecer separadas (o independientes) de cualquier particular individual.

¹⁶⁸ Para una descripción detallada de los términos que dan cuenta de la relación de las Formas con los sensibles como modelo-copia ver N. FUJISAWA (1974).

ción; y, por otro lado, en *Eutifrón* 6e3-6 -donde no encontramos indicios de separación- se sugiere que las Formas (si es que allí ya está presente la teoría de las Ideas) son modelos o paradigmas. En suma, el solo hecho de que se use el término παράδειγμα tampoco es suficiente evidencia para afirmar la separación.

G. Fine,¹⁶⁹ por su parte, sostiene la separación de las Ideas en los diálogos medios y en un contexto donde es muy relevante la noción de paradigma. Según la autora, puede decirse que una Forma es separada si puede existir no instanciada, y ella encuentra esto en las Formas de artefactos en *Crátilo* 389b (Idea de lanzadera) y en *República* X 596b (Ideas de cama y mesa): si el artesano mira a la Idea para llevar a cabo su creación, no sería claro cómo podría hacerlo a menos que las Ideas existieran desde antes de su creación. Si la Forma de cama, e.g., existe previamente a la creación de cualquier cama física particular, y no hubo siempre camas físicas, entonces -sea el tiempo finito o infinito- la Forma de cama debe haber existido anteriormente a cualquier cama particular. Y de este modo, es separada. Fine encuentra evidencias solamente para sostener la separación de estas Ideas de artefactos, pero no para pensar que Platón consideraba al resto de las Ideas como separadas. Por nuestra parte, preferimos otro camino que no quede restringido a las Ideas de artefactos. Pensamos que si bien la solución de G. Fine es consistente, no creemos que Platón prestara mayor interés a las Ideas de artefactos, que más bien propone como ejemplos aislados, sino que es claro que el peso de la teoría de las Ideas se apoya en otro tipo de Ideas (valores morales y estéticos, relaciones, propiedades). Además, si bien la autora queda satisfecha con la evidencia textual hallada para sostener la separación en relación con las Ideas de artefactos, no puede hacerla extensiva al resto de las Formas sino que, por falta de evidencia textual, debe ser prudente y restringir sus conclusiones a los ejemplos que menciona.¹⁷⁰

En este breve relevamiento hemos dado cuenta de palabras, frases, metáforas y argumentos de los diálogos medios seguramente compatibles con la separación, pero que no la implican necesariamente. Sin embargo, la separación de la Forma es lo primero que surge en nuestra mente cuando queremos explicar la ontología y epistemología platónica

¹⁶⁹ G. FINE (1984).

¹⁷⁰ En el mismo sentido de nuestra posición, cf. F. FERRARI (2007²: esp. 159-165) quien señala que la cuestión de que la existencia -o no- de Ideas de artefactos no sea tematizada por Platón se debe a que no pertenecía -al menos, *prima facie*- la núcleo de problemas relativos a la hipótesis de las Ideas. Considera que el uso de la alegoría artesanal de *República* X (donde se mencionan las Ideas de cama y mesa) resulta independiente de la cuestión de la existencia o no existencia de Ideas de objetos fabricados; esto es, que en dicho contexto lo que importa a Platón no es el problema de la extensión del universo eidético sino, más bien, determinar que el producto de la mimesis artística está alejado del ser y que tal actividad no tiene acceso a la dimensión veritativa. Cf. también D. DEVEREUX (1994:63-83) para más objeciones a la posición de Fine. Aristóteles, en *Sobre las Ideas* 79.20-80.7 niega que los platónicos reconociesen Ideas de artefactos, como la de banco o cama.

media.¹⁷¹ A continuación formularemos lo que consideramos dos buenas razones para aceptar la separación de la Forma como auténtica doctrina platónica de los diálogos medios, que además permite una lectura más natural de ellos y se alinea con los desarrollos posteriores del *Timeo*; a saber, a) el reconocimiento de propiedades inmanentes y b) la vinculación entre separación y carácter en sí y por sí (αὐτὸ καθ'αὐτό).

II.3.a Tripartición ontológica

Nuestro primer argumento será propuesto solo provisionalmente, ya que implica la aceptación de una entidad -un tanto discutida entre los críticos- que todavía no ha sido justificada: nos referimos a las propiedades inmanentes, sobre las que volveremos con detalle en el próximo apartado de este capítulo (II.3). La lectura que proponemos es que a partir del *Fedón* Platón niega que las Formas sean inmanentes o estén en sus participantes, sino que más bien sostiene que las Formas son ontológicamente independientes de los particulares sensibles.¹⁷² Si bien es cierto que en algunos pasajes del *Fedón* Sócrates pareciera considerar que las Formas *están en* sus participantes, como por ejemplo cuando afirma la grandeza y la pequeñez “en Simmias” (102b5-6), en la misma sección del diálogo Sócrates distingue entre “la grandeza en nosotros” y “la Grandeza en sí” (o “la Grandeza en la naturaleza, 103b5). Afirma Sócrates:

“Me parece, en efecto, que no solo la Grandeza-en-sí (αὐτὸ τὸ μέγεθος) de ningún modo consiente en ser a la vez grande y pequeña, sino que tampoco la grandeza [que hay] en nosotros (τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος) admite la Pequeñez, ni consiente en ser sobrepasada. Antes bien, cuando se acerca a ella su contrario, o sea lo Pequeño, ha de suceder una de dos cosas: o bien huye y se bate en retirada, o bien perece al llegar éste (ἢ φεύγειν καὶ ὑπεκχωρεῖν ὅταν αὐτῷ προσίη τὸ ἐναντίον, τὸ σμικρὸν, ἢ προσελθόντος ἐκείνου ἀπολωλέναι). Mas de ningún modo esperará a pie firme y acogerá a la Pequeñez, consintiendo en ser distinta de lo que era. Así, yo he acogido en mí y esperado a pie firme la Pequeñez, y siendo aún como soy, la misma persona, soy pequeño: pero aquella [grandeza que hay en nosotros], en tanto es grande, no se atrevería a ser pequeña. Del mismo modo, la pequeñez [que hay] en nosotros (τὸ σμικρὸν τὸ ἐν ἡμῖν) no consentiría jamás en convertirse en grande ni en ser grande; y en general, cuando se trata de contrarios, ninguno de ellos puede, a la vez que sigue siendo lo que era, convertirse en su contrario y ser su contrario; sino que, llegado el caso, se aleja o perece. (...) En esa ocasión, en efecto, se afirmó que un objeto contrario a otro se genera a partir de este objeto contrario; ahora, en cambio, que el contrario mismo -sea el que [existe] en nosotros o el que [existe] en la naturaleza- no se convertirá nunca en su contrario (τότε μὲν γὰρ ἐλέγετο ἐκ τοῦ ἐναντίου παράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίνεσθαι, νῦν δέ, ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἂν ποτε γένοιτο, οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει). En aquella oportunidad, mi amigo, hablábamos de las cosas que contienen a los contrarios (τῶν ἐχόντων τὰ ἐναντία), y que reciben de éstos su nombre; ahora, en cambio, de aquellos contrarios mismos por cuya presencia las cosas reciben su nombre (περὶ ἐκείνων

¹⁷¹ Cf. M. Mc CABE (1994:53-75) quien reconstruye los argumentos epistemológicos que apelan a las Formas en tanto la explicación que requieren los particulares, y los argumentos ontológicos, que suponen Formas en tanto entidades simples e imperecederas.

¹⁷² También en *Banquete* 211a5-b5 Diotima niega que la Forma de belleza sea inmanente y al mismo tiempo describe los objetos bellos como participando (*metékhein*) de la Forma.

αὐτῶν ὧν ἐνόητων ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν τὰ ὀνομαζόμενα); y de ellos en sí mismos afirmamos que no consentirían en generarse unos de otros". (102d6-103c2)

En la parte final de este argumento (sobre el que volveremos en la próxima sección) Sócrates considera la grandeza o la pequeñez *en nosotros* como entidades que pueden perecer, mientras que nunca se referiría así a la Grandeza o a la Pequeñez en sí (103d5-12, 104c11-d3, 105c9-d4). Esto es, además de las Formas en sí y por sí encontramos en estos pasajes otras entidades como la grandeza en nosotros o como lo caliente en el fuego, a las que llamaremos *propiedades o caracteres inmanentes*. Si se acepta provisoriamente que Platón se está refiriendo aquí a estas entidades y que ellas son diferentes de las Formas, una lectura más simple del *Fedón* será considerar que son solo los caracteres inmanentes, y no las Formas, los que están en los participantes. De acuerdo con esta interpretación, los particulares sensibles participan de las Formas pero sin poseerlas; es decir, el particular participa (μετέχει) de la Forma y, en la medida en que participa de ella, tiene (ἔχει) en sí tal carácter. Así interpretado, este diálogo es perfectamente consistente con la negación de la inmanencia en *Banquete*, *Parménides* y *Timeo*,¹⁷³ y queda salvaguardada la separación como una característica de las Formas de madurez.

II.3.b La Forma en sí y por sí

El segundo argumento consiste en afirmar la separación de las Formas a partir de su carácter de en sí y por sí (αὐτὸ καθ'αὐτό). En *Parménides* 128e-129a se dice que existe una Forma de semejanza en sí y por sí (οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ'αὐτὸ εἶδος τι ὁμοιότητος;). Y a continuación (130b2-6) pregunta Parménides:

“-¿Tú mismo haces la distinción que dices, separando (χωρίς), por un lado, ciertas Formas en sí, y poniendo separadas (χωρίς), a su vez, las cosas que participan de ellas? ¿Y te parece que hay algo que es la Semejanza en sí, separada (χωρίς) de aquella semejanza que nosotros tenemos, y, asimismo, respecto de lo uno y los múltiples, y de todas las cosas de las que hace poco oíste hablar a Zenón?

-Así me lo parece, repuso Sócrates.”

Como señala Fine,¹⁷⁴ en este pasaje hay una insistencia en la noción de χωρίς: las Formas están separadas de las cosas; las cosas que participan de las Formas están separadas de las Formas; las propiedades que las cosas poseen están separadas de las Formas.¹⁷⁵ Pero, además, la pregunta de Parménides (y otras que siguen en la misma línea, 130b7-9, 130c1-2, 130c5-d2, y los pasajes 133a, 133c, 135a-b) claramente requiere

¹⁷³ *Banquete* 211a5-b5, *Parménides* 133c3-6, *Timeo* 51e6-52d1.

¹⁷⁴ Cf. G. FINE (1984:56-59).

¹⁷⁵ Sobre los argumentos de G. Fine, ver la discusión anterior.

el acuerdo de Sócrates respecto de que las Formas son en sí y por sí. Con lo cual, no consideramos que haya razón para desestimar que, efectivamente, se opera una asimilación entre la existencia en sí y por sí y la existencia separada de Formas.¹⁷⁶ Ahora bien, si buscamos antecedentes en el *Fedón* de la expresión de que la Forma existe *αὐτὸ καθ'αὐτό* veremos que ésta aparece con frecuencia.¹⁷⁷ Para entender mejor qué significa esta expresión y decidir si podemos vincularla con la separación de la Forma, nos será de utilidad una referencia a *Fedón* 64c5-8, donde se emplea respecto de la relación alma-cuerpo:

“¿Y el estar muerto no es esto: que el cuerpo, desembarazado del alma, separado (*χωρίς*), se queda solo en sí mismo (*αὐτὸ καθ'αὐτό*), mientras el alma, desembarazada a su vez del cuerpo, separada (*χωρίς*), existe sola en sí misma (*αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἶναι*)? ¿Es la muerte otra cosa que esto?”¹⁷⁸

En este pasaje el “en sí y por sí” es introducido como una especie de aclaración o apéndice de la “existencia separada”, que hubiera alcanzado para afirmar que la muerte acaba con la vida conjunta de cuerpo y alma, que con ella dejan de estar unidos y continúan caminos separados. Y -como sostiene Vlastos¹⁷⁹- a partir de este pasaje deberíamos entender que decir que tanto el cuerpo como el alma “existen en sí y por sí” es reiterar -y no modificar- la afirmación substantiva de que después de la muerte cada uno de ellos existe “separadamente”. De este modo, el contexto resuelve la incompletitud del “separadamente”, que de otro modo nos dejaría pensando respecto de qué se daría la separación. Por lo tanto, podríamos parafrasear el pasaje como sigue: en el caso del cuerpo, decir que “el cuerpo existe en sí y por sí” es lo mismo que decir que “el cuerpo existe separadamente del alma”; y en el caso del alma, decir que “el alma existe en sí y por sí” es lo mismo que decir que “el alma existe separadamente del cuerpo”. Análogamente podemos pensar que cuando de la Forma se dice que existe en sí y por sí, también tenemos que entender que existe separadamente. ¿Separada de qué? La respuesta debería ser: de algo que sea a la Forma como el cuerpo es al alma. Y -de acuerdo con Vlastos¹⁸⁰- “este 'algo' no podría ser otra cosa que las Formas encarnadas en el mundo temporal, esto es,

¹⁷⁶ Hay que tener en cuenta que en el *Parménides* se introduce la noción de *χωρίς* para hacer entrar en aporía a la teoría de las Ideas, por lo que no consideramos prudente -como ya fue señalado- tomar esta mención como evidencia textual inequívoca de la separación de las Formas. Sin embargo, como argumentaremos en lo que sigue, nos parece relevante la estrecha unión entre *χωρίς* y *αὐτὸ καθ'αὐτό* en relación con las Formas; y dado que *αὐτὸ καθ'αὐτό* aparece afirmada en *Fedón*, entonces a partir de dicha vinculación consideramos que puede afirmarse también la separación de las Formas.

¹⁷⁷ *Fedón* 66a2, 78d5-6, 83b1, 100b5-6, como así también en *Banquete* 211b.

¹⁷⁸ Ver también 67a1: “Entonces [una vez muertos] el alma se hallará en sí misma y por sí misma (*αὐτὴν καθ'αὐτὴν*) separada (*χωρίς*) del cuerpo”.

¹⁷⁹ G. VLASTOS (1987:192).

¹⁸⁰ G. VLASTOS (1987:193).

sus participantes”. De este modo, la Belleza que existe “en sí y por sí” en *Fedón* es precisamente aquella cuya existencia es completamente separada de todas las otras cosas (100c4), esto es, distinta de aquellas cosas que son bellas “por ninguna otra razón que por su participación en *aquella* Belleza” (100c5-6).¹⁸¹

En este apartado nos concentramos particularmente en mostrar la característica de las Formas de ser separadas. Si bien es cierto que Platón no dice -antes del *Parménides*- que “existan separadamente”, hemos señalado cómo ella es la manera más natural de entenderlas, especialmente a partir de su vinculación estrecha con la caracterización de “en sí y por sí”. Propone Sócrates en *Fedón* 100b6-7 que “existe algo Bello en sí y por sí (αὐτὸ καθ’αὐτό) y algo Bueno y Grande, y todo lo demás”¹⁸² pero, como vimos, no hay unanimidad entre los intérpretes a la hora de explicar el significado de αὐτὸ καθ’αὐτό. Mientras Fine,¹⁸³ en el mismo sentido que Owen (1957) y más recientemente González,¹⁸⁴ sugiere que cada Forma es en sí y por sí en tanto cada una excluye a su opuesto y no presentan mezcla con nada sensible, Vlastos (1987) argumenta que el ser en sí y por sí de una Forma hace referencia a su existencia separada, en el sentido de que su existencia es independiente de la existencia de sus participantes. Devereux (1994), si bien reconoce pasajes en el *Fedón* que sugieren algo diferente, de cualquier modo se acerca a Vlastos en este punto y entiende que el ser en sí y por sí de las Formas indica que no *están en* sus participantes. También Silverman¹⁸⁵ -más recientemente- afirma que si bien nunca se describe a las Formas como χωριστόν, el sentido de *separación* aparece en la expresión αὐτὸ καθ’αὐτό que prácticamente caracteriza con exclusividad a las Formas.

Por nuestra parte, hemos argumentado -considerando las propiedades inmanentes y el pasaje de *Fedón* que da cuenta de la separación alma-cuerpo- en favor de la estrecha vinculación entre αὐτὸ καθ’αὐτό y la separación de las Formas, y en este sentido nos inclinamos por la posición de Vlastos y Devereux. Por otro lado, Aristóteles -en explícita o implícita referencia a Platón- repetidamente¹⁸⁶ utiliza una sintaxis de tipo aposicional para unir “es separado” y “existe en sí y por sí” exactamente del mismo modo en que señalamos que lo hace Platón en el *Fedón* cuando vincula “existe separadamente” con “existe en sí y por sí” al hablar de la relación alma-cuerpo. Pero todavía queda sin respuesta una pregunta que surge naturalmente: ¿cómo hay que entender la separación de estas For-

¹⁸¹ G. FINE (1984:59-61).

¹⁸² Ver también *Fedón* 78d y *Banquete* 211a-b.

¹⁸³ G. FINE (1984:60-61).

¹⁸⁴ F. GONZÁLEZ (2003:42-47).

¹⁸⁵ A. SILVERMAN (2002:13).

¹⁸⁶ *Ética Nicomaquea* 1096b31-34, *Metafísica* 1060a11-13, 1040b26-27.

mas en los diálogos medios que es afirmada por Platón a partir -como sostenemos- de su carácter *αὐτὸ καθ'αὐτό*? En primer lugar, hay que aclarar que el pasaje *Fedón* 64c5-8 recién citado fue tomado como evidencia de la unión que opera Platón entre *χωρίς* y *αὐτὸ καθ'αὐτό*, y allí el contexto es la separación alma-cuerpo en el marco de la prueba de la inmortalidad del alma. Pero sería un error -pensamos- afirmar a partir de dicho pasaje el carácter físico o material de la separación en el caso de las Formas (que se da, por supuesto, cuando se trata de la relación alma-cuerpo).¹⁸⁷

Sostenemos, más bien, que esta separación de la Forma, *αὐτὸ καθ'αὐτό*, debe entenderse de un modo no físico: las Formas son conceptualmente separadas y, en tanto no pueden tener propiedades contrarias, son sin mezcla. Pero este *ser sin mezcla* no aporta un componente ni físico ni material ni espacial,¹⁸⁸ sino que se refiere a que las Formas no tienen mezcla con nada que no sea su ser la propiedad que son. Por tanto, son individuos ontológicamente primeros que incorporan en sí el sentido del universal correspondiente.¹⁸⁹ En el mismo sentido puede afirmarse su independencia ontológica, dado que en tanto los particulares sensibles necesitan de las Formas para ser aquello que son, las Ideas existen y son lo que son con independencia de todo lo demás. Encontramos que las señaladas son buenas razones para considerar la separación de las Ideas como doctrina auténtica que Platón sostuvo a partir de sus grandes diálogos de madurez y que al menos continúa sosteniendo en el *Timeo*.

Ahora bien, si entendemos de este modo el carácter separado de las Formas, entonces es claro que solo las Formas son separadas dado que son en sí y por sí, mientras que los particulares sensibles, que no tienen verdadero ser en sí, no pueden resultar del todo separados. Por tanto, resaltamos -siguiendo en este punto lo ya señalado exhaustivamente por Ferrari¹⁹⁰- el carácter asimétrico de la noción de separación: la separación de la causa no implica que sea también separado aquello que depende de la causa; en otras palabras, nada indica que haya que asimilar el *status* de las Ideas con el de las entidades que de ellas participan. Este análisis es importante porque cuando finalmente aparezca en escena el debate del *Parménides* y nos concentremos en las críticas que allí se ponen de manifiesto, el problema se entenderá mejor y quedará articulado con lo sostenido por

¹⁸⁷ Para una interpretación diferente del pasaje cf. F. GONZÁLEZ (2003:45-46).

¹⁸⁸ Es cierto que se dice que la Idea existe en un “lugar supraceleste” (*ὑπερουράνιον τόπον*, *Fedro* 247c3) o en un “lugar inteligible” (*νοητὸν τόπον*, *República* 508c2, 509d2), pero consideramos que en ambos contextos se trata de un lenguaje mítico y metafórico que no debe ser leído literalmente.

¹⁸⁹ Cf. F. FRONTEROTTA (2001:280-85) y F. FERRARI (2003:105-06 y 2004:37-8).

¹⁹⁰ F. FERRARI (2004:38, 2007:148-153; 2010:42-47). Ya R. FERBER (1997:18) había sugerido que a los argumentos críticos del *Parménides* subyacía el presupuesto de que las cosas sensibles constituían sujetos ontológicos.

Platón hasta ese momento.

II.4 Las propiedades inmanentes

Debemos detenernos, por lo tanto, en esta tercera instancia ontológica que aparece en los diálogos y que ha recibido diferentes nombres por parte de los intérpretes. Para mencionar algunos, Hackforth, Vlastos, Fujisawa, Matthen, Mc Pherran y Gill la denominan “caracteres inmanentes” (*inmanent characters*), mientras que Bluck y Silverman se refieren a ella como “Formas-copia” (*Form-copies*) y White “características de las Formas”. Devereux, por su parte, utiliza indistintamente “caracteres inmanentes” o “Formas-copia”, Rowe se refiere a esta instancia como “lo grande o pequeño en nosotros” (*the large or small in us*), Bostock la llama “forma-en-algo” (*form-in-something*) y Vigo “propiedades presentes en las cosas”.¹⁹¹ El tema genera controversias y no hay consenso acerca de si las propiedades inmanentes son realmente miembros de la ontología del *Fedón*. La presentación de las Formas como hipótesis, sumada a la oscuridad platónica al formular la relación participativa, realmente impiden encontrar una respuesta indubitable a esta cuestión. Es insoslayable que se hace referencia a propiedades inmanentes en los pasajes que analizaremos a continuación, pero muchos las han explicado como las Formas mismas en tanto concebidas como inherentes o inmanentes a los particulares sensibles. Esto es, podría pensarse que se trata de una particularización de la Forma al darse la relación participativa. G. Fine sostiene que -al menos en *Fedón*- las Formas son inmanentes a sus participantes en tanto son propiedades de las cosas.¹⁹² Para Devereux, por lo menos en *Fedón*, Platón distingue entre Formas y caracteres inmanentes, y según el autor esta distinción da cuenta del modo particular en el que las Formas están separadas de sus participantes: la participación de Simmias en la Forma de grandeza implica la presencia de algo (el carácter inmanente) en él. De este modo, la separación de la Forma no acarrea un completo abandono de la inmanencia. Gill, a su vez, plantea la controversia y se inclina por pensar que aquí se está hablando de caracteres inmanentes y Formas separadas, y no de formas inmanentes.¹⁹³ Por su parte, quienes no creen que en *Fedón* haya una dis-

¹⁹¹ Cf. R. S. BLUCK (1955:118), R. HACKFORTH (1955:153), G. VLASTOS (1969:298), N. FUJISAWA (1974:32), F. C. WHITE (1976:130), M. L. Mc PHERRAN (1988:533), C. J. ROWE (1996:249), D. DEVEREUX (1994:66), D. BOSTOCK (1986:179), A. VIGO (2009:255n.166), A. SILVERMAN (2002:95), M. L. GILL (2012:25), M. MATTHEN (1984:281).

¹⁹² G. FINE (1986:79): “I take it that for Forms to be where their participants are is for them to be properties of things; this is how they are where their participants are, what it is for them to be where their participants are”. Y entiende que los caracteres inmanentes “just are (parts of Forms), when Forms are in things”.

¹⁹³ Cf. G. FINE (1986:79, 94); D. DEVEREUX (1994); M. L. GILL (2012:25-27). Ver también D. BOSTOCK (1986:186), C. L. STOUGH (1976), D. O'BRIEN (1967:210-213). S. RICKLESS (2007:45n.48) cautelosamente declara que es insuficiente la evidencia con que se cuenta para afirmar si Platón sostiene la existencia de caracteres inmanentes.

tinción entre Formas y caracteres inmanentes, deben aceptar que en este diálogo Platón se expresa de un modo tal que da lugar a pensar a las Formas en los participantes (a diferencia, por ejemplo, de *Parménides* o *Timeo*).

En lo que sigue analizaremos algunos pasajes del *Fedón*, encuadrados dentro del argumento final sobre la inmortalidad del alma (*Fedón* 102a-107b), a partir de los cuales consideramos que se puede mostrar que efectivamente Platón introduce estos caracteres inmanentes. Nos detendremos también en un pasaje anterior de *Fedón* (74a9-c3) donde podríamos reconocer -considerando coextensivas las tres locuciones ἀὐτὰ τὰ ἴσα, ἡ ἰσότης y αὐτὸ τὸ ἴσον -aunque esta posición es todavía más discutida- que Platón está distinguiendo entre Formas, particulares y caracteres inmanentes. No es nuestra intención sostener que se pueda encontrar en los textos una teoría desarrollada acerca de las propiedades inmanentes, pero sí que lo que Platón dice en el *Fedón* es suficiente para reconstruir una metafísica que tiene en cuenta particulares, que se relacionan con Formas, y una tercera instancia que sirve de intermediaria entre las Formas de las que son copias y los particulares a los que pertenecen.¹⁹⁴

Vayamos por tanto a los textos y, en primer lugar, abordemos *Fedón* 101c3-7 donde se dice que son los particulares los que participan de las Formas:¹⁹⁵

“¿Y no gritarías fuerte que no conoces otro modo de que cada cosa se genere si no es participando (μετασχόν) de la realidad particular correspondiente, en la cual participa; y que en los casos mencionados no puedes dar otra causa de la generación del dos que la participación (μετάσχεσιν) de la dualidad, y que es necesario que de ésta participe (μετασχεῖν) lo que haya de ser dos, así como de la unidad lo que haya de ser uno?”.

Y es esa participación de la Forma relevante (la αἰτία segura) la que explica que el particular posea cada una de sus propiedades atributivas o sustantivas. Así, es por la participación en la Forma de belleza que decimos de una cosa que es bella y por la participa-

¹⁹⁴ Cf. A. SILVERMAN (2002:18).

¹⁹⁵ Citaremos a continuación de manera completa un extenso pasaje del *Fedón*, dada la importancia del mismo en nuestro trabajo. Seguiremos, como hasta aquí, la traducción de C. EGGERS LAN (Eudeba, 1983) porque nos parece clara y fiel al original. Cabe señalar que Eggers Lan no encuentra en el texto lo que yo he denominado caracteres inmanentes, aunque reconoce -al igual que Burnet- una distinción entre la grandeza que existe *en* Simmias o “la grandeza en nosotros” y “la Grandeza-en-sí” que explica diciendo que “la grandeza en nosotros’ es la Idea de grandeza, en la medida en que se ‘halla presente’ en nosotros o que nosotros participamos de ella”. Considera que de ese modo puede dar cuenta de las distinciones que Platón marca fuertemente en el texto, ¿salvando? la trascendencia de las Formas. Por otra parte, la crítica que le hace C. Eggers Lan a Bluck y a quienes han sostenido la distinción entre ambas entidades es que, a la hora de poner (en la traducción a lengua moderna) con mayúsculas los nombres de las Formas mismas y con minúsculas los de las Formas-copia (terminología de Bluck para denominar a los caracteres inmanentes), llegó a la conclusión de que dicho procedimiento era impracticable. Y agrega que si bien el texto platónico es indudablemente difícil, quienes pretenden ver un límite tajante entre Ideas trascendentes e inmanentes lo complican sin posibilidad de coherencia lógica alguna. Por lo tanto, resuelve escribir con mayúscula toda palabra que el texto presente como “en sí” o “en nosotros”, sin hacer distinciones. Como por nuestra parte distinguimos entre Formas y caracteres inmanentes, introduciremos modificaciones en la traducción de Eggers Lan. De modo que al citar el texto, consignaremos con minúscula todos los términos, ya sea que hagan referencia a Ideas o a caracteres inmanentes, y ofreceremos a continuación nuestra interpretación del tipo de entidad de que se trate.

ción en la Forma de grandeza que decimos que un hombre es grande (alto).

“Pues me parece que, si hay alguna otra cosa bella además de lo bello en sí, no es bella por ningún otro motivo que el de que participa (μετέχει) en aquello bello; y lo mismo digo de todo lo demás”. (100c4-6)

“Con simpleza, poca habilidad y tal vez ingenuamente, tengo para mí, en cambio, que lo que hace a algo bello no es otra cosa que aquello bello (αὐτὸ καλόν); trátese de una presencia (παρουσία), o bien de una comunión (κοινωνία), o bien de cualquier otro modo en que sobrevenga (προσγενομένη);¹⁹⁶ pues en este punto aún no estoy seguro. [Por el momento estoy seguro] sólo de que es por lo bello (τῷ καλῷ) que todas las cosas bellas (πάντα τὰ καλά) llegan a ser bellas (γίγνεται καλά). Esto es, en efecto, lo que parece más seguro, tanto para responderme a mí mismo como a otros. Y mientras me atenga a ello, creo que no me arredraré, sino que será con seguridad que responderé -tanto a mí mismo como a cualquier otro- que por lo bello las cosas bellas son bellas (ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά)”. (100d1-e3)

“¿Y no es, por ende, a causa de la grandeza, que las cosas grandes son grandes y las más grandes más grandes, así como por la pequeñez que las más pequeñas son más pequeñas?”. (100e5-6)

“Todo lo que es más grande que algo es más grande sólo por la grandeza (τὸ μέγεθος), y que a causa de la grandeza es más grande, mientras que lo más pequeño no es más pequeño por ninguna otra cosa que por la pequeñez”. (101a2-5)

Agrega Sócrates que, como consecuencia de dicha participación, el particular sensible posee o tiene en sí el carácter inmanente, que es una de las tantas particularizaciones de la Forma en que participa, y cuya existencia no podría darse sin el particular que participa:

“Pero ¿conviene en que al decir 'Simmias sobrepasa a Sócrates' el lenguaje no se atiene a la verdad de las cosas? Pues no pertenece a la naturaleza de Simmias sobrepasarlo, [no lo sobrepasa] por ser Simmias, sino por la grandeza que sucede que tiene (ἀλλὰ τῷ μεγέθει ὃ τυγχάνει ἔχων). A su vez, tampoco es que sobrepasa a Sócrates porque es Sócrates, sino porque Sócrates posee la pequeñez (ὅτι σμικρότητα ἔχει ὁ Σωκράτης), en comparación con la grandeza de aquél. (...) Asimismo, no es sobrepasado por Fedón porque Fedón sea Fedón, sino porque Fedón tiene grandeza (μέγεθος ἔχει) en comparación con la pequeñez de Simmias. (...) De este modo, entonces, puede llamarse a Simmias (ἔπωνυμίαν ἔχει) tanto 'pequeño' como 'grande', ya que está en medio de los dos, sometiéndolo a la grandeza [de Fedón] para que la sobrepase, y ofreciendo su grandeza [a Sócrates] para sobrepasar la pequeñez de éste. (...) Me parece, en efecto, que no sólo la grandeza en sí (αὐτὸ τὸ μέγεθος) de ningún modo consiente en ser a la vez grande y pequeña, sino tampoco la grandeza [que hay] en nosotros (ἐν ἡμῖν μέγεθος) admite la pequeñez, ni consiente en ser sobrepasada. (...) Así, yo he acogido en mí y esperado a pie firme la pequeñez, y siendo aún como soy, la misma persona, soy pequeño: pero aquella [grandeza que hay en nosotros], en tanto es grande, no se atrevería a ser pequeña. Del mismo modo, la pequeñez [que hay] en nosotros (τὸ σμικρὸν τὸ ἐν ἡμῖν) no consentiría jamás en convertirse en grande ni en ser grande; y en general, cuando se trata de contrarios, ninguno de ellos puede, a la vez que siendo lo que era, convertirse en su contrario y ser su contrario; sino que, llegado el caso, se aleja o perece. (...) Al oír esto uno de los presentes -no me acuerdo bien quién fue- exclamó: 'Por los dioses! ¿No se convino antes precisamente lo contrario?'¹⁹⁷ (...) Tras escucharlo, Sócrates, volviendo la cabeza, respondió: (...) En esa ocasión, en efecto, se afirmó que una cosa contra-

¹⁹⁶ Sobre las dificultades textuales de este pasaje véase nota 122 de este capítulo.

¹⁹⁷ Es muy interesante lo que señala A. SILVERMAN (2002:60) quien entiende que esta confusa interrupción en 103a4 por parte de un oyente anónimo es claro signo de que en esta sección Sócrates está forjando una nueva doctrina metafísica.

ria a otra se genera a partir de una cosa contraria¹⁹⁸; ahora, en cambio, que el contrario mismo -sea el que [existe] en nosotros (τὸ ἐν ἡμῖν) o el que [existe] en la naturaleza (τὸ ἐν τῇ φύσει)- no se convertiría nunca en su contrario. En aquella oportunidad, mi amigo, hablábamos de las cosas que contienen a los contrarios, y que reciben de éstos su nombre; ahora, en cambio, de aquellos contrarios mismos por cuya presencia las cosas reciben su nombre; y de ellos en sí afirmamos que no consentirían en generarse unos de otros”. (102b8-103c2)

Sócrates dice que existe la Forma de belleza (καλὸν αὐτὸ καθ'αὐτό) y también algo diferente de dicha Forma (ἄλλο καλόν) que es también bello. Esta última cosa bella es bella solamente porque participa de la Forma de belleza (μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ). La causa (αἰτία) de su ser bella es su participación (μετάσχεσις) en la Forma de belleza, esto es, la presencia (παρουσία) o la comunión (κοινωνία) de la Forma es la causa de la belleza del particular. Las cosas (particulares) son bellas (tienen características) a causa de la Forma de belleza (τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλὰ). Consideramos que en este pasaje se traza una diferencia entre Formas (αὐτὸ τὸ μέγεθος), caracteres inmanentes (τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος) y particulares (ἐγώ, Φαίδων, Σιμμίας). Las Formas no pueden poseer propiedades opuestas ni tampoco pueden los caracteres inmanentes (e.g. la grandeza en nosotros no puede admitir la pequeñez: esta última se retirará o perecerá ante el avance de su opuesto). Por el contrario yo (el particular) puedo, siendo grande, volverme pequeño sin dejar de ser quien soy. Yo puedo ser F y el opuesto de F. Esto es, ambos miembros de una pareja de determinaciones contrarias pueden estar presentes -incluso simultáneamente- en la misma cosa: Simmias, por ejemplo, es más bajo que Fedón y más alto que Sócrates, por lo cual podrá ser llamado tanto grande como pequeño (respecto de Sócrates o de Fedón); en este sentido, están presentes en él tanto la pequeñez como la grandeza y él participa de las dos Ideas correspondientes a dichas propiedades. A diferencia de esto, las Ideas mismas nunca pueden recibir una Idea contraria ni participar de ella (la Pequeñez misma nunca puede ser grande, ni la Grandeza misma podrá ser pequeña).

Tampoco pueden recibir a sus contrarios ni participar de ellos las propiedades correspondientes a las Ideas (propiedades o caracteres inmanentes) que están presentes en las cosas. Como se afirma en 102e3-103a2, un carácter inmanente como la pequeñez en Sócrates (aquella respecto de la grandeza en Simmias) deja de existir si deja de estar

¹⁹⁸ Seguimos en este punto la traducción de D. GALLOP (1975) “For it was maintained on the occasion you allude to that the opposite thing derive its origin from the thing opposite to it” y A. VIGO (2009). Como bien señala este último, la formulación de Sócrates es especialmente cuidadosa a la hora de distinguir entre el “contrario mismo”, que corresponde, inmediatamente, a la propiedad que el objeto posee por participación en la Idea y, mediatamente, a la Idea como tal, por un lado, y la “cosa” que posee la propiedad en cuestión, por el otro. Se subraya la palabra “cosa” en la traducción ya que el empleo del término πράγμα dos veces seguidas en 103b3 (en lugar del mero adjetivo neutro sustantivado) tiene una función claramente enfática.

en su poseedor, lo que sucedería si Sócrates se volviera más grande que Simmias. Además, como la posesión por parte de un sujeto particular es lo que individualiza cualquier carácter inmanente particular (e.g. lo que diferencia la grandeza de Simmias de la grandeza poseída por Sócrates o por cualquier otro), podemos legítimamente pensar que los caracteres inmanentes dependen existencialmente de los particulares en los que se instancian. Por otra parte, nótese la relevancia de las propiedades inmanentes que en *Fedón* 103b2-c2 aparecen como las que en rigor dan nombre a las cosas sensibles: se afirma que los particulares reciben sus nombres de los caracteres inmanentes y no de las Formas: los particulares reciben su nombre de los caracteres inmanentes, mientras que estos últimos son nombrados a partir de las Formas, en tanto reproducen su misma *morphé* (estructura, forma).¹⁹⁹ Sólo Sócrates, en fin, puede acoger en sí a los contrarios, en tanto es capaz de participar de Ideas contrarias y recibir las correspondientes determinaciones contrarias.

Mc. Pherran presenta estas cuestiones, que no aparecen explícitamente formuladas en este difícil pasaje de *Fedón* ni, por cierto, en el *corpus* en general, del siguiente modo:²⁰⁰

- X es (predicativamente) un particular sensible F si y solo si x participa en la Forma F-en sí misma y por ello posee un carácter inmanente F. Para estar en la relación de poseer F, x debe ser una cosa por derecho propio (es decir, la existencia presente de x no debe ser dependiente de que x posea una F [o G] específica, o de que x esté en alguna relación específica con algo más).

-Todo y es una propiedad F poseída por un particular sensible x si y solo si y es (idéntico) a un carácter inmanente F. Ser un carácter inmanente F es ser una imagen de F en sí misma (y las F no son cosas por derecho propio: solo existen en virtud de que un particular x participe de una F en sí misma, y en tanto ellas sean poseídas por (estén en) una x).

Si se acepta la línea interpretativa de Mc Pherran, resulta que combinándola con los pasajes citados de *Fedón* se podría afirmar que:

-tal como adelantamos en II.1 al caracterizar de un modo general la teoría de las Ideas, la *eponymia*²⁰¹ explica cómo son nombrados los particulares; como bien señala

¹⁹⁹ Cf. *Fedón* 103e4-5, donde consideramos que se está hablando de propiedades inmanentes que comparten con la Forma su nombre y estructura. El pasaje es controvertido. Interpreta de manera diferente, e.g., C. ROWE (1996:254). Volveremos sobre esta cuestión más adelante.

²⁰⁰ M. L. Mc PHERRAN (1988:534).

²⁰¹ Cf. W-R. MANN (2000:48-50, 75-76) para *eponymia* en Platón y sus equivalencias con la clasificación cuádruple “-onimia” aristotélica presentada en *Categorías*.

Vigo,²⁰² el punto no es simplemente que haya comunidad de nombre entre Ideas y cosas, sino también una cierta semejanza basada en la participación. Desde nuestra perspectiva, la participación de la cosa en la Idea consiste en la presencia en la cosa de la propiedad inmanente, y ésta es la base para la aplicación del nombre a las cosas sensibles que posean la propiedad. Ahora bien, mientras los particulares reciben su nombre epónimamente a partir de la relación participativa que establecen con la Forma,²⁰³ los caracteres inmanentes son designados como las Formas en tanto que ambas entidades (el carácter F y F-en sí misma) satisfacen la definición de lo que es ser F, y que cualquier F ejemplifique las mismas propiedades lógicas que la F-en sí misma (por ejemplo, la grandeza en Simmias y la Grandeza en sí tienen los mismos contrarios, *Fedón* 102d-103a).²⁰⁴ Dice Platón: “No sólo la Idea misma tiene derecho a su propio nombre (ἀξιούσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος) para siempre, sino también otra cosa, que no es ella pero que posee siempre, mientras existe, la estructura (μορθῆν)²⁰⁵ de aquella” (103e2-5).²⁰⁶ Si esta interpretación es correcta, podemos afirmar que un particular sensible es F (es decir, tiene la propiedad que tiene, “Sócrates es grande”) porque posee o tiene en sí el carácter inmanente (no la Forma): la grandeza en Sócrates, no la Grandeza-en-sí; y a partir de ello recibe su nombre por eponimia. Pero también sostenemos que no solo las Formas, sino también los caracteres inmanentes, son la propiedad que representan, ambas entidades son esencialmente su propiedad (como vimos, en las propiedades inmanentes hay homonimia respecto de las Formas);²⁰⁷ se diferencian (entre otros puntos) en que mientras las primeras pueden en principio vincularse con cualquier particular, los últimos se refieren a un individuo singular.²⁰⁸

²⁰² A. VIGO (2009:255n.163).

²⁰³ “Cada una de las Ideas existe y todo lo demás, al participar de aquéllas, recibe de ellas su propio nombre (ἐπωνυμίαν ἴσχειν)” (*Fedón* 102b1-3, primera vez en el diálogo en que εἶδος aparece referido a las realidades en sí). “De este modo, entonces, puede llamarse a Simmias (ἐπωνυμίαν ἔχει) tanto 'pequeño' como 'grande', ya que está en medio de los dos, sometiéndolo a la grandeza [de Fedón] para que la sobrepase, y ofreciéndolo su grandeza [a Sócrates] para sobrepasar la pequeñez de éste” (102c11-d21).

²⁰⁴ Cf. A. SILVERMAN (2002:87): “The sensible equals possess the name (= *eponym*) 'equal' in virtue of their partaking of the Form, which deserves the name (= *onoma*) in its own right”. Es importante este punto en que sostenemos que las Formas reciben su nombre en tanto ellas mismas constituyen su esencia a diferencia de los particulares que son designados epónimamente; lo retomaremos en la próxima sección.

²⁰⁵ A. VIGO (2009) traduce por *forma*, C. J. ROWE (1996) por *character*, R. E. ALLEN (1965:45) por *immanent character*.

²⁰⁶ Aclara R. E. ALLEN (1965:45) que “Plato has no word for 'predication'. Rather he says that particulars are 'called by the same name' (ὁμώνυμον) as their Form (*Phd.* 78e2, *Rep.* 596a7, *Soph.* 240a). But this is surely a loose way of describing the use of common terms; ὁμώνυμον is Aristotle's usual term for 'ambiguous'; things called by the same name may have nothing in common but their name. But later in the *Phaedo* [justamente en los pasajes que hemos mencionado] this terminology is repeated and made more precise”.

²⁰⁷ M. L. GILL (2012:25) sostiene una opinión contraria en tanto considera que el hecho de que la Forma sea esa propiedad que exhibe sin cualificación alguna o de un modo preeminente, hay que entenderlo de todos modos como una relación de participación. Entiende de un modo amplio la participación como “la relación que liga una entidad (cosa sensible o forma) con algún atributo que posea, especificado por el verbo en afirmaciones de la forma 'X es F', 'X es (un) F', o 'X tiene F-dad’”.

²⁰⁸ A. SILVERMAN (2002:96) los describe como *unit-properties*. También señala que la relación que se da entre ambas entidades no puede ser la de participación, pues si no Platón -a pesar de haberlas introducido- estaría meramente

-A diferencia de la F-en sí, hay muchas Fs, y estas Fs pueden perecer (*Fedón* 102d-103a). Las Fs son poseídas por particulares y constituyen sus características sensibles y no sensibles, y aun una F puede llegar a ser copresente en un particular junto con su contrario (como se ve por ejemplo en *Fedón* 102b, donde la grandeza y la pequeñez son poseídas por Simmias en diferentes respectos). Esto es, existe por un lado la Idea misma (lo Grande mismo, lo Pequeño mismo) y, por otro, la propiedad correspondiente presente en la cosa que participa de la Idea (lo grande en Simmias, lo pequeño en Sócrates), y lo que se dice es que -al igual que las Formas- tampoco las propiedades pueden acoger a sus respectivos contrarios. Más bien, cuando estos llegan deben retirarse o perecer.²⁰⁹

-La conclusión del argumento expresado en los pasajes citados es que nunca una Forma trascendente ni un carácter inmanente podrán asumir el carácter contrario al que respectivamente exhiben. El ejemplo que se da en esta parte del diálogo es el de la grandeza: ni la Grandeza en sí ni la grandeza que hay en nosotros admiten la pequeñez.

-Lo que se declara imposible no es que una propiedad X pueda cambiar en su contraria Y, en el sentido de que X sea totalmente reemplazada por Y. De hecho, eso es exactamente lo que sucede cuando acontece el avance de Y sobre X. Lo que es imposible es que X, permaneciendo como X, sea también su opuesto Y. No hay que perder de vista que todo el argumento (que comienza en 102a y culmina en 107b) es propuesto para probar la inmortalidad del alma, y en ese sentido interesa especialmente afirmar en primer lugar que el alma, que es portadora de vida, no puede admitir su opuesto: la muerte.

-Se establece que una cosa bella es también fea y que algo grande también es pequeño. Es decir, un hombre (como cualquier particular) puede participar simultáneamente de dos Formas que exhiben cualidades opuestas, por lo que frecuentemente podemos

posponiendo resolver el problema de cómo puede predicarse la Forma de algo diferente de ella vía participación. Ver también A. NEHAMAS (1973:477) quien describe la relación como de todo-parte, pero al mismo tiempo afirma que la forma-copia (propiedad inmanente) es completamente, o esencialmente, lo que es.

²⁰⁹ Para una posición opuesta, cf. E. PERL (1999:348-355) quien de un modo interesante interpreta la distinción en el *Fedón* entre “la grandeza en nosotros” y “la Grandeza en sí” no como una distinción entre dos entidades ontológicamente diferentes, sino más bien entre apariencia y realidad. Considera -a partir de la cita de *Rep.* 476a5-7 que “cada una [de las Ideas] es una, pero, al presentarse por doquier en comunión con las acciones, con los cuerpos y unas con otras, cada una aparece como múltiple”- que hay un universal inteligible unitario (la Idea) que aparece en la experiencia sensible como propiedades diferenciadas en múltiples particulares; esto es, solo hay Formas en sí y por sí que, en conexión con las condiciones propias de sus participantes, producen estas propiedades instanciadas que son apariencias de las Formas unitarias. De lo que se trata a fin de cuentas -continúa Perl, p. 351- es que “una forma no es nada más que el carácter común de muchas instancias, aquello que aparece en todas ellas”. Pensamos, en primer lugar, que este análisis no hace justicia a la afirmación de Platón de *Fedro* 247c7 acerca de que “esa realidad es de una manera real”, οὐσίᾳ ὄντως οὐσα). Por otro lado, sería difícil pensar que el planteo platónico fuera que la misma realidad eterna, única e imperecedera sería la que se retira o perece en tanto manifestación sensible pero ontológicamente indivisible de la Idea y, por cierto, si nos remitiéramos -como veremos en detalle más adelante- al *Timeo* no veríamos cómo explicar aquello que entra en la *khóra* y que se aclara explícitamente que no son las Formas.

predicar de él una cualidad en un respecto y la cualidad opuesta en otro respecto (102c). Esto también se afirma en *República* 479a-b, donde se dice que las cosas que llamamos bellas se muestran en algún modo tanto bellas como feas, y lo mismo para las justas y las pías. Si esto es cierto para los particulares concretos, ¿por qué no podría serlo también para, por ejemplo, ἡ ἐν ἡμῖν μικρότης? Ya se dijo que Simmias sobrepasa a Sócrates no en virtud de ser Simmias, sino a causa de la grandeza que hay en él. Es decir, se concibe a Simmias como un poseedor de características que siempre permanece siendo lo que es, pero en el cual residen diferentes cualidades entre las cuales están también algunas opuestas. Solamente algo a lo que “le sucede tener” grandeza -como Simmias- puede también ser pequeño; esto no es así en el caso de la Forma y tampoco (como sugiere 102 b8-c8) en el caso de “la grandeza en nosotros”. Es perfectamente posible para Simmias recibir atributos contrarios; pero esto no es posible ni para las Formas (la Grandeza en sí) ni para las propiedades inmanentes (la grandeza en Simmias).²¹⁰

Queremos considerar brevemente la lectura crítica que de estos pasajes hace David Bostock y algunas de sus objeciones.²¹¹ El autor sugiere que si quisiéramos responder a la pregunta de por qué Simmias es más grande que Sócrates, deberíamos decir que es “a causa de la grandeza en él”. En primera instancia, esto es muy similar a responder “porque hay grandeza en él”, lo que -en el lenguaje de Platón- sería lo mismo que decir “porque participa de la Grandeza”. Si esta lectura es correcta, entonces esta primera respuesta no proporciona ninguna *entidad nueva* (la grandeza en Simmias), sino que cita de una manera abreviada la ya conocida afirmación de que Simmias participa de la Grandeza. De este modo nos estaríamos refiriendo a las mismas entidades de siempre (Simmias y la Forma de grandeza) y no se estaría introduciendo un tercer elemento ontológico. Bostock reconoce que seguramente esta lectura es injusta, y que la respuesta “a causa de la grandeza en él” no se referiría a que hay *alguna* grandeza en Simmias, sino que estaría conduciendo nuestra atención a considerar la grandeza *particular* que hay en él, una que es mayor que la que hay en Sócrates.

¿Cómo deberíamos interpretar, según Bostock, esta grandeza “particular”? Una respuesta natural sería decir que nos estamos refiriendo a un *grado* particular de grandeza que es el que tiene Simmias, esto es, su medida o mejor dicho su altura. Pero una determinada altura (e.g. 1,80m) es un universal, en tanto muchas cosas y personas pueden poseer esta misma altura. Podría pensarse que la altura es en sí misma una Forma: una

²¹⁰ Para estas conclusiones cf. M. L. Mc PHERRAN (1988:536), R. HACKFORTH (1955), R. S. BLUCK (1955), C. J. ROWE (1996), F. C. WHITE (1976).

²¹¹ D. BOSTOCK (1986:179-184).

Forma específica que cae dentro de la Forma más general de la Grandeza, del mismo modo que las Formas de justicia o valentía caen dentro de la Forma de virtud. En este sentido, la explicación tampoco daría cuenta de una entidad nueva (la altura específica de Simmias) sino que esta entidad sería simplemente otra Forma. Por otro lado, filósofos como Aristóteles (*Categorías* 1a23-29) han estado tentados en suponer que la grandeza “particular” que está en Simmias es “particular” en el sentido de que es *peculiar* a Simmias: es *su* grandeza, que se encuentra solamente en él y en nadie más. Según esta posición no es un universal, sino una clase de instancia del universal: otras personas pueden tener alturas que se correspondan con la altura de Simmias, pero ellas no serán la *misma* altura de Simmias ya que ésta debe entenderse como algo que se encuentra solo en él.²¹²

En las dos explicaciones sugeridas por Bostock, *la grandeza en Simmias* puede igualmente ser llamada *la altura en Simmias*, ya sea que esta frase se refiera a la altura universal que Simmias comparte con otros, o al caso particular de esa altura que se encuentra solo en Simmias. ¿En qué estaba pensando, entonces, Platón al mencionar esta “grandeza en Simmias”? A esta pregunta Bostock -irónicamente- dice *temer*²¹³ que Platón esté razonando del siguiente modo: si Simmias participa de la Forma de grandeza, entonces una *parte* de dicha Forma está alojada en él. Del mismo modo, si participa de la Pequeñez, tiene alguna *parte* de esa Forma. Y como son *partes* de Formas diferentes, ellas deberán ser diferentes entre sí aunque ambas se encuentren en Simmias. Si bien Bostock reconoce lo absurdo (*totally absurd*) de esta lectura, sin embargo se inclina a pensar que básicamente esto es lo que Platón está sosteniendo en estos pasajes. Argumenta apelando a que después, en el *Parménides*, Platón se da cuenta de que esto es absurdo y él mismo se burla de una posición semejante. Y que sería razonable conjeturar que la objeción de *Parménides* 131a-e se basa en que el propio Platón reconoce la dificultad de estos pasajes donde se refiere a “la forma en nosotros”.²¹⁴

Introducimos este análisis porque justamente se encuentra en las antípodas de lo que sostenemos. Considero que Bostock simplifica su lectura al identificar “la grandeza que hay en X” con una parte de la Forma de grandeza (some *chunk* of that form), en lugar de hacer justicia a lo que Platón -sin duda críticamente- está manifestando. Los pasajes

²¹² Pienso que esto se ve más claramente si tomamos, por ejemplo, la Belleza en lugar de Grandeza. Porque si Fedón y Simmias midieran 1,80m., podría generarse algún tipo de confusión respecto de la peculiaridad -o no- de su grandeza. Pero si pensamos en la Belleza de Helena y de una flor, claramente se trataría de cualidades propias o peculiares de cada entidad, incommensurables entre sí.

²¹³ D. BOSTOCK (1986:182) “I fear that he was probably thinking in this way”.

²¹⁴ Cabe señalar que en *Parménides* 130b aparece la distinción entre la semejanza en sí de la semejanza que nosotros tenemos.

analizados sugieren que “la grandeza en X” es algo diferente de la Forma de grandeza, y que aquella sí puede *estar en* un particular siendo poseída por él. Por otro lado, no nos parece un argumento sólido negarse a reconocer dos entidades diferentes, pero sí asumir que es posible dividir en partes a la Idea. A diferencia de Bostock, tratamos de dar cuenta de la “grandeza en Simmias” desde el propio *Fedón*, sin apelar a los argumentos críticos de una obra posterior.²¹⁵ Sostendremos que en el *Parménides* hay una revisión crítica de la teoría de las Ideas, un relevamiento de los problemas que pudiera generar y un intento de explicarlos con un lenguaje diferente (por cierto, apelando al absurdo en ocasiones).²¹⁶ Pero no nos parece ni siquiera una posibilidad sostener -con Bostock- que repentinamente en el *Parménides* Platón se habría dado cuenta de que en el *Fedón* había sostenido que efectivamente las Formas (que ya habían sido descritas como únicas, idénticas a sí mismas y simples) se repartían en porciones en los particulares, y que entonces la participación habría sido justamente la obtención por parte del particular de una porción de la Forma y que así se explicarían las características de las cosas.²¹⁷ Más bien, sostendremos, en el *Fedón* se reconocen las propiedades inmanentes y lo que se pone de manifiesto en el *Parménides* con la aporía a que conduce el llamado “dilema de la participación” es justamente cómo no hay que entender la participación.²¹⁸

Antes de concluir esta sección, queremos detenerme en el pasaje de *Fedón* 74a9-c3 -anterior a los ya citados- donde también podría reconocerse que Platón está distinguiendo entre Formas, particulares y caracteres inmanentes. Pero antes de analizar el pasaje, es necesario recordar las líneas precedentes y el contexto de la discusión. Hay que señalar que en su defensa de la afirmación de que conocer es recordar lo que había sido aprehendido antes de nacer, en 73c5-d2 Sócrates fija los criterios para poder evaluar si algo cuenta -o no- como un caso de recuerdo. Como bien señala Sedley, esto nos proporciona garantías de que el caso de la igualdad constituya justamente un ejemplo de este tipo.²¹⁹ Los criterios son:

a- al tener algún tipo de percepción sensible de una cosa x, “se conoce” o “se toma nota”

²¹⁵ Volveremos con detalle sobre esta cuestión en el próximo capítulo.

²¹⁶ Para otro argumento en este mismo sentido, cf. A. VIGO (2009:253-254) quien sostiene que, considerada la relación entre *Fedón* y *Parménides* desde la perspectiva ficcional (recordemos que *Fedón* presenta la última conversación de Sócrates con sus discípulos el día de su muerte, mientras *Parménides* muestra la figura de un Sócrates joven y aún inexperto en materias filosóficas), podría interpretarse la reticencia de Sócrates a dar una caracterización precisa de la relación que vincula Ideas y cosas sensibles como un resultado de la toma de conciencia acerca de los problemas que acarrea una versión ingenua de dicha concepción, tal como los pone de manifiesto la crítica del *Parménides*.

²¹⁷ ¿Pensará también Bostock -con la misma ironía- que la imperfección de los particulares se funda en el tamaño de la porción de Forma que le tocó en suerte a la cosa?

²¹⁸ Como veremos en el capítulo III, reconocer la distinción entre Formas, propiedades inmanentes y particulares no da lugar a las críticas a la participación que se operan en el *Parménides*, en tanto son las propiedades inmanentes y no las Ideas mismas las que están *en* los particulares.

²¹⁹ D. SEDLEY (2006:309).

(γνώ) de ella pero además se concibe o se piensa (ἐννοήσῃ) otra cosa diferente y;

b- x e y son objeto de distinto tipo de conocimiento.²²⁰

A continuación (73d3-74a8) Sócrates ilustra la variedad que existe de este tipo de recuerdos: uno puede ver x y recordar a y si: $-x$ es una posesión de y (la lira o el vestido del amado), $-x$ es amigo de y (ver a Simmias recuerda a Cebes), $-x$ es una semejanza de una posesión del amado (dibujo del caballo o la lira) o de un amigo (dibujo de Simmias), o, por último, $-x$ es una semejanza de y (cuando uno se acuerda de algo a partir de cosas semejantes). Estos ejemplos nos muestran que los casos de recuerdo pueden darse a través de dos grupos de relaciones: por un lado la semejanza (que parece ser el caso que más interesa a Sócrates) y, por otro, relaciones diferentes a la semejanza (en el texto se habla de la posesión y la amistad, pero podrían enumerarse otras como lazos familiares, oficios, lugares habituales, etc.).²²¹ Continúa Sócrates introduciendo una nueva condición:

“Pero cuando uno se acuerda de algo a partir de cosas semejantes, ¿no es forzoso (οὐκ ἀνάγκαιον) que además le suceda que piense si le falta o no algo en cuanto a su semejanza con aquel de quien se acuerda?

Es forzoso (ἀνάγκη).” (74a5-8)

Lo que llama la atención de esta condición es su carácter de necesidad, que no puede ser soslayado ni interpretado como un mero deslizamiento idiomático ya que se repite unas líneas más abajo en 75a11.²²² Si seguimos el hilo de la argumentación y de los ejemplos recién dados, es claro que el único caso al que puede aplicarse es al de la semejanza entre el retrato de Simmias y Simmias. En este sentido, un modo natural de interpretar las líneas sería que x (el dibujo) es diferente de y (Simmias), ya que de otro modo no estaríamos ante un caso de recuerdo de y a partir de x , sino más bien en una confusión de x con y .²²³ Pero lo que interesa especialmente señalar es que se está apuntando

²²⁰ Como señala C. EGGERS LAN (1993:ad loc.) lo que hemos traducido por *concebir* o *pensar* (ἐννοεῖν y después ἐννοῖα) no se introduce en el texto como una oposición del conocimiento intelectual a otro de tipo sensible, sino que la diferencia radica en dirigir la mente a algo que está ausente a diferencia de la percepción, cuyo objeto está presente y es inmediato.

²²¹ Como señala D. SEDLEY (2006:301-311) Sócrates no considera situaciones -aunque no habría razón para excluirlas- en que x es solo accidentalmente similar a y (no sería el caso de un retrato, sino más bien cuando, por ejemplo, una nube nos recuerda a un hipopótamo). Pero lo cierto es que los casos que interesan a Sócrates son aquellos en que x no es *meramente semejante* a y sino una *semejanza* de y , esto es, cuando x es a y como una copia a un original, dado que este argumento se centrará, justamente, en una relación de este tipo como es la que se da entre la Forma y el particular. En el mismo sentido, aunque no se diga explícitamente en el texto, parece evidente que Sócrates entiende que *percibir* o *tomar nota* de una cosa es lo que *conduce* al recuerdo de la otra, y que no se trata de una conjunción fortuita en la que ocurre que una percepción sensible es seguida por el recuerdo de otra cosa sin ninguna conexión. Cf. también D. BOSTOCK (1986:63).

²²² “De todos modos, es necesariamente (δεῖ) a partir de las percepciones sensibles que se piensa que todas las [igualdades dadas] en las percepciones aspiran a aquello que es igual, así como que son deficientes con respecto a él”.

²²³ Excede, en este marco, determinar en qué radica la deficiencia de la copia respecto del original. Ver para esta discusión D. SEDLEY (2006:311-312) y A. NEHAMAS (1975). Creemos que la deficiencia del retrato no tiene que deberse necesariamente a imprecisiones de color, formas o contornos, sino a que se trata de dos órdenes diferentes de

al argumento que sigue, donde se vinculan los leños iguales y la Igualdad en sí, lo que permitirá concluir sin objeciones que a los leños que percibimos como iguales les falta algo para ser como lo Igual (74d6-7) y que, por tanto, a la Igualdad no la pudimos obtener solo del conocimiento sensible sino que debe ser recordada a partir de un acceso a ella inteligible y anterior.²²⁴

Trazado el contexto en que aparece, transcribimos ahora, para mayor claridad, el pasaje que nos ocupa en relación con las propiedades inmanentes (*Fedón* 74a9-c4):

“-Examina ahora si te parece que es cierto esto: ¿decimos que hay algo igual (τι ἴσον)? [a9-10] No me refiero a un leño igual a otro leño, ni a una piedra igual a otra piedra, ni a ninguna otra cosa de esa índole, sino a algo distinto, fuera de todas esas cosas (παρὰ ταῦτα ἕτερόν τι), lo igual-en sí (αὐτὸ τὸ ἴσον). [a11-12] ¿Decimos que es algo o que no es nada?

-¡Por Zeus que decimos que sí, y sin duda alguna!, respondió Simmias.

-¿Y lo reconocemos tal como es?

-Por supuesto.

-¿De dónde tenemos su conocimiento? ¿No es desde las cosas que acabamos de mencionar -leños, piedras, etc.-, a partir de las cuales, al verlas iguales, pensamos en lo que es distinto de ellas? ¿O te parece acaso distinto? Examina también esto: en ocasiones las piedras y leños [que consideramos] iguales, aun permaneciendo las mismas, por momentos nos parecen iguales, por momentos no. ¿No es así?

-Sí, es así.

-Pero entonces, ¿hay ocasiones en que las cosas iguales-en-sí-mismas (αὐτὰ τὰ ἴσα) [c1] te parezcan desiguales, o²²⁵ la igualdad (ἡ ἰσότης) [c1] desigualdad?

-Jamás, Sócrates.

-Por consiguiente, no son lo mismo estas cosas iguales (ταῦτά τε τὰ ἴσα) y lo igual en sí”

No pretendemos discutir este argumento en tanto prueba de la reminiscencia,²²⁶ sino más bien queremos señalar la controversia que se genera por la referencia de Platón en c1 a αὐτὰ τὰ ἴσα, ya que podría considerarse que en el citado pasaje se nos ofrece un argumento más para mostrar que debemos reconocer la existencia de otras entidades no-sensibles además de las Formas.

Podemos reconstruir del siguiente modo las líneas citadas:

ser: si la copia no careciera de nada respecto del original, se trataría -como en el célebre argumento de *Crátilo* 432b4-c6- de dos Crátiles.

²²⁴ Como señala C. J. ROWE (1993:167) todo lo que el argumento anterior a la condición requiere es que podamos percibir la deficiencia: “Socrate’s sole purpose here is to prepare the way for the (independent) introduction of a similar claim about cases of ‘learning’ in d4-7”.

²²⁵ Me permito aquí modificar la traducción de C. Eggers Lan ya que la diferencia es sustancial y hace a la interpretación del pasaje. Cambio su traducción “y” por “o”, ya que en el texto griego aparece ἢ. Posiblemente el traductor esté entendiendo la disyunción desde una lectura no lógica, esto es, tomándolo como un “o, en otra palabras”, o como un “eso es”. Pero ésta ya es una interpretación que implica haber tomado de antemano la decisión de que en el texto solo aparecen dos sujetos (las Formas y los particulares) y negando cualquier posibilidad de que αὐτὰ τὰ ἴσα esté representando una tercera entidad.

²²⁶ Para estudios específicos sobre el argumento cf. R. S. BLUCK (1957 y 1959), M. MATTHEN (1984) M. DIXSAUT (1991), D. SEDLEY (2006), D. C. LEE (2013).

- 1) Las piedras y leños iguales nos parecen iguales en un momento, pero desiguales en otro momento (o iguales a unos pero no a otros).
- 2) a) Pero las cosas iguales-en-sí-mismas (ἀλτὰ τὰ ἴσα) nunca parecen desiguales, b) ni la igualdad (ἡ ἰσότης) desigualdad.
- 3) Entonces, las cosas iguales no son lo mismo que lo Igual en sí.

La interpretación tradicional sostiene que en este pasaje Platón es considerablemente impreciso en el uso de expresiones sinónimas para referirse a una entidad abstracta -la Forma de igualdad- y así considera que las tres locuciones ἀλτὰ τὰ ἴσα, ἡ ἰσότης y ἀλτὸ τὸ ἴσον son coextensivas.²²⁷ En este sentido, “los iguales mismos” (ἀλτὰ τὰ ἴσα) y la Igualdad (ἡ ἰσότης) son considerados nombres alternativos para “lo Igual en sí”: como a partir de la pregunta formulada por Sócrates se espera una respuesta negativa, el punto que se quiere resaltar sería que, a diferencia de los leños y las piedras iguales, lo Igual en sí mismo nunca parece ser el opuesto de lo que es (y por eso debe ser algo diferente de ellos, c4-5). La frase de 74c1 podría no ser más que una expresión poco cuidada por parte de Platón, en la cual el plural es sugerido por la referencia precedente a los perceptibles iguales. Pero otra interpretación posible sería suponer que este conjunto de cosas iguales (ἀλτὰ τὰ ἴσα) pasibles de ser descriptas como “iguales y solamente iguales” alude a otros miembros que no son las Formas: Platón podría estar refiriéndose allí específicamente a las distintas instancias de igualdad *en* los particulares, lo que podría considerarse una anticipación de los caracteres inmanentes que aparecerán en los ya mencionados pasajes 102b5-6, 103b4-5. Lo cierto es que la interpretación tradicional que toma ἀλτὰ τὰ ἴσα como una alusión a las Formas genera dificultades. Una de ellas es que parecería indicar que la “Forma” de Igualdad debe ser concebida como un conjunto de dos o más cosas iguales, lo que -entre otras cosas- sería inconsistente con la última afirmación de Sócrates acerca de las Formas como no compuestas (ἀσύθετα, 78c-d). Esta lectura también deja sin explicar algo llamativo de la premisa 2) y es por qué se repetiría lo mismo si de lo único que está hablando es de la Igualdad. Además, tampoco se entiende por qué habría de referirse a la Forma en plural ἀλτὰ τὰ ἴσα ni cómo una pluralidad pueda ser idéntica a una entidad simple como la Forma.²²⁸ En este sentido, Bluck argumenta

²²⁷ Cf. N. SMITH (1998:100 n.2), donde se citan más opiniones favorables a esta interpretación y C. J. ROWE (1996:169-170), quien enuncia las dos posibles lecturas.

²²⁸ P. T. GEACH (1965) sugiere, para salvar este problema, que las Formas como tales no serían propiedades sino portadoras de propiedades y, en ese sentido, la Igualdad no sería una propiedad sino lo igual paradigmático de un par de cosas iguales. De ese modo, estaría permitido utilizar en ocasiones la forma plural (al poner énfasis en el hecho de que se trata de dos miembros de la relación) y en otras ocasiones la forma singular (cuando se pone el acento en su unidad).

contra la interpretación tradicional de este pasaje que considera ἀὐτὰ τὰ ἴσα (c1) como referencia a la Forma de igualdad.²²⁹ Según él, hay que leer la pregunta socrática completa: “¿Te han parecido alguna vez ἀὐτὰ τὰ ἴσα desiguales, o la Igualdad (ἰσότης) te ha parecido alguna vez Desigualdad?”, interpretando las últimas palabras como las Ideas y el plural de la primera parte de la frase como los caracteres inmanentes. De otro modo, si ἀὐτὰ τὰ ἴσα fueran la Forma, no se entendería por qué Platón duplica con el final de la frase ni, mucho menos, la utilización de la disyunción “o” si estuviera aclarando que se ha referido a la Forma.²³⁰

No pretendemos fijar aquí una interpretación sobre este complejo pasaje. Solo nos interesa señalar que el problema de la repetición en la premisa 2 (ἀὐτὰ τὰ ἴσα-ἡ ἰσότης) no puede ser soslayado y, a nuestro modo de ver, es afín a la aparición unas páginas después de las propiedades inmanentes. En este argumento en el que lo que se pretende mostrar es que las Formas no son idénticas a las instancias sensibles y que, a su vez, son inteligibles y cognoscibles por anámnese, la aparición de esta nueva referencia podría estar dando cuenta de “otros iguales”, esto es, la relación de igualdad ejemplificada por las cosas iguales. En este sentido, también aquí la epistemología platónica parece ser compatible con una esta instancia de especificación de la Formas en tanto relaciones o propiedades inmanentes en las cosas sensibles.²³¹

Ahora bien, este estudio de la ontología de los diálogos medios en que estamos inmersos lleva a preguntarnos, a continuación, si hay que reconocer una impronta esencia-

No nos detendremos en la discusión de esta interpretación pero, aunque se la considerara plausible, de ningún modo nos parece que pueda explicar que ambos usos se apliquen en la misma oración.

²²⁹ Cf. R. S. BLUCK (1957 y 1959) y la posición de WEDIN descrita en N. SMITH (1998:94-97).

²³⁰ Es justamente en relación con este pasaje que D. ROSS (1951:23-26, 58-67) introduce la doctrina de los intermedios matemáticos. Según este autor, en 74c1 hay una incidental referencia a “los iguales en sí” que él interpreta como una alusión a las entidades matemáticas que no son ni las Ideas ni las cosas sensibles, y que considera que prepara el terreno para la doctrina de los intermedios, aunque seguramente Platón todavía no hubiera caído en la cuenta de su significación. M. MATTHEN (1984:291-292) explica este pasaje a partir del reconocimiento de *relaciones inmanentes*.

²³¹ Vale aclarar que la cautela con la que sugerimos que puede encontrarse una tercera entidad en este pasaje se debe, fundamentalmente, a que hay que reconocer que el contexto en que surge es el de una dicotomía que no se cuestiona y de la que no se duda: en *Fedón* 74a9-b1 se traza una distinción cuidadosa entre “lo Igual en sí” y las demás cosas iguales que se mencionan, lo que indica una distinción entre dos tipos de objetos diferentes. Como señala D. C. LEE (2013:8) esta impresión se ve favorecida por la frase “No me refiero a un leño <igual> a otro leño, ni a una piedra <igual> a otra piedra, ni a ninguna de tales cosas, sino a algo diferente (παρὰ τὰ ἴσα ἕτερον τι), al margen de todas ellas: lo igual mismo” (trad. Vigo, 2009). Por otra parte, tampoco se da ningún indicio acerca de cómo entender qué relación pueda existir entre ἀὐτὰ τὰ ἴσα y ἡ ἰσότης. Por otro lado, recordemos una vez más que también en el *Parménides* 129b aparece la fórmula equivalente ἀὐτὰ τὰ ὅμοια; quienes entienden en *Fedón* ἀὐτὰ τὰ ἴσα como la Forma de igualdad, ven allí el equivalente a ὁμοιότης de *Parménides* a1 y a4. En este sentido, Bluck piensa que en *Parménides* Platón está dando un indicio de que se está preguntando si la Forma no puede ser ella misma en algún sentido una *multiplicidad*, pero solo en cuanto *abrazando* a otras Formas; de otro modo, las Ideas serían compuestas. Cf. D. C. LEE (2013:31-33) quien aporta un interesante planteo del problema y sugiere interpretar -prestando especial relevancia al nivel dramático- que en este pasaje no hay que asumir afirmaciones metafísicas fuertes; el argumento de los iguales constituye, más bien, una formulación vaga que anticipa el problema y lo deja abierto para la discusión que vendrá después.

lista²³² en *Fedón* respecto de los particulares sensibles, esto es, si además de las propiedades accidentales que admiten copresencia de opuestos tal como se afirma en *República*, hay también propiedades esenciales que excluyen dicha copresencia y que hacen irrelevante el papel causal de las Formas en aquellos aspectos que exhibe la cosa sensible. Esta decisión compromete, por supuesto, una determinada posición respecto del *status* de los particulares en los diálogos medios. A ambas cuestiones -estrechamente relacionadas- dedicaremos el próximo capítulo. Allí, propondremos una lectura del *Fedón* que excluya connotaciones esencialistas respecto de los particulares, esto es, que ellos poseen de suyo algunas propiedades con independencia de las Formas y concluiremos ofreciendo un análisis de la ontología media en términos de tripartición y no bajo una perspectiva dualista que sólo reconoce Formas y particulares.

²³² Llamamos *esencialismo* a la posición según la cual cualquier particular x tiene, *qua* particular, alguna propiedad o propiedades F , de modo tal que x no puede ser, haber sido o continuar siendo x , sin tener F , ni podría continuar siendo x si adquiriese la propiedad opuesta de F .

CAPÍTULO III: El *status* de los particulares en la teoría de las Ideas de madurez

III.1 Esencialismo en el *Fedón*

Así como ya señalamos que en los diálogos del período medio Platón no da cuenta teóricamente de en qué consista la teoría de las Ideas, algo similar sucede con el *status* de los particulares sensibles. Cuál es su naturaleza y qué grado de consistencia ontológica e independencia podemos atribuir a aquellas entidades que participan de lo en sí y por sí no es abordado, ni, por supuesto, se tematiza la diferencia entre Formas y particulares.²³³ La situación es que, antes de *Teeteto* y *Timeo*, es bastante poco lo que Platón dice acerca de la naturaleza de los particulares sensibles.²³⁴ Por tanto, solo intentaremos una reconstrucción especulativa a partir de pasajes de *Fedón* y *República* sobre cómo hay que pensar los particulares, para focalizar específicamente la cuestión de si las cosas -sea como fuera que las entendamos- tienen algunas de sus propiedades por sí y sin la intervención de las Formas, esto es, de un modo esencial. Ahora bien, está lejos de ser claro cómo se configuran ontológica y epistemológicamente estas entidades. ¿Tenemos que pensar que la inferioridad ontológica de los particulares los sumerge en una especie de “nada” y que su ser depende exclusivamente del ser de las Formas? Si bien reciben de las Ideas -como ya señalamos al analizar las Formas- el nombre y las características que les atribuimos, ¿cómo podríamos pensar los particulares como *contraparte* de las Ideas en esta relación participativa si no poseyeran independencia ontológica? Pero, por otro lado, ¿cómo conciliar la independencia ontológica con su carácter de ser imágenes o copias? ¿Considera Platón que los particulares cambian en todos los aspectos o, más bien, su mutación no impide que posean esencialmente algunas propiedades respecto de las cuales no cambian y, en ese sentido, las poseen esencialmente? En otras palabras, ¿qué significa para un particular sensible participar de la Forma y qué propiedades adquiere

²³³ No hay dudas de que en *Fedón*, *República* y *Fedro* Platón se refiere al mundo sensible como el género visible de las cosas en permanente cambio, o género visible, sensible y objeto de opiniones, o incluso el mundo terreno en oposición al supraceléstico donde moran las Ideas (*Fedón* 79a6-10, *República* 509d1-5, *Fedro* 247b7-248c2); el problema surge al intentar afrontar la naturaleza, consistencia y estructura del ámbito sensible. Por supuesto, a la cuestión de justificar el *status* ontológico de los particulares subyace el problema aún más profundo de cómo entender el mundo y todo lo que hay en él: ¿es lo que vemos, los objetos de nuestra experiencia cotidiana, la verdadera realidad?; ¿qué es lo que es realmente, dado que nuestros sentidos perciben el cambio?; ¿hay efectivamente algo que persista a los cambios?; ¿cómo podría entenderse un mundo en total y constante cambio? ¿Son los objetos del mundo independientes de nuestra percepción de ellos? ¿Qué nos asegura que seguirán siendo si nadie los percibiera? Estas cuestiones, que ya representaban un desafío en el pensamiento presocrático, exceden los límites de nuestra investigación. Por cierto, consideramos que estos temas forman parte de un *corpus* de preguntas que desde siempre ha acompañado y seguirá acompañando a la humanidad como motores del pensamiento. En estas páginas solo nos proponemos la modesta tarea de intentar justificar desde los textos de madurez cómo pudo haber entendido Platón a los particulares sensibles. Respecto del problema de la individuación es muy recomendable la exposición de M. McCABE (1994:3-21).

²³⁴ A. SILVERMAN (2002:18) arriesga que esto no debe sorprendernos en un período donde la novedad está dada por la afirmación de las Formas que, por cierto, son las que explican algunas -o todas- las características de los particulares.

-según Platón- por participación? Y, por otra parte, la propiedad que recibe el particular por participación, ¿es la misma que tiene la Forma participada o es la propiedad adquirida una aproximación o propiedad deficiente respecto de la que exhibe la Forma? Además, si los particulares son epistemológicamente deficientes en tanto experimentan la copresencia de opuestos y tienen y no tienen sus propiedades, ¿cómo afectaría a su cognoscibilidad el hecho de afirmar que poseen algunas características de un modo esencial?

Como es habitual al estudiar el *corpus*, los textos dan lugar a estas preguntas y las respuestas que les demos dependerán de la posición metafísica que se adopte al interpretarlos. Excede a nuestra investigación siquiera el intento de responder todos los interrogantes planteados; en lo que sigue, nos concentraremos solo en un aspecto que nos resultará decisivo cuando, en su momento, nos ocupemos de dar cuenta del planteo del *Timeo*. En ese sentido, defenderemos una ontología tripartita en la cual no hay vestigios de esencialismo, en tanto los particulares no poseen esencialmente ninguna de las propiedades de las que hay Formas pero son, sin embargo, entidades independientes. Para abordar la cuestión en los diálogos medios, plantearemos una posición diametralmente opuesta a la nuestra, pero que servirá como paradigma de lo que se ha sostenido. Nos referimos a lo que propone Reginald E. Allen²³⁵ al tratar de explicar la relación de participación intentando reconstruir una imagen coherente y no aporética de la perspectiva ontológica elaborada por Platón a partir de dos doctrinas fundamentales.²³⁶ por un lado, Allen afirma su teoría de la copia (*Copy Theory*) según la cual la relación entre particulares y Formas es una relación de imitación, de copia de un original;²³⁷ y, por otro, sostiene que Formas y particulares difieren en grados de realidad.

Al describir a los particulares como meras copias o imitaciones de las Formas, Allen entiende la relación de participación de un modo débil y sustancialmente metafórico: las cosas participan de las Ideas en el sentido de que se asemejan a ellas como copias imperfectas al modelo original y perfecto, o como imágenes confusas a la realidad; y la relación participativa no es entendida de otro modo que como semejanza no simétrica entre dos niveles de lo real, ya que mientras la cosa se asemeja (imperfectamente) a la Idea correspondiente, la Idea no se asemeja en absoluto a la cosa empírica. En efecto, si la realidad sensible existe exclusivamente en la dimensión de la apariencia o de un reflejo de la esfera inteligible, entonces, privada de existencia autónoma, la cosa empírica nunca podrá constituir un término al cual la Idea pueda contraponerse. Se deriva así una perspecti-

²³⁵ R. E. ALLEN (1972).

²³⁶ R. E. ALLEN (1965:48).

²³⁷ Se hace referencia a los particulares como imágenes, copias o semejanzas particularmente en las analogías de *República* del sol, la línea (libro VI) y la caverna (libro VII).

va ontológica con dos niveles: la Idea separada realmente existente, y la cosa empírica que es simple apariencia de la Idea y depende de ella tanto respecto de sus características como de su existencia. Los particulares son reflejos de las Formas y no son de la misma clase que ellas, y de este modo su ser es relativo y puramente dependiente de su original. Los reflejos se erigen frente a sus originales como lo dependiente a lo independiente, como lo menos real a lo más real.

Desde esta perspectiva de análisis el mundo sensible no goza de ninguna autonomía, ya que depende enteramente de la esfera ideal, de la cual no representa más que una imagen aparente. En este sentido, los particulares -en tanto copias o reflejos- no tienen un *status* ontológico independiente, y por eso su ser es puramente relativo. Entre la Idea y la cosa no se verifica ningún contacto a causa de su absoluta separación, que excluye cualquier comunicación efectiva; la única relación posible entre ellas es la de una débil e indirecta semejanza. Los particulares “se quedan cortos” respecto de la Forma y son teleológicamente deficientes: desean tener la naturaleza de la Forma pero no lo logran (*Fedón* 74d5-7, e1-4, 75a2-3, b4-8). Los particulares son deficientes, entonces, porque son una clase de cosa diferente de las Formas a las que se asemejan: cambian, admiten opuestos, no son inteligibles, dependen de las Formas para su existencia. Esta deficiencia hace que los particulares no logren satisfacer el criterio de realidad, esto es, no se puede decir que sean reales, pero tampoco que sean completamente irreales (ya que son semejanzas -aunque imperfectas- de cosas reales). Y así, Allen afirma que en un sentido perfectamente legítimo e inteligible, ellos son tanto reales como no reales: reales en el sentido de que *son* semejanzas, y no reales en el sentido de que son *semejanzas*.

Según una interpretación de este tipo, a través de la participación la cosa empírica adquiere de la Idea su nombre, sus características y, más aún, la existencia; si el mundo sensible se entiende como una sombra, reflejo o imagen de lo que es en sí, entonces en tanto sombra o imagen no posee una existencia en sí y por sí ni separada de la Idea. En una línea semejante y fundando su interpretación en la *Copy Theory*, White considera que no puede verificarse ningún contacto entre la cosa y la Idea a causa de su absoluta separación. Esta posición explica una cantidad de problemas, pero no permite dar cuenta de otros desarrollos en tanto queda muy devaluado el particular frente a las Ideas y el vínculo entre ambos.²³⁸ De hecho, no cualquier cosa puede ser imitación de cualquier otra, tal

²³⁸ Por nuestra parte, no coincidimos con White en este punto y pensamos que en los textos se presta especial importancia a cierta comunicación que -si bien no se explica con detalle- sí se verifica entre los dos planos de la realidad. Platón insiste en la importancia de esta relación, por ejemplo, en *Fedón* 75c donde leemos que “es a partir de esas cosas iguales, aun siendo distintas de aquello Igual, que has pensado y adquirido su conocimiento” y en *Fedón* 76 d-e: “Existen aquellas cosas sobre las cuales hablamos siempre, esto es, algo Bueno, [algo] Bello y toda realidad de esa índole, y (...) a estas cosas referimos todo lo que percibimos, descubriendo que las mismas existían anteriormente y [que

como se sostiene en el argumento final sobre la inmortalidad del alma donde se enfatiza que la nieve jamás acogerá en sí el Calor (103d) y al tres jamás tendrá acceso la Idea de lo par (104d). Esto es algo que hay que explicar. Si los particulares son meras copias o reflejos, que tienen un contacto mínimo con las Ideas, qué es lo que hace que Platón diga que ellas aspiran a ser como la Forma y no lo logran, y que además no cualquier cosa puede aspirar a cualquier Forma? ¿Es que los particulares poseen esencialmente alguna propiedad, que les permite un vínculo con algunas Ideas y no con otras? Para intentar entender más acabadamente el *status* de los particulares, en lo que sigue defenderemos, más bien, que para el Platón de los diálogos medios los particulares *son algo* o *existen* (εἶναι) y veremos en qué sentido poseen algunas propiedades *qua* particulares. Comencemos, pues, describiendo de un modo general cómo se refiere Platón a los particulares sensibles de este mundo en que vivimos (fundamentalmente en *Fedón* 97-107 y *República* 474-480, donde más se alude a ellos). Lo primero que surge a la vista al leer los textos es que Platón parece evidenciar una posición bastante simple y ordinaria respecto de los objetos materiales: constantemente se mencionan cosas e individuos que viven, mueren, cambian sus propiedades y son objeto de una pluralidad de afecciones.

No se discute en estos diálogos cómo pueden ellos ser sujeto de cambio, más allá de la afirmación de que es por participar de las Formas que adquieren sus cualidades; ni tampoco se tematiza la naturaleza propia de aquello que participa ni en qué sentido el particular persiste a pesar de las transformaciones que experimenta. En *Fedón* 74a-c, por ejemplo, queda claro que hay una Forma de igualdad que podemos recordar²³⁹ y que los ejemplos sensibles de cosas iguales son inadecuados para mostrar “lo que es ser igual”; pero esto se debe a que “las piedras y leños [que consideramos] iguales, aun permaneciendo los mismos, por momentos nos parecen iguales, por momentos no” (74b7-9).²⁴⁰

su conocimiento] nos pertenecía”. Creemos, por tanto, que hay una comunicación efectiva y necesaria entre particulares y Formas que, entre otras cosas, permite explicar el ámbito sensible pero también nos brinda cierto tipo de acceso al plano ideal.

²³⁹ Recordemos que, en virtud de la teoría de la reminiscencia que se introdujo en 72e (y que ya había aparecido en *Menón* aunque, por cierto, allí no se aludía a Ideas, y en *Fedro* 249b-c), “es sin duda forzoso que en algún tiempo anterior hayamos aprendido las cosas de que ahora se nos hace acordar”.

²⁴⁰ Estas líneas pueden interpretarse de diversas maneras. Adoptamos la lectura de Eggers Lan (1983: nota *ad locum*) quien -siguiendo en este punto a Tarrant y Verdenius- entiende que no se trata de que leños o piedras parezcan “a un hombre” iguales entre sí y “a otro” desiguales (opción que adopta Burnet y se refleja en las traducciones de Bluck y Hackforth) o que leños y piedras “nos” parezcan “tan pronto” iguales entre sí y “tan pronto” desiguales (Robin). Habría que entender, más bien, que *en ciertas ocasiones* (*eníote*), por ejemplo, cuando uno camina alrededor de dos piedras, le parecen por momentos iguales y por momentos no; mientras que en *otras ocasiones* por ejemplo cuando uno está sentado frente a piedras, no ofrecen tal apariencia. Hay que tener en cuenta también la propuesta de traducción de Vigo (“¿acaso piedras iguales o leños <iguales>, sin dejar de ser los mismos, no se revelan a veces como iguales a una cosa, pero no a otra?”) quien entiende que el texto aludirá al hecho de que dos leños o dos piedras, siendo los mismos, pueden ser vistos como iguales en un determinado aspecto y como desiguales en otro. Desde el punto de vista de la inserción del argumento -evalúa acertadamente Vigo- esta interpretación sería probablemente la más relevante a la economía del pasaje pues enfatizaría el hecho de que todo ejemplo sensible de igualdad es necesariamente imperfecto, tal como se desarrollará unas líneas después en 78c-e. Cf. A. VIGO (2009:nota *ad loc.*). Nos interesa resaltar que en estas

Esto es, el énfasis del pasaje no está puesto en resaltar el problema del cambio o del flujo de los particulares, sino que queda bastante claro que, aunque inadecuados para un verdadero conocimiento, ellos siguen siendo leños y, en ese sentido, no se cuestiona su relativa estabilidad.²⁴¹ En resumen, creemos que el punto del pasaje es que no podemos afirmar con confianza que los leños sean iguales (se cuestiona su igualdad), pero no se cuestiona que sean leños (no se cuestiona su leñidad).

Hemos resaltado ya suficientemente el escaso tratamiento que hace Platón sobre los particulares en los diálogos medios. Recorramos ahora lo que sí se dice. Se dice que, al ser objeto de la débil opinión, inconstantes y en continuo movimiento, las cosas empíricas están privadas de una característica estable;²⁴² en tal sentido, permanecen imperfectas e inferiores (ἐνδεέστερα), intrínsecamente ambiguas y confusas. Vinculadas con la generación y la corrupción (γενέσις καὶ φθορά) en razón del constante devenir, no pueden constituir de ningún modo un plano de realidad auto-referencial ni tener en sí -a diferencia de la Idea- la propia razón de su ser.²⁴³ A causa de su naturaleza física son el objeto de la percepción, por lo que son llamadas *sensibles* (αἰσθητά) y no *inteligibles* (νοητά).

De los particulares no se tiene verdadero conocimiento (ἐπιστήμη) sino sensación (αἰσθησις) y opinión (δόξα). Inferiores ontológicamente, los entes empíricos son menos reales que las Ideas y están reducidos al rango de simples imágenes o simulacros (εἰδωλα) en el plano de la apariencia (φαίνεσται). Con respecto a la relación entre particulares y Formas, son de especial importancia las metáforas de imagen-original, copia-modelo, ejemplo-paradigma que aparecen en *Fedón* y *República*. Si bien hay diferencias entre los tres grupos de nociones, interesa resaltar que en todos los casos los primeros son *de* los segundos: una imagen es imagen *de* un original, una copia es copia *de* un modelo y, por último, un ejemplo es ejemplo *de* otra cosa. Esto es, desde una perspectiva metafísica las copias dependen del original.

En cuanto al aspecto epistemológico, y aun reconociendo que uno puede saber

controvertidas líneas no parece estar enfatizándose la referencia a la (supuesta o real) relatividad de las apariencias (que sí se aborda en *Teeteto* 157c-186e, donde se expone el tratamiento de la teoría del flujo universal), sino que los objetos del mundo permanecen siendo los mismos aunque no sirvan acabadamente para conocer la realidad. Más allá de la interpretación que se adopte de estas líneas, creemos que el punto que Platón está aduciendo es que los objetos del mundo fenoménico son inadecuados para conocer las Formas: a) porque cambian (“por momentos nos parecen iguales”) y por tanto no pueden ser conocidos; b) porque son apariencias (“por momentos nos parecen iguales”); c) porque de algún modo son complejos en tanto nos aparecen como iguales o desiguales, o -si adoptamos una lectura distinta del pasaje- porque aparecen iguales a unos y desiguales a otros.

²⁴¹ Cf. M. Mc CABE (1994:38-40). Esto es, en *Fedón* los leños sufren cambios y siguen siendo los mismos leños, a diferencia de *Timeo* donde las distintas manifestaciones cambian unas en otras al sufrir cambios de cualidades.

²⁴² *Crátilo* 439d8-e2.

²⁴³ *Fedón* 74a9-e5, 78c6-79a5, *República* V 478e7-479d1.

mucho -en un sentido coloquial del término- de la imagen, no se puede tener un conocimiento acabado de ella a menos que se conozca el original del que es imagen.²⁴⁴ Cabe señalar también que la dependencia opera en un solo sentido: los particulares dependen de las Formas, pero las Formas no dependen de los particulares.²⁴⁵ Esto queda confirmado por otra metáfora que ya mencionamos del *Fedón*, según la cual los particulares *aspiran a ser* como las Formas aunque no lo logran. Este lenguaje de la deficiencia también indica la independencia de las Formas, mientras que los particulares dependen de ellas y son deficientes respecto de ellas. En este sentido, los particulares se colocan a mitad de camino entre el ser pleno y el no ser absoluto (μεταξὺ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος τε καὶ τοῦ πάντως μὴ ὄντος), *tienen y no tienen* al mismo tiempo alguna propiedad F (<τὰ αἰσθητὰ> οὕτως ἔχει ὡς εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι ... ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν), por lo que están privados de los requisitos necesarios para ser *cognoscibles*, poseyendo por el contrario las características propias de lo *opinable*: el cambio, la corrupción, esto es, la forma corpórea y mutable de los objetos de la opinión. Por esto es posible sostener que las cosas empíricas, que están en constante devenir (γιγνόμενα μὲν αἰεὶ), no son verdaderamente (ὄντα δὲ οὐδέποτε).²⁴⁶

Es justamente el devenir (ἡ γένεσις) la categoría ontológica que, oponiéndose al ser pleno de la Idea (τὸ παντελῶς εἶναι), designa y define la naturaleza inferior de la cosa y el grado de existencia que es propio de esa cosa. Entendiendo por devenir aquello que muta eterna y continuamente su propio estado en el espacio y en el tiempo a través de la generación y de la corrupción, del nacimiento y la muerte, en un proceso incesante de composición y descomposición que inexorablemente implica a todo aquello que se encuentra en el mundo sensible y que representa, en última instancia, su principio fundamental y su carácter distintivo.²⁴⁷ Es así que, a diferencia de la Idea que existe exclusivamente en virtud de sí misma (tanto desde el punto de vista ontológico ya que tiene en sí la razón de su ser, como desde el punto de vista epistemológico ya que es conocida directa e intuitivamente), la cosa empírica deviene y es por tanto imposible de conocer su ser verdadero ya que, mutando siempre, puede ser únicamente percibida u opinada desde su

²⁴⁴ Cf. A. SILVERMAN (2002:79) quien explica este punto con el ejemplo de que uno puede conocer mucho acerca de una estatua de Benjamin Franklin pero no se puede saber que es una estatua de Franklin sin referirse al original del cual la estatua es imagen.

²⁴⁵ A diferencia de las propiedades inmanentes que, como veremos en el próximo apartado, sí dependen ontológicamente de los particulares en los que se instancian.

²⁴⁶ *República* V 479a-e.

²⁴⁷ Esto ya aparece en *Fedón* 65c-66e cuando, en un contexto en donde parece que las Formas deben aplicarse al mundo natural y se desestima el valor del cuerpo frente a lo verdaderamente real, se menciona la Grandeza junto con la Salud y la Fuerza (65d12). Esta distinción ser-devenir se retoma con énfasis en *Timeo* 27d5-29c3, 37e3-38b5, 51e6-52a7.

perpetua transformación.²⁴⁸

Sin embargo, esto no implica que no podamos decir que el particular es o existe (εἶναι). Ahora bien, si con εἶναι aludimos a la existencia plena, perfecta y completa de la Idea, que es inmutable e inmóvil, evidentemente será imposible admitir que los particulares existan más que como meros reflejos en virtud de su participación. Pero por εἶναι podemos entender también la condición de existencia de los entes vinculados con la generación y a la corrupción que, si bien tienen una existencia imperfecta e impropia en relación con la Idea, no por ello carecen de cualquier tipo de consistencia ontológica. Y creemos que es esto último lo que sostiene Platón ya que, cuando describe -e incluso enfatiza- la “deficiencia” ontológica de la cosa empírica, afirmando su constante devenir sin ser un τι determinado, que se revela imperfecta respecto de la Idea y cuya percepción sensible tiene un valor que de ningún modo es comparable con el conocimiento inteligible de la Idea,²⁴⁹ aun en ese caso, ello no lleva a Platón a afirmar la absoluta coincidencia de la cosa empírica con el no ser o con la pura nada. De hecho, en *República* 478e1-479d1 se establece con claridad que la esfera empírica y sensible ocupa de por sí una posición intermedia y mixta entre el ser y el no ser (θέσιν...μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι), que no debe de ningún modo confundirse con el no ser de aquello que no es en absoluto.

¿No podría pensarse, en otras palabras, que antes²⁵⁰ de participar de la Idea o independientemente de su participación en la Idea, la cosa podría ser concebida exclusivamente como un *algo* que, aunque dominado por el incesante devenir y por la débil apariencia de una imagen o sombra, no se identificaría tampoco con la nada o con el vacío ontológico que significa la privación radical de todo ser?²⁵¹ ¿No podríamos pensar que es a través de la relación de participación que la cosa adquiere de la Idea su ser propio determinado, pero no la existencia? ¿No es acaso en virtud de la participación de la Idea que la cosa empírica -permaneciendo un ente sensible mutable, sujeto a nacimiento, muerte y transformación continua- asume, aunque parcial e imperfectamente, todas las determinaciones que derivan de su relación con la Idea y recibe así parcial e imperfectamente el aspecto que la experiencia reconoce en el mundo sensible?

²⁴⁸ Para una caracterización del ámbito sensible y del *status* de la cosa empírica, cf. F. FRONTEROTTA (2001:145-157).

²⁴⁹ *Crátilo* 439e1-2, *Fedón* 74a9-75b2.

²⁵⁰ Hablamos de anterioridad lógica.

²⁵¹ Creemos que la imagen que propone F. FRONTEROTTA (2001:153-154) para entender a las cosas antes o independientemente de su participación de la Idea “como un 'sustrato' de materia informe y carente de determinaciones” contamina su análisis con un lenguaje inexacto y anacrónico, el cual es más cercano al planteo del *Timeo* y más propio del desarrollo de Aristóteles que de los diálogos medios. Volveremos sobre este punto y también nos detendremos sobre la discutida cuestión (en parte, debida a las afirmaciones de Aristóteles en *Física* IV 2) de si la *khóra* debe entenderse o no como materia.

Ahora bien, en este punto se vuelve insoslayable preguntarnos por el carácter de estos particulares que si bien -como hemos señalado- son deficientes, cambiantes, compuestos, y no pasibles de un verdadero conocimiento, también exhiben suficiente permanencia como para ser nombrados²⁵² y se les atribuye algún tipo de ser. Podemos pensar que los particulares sensibles experimentan cambios respecto de todas sus cualidades; en ese sentido, si cambiaran en absolutamente todos sus aspectos, no serían *algo* estrictamente hablando. Así, los leños pueden ser iguales o no serlo, pero no pareciera desprenderse de una lectura natural del *Fedón* que pudieran mutar todas sus cualidades (textura, color, forma, espacialidad, temporalidad, etc.) al punto de dejar de ser leños; o, en el caso de dejar de serlo, de cualquier modo algo serían (carbón, cenizas). Pareciera, entonces, que sería más sensato concluir que los particulares, a pesar de experimentar copresencia de opuestos en muchas de sus propiedades, poseerían algunas otras esencialmente; y, al menos respecto de ellas, no dejarían de ser lo que son y se mantendrían relativamente los mismos a través de los cambios, esto es, habría propiedades esenciales que garantizarían el *status* ontológico independiente de las cosas sensibles.²⁵³ Pero, si así fuera, para dichas propiedades esenciales sería redundante la existencia de Formas y su rol causal y, al menos en esos aspectos, las cosas se explicarían en y por sí mismas²⁵⁴ o por alguna otra circunstancia que Platón no menciona. Esto no es lo que se desprende, por supuesto, de lo que Platón afirma cuando se refiere a las Ideas y a su contraparte sensible.

Este problema es planteado -por cierto, desde una perspectiva puramente lógica y sin apearse a los textos platónicos- por Matthews y Cohen (1968) de un modo dicotómico que puede ayudarnos a formular la cuestión en términos extremos. Estos autores afirman que los particulares deben ser o particulares despojados (*bare particulars*) o meras entidades relacionales (*mere relational entities*). Los particulares despojados (PD) son por definición sujetos particulares del mundo sensible que no poseen en absoluto propiedades esenciales y que son capaces de existencia sin que la posesión de ninguna propiedad específica esté dada en virtud de una relación con alguna otra cosa. Estos PD serían nada más que contenedores de propiedades, en los que la inherencia de estas propieda-

²⁵² Cuestión problematizada en *Crátilo* 439a-440e y retomada en *Teeteto* 182c1-183 b5, en un conocido pasaje donde Platón describe (aunque sin adherir a él) un heraclitismo radical según el cual todas las cosas cambian tanto de lugar como de características. El tema reaparece en el muy discutido pasaje de *Timeo* 49a-c, que trataremos en detalle.

²⁵³ Más adelante nos referiremos a la posición de WHITE (1978:144-155), quien encuentra que en el argumento final del *Fedón* -a diferencia del planteo de *República*- los particulares no son meros contenedores vacíos desprovistos de cualquier característica que les sea intrínseca. M. L. GILL (2012:22), por su parte, admite en *Fedón* la existencia de entidades esencialmente caracterizadas. En la próxima sección nos ocuparemos del argumento final del *Fedón*.

²⁵⁴ Si bien nuestra descripción de las Formas en la sección correspondiente no pretendió ser exhaustiva, creemos que resulta suficiente para mostrar que en ningún pasaje Platón sugiere que el rol causal de las Formas o el carácter dependiente de los particulares experimente algún tipo de restricción o excepción.

des en un individuo despojado sería el resultado de una relación accidental de participación que se daría entre el particular y las Formas relevantes. Creemos que resultaría difícil pensar ejemplos que satisficieran esta definición, aunque los autores proponen que sería como pensar una mesa despojada de cada una de sus propiedades de modo que la resultante *parte* de materia que se corresponde con el sujeto lógico de los predicados de la mesa -incluyendo “esto es una mesa”- se correspondería con el particular despojado. Tampoco nos parece adecuado hablar de una relación de tipo accidental ya que -como señalamos- al menos en el *Fedón* es claro que cualquier particular no puede aspirar a cualquier Forma, como el fuego no podría relacionarse con el Frío. Por otro lado, las entidades relacionales (ER) son sujetos particulares que no tienen existencia independiente propia: serían más bien meros conglomerados de imágenes-formas que deberían su existencia y su identidad a las relaciones con las Formas; al igual que los PD, no tendrían propiedades esenciales. Estas ER podrían pensarse bajo una descripción casi anaxagórica: en este caso la mesa sería básicamente un punto de encuentro de variadas e insustanciales proyecciones de otros objetos. Estos objetos son las Formas que, a diferencia de las ER, existen por sí mismas independientemente de sus proyecciones.

Matthews y Cohen proponen que el análisis de cada cuerno del dilema evidenciaría dificultades teóricas respecto de los particulares platónicos. Ya que, si fueran considerados ER, serían objeto de al menos dos críticas: a) dichas entidades carecerían de la clase de prioridad e independencia que estamos inclinados a adscribir a los particulares y, en este sentido, la crítica parece sustentarse en el sentido común en tanto que semejante clase de entidades resultaría por cierto anti-intuitiva; b) Platón incurriría en una falacia ya que el argumento de lo Uno sobre lo Múltiple (que según ellos Platón consideraría válido para demostrar la existencia de Formas y que requiere para su aplicación que los particulares posean algún tipo de *status* ontológico independiente de las Formas) ya no probaría la existencia de Formas.²⁵⁵ Respecto de considerar a los particulares como PD, los autores sostienen que habría una confusión conceptual, que muestran con un ejemplo: Félix (un gato) debe ser lo que es independientemente de cualquier relación en la que se involucre. Pero ¿cómo podría ser esto si su “ser gato” se supone que consiste en mantener una relación con la Gatidad? El ejemplo muestra que para que algo sea -según el razonamiento de los autores- debe poseer al menos una propiedad esencial que lo defina como alguna clase de cosa independientemente de su relación con las Formas. En el ejemplo se llegaría a un absurdo, puesto que el gato Félix tendría accidentalmente aquello por lo

²⁵⁵ Aquí nos limitamos a transcribir la posición de Matthews y Cohen, que no encontramos en los textos y que ellos plantean de un modo analítico.

cual es, es decir, aquello que constituye su esencia; o podría expresarse diciendo que debería poseer accidentalmente y esencialmente la misma propiedad.

Por nuestra parte, creemos que la propuesta de Matthews y Cohen es anacrónica en tanto lectura de los textos platónicos y desconoce la historicidad del problema. Quien lee con cuidado la obra de Platón, sabe que no son pocas las ocasiones en que este genial filósofo abre la puerta a problemas que no resuelve, dejando en tensión posibles interpretaciones hasta desarrollos posteriores. De hecho, plantear la cuestión en términos de una materia carente de forma impide registrar la riqueza del problema y puede llevar a pensar que hay que esperar a Aristóteles para encontrar una respuesta adecuada en términos del par materia-forma. De cualquier modo, nos parece pertinente incluir el planteo de Matthews y Cohen porque nos permite abordar el problema de cuál es el *status* del particular para Platón. Justamente, y alineado con la interpretación de los particulares como entidades relacionales, E. Perl²⁵⁶ considera que no puede haber en Platón *materia informe (formless matter)* o un *particular despojado (bare particular)* subyaciendo a las propiedades de una instancia. Dado que todo lo que se da a nuestro conocimiento -argumenta- son las propiedades de una cosa, ella no es nada aparte de sus propiedades; está constituida por las características inteligibles de las cuales es una instanciación. Por tanto -concluye- no es necesario seguir insistiendo en distinguir entre una instancia y sus propiedades: la instancia consiste en sus propiedades o apariciones particulares de las Formas. Por nuestra parte, si bien nos parece más atinada la posición de Perl, consideramos que un gran problema de esta interpretación es que, en rigor, no se podría siquiera hablar de una "instancia" como punto de encuentro de características ya que, en cuanto se intenta fijarlas con el lenguaje para nombrarlas, esas cualidades pueden haber cambiado. Esto es lo que sucede, como ya mencionamos, en el pasaje de *Crátilo* 439a-440e y de *Teeteto* 182c1-183b5 y que justamente es retomado y explicitado como problema en *Timeo*: allí efectivamente no parece ser posible hablar de particulares más que como apariciones de cualidades en cierto espacio. Pero a esa altura de su obra -como intentaremos mostrar- todas aquellas notas que creemos pueden adjudicarse a los particulares en los diálogos medios (espacialidad, temporalidad, capacidad de recibir propiedades, etc.) pasan a ser características de un nuevo género metafísico, la *khóra*.

Como puede verse, ambas interpretaciones (los PD, en tanto implicarían una materia carente de forma, y las RE, que necesitarían una instancia que soportase las propiedades) dejan aspectos sin explicar. Lo que subyace a este planteo, creemos, es la cuestión anterior de determinar si los particulares no exhiben propiedades esenciales de ningún

²⁵⁶ E. PERL (1999:349 n.36).

tipo (y de existir, habría que ver cómo salvar que ellas no volviesen redundante el rol causal de las Ideas, lo que daría cuenta de su ser deficiente); o si efectivamente Platón considera que hay propiedades que resultan esenciales a los particulares (lo que les garantizaría su *status* ontológico a se). Y más aún, ¿es posible -como intentamos sostener- que los particulares no posean esencialmente propiedades y, al mismo tiempo, podamos llegar a formular su *status* ontológico sin apelar a las Formas? Creemos que sí, que en en las obras de madurez están las herramientas conceptuales que nos permiten caracterizar su *status* ontológico sin apelar a Ideas y que ésta es la manera más apropiada de entender el punto de partida de la ontología platónica de madurez.

Por otra parte, intentaremos mostrar que Platón considera que hay niveles de realidad, si bien el análisis detallado de estos niveles de realidad no está completamente explicitado en los diálogos de madurez sino que aparece profundizado en la propuesta del *Ti-meo*. Pero ya en la madurez hay un intento de mostrar que la realidad sensible -aunque deficiente respecto de la inteligible- de cualquier modo algo es. Esto aparece claramente en *República V* (478d-e) donde se establece que la esfera empírica y sensible ocupa una posición intermedia entre el ser pleno y el no ser absoluto, y que se distingue de ellos tanto desde el punto ontológico como desde el punto de vista epistemológico. Algo análogo leemos en *Fedón* 79a6-7: cuando Platón nos insta a que admitamos dos clases de cosas ($\delta\acute{\upsilon}\omicron\ \epsilon\acute{\iota}\delta\eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \delta\upsilon\tau\omega\nu$), una perceptible a la vista y otra invisible, nos está señalando que efectivamente hay dos niveles de realidad. Incluso, más allá de cómo interpretemos el problemático pasaje de las camas de *República X*, es claro que aun en el grado más alejado de la Cama en la naturaleza, “en algún modo el pintor hace camas también” (*Rep.* 596e), si bien es cierto que no son verdaderas ni completamente reales.

Comenzaremos analizando críticamente el esencialismo a partir del dilema que, como vimos, formulan Matthews y Cohen. En las propias palabras de los autores:²⁵⁷ “o el gato Félix es lo que es independientemente de su participación en la Gatidad (y es por lo tanto un *individuo despojado* (*bare individual*), más allá de cómo deberíamos pensar tal cosa), o bien el gato Félix es una mera entidad relacional (*relational entity*, como una sombra o un reflejo), o, para usar un ejemplo aristotélico, un umbral (*Met.* 1042b26) que debe su identidad o existencia continua a la relación que mantiene con alguna otra cosa. Mencionaremos tres respuestas posibles a los problemas que se derivan de este dilema, que sintéticamente podrían resumirse del siguiente modo:

a) la respuesta al dilema dada por G. Fine (1983) consiste en afirmar que Platón no está

²⁵⁷ Cf. G. MATTHEWS y S. COHEN (1968:643).

comprometido con los particulares despojados sino con lo que podría llamarse “una versión benigna”²⁵⁸ de los particulares como entidades relacionales. Esto es, Fine rechaza los particulares despojados pero acepta entidades relativas, esto es, entidades que poseen al menos una propiedad esencial pero en relación con otra entidad. Sin embargo, no deja de reconocer el problema: si se admite que los particulares tienen propiedades esenciales, y que tienen todas sus propiedades en virtud de sus relaciones con Formas, entonces sus propiedades esenciales son poseídas relacionamente; esto es lo mismo que decir que son entidades relativas, esto es, son lo que son en virtud de sus relaciones con Formas.²⁵⁹ En la consideración de Fine los particulares podrán poseer al menos una propiedad esencial relacionamente²⁶⁰ y la posesión de esta propiedad operará como un principio de individuación, siendo suficiente para su identificación y existencia, y volviéndolos así resistentes a los problemas planteados por Matthews y Cohen. En definitiva, la autora concluye que puede sostenerse que las sustancias pueden estar esencialmente relacionadas con otras entidades.²⁶¹ En una línea parecida, M. McCabe entiende que para Platón el mundo sensible es real y que los particulares que contiene son genuinos individuos que podemos contar y señalar. Intenta explicarlos con el concepto de *inherencia natural*, esto es, afirmando que todas las propiedades que poseen los particulares sensibles (distingue entre propiedades perceptibles, propiedades relativas y propiedades evaluativas) son reales y relativas, lo que produce la copresencia de opuestos. A partir de esta copresencia de opuestos explica la complejidad y el carácter destructible de las cosas del mundo.²⁶² Creemos que la *inherencia natural* es otro nombre para el esencialismo, y no vemos que McCabe proporcione una justificación adecuada de la consistencia de estos particulares (que, por supuesto, todos reconocemos por ejemplo en *Fedón*) que pueda conciliarse con su mutabilidad y su deuda causal respecto de las Formas;

b) por su parte, F. C. White (1977:198-9) no encuentra alternativas y reconoce que si todas las propiedades de los particulares dependen de las Formas, entonces la única manera de considerar a los particulares como totalmente dependientes de las Formas es pensarlos como “contenedores vacíos”, como “particulares despojados”. De este modo, Pla-

²⁵⁸ Diferenciándose de una versión *cruda* que consistiría en afirmar que el ser F de x es un estado de cosas relativo en el caso de que se trate de un estado de cosas poliádico. Si *dos cosas* están involucradas en el ser F de x - x y algo diferente de x - ambas están relacionadas.

²⁵⁹ G. FINE (1983:239).

²⁶⁰ G. FINE (1983:227) define un análisis en términos relacionales o relativos (*relational analysis*) como “cualquier doctrina que da cuenta de un modo reductivo de que los particulares tengan propiedades o relaciones en términos de otras *relaciones* entre el particular y alguna ulterior entidad o entidades. Por otro lado, disiente de Matthews y Cohen en tanto para ella ni la *separación* ni la *participación* implican que los particulares deban entenderse como particulares despojados; ambas cosas pueden aceptarse junto con particulares que poseen propiedades esenciales (p. 240-41).

²⁶¹ G. FINE (1983:249).

²⁶² M. Mc CABB (1994:25-52).

tón habría considerado a las propiedades de los particulares como dependientes, pero a los particulares mismos -entendidos como estos contenedores vacíos- como independientes de las Formas. Sin embargo, White mismo reconoce las dificultades de sostener una posición como ésta ya que no es fácil comprender qué pueda ser un contenedor vacío de propiedades; esto es, vaciar a un contenedor no solo de su contenido sino también de sus propiedades parecería implicar que no queda absolutamente nada. De hecho, la noción misma de “contenedor vacío” o de “particular despojado” es escasamente coherente²⁶³ y uno podría emplear contra esta posición argumentos de la clase que el mismo Platón utilizó en *Sofista* 237b-239b contra la existencia de “aquello que no es de ninguna manera” (*tò medamòs ón*): podríamos preguntar qué justificación habría para emplear el plural y hablar de *particulares* despojados en lugar de un solo *particular* (esto es, cómo podrían distinguirse dos particulares entre sí si ninguno tiene propiedades para contrastarse con los demás);²⁶⁴

c) finalmente, M. Mc Pherran (1988) se coloca -a diferencia de G. Fine- en una clara proximidad a la opción de los particulares despojados. Según su punto de vista, los particulares poseerán algunas pocas propiedades esenciales y tendrán existencia independiente de las Formas en el estricto sentido de que un particular podría existir sin instanciar ninguna Forma: los particulares son lo que son, esencialmente, independientemente de cualquiera de las propiedades para las que haya Formas y no tendrán esencialmente aquellas propiedades para las que existan Formas. Pero, a diferencia del PD *standard* de Matthews y Cohen, los “particulares despojados de Forma” (PDF) -*Form-bare particulars*- que propone Mc Pherran poseerán no relacionamente aquellas propiedades necesarias para su individuación, esto es, su permanencia espacio-temporal y su capacidad para la instanciación de aquellas propiedades de las cuales existen Formas (en este último caso se refiere a propiedades de segundo orden como, e.g., poder participar de las Formas o poseer caracteres inmanentes). Estas propiedades de primer orden (como la permanencia espacio-temporal o la capacidad de instanciación) harían del particular ser algo, precisamente un particular; mientras que las propiedades de segundo orden serían aquellas que hacen al particular de tal manera por su participación de una o más Ideas. Respecto de lo que el autor considera sus propiedades accidentales (como “ser gato” o “ser marrón”) se comportarán como particulares despojados *standard* y poseerán propiedades a través de la relación de participación con las Formas correspondientes.

²⁶³ Si nos limitamos, por supuesto, a los diálogos medios y no consideramos el tercer género del *Timeo* que es precisamente un receptáculo o contenedor *vacío*.

²⁶⁴ F. WHITE (1977:esp. 202-204).

Tomando elementos de las distintas posiciones relevadas, presentaremos a continuación el modo en que nos parece que pueden ser entendidos los particulares en los diálogos medios. Dicho brevemente, argumentaremos en contra de lo que hemos venido denominando esencialismo y sin embargo mostraremos que -según nuestro análisis- los particulares son algo e intentaremos delimitar qué es lo que los hace ser lo que son. En primer lugar, creemos que hay que reconocer el hecho de que en ocasiones (sobre todo en *República*, en el marco de las analogías del sol, la línea y la caverna, y en *Banquete* 212a y *Fedro* 249-50) Platón se refiera a los particulares como copias o reflejos, análogos en su *status* a los reflejos de las cosas en el agua o en un espejo. Pero aunque es cierto que ésta es la única doctrina que Platón explícitamente menciona,²⁶⁵ creemos que hay pasajes a partir de los cuales se puede considerar a los particulares no como meros reflejos o imágenes, sino como entidades por derecho propio o -a riesgo de excedernos en la elección del término- independientes. De hecho, en los pasajes que hemos relevado de los diálogos medios (*Fedón* 74b, 97-107 y *República* V 475-480) donde aparece con más detalle el tratamiento de la naturaleza de los particulares, Platón no se refiere a ellos como reflejos ni imágenes; más bien, indica que los particulares pueden cambiar respecto de todas sus propiedades (grandeza-pequeñez, igualdad-desigualdad, belleza fealdad) aun permaneciendo los mismos; y, por cierto, no encontramos ninguna indicación de que haya características especiales respecto de las cuales los particulares se comporten de un modo distinto.²⁶⁶ En este sentido, queremos enfatizar dos cosas: a) el hecho de la *contingencia* de todas las propiedades (de las que hay Formas) que posee un particular en tanto no tiene esencialmente ninguna²⁶⁷ y b) que las cosas del mundo son *complejas*, en tanto exhiben diferentes propiedades, incluso contrarias, de un modo no esencial, pero que esto no impide en *Fedón* y *República* que haya conocimiento de los particulares.

Incluso podemos mencionar *República* 523c-524d, donde Sócrates distingue entre la percepción de un dedo y la percepción de otras cosas: la percepción siempre dirá que un dedo es un dedo (“de ningún modo la vista le ha dado a entender [al alma] que el dedo sea a la vez lo contrario de un dedo”, 523d5-6). En otro casos, como lo duro y lo blando, lo pesado y lo liviano, el alma siente dificultad y reclama un examen, ya que la sensación

²⁶⁵ En este sentido, ya dimos cuenta de la posición de R. E. ALLEN (1965). A. E. TAYLOR (1929:230) había afirmado que, de acuerdo con el *Banquete*, la Belleza en sí es “that very reality and substance of all beauty of which everything else we call beauty is a passing 'participant'; the unchanging light of which all the beauties hitherto discerned are shifting reflections”. Cf. en el mismo sentido K. W. MILLS (1968).

²⁶⁶ Podría objetarse que en *Fedón* 106a-107a se está atribuyendo el frío como una propiedad esencial de la nieve y el calor como una propiedad esencial del fuego. Creemos que esto no es así sino que, más bien, se trata de combinaciones posibles e imposibles entre Formas y propiedades inmanentes. Pero nos detendremos con detalle en este pasaje en el próximo apartado.

²⁶⁷ En el próximo apartado ubicaremos la necesidad de algunas propiedades -frente a la contingencia que acaece a los particulares- en el ámbito de las Formas y las propiedades inmanentes.

transmite al alma que ha percibido una misma cosa de un modo y del opuesto (“el sentido asignado a lo duro ha sido forzado a lo blando, y transmite al alma que ha percibido una misma cosa como dura y como blanda” 524a). Lo que nos interesa señalar respecto de este complejo y tan trabajado argumento es que Sócrates no concluye lo esperable si es que quisiera defender que efectivamente existen las propiedades esenciales. Lo natural en ese caso hubiera sido que dijera que un dedo es esencialmente un dedo o que es en sí y por sí un dedo, y que es por eso que la percepción no lo capta junto con ningún opuesto. Pero, más bien, su conclusión es que *semejante cosa* (sea el dedo o la percepción de ese dedo) no estimula ni despierta a la inteligencia (523d8-e1).²⁶⁸ Con ello, en lugar de concluir que hay cosas -como los dedos- que se explican por sí mismas sin apelar a Formas ya que tienen por sí la propiedad de ser tal cosa (en este caso, *ser dedo*), lo que parece señalarse es más bien que, cuando comenzamos a transitar el camino que nos lleva a vislumbrar lo inteligible, hay percepciones que son apropiadas (ya que sugieren la deficiencia del mundo perceptible) y otras que no lo son (porque no proporcionan el estímulo que el alma necesita para buscar lo inteligible).²⁶⁹ Esto es, no se está señalando aquí que haya algunos casos de particulares sensibles sobre los que podemos obtener por los sentidos lo que ellos verdaderamente son, es decir, lo que ellos son en sí y por sí o esencialmente. Más bien, al diferenciar entre cosas como los dedos y otras como ser duro-blando o pesado-liviano, lo que parece interesar a Platón es distinguir entre lo que motiva o vuelve al alma a investigar²⁷⁰ y aquello que no lo hace.

Ahora bien, este aspecto que no ocupa, esto es, que los particulares no tienen propiedades esenciales de las cuales no hay Formas, los descalificaría gnoseológicamente como verdaderos objetos de conocimiento: si tuvieran esencialmente alguna propiedad, entonces sí se podría decir de ellos que son en sí y serían objetos apropiados de conocimiento al menos respecto de aquella propiedad que poseyeran esencialmente; y, en ese sentido, *serían* en sentido fuerte.²⁷¹ Pero esto no aparece afirmado en los diálogos medios

²⁶⁸ Para un análisis detallado de este pasaje cf. W-R. MANN (2000:127-131) y R. PATTERSON (1985:104-106).

²⁶⁹ R. PATTERSON (1985:105) observa que lo que dice Sócrates explícitamente es que el alma de “la mayoría” o de “los muchos” (τῶν πολλῶν ἢ ψυχῆ) no se siente estimulada para investigar en la naturaleza de un dedo (523d4), y que difícilmente con esto Platón quiera señalar que esta mayoría que no investiga posea una explicación de la naturaleza de un dedo, como algo opuesto a la habilidad para reconocer dedos o para aplicar correctamente el predicado “dedo”. Para Patterson, más bien, debe afirmarse que Platón aquí está pasando por alto el hecho de que entender la naturaleza de un dedo requiere tener en cuenta su función (y tal vez su estructura inobservable), que erróneamente está concediendo que lo que dicen los sentidos es adecuado para dar cuenta de los dedos, y que Platón corrigió este error después, en el *Timeo*.

²⁷⁰ Μεταστρεπτικός (525a1, c5, 521c5).

²⁷¹ En el mismo sentido de G. VLASTOS (1965:17) quien sostiene: “En la interpretación que he ofrecido de la teoría platónica, las bases sobre las cuales se juzga a los particulares sensibles como menos reales que sus respectivas Formas coinciden ampliamente (...) con aquellas características categoriales que los descalifican como objetos de una cierta clase de conocimiento: conocimiento que, dice Platón, tiene “infalibilidad”, o, en términos menos pretenciosos y más exactos, certeza lógica. Nada puede calificar como *cognoscendum* para este propósito si es concreto, temporal, espacial,

y, por tanto, podemos sostener que a “estas cosas (...) no es posible concebirlas con firmeza como siendo ni como no siendo, ni ambas a la vez o ninguna de ellas” (*Rep.* 479c) y no hay mejor sitio para ubicarlas que entre la realidad y el no ser. Los particulares son, pues, metafísicamente deficientes al menos en cuanto carecen del ser pleno, de la esencia. También son gnoseológicamente deficientes: dada la copresencia de opuestos y contingencia que experimentan respecto de sus propiedades, y si aceptamos que para Platón solo hay verdadero conocimiento de esencias y las esencias excluyen el cambio, ellos no podrán ser plenamente conocidos.

Si se acepta que no hay esencialismo y que la deficiencia metafísica y gnoseológica de los particulares se debe -al menos en parte- a la complejidad y ausencia de propiedades esenciales en las cosas sensibles, surge la pregunta por la consistencia de aquello que es sujeto de cambios. No se trata de cuestionar si lo que vemos u oímos coincide con la realidad, sino que dudamos hasta de que pueda haber alguna realidad que subyazca a los cambios. ¿Cómo podríamos justificar el *status* de algo que no tiene por sí ninguna propiedad, sino que es y no es cada una de las cualidades que exhibe y que dependen causalmente de las Formas?²⁷² Creemos que la clave para entender la consistencia de los particulares -al menos a la altura de *Fedón*, *Banquete* y *República*- es pensarlos desde la perspectiva de su contingencia física. En *Fedón* hay cosas de las que podemos predicar el nacer y el perecer, el cambiar de lugar y de apariencia; precisamente se plantea el problema de cuál es la naturaleza de cada cosa, de qué modo nace, muere o es (97c) y se concluye que no hay otro modo de explicar la generación de cada cosa que participando de la *ousía* correspondiente (101c). No hay dudas de que hay cosas que explicar y lo que no se admite -como han hecho los filósofos naturalistas, especialmente Anaxágoras- es explicar las cosas a partir de otras cosas (97c-98c).

Se nos dice que no se puede explicar que algo sea bello diciendo que es por su color o por su figura y la única explicación válida es que por lo Bello las cosas bellas son bellas (100c-d), así como la verdadera explicación de que alguien sea más grande que otro no es la de que lo sea por una cabeza sino por la Grandeza en sí (100e-101a); el método por hipótesis es un segundo rumbo en el intento de averiguar por qué cada cosa se genera, es lo que es y perece. No se cuestiona ni problematiza que haya cosas,²⁷³ sino que el

y está atrapado en las cadenas de la causalidad física -si está colmado de caracteres contingentes. Todas sus propiedades deben adherírsele con pegamento lógico, de modo tal que nunca quede atascado en cambios temporales, de localización espacial o de carácter causal”.

²⁷² Cf. *Crátilo* 439d y 440a donde ya aparece esta cuestión y se sugiere que, sin algo estable, nada puede conocerse ni mencionarse. Este problema es retomado en *Teeteto* 182c-183b.

²⁷³ Esto sí se problematiza en *Teeteto* 182c1-183b5 y en *Timeo* 49a-c, donde se hace un análisis más profundo de lo que hace a la cosa ser lo que es.

trabajo es explicarlas a partir de Formas. Y la marca sobresaliente de estas cosas es su constitución física, su carácter corpóreo, su corruptibilidad y temporalidad, lo que las hace merecedoras de un tratamiento peyorativo. Platón condena al cuerpo humano que, en tanto fuente de deseos y de confusión, opera como una cárcel del alma (64c-70c); el cuerpo es para el alma el comienzo de su ruina, algo así como una enfermedad (95d). Ya mencionamos el carácter compuesto (σύνθετον) de lo sensible, que lo vincula con la materialidad; los particulares compuestos son también multiformes (πολυειδής) o complejos (80b4), pasibles de cambio en tanto su naturaleza compuesta permite -a diferencia de la Forma- el llegar a ser, la destrucción y el cambio de propiedades.²⁷⁴ Además, es la percepción de las cosas *iguales* (a partir de ver leños y piedras *iguales*, 74b) lo que nos conduce a la Idea de igualdad; no podría haber percepción sin fenómeno perceptible y ningún particular sensible podría parecernos bello y feo, grande y pequeño, igual y desigual, a menos que incluyera un aspecto material.²⁷⁵

Creemos que es este rasgo de corporeidad constitutivo de los particulares el que nos permitirá entender su especificidad y *status* ontológico. En tanto de naturaleza corpórea, los particulares sensibles no tienen estabilidad, están sujetos a generación y destrucción y al cambio continuo. Como señala Silverman, “la mutabilidad se extiende a través del particular material en todo respecto: todas sus propiedades son contingentes o accidentales. Los particulares materiales, entonces, no tienen propiedades esenciales”.²⁷⁶ Pero, aunque carezcan de propiedades esenciales, el carácter corpóreo que los recorre constituye a los particulares como sujetos ontológicos cuya especificidad reside en *manifestar* de un modo particular las propiedades que las Formas *son* por derecho propio. Así es como la cualidad de grande podrá ser medida o dimensionada y una acción justa podrá ser llevada a cabo por algún sujeto. Creemos, en este sentido, que un particular platónico -al menos en el período medio- será una entidad, despojada esencialmente de toda cualidad de la que hay Forma (en tanto causalmente dependiente de ésta) pero que por derecho propio posee algunas características de las que no hay Formas. Podría considerarse que estas características -que le son esenciales- serían su carácter compuesto, su carácter corpóreo, la temporalidad, la necesidad de llegar a ser y perecer, la mutabilidad y contingencia de las cualidades que exhibe no esencialmente, la determinación y configuración propia de una propiedad que, en tanto Idea, es plenamente y sin determinación algu-

²⁷⁴ Sigo en este punto a A. SILVERMAN (2002:328 n.69) quien señala que bien algo podría ser material (somático) y no estar sujeto a cambio, y tal vez podría haber algo material y simple; pero en el *Fedón* Platón asocia lo corpóreo con lo complejo y asume que no es ajeno al cambio.

²⁷⁵ Acordamos con A. SILVERMAN (2002:86) en que en los diálogos medios Platón parece aceptar que la percepción (*aísthesis*) incluye la interacción de elementos materiales.

²⁷⁶ Cf. A. SILVERMAN (2002:87). A nuestro juicio, es más preciso hablar de particulares corpóreos.

na.

Pensamos que éste es el sentido en que hay que entender a los particulares a esta altura de la obra y que Platón puede ser interpretado más naturalmente²⁷⁷ si se acepta su compromiso -al menos lógico- con cosas sensibles cuyo *status* ontológico no precisa para exhibirse -*prima facie*- de recurrir a una Forma, que por participación adquieren de las Formas todas sus cualidades (ninguna de las cuales le es esencial) pero que sí poseen esencialmente determinadas características -para las que no existen Formas- y que vuelven a cada cosa una instanciación única, propia y particular de la Forma.²⁷⁸ Es muy importante aclarar que afirmar -entre otras características- la corporeidad y el carácter compuesto del particular sensible pretende indicar solamente su capacidad para manifestar una propiedad de un modo determinado, único, específico, transitorio y peculiar. Pero sería un error pretender equiparar Formas y particulares sensibles como si ambos fueran integrantes de dos ámbitos corpóreos y temporales diferentes y paralelos; y así pensar que la participación consistiría en un punto de unión -también corpóreo y temporal- entre los dos tipos de entidades. A nuestro juicio, Platón está suponiendo particulares sensibles que adquieren, por participación y como resultado de la causalidad ejercida por la Forma, todas las determinaciones que exhiben. Pero al mismo tiempo, estas cosas -que sí son algo por derecho propio- poseen *per se* determinadas propiedades de las que no hay Formas como, por ejemplo, su carácter compuesto, corpóreo y temporal, la necesidad de llegar a ser y perecer, la mutabilidad, contingencia y configuración singular de las cualidades que exhibe por participación de la Forma. De este modo, la Forma es responsable causalmente de las propiedades de la cosa, pero no del modo particular-espacial-temporal-cambiante en que esa cosa exhibe la propiedad que adquiere por participación.

Si se acepta lo que hemos afirmado hasta aquí sobre el carácter de las Formas, de las propiedades inmanentes y de los particulares sensibles, veamos a continuación cómo interactúan -a nuestro modo de ver- las tres instancias ontológicas en la relación participativa. Intentaremos mostrar el papel que juegan los caracteres inmanentes en la reconstrucción de la teoría metafísica de madurez y distinguirlos tanto de las Formas (de las cuales son copias) como de los particulares (a los cuales, en algún sentido,

²⁷⁷ Esto es, creemos que esta interpretación que proponemos hace menos forzada la lectura de los textos y capta mejor el sentido de las afirmaciones platónicas; por supuesto, no pretendemos decir que aparezca así afirmado explícitamente en ningún pasaje del *corpus*.

²⁷⁸ Cf. L. GERSON (1990:44-45), quien entiende participar en la Forma como la adquisición del atributo que el nombre de la Forma nombra, sin sus propiedades (inmutabilidad, eternidad, etc.). El particular -que en sí es corpóreo, capaz de recibir propiedades, etc.- obtiene por participación todas las propiedades para las que hay Formas (ya que no posee ninguna esencialmente) pero no la Forma misma: sería contradictorio que una entidad material, mutable y temporal recibiera por participación algo inteligible, inmutable y eterno. Como veremos en el próximo capítulo, esta línea de lectura desarticula el desarrollo crítico de la primera parte del *Parménides*.

pertenecen).²⁷⁹ El interés de este punto radica en que, creemos, la relación entre entidades fue mal interpretada y condujo a los equívocos puestos de manifiesto en el *Parménides*. Intentaremos mostrar que el desarrollo del Receptáculo en el *Timeo* viene en algún sentido a dar respuesta a estas interpretaciones que no hacen justicia a un análisis más profundo de las sutilezas del *corpus* (seguramente acontecían en el seno de la Academia), en parte profundizando y en parte modificando la ontología media. Será la *khóra*, ahora, la que soporte la espacialidad y materialidad²⁸⁰ que antes detentaba cada particular; en ella se especificarán las cualidades de las Formas configurando particulares, que seguirán careciendo de cualquier propiedad de modo esencial.

III.2 Análisis de la ontología en términos de tripartición

El problema de la participación es uno de los puntos más controvertidos de la filosofía platónica. Se denomina en general participación (μέθεξις, μετάληψις) o comunión (κοινωνία) a la relación entre dos niveles distintos de realidad, por la cual la cosa en devenir adquiere sus características de la Idea eterna. Como ya he señalado, en *Fedón* 100d 3-8 Sócrates insiste en la necesidad de la relación participativa, si bien intencionalmente deja a un lado el problema de explicar cómo ella se lleva a cabo y su modalidad. Lo que sí es claro es que la relación de participación se basa en el explícito reconocimiento de que la Idea es aquello en virtud de lo cual la cosa empírica posee cierta característica²⁸¹ o, en otras palabras, la “causa” (αίτία, 100c6) de su modo de ser y de su cualidad.²⁸² Esta relación supone algún tipo de “contacto” entre participante y participado, lo que nos conduce al problema del χωρισμός y de lo que él implique, ya que hay que explicar cómo pueden entrar en contacto entes tan diversos.²⁸³ Es a partir del pasaje recién mencionado (100d3-8) que se darán algunas precisiones acerca de cómo efectivamente sea la participación entre la Idea y la cosa empírica.²⁸⁴

¿Cómo se aborda el problema en el diálogo? En 96a Sócrates -respondiendo a una

²⁷⁹ Cf. A. SILVERMAN (2002:94-95).

²⁸⁰ En su momento discutiremos cómo hay que entender la *khóra* ya que, dada su complejidad, hay que justificar la calificación de espacial o temporal.

²⁸¹ φαίνεται μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἐν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ (*Fed.* 100c4-6).

²⁸² *Fedón* 100c3-d8.

²⁸³ En *Parménides* 130c4-131a3 se analiza la teoría de las Ideas y Parménides concentra su atención en el aspecto filosófico esencial de cómo se configura la relación de participación. Se formulan dos hipótesis (131a4-6): o el sujeto de la participación (la cosa empírica) participa de la Idea entera (ὅλου τοῦ εἶδους) o participa solo de una parte (μέρους). Ambas conducen a consecuencias inaceptables, pues la primera niega la unidad de las Ideas, mientras la segunda niega su simplicidad. Respecto de los problemas señalados, cf. F. FRONTEROTTA (2001:148-151).

²⁸⁴ Cf. F. GONZÁLEZ (2003:40-41n.25) para un resumen del problema.

objeción de Cebes en referencia a la cuestión de la muerte- afirma que “es necesario, en una palabra, examinar a fondo la causa de la generación y de la corrupción”. Y a continuación relata las experiencias que ha tenido a lo largo de su vida en la búsqueda de dichas causas. En primer lugar, recurrió a aquellos que investigaban la naturaleza, para quienes la causa de la generación, la corrupción y el ser de una cosa es la adición o la sustracción de otra análoga como, por ejemplo, que “si diez es más que ocho, era a causa de los dos que se añadían a los otros ocho, y que, si una medida de dos codos era mayor que otra de uno, era porque la sobrepasaba en la mitad de su propio largo” (*Fedón* 96e2-5). Pero Sócrates observa que lo generado tiene algo que las partes separadas no tenían y que es contradictorio que esto nuevo pueda adquirirse a causa de dos operaciones opuestas, como por ejemplo que se pudiera obtener el diez a partir de agregarle dos al ocho o a partir de quitárselos al doce. Concluye, en consecuencia, que por este procedimiento de ninguna manera puede saberse por qué se genera cada cosa, parece o es. En búsqueda de una nueva causa, se encuentra con la explicación aparentemente teleológica de Anaxágoras, quien proponía que todo había sido ordenado por una inteligencia superior (*νοῦς*) que dispondría todas las cosas del modo que fuera mejor. Pero al internarse en esta doctrina se decepciona, ya que se da cuenta de que Anaxágoras hace intervenir a ese intelecto ordenador solo en un principio y después apela a explicaciones mecanicistas.

En este punto (*Fedón* 99c6-d2) Sócrates declara que, al no haber logrado encontrar una causa satisfactoria de los fenómenos, se refugió en los discursos (*λόγοι*) como un segundo rumbo (*δεύτερον πλοῦν*), lo que implica -metafóricamente- alcanzar el destino original aunque por un método más largo y laborioso.²⁸⁵ ¿Cuál es ese método? En *Fedón* se da cuenta de dos procedimientos, o mejor -como sugiere C. Taylor-²⁸⁶ de dos niveles del mismo procedimiento. En primer lugar, Sócrates da una respuesta segura a preguntas del tipo “¿por qué *x* es *F*?” (en el diálogo la pregunta es por la belleza de las cosas bellas) que consiste en decir que “es por lo Bello que las cosas bellas son bellas”, esto es, que lo único que hace bello a un objeto es la presencia o comunicación o cualquiera sea la relación que mantiene con la Belleza en sí (100d-e). Añade un segundo modelo explicativo a partir de Formas que califica como una explicación más elaborada o sutil (*κομψότερον*, 105c2), según la cual algo es caliente por la presencia del fuego en él, un cuerpo es/está enfermo por la presencia de la fiebre y vivo por la presencia del alma, y un

²⁸⁵ Cf. D. C. LEE (2013:22-23) para un comentario sobre cómo entender esta metáfora náutica.

²⁸⁶ C. C. W. TAYLOR (1969:49-50).

número es impar por la unidad.²⁸⁷ Analizaremos a continuación los pasajes correspondientes a ambos tipos de explicaciones para ver cómo se relacionan los tres tipos de entidades que ya hemos relevado: Formas, particulares sensibles y propiedades immanentes.

a- La respuesta segura ingenua o no sabia (*Fedón* 100c-103c)

Lo que Sócrates dice en estas líneas es que existe la Forma de belleza (καλὸν αὐτὸ καθ'αὐτό) y también algo diferente de esa Forma que es también bello; esto es, la cosa bella (ἄλλο καλόν), que es bella solamente porque participa de la Forma de Belleza (μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ). Si bien la causa (αἰτία) de la belleza del particular es la Forma de belleza, por ahora Sócrates confiesa no estar muy seguro de cómo sobrevenga esa relación: puede tratarse de la participación (μετάσχεσις) de la cosa en la Forma de belleza o, desde otro punto de vista, ser la presencia (παρουσία) o comunicación (κοινωνία) de la Forma la que causa que el particular sea bello. Para decirlo con la fórmula platónica, las cosas bellas (particulares) son bellas (tienen características) a causa de la Forma de belleza (τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά). Esta tesis general que presenta Platón se puede expresar simbólicamente del siguiente modo: un particular, x , es F porque x participa de la Forma Φ o -según lo lee Stough-²⁸⁸ Φ hace posible para x ser F .²⁸⁹

Detengámonos en las líneas 102a11-102b7 para ver cómo continúa Platón su explicación de cómo los particulares llegan a poseer -o continúan poseyendo- sus propiedades:

"Fedón: -En la medida que me acuerdo, después de que se convino con esto y que se quedó en que cada una de las ideas existe y que todo lo demás, al participar de aquéllas, recibe de ellas su propio nombre, continuó formulando esta pregunta: Si aceptas ese modo de hablar, cuando afirmas que 'Simmias es más grande que Sócrates' pero 'más pequeño que Fedón', ¿no estás diciendo entonces que están en Simmias ambas cosas, tanto la grandeza como la pequeñez (εἶναι ἐν τῷ Σιμμία ἄμφοτερα, καὶ μέγεθος καὶ μικρότητα)?²⁹⁰

Por cierto".²⁹¹

En primer lugar se acuerda en estas líneas que cada Forma existe y que las otras cosas son llamadas según ellas por participación. E inmediatamente se dice que si Simmias es más grande que Sócrates pero más pequeño que Fedón es porque grandeza y

²⁸⁷ En esas líneas Platón utiliza cuatro veces el verbo ἐγγένηται (105b9, c3, c4 y c8), que significa literalmente *algo que le llega adentro, algo que se le hace presente*. La insistencia al utilizar en todos los casos esta forma verbal resalta la idea de inmanencia de una propiedad en la cosa.

²⁸⁸ C. L. STOUGH (1976:16).

²⁸⁹ Cabe señalar que la Belleza es solo uno de los ejemplos que se proponen, ya que Sócrates también menciona la Grandeza, la Pequeñez, la Unidad y la Dualidad.

²⁹⁰ Nótese el vocabulario de la presencia en todo el pasaje.

²⁹¹ Como ya adelanté en la nota 195, voy a modificar la traducción de Eggers Lan en cuanto escribiré con minúscula todos los términos que hagan referencia tanto a Formas, como a caracteres immanentes y a particulares.

pequeñez *están en* Simmias (ἐν τῷ Σιμμία). Es decir, si Simmias participa (μεταλαμβάνει) en la Grandeza y en la Pequeñez, habrá entonces *algo que está en* Simmias. ¿Qué es lo que está en Simmias en razón de su participación de la Forma? Se trata de lo que he dado en llamar propiedades inmanentes -en este caso, la grandeza y la pequeñez en Simmias- y cuya primera referencia podría encontrarse en este pasaje (καὶ μέγεθος καὶ σμικρότητα).²⁹² Por otra parte, se dice que un particular cualquiera (Simmias) puede participar de dos Formas opuestas y así estará en estados opuestos al mismo tiempo; es decir, Simmias es al mismo tiempo grande y pequeño: más grande que Sócrates y más pequeño que Fedón.²⁹³ Continúa el pasaje:

“-Pero, ¿convienes en que al decir 'Simmias sobrepasa (ὑπερέχειν) a Sócrates' el lenguaje no se atiene a la verdad de las cosas? Pues no pertenece a la naturaleza de Simmias sobrepasarlo (ὑπερέχειν), [no lo sobrepasa] por ser Simmias, sino por la grandeza que le sucede que tiene (τυγχάνει ἔχων). A su vez, tampoco es que sobrepasa a Sócrates porque es Sócrates, sino porque Sócrates tiene la pequeñez (σμικρότητα ἔχει), en comparación con la grandeza de aquél.

-Es verdad.

-Asimismo, no es sobrepasado (ὑπερέεσθαι) por Fedón porque Fedón sea Fedón, sino porque Fedón tiene grandeza (μέγεθος ἔχει) en comparación con la pequeñez en Simmias.

-Así es.

-De este modo, entonces, Simmias tiene tanto la denominación (ἐπωνυμίαν ἔχει) 'pequeño' como 'grande', ya que está en medio de los dos, sometiendo (ὑπέχων) su pequeñez a la grandeza [de Fedón] para que la sobrepase (ὑπερέχειν), y ofreciendo (παρέχων) su grandeza [a Sócrates] para sobrepasar (ὑπερέχον) la pequeñez de éste”.²⁹⁴

La función inmediata de este pasaje es explicar la proposición anterior (b5-6) según la cual tanto la grandeza como la pequeñez están en Simmias. Pero el decir que “Simmias sobrepasa a Sócrates” no es estrictamente verdadero tal como lo dicen las palabras, ya que Simmias no sobrepasa a Sócrates por su naturaleza (πεφυκέναι), esto es, simplemente por ser Simmias, sino por la grandeza que es el caso que tiene (τυγχάνει ἔχων) en relación con la pequeñez de Sócrates. Y de una manera similar, Simmias es sobrepasado por Fedón a causa de la pequeñez que es el caso que tiene. Es por esta razón

²⁹² C. J. ROWE (1996:249). L. GERSON (1990:44-49), en su intento por reconstruir la relación participativa, opta por caracterizar a la Idea en dos modos distintos y dice que hay una distinción real (si bien no se trata de una distinción entre entidades) entre la Idea como algo existente individualmente y su *naturaleza* universal; esto es, diferencia entre la Forma y aquello que el nombre de la Forma nombra (que posee el atributo de la Forma pero no sus propiedades, como eternidad, inmutabilidad, etc.). Creemos -con F. GONZÁLEZ (2003:40-41n.25)- que esta interpretación representa una fuga del problema más que una solución, ya que si es la *naturaleza* de la Idea y no la Idea misma la que está en el particular, entonces los mismos problemas del *Parménides* ahora serían aplicables a esta *naturaleza*. A. SILVERMAN (2002:90-91), por su parte, sostiene que cada Formas es su esencia.

²⁹³ Cf. *República* 479a-b donde se hace una aclaración en función de lo que llamaríamos predicados comparativos y relativos, tales como, por ejemplo, bello, justo, pío, liviano, pesado; y allí se dice que si x es F , x es también no- F . Esta inseparabilidad de los opuestos se entiende mejor a partir de esta mención en *Fedón*.

²⁹⁴ No parece casual que Platón insista tanto con el verbo ἔχειν y compuestos, dando a entender la posesión de las propiedades por parte de las cosas. Cf. C. J. ROWE (1996:nota *ad loc.*).

(οὕτως ἄρα) que puede llamarse a Simmias tanto grande como pequeño: es decir, a causa de que grandeza y pequeñez no son propiedades que tenga por ser Simmias sino que son propiedades que meramente le sucede tener, y en ese sentido es posible que posea ambas aunque ellas sean opuestas. Es decir, como consecuencia de la participación en la Forma, un particular sensible posee (llega a tener en él) un carácter inmanente (la grandeza en Simmias) que es una de las tantas particularizaciones de la Forma en que participa (Grandeza), y cuya existencia es posible en tanto hay un particular que la posea.

Respecto de que con la afirmación “Simmias sobrepasa a Sócrates” (Σιμμίων ὑπερέχειν Σωκράτους) el lenguaje no se atiene a la verdad de las cosas,²⁹⁵ es interesante señalar lo que sostiene Stough.²⁹⁶ Según la autora, el problema al que se enfrentaba Platón era la ausencia de una distinción conceptual entre un carácter y el sujeto caracterizado por él. De este modo, la expresión “Simmias sobrepasa a Sócrates” sería rechazada por Platón ya que, de alguna manera, podría reflejar la estructura de un modelo ontológico en el cual las expresiones predicadas fueran nombres de componentes de un objeto más que entidades separadas y relacionadas con él. Según Stough, a este modelo Platón enfrenta su fórmula “x participa de Φ” que soluciona estos inconvenientes ya que ataca directamente el problema: separando al sujeto del discurso de sus atributos y afirmando una relación entre ellos, se revelan los equívocos a los que conducen expresiones de la forma “x es F”. Y entonces si Simmias es distinto de la grandeza y la pequeñez, no estamos forzados a concluir que “el ser de Simmias” es una expresión con implicancias contradictorias o que la grandeza y la pequeñez son una y la misma. En este sentido, la separación de Simmias de sus atributos hace posible a Simmias ser tanto grande como pequeño.²⁹⁷

Continúa en 102d5-103c2:

“-Mi propósito al hablar es lograr que compartas mi opinión. Me parece, en efecto, que no solo la grandeza-en-sí de ningún modo consiente en ser a la vez grande y pequeña, sino que tampoco la grandeza [que hay] en nosotros admite (προσδέχασθαι) la pequeñez, ni consiente en ser sobrepasada (ὑπερέχασθαι). Antes bien, cuando se acerca a ella su contrario, o sea lo pequeño, ha de suceder una de dos cosas: o bien huye y se bate en retirada, o bien perece al llegar éste. Mas de ningún modo esperará a pie firme y acogerá a la pequeñez, consintiendo en ser distinta de lo que era. Así, yo he acogido en mí y esperado a pie firme la pequeñez, y siendo aún como soy, la mis-

²⁹⁵ D. BOSTOCK (1986:179) sostiene que pareciera que Platón piensa que no es estricto ni siquiera decir que “Simmias es más alto que Sócrates”, pero seguramente esto es una exageración de su parte ya que sin dudas él creía que la palabra “alto” se aplica a Simmias solamente a causa de la altura que hay en él. Lo que creemos que no hay que perder de vista es que Platón está diciendo que las cosas *tienen* sus propiedades. Y cuando afirma que Simmias sobrepasa a Sócrates, utiliza el verbo ὑπερέχειν (Σιμμίων ὑπερέχειν Σωκράτους), esto es, está diciendo que Simmias *tiene más* esa propiedad y es por eso que lo sobrepasa.

²⁹⁶ Cf. L. STOUGH (1976:17-20).

²⁹⁷ Esto Platón lo hace explícito en la explicación que da Sócrates a la paradoja de Zenón al comienzo del *Parménides*.

ma persona, soy pequeño: pero aquella [grandeza que hay en nosotros], en tanto es grande, no se atrevería a ser pequeña. Del mismo modo, la pequeñez [que hay] en nosotros (τὸ μικρὸν τὸ ἐν ἡμῖν) no consentiría jamás en convertirse en grande ni en ser grande; y en general, cuando se trata de contrarios, ninguno de ellos puede, a la vez que sigue siendo lo que era, convertirse en su contrario y ser su contrario; sino que, llegado el caso, se aleja o perece.

-Me parece que es por completo así, dijo Cebes.

Al oír esto uno de los presentes -no me acuerdo bien quién fue- exclamó:

-¡Por los dioses! ¿No se convino antes precisamente lo contrario de lo que ahora se está diciendo? ¿No se quedó en que de lo más pequeño se genera lo más grande y de lo más grande lo más pequeño, y en que, en una palabra, la generación de los contrarios se produce a partir de sus contrarios? Porque ahora me parece que se dice que esto jamás debería suceder.'

Tras escucharlo, Sócrates, volviendo la cabeza, respondió:

-'Has hecho muy bien en recordarlo. No obstante, no adviertes la diferencia que media entre lo que ahora se dice y lo que se dijo entonces. En esa ocasión, en efecto, se afirmó que un objeto contrario a otro se genera a partir de ese objeto contrario; ahora, en cambio, que el contrario mismo -sea el que [existe] en nosotros o el que [existe] en la naturaleza- (οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει) no se convertirá nunca en su contrario. En aquella oportunidad, mi amigo, hablábamos de las cosas que tienen (τῶν ἐχόντων) a los contrarios, y que reciben de éstos su nombre; ahora, en cambio, de aquellos contrarios mismos por cuya presencia (ἐνόντων) las cosas reciben su nombre; y de ellos en sí mismos afirmamos que no consentirían en generarse unos de otros”.

El propósito de toda esta explicación (λέγω δὴ τοῦδ' ἕνεκα), desde nuestro punto de vista es dejar en claro la distinción entre Formas (e.g., αὐτὸ τὸ μέγεθος), caracteres o propiedades inmanentes (e.g., τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος) y particulares (e.g., ἐγώ). Ni las Formas ni los caracteres inmanentes pueden poseer propiedades opuestas (e.g., la grandeza en nosotros no puede “admitir” la pequeñez), y estos últimos se retiran o perecen ante el avance de su opuesto.²⁹⁸ Por el contrario, yo -siendo alto- puedo resultar pequeño y aun así seguir siendo la misma persona, es decir, puedo ser F y opuesto de F. Pensemos el siguiente ejemplo: Simmias y Fedón son grandes porque participan de la Idea de grandeza, esto es, de la Idea de la cual participan todas las cosas que llamamos grandes. Pero, a su vez, Fedón es más grande que Simmias y, en tal sentido, Fedón y Simmias diferirían respecto justamente de aquello en que son iguales. Una manera de interpretar esta paradoja sería pensar que ambos son grandes por participar de la Forma de grandeza pero, a su vez, Fedón posee su propia grandeza -el carácter inmanente de la grandeza que es el caso que tiene- en relación con la pequeñez de Simmias; mientras que Simmias no posee

²⁹⁸ Como señala G. VLASTOS (1969:296-298) los caracteres inmanentes de los individuos particulares son designados mediante adjetivos, nombres abstractos y nombres comunes. Las mismas palabras también nombran Formas. Y esto se vuelve sorprendentemente claro en aquellas raras ocasiones en las que Platón, explícitamente, yuxtapone la Forma con el carácter correspondiente para poner de manifiesto el hecho de que, aunque estrechamente conectados, son ontológicamente distintos. Vlastos menciona dos de estas “raras ocasiones”: una es el pasaje en que contrasta “la Grandeza en sí” con la grandeza en nosotros (102d), y otra cuando diferencia “el Opuesto en sí... en la naturaleza de las cosas” con “el opuesto en sí... en nosotros”, y ambos con “la cosa contraria”, esto es, el individuo que tiene uno de los dos caracteres opuestos (103b).

grandeza en relación con la pequeñez de Fedón. Este último, sin embargo, sí posee grandeza en relación con la pequeñez de Sócrates. De este modo, Simmias y Fedón son grandes en tanto participan de la misma Idea, pero difieren en tanto cada uno posee su propio carácter inmanente de grandeza.²⁹⁹

Otra razón para considerar a las Formas y a los caracteres inmanentes como entidades distintas es que -como acaba de afirmar Sócrates- una propiedad inmanente puede perecer. Dice por ejemplo que cuando a la grandeza en nosotros se aproxima su opuesto, ella “se retira o perece”: si la grandeza en nosotros puede perecer, obviamente no puede ser idéntica con la Forma de grandeza que es inmutable y eterna.³⁰⁰ De modo que lo que se sugiere en el texto es que un carácter inmanente individual como la pequeñez en Sócrates (aquella en relación con la grandeza de Simmias) dejaría de existir si deja de estar en su poseedor, que es lo que sucedería si Sócrates se volviera más grande que Simmias. Por lo tanto, como es la posesión por parte de un sujeto particular lo que individualiza cualquier carácter particular (por ejemplo, diferencia la grandeza en Simmias de la grandeza poseída por Sócrates), podemos concluir que los caracteres inmanentes son existencialmente dependientes de los particulares.³⁰¹

A continuación, la objeción presentada por uno de los presentes en este punto del discurso (103a5-10) muestra por qué Platón consideró necesaria la aclaración hecha sobre los opuestos. La confusión se genera por el hecho de que en griego τὸ μέγα puede entenderse como *grandeza* pero también como *aquello que es grande*. Al interlocutor desprevenido estas afirmaciones le deberían haber sonado como si los estados opuestos pudieran convertirse unos en otros, mientras que lo que aquí se está expresando es que el contrario mismo (el que existe en nosotros o en la naturaleza)³⁰² no se podrá convertir

²⁹⁹ En el mismo sentido que el ejemplo propuesto por R. E. ALLEN (1983:104).

³⁰⁰ D. DEVEREUX (1994:67) señala que puede objetarse esta posición afirmando que para Sócrates el perecer no es una posibilidad real para la grandeza en nosotros, sino que siempre se retirará ante la aproximación de su opuesto. La razón que puede esgrimirse es que acá se dan las dos opciones -retirarse o perecer- porque se está preparando el escenario para el argumento final de la inmortalidad del alma: cuando quiere aplicar las dos alternativas al alma, se mostrará que ella no puede perecer y que entonces solo puede retirarse cuando se aproxima la muerte. Una posición opuesta es la de D. BOSTOCK (1986:183) quien objeta como posibilidad real que los caracteres inmanentes puedan retirarse, ya que la grandeza en Simmias (la grandeza que es el caso que Simmias tiene) permanecerá en Simmias o perecerá ante la llegada de su opuesto, pero no tendría a dónde ir si quisiera retirarse porque para ser la grandeza en Simmias solo puede estar en Simmias. Por mi parte, considero que el carácter inmanente tiene realmente dos opciones: retirarse o perecer, y que por medio de esta metáfora estratégico-militar podría entenderse que el carácter inmanente comienza a retirarse cuando el opuesto avanza sobre él y que perece cuando aquél completa su avance. Para profundizar la complejidad de esta metáfora, cf. A. SILVERMAN (2002:96-97).

³⁰¹ Como bien señala A. SILVERMAN (2002:96-97), es problemática la relación entre los caracteres inmanentes y los particulares. Parte de la cuestión es cómo interpretar la enigmática metáfora según la cual los primeros “se retiran o perecen” (cf. nota anterior); pero si los caracteres inmanentes perecen ante la proximidad de su opuesto, esto sugiere que ellos dependen de los particulares a los que pertenecen (aunque derivan de las Formas).

³⁰² La fórmula “en la naturaleza” (ἐν τῇ φύσει) es equivalente a la del “en sí”(αὐτό) aplicada en 102d y contrapuesta en ambos casos a la de “en nosotros” (ἐν ἡμῖν).

nunca en su contrario.³⁰³ Esta confusión tan elemental motiva que Sócrates vuelva sobre la cuestión y la aclare: decir que uno de los opuestos de un par no puede volverse el otro es absolutamente consistente con la afirmación de que una cosa opuesta (algo calificado por uno de los opuestos) pueda recibir el otro de los opuestos (esto es, puede ser calificada por el otro de los opuestos). Estos opuestos de los que aquí se afirma que no consentirán en generarse unos de otros, son los opuestos en las cosas (la grandeza de Simmias o la pequeñez de Simmias, que hemos denominado caracteres inmanentes) y su presencia en las cosas hará que éstas reciban sus nombres a partir de ellos.

En resumen, hemos intentado dar cuenta -a partir de los pasajes correspondientes del *Fedón*- de la respuesta segura ingenua o no sabia que da Sócrates para explicar las características de las cosas y que se expresa en la fórmula platónica de que las cosas bellas (particulares) son bellas (tienen características) a causa de la Forma de belleza. Por participar de la Forma, un particular sensible llega a tener en él un carácter inmanente, cuya existencia es posible porque hay un particular que lo posee. Y mientras que ni la Forma ni el carácter inmanente pueden poseer propiedades contrarias, un particular puede sin problema ser F y opuesto de F. Antes de pasar a analizar el otro tipo de respuesta que da Platón, que califica de más segura, elaborada o sutil, quisiera dar cuenta de una posible objeción a nuestra interpretación. La distinción que hemos mencionado entre “lo que existe en nosotros y lo que existe en la naturaleza” junto con la línea 102c1-2 (πεφυκέναι γὰρ μεγέθει ὁ τυγχάνει ἔχων), llevó a muchos autores³⁰⁴ a sostener que para Platón hay una clara conexión entre la copresencia de propiedades opuestas en un particular (por ejemplo, grandeza y pequeñez) y la naturaleza accidental de esas propiedades. Según esta posición, las propiedades opuestas copresentes -las que al particular les sucede tener- no constituyen lo que el particular es, su ser; y el particular solo puede poseer dichas propiedades cuando éstas son accidentales, es decir, cuando no pertenecen a la *naturaleza* del particular. Y, del reconocimiento de las propiedades accidentales, infieren las esenciales.³⁰⁵ Por nuestra parte, no vemos elementos textuales para suponer la afir-

³⁰³ La queja del interlocutor (“¿No se convino antes precisamente lo contrario de lo que ahora se está diciendo?”) alude al pasaje 70d-71d, donde se quería mostrar que los vivientes nacen a partir de los muertos tanto como éstos devienen tales a partir de seres vivientes, y para ello se recurría a ejemplos como lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto; se trataba de todo cuanto posee generación y por consiguiente de cada multiplicidad concreta de cosas bellas, feas, justas, injustas, etc. Para poner un ejemplo: un montón de arcilla que es algo feo, deviene bella merced a la mano del artista. Para más ejemplos y la posible prefiguración en esta noción del sustrato aristotélico, cf. C. EGGERS LAN (1983:195 n.216).

³⁰⁴ F. C. WHITE (1976:134-135; 1978:147-155), D. GALLOP (1975:192-194; 1976:150), R. S. BLUCK (1955:118-119, 124 n.3), D. O'BRIEN (1967:199-200).

³⁰⁵ F. C. WHITE (1976:134) llega a preguntarse qué clase de propiedades *hubiera dicho Platón* que Simmias tenía por naturaleza, y responde que Platón *hubiera dado como ejemplos* “el ser hombre” o “el ser un organismo” o cualquier otra “sustancia” [itálicas mías]. Aunque -reconoce después el autor- más allá de lo que hubiera hecho o dejado de hacer Platón, lo que efectivamente reconoció fue el contraste entre naturaleza y accidente. Y en esta senda de imaginar contrafácticamente aquello que Platón no formuló, D. BOSTOCK (1986:180) no se queda atrás y sostiene que si

mación de propiedades esenciales; más bien -creemos- estos autores anticipan ilegítimamente y proyectan en estas líneas su lectura del pasaje que sigue sobre el fuego y el calor, la nieve y el frío. Así, tomando como base esta anticipación más su interpretación (a mi modo de entender equivocada, tal como veremos a continuación) del pasaje que sigue, afirman el esencialismo³⁰⁶ como parte de la doctrina del *Fedón*.

Nos interesa señalar un último punto respecto del *status* de los particulares. Es claro que nadie en sus cabales afirmaría que la pequeñez es grande y pequeña; en ese sentido se entiende la objeción planteada y la aclaración platónica según la cual es perfectamente posible que un hombre pequeño -un sujeto concreto- puede ser también y simultáneamente alto. Ahora bien, cabe preguntarse por qué, si esto es verdadero para un sujeto concreto, no puede serlo para ἡ ἐν ἡμῖν σμικρότης. A primera vista podría parecer que no hay en el texto una respuesta para esto y que Platón simplemente está apuntando una diferencia entre sujetos particulares por un lado, y las Formas y los caracteres inmanente por el otro. Pero lo que dice Sócrates a partir de 102b8 (donde se afirma que Simmias sobrepasa a Sócrates no en virtud de ser Simmias, sino por la grandeza que hay en él) sugiere -a nuestro modo de ver- que se está concibiendo a Simmias como un contenedor de un carácter inmanente, y en cuanto contenedor permanece siendo quien es aunque en él residan varios caracteres inmanentes, entre los que se incluyen algunos opuestos entre sí. Y para Platón no habría problemas con esto: una vez que reconocemos que grandeza y pequeñez, y todos los demás atributos posibles que adscribamos a Simmias, le pertenecen no intrínsecamente, no “en virtud de su ser Simmias”, sino por ser un contenedor o poseedor de ciertos caracteres inmanentes, veremos que lo que es imposible en el caso de las Formas y de los caracteres inmanentes es perfectamente posible para el particular sensible. En ese sentido, la distinción importante que se hace en este pasaje es aquella entre sujetos concebidos estrictamente como sujetos, desprovistos de todo atributo (lo que llamamos *contenedores*) y propiedades concebidas como Formas o como caracteres inmanentes. Hay particulares sensibles que participan de las Formas y Formas que son lo que ellas son (como vimos, la Forma de grandeza es la grandeza misma). Ahora bien, un particular es lo que es (x es F) porque posee *algo* que es F . Este *algo* es el carácter inma-

pudiéramos agregar un punto que no está en el texto, diríamos que la grandeza en Simmias es preferible como causa de que Simmias sea grande, ya que tiene que ser grande (mientras exista) y no puede admitir la pequeñez. Mientras que la propiedad de ser grande, o más grande que Sócrates, no es una propiedad exclusiva del modo de ser de Simmias, ya que puede perder esa propiedad y seguir siendo Simmias. Por nuestra parte, preferimos evitar las conjeturas contrafácticas y ceñirnos a lo que Platón efectivamente dice en sus escritos.

³⁰⁶ Como ya señalamos, con *esencialismo* nos referimos a la posición según la cual cualquier particular x tiene, *qua* particular, alguna propiedad o propiedades F , de modo tal que x no puede ser, haber sido o continuar siendo x , sin tener F , ni podría continuar siendo x si adquiriese la propiedad opuesta de F . Con “*qua* particular” quiero significar que x tiene F no bajo esta o aquella descripción, sino independientemente de todas las descripciones.

nente, no la Forma: lo F-en-Sócrates, no lo F en sí y por sí.³⁰⁷ En otras palabras, la posesión del carácter inmanente es la responsable inmediata de que el particular sea lo que es. Las Formas, por su parte, se diferencian de los caracteres inmanentes porque las Formas son generales y se predicán de muchos, mientras que los caracteres inmanentes son singulares e instanciables en un solo lugar y acaso en un único momento.³⁰⁸ Creemos que ésta es la manera más natural de interpretar el texto platónico sin adelantar en él ninguna referencia a lo que se dirá a continuación.

Ahora bien, antes de pasar al segundo tipo de explicación que ofrece Platón, conviene hacer algunas aclaraciones.

-El tipo de respuesta que acabamos de desarrollar es calificado por Sócrates como seguro e ingenuo o no-sabio, lo que de ningún modo significa que sea falso. Por lo tanto, el segundo modo socrático de responder -más elaborado y más sutil- no va a contradecirse con el anterior, sino que profundizará y complejizará el mismo camino de explicación.³⁰⁹ El propósito general de esta segunda respuesta es extender el principio establecido en la primera: no solo las Formas opuestas (y los caracteres inmanentes opuestos) se excluyen mutuamente, sino que también hay pares de Formas (y de caracteres inmanentes) que, sin ser opuestas, se excluyen entre sí.

-No es nuestra intención -como ya adelantamos- ofrecer una interpretación de la prueba de la inmortalidad del alma ni mucho menos tratar de explicar si el argumento es conclusivo o no al respecto. Ello implicaría, entre otras cosas, determinar qué tipo de entidad es el alma para Platón.³¹⁰ Este complejo pasaje excede los límites de nuestra investigación, que en este punto se centra en el problema de la relación de participación y en el tipo de entidades ontológicas que Platón reconoce en su desarrollo de madurez.³¹¹ Para esto sí es necesario entender esta respuesta más sutil y a qué tipo de entidades Platón está haciendo referencia, lo que culminará con la aplicación de este nuevo procedimiento explicativo al caso del alma.

-Recordemos que respecto de los particulares -al menos en los diálogos medios-

³⁰⁷ Cf. A. SILVERMAN (2002:95).

³⁰⁸ Consideramos que sostener la variación en el tiempo de un mismo carácter inmanente es una hipótesis verosímil, que por supuesto Platón no desarrolla en el texto, y que requeriría ser analizada y discutida en un trabajo posterior en tanto en este momento nos desviaría de nuestra presente investigación.

³⁰⁹ *Fedón* 105b5-c2.

³¹⁰ En este punto, es notable el poco acuerdo entre los intérpretes. Para F. C. WHITE (1976:141), por ejemplo, es un particular; R. HACKFORTH (1955:156) concibe a las almas como formas inmanentes; D. DEVEREUX (1994:67) considera que las almas son portadoras de vida que pueden tomar posesión de un cuerpo; D. FREDE (1969:33), por su parte, argumenta que el alma es una sustancia, aunque reconoce que hay pasajes en el argumento que dan razones para reconsiderar si el alma no es una forma o un carácter inmanente que trae consigo otra forma.

³¹¹ Además de los pasajes de *Fedón*, consideraremos los textos de *República* en que emerge claramente este punto (475-480).

hemos argumentado en favor de su carácter de *poseedores* o *contenedores* que existen independientemente de las Formas y de la instanciación en ellos de los caracteres inmanentes: la posesión de un carácter inmanente por parte de un particular es una relación contingente y no encuentro evidencia textual de que en *Fedón* se distinga entre caracteres sustanciales y caracteres atributivos no sustanciales, de modo tal que sólo los últimos puedan *entrar* o *retirarse* de los sujetos. También se afirmó que Platón no solo distingue entre Formas y caracteres inmanentes como dos tipos de entidades diferentes, sino que además considera que solo los caracteres inmanentes *están en* los particulares y estos últimos son nombrados a partir de ellos; por otra parte, los caracteres inmanentes reciben sus nombres de las Formas de las que participan. Recordemos otra diferencia que fue señalada: los caracteres inmanentes pueden perecer (si dejan de estar instanciados en el particular que participa de la Forma) mientras que esto no es así para las Formas. El uso por parte de Platón de la expresión “la grandeza en Simmias” sugiere que hay distintos caracteres inmanentes en distintos objetos: habrá muchos caracteres inmanentes de grandeza, tantos cuantos participantes haya de la Forma de grandeza. Si bien no se dice explícitamente, puede pensarse que los caracteres inmanentes son percibidos por los sentidos (podemos ver la grandeza en Simmias y sentir el calor del fuego, e incluso podemos evaluar acciones y determinar si un acto es justo), mientras que las Formas de grandeza y calor solo pueden ser aprehendidas por medio de la razón. Por último, recordemos que -como fue argumentado- los caracteres inmanentes no pueden existir sin el particular que los posee, mientras que la existencia de la Forma es independiente de los objetos que participan de ella.

-El pasaje que discutiremos a continuación (103c10-105c8) ofrece realmente muchas dificultades y exhibe ambigüedades que llevan a confusiones, como no se cansan de señalar los intérpretes.³¹² Cualquier lectura que de él se haga aclarará algunas relaciones y argumentaciones, y dejará en las sombras otras expresiones. A continuación propondremos una interpretación, aclarando en cada momento las dificultades que ella pueda plantear. Reconocemos que el texto a trabajar es demasiado extenso para su transcripción

³¹² Cf. C. EGGERS LAN (1983:193 n.213): “El texto platónico es indudablemente difícil, pero no hay duda de que Bluck y los que pretenden ver un límite tajante entre Ideas trascendentes e inmanentes lo complican sin posibilidad de coherencia lógica alguna”. C. C. W. TAYLOR (1969:8): “Encontramos, entonces, que el cuadro general de la relación entre la presencia de S y la posesión de ϕ -dad es algo complicado”. C. J. ROWE (1996:249) “[La grandeza en uno y la pequeñez en uno] son simultáneamente distinguidas de las Formas e identificadas con ellas. (...) Una ambigüedad similar aparece, bajo circunstancias parecidas, en el caso de lo que hemos llamado propiedades y sus instancias. Pero si las formas *son* propiedades, todavía permanece tan abierto como antes; y difícilmente podemos pedir más precisiones a S acerca del *status* de 'lo grande en nosotros' y 'lo pequeño en nosotros', ya que ello requeriría que establezca una descripción adecuada de la relación entre la forma y el particular, lo cual es deliberadamente dejado de lado”. F. C. WHITE (1976:135 n.9): “Por supuesto que no podemos estar seguros de que "se refiera precisamente a las propiedades de los particulares. De cualquier modo parece razonable suponer que Platón, por medio de *perder* la referencia, tiene en mente la distinción esencial/accidental”.

completa. En nuestra defensa solo podemos decir que optamos por ello en razón de lo intrincado de la argumentación, de los sutiles desplazamientos entre términos y de los matices que aparece, elementos que simplemente se perderían si nos limitáramos a citar las líneas a las que hacemos referencia.

Hechas todas estas aclaraciones retomemos el texto (103c10-105c8), que será dividido para su análisis en tres secciones: 103c10-104b5, 104b6-104e6, 104e7-105c8. Las tres secciones corresponden -como veremos- a tres intentos de Sócrates por mostrar que no solo las Ideas no admiten contrarios, sino tampoco los caracteres inmanentes; estos también, cuando llevan consigo un contrario, se rehúsan a admitir al contrario del que llevan consigo. Este modo de explicación, que Platón califica de “seguro y más sutil”, comienza a delinearse en 103c10:

“Examina ahora si sigues estando de acuerdo conmigo en esto: ¿llamas a algo 'caliente' (θερμόν) y 'frío' (ψυχρόν)?

Por cierto.

¿A aquello mismo que [llamas] 'nieve' (χιόννα) y 'fuego' (πῦρ)?

Por Zeus que no.

¿En ese caso, lo caliente (τὸ θερμόν) es algo distinto del fuego (πυρρός), y la nieve (χιόννος) algo distinto de lo frío (τὸ ψυχρόν)?

Sí.

Con todo, creo que has de opinar que, según lo que decíamos antes, jamás la nieve (χιόννα) acogerá en sí al calor (τὸ θερμόν) y seguirá siendo lo que era -o sea 'nieve', y además 'calor'. Antes bien, al acercársele el calor (τοῦ θερμοῦ), o bien se batirá en retirada o bien perecerá (ἢ ὑπεκχωρήσειν αὐτῷ ἢ ἀπολείσθαι).

-De acuerdo.

-Y por su parte el fuego, al acercársele el frío, se retirará o perecerá; pero nunca se atreverá, tras acoger en sí a la frialdad, a continuar siendo lo que era -vale decir 'fuego'- y [además] 'frío'.

-Dices la verdad.

-Es el caso entonces, con respecto a cosas de esta índole, que no sólo la idea misma (μὴ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος) tiene derecho a su propio nombre para siempre, sino también otra cosa (ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι) que, sin ser dicha <Idea>, posee siempre su forma (μορφήν), mientras existe. Tal vez algunos ejemplos hagan más claro lo que quiero decir. ¿Es necesario o no que lo impar (τὸ περιττόν) detente siempre este nombre que ahora mencionamos?

-Absolutamente necesario.

-Mi pregunta es ésta: ¿es la única cosa [que detenta] ese nombre, o hay alguna otra cosa que, aunque no es idéntica a lo impar, no obstante es necesario que se la llame con tal nombre -además del suyo propio-, a causa de que por naturaleza es de tal modo que no puede separarse de lo Impar? Quiero decir que eso es lo que pasa al tres y a muchos otros [números]. Observa con respecto al tres: ¿No te parece que siempre debe ser llamado con su propio nombre y además con el de lo impar, aunque ['impar'] no sea lo mismo que 'tres'? Así efectivamente corresponde a la naturaleza tanto del tres como del cinco y de la mitad íntegra de los números el que, sin identificarse con lo impar, cada uno de ellos sea 'impar'. Y, por su parte, el dos y el cuatro y toda la serie de números, sin ser idénticos a lo par, cada uno de ellos es no obstante siempre 'par'. ¿Estás o no de acuerdo?

-Claro que sí.”

¿Qué son el calor y el frío, la nieve y el fuego aquí mencionados? En primer lugar, podríamos pensar que la nieve y el fuego son objetos sensibles, aunque no puede dejar de señalarse cierta diferencia con los ejemplos elegidos anteriormente por Platón. Cuando hablaba de Simmias o Cebes, no podíamos dudar acerca de que se estaba refiriendo a objetos sensibles y particulares: se trataba de éste o de aquel individuo. Pero, al decir *nieve* (χιόνια) o *fuego* (πῦρ), aun concediendo que se tratara de ejemplos de sensibles, se estaría operando un cambio de perspectiva en tanto se hace referencia a objetos sensibles que no aparecen particularizados (si bien, por supuesto, Platón no está haciendo explícita una distinción filosófica, que aquí estaría supuesta, entre *nieve y este copo de nieve*, o *fuego y este objeto en llamas*). De modo que aquí, con *fuego y nieve* Platón podría estar aludiendo o bien a objetos sensibles generales, o bien a las propiedades inmanentes nieve (en alguna nieve particular que no se menciona) o fuego (en algún fuego particular que tampoco se menciona). Por otro lado, tampoco es claro qué sean calor (θερμόν) y frío (ψυχρόν), aunque sí podemos registrar una asimetría entre los dos pares de ejemplos elegidos: es evidente que unos (el calor y el frío) pueden *darse* o *estar en* el fuego y la nieve respectivamente, pero no en sentido inverso, y que, por cierto, ambos pueden darse juntos: siempre que aparece la propiedad inmanente nieve necesariamente aparecerá junto con la propiedad inmanente frío, aunque no en sentido contrario. De modo que, aunque Platón cambie aquí el *status* de los ejemplos con que venía trabajando, podemos pensar que: o apela al sentido común para hacernos asumir que hay objetos sensibles generales (o universales, esto es, no particularizados) y que a ellos se les pueden adscribir diferentes cualidades; o bien que, en consonancia con el argumento anterior, todo el tiempo está hablando de propiedades inmanentes y que ahora el objetivo propio del argumento será especificar ciertas relaciones entre ellas y las Formas.

Defenderemos esta última posibilidad dado que nos parece una interpretación más natural del pasaje en su conjunto, si bien -como ya hemos señalado- la oscuridad del texto hace que cualquier opción que se elija no pueda ser afirmada más que en calidad de una conjetura posible. Platón, en las líneas anteriores (103a-b), afirmó que mientras es posible que una cosa contraria se genere a partir de otra cosa contraria, los contrarios mismos (sea las propiedades inmanentes, sean las Ideas) nunca podrán admitir convertirse unos en otros. Continúa ahora especificando un poco más entre estos últimos (o sea, los contrarios mismos), y para ello distingue entre lo caliente y lo frío (según nuestra interpretación, la propiedad inmanente caliente y la propiedad inmanente frío)³¹³ y la nieve y el

³¹³ Acordamos con C. J. ROWE (1996:nota *ad loc.*) en que aquí caliente y frío no pueden tratarse de cosas calientes y frías. De las dos posibilidades que ofrece Rowe, en tanto podría tratarse de las Formas de frío y calor o de las instancias

fuego. Elige un par (la nieve y el fuego) que, si bien no está compuesto por contrarios entre sí, es necesario que cuando alguno de estos miembros *ocupe* un particular lo haga junto con algún miembro de otro par de contrarios entre sí (el frío y el calor, respectivamente). Con el propósito de aclarar un poco más esta especificación nueva que está introduciendo, Platón propone unas líneas más adelante (103d6-104b5) el ejemplo del tres y de lo impar que, como se verá, vuelve a cambiar el *status* del ejemplo: ahora se trata o de objetos matemáticos no sensibles, o de propiedades inmanentes, pero tampoco aquí podrían ser particulares sensibles. Estos elementos nos hacen pensar que es razonable interpretar que aquí Platón está conduciendo a Cebes por la misma senda del argumento anterior para que entonces entienda que aquí también, cuando se habla de la nieve y el fuego, se está hablando de propiedades inmanentes, que a su vez son algo distinto de las Ideas de frío y calor.

Desde este punto de vista, el carácter inmanente nieve (que según la terminología que utilizamos al desarrollar las propiedades inmanentes es la nieve-en-algo, que está instanciada en una porción de nieve y que recibe su nombre de la Forma de nieve, ninguna de las cuales aparece mencionada en el pasaje) no podrá acoger nunca en sí al calor y al acercársele éste o bien se retirará o bien perecerá. ¿De dónde se retirará? ¿Cómo perecerá? De acuerdo con lo dicho en 102d-103a un carácter inmanente estará en un particular (cuando este particular participe de la Idea correspondiente) y podrá retirarse de él, ya que, como ha sido sostenido anteriormente, es lógicamente posible pensar que un particular del *Fedón* pueda existir sin poseer este u otro carácter inmanente, sin participar de ésta u otra Forma (aunque, por supuesto, para existir deberá poseer, por participación de alguna Forma, su correspondiente carácter inmanente). ¿Cómo perecerá? Simplemente dejando de estar instanciada en el particular que habitaba. A mi modo de ver, hay otra manera de entender el “retirarse o perecer”: al acercarse el opuesto, el carácter inmanente comenzará un proceso gradual de alejamiento y perecerá -dejará de existir como carácter inmanente instanciada en un objeto- cuando su opuesto haya llegado completamente. Por otra parte, considero la alusión al *perecer* como una pista clave para entender que la nieve o fuego que pueden perecer -ante la proximidad del Calor o del Frío respectivamente- no pueden ser de ninguna manera Formas. Con lo cual, en este ejemplo uno puede pensar que puede tratarse de la nieve y el fuego sensible (en tanto una entidad general o universal, ya que Platón no habla de algo particular como *esta porción de nieve* o *este leño ardiente*) que pueden perecer, pero también podría tratarse -como nos parece más afín al texto interpretar, sobre todo a partir del próximo ejemplo del tres y lo impar que se introdu-

de ellas “en nosotros” (es decir, las propiedades inmanentes), preferimos la segunda opción.

ce a continuación- de las propiedades inmanentes nieve y fuego, que como señalamos antes también pueden perecer.

Una vez dicho esto, el pasaje continúa con el primer intento de Sócrates por establecer cuál sea su explicación segura más sutil: no solo la Idea tiene derecho a su propio nombre (frío, calor, grande) para siempre, sino también *otra cosa* que no es la Idea pero que mientras exista tiene la “estructura” (μορφή) de la Idea. De ahora en más la preocupación de Sócrates será aclarar qué sea esta *otra cosa* que le permitirá dar su explicación más elaborada. De ella sabemos que puede perecer (“mientras exista...”) y que tiene la misma estructura de la Idea sin ser la Idea. Después de mencionar los pares fuego-nieve y Calor-Frío (103d2-3), señala que va a dar otros ejemplos para aclarar lo que quiere decir con respecto a “cosas de esta índole” (que eran fuego-nieve, Calor-Frío); por tanto, podemos inferir que estos nuevos ejemplos serán en algún sentido análogos a los anteriores ya que son propuestos a modo de explicación, aunque no puede perderse de vista que se propone el caso de un objeto matemático y ya no sensible, como ocurría con la nieve y el fuego. Lo Impar detenta siempre el mismo nombre, pero hay *otra cosa* que, aunque no es idéntica a lo Impar, es necesario que sea llamada con el mismo nombre. Esta *otra cosa* es el carácter inmanente tres que, si bien no es idéntico a la Idea de impar, es necesario que sea llamado también con ese nombre (impar) además del suyo propio (tres). Y esto es así porque, a causa de su naturaleza, es de tal modo que no puede separarse de lo impar. Hasta ahora habíamos visto que el carácter inmanente grandeza-en-Simmias estaba vinculado con la Forma de grandeza (siendo un reflejo o una imagen de ella, instanciada en el particular en razón de la participación del particular en la Forma). Pero ahora se está agregando algo nuevo: por naturaleza, un carácter inmanente que tiene una relación con la Forma que le corresponde también tendrá que estar relacionado con otra Forma. Podemos preguntarnos por qué esto es así. Ross³¹⁴ lo explica señalando que algunas Formas obligan a los caracteres inmanentes no solo a reproducir el carácter que recibe de la Forma sino también la relación que esta Forma mantiene con otras Formas (contrarias o no). Así, los caracteres inmanentes -imágenes o reflejos de las Formas- se instanciarán en el particular reproduciendo en éste las relaciones que hay entre Formas. Agrega Ross al respecto que el interés de estos pasajes que estamos trabajando reside en que Platón se percató, tal vez por primera vez, de que hay pares de Ideas que se relacionan como género y especie.³¹⁵ Ello prefigura el problema de la διαίρεσις y de la discusión de la

³¹⁴ D. ROSS (1951:32-33). G. VLASTOS (1969) también se refiere a relaciones de implicación entre Formas.

³¹⁵ Del aporte de Ross solo nos interesa rescatar que para él hay pares de Ideas que se relacionan entre sí. Solo señalamos -aunque no entraremos en esta cuestión- que sostener que entre las Ideas hay una relación entre determinadas Ideas desencadenó la discusión, que atravesó el neoplatonismo, de las así llamadas “cualidades esenciales”. Piénsese

κοινωνία εἰδῶν que aparecerá en el *Sofista*. Sin embargo, el asunto tiene ahora un alcance restringido, que se limitará a admitir tan solo pares de Ideas que se relacionan, pero no series de Ideas. Por su parte Fronterotta³¹⁶ señala que en estos pasajes del *Fedón* que estamos considerando, Sócrates de algún modo precisa los límites de la extensión de la relación participativa en la esfera de los Géneros. En primer lugar, establece con claridad que no se comunican las Ideas de contrarios como grande y pequeño, par e impar, frío y calor, etc. Análogamente, una Idea que tiene en sí uno de los contrarios no puede relacionarse 1) con el otro contrario ni 2) con una segunda Idea que, aunque no siéndole contraria, tiene en sí al contrario de aquel con el cual se relaciona la primera Idea. Silverman, por su parte y desde la perspectiva de su exhaustivo análisis y delimitación de las relaciones ontológicas primitivas de Ser y Participación, entiende que no surgen incompatibilidades al afirmar de las Formas de los diálogos medios que son complejas o caracterizadas. En este sentido, sostiene que comprometerse -o no- con Formas que participan de otras Formas depende de cómo leamos, justamente, estos pasajes que estamos trabajando de *Fedón*.³¹⁷ Si se acepta la interpretación que hemos adoptado, Sócrates concluye el pasaje diciendo que corresponde a la naturaleza de los caracteres inmanentes tres, cinco y demás que, sin identificarse con la Idea de impar, sin embargo cada uno de ellos sea impar. Y lo mismo en el caso del dos y del cuatro respecto de la Idea de par.

Hasta aquí he propuesto una lectura del primer intento de explicación seguro y sutil que ofrece Sócrates a la pregunta “¿Por qué x es F?”. Ya no mencionará una sola Forma Φ ,³¹⁸ sino que ahora también nos remite a otra Forma Γ , relacionada con Φ , de modo que cualquier cosa que es “llamada” (esto es, caracterizada) según Γ , también será llamada F (103e2-104b4). Esto es lo que vimos en el ejemplo tres-impar: este carácter inmanente tres (o trío) será también denominado impar. A partir de éste y otros ejemplos se exhibe que Platón tiene en vista una relación transitiva entre Ideas, y si bien no ofrece un término técnico para esta relación bastará entenderla -a esta altura de la obra platónica- simplemente como un vínculo entre Formas. La fórmula para esta explicación segura y sutil podría ser expuesta del siguiente modo: “x es F porque participa en Γ y Γ implica Φ ” o, más elaboradamente, “x es F porque, siendo G, debe participar en Γ ; y puesto que Γ implica Φ ,

por ejemplo en el blanco o el frío en la nieve: se trata de cualidades que, sin formar parte de la esencia (en tanto no entran en la definición), acompañan siempre y necesariamente a la esencia.

³¹⁶ F. FRONTEROTTA (2001:127-128). Ver también allí su referencia al *Sofista*, donde se profundiza sobre la comunicación de los Géneros.

³¹⁷ Cf. A. SILVERMAN (2002:91-92), quien hace extensivo esto a la *República*.

³¹⁸ Cf. por ejemplo *República* 596a donde dice “nuestra costumbre era, en efecto, la de poner una Idea para cada multitud de cosas a las que damos un mismo nombre”.

x debe también participar en Φ , y por tanto x debe ser F”, donde x refiere al particular, F y G al carácter inmanente y Γ y Φ a la Forma.³¹⁹

Pasemos al segundo intento de explicación que da Sócrates en 104b6-104e6 y veamos si es posible entenderlo en el mismo sentido:

“-Pues bien, atiende a lo que quiero mostrarte. Es esto: no sólo los contrarios rehúsan admitirse entre sí, según parece; todas las cosas que, sin ser contrarias entre sí, contienen siempre a los contrarios, también se rehúsan a admitir en ellas a la idea ($\tau\eta\nu\ \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha\nu$) contraria a la existente en ellas; antes bien, al avanzar ésta, perecen o se baten en retirada. ¿No diremos que el tres perecerá o bien sufrirá lo que sea, antes que soportar el devenir 'par', mientras sigue siendo 'tres'?

-Con toda seguridad, contestó Cebes.

-Y sin embargo, el dos [por ejemplo] no es contrario del tres.

-No, por cierto.

-Por consiguiente, no sólo las ideas ($\tau\acute{\alpha}\ \epsilon\iota\delta\eta$) contrarias [entre sí] no toleran el avance recíproco, sino que hay otras cosas que no toleran el avance de los contrarios.

-Es la pura verdad.

-¿Quieres que, si somos capaces, determinemos cuáles son éstas?

-Bueno.

-Pues bien, Cebes, han de ser aquellas que, al tomar posesión de algo, lo obligan a adquirir no sólo la idea ($\tau\eta\nu\ \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha\nu$) misma de ellas, sino también la de una cosa que es siempre contraria a otra.

-¿Cómo dices?

-Lo mismo que decíamos hace un momento. Sabes, sin duda, que es forzoso que las cosas de las cuales toma posesión la idea del tres ($\eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \tau\rho\iota\acute{\omega}\nu\ \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$) no sólo sean 'tres', sino también 'impares'.

-De acuerdo.

-Y bien, lo que decimos es que a las cosas de esta índole³²⁰ jamás tendrá acceso la idea ($\eta\ \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$) contraria a aquella estructura que las ha modelado.

-No, en efecto.

-Y en este caso [del tres], ¿no es lo impar lo que lo ha modelado?

-Sí.

-¿Y lo contrario es lo par?

-Sí.

-Por consiguiente, al tres jamás tendrá acceso la idea de lo par.

-No, ciertamente.

-Vale decir, el tres no tiene parte en lo par.

-No, no tiene parte.

-Por ende, el tres es no-par.”

Ahora dice Sócrates que no solo los contrarios mismos rehúsan admitirse entre sí, sino también todas las cosas (y entre ellas, sin duda, los caracteres inmanentes) que, sin

³¹⁹ Cf. G. VLASTOS (1969).

³²⁰ Omito la frase entre corchetes que incluye aquí el traductor: “o sea a las Ideas que llevan consigo una Idea contraria a otra”. Dicho agregado no está en el texto, y constituye una interpretación del pasaje con la cual no concuerdo. Cabe aclarar que ni Hackforth, ni Bluck, ni García Gual, ni Vigo han hecho ese agregado. Además, consigné entre paréntesis los términos griegos que en la traducción se vierten como Ideas porque quiero referirme al comentario que al respecto hace D. DEVEREUX (1994:70-71). El autor señala que frecuentemente se sostiene que los términos $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$ y $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ se usan alternativamente para designar a las Formas. Si esto fuera así, tendríamos que entender entonces que las Formas son inmanentes a los particulares en el pasaje que estamos analizando. Sin embargo, el autor (tomando y reformulando los argumentos de Bluck y Hackforth en sus respectivas traducciones del *Fedón*) afirma que al menos en estos pasajes Platón utiliza $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ tanto para referirse a las Formas como a los caracteres inmanentes, mientras que reserva exclusivamente $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$ para los caracteres inmanentes.

ser contrarias entre sí, contienen siempre a los contrarios (por las relaciones entre Ideas que mencionamos antes). Estos contrarios se rehúsan a admitir en sí al carácter inmanente contrario (τὴν ἰδέαν ἐναντία) del que tienen en sí, y al avanzar éste perecen o se baten en retirada. Y el ejemplo es nuevamente el carácter inmanente tres: perecerá o bien sufrirá lo que sea antes que soportar devenir par, mientras sigue instanciado en un trío de cosas particular. Aunque, como es natural, el carácter inmanente dos no es contrario del tres. Y concluye que en consecuencia no solo las Ideas (τὰ εἶδη) contrarias entre sí no toleran el avance recíproco (es decir, que hay Ideas que lógicamente no pueden combinarse o relacionarse con otras Ideas), sino que hay otras cosas (ἄλλ' ἄττα, que son las que está tratando de explicar Sócrates desde el pasaje anterior y que dijimos que se trataría de los caracteres inmanentes)³²¹ que tampoco toleran el avance de los contrarios. Y estas otras cosas son aquellas que, al tomar posesión de algo (un particular), obligan a este particular a adquirir no solo su carácter inmanente propio (τὴν ἰδέαν) sino también el contrario del par que se corresponde con su carácter inmanente propio. Como Cebes no entiende, Sócrates dice que está diciendo *lo mismo que antes*:³²² es forzoso que las cosas particulares de las cuales toma posesión el carácter inmanente tres (ἡ ἰδέα) no solo sean tres sino también impares. Y aclara que a las cosas particulares de esta índole (es decir, aquellas de las cuales toma posesión un carácter inmanente) jamás tendrá acceso el carácter inmanente (ἰδέα) contrario de aquel carácter inmanente que las ha modelado. Continúa Sócrates diciendo que en el caso del carácter inmanente tres que venimos discutiendo, como además de su propio carácter inmanente tres también ha sido modelado (por la relación ya mencionada entres Ideas) por el carácter inmanente impar cuyo contrario sería el carácter inmanente par, entonces al tres jamás tendrá acceso el carácter inmanente de lo par. En consecuencia, se puede afirmar que el tres es no-par.

Como puede verse, este pasaje puede interpretarse en clara coincidencia con el anterior. Solo quiero resaltar la importancia de las líneas 104d5-7³²³ que podríamos traducir por: “Sabes, supongo, que aquello ocupado por el carácter tres debe ser no solo tres

³²¹ Hay que tener en cuenta que, como aclaramos, en el ejemplo de la nieve y el fuego podría tratarse de caracteres inmanentes o de objetos sensibles no particularizados. En este nuevo ejemplo, puesto que se trata de objetos matemáticos, la distinción entre carácter inmanente y objeto no particularizado es prácticamente indistinguible.

³²² ¿Qué es *esto mismo* a lo que se está refiriendo Sócrates? Es claro que -como fuimos señalando- los ejemplos propuestos por Platón son diferentes entre sí. ¿Platón no se da cuenta del *status* distinto de los ejemplos, o es algo que pasa por alto porque no resulta relevante al argumento? ¿O la ambigüedad de los ejemplos elegidos es deliberada y preparatoria del problema al que se encamina que es tratar la distinción alma-cuerpo? Estas cuestiones generan una dificultad hermenéutica cuya respuesta solo puede ser conjeturable. Por nuestra parte, nos interesa remarcar que esta expresión “lo mismo que antes” bien puede indicar que en ambos casos se está aludiendo a propiedades inmanentes.

³²³ οἶσθα γὰρ δήπου ὅτι ἃ ἂν ἢ τῶν τριῶν ἰδέα κατάσχη, ἀνάγκη αὐτοῖς οὐ μόνον τρισὶν εἶναι ἀλλὰ καὶ περιττοῖς.

sino también impar”. Es decir, el tres (un trío de cosas particular) es tres porque es “ocupado” por el carácter inmanente tres. Platón no hace ninguna distinción entre ejemplos y, de hecho, afirma estar diciendo lo mismo que antes. Por lo tanto, podemos considerar que esta porción de nieve es nieve por ser ocupada por el carácter inmanente nieve que -de acuerdo con 103d- al acercarse el calor se retirará de esa porción de nieve (y lo mismo para el caso del fuego y los demás ejemplos). Lo que estos caracteres inmanentes *ocuparían*³²⁴ sería -de acuerdo con lo que sostuvimos anteriormente- estos particulares despojados de Formas que hemos supuesto anteriormente aunque, por supuesto, solo con el carácter de una hipótesis teórica. De modo que el carácter inmanente tres, que ocupa al tres, hace que ese particular ocupado “tenga su propio carácter” (el del carácter inmanente) y por lo tanto lo hace tres; además, puesto que el carácter inmanente tiene solo uno de dos opuestos (frío-caliente o par-impar), entonces lo ocupado por ese carácter inmanente está obligado también a poseer esa sola característica (con exclusión de la otra opuesta) en virtud de las relaciones entre Ideas, y de este modo hace al tres también impar (pero jamás par). Y lo mismo en el caso de la nieve: cualquier porción de nieve ocupada por el carácter inmanente nieve debe ser tanto nieve como fría, y algo semejante ocurre con los demás ejemplos.

Resta todavía considerar un último pasaje (104e7-105c8) que es una tercera explicación -en el mismo sentido de las dos vistas- respecto de qué sean aquellas cosas que, sin ser contrarias unas de otras, rehúsan admitir los contrarios.

“-Ahora bien, lo que dije que debíamos determinar era cuáles son las cosas que, sin ser contrarias a otras, no obstante se rehúsan a admitirlas. Y tenemos ahora el ejemplo del tres, el cual, sin ser contrario de lo par, se rehúsa a admitirlo, porque lleva consigo constantemente al contrario de éste. Del mismo modo, el dos [llevará consigo constantemente al contrario] de lo impar, el fuego al del frío, etcétera. Mira entonces si harías tuya esta caracterización: no sólo los contrarios no se admiten entre sí; también aquello que -al ingresar a alguna cosa- lleva consigo a uno de esos contrarios se rehúsa a admitir al contrario del que lleva consigo. Hagamos memoria nuevamente (nunca viene mal oírlo varias veces): el cinco no admite lo par, ni el diez -que es su doble- lo impar. Lo doble, por su parte, tiene también su contrario, pero además no admitiría lo impar. Del mismo modo el uno-y-medio y [fracciones] análogas, la mitad, el tercio y todas las [fracciones] análogas no admiten al entero. No sé si me sigues y estás de acuerdo en que es así.

-Te sigo y estoy completamente de acuerdo, fue la respuesta.

-Volvamos ahora, prosiguió Sócrates, al punto de partida, y no me respondas [estrictamente] a lo que te preguntaré, sino según el modelo que te voy a dar. Digo esto teniendo a la vista -a raíz de lo que acabamos de decir-, junto a aquella respuesta segura a que me referí en primer lugar, otra manera de estar seguro. En efecto, si me preguntaras qué debe estar presente en el cuerpo para que esté caliente, no te daré la respuesta segura -aquella respuesta no-sabia-, o sea 'es el calor', sino la respuesta más sutil que ahora puedo dar, 'es el fuego'. Y si preguntaras qué debe estar presente en el cuerpo para que esté enfermo, no diré 'es la enfermedad', sino 'la fiebre'. Y acerca de qué debe estar presente en un número que sea impar, no diré 'la imparidad', sino 'la unidad'

³²⁴ Cf. κατέχειν, 104d1, 104d6, ἵέναι ἐπί τι, 105a3-4, 104d9-10, 104e1 y ἐγγίγνεσθαι, 105b9, c3, c9 que se utilizan indistintamente. Cf. D. BOSTOCK (1986:184).

(μονάς), y así sucesivamente. ¿Son suficientes estos ejemplos para que te des cuenta de qué es lo que quiero?

-Sí, suficientes”.

En el primer ejemplo de este pasaje, Platón retoma el caso del carácter inmanente tres que, sin ser contrario del carácter inmanente par, se rehusaría a admitirlo porque las Ideas de tres y de par no podrían relacionarse entre sí, ya que la Idea de tres tiene algún tipo de relación con la Idea de impar. Y lo mismo en el caso de fuego y frío. Entonces concluye que no solo las Formas contrarias no se admiten entre sí, sino que también el carácter inmanente que (al ingresar en una cosa particular) lleva consigo uno de esos contrarios (que recibe de la Forma correspondiente) se rehúsa a admitir al contrario del que lleva consigo. Y aplica este mismo razonamiento a los ejemplos de cinco y par, diez e impar, lo doble y lo impar. E incluye ejemplos de fracciones, como uno y medio, mitad, tercio y demás fracciones que no admiten al entero. Hasta aquí, el razonamiento procede como en los ejemplos anteriores.³²⁵

A continuación, Sócrates introducirá una nueva clase de ejemplos y le pide a Fedón que le responda estrictamente según este nuevo tipo de explicación más sutil que están delineando.³²⁶ Si la pregunta es qué se ha de producir en un cuerpo (particular) para que esté caliente, la respuesta no sabia que se daba antes era el Calor: se decía que un cuerpo estaba caliente por participar de la Idea de calor, y que Simmias era grande por participar de la Idea de grandeza. Pero ahora Platón quiere brindar una respuesta más sutil, detallada o refinada (κομψοτέρων, 105c2) y ésta será que un cuerpo está caliente por el fuego, y que un cuerpo está enfermo no por la enfermedad sino por la fiebre. Conviene volver a resaltar la complejidad de este pasaje, que parece mezclar items de diferente

³²⁵ Una lectura diferente es la de A. SILVERMAN (2002:92-93) quien entiende que *tres* e *impar* se refieren en el pasaje citado a Formas y no a caracteres inmanentes. Esto lo lleva a interpretar que lo que aquí se está diciendo es que Tres participa de Imparidad y es necesariamente impar sin que su esencia sea Impar (ya que su esencia sigue siendo Tres). En este sentido Platón estaría distinguiendo aquí entre predicaciones necesarias y esenciales, y a ambas de predicaciones contingentes o accidentales. Por nuestra parte, creemos que su argumento es correcto pero no acordamos en que sea acerca de Formas que Platón está hablando acá.

³²⁶ Para no perder de vista el hilo de la discusión, conviene recordar -siguiendo a Eggers Lan en la nota 226 de su traducción- que si decimos que “una cosa es bella por su figura” o que “un hombre es más grande que otro por una cabeza” estaremos dando las respuestas que irónicamente calificó de sabias en 100c pero rechazó. Un segundo tipo de respuestas poco hábiles o ingenuas pero seguras sería decir que “una cosa es bella a causa de lo Bello” o que “un hombre es más grande que otro por causa de la Grandeza”. Contra A. VIGO (2009:162), que califica este tipo de respuesta como *insegura*, dado que el término utilizado por Platón es ἀσφαλαλέστατον, 100d8, ἀσφαλῆ, 105b7 y 105b9, ἀσφάλειαν, 105b8. Pero como vimos, a partir de 103c se extendió esa seguridad a un tipo de respuesta menos tautológica y se vio que no solo la Idea de lo impar, por ejemplo, hace impares a las cosas, sino también otra Idea que, sin ser lo Impar, posee inseparablemente de su propia estructura la estructura de lo Impar: por ejemplo, la Idea del tres. Si preguntáramos por ejemplo “¿por qué son impares las patas de un trípode?”, la respuesta sería “por causa de lo Impar”; pero se podría dar también una segunda respuesta tan segura como la anterior -ya que se deriva lógicamente de ella- que sería “por causa del Tres”.

rango dentro de estas causas más sutiles.³²⁷ Resulta al menos extraño pensar que este nuevo tipo de explicación, que no descalifica a la anterior sino que la incluye pero le aporta sutilezas, intente explicar un género (como la enfermedad) haciendo referencia a una especie (la fiebre), o se pretenda refinar la explicación anterior introduciendo una cantidad sorprendente de problemas.³²⁸ Más bien, pensamos que lo que tiene que guiar la lectura de este pasaje es la propia indicación platónica de que en algunos casos (como, por ejemplo, cuando se trata de cosas bellas) es suficiente recurrir a la Belleza para explicar que las cosas bellas sean bellas. Pero hay otros casos (un cuerpo caliente, un cuerpo enfermo, la imparidad) en los que es posible brindar una explicación más particular o detallada, que sólo puede intentarse ahora que se ha dado cuenta de las propiedades inmanentes. Como vimos con anterioridad en el texto, los particulares tienen sus características en virtud de la posesión de sus propiedades inmanentes que adquieren por participación de las Formas. El matiz que está aportando ahora Platón a su explicación -y que la vuelve más detallada o sofisticada- es que no todas las cosas guardan el mismo tipo de relación con todas y cada una de sus propiedades, en tanto que algo puede adquirir y perder algunas propiedades, aunque hay otras que no pueden faltarle. Ya se señaló que fuego y calor están unidas: un leño ardiente tendrá en sí ambas propiedades inmanentes, que son inseparables en tanto nunca algo podrá ser fuego sensible si no posee la propiedad inmanente fuego que se instancia siempre con la propiedad inmanente calor. Lo mismo para el caso de nieve-frío. En este sentido, el objetivo de Platón con esta nueva explicación sería transferir a las propiedades inmanentes, y en virtud de ellas a las cosas participantes, tanto las incompatibilidades existentes entre Ideas contrarias entre sí como las relaciones necesarias entre las Formas. Lo novedoso sería que ahora sabríamos cuándo un objeto tiene una propiedad inmanente necesariamente junto con otra y que de perder esta última perdería también la primera, y cuándo a un objeto, por poseer un contrario, nunca podría tener acceso el otro contrario en virtud de que en algún sentido “hereda” las relaciones entre Formas.

Pensemos ahora en los nuevos ejemplos. Se nos dice en 105c que, a la hora de explicar por qué un cuerpo está caliente, la respuesta segura a que estábamos acostumbrados era decir que porque en ese cuerpo está presente el calor (o sea, la propiedad inmanente calor-en-ese-cuerpo que el cuerpo obtiene por participación de la Idea de calor). La respuesta no es incorrecta, pero está omitiendo una precisión: podríamos considerar

³²⁷ Si bien el pasaje es complejo y dadas las pocas indicaciones platónicas la interpretación que se haga de él no puede más que tomarse a modo de conjetura, nos alejamos de D. BOSTOCK (1986:188-189) quien sostiene que seguramente aquí Platón no pensó en las consecuencias de los ejemplos que estaba dando.

³²⁸ Cf. C. J. ROWE (1996:nota *ad loc.*).

que el caso del cuerpo caliente sería análogo al del cuerpo bello: un cuerpo puede adquirir la propiedad inmanente belleza y luego perderla, pero esto no lo modificaría más que en ese aspecto y respecto de esa propiedad. Pero ahora, que hemos transitado nuevas consideraciones y se nos dijo que hay propiedades inmanentes que se relacionan entre sí y se instancian juntas, en virtud de algún tipo de relación entre Forma, la explicación anterior no hace justicia a la totalidad de elementos que puede aportar. Es más elaborado y detallado decir que el cuerpo está caliente por el fuego,³²⁹ dado que calor y fuego siempre se instancian juntos. Esta nueva explicación aporta información adicional: a diferencia de la belleza, que podía retirarse sin más, en este nuevo ejemplo sabemos que si se llegara a retirar el fuego del cuerpo también se retiraría de él el calor y perecería como el cuerpo vivo que es: alguien como Simmias puede ser más o menos caliente, pero si se retira de él el fuego -y, con el fuego, toda posibilidad de calor- éste desaparecerá al menos como el cuerpo vivo que es.

Tomemos el segundo ejemplo que, como advierte Rowe, seguramente esté sugerido en relación con el anterior. De modo que si ahora queremos explicar, como una continuidad del ejemplo anterior, el caso del cuerpo enfermo, habrá que pensarlo como un cuerpo demasiado caliente a causa de la fiebre.³³⁰ Al explicar que el cuerpo está enfermo por la fiebre, estamos diciendo que la enfermedad que posee este cuerpo se encuentra indisolublemente unida a la fiebre: el cuerpo puede estar más o menos enfermo de fiebre (puede tener 38 ó 39 grados), pero si de él desaparece la fiebre también deja de ser lo era en principio (un cuerpo enfermo) aunque seguirá poseyendo una temperatura. El último de los ejemplos que da puede ofrecer todavía más dificultad. Dice Sócrates que, si se le pregunta qué hace impar a un número, ya no dirá que es la presencia de la imparidad sino la unidad. Una manera de interpretar esta respuesta es pensar que cualquier conjunto que conste de un solo miembro es impar por la presencia de la unidad; y lo mismo en otros casos, es decir, si consta de tres miembros será impar por la presencia de la unidad que se impone a la paridad, y demás. Otra interpretación es la que propone Hackforth,³³¹ para quien Sócrates alude al hecho de que la división de un número impar en dos partes iguales deja una unidad extra, que puede pensarse como dando cuenta de la imparidad del conjunto. Por mi parte prefiero la primera de las lecturas ya que, si bien la interpretación de Hackforth me parece ingeniosa, creo que carecemos de evidencia textual para poder aceptarla.³³² En el mismo sentido que venimos interpretando los otros ejemplos, podemos

³²⁹ Como señala A. VIGO (2009:161-162), según la concepción griega más habitual, el fuego, en tanto uno de los cuatro elementos, puede entrar en la composición de las cosas materiales.

³³⁰ C. J. ROWE (1996:nota *ad loc.*).

³³¹ R. HACKFORTH (1955:158).

³³² Cf. C. J. ROWE (1996:nota *ad loc.*) y A. VIGO (2009: nota *ad loc.*).

pensar que a la hora de explicar un conjunto de cosas impares (supongamos, cinco leños), daremos más información si decimos que es impar por la presencia de la unidad que de la imparidad. ¿En qué sentido? En este caso, no podemos decir que el conjunto mencionado de leños es más o menos impar, por supuesto. Pero sí puede seguir siendo impar si le agregamos dos elementos y quedan siete leños, o si le quitamos dos y quedan tres leños. Esto es, la imparidad del conjunto se mantiene aunque varíen los elementos. Pero si decimos que es por la unidad que un número es impar, sabremos que esa imparidad que posee no puede darse sin la unidad, y que si desaparece la unidad -esta unidad extra que se impone a la paridad- desaparecerá cualquier posibilidad de imparidad del conjunto de leños mencionado.

Según la interpretación que hemos propuesto, en este pasaje Platón nos habla de caracteres inmanentes no opuestos siempre “acompañados por” (más que *poseyendo*) un miembro de un par de caracteres inmanentes opuestos (por ejemplo, el fuego-en-nosotros siempre implica que su poseedor -e.g., al particular Simmias enfermo- también posee el calor-en-nosotros, es decir, la propiedad inmanente).³³³ Por lo tanto, a partir de la perspectiva que venimos viendo desde 102b, Platón distingue -además de las Formas- entre lo que puede ser un poseedor y aquello poseído (un carácter inmanente).

Según nuestra interpretación, en ellos no hay evidencia de ningún tipo de esencialismo: que una porción de nieve sea necesariamente fría se debe a una conexión entre los caracteres inmanentes nieve y frío. Ambos se acompañan o instancian juntos en razón de algún tipo de conexión que se da entre las Formas de las que ellos son copias.³³⁴ Al menos, la lectura que propongo no necesita sostener un esencialismo normal -es decir, un esencialismo que afirme que los particulares, en tanto los particulares que son, tienen algunas propiedades de las que no podrían carecer para seguir existiendo-, sino que es compatible con la suposición de contenedores (a los que he denominado *particulares despojados de Forma*) que tienen en sí estos caracteres inmanentes que se co-instancian

³³³ En este punto detectamos un problema análogo al dilema de la participación entre Formas y particulares, pero trasladado ahora al caso de la relación entre Formas y propiedades inmanentes. Nuestra hipótesis es que las propiedades inmanentes no poseen otras propiedades inmanentes, lo que de admitirlo nos llevaría a un regreso infinito de poseedores. En tanto las propiedades inmanentes tienen la misma estructura (*morphé*) que las Formas, creemos que puede entenderse que son simples y copian las relaciones que se dan entre Formas. En tanto la Idea de fuego se relaciona con la Idea de calor, el carácter inmanente fuego-en-algo siempre se co-instanciará con el carácter inmanente calor-en-ese-mismo-algo. Si bien nos parece aventurado intentar explicar qué tipo de relaciones se establecen entre los caracteres inmanentes entre sí, y entre estos y las Formas, puede verse el trabajo de M. MATTHEN (1984) quien defiende la posición de que los caracteres inmanentes participan de las Formas.

³³⁴ Cf. nota anterior.

juntos.³³⁵ Un modo diferente de interpretar estas líneas es el que propone A. Vigo³³⁶ al sostener que una cosa cualquiera no guarda el mismo tipo de relación con todas y cada una de sus propiedades, ya que algunas de ellas -y otras no- están *esencialmente* vinculadas con dicha cosa y, por lo tanto, no pueden faltarle sin que la cosa misma deje de ser lo que es. En este sentido entiende el ejemplo del fuego, que no puede no ser caliente, y de la nieve, que no puede no ser fría. Ni el fuego se identifica sin más con lo caliente ni la nieve con lo frío, pero ninguno de los dos pueden dejar de poseer respectivamente la una y la otra de esas propiedades sin dejar de ser ellos mismos lo que precisamente son y quedar destruidos. En la misma línea interpretativa -aunque de un modo mucho más anti-intuitivo, ya que es difícil pensar al número impar como veníamos haciendo con el fuego o la nieve- afirma que algo semejante ocurre con la relación que guardan los números impares con lo impar y los pares con lo par. En todos los casos se trataría -según Vigo- de propiedades que las correspondientes cosas poseen necesariamente mientras existen y son lo que son; esto es, habría que reconocer que Platón está afirmando el esencialismo. Cuando tiene que dar cuenta de estas propiedades esenciales dentro de los dos mecanismos explicativos³³⁷ que Sócrates despliega en este pasaje, Vigo sostiene que el segundo modo de explicación (calificado como seguro y más sutil, *Fed.* 105b6-c6) estaría al servicio de dar cuenta de un modo más detallado bajo qué condiciones una cosa que no es ella misma miembro de una pareja de contrarios dada se muestra, sin embargo, incapaz de acoger a uno de esos contrarios por poseer el otro contrario de la misma pareja. En este sen-

³³⁵ Como señala G. VLASTOS (1969:306-309) cabe agregar que este nuevo modo de procedimiento seguro y sutil aporta un elemento causal a la explicación. En la primera formulación segura pero inducta de la participación, más que de causalidad habría que hablar de una relación unidireccional de dependencia ontológica entre cosas temporales y Formas eternas: para cualquier carácter, F, de un individuo cualquiera, x , existe una Forma homónima, Φ ; y x es F (esto es, x tiene el carácter F) si y solo si x participa en Φ . Pero en el segundo tipo de explicación, la relación se entiende a partir de la implicación de Γ y Φ . Según Vlastos, si Platón hubiera dado ejemplos lógicos y matemáticos de la relación Γ - Φ (como tres, impar, dos, par y demás cuestiones de este tipo), entonces ella sería estrictamente no causal. Pero no es así cuando se nos dice que Juan está enfermo porque tiene fiebre, que un leño ardiente está caliente porque está sobre el fuego o que el material blanco que está sobre el suelo está frío porque es nieve. Según interpreta Vlastos -correctamente a nuestro modo de ver- el hecho de que la justificación de la inferencia sea el vínculo entre Γ y Φ (dos Formas que mantienen una relación de implicación y cuyos caracteres inmanentes correspondientes se instancian juntos en los particulares excluyendo a los opuestos, como señalamos anteriormente) no podría más que proveer a dicha inferencia una significación causal. Dado que Platón afirma que la nieve de nuestra experiencia es fría porque la Forma nieve implica a la Forma frío (y los caracteres inmanentes de ambas están presentes en la nieve de nuestra experiencia), y puesto que todas las Formas (aquellas de sustancias y procesos físicos, no menos que las de la lógica y matemática) son eternas y mantienen solamente relaciones inmutables unas con otras, él está implicando que las leyes de la naturaleza tendrían la misma necesidad que tienen las verdades de la aritmética y la lógica.

³³⁶ A. VIGO (2009:159-163 y notas *ad loc.*).

³³⁷ En el caso del primer intento de explicación -al que en 100d calificó de seguro- no habría problema, ya que se limita a explicar la presencia de una propiedad en una determinada cosa por referencia directa a la Idea correspondiente, de la cual dicha cosa tiene que participar, de algún modo, si efectivamente posee tal propiedad. Por supuesto, este tipo de respuesta -si bien no falso- no es lo suficientemente preciso ya que no permite distinguir los casos en los cuales una cosa posee una propiedad que podría no poseer (sería una propiedad accidental), de aquellos otros en los cuales la cosa en cuestión no podría carecer de la propiedad que decimos que posee (una propiedad esencial dentro de esta interpretación).

tido, entiende que “los ejemplos vistos muestran con suficiente claridad” (p. 160) que el punto se refiere específicamente a la posibilidad de identificar aquellos elementos presentes en un determinado compuesto que, por poseer esencialmente una determinada propiedad, son los responsables inmediatos de que dicho compuesto, como un todo, posea también tal propiedad, de la que por sí mismo podría, sin embargo, carecer. Entonces, si se pregunta qué es lo que debe estar presente en el cuerpo para que éste esté caliente, la respuesta más sutil sería decir que se trata del fuego. Para Vigo, así se da cuenta de la posibilidad de que una cosa que posee efectivamente una propiedad de la que podría carecer (en este caso el calor) la tenga no por participar ella misma de la Idea correspondiente (la Idea de calor, que sería el primer tipo de respuesta), sino más bien a través de un elemento o componente presente en ella (el fuego), que posee esencialmente la propiedad en cuestión y participa directamente en la correspondiente Idea. En este caso, para Vigo se trataría concretamente de un elemento material como el fuego, que posee esencialmente la propiedad del calor, mientras que el cuerpo no, ya que puede estar tanto caliente como frío.

Ahora bien, siguiendo a Vigo, el hecho de que el cuerpo esté efectivamente caliente se puede explicar por referencia a la presencia inmediata en el cuerpo del elemento material fuego, del cual, a su vez, se dirá que es esencialmente caliente (algo que no le acontecía al cuerpo caliente, que podía estar tanto caliente como frío), por participar por sí mismo, y no en virtud de alguna otra cosa, en la correspondiente Idea. Por nuestra parte, creemos que los ejemplos no son tan claros como evalúa Vigo. Respecto del primer tipo de explicación (la más segura y poco informativa, la que explica las cosas bellas por participación de la Belleza), no hay conflicto y, de hecho, no es necesario hacer ninguna distinción entre propiedades esenciales y accidentales. Ahora bien, cuando se trata de explicar por qué el fuego tiene que estar acompañado de calor y la nieve va siempre unida al frío, la cuestión se complica. Como vimos, nosotros lo entendimos como la presencia en la cosa de una propiedad inmanente, imagen de la Forma. Y dijimos que, dado que algunas Formas se vinculan con otras, lo mismo sucede con sus respectivas propiedades en las cosas. Vigo, desde una perspectiva diferente de análisis, da por supuesto el esencialismo: las cosas poseen esencialmente algunas propiedades. En este punto no acordamos con él, dado que su solución es pensar en cosas -que tienen propiedades esencialmente- dentro de otras cosas que de este modo “heredan” la esencialidad de la propiedad. Así, por ejemplo, un cuerpo estará caliente porque en él hay fuego, otro cuerpo que tiene esencialmente la propiedad del calor. Creemos que este intento de explicación genera problemas importantes. En primer lugar, no encontramos elementos en el *corpus* para justificar la

participación entre objetos (en este caso, el *cuerpo caliente* que posee o tiene en sí el particular *fuego*). En segundo lugar, quedaría sin explicar, ahora, la propiedad esencial de caliente en ese fuego que está en el cuerpo. ¿O es que habría fuego dentro del fuego...? Por otro lado, tampoco se explica la relación de necesidad que une al fuego con el calor, y que luego se replicaría -por este nuevo tipo de explicación- para dar cuenta de un cuerpo caliente. Podría objetarse que no se trata de fuego en el sentido de un particular, ¿pero cómo habría que entenderlo si Vigo mismo lo caracteriza como “un elemento material como el fuego, uno de los famosos cuatro elementos que pueden entrar en la composición de cualquiera de las cosas materiales”?³³⁸ Justamente, cuando en *Timeo* Platón trata de explicar las cosas particulares, toma el caso de los “mal llamados” elementos primeros y les quita todo tipo de estabilidad y de carácter primero. Allí el fuego pasa a ser algo a explicar y lejos está de ser capaz de explicar otras cosas. Por cierto, consideramos que este modo de interpretar el argumento platónico lo acerca de un modo no aceptable a las explicaciones mecanicistas que Platón había criticado fuertemente algunas páginas antes en el *Fedón* (96a-97b).

¿Cómo entender, desde la posición de A. Vigo que estamos analizando, que un cuerpo esté enfermo? Habrá que decir -sostiene, p. 162- que lo que explica de modo inmediato su estado es la presencia de la fiebre y no de la enfermedad: siguiendo su línea argumentativa, un cuerpo estaría enfermo porque hay en él otro elemento corpóreo (si seguimos la analogía con el caso del elemento fuego), la fiebre, que posee como propiedad esencial la enfermedad. De modo comparable, en el caso del número impar, se dirá que es la presencia de la unidad, y no la de la imparidad, como tal, lo que explica de modo directo e inmediato que dicho número posea la propiedad de ser impar. No nos parece adecuado este modo de entender el pasaje ni, mucho menos, las consecuencias que Vigo deduce de él ya que sostiene que esta distinción -que según el autor aquí Platón introduce entre propiedades esenciales y no esenciales- tiene consecuencias en el modo de aplicar de la noción de participación. Afirma que, “a) en el caso de las propiedades *no esenciales*, se dirá que la cosa en cuestión la posee por participar por sí misma y de modo directo en la correspondiente Idea; en cambio, b) en el caso de las propiedades *esenciales*, su posesión por parte de la cosa vendría explicada por la presencia en dicha cosa de un elemento o componente que posee, a su vez, por sí mismo dicha propiedad y participa de modo directo en la Idea correspondiente, de modo tal que de dicha cosa sólo podrá decirse que participa de la correspondiente Idea de modo indirecto, es decir, en virtud de la presencia

³³⁸ Cf. A. VIGO (2009:161-162).

en ella de dicho elemento o componente” .³³⁹

Por nuestra parte, no encontramos que en este texto que estamos trabajando, ni en ningún otro pasaje del *corpus*, se distinga entre dos modos de participación, ni tampoco que pueda hablarse o pensarse de participaciones directas e indirectas en la Idea. Sí creemos que la interpretación que ofrece Vigo es perfectamente posible si “el elemento o componente” que está en la cosa y la explica se entendiera de un modo no material, corpóreo ni físico, sino más bien -como hicimos- en tanto una propiedad inmanente³⁴⁰ que sí está en la cosa y refleja en el particular las relaciones que guardan las Formas (y que sí aparecerán tematizadas en el *corpus* por Platón).

III.3 La participación en *República*

Hasta aquí, hemos analizado la relación participativa desde los distintos modos de explicarla que propone Platón en *Fedón*. Quisiera por último y para finalizar este capítulo, ver si la misma interpretación puede sostenerse desde lo expresado en *República* 475-480, pasaje que ya fue trabajado cuando analizamos el *status* de los particulares sensibles, pero ahora es momento de precisar con más detalle lo que sostuvimos allí. Al final de *República* V encontramos el desarrollo de un argumento por el cual Sócrates defiende que los filósofos deben ser quienes gobiernen la *pólis* ideal, y da cuenta de dicha afirmación a partir de la clase de conocimiento que el filósofo posee y que le permitirá gobernar la ciudad. Es en este contexto que las Formas aparecen por primera vez tematizadas en la *República*.³⁴¹ Podemos dividir el pasaje en tres secciones:³⁴² a) 475e-476d, donde se distingue entre Formas y participantes; b) 476d-478e, donde se distingue entre conocimiento y opinión; c) 478e-480a, donde se identifica a los objetos de opinión con los objetos del mundo de la percepción. Y se concluye que son los filósofos quienes, a partir de las Formas, adquieren el conocimiento que necesitan para gobernar la ciudad. En lo que

³³⁹ Cf. A. VIGO (2009:163). En realidad -creemos que por una errata- en a) Vigo habla de *propiedades esenciales* y en b) de *propiedades no esenciales*. Al citarlo lo consignamos de la manera contraria, porque si no pensamos que no se entiende lo que quiere decir y no se sigue como consecuencia de lo anterior. Repetimos que el texto original, creemos que debido a un error involuntario, consigna a) y b) del modo opuesto.

³⁴⁰ De hecho, en su nota al pasaje 103a, Vigo pone de manifiesto la distinción entre 1) la Idea misma (*i.e.* Lo Grande mismo, lo Pequeño mismo), por un lado, y 2) la propiedad correspondiente presente en la cosa. Y afirma que “tampoco las propiedades presentes en las cosas -que corresponden a lo que posteriormente se ha denominado a veces las 'Ideas (o formas) participadas' o también 'Ideas (o formas) inmanentes'- pueden, como tales, acoger a sus respectivos contrarios, sino que cuando estos llegan, deben retirarse o quedar destruidas”.

³⁴¹ Como señala F. FERRARI (2000:365), el diálogo entre Sócrates y Glaucón con el que se cierra el libro V contiene argumentos de contenido claramente diferente de aquellos de naturaleza ético-político en los que se centraba la obra hasta ese punto. Sócrates abandona la temática relativa a la estructura del estado y del alma y a la naturaleza de la virtud, e intenta un primer acercamiento a temas de carácter ontológico y epistemológico, que profundizará en los dos libros siguientes.

³⁴² Esta división es propuesta por R. D. PARRY (2001:6).

sigue, analizaré los pasajes a) y c), ambos relevantes para la presente investigación. Vayamos a *República* 475e-476d:

“-Pues quiénes son entonces -preguntó- los que llamas filósofos verdaderos.

-Los que gustan de contemplar la verdad, respondí.

-Bien está eso -dijo-; pero ¿cómo lo entiendes?

-No sería fácil de explicar -respondí- si tratara con otro; pero tú creo que has de convenir conmigo en este punto.

-¿Cuál es él?

-En que, puesto que lo Hermoso es lo contrario de lo Feo, se trata de dos cosas distintas.

-¿Cómo no?

-¿Y puesto que son dos, cada uno es una cosa?

-Igualmente cierto.

-Y lo mismo podría decirse de lo Justo y lo Injusto, y de lo Bueno y lo Malo y de todas las Ideas: que cada cual es algo distinto, pero que, por su mezcla con las acciones, con los cuerpos y entre ellas mismas, se muestra cada una con multitud de apariencias.

-Perfectamente dicho -observó.

-Por este motivo -continué- he de distinguir de un lado los que tú ahora mencionabas, aficionados a los espectáculos y a las artes y hombres de acción, y de otro, éstos de que ahora hablábamos, únicos que rectamente podríamos llamar filósofos.

-¿Qué quieres decir con ello? -preguntó.

-Que los aficionados a las audiciones y espectáculos -dije yo- gustan de las buenas voces, colores y formas y de todas las cosas elaboradas con estos elementos; pero que su mente es incapaz de ver y gustar la naturaleza de lo Bello en sí mismo.

-Así es, de cierto -dijo.

-Y aquellos que son capaces de dirigirse a lo Bello en sí y de contemplarlo tal cual es, ¿no son en verdad escasos?

-Ciertamente.

-El que cree, pues, en las cosas bellas, pero no en la Belleza misma, ni es capaz tampoco, si alguien le guía, de seguirle hasta el conocimiento de ella, ¿te parece que vive en ensueño o despierto? Fíjate bien: ¿qué otra cosa es ensoñar, sino el que uno, sea dormido o en vela, no tome lo que es semejante como tal semejante de su semejante, sino como aquello mismo a que se asemeja?

-Yo, por lo menos -replicó-, diría que está ensoñando el que eso hace.

-¿Y qué? ¿El que, al contrario que éstos, entiende que hay algo Bello en sí mismo y puede llegar a percibirlo, así como también las cosas que participan de esta belleza, sin tomar a estas cosas participantes por aquello de que participan, ni a esto por aquéllas, te parece que este tal vive en vela o en sueño?

-Bien en vela -contestó.”

En este pasaje se argumenta que lo Bello es contrario a lo Feo, pero hay copresencia de belleza y fealdad en las cosas sensibles: esto es, las cosas sensibles pueden ser bellas y feas a pesar de que lo Bello y lo Feo son diferentes entre sí. Esta distinción entre dos ámbitos sirve a Platón para definir la naturaleza y los objetos de la vida filosófica, y para distinguir al filósofo de “los amantes de formas y sonidos”. Estos últimos se deleitan con bellas voces y colores, y con las artes que los contienen, pero carecen de la capacidad de aprehender la Belleza misma (la Idea de belleza) y no son capaces de ser guiados por otro para alcanzarla. El estado mental de estos hombres se compara al de quienes sueñan, y su sueño es el sueño de la opinión. La metáfora del sueño que aparece en este

pasaje debe entenderse como la creencia en que las semejanzas no son semejanzas sino originales; esto es, el soñar consiste en tomar (sea mientras se duerme, sea una vez que se ha despertado) lo semejante a algo no por semejante, sino por aquello a lo cual se asemeja. En contraposición a ellos, los filósofos conocen el original de esas semejanzas (esto es, saben que existe lo Bello en sí y lo Justo y las demás cosas de esa índole) y las cosas que participan de él (τὰ ἐκείνου μετέχοντα) sin confundirlos. Mientras los objetos de conocimiento son las Formas, los objetos de la opinión son las semejanzas de las Formas en el mundo sensible. En resumen, el filósofo es quien sabe que hay algo Bello en sí mismo (αὐτὸ καλόν, c9) y puede llegar a conocerlo, así como también a las cosas que participan (μετέχοντα) de esta belleza, sin tomar a estas cosas participantes (μετέχοντα) por aquello de que participan, ni a esto por aquéllas (μετέχοντα).

Continuamos con *República* 478e1-479d7:

“-Ahora, pues, nos queda por investigar, según se ve, aquello que participa (μετέχον) de una y otra cosa, del ser y del no ser, y que no es posible designar fundadamente como lo uno ni como lo otro; y ello a fin de que, cuando se nos muestre, le llamemos con toda razón lo opinable, refiriendo los extremos a los extremos y lo intermedio a lo intermedio. ¿No es así?

-Así es.

-Sentado todo esto, diré que venga a hablarme y a responderme aquel buen hombre que cree que no existe lo Bello en sí ni Idea alguna de belleza que se mantenga siempre idéntica a sí misma, sino tan sólo una multitud de cosas bellas; aquel aficionado a espectáculos que no aguanta que nadie venga a decirle que lo Bello es uno, y uno lo Justo, y así lo demás. 'Buen amigo -le diremos-, ¿no hay en ese gran número de cosas bellas nada que se muestre feo? ¿Ni en el de las justas nada injusto? ¿Ni en el de las puras nada impuro?

-No -dijo-, sino que por fuerza esas cosas se muestran de algún modo bellas y feas, y lo mismo ocurre con las demás sobre que preguntas.

-¿Y qué diremos de las cantidades dobles? ¿Acaso se nos aparecen menos veces como mitades que como talles dobles?

-No.

-Y las cosas grandes y las pequeñas y las ligeras y las pesadas, ¿serán nombradas más bien con estas designaciones que les damos que con las contrarias?

-No -dijo-, sino que siempre participa cada una de ellas de ambas cualidades.

-¿Y cada una de estas cosas es más bien, o no es, aquello que se dice que es?

-Aseméjase ello -dijo- a los retruécanos que hacen en los banquetes y a aquel acertijo infantil acerca del eunuco y del golpe que tira al murciélago, en el que dejan adivinar con qué le tira y sobre qué le tira; porque estas cosas son también equívocas y no es posible concebir en firme que cada una de ellas sea ni deje de ser, ni que sea ambas cosas o ninguna de ellas.

-¿Tendrás, pues, algo mejor que hacer con ellas -dije- o mejor sitio en dónde colocarlas que en mitad entre la existencia y el no ser? Porque, en verdad, no se muestran más oscuras que el no ser para tener menos existencia que éste, ni más luminosas que el ser para existir más que él.

-Verdad pura es eso -observó.

-Hemos descubierto, pues, según parece, que las múltiples creencias de la multitud acerca de lo bello y de las demás cosas dan vueltas en la región intermedia entre el no ser y el ser puro.”

En este pasaje se distingue la opinión del conocimiento, y se afirma que las creencias de la multitud acerca de lo bello y de las demás cosas dan vueltas en la región inter-

media entre el no ser y el ser puro,³⁴³ pero de esto no debemos inferir que los particulares sean contradictorios. Más bien, hay que entender que los particulares físicos participan de las Formas y que es por esta participación que obtienen determinadas propiedades. La opinión es contrastada con el conocimiento³⁴⁴ no porque sus objetos sean contradictorios o en algún sentido incoherentes, sino porque ella no es infalible (a diferencia del conocimiento). La opinión no es infalible porque sus objetos -a diferencia de las Formas- son contingentes. Señalemos que los ejemplos que se dan en este pasaje -en coincidencia con al anterior- son bello-feo, justo-injusto, y se agregan puro-impuro, doble-mitad, grande-pequeño, ligero-pesado.

¿Qué se puede concluir de ambos pasajes de *República*? En primer lugar, no hay elementos ni afirmaciones que entren en contradicción con la propuesta ontológica de *Fedón*. Aquí también se habla de las Formas y de los particulares, que obtienen sus características de las Formas. Por otro lado, es perfectamente posible que los particulares presenten propiedades opuestas, a diferencia de las Formas que son siempre aquello que son. ¿Podemos pensar que *República* niega alguna clase de esencialismo³⁴⁵ presente en *Fedón*? Es cierto que en *República* no hay rastros de aquello que algunos autores han dado en llamar esencialismo y que ya fue discutido.³⁴⁶ ¿Marca esto alguna diferencia crucial con el análisis que hicimos en el *Fedón*? No creemos que sea así por dos motivos. Hay que recordar, en primer lugar, los ejemplos que nos dio Platón en *República*: bello-feo, justo-injusto, bueno-malo, puro-impuro, doble-mitad, grande-pequeño, ligero-pesado. Es justamente el mismo tipo de ejemplos que utilizó al dar en *Fedón* su explicación segura pero inducta, esto es, poco informativa; y en este sentido los ejemplos de ambos diálogos no se explican de un modo diferente: es por la participación en la Forma correspondiente que a los particulares advienen esas propiedades que, por otro lado, pueden mostrarse junto con sus contrarias. Creo que solo podríamos encontrar una diferencia entre ambos diálogos en este sentido si en *República* Platón hubiera puesto como ejemplos a la nieve o al fuego y hubiera afirmado que “esta mancha de nieve sobre el piso” o que “un determinado leño ardiendo” pueden ser tanto fríos como calientes. Esto es algo que obviamente Platón no hizo y no hubiera hecho. Por lo tanto, no creemos que haya diferencias entre

³⁴³ Queremos resaltar el trasfondo parmenídeo de este pasaje, que -como hemos señalado- es el único en que se contrastan como polos opuestos el ser y el no ser, quedando lo sensible como algo intermedio.

³⁴⁴ Esta distinción entre conocimiento y opinión como soporte del argumento de que existen Ideas es evidentemente valiosa para Platón, ya que vuelve a recurrir a ella *Timeo* 51d-e para mostrar que efectivamente hay Ideas.

³⁴⁵ Cabe recordar que ya fue negado que en *Fedón* hubiera esencialismo en el sentido corriente del término. Aquí simplemente me estoy refiriendo a la cuestión de aquellos opuestos que necesariamente estarán en los particulares cuando éstos tengan en sí una determinada propiedad inmanente.

³⁴⁶ A. SILVERMAN (2002:92) afirma que los libros centrales de *República* dejan poco espacio para pensar en particulares materiales dotados de esencias. Ya que si todas las propiedades de los particulares se obtienen vía Participación, entonces podemos afirmar que cada particular es caracterizado por las propiedades que así obtiene.

ambos diálogos, ni que Platón esté negando en este pasaje de *República* algún esencialismo que, por otro lado, tampoco afirmó en *Fedón*.

Por último, no queremos dejar de señalar que la diferencia de ejemplos sugeridos por Platón en ambos diálogos -y no el tipo de lenguaje, que mostramos que no presenta diferencias relevantes- se debe, muy posiblemente, a los distintos planteos que lo ocupaban en cada uno de ellos. En tal sentido, los pasajes seleccionados del *Fedón* se encuadran dentro de la última prueba sobre la inmortalidad del alma, por lo que en ellos Platón despliega un desarrollo lógico-metafísico que le permitirá alcanzar su objetivo. En cambio, en *República*, el argumento de los opuestos se ofrece para distinguir a las Formas como el objeto de conocimiento específico de los filósofos o de aquellos que vayan a gobernar bien la ciudad ideal. En tanto su interés en *República* es más bien ético, político y epistemológico, Platón no profundiza en esos pasajes en la relación participativa desde un punto de vista ontológico. Desde esta perspectiva puede explicarse la ausencia de una mención explícita de las propiedades inmanentes y del modo en que las cosas participan de las Ideas.³⁴⁷ En síntesis, no encontramos diferencias relevantes entre ambos diálogos sino que, más bien, la presentación de la teoría de las Ideas es similar en ambas apariciones.

³⁴⁷ Para un desarrollo de esta idea ver R. D. PARRY (2001:7-11).

CAPÍTULO IV: Las críticas del *Parménides*

Llegados a este punto de nuestro análisis, abordaremos en este capítulo la sección crítica del *Parménides*, que culmina con la enigmática afirmación de que, a pesar de todas las aporías relevadas, esta teoría no se podría abandonar sin renunciar también al pensamiento (135b5-c3). Hemos relevado en los capítulos anteriores que tanto en *Fedón* como en *República* Platón recurre a las Formas para dar cuenta de diversas cuestiones (probar la inmortalidad del alma en *Fedón* o explicar la educación del rey filósofo que lo volverá el más apto para gobernar en *República*), pero en ninguna de las dos obras ofrece un tratamiento sistemático de ellas ni explica acabadamente cómo opera la relación que las vincula con lo sensible. Solo en el *Parménides* las Formas se proponen como un tema central de discusión y, notablemente, su tratamiento es aporético. Estas dificultades, lejos de recibir una solución, dejan los problemas abiertos. De hecho, el final de la primera parte crítica pone de manifiesto la gravedad implícita en el abandono de las Ideas:

“Pero, sin embargo, Sócrates -prosiguió Parménides-, si alguien, por considerar las dificultades ahora planteadas y otra semejantes, no admitiese que hay Formas de las cosas que son y se negase a distinguir una determinada Forma de cada cosa una, no tendrá adónde dirigir el pensamiento, al no admitir que la característica de cada una de las cosas que son es siempre la misma, y así destruirá por completo la facultad dialéctica. Esto, al menos según yo creo, es lo que has advertido por encima de todo.” (135b5-c3).

Como señala M. L. Gill,³⁴⁸ esta formulación sugiere que Platón continuará con la teoría, aunque operando sobre ella algunas revisiones que permitan enfrentar las objeciones. Creemos que las principales dificultades allí planteadas surgen de entender a las Ideas como separadas pero no en el sentido que desarrollamos en los capítulos II y III, es decir, en tanto ontológicamente independientes por ser en sí y por sí, sino más bien como presentando un modo de ser aparte -pero equiparable- al de las cosas sensibles. En lo que sigue abordaremos algunas de las críticas para mostrar -sobre el trasfondo del tratamiento ontológico de los diálogos medios, que ya hemos desarrollado- que éstas no coinciden con lo que había sido sostenido por Platón y que su función es mostrar los problemas que genera una mala interpretación de la teoría de las Ideas.

Recordemos que el *Parménides*³⁴⁹ relata una conversación (que, por cierto, difícil-

³⁴⁸ M. L. GILL (2012:18-19).

³⁴⁹ Nos referiremos exclusivamente a la que consideramos primera parte del *Parménides* (desde el comienzo hasta 135d) y, más precisamente, a las dificultades que surgen en la conversación a partir de la introducción de las Formas operada por Sócrates para dar respuesta a las paradojas de Zenón (130a-135d). Recordemos que en 135d comienza la segunda parte de la obra, que podríamos denominar la ejercitación “gimnástica”, esto es, la exhibición de un procedimiento por hipótesis: se parte de la suposición de que una cosa es -se trate de la unidad, la multiplicidad o la semejanza- y se

mente haya tenido lugar entre el Sócrates histórico y el Parménides histórico) que el joven Sócrates habría mantenido con un anciano Parménides cuando éste visitó Atenas desde Elea en compañía de Zenón, quien por primera vez leyó en Atenas su libro en defensa del monismo parmenídeo contra los críticos que sostenían la existencia de múltiples cosas (128a-d).³⁵⁰ Hay que tener en cuenta que con Platón nos encontramos ante una profunda revisión de la noción de ser: mientras que el ser para Parménides y Zenón es unívoco, Platón propone por medio de la teoría de las Ideas una noción multívoca del ser. Es así que Sócrates responde a Zenón afirmando que él puede explicar la copresencia de opuestos en las cosas³⁵¹ si se le acepta que “hay una Forma en sí y por sí de semejanza, y, a su vez, otra contraria a ésta, lo que es lo desemejante” (128e6-129a2).³⁵² En este contexto, entonces, Sócrates propone su teoría de las Formas como una respuesta a las objeciones de Zenón (por tanto, en favor de los críticos de Parménides), lo que lleva a que el propio Parménides complejice y reexamine punto por punto lo que consideramos una posible interpretación de lo afirmado por Sócrates.³⁵³ Éste afirma que no considera absurdo que haya copresencia de opuestos en las cosas sensibles, ya que esto se puede explicar

derivan consecuencias de ello, tanto para la cosa misma como para las cosas otras que ella. Es además necesario suponer que esa misma cosa no es y volver a derivar consecuencias tanto para la cosa misma como para las cosas distintas de ella. Este procedimiento continúa hasta el final del diálogo. Para una excelente presentación de esta obra (de sus personajes, situación dramática, contexto histórico, problemas que aparecen y principales interpretaciones). Para ampliar el tema cf. la Introducción de F. FERRARI a su traducción (2004).

³⁵⁰ La obra de Zenón constaba, según la tradición, de cuarenta *lógoi* contra la multiplicidad, cada uno de los cuales se articulaba en el enunciado de una hipótesis que debía verificarse en base a las consecuencias que de ella se derivaran. Para profundizar el sentido de la predicación eleática en Zenón y la contradicción de sostener lo múltiple cf. F. FERRARI (2004:27-33). Transcribo un fragmento conservado del libro de Zenón, que nos llegó transmitido por el comentarista neoplatónico Simplicio: “¿Para qué seguir hablando, si esto está en el mismo libro de Zenón? Pues muestra nuevamente que si la multiplicidad existe, las mismas cosas son limitadas e infinitas. Zenón escribe esto de acuerdo con su propio estilo: ‘Si existe la multiplicidad, es necesario que sus integrantes sean tantos cuantos son...’. Así demuestra, mediante la dicotomía, la infinitud de la pluralidad” (DK29B3 = Simplicius, *In Phys.* 140,27-34).

³⁵¹ Cf. M. L. GILL (2012:20-22) quien explica por qué los personajes encuentran problemática la copresencia de opuestos en relación con los predicados completos e incompletos. Es importante tener en cuenta -como señala Gill- que Sócrates introduce las Formas para salvar lo que tanto a él como a sus interlocutores se les aparecía como una paradoja pero que a nosotros -lectores modernos- no nos produce la misma sensación. Ver también J. OWEN (1957:107-111).

³⁵² Las Ideas en el *Parménides* -del mismo modo que en *Fedón* y en el segmento superior de la línea dividida de *República*- también son propuestas como hipótesis: “¿Ves, pues, Sócrates, cuán grande es la dificultad que surge si se caracteriza (*aphorizómenos théseis*) a las Formas como siendo en sí y por sí?” (133a11-b2); “Si alguien dijera que a las Formas, si es que ellas son tal como decimos que deben ser (*toiaûta oîá phamen deîn êinai tà eîde*), no les corresponde el ser conocidas” (133b5-6); “Nos es incognoscible tanto lo bello en sí, lo que él es, como lo bueno y todo cuanto admitimos (*pánta à de os idéas oúsas hypolambánomen*) como caracteres que son en sí” (134c1-2). Las Formas, pues, son una vez más propuestas o hipótesis de trabajo y su existencia no está en juego, ya que se afirma claramente que no podríamos renunciar a ella. La crítica está enfocada, más bien, a su modo de ser e incluso se cuestiona la posibilidad misma de la relación participativa.

³⁵³ Es interesante señalar que el *Parménides* es un diálogo atípico: en lugar de encontrarnos, como es habitual, a Sócrates conduciendo la conversación, examinando y refutando las afirmaciones de algún interlocutor que se considera sabio en algún tema, Platón nos propone aquí a un Sócrates que defiende la teoría de las Formas frente a un Parménides que lo interroga y refuta. Esto descoloca al lector, al punto de que no terminamos de entender cuál de los dos personajes habla por Platón. Tal vez -podemos pensar- son ambos a la vez y la enseñanza platónica surgiría solo tras evaluar la conversación en su conjunto. Es en este sentido que entendemos el final de la primera parte del diálogo, donde Parménides, tras vencer la capacidad argumentativa de su oponente, no lo fuerza a acordar con él en que no hay Formas o en su incapacidad explicativa, sino que por el contrario observa que Sócrates es aun joven e inexperto y que por eso afirmó las Formas demasiado pronto. Esto es, en lugar de descalificar que su oponente las siga sosteniendo, lo invita a entrenarse adecuadamente y le recomienda que vuelva a examinar ambas posiciones.

apelando a la participación de esas cosas sensibles en Formas opuestas. Lo que sí lo sorprendería sería que “alguien pudiera mostrar que las cosas que son en sí mismas semejantes se tornaran desemejantes, o que las cosas desemejantes semejantes” (129b). ¿Por qué? Adelantando un poco lo que se verá en lo que sigue, podemos pensar al menos dos razones para rechazar la copresencia de opuestos en las Formas. En primer lugar, si la Forma de grandeza participara de su opuesta (la Forma de pequeñez) entonces se violaría la causalidad en tanto sería responsable de la grandeza de las cosas pero también de su pequeñez. Por otro lado, si las Formas se postularon para explicar la copresencia de opuestos en las cosas y, ahora, admitimos que también en las Formas puede haber copresencia, entonces sería necesario postular otras Formas -que excluyan sus opuestos- y que sí puedan explicar la copresencia de las Formas y los particulares. Frente a la explicación de Sócrates, Parménides pide aclaraciones y realiza fuertes objeciones. De algunas de ellas nos ocuparemos en el próximo apartado.

IV.1 Las objeciones de la primera parte del *Parménides*

Las objeciones y críticas a las Formas que se plantean en la primera parte del *Parménides* podrían clasificarse en cuatro grandes grupos: a) se cuestiona acerca de qué realidades hay Ideas y, en definitiva, por qué habría Formas de algunas cosas y no de otras; b) se muestran las dificultades que conlleva entender que la cosa sensible participa de la Idea, sea parcial o totalmente; en este sentido, se problematiza la participación en tanto relación entre algo con una cierta característica y la Forma responsable de dicha característica;³⁵⁴ c) se desarrollan dos argumentos regresivos (con los ejemplos de grandeza y semejanza) y, finalmente, d) se sostiene que las Ideas se tornarían incognoscibles al hombre si su separación impidiera cualquier contacto con las cosas sensibles. El problema que subyace es que, si no se puede defender a la participación de las objeciones, entonces no habría modo de dar cuenta de la relación entre lo sensible y lo inteligible (en el contexto puntual del *Parménides*, en definitiva se trata de la relación entre dos niveles de realidad); con lo cual, las Formas (aun cuando de todos modos aceptáramos su existencia) no explicarían aquellas características que están llamadas a explicar ni oficiarían

³⁵⁴ En realidad, el problema de la participación subyace a todo el planteo crítico en tanto constituye la coyuntura propuesta para articular el ser cambiante de un particular sensible que admite los opuestos, y la Forma -privada de contradicción, en sí y por sí, simple- llamada a dar cuenta causalmente de la complejidad de las cosas. En pocas palabras, el problema de fondo consistiría en establecer una relación lógicamente posible que sea lo suficientemente cercana para que oficie como fundamento de la asignación de caracteres opuestos a las múltiples cosas particulares; pero, al mismo tiempo, que exhiba la distancia necesaria para que la contrariedad y demás características de lo sensible no se transfieran al ámbito inteligible. Tal como lo expresa A. SILVERMAN (2002:106), “el desafío es explicar cómo la Forma puede ser una y al mismo tiempo permanecer separada de los particulares y estar en los particulares, como la participación parece demandar”.

como garantes de nuestro conocimiento.³⁵⁵ Cabe señalar, una vez más, que en las líneas finales de esta sección Parménides afirma que debe haber Formas si es que Sócrates pretende salvar la dialéctica y la filosofía (135b5-c6); ante lo cual, solo vemos tres caminos posibles:³⁵⁶ a) o debemos pensar que las críticas son válidas pero pueden ser resueltas desde la propia teoría, o b) tal vez Platón esté señalando que las objeciones, tal como se formulan en estas páginas del *Parménides*, no afectan a su planteo óntico-epistemológico a partir de Formas o, como defenderemos en lo que sigue, c) esta sección crítica intenta mostrar las dificultades extremas que se suscitan en el seno de la teoría si se entiende la participación de un modo inadecuado, y en escritos posteriores (nos remitiremos a *Timeo*) Platón pretende precisar ciertos conceptos que, por no haber sido desarrollados acabadamente, podrían haber dado origen a dichas malas interpretaciones. A los fines de nuestra investigación, interesa detenernos específicamente en tres de las cuestiones señaladas: 1) la extensión de las Ideas, 2) el así llamado “dilema de la participación” y 3) el primer argumento regresivo o de la grandeza.

IV.1.a La extensión de las Ideas (*Parm.* 130b1-e4)

Pasemos a considerar, entonces, la extensión de las Ideas, partiendo del pasaje que abre dicho tratamiento y es muy importante a los fines de nuestra investigación:³⁵⁷

“¿Tú mismo haces la distinción que dices, separando por un lado (*χωρίς μὲν*), ciertas Formas en sí (*εἶδη αὐτὰ*), y poniendo separadas, a su vez, (*χωρίς δὲ*) las cosas que participan de ellas? ¿Y te parece que hay algo que es la semejanza en sí (*αὐτῆ ὁμοιότης*), separada (*χωρίς*) de aquella semejanza que nosotros tenemos (*ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν*), y, asimismo, respecto de lo uno (*ἓν*) y los múltiples (*πολλὰ*), y de todas las cosas de las que hace poco oíste hablar a Zenón?” (*Parm.* 130b1-5).

Tengamos en cuenta que solo unas líneas antes (en 129a) se convino en que hay Formas en sí y por sí, que están separadas (129d7), y que de ellas participa la multiplicidad, y ahora esto es retomado en el diálogo que mantienen Parménides y Sócrates. Es muy importante tener en cuenta que el estilo que elige Platón en esta obra es especialmente complejo y singular. El narrador (Céfalo) no estuvo presente en la conversación original y está alejado en tercer grado de la conversación que narra: de hecho, Céfalo cuenta el relato que le hizo Antifonte, quien, a su vez, lo oyó de Pitodoro, quien estuvo presen-

³⁵⁵ Recordemos que Sócrates propone a Zenón admitir la existencia de ciertas entidades especiales (las Formas) para huir de las dificultades que implicaba la concepción eleática de la predicación y poder así dar cuenta de las características de las cosas sensibles, entre ellas, por supuesto, las características opuestas.

³⁵⁶ Esta afirmación vuelve implausible -según nuestro modo de ver- pensar que las críticas sean válidas y que no puedan ser resueltas. Cf. capítulo 1, donde señalamos la posición de G. E. L. Owen quien acuerda con esta posibilidad.

³⁵⁷ Como bien señala R. E. ALLEN en su clásico comentario al *Parménides* (1983:103) “The Parmenides connects the issue of separation and the issue of the extent of Ideas so closely that they may only artificially be divided”.

te en aquella conversación mantenida *una vez*³⁵⁸ entre Sócrates, Zenón y Parménides. El estilo narrativo no es casual, y constituiría un recurso platónico para lograr el efecto de situar la conversación en un pasado remoto y darnos la impresión del mucho tiempo transcurrido desde aquel entonces en que en Atenas, para unas Grandes Panateneas, un Sócrates muy joven y aún inexperto se enfrentó con el anciano Parménides, venerable y temible, y con su fiel discípulo Zenón. En este contexto, Parménides formula dos importantes preguntas: primero, ¿Sócrates acordaría en colocar, por un lado, las Ideas separadas de sus participantes y, por otro, a los participantes separados de las Ideas?; segundo, ¿estará Sócrates dispuesto a aceptar que hay una Idea de semejanza separada de la semejanza que nosotros tenemos, y también separada de la multiplicidad sensible? Dado que Sócrates asiente a ambos interrogantes, analicemos qué está aceptando con cada una de sus respuestas.

La primera pregunta de Parménides asume que, si las Ideas están separadas de las cosas, las cosas están separadas de las Ideas; esto es, se toma a la separación como una relación simétrica: si *a* es separada de *b*, entonces *b* es separada de *a*.³⁵⁹ Esto sería indiscutible en un sentido muy general de “ser separado”: es decir, si se pretende afirmar que, en tanto un particular participa de una Idea, el particular y la Idea no son lo mismo. En otras palabras, que si *a* participa de *F*, entonces ni *a* es lo mismo que *F* ni *F* es lo mismo que *a* y desde esta perspectiva hay simetría. Pero la separación -además de *no ser lo mismo*- parece implicar otro tipo de existencia separada entre ambas entidades: si decimos que las Ideas existen separadas de las cosas y las cosas existen separadas de las Formas, entonces estaríamos afirmando la independencia ontológica de ambas. Algo que, como vimos, bien podría ser lo que Platón sostiene en la madurez: Formas, propiedades inmanentes y particulares sensibles son tres realidades, ontológicamente diferentes, que entran en contacto unas con otras en la relación de participación. Ahora bien, ¿es necesario, en este último sentido, que la separación sea simétrica? ¿Lo afirmó Platón en su obra de madurez? Y más aún, si dadas las paradojas zenonianas se propone como solución el reconocimiento de al menos dos niveles diferentes de realidad (Formas y cosas sensibles) y, por otro lado, se plantea una relación simétrica de separación mutua entre ellas, ¿no se está sugiriendo, de algún modo, que se trata de dos clases de cosas que existen por derecho propio y entre las que se opera una simetría? ¿No se están *sustancializando* ambas realidades erigiéndolas como dos entidades por derecho propio, que

³⁵⁸ Conversación del todo ficticia. Cf. M. I. SANTA CRUZ (1988:11) quien señala que también es una ficción literaria el encuentro en Atenas, al que se alude en *Teeteto* 183e y es recordado en *Sofista* 217c, en términos que sólo pueden referirse al diálogo *Parménides* y no a un hecho histórico.

³⁵⁹ Seguimos en este punto a R. E. ALLEN (1983:100-101). Esta simetría vuelve a aparecer en la segunda deducción de la segunda hipótesis (159a).

son independientes unas de otras? Creemos que todas estas preguntas deben responderse afirmativamente y que, por cierto, es irreprochable esta interpretación si se admite el carácter simétrico de la separación.

Ahora bien, como ya hemos señalado, no creemos que Platón, al menos en los desarrollos maduros que hemos trabajado, sostuviera la simetría más allá del sentido amplio y general que hemos relevado, esto es, para afirmar que cada una de las entidades en cuestión sea *algo distinto* que las otras, con un *status* ontológico propio. Como hemos visto, nunca en el *corpus* se había utilizado el término χωρίς, en referencia a la separación de las Ideas, que efectivamente significa separación y que en griego connota espacialidad.³⁶⁰ Es cierto que en este pasaje del *Parménides* que estamos trabajando, en consonancia con lo que hemos visto en la madurez, Platón está afirmando la separación entre ámbitos. Esa separación alude, sin duda, a un *ser diferente* en un sentido general y simétrico, al *no ser lo mismo* de una entidad respecto de la otra, esto es, a la distinción ontológica entre tipos de seres (el ámbito sensible, las propiedades inmanentes y las Formas). También podemos aceptar que la separación aluda a la independencia ontológica de las Formas, que son trascendentes y esto se vincularía con carácter de αὐτὸ καθ'αὐτό. Pero desde este punto de vista, la separación de la Forma, que es αὐτὸ καθ'αὐτό, y que podemos entender como *trascendente* debe entenderse de un modo no simétrico: las Formas son trascendentes, en sí y por sí, a diferencia de lo sensible que es dependiente de las Formas respecto de sus características.

Es muy importante señalar las sutilezas en los planteos y entender que hay más de un sentido en que las Formas pueden entenderse como separadas, y otros en los que Platón no aceptaría su separación. Las Formas son conceptualmente separadas; dado que ellas no pueden tener propiedades contrarias, no poseen mezcla con nada sino que su ser está constituido por la propiedad que son. Las Formas, eternas e inmutables, no están en las cosas, y en ese sentido también son separadas; pero sí están en las cosas las propiedades inmanentes, que -a diferencia de las Formas- perecen. Pero hay contaminaciones intencionales en la formulación del *Parménides*, donde se utiliza χωρίς -un término que, como ya señalamos, también connota espacialidad- para referirse a la relación entre, al menos, Formas y particulares. Ya dijimos que el carácter trascendente de la Forma niega cualquier contacto que no sea conceptual entre ella y la cosa, y por tanto es la propiedad inmanente -y no la Forma- la que *está en* el particular sensible. Pero además, si tenemos en cuenta el carácter físico y espacial del ámbito sensible, sumado a su ya

³⁶⁰ Ver nota 161. Cf. CHANTRAINE (1999:1281-1282) y H. FRISK (1970:1125-1126).

aludida separación respecto de lo inteligible, podría pensarse que también se está haciendo referencia a que Ideas y particulares son separados en tanto espacial o físicamente separados. Creemos que este matiz -intencionalmente introducido, para que su aceptación comporte otros problemas en las líneas siguientes- no es algo que Platón aceptaría, simplemente porque las Ideas son inteligibles y no ocupan (a diferencia del ámbito sensible) un lugar espacial. Por supuesto, si uno no acepta la separación desde el punto de vista del lugar, menos aún podrá intentar justificar su carácter simétrico: si no aceptamos que Formas y particulares estén físicamente separados, menos aún podremos sostener que las Ideas están separadas de las cosas, y las cosas están separadas de las Ideas.

En resumen y desde una perspectiva muy amplia de análisis, es cierto que podemos decir (tal como parece inducir el planteo del *Parménides* para todos los sentidos de separación) que Ideas y particulares son separados de un modo simétrico: se trata de dos modos ontológicos diferentes de ser. Pero además, como vimos en los desarrollos de madurez, las Formas son individuos ontológicamente primeros, en sí y por sí, y, en ese sentido, puede afirmarse su independencia ontológica de un modo no simétrico: en tanto los particulares sensibles necesitan de las Formas para ser aquello que son, las Ideas existen y son lo que son con independencia de todo lo demás. Así entendido el carácter separado de las Formas, es claro que solo las Formas son separadas dado que son en sí y por sí, mientras que los particulares sensibles, que no tienen verdadero ser en sí, no pueden resultar del todo separados. Por último, aceptar la separación entre Formas y particulares no exige que tengamos que aceptar toda forma de separación: desde el planteo platónico las Formas no son espaciales y, entonces, mal podría afirmarse que están en un lugar.

Lo dicho hasta aquí nos lleva a rechazar el carácter simétrico de la noción de separación *tout court*, sugerido en la versión de la teoría de las Ideas que Parménides le hace aceptar a Sócrates en el *Parménides*, como una posición compatible con lo afirmado por Platón en la madurez: la separación de la causa no implica que sea también separado aquello que depende de la causa; en otras palabras, nada indica que haya que asimilar el *status* de las Ideas con el de las entidades que de ellas participan en todos los aspectos posibles. En tanto -como hemos visto en el capítulo II- el sentido más apropiado de entender la separación de las Formas respecto de los particulares en la madurez se vincula con su carácter de en sí y por sí, la relación no es simétrica sino que se trata de dos niveles diferentes de realidad de los cuales uno depende del otro, pero no viceversa. Esta asimetría implica, para la cosa sensible, que no es independiente ontológicamente: no es $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \kappa\alpha\theta'\alpha\upsilon\tau\omicron$, sino que depende de la Idea respecto, al menos, de sus características; por su parte y desde la perspectiva de la Idea, esta asimetría significa que ella no está en

un lugar.

La segunda cuestión a que hace referencia el pasaje -como un mero corolario de la separación- es la existencia de las propiedades inmanentes: se afirma una distinción no solo entre Ideas y participantes, sino también entre Ideas y las características poseídas por los particulares en virtud de su participación de las Formas. En este sentido y siguiendo el ejemplo de la semejanza que utiliza Platón en el texto, diríamos que si un leño o una piedra es semejante a otro, entonces habrá que distinguir la Idea de semejanza, los leños y las piedras que son semejantes entre sí, y la semejanza presente en un leño o una piedra o en nosotros (ἤς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν, 130b4). En este punto, creemos que Platón es bastante exacto al formular lo que ya había expresado -seguramente de un modo sutil y poco desarrollado, como ya hemos visto- al menos en *Fedón* 102a-e al distinguir entre Simmias, la Idea de grandeza y la grandeza que es el caso que Simmias tiene. Al afirmar que “Simmias es más grande que Sócrates” no nos estamos refiriendo a lo que Simmias es por naturaleza, sino a la grandeza que él posee en tanto carácter inmanente que adquiere y está en él por su participación de la Forma de grandeza. Considero importante que en *Parménides* donde -para decirlo del modo más neutro posible- Platón hace una revisión de su ontología anterior, no deja de recordarnos que los caracteres inmanentes son ítems que también tiene en cuenta a la hora de explicar la realidad.

A continuación, Sócrates no duda en aceptar Ideas de propiedades matemáticas³⁶¹ o relacionadas con cuestiones morales y estéticas, se declara en dificultades para decidirse a admitir -o no- Formas de hombre, de fuego o de agua (esto es, de seres vivos y sustancias naturales) y rechaza la existencia de Formas de cosas ridículas y sin importancia, como pelo, barro y basura. Interesa señalar que después de declarar que de estas cosas no hay Ideas (dando un argumento realmente poco satisfactorio: aunque nadie duda de que estas cosas que vemos existen “sería en extremo absurdo figurarse este tipo de Ideas”),³⁶² Sócrates finalmente admite que no tiene una razón para negarlas y confiesa su temor a -podemos interpretar - caer en la necedad sin fondo de que la teoría entrara en aporía y tuviera que ser abandonada (130d5-9). Por su parte, Parménides no afirma ni niega algún tipo específico de Formas, sino que se queja de no haber recibido ningún ar-

³⁶¹ En realidad -como bien señala R. E. ALLEN (1983:106)- no son Ideas puramente matemáticas las que acepta Sócrates (Semejanza, Unidad, Pluralidad), sino también “de todas las cosas de las que hace un poco oíste hablar a Zenón” (130b4-5), lo que incluiría Desemejanza, Movimiento y Reposo (129d-e) y presumiblemente también Generación y Destrucción y Ser y No Ser, mencionados en 136b. En este sentido, lo característico de este grupo de Ideas no estaría en su carácter de ser matemáticas, sino más bien de ser generales o de máxima aplicación.

³⁶² “¡De ningún modo!, repuso Sócrates. Estas cosas que vemos, sin duda también son. Pero figurarse que hay de ellas una Forma sería en extremo absurdo. Ya alguna vez me atormentó la cuestión de decidir si lo que se da en un caso no debe darse también en todos los casos. Pero luego, al detenerme en este punto, lo abandoné rápidamente, por temor a perderme, cayendo en una necedad sin fondo. Así pues, he vuelto a esas cosas de las que estábamos diciendo que poseen Formas, y es a ellas a las que consagro habitualmente mis esfuerzos” (130d3-9).

gumento filosófico para reducir el campo eidético. Acto seguido y limitándose estrictamente a las Ideas que Sócrates admitió, Parménides demostrará que la teoría tal y como era afirmada acarrea serios problemas. La referencia a la juventud e inexperiencia de Sócrates (130e1-4) sugiere fuertemente que nos encontramos en un nivel de examen interno de una teoría de las Ideas en desarrollo que no corre riesgo de ser abandonada; de hecho, el propio Parménides deposita en el joven un voto de confianza en que alcanzará la madurez filosófica.

Sólo nos interesa en este punto señalar qué esquemas explicativos de las Formas subyacen en tensión a las posiciones de Sócrates y Parménides respecto de la extensión del ámbito eidético. Ya señalamos al tratar la ontología de los diálogos medios que Platón utiliza el lenguaje modelo-copia (simultáneamente con el de participación) para explicar la relación entre Formas y particulares. En las alegorías de la línea y la caverna en *República*, las Formas también aparecen como lo más perfectamente cognoscible y en *Fedón* 74d-e se dice que los leños, deficientemente iguales, aspiran a ser como la Idea. Desde esta perspectiva se vuelve inadecuado aceptar Formas de cosas insignificantes o de poco valor como pelo, barro o basura: es difícil pensar en la Idea de basura como aquella perfección que permita dar cuenta de la basura sensible. Sería éste, pensamos, el modelo explicativo que estaría considerando Sócrates para reducir el campo eidético y rechazar la existencia de algunas Formas.³⁶³

Ahora bien, cabe reflexionar -aunque no se diga explícitamente en el texto- que no aceptar Ideas de algunos particulares sensibles implica serias dificultades, en tanto habría que reconocer a algunas cosas la capacidad de existencia en sí y por sí, al margen de las Formas. Como señala Allen,³⁶⁴ si rechazamos la existencia de la Idea de hombre y hay hombres (Simmias es un hombre), entonces algunas cosas de nuestro mundo no derivarían su naturaleza de las Ideas. Además, que Simmias sea grande se sigue de que participa de la Grandeza; pero dicha consecuencia no se aplica al hecho de que él sea hombre si no se acepta la Idea de hombre. De este modo, Simmias *qua* grande no tiene existencia separada de la Idea sino que se explica por su participación en ella; pero *qua* hombre existe con independencia de la Idea de hombre. Y dado que Simmias es por naturaleza un hombre -concluye Allen- se sigue que Simmias por naturaleza existe separado de

³⁶³ Sin embargo, esto deja la duda de por qué Sócrates duda en aceptar la Forma de hombre, por ejemplo. ¿Por qué no podría haber una Idea perfecta de hombre, en tanto modelo o paradigma de todos los hombres que aspiran a ser como ella? Una posibilidad sería pensar que, en realidad, Platón estaría distinguiendo entre Ideas que tienen opuestos (como las que acaba de aceptar) y aquellas que no tienen opuestos (como Hombre, Agua, Fuego). Pero en tal caso, ¿por qué de algunas duda y a otras las rechaza de plano? De hecho, en otros pasajes se aceptan algunas Ideas de sustancias o artefactos (*Crátilo* 389d, *Fedón* 103c-105d, *República* 596b), pero jamás de las negadas en *Parménides*. Con lo cual, dejamos la cuestión abierta para futuras investigaciones, aunque consideramos que la distinción aquí tiene como eje entender a las Formas como modelos o, en otro sentido, entenderlas como aquello Uno que explica lo múltiple.

³⁶⁴ R. E. ALLEN (1983:110-111).

aquello de lo cual Simmias participa (esto es, la Idea de grandeza en tanto Simmias es grande). Hay que reconocer a Platón en este pasaje un rasgo de su exquisita ironía: dado que pelo, barro y basura constituyen cosas triviales y sin importancia y, en ese sentido, no existirían Formas que constituyan sus modelos de perfección, entonces Platón les estaría reconociendo su realidad independiente y en sí.

Tal vez para evitar este tipo de consecuencias, Parménides parece tener en cuenta otro esquema que explique la aceptación de Formas. Si se sostiene -como en *Fedón* 102b2-3, 102c11, *República* 507b5-7, 596a6- que postulamos una Idea única para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre, entonces las dudas de Sócrates desaparecerían y ya no habría motivos para restringir el ámbito de las Ideas. Ésta parece ser la conclusión de Parménides que por cierto, creemos, amerita algunas reflexiones. En primer lugar, si se aceptan por ejemplo Formas de hombre y de grandeza, y dado que se reconocen expresamente los caracteres inmanentes, podemos pensar que “Simmias es grande” dado que participa de las Ideas de hombre y de grandeza y que, en virtud de esa participación, recibe el nombre y el carácter inmanente de *lo que es ser hombre y lo que es ser grande* que es el caso que Simmias tiene.³⁶⁵ En este sentido, habría *algo* -que podemos seguir denominando un *contenedor*-³⁶⁶ que sería lo que recibe un conjunto de caracteres inmanentes en virtud de su relación con la Formas.³⁶⁷ En este sentido, tal como sostuvimos respecto de los desarrollos medios, podríamos pensar a Simmias como un particular con *status* ontológico propio que, sin embargo, recibe todas sus características de las Formas.³⁶⁸

En segundo lugar y en sintonía con lo anterior, podría decirse que Parménides, al interrogar a Sócrates, de algún modo fuerza lo afirmado por este último al sostener las Ideas: el ámbito sensible, que depende de las Ideas respecto de sus características, también es calificado insistentemente como *separado*. Este planteo, que se sigue de la posi-

³⁶⁵ F. FERRARI (2004:54-55) brinda otra explicación posible -que acordamos con él en no aceptar- que consiste en pensar a Sócrates y a Parménides como personajes paradigmáticos de dos opciones alternativas: mientras Parménides se ubica en un ontologismo radical, que postula la existencia de una realidad separada para cada predicado o término común (en este sentido, por ejemplo, M. MIGLIORI 1990:418-419), Sócrates parece más bien sostener un punto de vista de carácter ético, que vincula la hipótesis eidética a la exigencia de admitir normas universales para las acciones y comportamientos morales (como por ejemplo F. TRABATTONI 1995:296-299, quien privilegia el aspecto ético-axiológico por sobre el ontológico a la hora de postular la teoría de las Ideas).

³⁶⁶ Recordemos que en el capítulo III propusimos, de un modo conjetural, entender a los particulares como *poseedores* o *contenedores* que existen separados de las Formas y de la instanciación en ellos de los caracteres inmanentes que reciben por su participación de las Formas. Sería -en palabras de L. GERSON (2005:106)- aquel sujeto de cambio irreductible con el que Platón está comprometido, tal como se ve en *Banquete* 207d4-e5 y *Fedón* 102e3-6, donde aparece una clara distinción entre un sujeto o continuo que subyace y sus propiedades. Por cierto, cabe aclarar que estamos anticipando en el *Parménides* algo que, en otro marco y afirmando explícitamente la existencia de Ideas de sustancias naturales, aparece en el *Timeo*.

³⁶⁷ Preferimos no denominar participación a esa relación, dado que a continuación dicha noción será agudamente problematizada.

³⁶⁸ A diferencia de R. E. ALLEN (1983:112) quien, sin argumentar sus razones, entiende que esto no es así en el *Fedón*.

ción de Parménides, nos parece acorde con lo propuesto en *Fedón* y no traería dificultades a menos que se acepte -como ya señalamos parece sugerirse en el *Parménides*, a diferencia de lo escrito en los diálogos medios- una relación simétrica o paridad ontológica entre particulares y Formas. Esto es, si se anula la prioridad ontológica de las Ideas, entonces colapsa cualquier tipo de dependencia de los particulares respecto de las Formas. En tercer lugar -y solo a modo de reflexión, ya que no aparece explicitado en el texto- podríamos pensar que este planteo de dudas y discusión respecto a la extensión del ámbito eidético allana el camino de lo propuesto en el *Timeo*: si se explicara a los particulares en función de la conjunción de sus cualidades -tal como se hace en esta obra de vejez- estos planteos serían totalmente redundantes. Pensemos que en *Timeo* se aceptan Ideas, por ejemplo, de Fuego o Agua, aunque el fuego sensible se explica como cierta inflamación en la *khóra* donde se unen ciertas características. Desarrollaremos esto más adelante, pero por lo pronto nos interesa señalar que no nos parece que efectivamente haya incompatibilidades entre *Parménides* y, por un lado, *Fedón-República*, y, por otro, *Timeo*.

IV.1.b El dilema de la participación (*Parm.* 131a4-e6)

Después de aportar a Sócrates la sugerencia metodológica de ejercitarse en la filosofía debido a su inexperiencia juvenil, Parménides resume en pocas líneas la teoría de las Ideas tal cual Sócrates parece defender:

“-¿Te parece, tal como afirmas, que hay ciertas Formas (εἶναι εἶδη ἄττα) y que estas otras cosas de nuestro ámbito, por tomar parte (μεταλαμβάνοντα) de ellas, reciben sus nombres, como, por ejemplo, por tomar parte (μεταλαμβάνοντα) de la semejanza se tornan semejantes, del grandor, grandes, y de la belleza y de la justicia, bellas y justas?

-Sí, por cierto, respondió Sócrates.

-Y entonces, cada una de las cosas que participa, ¿participa de la Forma toda entera o bien de una parte? ¿O acaso podría darse algún otro modo de participación que no fuera uno de éstos?

-¿Y cómo podría darse?, preguntó a su vez.” (*Parm.* 130e4-131a7)

Parménides parte de la admisión de que “hay ciertas Formas” (εἶναι εἶδη ἄττα), con lo cual podríamos pensar que está buscando un suelo común con Sócrates y por tanto toma como hipótesis de mínima solo algunos tipos de Formas inteligibles. De hecho, los ejemplos que propone (Semejanza, Grandeza, Belleza y Justicia) son los que Sócrates no había dudado en admitir. El espíritu parece ser el de seguir adelante con la discusión, tomando como base los enunciados menos controvertidos, para dar paso a un aspecto filosóficamente esencial: esto es, habiendo acordado la existencia de dos tipos de realidades bien diferentes (Ideas y particulares sensibles) y habiendo acuerdo al menos acerca de algunos tipos de Ideas, cómo es posible ahora entender la relación participativa

entre ambos ámbitos.³⁶⁹ Continúa Parménides planteando la cuestión en términos de un dilema³⁷⁰ y bajo la estructura de una *reductio ad absurdum*: si hay participación, se participa de toda la Idea o de parte de la Idea; no puede haber participación ni de toda la Idea ni de parte de ella; por tanto, no hay participación.

Antes de analizar cada cuerno del dilema, detengámonos en la estructura básica del argumento *reductivo* de Parménides en 130e-131e. La aporía se funda en una premisa aparentemente indiscutible: -si hay participación, ella se da respecto de algo (en este caso, la Idea) y, en ese sentido, habrá participación o de la totalidad o de parte de la Idea (131a4-5, 131c6). Y después muestra los absurdos a que llevan ambos cuernos del dilema *bajo el supuesto* de que, como *consecuencia* o *contrapartida* de la participación, la Idea (sea en parte o sea toda ella) *estará en* el participante (131a8-9, b1, c6). Si aceptamos la sugerencia de Miller quien encuentra un paralelismo estructural entre la paradoja de Zenón y el dilema de Parménides,³⁷¹ podemos pensar que la fuerza del argumento de Parménides está puesta en conducir al joven Sócrates a reconsiderar los puntos de partida. Afirmamos esto en la medida en que creemos que el personaje Sócrates de este diálogo no renunciaría ni a la noción de participación ni tampoco a la unidad de la Forma. Si partimos de esta base, entonces Sócrates está obligado a revisar alguno de los siguientes supuestos: a) o no es cierto que la participación se dé respecto de la Forma entera o de una parte de ella; o, b) no es aceptable que las Formas estén en las cosas participantes.³⁷² Ante estas posibilidades, creemos que la afirmación (a) es bastante sólida en tanto *todo y parte* son términos polares que no dejan lugar a una tercera opción.³⁷³ De modo

³⁶⁹ Como señala R. E. ALLEN (1983:113), el hecho de que la objeción que aquí comienza reaparezca en *Filebo* 15b-c hace pensar que no se trata de una falacia trivial ni de una objeción fatal, sino más bien de un problema que hay que solucionar.

³⁷⁰ Un dilema es un argumento formado a partir de dos proposiciones contrarias y excluyentes, entre las que hay que elegir, de modo tal que negada o concedida cualquiera de las dos queda demostrado lo que se intenta probar.

³⁷¹ M. H. MILLER, Jr. (1986:48) señala que la *reductio* de Zenón y la de Parménides tienen la misma estructura. Simplificadamente, podemos reproducir la paradoja de Zenón del siguiente modo: 1) se parte de que “hay multiplicidad” (que es lo que se quiere negar), 2) entonces las cosas semejantes son desemejantes y las desemejantes semejantes; 3) esto es imposible, entonces no hay multiplicidad. En el caso del argumento de Parménides, la *reductio* operaría del siguiente modo: 1) hay participación; 2) entonces las cosas participan de las Formas enteras o de partes de las Formas; 3) esto es imposible, entonces no hay participación.

³⁷² Para una posición contraria cf. F. FRONTEROTTA (1998:39-42), quien no encuentra que la versión materialista de la participación del *Parménides* entre en contradicción con la presunta “ortodoxia” platónica. El autor apoya su afirmación en distintos pasajes del *corpus* (*Lisis* 217b; d-e; *Gorgias* 497e; 498d-e; *Sofista* 247a5-6, 248d6-249a2; *Fedón* 100c10-d6; *Filebo* 15b) que mencionan la presencia de la Idea en el participante o donde se habla de la relación entre Ideas. De ellos, los únicos que nos parecen relevantes para nuestra investigación son los de *Fedón* y *Filebo*: pero en el primero se menciona la presencia como una de las posibles maneras de relacionar las Ideas con los particulares, conjuntamente con la confesión de Sócrates de no estar seguro sobre cómo explicar la relación; y el segundo, tampoco puede ser tenido en cuenta ya que allí -al igual que en el *Parménides*- se plantea la participación en términos problemáticos. Tampoco creemos que el resto de los pasajes sustenten la posición de Fronterotta por diversas razones, que no serán analizadas aquí dado que exceden el marco del *corpus* propuesto en esta investigación.

³⁷³ Salvo, por supuesto, que se piense en *nada* como una opción posible: pero decir que las cosas participan en nada de la Idea sería lo mismo que negar la participación. Algo que, como dijimos, no creemos que el Sócrates de este diálogo estaría dispuesto a aceptar.

que sería la aceptación de (b) lo que hace a Sócrates caer en el dilema planteado por Parménides. En este sentido, Sócrates puede estar de acuerdo en la distinción básica entre Formas y particulares, y en que debe haber alguna relación entre ellos; pero lo que no tiene por qué aceptar es que las características propias de las cosas (como la distinción “todo-parte”³⁷⁴) puedan ser aplicadas también a las Formas. Ser un todo es ser un todo de partes, y la división o separación en partes implica, al menos, espacialidad. Si bien Allen afirma que “El análisis de la participación en términos de todo y partes brinda las bases para una lectura locativa del dilema de la participación”³⁷⁵ y es cierto que ello no implica necesariamente materialidad, creemos -con Miller-³⁷⁶ que el vocabulario eminentemente espacial, la imagen del velo aportada por Parménides y las paradojas propuestas en 131c-e (donde se toman las Formas de grandeza, igualdad y pequeñez como entidades que pueden dividirse en partes y añadirse a otras cosas), no dejan dudas respecto de que la estructura todo-parte aplicada a las Formas connota materialidad. Con lo cual, al aceptar Sócrates la participación en términos de todo-parte, está aceptando también de algún modo que la Forma es una entidad física. Creemos que en este sentido hay que leer las siguientes intervenciones de Parménides: “¿te parece, entonces, que la Forma toda entera está en (ἐν) cada una de las múltiples cosas, siendo una?” (131a8-9) y “entonces, al ser una y la misma, estará simultáneamente en cosas múltiples y que son separadas y, de ese modo, estará separada de sí misma” (131b1-2). Así, si Sócrates rechaza esta concepción física y espacial de la Forma, podrá negar (b) que las Formas estén en las cosas participantes de un modo físico.³⁷⁷

Otra cosa que no deja de llamarnos la atención es que no se haga intervenir en esta relación de participación que se está analizando a la otra instancia sobre cuya existencia hubo acuerdo apenas unas líneas antes: “la semejanza que nosotros tenemos” y que fue distinguida de la Semejanza en sí (ἀντὴ ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν, *Parm.* 130b4) y que también fue mencionada en *Fedón* (102d7-8, τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος, y en 103b5) como “la grandeza en nosotros”. Tampoco consideramos algo descuidado sino intencional por parte de Platón la falta de rigor y de análisis crítico al derivar que las Formas están en las cosas como consecuencia indiscutida de que haya participación. En este sentido, como lectores podemos aceptarle que haya particulares y Formas, que entre ellos se establezca algún tipo de relación y que a ésta podamos pensarla y

³⁷⁴ Yo (un particular sensible) puedo tener una relación de deglución con una torta (otro particular sensible) y, en ese sentido, comerla toda entera o solo una parte de ella.

³⁷⁵ R. E. ALLEN (1983:124).

³⁷⁶ M. H. MILLER (1986:208 n.20).

³⁷⁷ Retomaremos esta cuestión cuando analicemos las imágenes del día y del velo.

enunciarla como la *participación* de la cosa en la Forma. Podemos aceptar además que cualquier relación entre dos entidades puede pensarse desde la perspectiva de cualquiera de sus miembros: sea desde las Formas, sea desde los particulares. También hay que reconocer que en la relación se da algún tipo de vínculo causal entre las entidades: las Formas pueden explicar las características de los particulares participantes de la relación bajo análisis. Ahora bien, ¿es el *estar en* físico-espacial -o presencia de la Forma en la cosa- la única forma posible de establecer el vínculo causal, al punto de aceptar este aspecto sin oponer la menor objeción? El mismo Sócrates que solo unas líneas antes fue tan cuidadoso a la hora de analizar qué Formas pueden ser admitidas, ¿acepta ahora ligar irrestrictamente el vínculo de participación para unir dos entidades diametralmente diferentes en términos de *estar en*, sin discrepar con Parménides ni recordarle el tercer tipo de entidades que también intervienen en la relación y acaban de ser reconocidas? Creemos que es desde estos interrogantes y dificultades que debemos aproximarnos al desarrollo de los dos cuernos del dilema que sigue a continuación en el texto del *Parménides*.

Dos son las hipótesis que se formulan en el texto (131a4-e6): el sujeto de la participación -esto es, la cosa empírica- o bien (1) “participa de la Forma toda entera” (ὅλου τοῦ εἶδους) o bien (2) “participa de una parte” (μέρους). Veamos cómo aparecen en el texto ambas hipótesis y la consecuencia absurda que se desprende de cada una de ellas:

“-¿Te parece, entonces, que la Forma toda entera está en cada una de las múltiples cosas, siendo una? ¿O cómo?

-¿Y qué le impide, Parménides, ser una?, replicó Sócrates.

-Entonces, al ser una y la misma, estará simultáneamente en cosas múltiples y que son separadas y, de ese modo, estará separada de sí misma.” (*Parm.* 131a8-b2)

El problema es claro: si diferentes cosas se relacionan con una Idea única por participación, y la participación se entiende como una presencia física de la Forma en la cosa, esta relación implicará (como acepta Sócrates sin cuestionar) que la Idea participada (que también se entiende como material) esté entera en cada uno de sus participantes. Pero si la Idea entera está en *a* y en *b*, y se acepta también que *a* y *b* son múltiples cosas separadas entre sí (*χωρίς*, 131b2), entonces sucedería que la Forma estaría separada de sí misma en el sentido de que no sería la misma que sí misma, lo que por supuesto sería absurdo: no solo porque la Forma es única,³⁷⁸ sino porque es lógicamente imposible que nada físico esté en más de un lugar y todo entero al mismo tiempo. Este resultado no se seguiría si no se afirmara la participación múltiple, esto es, si se considerara que un particular *x*, y solo ese particular, participara de la Forma; pero de ser así cada Forma explicaría un

³⁷⁸ En *Metafísica* VII 1040b25-28 Aristóteles utiliza el mismo tipo de argumento pero para concluir que el universal no puede existir separado: “Lo que es uno no puede estar a la vez en muchos sitios, mientras que lo común se da a la vez en muchos sitios. Así pues, resulta evidente que ningún universal existe separado fuera de las cosas singulares”.

solo particular y esto negaría la universalidad de las Ideas. Tampoco es posible pensar -para evitar las consecuencias de este cuerno del dilema- que son los particulares los que están unidos y constituyen un todo, o que ellos son partes de una única totalidad que participa de la Forma, porque se aclaró de entrada (131b1) que “las cosas múltiples son separadas”.

Sócrates intenta evitar la conclusión de que la Idea se multiplicaría y entonces dejaría de ser lo mismo que sí misma; para ello, en lugar de atacar las premisas, propone una analogía: la Idea no se separaría de sí misma “si ocurre con ella como con el día (ἡμέρα), que, siendo uno y el mismo, está simultáneamente por doquier, y no está, empero, separado de sí mismo” (131b3-6). Como sabemos, esta analogía es sustituida por Parménides por la imagen del velo ante un Sócrates que, si bien no la acepta con decisión, tampoco interpone ninguna queja ni argumenta en defensa de su propio ejemplo.³⁷⁹ ¿Podríamos pensar que, si Sócrates fuera consecuente con su analogía y la defendiera, entonces podría entenderse de otro modo la relación de participación y así se evitaría caer en las consecuencias absurdas de este cuerno del dilema? En principio tenemos que decir que no, ya que -como señala Allen-³⁸⁰ lo que acaba de ofrecer Parménides es una prueba deductiva de la inconsistencia de afirmar que la participación se opera respecto de la totalidad de la Idea. Para descartar el argumento y así poder negar la conclusión a la que arriba, sería necesario que Sócrates invalidara o declarara falsa a alguna de las premisas de las que se parte. Pero, en lugar de esto, Sócrates propone una analogía. Ahora bien, si la analogía configurara un planteo consistente en sí mismo, entonces no sería aplicable a la situación expresada por Parménides (que derivaba en el absurdo de que las Ideas se multiplicarían); y, si fuera inconsistente, entonces no sería una respuesta al primer cuerno del dilema. En palabras de Allen, “apelar al día no es una respuesta por parte de Sócrates, sino una evasión”.

Analícemos, sin embargo, qué se puede estar proponiendo con la analogía del día. Si partimos de que ἡμέρα significa *día*, un período de tiempo, entonces lo que Sócrates estaría sugiriendo es que un período de tiempo (el día) puede ser uno y el mismo en muchos lugares y simultáneamente (ἄμα). Esto es bastante absurdo, en tanto una dimensión es la espacial y otra la temporal, y no se entiende qué puede querer decir que el tiempo está en el espacio.³⁸¹ Veamos, a continuación, que sucedería si se entendiera

³⁷⁹ Cuando Parménides intenta que Sócrates acepte que la analogía del velo expresa el tipo de presencia al que ellos se están refiriendo en relación a las Ideas, Sócrates simplemente afirma “Quizás (ἴσως)” (131c1). Al responder con este adverbio, Sócrates muestra su falta de adhesión y entusiasmo frente a la imagen propuesta por Parménides; aunque sus reservas, por cierto, no pueden convertirse -debido a su inmadurez filosófica- en un argumento conclusivo.

³⁸⁰ R. E. ALLEN (1983:116).

³⁸¹ Aristóteles ve bien este sentido espacial en *Física V*, en un pasaje que podría estar teniendo en cuenta al *Parménides*:

ἡμέρα como la *luz del día*, esto es, lo opuesto a la noche.³⁸² Así entendida, esta imagen nos recordaría la propuesta en *República* VI con la analogía del sol: allí se decía que así como es el sol a las cosas visibles, así es el Bien a las cosas inteligibles. El Bien es el análogo del sol, las cosas inteligibles son análogas a las sensibles, el intelecto o el alma es el órgano análogo a los ojos, y la inteligencia es análoga a la visión. La luz aparece como la condición de posibilidad de que haya visión, de igual modo que la verdad y la realidad que provienen del Bien son aquello que hace posible conocer las Ideas. El conocimiento es posible por el Bien, el sol es la deidad que nos da la luz, y el Bien es lo que -en esta imagen de *República*- otorga verdad y realidad a los objetos inteligibles. Si volvemos a la analogía propuesta por Sócrates en *Parménides* y entendemos ἡμέρα como luz del día, vemos que aquí -a diferencia del símil de *República*- lo inteligible está representado por la luz y no por el sol (que, en *República*, es análogo al Bien que ilumina a las Ideas), lo que podría constituir otra ilustración de la inexperiencia juvenil socrática.³⁸³ Esto es, si hubiera comparado a la Idea con el sol (en tanto es la causa de la luz del día), entonces tal vez podría haber justificado que el sol existe separado de las cosas y que, sin separarse ni dejar de ser uno, ilumina con su luz a una multiplicidad de cosas. Pero, como todos sabemos y Platón acepta en *Timeo* (45c-46a), la luz tiene una realidad material y, ni siquiera de haber sostenido Sócrates esta última interpretación, podría haber escapado nuevamente al problema de que no está toda la luz en todas las cosas como un todo.

Hemos mostrado, a partir del análisis de sus posibles interpretaciones, que la imagen propuesta por Sócrates –aun si la hubiera defendido y desarrollado- no invalidaría el argumento desarrollado por Parménides ni volvería falsa su conclusión. Sin embargo, queremos mostrar en qué sentido sí nos parece que hay que capitalizar la analogía del día: creemos que es un guiño platónico que nos sugiere el camino para entender acabadamente la participación sin caer en aporía. En primer lugar, debemos señalar que ἡμέρα significa *día* (y no *luz del día*, donde el término sería φῶς ó φάος), día por oposición a noche y, en tal sentido, aludiría a los momentos del día en que hay luz. ¿En qué sentido, entonces, podría explicar la participación entre Ideas y particulares sensibles una

“Se dice que las cosas están juntas (ἄμα) en un lugar cuando están en un único lugar primero, y que están separadas (χωρίς) cuando están en distintos lugares” (*Física* 226b21-23).

³⁸² Como entienden varios autores -entre ellos R. E. ALLEN (1983:116-117) y L. BRISSON (1994:37- si bien no es el significado propio del término. Cf., en contra de esta posición, M. I. SANTA CRUZ (1988:44-45 n.45). M. H. MILLER (1986:209 n.22) entiende ἡμέρα en un sentido espacial en tanto “la expansión espacial de la luz del sol que Sócrates tiene en mente” y argumenta que, de otro modo, no aceptaría como equivalente la imagen sustituta de Parménides del velo. Pensamos que no es un buen argumento en tanto, creemos, el problema de toda esta parte crítica del *Parménides* es que justamente Sócrates no cuenta con las herramientas filosóficas necesarias para enfrentar a Parménides y desarticular sus críticas.

³⁸³ Profusamente señalada en 127c, 130e, 133b, 135a-b, 135c-d.

imagen que propone una relación entre inconmensurables: el día (temporal) y las cosas múltiples (espaciales)? Justamente, creemos que el punto platónico al presentar esta analogía es explotar esa diferencia: para explicar las propiedades de particulares espaciales separados entre sí, apela a un elemento temporal convenientemente presente en las cosas (donde día sugiere fuertemente la idea de una unidad simple, que no puede ser entendida en términos de todo-parte) para señalar la absoluta alteridad ontológica entre ambas entidades.³⁸⁴ Es más, podemos pensar que estas múltiples cosas son separadas en un mismo momento y así, la Forma (entendida como el día, unidad temporal) está presente al mismo tiempo en los múltiples que también son separados simultáneamente, del mismo modo -y allí la analogía- que los particulares participan de una Forma única que, a su vez, tienen por participación. Y esto puede suceder y no generar problemas dado que las dos entidades son ontológicamente inconmensurables, así como el día (temporal) es inconmensurable respecto de las cosas físicas que cubre (y que se encuentran en el espacio).

Dado que la distinción todo-parte se planteó como exclusiva y exhaustiva, entonces los resultados indeseables obtenidos en el primer cuerno del dilema³⁸⁵ llevan a afirmar que, si el particular *a* participa de la Forma *F*, entonces participará de una parte de *F*. Hacia esa perspectiva nos conduce la analogía sustituta de Parménides quien, no conforme con la propuesta socrática del día, afirma: “Te las ingenias, Sócrates, para poner una misma unidad simultáneamente por doquier, tal como si, cubriendo con un velo a múltiples hombres, dijeras que él es uno y que en su totalidad está sobre muchos”. Este ejemplo lleva al extremo la concepción que subyace a todo el planteo -como ya señalamos al mostrar la fuerte insistencia en la separación de las entidades en 130b y en 131b- de entender la participación de un modo material, en tanto un *estar en* físico de la Idea (también física, en tanto totalidad compuesta de partes) en la cosa: el velo estará en partes en cada una de las cosas que participan (esto es, que están en relación, que están debajo de él), y en cada cosa ya no estará la totalidad sino una parte del velo cubrirá a cada una. Y termina la enunciación del segundo cuerno:³⁸⁶

“En consecuencia, Sócrates -dijo-, las Formas en sí mismas son divisibles en partes (μεριστά), y las cosas de las que ellas participan (μετέχοντα) participarán de una parte (μέρους), y en cada cosa ya no estará el todo, sino una parte de él en cada una” (131c5-7).

La participación es ahora entendida como participación en partes de Ideas y los

³⁸⁴ Así lo entienden K. DORTER (1989:188-189) y F. FERRARI (2004:59-61).

³⁸⁵ Cf. L. BRISSON (1994:37 n.76) acerca de la diferencia entre el absurdo al que lleva el primer cuerno del dilema y las dificultades a que conduce el segundo.

³⁸⁶ Sigue a continuación en el texto la formulación de las paradojas a propósito de la grandeza y la pequeñez que se generan por entender -como venimos señalando- *parte* y *todo* en sentido corriente y material.

distintos participantes obtienen, en virtud de la participación, partes de cada Idea. La Idea en este caso se entiende -como señala Parménides en 131b9- como unidad sobre multiplicidad en el sentido en que un velo es uno sobre los múltiples particulares que cubre. La consecuencia es que habrá que afirmar “que la Forma que es una, en verdad se nos vuelve divisible en partes, y que, sin embargo, sigue siendo una” (131c9-10). Este tipo de unidad, si bien no es lógicamente imposible como ocurría con la consecuencia del primer cuerno del dilema (una torta no deja de ser una torta a pesar de que se divida y separe en porciones), implica un tipo de unidad de la Forma que es diferente a la sostenida, por ejemplo, en *Fedón*.³⁸⁷ Ya señalamos que allí se nos decía que por participación los particulares recibían las propiedades de las Ideas y por ellas eran nombrados: muchas cosas eran bellas y se las denominaba *bellas* en tanto participaran de la Idea única de Belleza. Por cierto, este segundo cuerno del dilema tiene consecuencias lingüísticas y ontológicas.

Entre las primeras, diremos que si afirmamos que “Sócrates es grande” y que “Fedón es grande”, el predicado *grande* no se les aplicará en el mismo sentido ya que la *parte* de la Grandeza en Sócrates no será la misma *parte* de la Grandeza que tiene Fedón. Es cierto que podría pensarse que sí se les aplica la grandeza en el mismo sentido en tanto ambas partes corresponden al mismo todo (la Idea de grandeza). Pero en este caso tendríamos que aceptar que las cosas reciben su nombre de las Ideas, pero no por su participación de ellas, sino por su participación de partes de ellas.

Desde el punto de vista ontológico, las consecuencias indeseables son explicitadas por Platón mediante tres paradojas de la divisibilidad (131c12-e6) que se construyen con Ideas de cantidades y conducen al hecho de que la parte es más pequeña que el todo: “-Si cada cosa recibe una pequeña parte de lo igual, ¿será posible que el que la recibe, en virtud de esa pequeña parte, que es más pequeña que lo igual en sí, sea igual a alguna otra cosa? -Imposible” (*Parm.* 131d4-6). Se trata evidentemente de una paradoja que es resultado de considerar a las Ideas de un modo físico, lo que da lugar a su divisibilidad y repercute en una concepción en partes de la participación.³⁸⁸ Grandeza, Igualdad y Pequeñez son tratadas respectivamente como cosas grandes, iguales o pequeñas, compuestas por cosas más pequeñas como sus partes.³⁸⁹ En cada caso, la Forma es claramente concebida como un todo físico compuesto de partes y, en ese sentido, compartien-

³⁸⁷ Ya hemos señalado que las Ideas aparecían allí como realidades simples, no compuestas, entidades ontológicamente primeras y no reductibles ni divisibles en partes más pequeñas. Cf., por ejemplo, *Fedón* 78c-d.

³⁸⁸ Como señala A. SILVERMAN (2002:109) aquí se entiende la participación como la presencia de una pequeña parte de algo en un particular material dado. En este sentido, se hace difícil pensar cómo aplicar esta interpretación a casos como la Semejanza o el Triángulo en sí. Por cierto, es más plausible para Formas del tipo Fuego o Agua, que son justamente aquellas de las que Sócrates dudaba.

³⁸⁹ Estas paradojas nos recuerdan los argumentos propuestos en *Fedón* 96 c-e para demostrar la imposibilidad de explicar la causa del llegar a ser, el ser y la corrupción de las cosas a partir de causas físicas.

do la misma naturaleza de las cosas que participan de ella.³⁹⁰ Posiblemente Platón explore estas consecuencias para indicarnos que efectivamente hay separación ontológica entre el ámbito sensible y el inteligible; descuidar la profunda separación entre ambos planos y entender a las Ideas de un modo físico conduce indefectiblemente a que este segundo cuerno del dilema tampoco constituya el modo de explicar la relación entre particulares y Formas. Dado que la disyunción se había formulado como exhaustiva, Parménides pone en duda que pueda haber participación y Sócrates, perplejo, solo atina a exclamar: “No me parece que sea nada fácil de resolver semejante cuestión” (131e6-7).

¿Qué conclusión podemos sacar de este dilema? En primer lugar, y teniendo en cuenta su estructura, cabe observar -con Allen-³⁹¹ que se asume que si un particular participa de una Forma F, entonces participará o de F toda entera o de parte de F; pero *además*, también se da por sentado que en virtud de la participación, F *estará* en su totalidad o en parte *en* el particular. Es decir, no se cuestiona que la participación sea entendida como las Ideas *tomando parte*, en el sentido de *estando en*, los particulares. Pero lo que vuelve imposible el primer cuerno del dilema es la interpretación física que subyace a la posición de Parménides y tiñe de materialidad a la relación entre entidades: la participación, relación que vincula dos tipos de entidades, es entendida como una relación física y no metafísica o lógica o conceptual. Dado que se acepta que los particulares sensibles (“cosas tales como piedras, leños, etc.”, 129d3-4) son materiales y espaciales, las Ideas están en ellos (a través de la participación) como parte de ellos, y las Ideas además son pasibles de ser separadas en partes, no queda mucho margen para considerar -aunque no se diga explícitamente- que las Ideas también son espaciales y físicas. ¿Cómo pensar que una Forma -entera o en parte- puede estar en un particular espacial que no la contenga? Esto se ve claramente en la analogía del velo, ante la cual -como vimos- Sócrates no opone ninguna queja ni formula aclaraciones. Desde esta perspectiva de análisis, el primer cuerno del dilema colapsa: no es posible que una Idea única esté en dos lugares *al mismo tiempo* (podemos suponer esto último en tanto el velo cubre a todos en un mismo momento). Con lo cual se aborda el segundo camino: partes de las Ideas estarán en los particulares sensibles, localizados o alojados en ellos. Esto sugiere que las Ideas (todos compuestos de partes) también son físicas, en tanto alojadas en cosas que son materiales, espaciales y temporales. Como ya vimos, este segundo cuerno también conduce a consecuencias inaceptables.

Por nuestra parte, creemos que la interpretación que desliza Parménides es contraria a lo sostenido en la madurez donde, si bien como ya señalamos no se explica cómo

³⁹⁰ Cf. M. H. MILLER (1986:51).

³⁹¹ R. E. ALLEN (1983:123).

hay que entender la participación ni se ofrece un tratamiento acabado del tema, sí se establece claramente una diferenciación desde el punto de vista metafísico de ambas entidades.³⁹² Como vimos, los caracteres inmanentes mencionados en *Fedón* eran las propiedades mismas de las Formas, pero no aparece ningún vestigio ni sugerencia de que se las pueda entender como partes físicas de Formas materiales.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que si son las Formas las que explican las propiedades de las cosas y los caracteres inmanentes están en los particulares sensibles, espaciales y temporales, ¿cómo se puede explicar que las Formas y los caracteres no sean también espaciales y temporales? Si reafirmamos el carácter separado, en sí y por sí e inteligible de las Formas, ¿cómo pueden ellas ser causa de las propiedades de las cosas? Y si se aceptara que son espaciales y temporales, ¿cómo poder dar cuenta de su universalidad, de la que carece lo sensible? Y si no son universales, por cierto no podrían explicar la misma propiedad en todos los particulares.

Todas estas cuestiones son las que retoma el dilema de la participación, y es muy acertado y agudo su planteo en tanto reformula temas que efectivamente no habían sido desarrollados en la obra anterior. Lo único que queremos señalar en este punto es que, si bien ante la falta de explicaciones de la madurez es perfectamente lícita la posición que Parménides adopta en el dilema,³⁹³ el *Parménides* no ofrece pruebas de que la distinción todo-parte sea la única relación posible para explicar la conexión entre entidades ontológicas diferentes. De hecho, lo que se muestra es que es problemático entender la participación de un modo físico, y a la Idea como divisible e inmanente en la cosa.³⁹⁴ Sócrates podría haber rechazado estos supuestos, podría haber impugnado que la participación pueda ser entendida como una relación entre entidades independientes y el dilema se hubiera desarticulado. Por supuesto, mostrar que la partición material de la Forma es una interpretación insostenible de la participación, no implica señalar cuál es la correcta. De hecho, unas pocas líneas más adelante Sócrates va a probar con el caso del modelo y la semejanza, pero este intento acarreará nuevas dificultades que también destruirán la unidad de la Forma. Tal vez haya que pensar que este planteo -que, en definitiva, o hace colapsar la

³⁹² Cabe recordar por ejemplo *Fedón* 96c-e donde, para demostrar la imposibilidad de explicar la causa de la generación y la corrupción en base a razonamientos físicos, se dice que un hombre puede ser más grande que otro por una cabeza, que es pequeña, o que el diez es mayor que el ocho por dos, que es menor. En este sentido, se quiere mostrar que no es posible que la participación sea definida en términos físicos.

³⁹³ De hecho, es bastante probable que esta posición sea el emergente de discusiones y debates que se estuvieran dando al interior de la Academia respecto de una interpretación fisicista de la participación, como se encuentra en algunos testimonios de Aristóteles. “Cabría, desde luego, pensar que <las Ideas> son causas como lo blanco que se mezcla con lo blanco, pero una explicación tal, que propusieron primero Anaxágoras y después Eudoxo y algunos otros, es fácilmente rechazable” (*Met.* 991a15-19, y también 1079b18-22). Incluso en el *Tratado Sobre las Ideas* (97,18-ss) leemos: “Dentro del círculo de Platón, también Eudoxo pensaba que cada cosa es por mezcla de las Ideas en las cosas cuyo ser depende de su relación con ellas”.

³⁹⁴ Así entiende estos pasajes M. MIGLIORI (1990:138-139).

diferencia ontológica entre particulares y Formas, o destruye la conexión entre los ámbitos- es fruto de la inexperiencia y la falta de entrenamiento filosófico, dado que Platón no abandona las Ideas ni su causalidad respecto de lo sensible. Y, en ese sentido, es una invitación a repensar la relación de participación a la luz de la diferencia ontológica entre Formas y particulares sensibles, y no como una presencia del participado (la Forma) en el participante (la cosa). La indicación parecería ser que hay que reconsiderar en qué sentido la Forma es *una*, indagando por el costado de su simplicidad y no de la distinción todo-parte más propia, por cierto, de las cosas participantes; y que la trascendencia de la Forma puede salvarse ubicando la inmanencia en los caracteres inmanentes. Creemos que este espíritu de revisión y reflexión es el que deja abierta la pregunta de Parménides “¿De qué modo, entonces, crees tú, Sócrates, que las demás cosas participarán de las Formas, dado que no pueden participar ni de una parte ni del todo?”, ante la cual el Sócrates de este diálogo solo atina a responder que esto no le parece nada fácil de responder (131e3-7).

IV.1.c El argumento regresivo de la grandeza (*Parm.* 132a2-b2)

Luego del reconocimiento de Sócrates respecto de las dificultades que conllevan las paradojas de la divisibilidad, Parménides plantea un nuevo desafío a la participación mediante el argumento regresivo conocido como “tercer hombre”.³⁹⁵ Podemos reconstruir brevemente la estructura lógica del argumento del siguiente modo: si múltiples particulares tienen en común el mismo carácter o propiedad, este último existe separadamente de los individuos que de él participan y es una Forma (F) que es una; pero además, si se consideran juntos los múltiples particulares que poseen la propiedad y la Forma de dicha propiedad, habrá que postular la existencia de otra Forma (F₁) en virtud de la cual tanto los particulares como la Forma (F) poseen por participación la propiedad. A su vez, puede considerarse el conjunto anterior junto con F₁, y se hará necesario acudir a F₂ para explicar la propiedad del nuevo conjunto; y así al infinito. Esto es, se parte de la afirmación de que la Forma es una (ἐν, 132a1) y, específicamente, la Grandeza es una (ἐν τὸ μέγα εἶναι, 132a3), y se concluye que cada Idea no es una sino una multiplicidad infinita (οὐκέτι ἐν ἑκαστόν σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἄπειρα τὸ πλῆθος, 132b1-2). En tanto la conclusión parece contradecir el punto de partida, podemos pensar que el vicio del

³⁹⁵ Este tipo de argumento regresivo aparece cuatro veces en el *corpus platonicum*: *República* 597c (Idea de cama), *Parménides* 132a-b (Grandeza) y 132d-133a (Semejanza), *Timeo* 31a (Viviente único). Platón no utiliza la Idea de hombre, pero sí lo hace Aristóteles (*Metafísica* 990b, 991a, 1032a, 1059b, 1079a) y, por tanto, el argumento es conocido por la crítica bajo este nombre. Cf. F. M. CORNFORD (1951:88-90) para testimonios antiguos del argumento y F. FRONTEROTTA (1998:46-48) para las semejanzas entre la versión platónica y la aristotélica del argumento regresivo.

argumento radica: o (a) en la premisa punto de partida, que implicaría su propia negación en tanto auto-contradictoria; o (b) en la incompatibilidad entre algunas de las premisas de las cuales se deriva el argumento. Por cierto, no creemos que (a) sea el caso, dado que es difícil pensar que sea auto-contradictoria la afirmación de la unidad de la Forma que, por cierto, ya vimos que había sido sostenida en el *Fedón*. Con lo cual, pensamos que hay que buscar la contradicción dentro del argumento.

Por otra parte, dado que uno de los conceptos clave en este argumento es el de participación³⁹⁶ y que justamente se acaban de reconocer las dificultades que conlleva afirmar cualquiera de los dos cuernos del Dilema, surge naturalmente la pregunta de en qué modo se entiende ahora la participación. Esto es, ¿debemos pensar que las cosas son grandes porque participan de la Idea entera o de partes de la Idea? Y después, ¿la Idea de grandeza y las cosas grandes son todas grandes porque participan de la totalidad de Grandeza₂ o de partes de ella? Al respecto, sostendremos dos cosas. En primer lugar, creemos que el argumento regresivo no puede leerse aisladamente ni de manera independiente de las líneas anteriores,³⁹⁷ sino que es consecuencia del mismo supuesto -que ya habíamos advertido en el Dilema- que soslayaba la diferencia ontológica entre particulares y Formas. En segundo lugar, defenderemos que el esquema básico que subyace al menos a esta primera versión del argumento del tercer hombre que discutiremos (ATH₁) corresponde al primer cuerno del Dilema, esto es, a pensar a la participación como la relación que se establece entre múltiples entidades y una Idea toda entera. Creemos que son señal de ello las palabras puestas en boca de Parménides con que se abre el argumento:

“Parm: -Pienso que tú crees (ὄρισθαι) que cada Forma es una por una razón como ésta: cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas a todas (ἐπὶ πάντα ἰδόντι), que hay un cierto carácter (ἰδέα) que es uno y el mismo en todas; y es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno (ἐν τὸ μέγα).

-Sócr: -Dices verdad, afirmé.” (132a1-5)

Es importante notar la referencia a lo que Sócrates cree, piensa o supone (el verbo es ὄρισμαι), y esto es que si una pluralidad de cosas es grande, entonces hay un cierto carácter (ἰδέα)³⁹⁸ que es el mismo en todas esas cosas; y si hay una ἰδέα que es la mis-

³⁹⁶ “Aparecerá otra Forma de grandeza, surgida junto a la Grandeza en sí y a las cosas que participan (μετέχοντα) de ella” (132a10-11).

³⁹⁷ Cf. R. E. ALLEN (1983:134).

³⁹⁸ Primera aparición en el diálogo del término *idéa*. Hasta este punto Platón utilizó solo el término *eídos*, aunque hay que señalar que en otros diálogos aparecen *idéa* y *eídos* de un modo más o menos intercambiable. Recordemos que si bien ambos términos son sustantivos con la misma raíz de *eidon*, aoristo de *horao*, *eídos* tiene comúnmente el significado de *forma* o *figura*, *idéa* se utiliza más bien para *aspecto* o *apariciencia*. R. G. TURNBULL (1989:211) señala la conexión entre *idéa* e *idónti* (participio dativo que en el contexto puede traducirse por *para ti en tanto las miras* (“to you as you look at”), ambos términos en la línea 132a3) y considera que esta conexión sugiere que lo que aquí se quiere señalar es que la Forma y los particulares que participan de ella *lucen* (*look*) igual o tienen el *mismo aspecto* (the *same*

ma sobre todas las cosas grandes, entonces la Grandeza es una. Como afirma Allen, estas líneas no intentan probar que la Idea es, esto es, que hay Ideas (algo que ya había sido aceptado), sino más bien que la Idea es *una*, algo que acaba de ser problematizado en el Dilema.³⁹⁹ Con lo cual, el retorno a la unidad de la Idea, podrá tratarse o de la unidad de la que surgía la multiplicación de las Ideas (primer cuerno) o aquella que concluía en su fragmentación (segundo cuerno). Pensamos que, dada la referencia al acuerdo con las creencias socráticas, debe tratarse de la unidad de la Idea como un todo del primer cuerno -aquella que para Parménides se multiplica- en tanto ésta es la opción que Sócrates intenta salvar. Recordemos que si bien ambas posibilidades generan aporía y que incluso la primera derivaba en una imposibilidad lógica, el joven e inexperienced Sócrates, mediante el ejemplo del día, hace un intento por salvar (aunque, es cierto, carece de los argumentos para defenderlo ante las críticas de Parménides) la unidad de la Forma en tanto algo único presente todo entero en múltiples cosas.⁴⁰⁰

Hasta aquí, Sócrates acepta dos cosas, que no parecen problemáticas en tanto coinciden con el planteo de la teoría de las Ideas de madurez: 1) si hay una pluralidad de cosas que parecen grandes, entonces hay una Idea que es la misma sobre todas ellas (*ἐπὶ πάντα*);⁴⁰¹ y 2) si hay una Idea que es la misma sobre todas ellas, la Grandeza es una (*ἓν*). En otras palabras, si múltiples cosas empíricas *a*, *b* y *c* poseen un mismo carácter *x* y por tanto son todas ellas *x* (*ax*, *bx*, *cx*), esto es posible en virtud de la Idea “X en sí”, que es una. Veamos cómo se presenta la siguiente premisa y el modo en que ambas se aplican reiteradamente para generar el argumento regresivo:

“-¿Y qué ocurre con lo grande en sí y todas las cosas grandes? Si con tu alma las miras a todas

look). En este mismo sentido habría que entender el término ἴδης en la línea 132a7 para expresar el *aspecto* (*look*) que uno puede obtener con su alma.

³⁹⁹ Cf. R. E. ALLEN (1983:135).

⁴⁰⁰ En este punto nos separamos de R. E. ALLEN (1983:134-142) quien sostiene que el tipo de unidad que se asume es el del segundo cuerno del dilema. Si bien reconoce que podría tratarse del primero, lo rechaza argumentando que ya se ha mostrado que no solo es falso sino también absurdo (p. 136); optar por este primer cuerno sería para Allen pensar que Sócrates ahora está tratando de dar razones en favor de su verdad, aunque no lo logra. A nuestro modo de ver, en el dilema de la participación Sócrates defiende que la Idea es una en tanto no se multiplica en la relación de participación, que intenta defender eso con la imagen del día (aunque sin argumentarlo acabadamente) y que por tanto surge el segundo cuerno. Ahora, en este nuevo argumento que parte justamente de lo que Parménides supone que Sócrates cree, debemos pensar que se trata justamente de ese tipo de unidad que -en manos de Parménides- devino falaz y absurda. Además, por cierto, esta nueva aporía conduce una vez más -tal como en el primer cuerno del dilema- a la multiplicación de la Idea y no a su fragmentación.

⁴⁰¹ Hay que notar aquí un desplazamiento operado por Platón. En la madurez, como ya señalamos, se utiliza con frecuencia el vocabulario de la presencia de las Ideas en las cosas. Y en el *Parménides*, también se venía diciendo que la participación de las cosas en las Formas supone la presencia de las Formas en las cosas, salvo, por supuesto, cuando se utiliza la imagen del velo que -en tanto algo material- está sobre las múltiples cosas que cubre (*ἐπὶ πολλοῖς*, 131b9) o bien sobre cada una de ellas o bien una parte sobre una cosa y otra parte sobre otra (*Ἡ οὖν ὅλον ἐφ' ἑκάστῳ τὸ ἴστίον εἶη ἄν, ἢ μέρος αὐτοῦ ἄλλο ἐπ' ἄλλῳ*, 131c2-3). Nos interesa resaltar este desplazamiento, en tanto en el argumento regresivo de la Grandeza se menciona un carácter que es uno y está sobre todas las cosas (*ἐπὶ πάντα*, 132a3, *ἐπὶ τούτοις*, 132a11).

del mismo modo (ὡσαύτως), ¿no aparecerá, a su vez, un nuevo grande, en virtud del cual todos ellos necesariamente aparecen grandes?

-Tal parece.

-En consecuencia, aparecerá otra Forma de grandeza, surgida junto a la grandeza en sí y a las cosas que participan de ella. Y sobre éstos, a su vez, otra Forma, en virtud de la cual todos ellos serán grandes. Y así, cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada.” (132a6-b2)

En estas líneas se ha reproducido el esquema clásico de participación del período medio (una Idea única, sobre múltiples cosas que exhiben la cualidad de la Idea),⁴⁰² que en principio no conduce a ninguna regresión, si bien quedó pendiente la cuestión de cómo entender la unidad de la Idea en la relación participativa. Tampoco es difícil reconstruir el argumento regresivo a partir de este segundo pasaje: si las cosas grandes son tales en virtud de su participación de la Idea única de grandeza, y si consideramos del mismo modo a las cosas grandes y a la Idea de grandeza, deberá haber una segunda Idea de grandeza de la cual participe todo el conjunto anterior y sea causa de la grandeza de la primera Idea de grandeza y de las múltiples cosas grandes que de ella participaban; y así al infinito. Siguiendo la denominación que utilizamos antes, si consideramos *a*, *b*, *c* y “X en sí” como un conjunto unitario de entidades que son *x*, será necesario postular una segunda Idea “X en sí₁” en virtud de la cual *a*, *b*, *c* y “X en sí” son *x*. Y nuevamente, si *a*, *b*, *c*, “X en sí” y “X en sí₁” constituyen un conjunto unitario de entidades *x*, será necesario postular una nueva Idea “X en sí₂” en virtud de la cual el conjunto anterior es *x*.

¿Pero en qué consiste el regreso y por qué, de producirse, generaría un problema? El texto dice: “Y así, cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada” (οὐκέτι δὴ ἐν ἑκαστὸν σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἄπειρα τὸ πλῆθος, 132b1-2), algo que es claramente contradictorio con lo que Parménides asumió -con su acuerdo- que Sócrates creía: “tú crees que cada Forma es una” (ἐν ἑκαστον εἶδος, 132a1). Podemos interpretar que el problema está en que se afirma a la Idea como una y se concluye que la Idea es una pluralidad ilimitada, y que allí hay una contradicción. Sería un poco trivial pensar que este argumento esté en función de poner en duda que la Forma sea una, cosa que ya se había encarado con mucho más detalle en el Dilema de la participación. En ese caso, cierto modo de entender la participación implicaba que la Forma se partiera o se multiplicara. Aquí, más bien, pareciera que el problema afronta otra arista de la participación, pero no se duda de que la Idea sea una en el sentido menos problemático para Sócrates de aceptar: la Idea es un uno sobre lo múltiple. ¿En qué sentido, entonces, a

⁴⁰² Recordemos, no obstante, que en el esquema del período medio también está contemplado que la Forma es un paradigma a cuya perfección las cosas aspiran, pero nunca llegan. Esta “omisión” -a la que se apelará en el segundo tercer hombre- juega en favor del regreso infinito.

partir de este nuevo argumento la Grandeza en sí no será una o única? La Idea de grandeza es una y única, y explica el carácter de grande de las cosas particulares grandes. Eso es claro como punto de partida del argumento. También la Idea de grandeza₁ es una y sirve para explicar el carácter de ser grande de los particulares grandes y de la Idea única de grandeza. No se trata, entonces, de una multiplicación de la misma Idea (como en el caso del segundo cuerno del Dilema) ya que Idea de grandeza e Idea de grandeza₁ son Ideas únicas y distintas entre sí en tanto tienen diferentes miembros, sino más bien de una proliferación de Ideas únicas.⁴⁰³

Lo que está afirmando Platón aquí -a nuestro modo de ver- es que si aceptamos las nuevas condiciones implícitas en el argumento (ya veremos qué supuestos pueden estar jugando ahora) nos enfrentamos con un nuevo problema: ya no tendremos una Idea única que dé cuenta de cada carácter o propiedad.⁴⁰⁴ El problema no es que la Idea de grandeza pierda su unidad, sino que lo que pierde es su potencia explicativa: ya no podrá dar cuenta de toda y cada una de las instancias de grandeza, ya sea a) porque no puede explicar su propia grandeza, o b) porque ahora es exigida una explicación del carácter del cual la Idea es Idea. Con lo cual, vendrá en su auxilio la Idea de grandeza₁, que podrá explicar el carácter de grande de Grandeza y de las cosas grandes, pero tendrá el mismo problema. Y así al infinito. Por otra parte, y dado que la Idea de grandeza₁ explica la grandeza de la Idea de grandeza pero también la de los particulares grandes, entonces habrá ahora dos Ideas que los expliquen: la Idea de grandeza original y la Idea de grandeza₁. Visto así y siguiendo la tensión del texto, podemos pensar que Platón está dando cuenta de numerosos conflictos que pueden surgir dentro de la teoría de las Ideas, si no somos muy cuidadosos y descuidamos la aparición de algunos supuestos indeseables: si no resaltamos la perfección de la Idea, tendremos que reconocer Ideas que no estaríamos dispuestos a aceptar (extensión de las Ideas); si no aclaramos que la participación no es un “estar en” físico, colapsará la unidad de la Idea y ésta se dividirá o multiplicará (dilema de la participación); y ahora, si aceptamos que la Idea posee el carácter del cual ella es causa y esto debe ser explicado y, además, ella no puede ser causa de su propio carácter, se debilitará el sentido causal de la Idea en tanto aquello absoluto que da cuenta de las características de los participantes.

Si bien -como tratamos de mostrar- no es difícil entender el argumento, los mayores problemas que enfrenta quien quiera interpretarlo no surgen de lo que Platón dice,

⁴⁰³ Así lo entiende, por ejemplo, D. HUNT (1997:5). Para una interpretación diferente cf. F. FRONTEROTTA (2001:140) quien se aparta de la reconstrucción de Vlastos del argumento y entiende que el regreso se produce en tanto todo el tiempo se trata de la misma Idea que se multiplica infinitamente.

⁴⁰⁴ En este sentido traduce G. VLASTOS (1969²:293) la conclusión del argumento: “And so there will no longer be *one* Form for you in each case, but infinitely many”.

sino más bien de lo que no dice.⁴⁰⁵ Esto es, el único consenso que parece surgir entre los estudiosos es que, para que efectivamente se produzca la regresión pretendida, hay que hacer explícitas ciertas premisas supuestas; pero al intentar identificarlas, desaparece el acuerdo entre los intérpretes. Quien marcó un hito dentro de la ya abundante bibliografía⁴⁰⁶ sobre el análisis de este argumento fue G. Vlastos, con su célebre artículo de 1954 “The Third Man Argument in the *Parmenides*”, cuyo valor principal consiste en hacer explícitas las premisas que -a criterio de Vlastos- en su accionar conjunto permiten que se opere el regreso infinito. Este artículo dio pie a una inmensa cantidad de literatura⁴⁰⁷ que, pronunciándose a su favor o en su contra, vuelve insoslayable su referencia. Por cierto, toda esta discusión entre los estudiosos contemporáneos dio lugar a un interesante debate desde el punto de vista lógico y filosófico, pero que -en palabras de Ferrari- “no pocas veces ha perdido de vista la referencia a la letra del texto platónico”.⁴⁰⁸ Hechas estas aclaraciones y en vistas a los intereses específicos de nuestra investigación (que no se propone una lectura original ni una toma de posición respecto de las implicancias del ATH sino, más bien, trazar un panorama de la ontología platónica de la madurez que, atravesada por las críticas del *Parménides*, es retomada en *Timeo*), evaluamos que es conveniente organizar el trabajo del siguiente modo:

1. formular los supuestos de auto-predicación y no identidad, tal como hace Vlastos;
2. analizar si ambos exhiben la doctrina que Platón sostuvo en la madurez, específicamente en las obras analizadas en el capítulo anterior;
3. hacer manifiesto otro supuesto que, a nuestro modo de ver y siguiendo con cuidado las líneas del argumento del *Parménides*, parece ser resaltado por Platón;
4. evaluar los alcances del ATH y del resto de los ítems analizados dentro del espíritu crítico de toda esta sección del *Parménides* que estamos considerando.

Comencemos, pues, por el trabajo de Vlastos, quien -a partir de las líneas 132a1-4 que ya transcribimos- generaliza el primer paso del argumento del siguiente modo:

(A1) Si un número de cosas, a , b , c , son todas F , debe haber una Forma única F - dad , en virtud de la cual aprehendemos a , b , c , como siendo F .

A continuación, a partir de la lectura de las líneas 132a6-11 formula el segundo paso:

(A2) Si a , b , c , y F - dad son todos F , debe haber otra Forma, F - dad_1 , en virtud de la cual aprehendemos a , b , c , y F - dad como siendo F .⁴⁰⁹

Dado que A2 no se sigue de A1, Vlastos entiende que “debe de haber habido algo

⁴⁰⁵ Cf. S. M. COHEN (1971:448).

⁴⁰⁶ Para una selección de los principales trabajos anteriores a su artículo, cf. G. VLASTOS (1954:319 n.1).

⁴⁰⁷ Cf. la selección de trabajos apuntada por R. GOULET (2012:713) y A. HERMANN (2012:209-210, 215).

⁴⁰⁸ F. FERRARI (2004:65).

⁴⁰⁹ G. VLASTOS (1954:320-321).

más en la mente de Platón que la información aportada por A1, y que hace que el paso hacia A2 le parezca no solo permitido sino también plausible".⁴¹⁰ A la hora de dar cuenta de ese *algo más*, Vlastos se propone buscar aquellas premisas más simples que, si bien no presentes en el argumento, habría que agregar a A1 para hacer de A2 una legítima conclusión suya. Es en ese sentido que formula sus dos conocidos supuestos -auto-predicación (AP) y no identidad (NI)-, el primero para justificar el antecedente de A2 (Si *a*, *b*, *c*, y *F-dad* son todos *F*) y el segundo para justificar su consecuente (debe haber otra Forma, *F-dad*₁, en virtud de la cual aprehendemos *a*, *b*, *c*, y *F-dad* como siendo *F*).

(AP) Cada Forma puede ser predicada de sí misma. La Grandeza es ella misma grande. *F-dad* es ella misma *F*.

Si esto no fuera cierto -sigue Vlastos- sería falso afirmar que *a*, *b*, *c*, y *F-dad* son todos *F*.

(NI) Si una cosa cualquiera tiene un cierto carácter, esa cosa no puede ser idéntica a la Forma en virtud de la cual aprehendemos ese carácter. Si *x* es *F*, *x* no puede ser idéntica a *F-dad*.

Si (NI) no estuviera implícito en el argumento, no sería lícito el pasaje -afirma Vlastos- entre la prótasis y la apódosis de A2 ya que, podemos pensar, podría decirse que *a*, *b*, *c*, y *F-dad* son todos *F* y que *F-dad* es *F* en virtud de sí misma. Lo que el supuesto de NI garantiza es que si cualquier entidad es grande, su Grandeza no puede ser idéntica a dicha entidad; y de allí se seguiría que si la Forma de grandeza es grande, entonces su Grandeza no puede ser idéntica a sí misma, y habrá de haber una segunda Forma de grandeza, Grandeza₁.⁴¹¹

Entonces, a partir de estos dos supuestos, reformulemos con Vlastos el argumento para obtener el regreso: 1) se puede aceptar que hay cosas que tienen un mismo carácter (*a*, *b*, *c*, tienen el carácter *F*); 2) (A1) nos dice que hay una Forma, *F-dad*, en virtud de la cual aprehendemos esas cosas como *F*; 3) por (AP) afirmamos que esa Forma, *F-dad*, es también *F*; 4) pero por (NI) la Forma por la cual aprehendemos *a*, *b*, *c* y *F-dad* como *F* no puede ser ella misma *F-dad*. Con lo cual, deberá haber una segunda Forma, *F-dad*₁.

Hasta aquí el argumento regresivo que, por cierto, deja abiertos muchos interrogantes. Podemos preguntarnos, por ejemplo, si son realmente éstos los supuestos que subyacen al argumento y no otros, y si Platón estaría dispuesto a comprometerse con ellos. ¿Platón formuló el argumento pensando que era válido? En tal caso, ¿qué pretendía probar? Estas preguntas, entre otras, han recibido diferentes respuestas. El mismo Vlastos, por ejem-

⁴¹⁰ G. VLASTOS (1954:324).

⁴¹¹ G. VLASTOS (1954:325).

plo, sostiene que ambos supuestos (AP y NI) son mutuamente inconsistentes,⁴¹² que si Platón los hubiera identificado no habría formulado el argumento, pero que -al no poder hacerlo no pudo saber si el argumento constituía, o no, una objeción válida a su teoría. Si bien no creemos que Platón no haya advertido los supuestos y sus consecuencias,⁴¹³ no pretendemos aquí insistir en la polémica con Vlastos sino, más bien, tratar de identificar rastros de auto-predicación y de no identidad en la propuesta ontológica de madurez. Nuestro interés es determinar si, aceptando que los supuestos identificados por Vlastos subyacen al argumento⁴¹⁴ y éste conduce a un regreso infinito, corresponde que esa consecuencia se aplique a los desarrollos ontológicos medios.

Comencemos por la auto-predicación que, como señalamos en el capítulo anterior, no parece haber sido una cuestión que preocupara a Platón pero ha dado lugar a un largo debate entre la crítica contemporánea. En su favor, se puede argumentar desde algunos pasajes del *corpus*: ya señalamos *Fedón* 100c4-7 (“me parece que, si hay alguna otra cosa bella además de lo Bello en sí, no es bella por ningún otro motivo que el de que participa en aquello Bello; y lo mismo digo de todo lo demás”) donde parecería asumirse que lo Bello en sí (esto es, la Forma de belleza) también es bella. También leemos en *Banquete* 210e4-211a4 que, quien haya hecho los esfuerzos necesarios, “descubrirá (...) algo maravillosamente bello por naturaleza (...) que no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo”. Y, fuera de este período de madurez del cual son características las Formas, encontramos otros dos pasajes que podrían estar haciendo referencia a la auto-predicación: -*Protágoras* 330c-d, donde se habla de la justicia en términos de una realidad que es ella misma justa, aunque se agrega que “la justicia es semejante al ser justo” (Ἔστιν ἄρα τοιοῦτον ἡ δικαιοσύνη οἷον δίκαιον ἔναι), y de la piedad que es una realidad que “por naturaleza es semejante a ser piadoso” y, en ese sentido, difícilmente habría alguna otra cosa piadosa si no fuera piadosa la propia piedad; e -*Hippias Mayor* 292e donde Sócrates, interrogando a Hippias acerca de qué es lo bello, concluye que “lo bello es bello siempre”.⁴¹⁵ Estos textos permiten pensar que la

⁴¹² Cf. G. VLASTOS (1954:325-326): AP dice que *F-dad* es *F*, y NI que si *x* es *F*, *x* no puede ser idéntica con *F-dad*. Si se sustituye *F-dad* por *x* en NI, surgiría que “si *F-dad* es *F*, *F-dad* no puede ser idéntica a *F-dad*”. En tal sentido -sigue Vlastos- dado que esta última sentencia es completamente falsa, en tanto auto-contradictoria, al menos una de las premisas de que se sigue (AP o NI) debe ser falsa o carente de sentido. P. GEACH (1965), por su parte, considera que son formalmente contradictorios.

⁴¹³ G. VLASTOS (1969²:297n.4) afirma que para Platón el ATH es “a record of honest perplexity’ -an expression of philosophical puzzlement due to the failure to identify the tacit assumptions which entered into the premises of this and other objections marshalled in the *Parmenides* against the theory of Ideas”.

⁴¹⁴ Algo que, por ejemplo, es negado por S. M. COHEN (1971:431).

⁴¹⁵ Podríamos agregar *Sofista* 258b9-c3 (“¿Entonces, como tú dices, no es para nada inferior a las otras realidades, y se debe tener el coraje de decir que el no-ser existe firmemente, y que tiene su propia naturaleza, así como lo grande era grande y lo bello era bello, y, a su vez, lo no-grande era no-grande y lo no-bello, no bello?”) como testimonio de un trabajo de vejez. Y otro pasaje que podría también aportarse en favor de la autopredicación es *Fedón* 102e5 (“aquella [Grandeza que hay en nosotros], en tanto es grande, no se atrevería a ser pequeña”); aunque, en este último pasaje, se

Forma es en modo perfecto aquello que los particulares manifiestan imperfectamente y que, en ese sentido, es pasible de auto-predicación. Incluso, la auto-predicación es consistente con otras tesis platónicas y afín a formulaciones comunes que Platón aceptaría. Recordemos una vez más que la distinción entre cosa y cualidad es algo que el propio Platón fue forjando, dado que en el s. V a.C. no tenía la naturalidad que hoy en día le atribuimos. Con expresiones como “lo Grande”, “lo Bello” o “lo Justo” se podía hacer referencia en griego a dos clases de cosas diferentes: por un lado, “lo Bello” en tanto una cosa que sucedía que era bella, como un cuadro bello o Helena; pero, por otro, podía estar refiriéndose a lo que es la belleza de esas cosas. Si bien Platón se vale de ambos tipos de uso, con estos sustantivos abstractos en esta época se comienza a privilegiar el segundo de los sentidos enunciados.⁴¹⁶ Con esto solo interesa resaltar que a quien escuchara hablar de τὸ μέγα, dada esta indistinción, tal vez no le resultaría extraña la referencia tanto a cosas grandes como a lo grande de las cosas grandes. Otro argumento que podría resultar afín, implícitamente, a la auto-predicación, está vinculado con el carácter causal de las Ideas: si bien no es un principio explícito, sí resulta bastante natural creer que la causa debe poseer la propiedad de la cual es causa. Aplicado a la Idea, podría establecerse que si ellas son causa del modo de ser de los participantes, ellas deben en algún sentido poseer el carácter del cual son causa.⁴¹⁷ En este sentido, si pensamos en las explicaciones naturalistas del presocrático Anaxágoras, recordaremos que él daba cuenta del cambio⁴¹⁸ de las cosas (como árboles y caballos, que consideraba compuestas) en términos de reordenamiento de elementos eternos e inmóviles (salvo en cuanto a la posición). Para Anaxágoras, los objetos que nos son familiares están compuestos de porciones o partes de otros elementos básicos (que podemos pensar como ingredientes físicos) como, por ejemplo, Calor, Frío, Brillo, Oscuridad, Sangre, Huesos.⁴¹⁹ Estos tenían en sí mismos aquellas cualidades que aportaban a los compuestos y, por tanto, eran capaces de dotar a los participantes con partes o porciones de sus propias cualidades. Sin perder de vista que en *Fedón* 97c-98e Platón expresa su decepción por la explicación de Anaxágoras, no puede dejar de tenerse en cuenta la relevancia e influencia que la estrategia anaxagórica adquiere en el pensamiento platónico. No solo porque le dedica un gran desarrollo a criticarla, sino también porque en algún punto la explicación anaxagórica prefigura a la plató-

trataría de las propiedades inmanentes y no de las Formas.

⁴¹⁶ Cf. C. MEINWALD (1992:374).

⁴¹⁷ Esto es denominado “principio de extensión” por F. FERRARI (2004:70). También D. HUNT (1997:4-5) entiende que la auto-predicación no aparece explícitamente en el *Parménides* aunque puede asumirse que Platón sostuviera -de un modo natural para la Grecia del siglo IV- “que una Forma no puede explicar la F-dad de una cosa F si no es ella misma F”.

⁴¹⁸ Utilizamos *cambio* en un sentido amplio, que incluye el fenómeno de generación, destrucción y cambio de las cosas.

⁴¹⁹ “Los griegos no consideran rectamente ni el nacer ni el perecer. Pues ninguna cosa nace ni perece sino que, a partir de las cosas que existen, hay combinación y separación. De modo que, [para hablar] correctamente, deberían llamar al nacer combinarse y al perecer separarse” (fr. 17, traducción C. EGGERS LAN, 1985:401).

nica en tanto ambos optan por explicar a todas las cosas como derivadas de otras entidades de las cuales participan (que para Anaxágoras era simplemente tener una porción o parte de otro elemento más básico como un ingrediente constitutivo propio) y obtienen sus propiedades a partir de ellas.⁴²⁰ Por último, también es consistente con la auto-predicación de la Forma el hecho de que -como ya señalamos- en la teoría de madurez Platón la considera modelo (*parádeigma*) absoluto y perfecto respecto de los participantes. Las cosas desean asemejarse o imitar (*mímesis*) a las Ideas y, por tanto, sería difícil pensar que ellas no son o tienen la propiedad imitada y en ese sentido deben ser sujeto de predicación de dicho carácter. Por supuesto, esta afirmación es completamente evidente para quienes, como nosotros, damos por descartada la distinción entre sustancia y cualidad, es decir, entre sujeto y predicado que, aunque seguramente Platón ya había visto, todavía no la hace explícita.

Todas estas tesis que hemos relevado (pasajes en el *corpus*, carácter causal de las Formas, relevancia del modelo anaxagórico, la Forma entendida como paradigma), efectivamente están presentes en la obra de Platón, hacen plausible la admisión implícita de la auto-predicación y no pueden ser soslayadas. Sin embargo, creemos que hay un elemento de peso, que mencionaremos a continuación y que convive con los mencionados, que nos hace pensar que Platón no estaba comprometido con la auto-predicación al menos tal como aparece en el *Parménides*. Lo que hay que tener en cuenta es que, si bien la auto-predicación es posible en casos como la Bondad o la Belleza (no habría conflicto en sostener que la Idea de bueno es buena o la de belleza bella), esta tesis es inaplicable en muchos otros casos como, por ejemplo, la Grandeza (que es justamente el ejemplo que toma Platón en el primer ATH), la Multiplicidad o la Pequeñez. ¿Cómo sería posible afirmar que la Idea de multiplicidad es múltiple sin atentar contra la unidad que exhibe en tanto Idea? ¿La Idea de semejanza será desemejante, no idéntica a sí misma? ¿Y cómo entender la auto-predicación en el caso de las Ideas morales? ¿En qué sentido la Idea de piedad puede ser pía? Es claro que hay predicados que no pueden aplicarse a las Formas sin entrar en conflicto con todas las propiedades lógicas y ontológicas que Platón afirmó respecto de ellas (por ejemplo, su unidad, perfección, simplicidad y pureza, autoidentidad, inmutabilidad, inteligibilidad, indivisibilidad). Es por cierto llamativo que Platón recurra justamente en el *Parménides*, en el marco de un argumento fuertemente crítico de teoría de las Ideas como es el ATH, a sostener la auto-predicación y utilice como ejemplo la Idea de grandeza que es justamente uno de los

⁴²⁰ Cf. C. MEINWALD (1992:375-376). Seguramente Platón notó que este modelo explicativo difícilmente pudiera aplicarse a casos como el de la grandeza, ya que algo grande no podría concebirse como el resultado de la adquisición de ingredientes físicos, ni la belleza como una adición física. Pero que Platón hubiera visto esto no significa, en principio, que tuviera que abandonar el tipo de explicación sino que bien podría haber intentado resignificar la participación en otros términos que no fueran compartir ingredientes físicos. Efectivamente Anaxágoras es criticado por este aspecto, que es el que Platón utiliza en los pasajes del *Fedón*.

casos conflictivos: decir que la Idea de grandeza es grande es contradecir uno de los atributos que se habían afirmado de las Formas en tanto una entidades inteligibles e inespaciales, carentes de extensión.

¿Cómo negar la auto-predicación, que el mismo Platón parece sostener? ¿Cómo aceptarla, sin caer en contradicción con otras afirmaciones del propio Platón? ¿Qué nos puede estar sugiriendo en el *Parménides*, con el ejemplo que específicamente elige? En otras palabras e intentando responder estos y tantos otros interrogantes que nos surgen inevitablemente, ¿cómo debe entenderse la auto-predicación que Platón parece aceptar? Creemos que un buen punto para afrontar este problema es remitirnos a una de las formulaciones más básicas del Platón de madurez, quien afirmó que hay “dos clases de cosas” (*dúo eíde tôn ónton*, *Fed.* 79a6): una perceptible a la vista, que se puede tocar, ver y percibir por los sentidos, que prácticamente nunca se comporta idénticamente ni en sí misma ni en sus relaciones recíprocas; la otra invisible, no perceptible a la vista, no puede aprehenderse por ningún otro medio que por el uso racional de la mente, se comporta siempre del mismo modo e idénticamente (*Fed.* 78e-79a). Esta distinción tan tajante entre géneros de seres no es menor, sino el punto de apoyo del resto de las afirmaciones y, al menos para el Platón de la madurez, solo las Ideas representan “la realidad que verdaderamente es” o “lo que es realmente” (*ousía óntos oúsa*, *Fedro* 247c7). Este esquema dicotómico reaparece -como vimos- en *República V* (478b-479b) donde Platón distingue entre “lo que es cognoscible” y “lo opinable que será algo distinto de lo que es”; y también afirma que existe algo que es y no es, que yace entre lo que puramente es y lo que completamente no es. Y mientras la Idea de belleza en sí se comporta siempre del mismo modo, las múltiples cosas bellas han de parecer en algún sentido feas, al igual que el resto de las multiplicidades que enunciamos con su nombre junto con el contrario en tanto cada una contiene ambos opuestos. La afirmación de que “cada una de estas multiplicidades (*hékaston tôn pollôn*) es lo que se dice que es más bien que *no es*” (*Rep.* 479b9-10), sumada a la taxativa diferencia de géneros, creemos que nos permite interpretar de un modo razonable que mientras la Idea es su característica o predicado de un modo perfecto, simple, unívoco, absoluto e invariable, los participantes “son y no son” eso que se les atribuye (¿un predicado?, ¿una cualidad?), lo tienen en un momento o en unas relaciones, pero no en otras. Y esto también aparece claramente en *Banquete* 211a5-b5, donde se afirma que la belleza eterna e incorruptible de la Idea de belleza “no es bella en un aspecto y fea en otro, ni unas veces bella y otras no, ni bella con respecto a una cosa y fea con respecto a otra, ni aquí bella y allí fea, como si fuera para unos bella y para otros fea”. Y esta belleza, que no se aparecerá bajo la apariencia de nada sensible pero tampoco “como un razonamiento, ni una ciencia, ni como existente en otra cosa (*οὐδέ που ὄν*

ἐν ἑτέρῳ τινι)” es “una belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella (ἀλλ’ αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα τὰυτα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα) de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no les causa aumento ni generación, ni le ocurre absolutamente nada (μηδὲ πάσχειν μηδέν)”. Una vez más, las Ideas son entidades simples y privadas de características sensibles, ajenas a cualquier vestigio material y que además -y esto es algo importante- no son para nada modificadas o afectadas por el ámbito sensible.

Si nuestra interpretación es correcta, la auto-predicación de la Idea no podría entenderse como la adscripción predicativa a la entidad perfecta de la propiedad que le corresponde. Ese tipo de unión le conviene a lo múltiple, que puede ser y no ser una propiedad, tenerla y perderla y volverla a adquirir. Pero claramente ése no es el caso de la Idea. Pareciera, más bien, que la Idea se auto-predica en tanto ella es idéntica al predicado que explica en el particular.⁴²¹ En tanto la Idea de belleza es una entidad ontológica primera y absoluta, predicar de ella “belleza” no puede ser otra cosa que expresar con un predicado la esencia que ella misma es, a diferencia de predicar belleza de un particular que significa expresar una propiedad que éste posee en virtud de su participación de otra entidad (esto se ve claramente en el pasaje del *Banquete*). Como sostiene Silverman, no es el mismo el sentido de “ser” en las afirmaciones “lo Grande es grande” y “los múltiples grandes son grandes”: mientras los últimos son grandes por participación y en virtud de la participación cada uno es caracterizado por la Grandeza como una cosa grande, la Forma de grandeza no es grande por participación de otra entidad. Tampoco puede *tener* la grandeza en un momento, para después perderla; o *tenerla* como algo diferente de su ser simple. Más bien, la Grandeza en sí es (lo que es ser) grande.⁴²² En el mismo sentido, Ferrari entiende que el *eidos* (Φ) constituye un individuo ontológico que incorpora en sí mismo el sentido del predicado F, que expresa la esencia de Φ .⁴²³ De modo que, si centramos nuestra atención en esta neta división de planos (que, como vimos, se afirma explícitamente en las cuatro obras de madurez) que implica, por un lado, la simplicidad eidética inmutable y, por otro, la esfera sensible material que recibe propiedades por participación, no nos resultará extraño que las afirma-

⁴²¹ Una posición diferente adopta M. L. GILL (2012:24-25), quien sostiene que la Forma posee el mismo carácter que su participante de un modo preeminente y descarta que la relación expresada por la auto-predicación sea distinta de la participación. Afirma Gill: “Nótese que cuando digo que la forma de F-dad 'es F sin cualificación' o 'tiene F-dad de un modo preeminente', esta frase no indica que la Forma establezca con F-dad una relación diferente de la que sus participantes [otros que la Forma misma] mantienen con el mismo carácter”. Nótese la diferencia entre la posición que sostuvimos y la de M. L. Gill: no es lo mismo que la Forma se relacione por participación con la característica que explica (aunque se trate de un caso especial de participación que se da de un modo preeminente, sin admitir grados ni respectos, ni mucho menos aceptar opuestos), que exhibir esa propiedad en tanto hay identidad o se trata de un uso existencial del verbo ser.

⁴²² A. SILVERMAN (2002:110-111).

⁴²³ F. FERRARI (2004:75).

ciones “Sócrates es sabio” o “Eutifrón es pío” deban entenderse como que dichos individuos llevan a cabo un *comportamiento* de acuerdo a la sabiduría o la piedad en sus acciones *concretas*. Pero en el mismo sentido -creemos- las afirmaciones “la Justicia es justa” o “la Grandeza es grande” no pueden estar significando que dichas Ideas se *comportan* o *adquieren* concretamente alguna propiedad en un momento dado, sino más bien que la Idea de justicia y de grandeza son esencialmente justas y grandes respectivamente; esto es, dichas afirmaciones no son juicios o valoraciones morales o matemáticas sobre algún tipo de comportamiento de lo eidético, sino más bien que la Idea de justicia y grandeza son justas y grandes en tanto son ellas mismas lo que es ser justo y grande, su esencia. Así entendido, no debe asombrar si “la Idea de multiplicidad es múltiple”: por supuesto, solo las cosas empíricas, de naturaleza material y sensible, exhibirán concretamente la multiplicidad adquirida por participación de la Idea; pero esta última también será esencialmente múltiple (será lo que es ser múltiple formalmente), permaneciendo -en tanto Forma- una, auto-idéntica, eterna e inmutable. Creemos que se puede hablar de auto-predicación de las Formas, pero entendida de la manera que hemos propuesto. Por cierto, nos parece que el Platón del *Parménides* se vale del supuesto de auto-predicación para caer en la regresión del ATH, pero intencionalmente lo aplica en un sentido diferente e incompatible con el que -si nuestra interpretación es correcta- puede encontrarse en la obra de madurez.

Pasemos ahora, teniendo en cuenta los mismos pasajes relevados para la auto-predicación, al segundo de los supuestos, conocido como no identidad.⁴²⁴ Como señala Ferrari, la cuestión se reduce, en realidad, a si se puede aplicar -o no- a la Forma el procedimiento implicado en el caso del ámbito sensible.⁴²⁵ La no identidad entre un particular a (aF) y la Forma F -dad (Φ), ¿puede extenderse al caso en que aF sea ΦF ? Esto es, si al *eidos* Φ corresponde una propiedad F , ¿necesita este *eidos* de otro *eidos* ulterior que dé cuenta causalmente de su carácter de ser F ? Si bien tenemos que reconocer que ésta es justamente la polémica apuesta platónica del *Parménides* para que efectivamente se produzca el regreso y deba concluirse que la participación entre ámbitos es paradójica, no creemos que la no identidad pueda sostenerse en la obra de madurez. Más bien, pensamos, constituye una invitación a que volvamos a pensar el tema y descubramos cómo no hay que entender la formulación madura de la teoría de las Ideas.

Si se nos acepta la interpretación que ofrecimos sobre la auto-predicación, la profunda diferencia ontológica entre ámbitos y la prioridad lógico-ontológico-gnoseológica de

⁴²⁴ NI: Si una cosa cualquiera tiene un cierto carácter, esa cosa no puede ser idéntica a la Forma en virtud de la cual aprehendemos ese carácter. Si x es F , x no puede ser idéntica a F -dad.

⁴²⁵ F. FERRARI (2004:73-74).

las Formas respecto de los particulares⁴²⁶ nos permitirán también responder las preguntas recién formuladas. Si decir -como sostuvimos- que una Forma Φ es F (la Forma de belleza es bella) significa que Φ es esencialmente lo que es ser F (la Forma de belleza es esencialmente lo que es ser bello), entonces Φ es F por esencia y no por participación. Su carácter de ser F no reclama una ulterior justificación en tanto la Forma representa una causa y no un causado. Como leímos en *Banquete* 211b4-5, mientras todas las cosas participan de ellas, “a las Ideas no les ocurre absolutamente nada” y, en ese sentido, su inmutabilidad no se ve afectada por ser participadas pero no podrían ser participantes. Además, dada su perfección, no podría haber más de una Forma de la misma propiedad ya que ella implicaría que unas carecieran de algo de lo que tiene la otra. Por lo tanto, el modo en que las cosas grandes y la Grandeza son grandes es diferente. Mientras “ Φ es F” implica una identidad entre la Forma y la propiedad que causa, los particulares son (predicativamente) F, en tanto participan de la Forma correspondiente. Como señala Ferrari, “(la Idea de grandeza), en cuanto 'causa' de la presencia de la grandeza en las cosas grandes, posee en modo eminente y prototípico este carácter y no necesita de otra entidad grande que justifique la presencia en ella misma de esta cualidad”.⁴²⁷ Es decir, lo que afirma reiteradamente Platón en el *corpus* de madurez es que hay entidades deficientes, que son y no son determinada propiedad, que aspiran a ser como el modelo y no lo logran, y que las características que ellas poseen deben ser explicadas en función de otro tipo de entidades, que son perfectas e inmutables. Pero en ningún lugar se dice explícitamente ni aparece siquiera sugerido que haya una correspondiente necesidad de explicación para lo que no es deficiente, esto es, las Formas. En otras palabras, las Formas están llamadas a explicar la identidad en la diferencia, esto es, aquel carácter único que comparten una multiplicidad de particulares que son y no son ese carácter (la Forma de grandeza es propuesta para explicar el hecho de que muchas cosas sean grandes); pero en el caso de las Ideas, que son autoidénticas, no hay ningún tipo de diferencia que justificar.

De cualquier modo, la no identidad efectivamente aparece implícita como supuesto en el ATH, en el marco de un modo de proceder de Parménides que resalta la inexperiencia socrática respecto de la filosofía y propone (y así discurre la extensa segunda parte del diálogo) un ejercicio de entrenamiento filosófico,⁴²⁸ se aleja de lo afirmado en la madu-

⁴²⁶ Recordemos los pasajes elegidos: *Fedón* 78e-79a, *Fedro* 247, *República* V 478b-479b, *Banquete* 211a5-b5.

⁴²⁷ F. FERRARI (2004:77).

⁴²⁸ Pensamos que el personaje Sócrates que propone Platón en este diálogo es alguien que conoce la teoría de las Ideas de madurez (como vimos, en el pasaje de la extensión de las Ideas duda de aquellas Formas que Platón no había utilizado salvo excepcionalmente, o propone la imagen del día en el Dilema de la participación para salvar la posibilidad más *ortodoxa* entre las propuestas), pero su inexperiencia y consecuente invitación a un entrenamiento

rez en tanto pasa por alto la distinción entre un ámbito de cosas que efectivamente requiere una explicación por Ideas, y otro -el de las Formas- que es en sí y por sí, y no requiere se explicado a partir de otras realidades.⁴²⁹ Seguramente haciéndose eco de las pocas aclaraciones aportadas en los diálogos medios sobre temas como la participación,⁴³⁰ Platón parecería querer señalar aquí los absurdos de los que somos presa si no revisamos los argumentos y supuestos con mayor rigor filosófico.

Los dos supuestos que releva Vlastos (auto-predicación y no identidad) efectivamente subyacen al planteo regresivo del ATH de la Grandeza y, como hemos intentado mostrar, su fundamentación es ajena al planteo platónico de madurez. Pero, a nuestro modo de ver, en este argumento opera implícitamente otro supuesto, más fundamental a la hora de comprender el razonamiento de Parménides, que abarca a los dos mencionados por Vlastos. Me refiero al hecho de que en este argumento Parménides no tiene en cuenta para nada la peculiaridad ontológica de la Idea. Una vez sentado que hay un carácter uno que tienen muchas cosas y que hace que todas ellas compartan una misma propiedad (“cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas a todas, que hay un cierto carácter que es uno y el mismo en todas; y eso es lo que te lleva a considerar que lo grande es uno”, *Parm.* 132a2-4), Parménides no se detiene allí e invita a mirar con el alma y del mismo modo (ὡσαύτως, 132a6) a todos (lo Grande en sí y las cosas grandes, τὸ μέγα καὶ τὰλλα τὰ μεγάλα). Esto le permitirá afirmar que desde la perspectiva de las subsecuentes Formas de grandeza generadas por el ATH, todas las cosas (la Grandeza original junto con los particulares grandes- nos *aparecen* necesariamente grandes (132a8-9) y *son* (132b1-2) grandes.

Esta estrategia argumentativa de considerar *del mismo modo* a las dos clases de entidades, aunque sin especificar en qué sentido hay que mirarlas del mismo modo, es un supuesto fundamental que le permite afirmar dos cosas: a) que la Idea de grandeza es grande del mismo modo en que son grandes los múltiples participantes grandes. Entonces, si consideramos que todas son entidades con características, se sigue sin problemas la auto-predicación; y, b) que al considerarlas del mismo modo, como siendo todas entidades que reciben características, terminan siendo miembro de una misma clase de cosas

posterior se fundan en que este Sócrates falla en responder a Parménides utilizando las herramientas que le provee la teoría clásica de las Ideas y no puede explotar la cuestión básica de que Φ es F de un modo diferente que los particulares sensibles F.

⁴²⁹ En este sentido, afirma H. CHERNISS (1944:298) que “Plato, then, believed that since the Idea *is* that which the particular *has* as an attribute, the 'third man' is illegitimate as an argument against the ideas because idea and particular cannot be treated as homogeneous members of a multiplicity”.

⁴³⁰ Dice D. HUNT (1997:19): “By the time Plato comes to write the *Parmenides* he realizes that there are some lacunae in his middle-period theory. Because the deficient theory is his own, he has it represented by its usual literary spokesman, Socrates; but since his purpose in the dialogue is to point up its deficiencies, he makes his own mouthpiece Parmenides”.

grandes y de allí también se sigue la no identidad. Pero creemos que esta posibilidad que aquí se habilita (mirar a todas del mismo modo) es lo que constituye el supuesto más fundamental de este argumento y más inadmisibles a la luz de los desarrollos ontológicos maduros. Justamente, ni Platón ni ningún griego de la época en su sano juicio dudaría de que hay cosas, leños, piedras, fenómenos que nos aparecen a los sentidos, actos de justicia, de cobardía, y demás; lo grandioso de la propuesta de las Ideas es intentar explicar las características de estas cosas que, aunque cotidianas e innegables, no dejan de cambiar sus propiedades y nos llevan a confusión. Platón sostiene que es necesario conocer a las Ideas para dar cuenta de las cosas que participan de ellas. Por tanto, las Ideas son modelos, paradigmas, los criterios con que contamos para juzgar, por ejemplo, si un determinado acto es justo o no.⁴³¹

En esta parte crítica del *Parménides*, como vimos, el propio Platón desafía la teoría de las Ideas. No termina de definir sobre qué hay Ideas e, incluso, se pone en duda que efectivamente pueda haber relación entre los ámbitos, lo que llevaría a la inutilidad de las Ideas a la hora de dar cuenta de lo sensible. Pero la tensión crece y en este primer argumento regresivo se desafía incluso el carácter paradigmático de las Formas: si las podemos ver del mismo modo que a aquello que están llamadas a explicar, dejarían de ser modelos de perfección y causa. La estrategia consiste simplemente en desdibujar la diferencia ontológica entre dos tipos de entidades (las sensibles que necesitan ser explicadas a partir de Formas separadas, y las Formas que son esencialmente sus características y no requieren de ningún tipo de explicación) y ubicar a las Formas entre la multiplicidad de cosas que necesitan de ellas para ser explicadas. Como vimos, Platón afirmó en la madurez y vuelve a sostener aquí que, dada una multiplicidad de cosas que comparten una propiedad, hay además una unidad de carácter (*idéa*) que esas instancias sensibles comparten. Sabemos que si solo hubiera muchas cosas grandes, todo sería diferente de todo lo demás y sería imposible dar cuenta de cómo todas esas cosas -diferentes en una cantidad de aspectos- son lo mismo en cuanto a su ser grandes. Esta singularidad que comparten se explica postulando algo único, diferente de la diversidad de las instancias, pero que es el fundamento de la propiedad que las unifica.⁴³² Hasta ahí, no aparece ningún conflicto con la teoría madura ni podría construirse ninguna regresión. El punto es que de un modo enigmático se propone “mirar del mismo modo” a la multiplicidad que comparte una propiedad y la Forma única que sustenta la unidad circunstancial de lo sensible.

⁴³¹ Como ya señalamos en *Fedón* 74a-b, lo que Platón destaca es la diferencia de los particulares respecto de su (inalcanzable) modelo.

⁴³² “Cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas a todas, que hay un cierto carácter que es uno y el mismo en todas; y eso es lo que te lleva a considerar que lo grande es uno” (*Parm.* 132a2-4).

El desafío está lanzado: el regreso de la Grandeza asume que decir que “la Grandeza es grande” es exactamente lo mismo que decir que “Fedón es grande” o “este leño es grande”; todas son cosas o entidades grandes si las miramos “del mismo modo”. Por supuesto que a esta altura el lector del *Parménides* está ansioso y a la espera de la inminente queja de Sócrates: ¿cómo podríamos mirar del mismo modo la grandeza de Simmias y la Grandeza en sí, desde el momento en que Simmias puede ser grande y pequeño y la Idea no? ¿Cómo podría considerarse del mismo modo a lo que es modelo o paradigma y a sus copias? ¿Por qué pensar que aquello llamado a explicar lo sensible, debe también dar cuenta de la posesión de aquella propiedad que esencialmente es? ¿Cómo resolverían las Formas la paradoja de Zenón, que es para lo que se las propuso, si ahora la Grandeza y las cosas grandes pueden mirarse del mismo modo? ¿En qué sentido Parménides afirma que tenemos que mirar con el alma ὡσαύτως? Pero la reacción no llega. No son los términos que Platón elige para plantear la cuestión. ¿Habrá intuido que esta indignación por la falta de reacción socrática movilizaría al lector a repensar el tema y buscar por sí las respuestas? Esto es algo que nunca sabremos, pero quien ha recorrido los diálogos platónicos sabe que esta estrategia de dejarnos en aporía y acercarnos a la “ignorancia socrática” es muy propia del filósofo, quien gusta más de motivar el pensamiento y la investigación del lector que de ofrecerle las respuestas.

El hecho es que Platón escribió las líneas del *Parménides* que argumentan en favor de la regresión y para conseguirla se apoya fundamentalmente en el supuesto de equiparar los dos planos ontológicos que con tanto cuidado había diferenciado en su obra madura. En este sentido, es interesante el análisis que hace Trabattoni⁴³³ respecto del equívoco en el que se basa el ATH. Resalta que Sócrates es inducido a pensar que existe la Idea única de grandeza a partir del hecho de que tiene directamente presentes ante sí un cierto número de cosas grandes que puede conocer. Pero la misma estrategia no se puede aplicar al caso de la unión entre las cosas grandes y la Idea de grandeza para obtener la Idea de grandeza₁, ya que la Idea de grandeza no se da al conocimiento humano tal como una cosa grande más al modo en que nos aparecen las múltiples cosas grandes. Más bien -resalta Trabattoni- hay que tener en cuenta que la Idea de grandeza aparece como una hipótesis que es resultado de una inferencia, esto es, de una opinión del alma (δοκεῖ, 132a2) que pone a la Idea como existente (ἐν ἑκάστων εἶδος οἴεσθαι εἶναι, 132a1). En tal sentido, de la Idea -en tanto hipótesis resultado de una inferencia- no pueden enunciarse características (esto es, características que no estén implícitas en el propio procedimiento inferencial que la postuló), como sí puede hacerse a partir de la visión y de los

⁴³³ F. TRABATTONI (2003:52-53).

otros sentidos respecto de las cosas sensibles. Sin embargo -resalta Trabattoni- el hecho es que el ATH funciona solo en este caso, es decir, si las Ideas son pensadas como cosas *vistas* al modo de las cosas sensibles. Reconoce, por tanto, desde otra perspectiva de análisis aunque coincidiendo con el supuesto fundamental que antes intentamos poner de manifiesto, que es indispensable para que funcione este argumento la premisa de que es necesario que el alma pueda constatar objetivamente que la Idea de grandeza es una cosa grande del mismo modo en que los sentidos constatan objetivamente que Simmias es alguien grande. Esto es, que está supuesta la simetría entre planos y ambos son considerados como entidades que exhiben del mismo modo las mismas propiedades.

En este mismo sentido Ferrari entiende que la concepción eidética expuesta por Parménides en el *Parménides* presupone asumir una perspectiva lógico-ontológica de corte equiparacionista. Este equiparacionismo ontológico (que surge del mirar del mismo modo ambos tipos de entidades) va unido a la aceptación de una simetría en el concepto de separación (como hemos visto, tan remarcado en el *Parménides*), de modo tal que si las Ideas están separadas de sus participantes, del mismo modo estos últimos se encuentran separados de las Ideas.⁴³⁴ Y finalmente, el equiparacionismo ontológico unido a la separación simétrica conduce a una ontología homogénea que reconoce un solo modo de ser (ya que, vistas del mismo modo las Formas y las cosas sensibles tienen un modo de ser participado, esto es, dan cuenta de sus propiedades recurriendo a otra entidad) que se da instanciado en dos tipos diferentes de entidades, las Ideas y las cosas materiales (separación simétrica). La suma de estos elementos conduce, pues, al ATH de la Grandeza: si asignamos a la Idea la misma naturaleza -al menos lógica- que los particulares que está llamada a explicar, si se dice que es grande *del mismo modo* que las otras cosas grandes, entonces será necesario un principio ulterior que explica el carácter de ser grande de la Idea.

En consonancia con la línea interpretativa que hemos propuesto, Ferber entiende que el presupuesto para que se produzca la regresión del tercer hombre -además de la no identidad y la auto-predicación- es lo que él llama “la concepción sustancial de la cosa sensible”, esto es, que en el *Parménides* “las Ideas y las cosas sensibles constituyen entidades separadas, o mejor, sujetos ontológicos”.⁴³⁵ Esto es -según la reconstrucción que hemos propuesto en el capítulo anterior- en el *Parménides* se considera a ambas instancias como sujetos ontológicos equiparables, que pueden ser objeto de las mismas relacio-

⁴³⁴ F. FERRARI (2007:149-150). Como veremos, en el proemio del *Timeo* se retoma esta cuestión y se propone una versión asimétrica del principio de separación entre entidades, según el cual la separación de la causa (en tanto una dimensión demiúrgica-eficiente) no implica la separación de aquello que depende de ella.

⁴³⁵ R. FERBER (1997:18 y 21).

nes, cuando -como hemos intentando mostrar- Platón en la madurez es muy cuidadoso respecto de este tema y a partir de los textos solo puede sostenerse que los particulares sensibles dependen de las Formas para todas sus características (salvo aquellas pocas de las que no hay Formas y que sí les corresponden por derecho propio), mientras que las Formas tienen independencia ontológica.⁴³⁶

Hemos analizado hasta aquí el pasaje del ATH de la Grandeza, identificando los supuestos que clásicamente han sido relevados (auto-predicación y no identidad) y añadiendo el que consideramos más fundamental (equiparación ontológica de entidades). Ahora bien, a la hora de evaluar si esta crítica es fatal a la teoría platónica, tuvimos que intentar determinar si los supuestos que permiten el regreso efectivamente aparecían en la formulación madura de la teoría de las Ideas. En cada caso, y ateniéndonos a pasajes del *corpus*, hemos mostrado que Platón nunca sostuvo lo que Parménides pretende en el argumento regresivo, aunque hay que reconocer que en algunos puntos no fue lo suficientemente explícito. Según nuestra lectura, en este regreso no se está apelando a considerar a la Forma de grandeza como una cosa grande (tal vez una estrategia que sí se utilizó en el Dilema de la participación), sino que más bien todo el tiempo se trata de evaluar cualidades y la cuestión de fondo es determinar por qué la grandeza que está presente en las cosas grandes y las hace grandes no puede ser considerada como la misma grandeza de la Idea de grandeza que es causa de la grandeza de las cosas grandes. ¿Por qué no puede tratarse del mismo tipo de grandeza? Y si se tratara de lo mismo, entonces efectivamente sería necesaria otra Idea de grandeza que diera cuenta de la grandeza del conjunto anterior. Por tanto, como hemos intentado mostrar, el regreso no se sigue por decir que la Grandeza es grande, sino por la cuestión más fundamental de pasar por alto la diferencia ontológica entre entidades (marcada con tanta insistencia en la madurez) y asumir que la Forma tiene la misma naturaleza ontológica que los particulares y, por tanto, establece con la propiedad que exhibe la misma relación que los particulares que de ella dependen. Pero esto, como hemos mostrado, es algo ajeno al Platón de madurez.

IV. 2 Conclusiones

A comienzos del *Parménides* Platón vuelve a proponer a las Ideas como hipótesis y alude también a las propiedades inmanentes. Llamativamente, da inicio a la obra planteando una serie de dificultades aparentemente contra la doctrina que él mismo afirmó en

⁴³⁶ A modo de adelanto de lo que veremos después y también siguiendo a Ferber (1997:21) en este punto, esta regresión no se podría plantear en el *Timeo* ya que allí los particulares ya no son considerados sujetos ontológicos sino solo entidades “relacionales”, esto es, su *status* categorial se planteará como fundamentalmente diferente al de las Ideas. Esta “concepción sustancial” de los particulares, que aparece implícita en el *Parménides*, será abandonada con la introducción de la *khóra*, que asumirá el carácter de un género estable donde harán su aparición los fenómenos.

la madurez y que hace reaparecer en trabajos posteriores. Nos hemos enfocado en algunas de estas aporías que resultan pertinentes al tema de nuestra investigación, que sigue como hilo conductor la relación entre la ontología de madurez y el desarrollo propio del *Timeo*. Señalamos en primer lugar la insistencia en el carácter separado de las Ideas (130-b1-5), pero se trata de una separación que se formula en un sentido simétrico entre particulares e Ideas, cuando en la madurez -como hemos sostenido- las Formas son separadas en tanto en sí y por sí, por ser independientes ontológicamente. Pero no es lícito operar una simetría con los particulares que, si bien son *algo*, no exhiben absoluta independencia ontológica en tanto obtienen -como resultado de la acción causal de las Formas- todas aquellas propiedades de las que hay Formas. En segundo lugar, vimos los dos esquemas explicativos que subyacen a la cuestión de la extensión de las Formas (paradigmatismo y unidad sobre multiplicidad), esto es, cuál es la razón que nos permite postular una Forma cuando reconocemos múltiples particulares que comparten una propiedad. Ambos esquemas permanecen en tensión hasta que, en el Dilema de la participación, pareciera reducirse la relación entre Formas y particulares a un tipo de participación del particular en la totalidad de la Idea o en parte de ella y en virtud de la cual se opera una presencia física de la Forma en la cosa. Esta relación implicará (como acepta Sócrates sin argumentar) que la Idea participada (que se entiende, al igual que el particular, como algo material que puede partirse) está entera o en parte en cada uno de sus participantes, atentando contra la unidad o la unicidad de la Forma. Según nuestra lectura, este dilema no se presentaría si se atendiera a las tres instancias ontológicas que Platón propone en la madurez y en virtud de las cuales la relación habrá de entenderse como la participación del particular en la Forma y que, como consecuencia de ella, el particular recibe la propiedad inmanente que es la instanciación de la Forma en la cosa. Por último, el argumento regresivo de la Grandeza es el resultado de aceptar los supuestos de no identidad y autopredicación y, más fundamentalmente, la equiparación ontológica de las entidades que podrían haber sido rechazados por Sócrates a partir de lo sostenido en los diálogos medios.

A partir de lo desarrollado en los capítulos II y III, podemos afirmar que las condiciones necesarias para que se den las aporías del *Parménides* no aparecen en los pasajes en que Platón da cuenta de su ontología madura.⁴³⁷ Cuando el filósofo explica -ciertamen-

⁴³⁷ Fue sostenido por varios estudiosos que la concepción de la Idea expuesta por Sócrates en el *Parménides* se corresponde con la que podemos encontrar en los diálogos centrales (*República*, *Fedón*, *Banquete*). Cf. K. M. SAYRE (1996:61) y F. FRONTEROTTA (2001:191-192). S. RICKLESS (2007), por su parte, considera que el *Parménides* es una autocrítica de Platón que concluye con una reformulación de las Ideas en la segunda parte del diálogo (la célebre y misteriosa *gymnasia*), en el *Sofista* y en el *Filebo*. En un sentido diferente, defendemos que la primera parte del *Parménides* ofrece objeciones que se fundan en una interpretación equivocada de la -admitámosle, no del todo explícita- concepción platónica.

te, de un modo muy breve y sin dar muchas precisiones- cuál sea el *status* de los particulares sensibles o qué entidades están implicadas en la participación, no aparece la materialización o sustancialización de las Ideas, ni el equiparacionismo ontológico, ni una bipartición excluyente de entidades, todos elementos necesariamente implicados en las críticas del *Parménides*. De modo que, a nuestro modo de ver, el planteo de este diálogo de vejez no pretende descalificar la doctrina tal como efectivamente Platón la concibió y, de hecho, desarrolló en planteos posteriores, sino que representa más bien una crítica a cómo no hay que entender las Formas y su relación con los particulares sensibles: la participación no es una relación concreta y objetiva entre dos esferas simétricas de realidad equiparables y separadas.

El mismo Parménides afirma que los problemas que acaba de formular no son suficientes para abandonar la teoría (135b5-c2) en tanto las Formas son necesarias para el pensamiento y la filosofía. Esto es, mientras se acepta que el costado metafísico de la doctrina está a salvo, se reconoce que hace falta más trabajo y entrenamiento para justificarla lógicamente y semánticamente. Nos encontramos ante un Sócrates incapaz de defender argumentativamente el planteo metafísico en que confía, lo que de algún modo podría ser una indicación platónica de la insuficiencia de algunos aspectos de los desarrollos preliminares de su teoría. Por supuesto, es razonable suponer que en sus obras tardías y a partir de las discusiones propias en la Academia y de las intervenciones aristotélicas, Platón pudo haber enfatizado o modificado el tenor de algunas afirmaciones de su obra anterior;⁴³⁸ pero esto es muy lejano a decir que el gran filósofo renunció a la teoría madura de las Ideas. Miller encuentra aquí una estrategia bien calculada que se enfoca especialmente en los académicos jóvenes: dado que Parménides presta su consentimiento a la afirmación socrática de las Formas, el oyente no rechazará la teoría de las Formas; pero en tanto el joven Sócrates queda genuinamente perplejo por las preguntas de Parménides, no aceptará sin más lo afirmado por Sócrates. Entre ambos extremos (rechazar la teoría o afirmarla acríticamente) el oyente tendrá la tarea de reconocer y dar solución por sí mismo a aquellas formulaciones socráticas que se tornan vulnerable a las objeciones de Parménides.⁴³⁹ En esta misma línea, Ferrari⁴⁴⁰ interpreta que las objeciones propuestas por Parménides contra la concepción eidética sostenida por Sócrates son inconsistentes desde el punto de vista platónico porque presuponen asumir una perspectiva lógico-ontológica de

⁴³⁸ L. GERSON (2013:73-75).

⁴³⁹ M. MILLER (1986:43-44). M. MIGLIORI (1990:133), por su parte, reconoce en la primera parte del *Parménides* la teoría de las Ideas propuesta en *Fedón*, *Banquete* y *República*, junto con una significativa presencia de motivos eleáticos utilizados críticamente, y entiende que el conjunto constituye un examen interno de una versión elemental de las Ideas.

⁴⁴⁰ F. FERRARI (2007:148).

corte equiparacionista, profundamente extraña a la formulación de la teoría contenida en los diálogos medios. También Brisson considera que, si se reconoce la diferencia de *status* ontológico entre Formas y cosas sensibles, hay que reconocer que la relación entre ambas entidades es asimétrica. Por tanto las críticas, que no son triviales, tampoco son fatales a la teoría de las Ideas.⁴⁴¹ Así, puede afirmarse que las Formas son separadas de las cosas sensibles en tanto pueden existir independientemente de ellas, pero las cosas sensibles no son separadas de las Formas en el mismo sentido dado que dependen de ellas -como imágenes- respecto de -al menos- aquellas propiedades de las que hay Formas.

En resumen, creemos haber puesto de manifiesto que las críticas del *Parménides* nos colocan frente a dos posibilidades: o bien entendemos que la teoría platónica de las Ideas de madurez es estructuralmente incapaz de dar respuesta a las consecuencias devastadoras que allí aparecen implicadas, o consideramos que estamos ante un joven e inexperto Sócrates que, si bien conoce la propuesta platónica ontológica de madurez, no es capaz de utilizarla y defenderse de las aporías valiéndose de ella. Creemos haber mostrado por qué hay que elegir la segunda opción. Vista de este modo, la primera parte del *Parménides* es constructiva y positiva por el hecho mismo de ser aporética. Como afirma Hunt, que el corazón de la teoría madura escapa a las críticas mientras algunos aspectos de ella deben ser reexaminados, explica el desarrollo platónico posterior.⁴⁴² Explica -en el caso de nuestra investigación y como intentaremos mostrar a continuación- cómo Platón puede volver a sostener las Formas en el *Timeo* mediante un planteo que vuelve ajenas a él las críticas del *Parménides*.

⁴⁴¹ L. BRISSON (1994:42-43).

⁴⁴² D. HUNT (1997:19-20). En el mismo sentido, C. MEINWALD (1992:391) afirma: "I believe that Plato composed the first part of the *Parmenides* in order to exhibit where his middle-period description of Forms needed development".

CAPÍTULO V: La propuesta ontológica del *Timeo*

Como hemos adelantado, nos dedicaremos en este capítulo a analizar cómo hay que interpretar el hecho de que Platón vuelva a proponer Ideas en el *Timeo*, tal como en la madurez, pero ahora bajo las sombras de las objeciones del *Parménides* ya consideradas. Para ello, comenzaremos (V.1) por detenernos en el preámbulo del discurso de Timeo y en la importante distinción que allí se delinea entre *lo que siempre es*, aprehensible por la inteligencia mediante el razonamiento, y *lo que deviene*, aprehensible por la opinión unida a la percepción sensible (27d6-28a4). A esta distinción se añade la causa de todo devenir, afirmándose además que la excelencia del producto está determinada por el modelo al cual mira el hacedor. A partir de estas precisiones Timeo presenta al cosmos como generado, visible, tangible y con un cuerpo pero, antes de continuar con su descripción, introduce la cuestión del *status* del discurso sobre dicho objeto. Esto nos llevará a abordar un problema fundamental que todo intérprete encuentra en el análisis del *Timeo* en tanto que su estructura lógico-argumentativa se plantea como un “discurso verosímil” (*eikóta mûthon/lógon*). Platón no solamente califica a su discurso como un *eikós lógos* o *eikós mûthos* dentro del preámbulo de la obra, sino que en el resto del discurso de Timeo se recuerda con frecuencia el carácter *eikós* de sus palabras.⁴⁴³ Esto no deja dudas acerca de la importancia que exhibe esta cuestión para Platón y, por tanto, dedicaremos el segundo apartado de este capítulo (V.2) a tratar de entender qué significa leer un relato en clave *eikós*. Desde esta perspectiva, emprenderemos a continuación el estudio de esta causalidad que ya fue adelantada y que en distintas ocasiones aparece corporizada en la figura del demiurgo. Esto es, dentro de este esquema onto-cosmológico del *Timeo*, fundado -como fue dicho- en la distinción entre un modelo (*parádeigma*) y una copia producida a su imagen (*tónde tòn kósmon eikóna tinós*) es fundamental la figura del artífice divino, responsable de la generación, que fabrica artesanalmente el universo sensible mirando al modelo inteligible y siempre idéntico a sí mismo. Por tanto, en la sección siguiente (V.3) nos detendremos en la compleja cuestión del *status* del demiurgo en la génesis del cosmos, mencionaremos las principales interpretaciones que sobre él se han dado y resaltaremos la importancia que adquiere en el *Timeo* el tratamiento de la causa y sus semejanzas y diferencias con los desarrollos del *Fedón* donde -como vimos- también tiene relevancia el tema de la causalidad. Esta cuestión pondrá en evidencia un nuevo tipo de causa, distinta de la inteligencia, que Platón denomina causa errante y cuya incorporación al modo de explicar la génesis del universo habrá que abordar a partir de un nuevo comien-

⁴⁴³ Cf. *Timeo* 30b, 34c, 44d, 48c, 48d, 49b, 53d, 55d, 56a, 56d, 57d, 59c, 68d, 72d, 90e.

zo. Ya no serán suficientes -explica Timeo- los dos principios distinguidos antes (el modelo y la imagen), sino que habrá que mostrar un tercer tipo adicional. A esta nueva especie, difícil y vaga (*χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν*, 49a3), que Platón denominará, entre otros nombres, como *khóra*, dedicaremos el último apartado de este capítulo (V.4).

V.1 La ontología bipartita inicial: los dos principios

Recordemos que el *Timeo* comienza con la narración de un encuentro entre Sócrates, Critias, Hermócrates y Timeo (17a-27b) que tiene lugar en Atenas, donde se sitúa la escena dramática al día siguiente de que Sócrates hubiera hablado de la mejor organización política, de las funciones de cada clase social, de la educación y del modo de vida de los gobernantes. La identificación de esta conversación anterior con lo expuesto en *República* es a simple vista evidente, aunque la relación entre ambos diálogos ha sido objeto de largas controversias.⁴⁴⁴ Continúa el *Timeo* con un Sócrates que califica a su descripción de estática, señala la necesidad de una exposición dinámica y conviene con sus interlocutores en que hay que narrar en primer lugar el nacimiento de los hombres dentro del universo.⁴⁴⁵

Entre 27c1 y 29d3 se extiende lo que se suele llamar proemio del discurso de Timeo (*προοίμιον*) y que el mismo Sócrates distingue del resto de la obra.⁴⁴⁶ Según lo acordado, Timeo da comienzo a su discurso e invoca a los dioses, algo habitual entre los hombres prudentes que inician cualquier empresa⁴⁴⁷ y especialmente en esta ocasión donde se hablará acerca del universo. A continuación, Timeo establece, por un lado, las

⁴⁴⁴ Llamó la atención de los estudiosos que en el resumen de Sócrates no se incluyera lo que muchos consideran la parte principal del diálogo de madurez, a saber, la educación propia de los guardianes, ciertas cuestiones metafísicas centrales de los libros VI y VII, así como la analogía *pólis-psykhé*, la tripartición del alma y la discusión de la virtud en el individuo y el estado (Cf. F. M. CORNFORD 1937:4, 11). Más allá de esta polémica sobre la cual no profundizaremos, consideramos acertado el comentario de F. LISI (1992:*ad loc.*) para quien es impropio pretender determinar por Platón cuáles son las características esenciales del “discurso que hice ayer acerca de la república” (17c). Si bien Sócrates habla solo de lo que “ayer” había dicho acerca de la organización del estado, en ningún momento excluye la posibilidad de haber tratado también otros temas. Por lo tanto, concluye Lisi (pp. 136-8), es difícil creer que alusiones tan precisas al mismo tema de la *República* no estuvieran pensadas más para marcar la relación de los dos diálogos, incluso desde el punto de vista dramático, que para subrayar alguna supuesta diferencia. Para la relación entre *República* y *Timeo* cf. J. SALLIS (1999:12-30).

⁴⁴⁵ Cf. Q. RACIONERO (1998:29-31) quien resalta la importancia de leer estrechamente interconectadas todas las secciones de la parte introductoria del *Timeo* (17a-29d).

⁴⁴⁶ “Absolutamente bien, Timeo, y hay que aceptarlo como mandas. Nos ha agradado sobremanera tu preludeo (*προοίμιον*), interprétnos a continuación el tema (*νόμον*)” (29d4-6). Si bien en esta traducción se toma el sentido musical de *nómos* en tanto designa una melodía acompañada de cítara o flauta, hay que destacar el juego de palabras que hace Platón ya que *nómos* también significa *ley*, *uso* o *costumbre*. Como señala D. RUNIA (1997:101-102), cuando Timeo da inicio a su discurso solo es interrumpido una vez con la metáfora que hemos citado, lo que indicaría la intención de Platón de marcar el *status* separado del proemio respecto del resto de la obra. La importancia de estas líneas no pasó desapercibida a Proclo, quien dedicó no menos de ciento cincuenta páginas a su análisis en su *Comentario al Timeo* (*Comm. in Tim.* I.205-355, Diehl). Para un análisis del proemio y su división en secciones, cf. O. VELÁSQUEZ (2004:28-31).

⁴⁴⁷ Sobre la necesidad de esta invocación a los dioses cf. *Filebo* 25b, *Leyes* X 887c y, si bien de autenticidad más discutida, *Epínomis* 980c y *Carta VIII* 353a.

premisas de las que va a partir toda su exposición acerca de cómo nació el universo y, por otro, fija las reglas mismas del *lógos*, esto es, las reglas que rigen la propia exposición y el modo en que ésta debe ser comprendida.⁴⁴⁸ Emprende Timeo su tarea del siguiente modo:

“Pues bien, en mi opinión hay que diferenciar (*διαίρετέον*) primero lo siguiente: ¿Qué es lo que es siempre (*τὸ ὄν ἀεὶ*) y no deviene y qué, lo que lo que deviene continuamente (*τὸ γιγνόμενον ἀεὶ*), pero nunca es?⁴⁴⁹ Uno puede ser comprendido por la inteligencia (*νοήσει*) mediante el razonamiento (*μετὰ λόγου*), el ser siempre inmutable (*ἀεὶ κατὰ ταύτᾳ ὄν*);⁴⁵⁰ el otro es opinable, por medio de la opinión (*δόξη*) unida a la percepción sensible no racional (*μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου*), nace y fenece (*γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον*), pero nunca es realmente”. (27d5-28a4)⁴⁵¹

A pocas líneas de comenzada la exposición de Timeo, queda establecida esta bipartición ontológica que es también epistemológica entre *ὄντα* y *γιγνόμενα*: la realidad de lo que es plenamente, alejado de todo devenir y transformación en cuanto permanece eternamente idéntico a sí mismo y fuera del espacio y del tiempo, constituye el objeto del conocimiento verdadero y perfecto de la ciencia, sin la intervención de los sentidos. Por otro lado, está aquello que siempre deviene y nunca es plenamente, sujeto al movimiento y a la transformación, a la generación y a la corrupción, que no puede más que constituir el objeto de la opinión cambiante (*δόξα*) y que representa una forma de conocimiento parcial, imperfecta y tentativa, inferior a la ciencia, y se basa en la sensación que es también insegura y variable.⁴⁵² El sustantivo *γένεσις* -que se utiliza reiteradamente en el pasaje

⁴⁴⁸ Sobre la importancia del proemio en la economía del *Timeo*, cf. D. RUNIA (1997:101-103), quien estudia los aspectos formales y filosóficos del proemio y señala que Platón, utilizando la metáfora preludeo-melodía, indica del modo más claro posible el *status* separado de la primera parte del discurso.

⁴⁴⁹ El segundo “siempre” (*aei*) (28a1) dio lugar a gran cantidad de discusiones entre los estudiosos dado que no aparece en todos los manuscritos. Sin pretender argumentar sobre esta cuestión, optamos por aceptarlo como un elemento que profundiza el contraste entre los dos términos enunciados y seguimos la opinión de L. BRISSON (1992:229, n. 96), quien sugiere que su incorporación o exclusión no afecta la interpretación de la generación del mundo en un sentido temporal o no. En el mismo sentido, F. CORNFORD (1937:22) y F. FRONTEROTTA (2003:177 n. 72). Cf. para una opinión contraria J. WHITTAKER (1969), T. M. ROBINSON (1979), D. ZEYL (2000) y O. VELÁSQUEZ (2004:235) quien considera que hay que omitir al *ἀεὶ* de 28a1 en tanto es una enmienda posterior. Es interesante lo que señala Velásquez: “La ausencia del *siempre* en esta segunda cláusula debilita a mi juicio el carácter de disyunción absoluta que ciertos autores han querido ver entre *τὸ ὄν* y *τὸ γιγνόμενον*”, que es justamente lo que sostiene R. SORABJI (1983:272).

⁴⁵⁰ *Ἀεὶ κατὰ ταύτᾳ ὄν* es una expresión difícil de traducir. Gramaticalmente se trata del plural neutro en crasis *ταύτᾳ*, “las mismas cosas” o “las cosas en sí mismas”, modificado por *κατὰ*, “en” o “de acuerdo con” y literalmente aludiría a que *lo que siempre es* existe en relación constante hacia algo permanente (que finalmente serán las Ideas inteligibles). Por tanto nos parece correcto entender la expresión como una referencia a la inmutabilidad que surge precisamente de la relación con cosas que son siempre las mismas. Cf. el análisis de O. VELÁSQUEZ (2004:nota *ad loc.*).

⁴⁵¹ Para todas las citas de *Timeo* se utilizará la traducción de F. LISI (1992), en ocasiones con ligeras modificaciones que se mencionarán.

⁴⁵² Esta distinción onto-epistemológica que aquí se establece y que tendrá suma importancia en el desarrollo de la exposición de Timeo, marca una continuidad con lo que ya hemos visto afirmado por Platón en la madurez. Cf., por ejemplo, *Fedón* 65d-66a, 78e-79a, *República* V 476d-479d.

que estamos analizando-⁴⁵³ se contrapone a τὸ ὄν y tiene en griego dos sentidos que aparecen mezclados y vuelven muy dificultosa la interpretación del diálogo. *Génesis* es, por un lado, el nacimiento de algo, el punto de partida de algo que se genera, el nacimiento de algo en tanto su comienzo o su empezar a ser. Pero también, la *génesis* puede aludir al proceso de llegar a ser, al constante llegar a ser de algo y a su seguir siendo.⁴⁵⁴ En resumen, *Timeo* traza una distinción entre algo que es plenamente y algo que deviene y no es plenamente (esto último entendido como algo que nació o se generó en un momento, o como algo que todo el tiempo se encuentra en un proceso de llegar a ser). Ambos modos de ser se corresponden, además, con modos de conocer: el ser pleno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, y el devenir por medio de la opinión, ligada a la percepción. Veremos que a ambos ítems, además, se agrega a continuación la causa del devenir (28a4-5).⁴⁵⁵

Algo a tener en cuenta en estas líneas es la referencia del adjetivo verbal διαίρετέον en 27d5 con el que Platón inicia una distinción. ¿De qué tipo de distinción podría tratarse? Analicemos, en primer lugar, las tres alternativas de interpretación que propone Runia:⁴⁵⁶ a) podríamos entender que se trata de una *diaíresis* entre géneros y especies, en el sentido del método dialéctico que encontramos en el *Sofista* y el *Político*. Pero, en tal caso, habría que pensar que hay un género por sobre las especies de ser y devenir, algo que parece bastante ajeno al planteo del *Timeo* en tanto el tercer género que se agregará en 48e3-4 -el receptáculo- no abarca a los otros dos. En segundo lugar (b) podríamos entender la *diaíresis* como la división de un todo en partes. Probablemente, de haber sido éste el caso, Platón hubiera utilizado más bien μερισμός; en cualquier caso, nuevamente sería problemático tratar de determinar cuál sería el todo que incluya al ser y al devenir como sus partes. Podría tratarse (c) de un uso menos técnico que *divide* o *distingue* en tanto traza una tipología o clasificación y así es justamente como lo entiende Proclo (1.225.29). Platón, a la hora de explicar el universo en su totalidad, lo toma como objeto y opera sobre él una clasificación -en este caso de solamente dos clases, a la que se agrega posteriormente una tercera- con el objetivo de proceder, a continuación, con la

⁴⁵³ Encontramos el sustantivo γένεσις y el verbo γίγνομαι que, entre las líneas 27d6 y 28c3, aparecen utilizados 15 veces: γένεσιν (27d6, 28a5), γιγνόμενον (27d6, 28a3, 28a4), γίγνεσθαι (28a5), γεγονός (28b1), γεννητῶ (28b1), γενέσεως (28b6), γέγονεν (28b6, 28b7), γιγνόμενα (28c1), γεννητῶ (28c2), γενομένῳ (28c2), γενέσθαι (28c3).

⁴⁵⁴ Cf. S. R. CHARLES (2006:28-29) quien da cuenta de esta variación semántica del término γένεσις entre *origen* y *generación*, sostiene que en la línea 48a1 toma el sentido de origen y describe otras apariciones del término dentro del *Timeo*.

⁴⁵⁵ Esta distinción nos resulta familiar y la hemos relevado en los diálogos medios. Cf. *Fedón* 78d-79a, *Banquete* 211, *República* 479a-b, 479d.

⁴⁵⁶ D. RUNIA (1997:108-109).

consideración de cada uno de los tipos distinguidos. Por cierto, esta bipartición que encontramos en el *Timeo* nos resulta familiar en tanto ya hemos hecho referencia a los δύο εἶδη τῶν ὄντων de *Fedón* 79a y a διττὰ εἶδη en *República* 509d.⁴⁵⁷

¿Pero qué sería exactamente, si consideramos que se trata de una clasificación, lo que se estaría distinguiendo en *Timeo* 27d? Veamos, a modo de excursus cómo son tomados por Platón estos ítems que él que distingue y respecto de los cuales nunca se expresa con toda claridad sino que, más bien, utiliza un lenguaje abstracto y no comprometido que no termina de precisar de qué clase son.⁴⁵⁸ Platón recién aplica un nombre a la nueva instancia distinguida en 48e3-4, cuando se refiere al pasaje que estamos considerando (27d5-28a4) y comienza su tratamiento del receptáculo. Leemos allí: “Entonces diferenciamos dos clases⁴⁵⁹ (δύο εἶδη), mientras que ahora debemos mostrar un tercer tipo (τρίτον γένος) adicional”. ¿Tenemos que pensar que con la variación en la denominación (habla de dos εἶδη y un γένος)⁴⁶⁰ Platón está intentando marcar alguna diferencia entre aquellos ítems que clasifica? En primer lugar, hay que señalar que Platón utiliza εἶδος en distintos sentidos, siendo el más frecuente el de *tipo* o *clase*.⁴⁶¹ Por ejemplo, leemos en *Fedón* 79a6-7 “¿Quieres entonces que admitamos dos clases (εἶδη) de cosas; una perceptible a la vista, la otra invisible?” y en 98a1-2 “Si me mostraba tales cosas, <yo> estaba dispuesto a no anhelar ya ningún otro tipo (εἶδος) de causa”. También en *República* 596a6-7 Platón nos menciona el método acostumbrado⁴⁶² de afirmar que existe una clase o tipo de cosas que se corresponde con un único nombre: “Pues creo que acostumbrábamos a postular una Idea (εἶδος) única para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre”.⁴⁶³ A partir de los ejemplos mencionados, podemos afirmar de un modo general que con el término εἶδος en su uso técnico Platón alude a ciertos grupos de entidades cuyos miembros comparten alguna determinación (como, e.g., cumplir alguna condición, explicar ciertos eventos). Siguiendo a Miller, en la medida en que el grupo esté más fuerte-

⁴⁵⁷ También encontramos una dicotomía entre formas y cuerpos en *Sofista* 246-248 y en el mito del *Político* (269d).

⁴⁵⁸ Si bien, como señala D. MILLER (2003:42), a pesar de que no se aplican a la distinción los nombres comúnmente utilizados para denotar a sus miembros, Platón parece proveer la suficiente cantidad de atributos distintivos para cada uno de ellos que permita determinarlos como géneros o tipos, y no como meras clases sueltas.

⁴⁵⁹ Me aparto de la traducción de F. LISI (1992), quien consigna principios por εἶδη.

⁴⁶⁰ Esto es, en este “nuevo comienzo” Platón introduce un tercer γένος, que también es llamado εἶδος (49a4).

⁴⁶¹ Cf. LIDDELL-SCOTT: *that which is seen: form, shape; II) form, kind or nature; III) class, kind*. Ver también el estudio de los usos de los términos εἶδος e ἰδέα en la literatura griega antes de Platón y en Platón en A. E. TAYLOR (1911) y las conclusiones de D. ROSS (1951:13-16) quien encuentra en Platón la utilización de estos términos con el sentido original y no técnico de 'forma visible', y en el sentido técnico de *Idea* y *clase*. Mientras que en los diálogos, a partir del *Fedón* y con la excepción del *Parménides*, el sentido más común de εἶδος es *clase*.

⁴⁶² Esto ya había aparecido en *Rep.* 507b.

⁴⁶³ Cf. también *Crátilo* 386e8, *Filebo* 18c2-3, *Político* 287e8-10.

mente determinado será más apropiado traducir por *tipo* (*kind*), y si la determinación que une a los miembros es más laxa será mejor utilizar de *clase* (*class*).⁴⁶⁴

En cuanto al término γένος, si bien también es utilizado por Platón en más de un sentido, en general su significado es muy cercano al de εἶδος que recién mencionamos.⁴⁶⁵ En este sentido, podemos mencionar algunos ejemplos como *República* 477c1, donde leemos: “Afirmamos que los poderes (δυνάμεις) son un género (γένος) de cosas gracias a las cuales podemos lo que podemos nosotros y cualquiera otra cosa que puede”, o *Timeo* 46e3: “Es necesario que tratemos ambos géneros (γένη) de causas por separado”.⁴⁶⁶ Γένος también es utilizado por Platón para designar a un grupo más o menos determinado de cosas, tal como sucedía con εἶδος, y también puede ser traducido por *tipo* o *clase*. O, si se traduce por *género*, hay que aclarar que no posee el sentido técnico de género en tanto diferente a las especies. De hecho, Platón tiene la tendencia a utilizar diferentes términos para referirse al mismo concepto,⁴⁶⁷ como leemos en *República* 477c1-e1 donde y son utilizadas de un modo intercambiable y con el mismo sentido general:⁴⁶⁸

“Afirmamos que los poderes son un género de cosas (γένος τι τῶν ὄντων) (...). Por ejemplo, cuento entre los poderes la vista y el oído, si es que comprendes la clase (εἶδος) de cosa a que quiero referirme. (...) ¿Dices que el conocimiento es un poder, o en qué género (γένος) lo ubicas? (...) ¿Y la opinión es un poder o la transferiremos a otra clase (εἶδος) de cosas?”⁴⁶⁹

Retomemos nuestro análisis del *Timeo*. Estábamos analizando el momento en que Platón propone a modo de principio distinguir (διαίρετέον) entre τὸ ὄν (que siempre es, nunca deviene, es siempre lo mismo, aprehensible por la inteligencia con la razón, no causado y paradigma)⁴⁷⁰ y τὸ γιγνόμενον (que siempre deviene⁴⁷¹ y nunca es, nace y perece, aprehensible por la opinión con la percepción, causado e imagen (29b3, 48e6) del paradigma, 27d6).⁴⁷² Nos preguntábamos qué era con exactitud lo que se estaba diferenciando allí y, dado que Platón no ofrece un nombre para ello, recurrimos al pasaje en que

⁴⁶⁴ Cf. D. MILLER (2003:37-38).

⁴⁶⁵ Cf. D. MILLER (2003:38-39).

⁴⁶⁶ Cf. también *Sofista* 260a5, *Teeteto* 206b7-8, *Político* 260c7-d1.

⁴⁶⁷ Esto fue notado por Diógenes Laercio, quien comentó que “<Platón> a menudo utiliza también términos diferentes con el mismo significado. En todo caso, llama a la Idea (ιδέα) 'forma' (εἶδος), 'género' (γένος), 'modelo' (παράδειγμα), 'principio' (ἀρχήν) y 'causa' (αἴτιον)” (3.64).

⁴⁶⁸ Lo mismo sucede en *Fedro* 263b8-c5.

⁴⁶⁹ Traducción de C. EGGERS LAN (1998) con modificaciones.

⁴⁷⁰ Por cierto, todas estas notas de *lo que es* coinciden, como hemos visto, con los atributos de las Ideas en los diálogos medios. De hecho, en *Fedón* eran las Formas las causas del devenir, mientras que en *Timeo* el rol causal parece asumirlo el Demiurgo. Volveremos más adelante sobre el *status* del Demiurgo en el *Timeo*.

⁴⁷¹ Ver nota 449 de este capítulo.

⁴⁷² F. FRONTEROTTA (2003:33) considera que se puede establecer con suficiente seguridad una “precisa correspondencia, si no una plena coincidencia, entre la doctrina expuesta en estos pasajes del *Timeo* y la teoría 'clásica' de las Ideas”.

retoma y amplía esta distinción. En 48e utiliza εἶδος para los dos miembros de la distinción inicial y γένος para el que ahora se introduce. Si aceptamos, según hemos visto, que εἶδος y γένος son utilizados indistintamente por Platón con el sentido de *tipos* o *clases*, entonces diremos que *lo que es* y *lo que deviene* constituyen los tipos de ser que se encuentran en el universo en su conjunto, junto con el principio de causalidad, y que posteriormente se lleva a cabo una clasificación más detallada que incluye como un nuevo miembro al receptáculo de la generación.⁴⁷³ Sin embargo, esta interpretación no termina de ajustarse con la distinción inicial entre ser y devenir (τὸ ὄν y τὸ γιγνόμενον), que parecían ser dos clases o tipos que agotaban exhaustivamente todo aquello que existe. De hecho, así parece indicarlo que en 28b5 Platón aclare que la investigación debe hacerse περὶ παντός, “en lo que concierne a todas las cosas” y que, además, es difícil pensar en algo que no quede incluido en alguna de las dos categorías de ser o devenir (si aceptamos a la causa del devenir como algo que no deviene).

Para iluminar esta cuestión, será útil revisar el pasaje de *República* VI que corresponde a la famosa analogía del sol.⁴⁷⁴ Allí Platón hace una primera distinción entre dos clases o tipos de individuos (a los que, de hecho, no les aplica un nombre)⁴⁷⁵ que poseen atributos contrarios: están las cosas visibles que “son vistas pero no pensadas”, y las Formas (ιδέας) que “son pensadas pero no vistas” (507b9-10). A continuación,⁴⁷⁶ se distingue un “tercer γένος” (507c11-d1, e1) en cuya presencia (507e1) y a causa del cual (508b9-10) las cosas sensibles (una de las clases distinguidas antes) son percibidas por los sentidos y los seres inteligibles (la segunda clase) son inteligidos por el alma (508b13-c2, e1-4). Se mencionan solamente dos individuos como miembros de este tercer género: el sol y la Forma de bien, y claramente lo que ellos tienen en común (se utiliza αἴτιος en 508b9) es que son causa de la cognoscibilidad de los tipos de seres mencionados antes: el sol es

⁴⁷³ Como ya señalamos en el capítulo I, G. E. L. OWEN (1953:85) sostiene que Platón distingue absolutamente entre lo que siempre es y lo que siempre deviene, y que trata *genesis* y *ousia* como incompatibles. R. BOLTON (1975), desde un planteo más moderado, analiza y reconoce cambios en la ontología platónica, pero sin embargo entiende (p. 68) que “la clase de lo que es realmente y la clase de lo que meramente deviene son las clases más generales y mutuamente exclusivas de lo que hay (*of what there is*)”. En el mismo sentido, D. MILLER (2003:45) sostiene que los miembros de las dos clases distinguidas agotan todas las cosas; esto es, tomando juntos “lo que es” y “lo que deviene” se comprende -o al menos así parece- todo lo que hay.

⁴⁷⁴ En este punto seguimos el análisis y la interpretación que propone D. MILLER (2003:39-40).

⁴⁷⁵ Es cierto que lo más natural es considerar que se trata de εἶδη, pero nos parece exagerado el proceder de D. MILLER (2003:39) que les aplica ese nombre sin justificar, como si efectivamente apareciera en el texto.

⁴⁷⁶ Llamativamente, en las líneas intermedias a los pasajes que estamos analizando leemos: “¿Has advertido que el artesano (δημιουργόν) de las percepciones modeló mucho más perfectamente la facultad de ver y de ser visto?” (*Rep.* 507C6-8), aunque esta concepción de un dios artesano solo se hace explícita en el *Timeo*. Pensamos que este elemento acerca ambas obras y alienta nuestra interpretación conjunta del otro elemento común que estamos considerando, esto es, una primera bipartición entre clases o tipos de seres además de la causalidad (ejercida por el demiurgo) y, a continuación, la incorporación formal a la distinción de un tercer γένος.

causa de la visibilidad de las cosas visibles, y la Forma de bien es causa de la inteligibilidad de lo inteligible. Sin embargo, creemos, este tercer género no impide que la distinción anterior sea exhaustiva: está lo que es visible (y por tanto perceptible, no inteligible) y las Formas (inteligibles, no visibles), y en esta oposición se agota lo real. Y esto es posible porque el tercer género que se introduce es una entidad de otro tipo, que permanece ajena a la distinción inicial (esto es, en cuanto a su ser, uno de sus miembros -el sol- pertenece a lo visible y el otro -la Forma de bien- a lo inteligible) y su especificidad es ser causa de la cognoscibilidad de las otras dos.⁴⁷⁷

En esta analogía de *República*, entonces, el término γένος introduce un nuevo género o tipo o clase a la primera distinción operada, y en ese sentido su uso es similar a εἶδος; el tercer γένος de *República* mantiene una relación especial con los otros dos, en tanto ejerce algún tipo de causalidad sobre ellos. En ese sentido, mientras a las dos primeras clases de seres corresponde una vasta cantidad de miembros, hay solo pocas cosas que pertenecen a la tercera. Ahora bien, lo que nos interesa mostrar en este punto es la similitud entre este pasaje de *República* (junto con las líneas citadas de *Filebo*) y el *Timeo*, donde también se había comenzado haciendo una distinción, en este caso, entre ser y devenir (27d5-28a1). Ahora bien, pensamos que entre ambos miembros se abarca la totalidad de lo que hay, aun cuando en las líneas siguientes se mencione un artífice que opera como causa.⁴⁷⁸ Y, más aun, a pesar de que cuando en el segundo comienzo del relato -a la altura de 48e3-4, donde se dice que la exposición sobre el universo debe llevarse a cabo de un modo más detallado, o con *mayor profundidad*, μειζόνως- se refiera al pasaje que estamos considerando, afirme que ser y devenir son dos clases (δύο εἶδη) e introduzca un tercer tipo (τρίτον γένος) adicional. A nuestro modo de ver, ya desde su primera aparición hay que entender al tercer género desde su peculiaridad: el todo se agota en dos tipos de realidad, a saber, lo que es y lo que deviene. Este tercer género, que también es, guarda con ellos una relación especial: es el *en donde* que hace posible algún tipo de comunicación entre el modelo eidético y lo fenoménico-generado. También aquí, como en la *República*, a este tercer género introducido con posterioridad le corresponden

⁴⁷⁷ También en el *Filebo* Platón distingue tres εἶδη (lo Limitado, lo Ilimitado y la Mezcla, 23c12-d1) y luego un cuarto γένος (23d5,8), que es justamente causa (αἰτία, 23d7, 26e3) respecto del tercer tipo y se identifica como inteligencia (νοῦς, 28c7-ss.). Por supuesto que, en el *Timeo*, el receptáculo o tercer género que se distingue no es causa de los otros dos. Trazamos la relación con *República* y *Filebo* solo en cuanto a que hay distinciones iniciales, que parecen excluyentes, y a las cuales después se agregan nuevos miembros.

⁴⁷⁸ Aunque también es posible entender que el artífice es parte del ser. Cf., por ejemplo, O. VELÁSQUEZ (2004:30): “Todo parece indicar que la causa, que es el Demiurgo, no puede ser otra cosa que 'lo que es', pues solo hay Ser y devenir, según la distinción primordial establecida al comienzo de la segunda parte del exordio. (...) Es probable que el Demiurgo no sea otra cosa que el Ser en acción inteligente, cuyo paradigma no es otro que él mismo”. Volveremos sobre el *status* del Demiurgo en la sección 3 de este mismo capítulo.

muy pocos miembros, si no uno.⁴⁷⁹

Volvamos, luego de este excursio al pasaje del *Timeo* que nos ocupa, esto es, cuando se plantea un primer comienzo y ciertas condiciones iniciales. Una vez distinguidas estas dos formas de existencia (*lo que es y lo que deviene*, 27d5-28a1) y señaladas -como vimos- sus consecuencias epistemológicas, se introduce -como ya adelantamos- un nuevo principio que será aplicable solo a $\pi\acute{\alpha}\nu$ τὸ γιγνόμενον, es decir, al segundo de los tipos de seres enumerados antes: “todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin una causa” (*Tim.* 28a4-6). Con esto se formula un principio universal de causalidad: cada fenómeno, cada movimiento, o, en general, cada cosa que de algún modo incluya el devenir, implicará necesariamente una causa que dé cuenta del efecto producido. Que nada se genere a menos que tenga una causa allana el camino en el *Timeo* hacia la aparición del demiurgo.

“Cuando el artifice de algo, al construir su forma y cualidad (ιδέαυ και δύναμιν), fija constantemente su mirada en el ser inmutable (πρὸς τὸ κατὰ ταύτὰ ἔχον βλέπων ἀεί) y lo usa de modelo (παραδείγματι), lo así hecho⁴⁸⁰ (ἀπεργάζεται) será necesariamente bello (καλὸν ἐξ ἀνάγκης). Pero aquello cuya forma y cualidad hayan sido conformadas por medio de la observación de lo generado, con un modelo generado, no será bello” (*Tim.* 28a6-b2).

En este pasaje se identifica a la causa afirmada anteriormente como una causa eficiente: un demiurgo o artista mira un modelo y lo imita, y la belleza –o su carencia- respecto de lo generado depende exclusivamente del modelo al cual mire el hacedor. Es importante señalar que aquí se introduce este concepto de modelo (παραδείγμα) que será protagonista de la cosmogonía descrita en esta obra. De modo que, en los pasajes citados, *Timeo* afirma tres principios o puntos de partida filosóficos:

1) hay una distinción ontológica entre “lo que siempre es” y “lo que siempre deviene” a la que viene aparejada una distinción gnoseológica: al ser le corresponde el intelecto y el razonamiento, y al devenir la percepción sensible y la opinión;

2) para que algo devenga tiene que tener una causa, que se identifica con una causa productora, un demiurgo, artifice o artesano;

3) el demiurgo es la mejor de las causas y es identificado con una suerte de artista que mira un modelo y lo imita: si contempla el modelo eterno su obra es bella, si observa

⁴⁷⁹ Este tercer género recibe distintos nombres, en sentido metafórico: es llamado nodriza (τιθήνη), receptáculo (ὑποδοχή), lugar o espacio (χώρα). El punto es determinar si todos esos nombres remiten a una misma entidad, o si -como sostiene D. MILLER (2003:40)- hay que distinguir entre receptáculo y χώρα.

⁴⁸⁰ O quizás mejor “lo que así se hiciera”, dando cuenta del uso del verbo en subjuntivo. Esto es, se está indicando que lo que se afirma es solamente posible. La necesidad (ἀνάγκης) que se menciona es una necesidad de tipo lógico que se sigue solo si se satisfacen las condiciones planteadas (esto es, que el artifice mire lo inmutable y lo tome de modelo). Pero este uso de ἀνάγκη no debe confundirse con el sentido causal especial que señalaremos más adelante.

el generado, será menos bella; esto es, la excelencia de la obra se encuentra determinada por el modelo que mira el artista.

A continuación Timeo vuelve al cosmos, en tanto su objeto de investigación,⁴⁸¹ y le aplica los tres principios recién delineados:

“Acercas del universo -o cosmos o si en alguna ocasión se le hubiera dado otro nombre más apropiado, usémoslo- debemos indagar primero, acerca de él, aquello que está a la base de todo y que hay que considerar en primer lugar:⁴⁸² si siempre ha sido, sin comienzo de la generación, o si se generó y tuvo algún inicio. Es generado, pues es visible y tangible y tiene un cuerpo y tales cosas son todas sensibles y lo sensible, captado por la opinión unida a la sensación, se mostró generado y engendrado. Decíamos, además, que lo generado debe serlo necesariamente por alguna causa. Descubrir al hacedor y padre (ποιητήν καὶ πατέρα) de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible. Por otra parte, hay que observar acerca de él lo siguiente: qué modelo contempló su artífice al hacerlo, el que es inmutable y permanente o el generado. Bien, si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno. Pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, el generado. A todos les es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de las causas. Por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable”. (*Tim.* 28b2-29b1)

Se parte de la pregunta acerca de si el universo tuvo un comienzo o si existió siempre y la respuesta no despierta la menor duda: el universo es generado (*gégonen*), ya que es visible, tangible y tiene cuerpo, todas ellas características de lo sensible. De modo que ahora, que el objeto de estudio es el universo, se afirma -en relación con el principio (1)- que pertenece a aquellas realidades que son generadas; y esto se deduce de su propia condición de ser visible, tangible y con un cuerpo, lo cual se mostró como siendo algo generado. Hay que notar que el cosmos, al estar incluido entre lo generado, pertenece a lo que “nace y perece” o “se genera y se destruye”. Como señala Brisson,⁴⁸³ en griego antiguo estas nociones (γιννόμενον καὶ ἀπολλύμενον, 28a3) eran indisociables, en tanto lo

⁴⁸¹ “También nosotros, que vamos a hacer un discurso acerca del universo (περὶ τοῦ παντός), cómo nació y si es o no generado (ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές) (...) debemos invocar a los dioses” (*Tim.* 27c4-7). Este pasaje, que presenta grandes dificultades textuales, puede hacer surgir la cuestión de si hay que entender -o no- la fabricación del mundo en un sentido temporal, en el sentido de que se pregunta cómo nació (ἢ). Otra opción es leer ἢ γέγονεν y entender que se trata de una disyuntiva entre si el mundo se generó o si es realmente inengendrado. Dado que el tono del discurso de Timeo pareciera estar enfatizando la calidad ontológica del cosmos y no todavía el modo en que fue creado, tal vez sea más natural la lectura del pasaje siguiendo la segunda elección textual. Sin entrar en la cuestión de la interpretación literal o metafórica de la generación temporal del mundo, vale la pena señalar que la discusión parte de la ambigüedad (que ya hemos relevado, cf. nota 473) que presenta el término “devenir” (*génesis, gígnesthai*) que puede significar tanto nacimiento, aquello que tiene un comienzo, el llegar a la existencia en un tiempo, pero también se refiere a aquel proceso que se desarrolla a lo largo del tiempo o a un permanecer en proceso de cambio. Para un desarrollo de este tema cf. F. CORNFORD (1937:24-6), J. WHITTAKER (1973:387-389) y O. VELÁSQUEZ (2004:nota *ad loc.*). También consideramos apropiado el comentario de A. E. TAYLOR (1962:66-67), quien señala que lo que Platón quiere subrayar acá es que el mundo no es autosubsistente, sino dependiente y derivado, en contraste con su autor quien es no-causado y autosubsistente.

⁴⁸² Nos alejamos en este punto de la traducción de LISI, que es afín a la de ZAMORA CALVO, y entendemos como EGGERS LAN y VELÁSQUEZ que περὶ παντός en b5 refiere a que la investigación que se está llevando a cabo debe hacerse acerca de todas las cosas y que no se trata de todas las ocasiones en que se investigue.

⁴⁸³ Cf. L. BRISSON (1992:nota *ad loc.*).

que es generado es susceptible de destrucción, y lo que es susceptible de destrucción es generado. Con lo cual, queda aludida la posibilidad -que enseguida es rechazada en 38b-c- de la destrucción del universo en tanto algo generado. Este universo tendrá entonces -siguiendo el principio (2)- una causa que lo produzca, que no es otra que el hacedor y padre (ποιητήν καὶ πατέρα) que lo construyó mirando el modelo. Por tanto -principio (3)- el universo es καλὸν γιγνόμενον e incluso el κάλλιστος τῶν γεγονότων (29a5).

Es importante esta aplicación de los tres principios al universo, en tanto determinan nuestro objeto de investigación. Es momento, a continuación, de estipular qué tipo de discurso debemos utilizar para referirnos a él. A este punto dedicaremos el próximo apartado.

V.2 ¿Cómo leer un *lógos/mûthos* en clave *eikós*?

Nos detendremos ahora en las importantes aclaraciones metodológicas respecto del *status* epistemológico de los discursos para referirse a lo generado que hace *Timeo* en 29b1-d3, una vez establecido el cosmos como copia de “lo que siempre es”.⁴⁸⁴

“Si esto es así, es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo (τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι). Por cierto, lo más importante es comenzar de acuerdo con la naturaleza del tema (κατὰ φύσιν ἀρχήν). Entonces, acerca de la imagen (εἰκόνοσ) y su modelo (παραδείγματος) hay que hacer la siguiente distinción (διοριστέον) en la convicción de que los discursos (λόγους) están emparentados (συγγενεῖς) con aquellas cosas de las cuales ellos son intérpretes (ἐξηγηταί): los concernientes al orden estable, firme y evidente con la ayuda de la inteligencia (μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς), son estables e infalibles (μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους) -no deben carecer de nada de cuanto conviene que posean los discursos irrefutables e invulnerables (ἀνελέγτους, ἀνικήτητους)-; los que se refieren a lo que ha sido asemejado a aquello,⁴⁸⁵ puesto que es una imagen, han de ser verosímiles y proporcionales a los infalibles (τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνοσ εἰκότασ ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντασ). Lo que el ser es a la generación, es la verdad a la creencia (ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια). Por tanto, Sócrates, si en muchos temas, los dioses y la generación del universo⁴⁸⁶ (θεῶν καὶ τῆσ τοῦ παντὸσ γενέσεωσ), no llegamos a ser

⁴⁸⁴ Ya hemos mencionado la distinción que aparece aquí entre un modelo o paradigma y su copia o imagen. Por cierto, esta distinción adquiere gran importancia dentro de la teoría de las Ideas, en tanto constituye un modo de relación entre entidades. Cf. *Eutifrón* 6e, *Fedón* 76d-e, *Fedro* 250a-b, *Parménides* 132d-e.

⁴⁸⁵ Esto es, lo representado conforme a un modelo (y, por tanto, imagen).

⁴⁸⁶ Acá hay un problema en el texto. C4: Burnet fija (y a esta decisión sigue nuestra traducción): “πολλὰ πολλῶν περὶ” igual que Diehl, por MSS. Pero el aparato crítico trae variantes: περὶ, AFP Pr. Gal. Stob; εἰπόντων περὶ, Y. C5: Burnet: “τοῦ παντὸσ γενέσεωσ”; variantes: πάντως] α supra ω A². Por lo tanto, si seguimos a Burnet entendemos que *Timeo* le está diciendo a Sócrates que tanto sobre a) muchos temas, b) los dioses y c) la generación del universo, no somos capaces de ofrecer un *lógos* exacto sino uno verosímil, debemos alegrarnos. Pero περὶ (como señala A. E. TAYLOR, 1962:nota *ad loc.*) es una variante perfectamente posible, πολλῶν es neutro y θεῶν puede depender de γενέσεωσ. En tal caso, y si además suprimimos la coma (como sugiere O. VELÁSQUEZ) después de περὶ que concierne entonces con θεῶν y γενέσεωσ, el comienzo de la frase (“si en muchos temas”) podría ser considerado un acusativo con el sentido de *con referencia* a o *sobre*. Así entendido, lo que *Timeo* estaría diciendo sería algo diferente de lo anterior: que si con referencia a la generación de los dioses y del universo no somos capaces de ofrecer un *lógos* exacto sino uno verosímil, debemos alegrarnos. Desde esta última interpretación del texto, *Timeo* se estaría refiriendo a los dioses visibles de 41a y el desarrollo de su γένεσις sería la que se da como parte de la γένεσις de cielo en 40a-d. Así entendido el pasaje, los dioses a los que se hace referencia pertenecerían al mundo sensible y *por*

eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente concordante en todos sus aspectos y exacto (ὁμολογουμένους καὶ ἀπηκριβωμένους), no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro (ἀλλ' ἂν ἄρα μηδενὸς ἦττον παρεχόμεθα εἰκότα, c7-8),⁴⁸⁷ será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana (φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν), de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato verosímil (εἰκότα μῦθον) y no busquemos más allá” (*Tim.* 29b3-d3).⁴⁸⁸

Una vez operada la distinción -ontológica y epistemológica, que hemos visto- entre ser y devenir, y sentado que el universo es imagen o copia de “lo que siempre es”, *Timeo* introduce el *lógos* como un nuevo elemento en su análisis, que involucra en este caso el plano lingüístico. Señala que los *lógoi* están *emparentados* o son *afines* (συγγενεῖς) a aquello de lo que son discursos, esto es, un discurso es un *exégeta* (ἐξηγηταί, 29b5) o un intérprete de otra cosa, esto es, han de reproducir de algún modo la captación de alguna realidad para comunicarla, manifestarla o pronunciarla.⁴⁸⁹ Esta afirmación también nos advierte acerca de que tenemos que entender al *lógos* en tanto discurso o argumento y no como palabra o nombre. Lejos quedaron las estrategias con que sofistas como Eutidemo y Dionisodoro, retomando posiciones antisténicas le impedían a Sócrates valerse de un *lógos* más que como un nombre largo de un estado de cosas.⁴⁹⁰ Pero en *Timeo* el *lógos* ya no dice la cosa, sino que dice algo *sobre* aquello de lo que es discurso; el discurso es imagen de aquello que interpreta, pero no es eso mismo. Mientras en *Eutidemo* 284d-e había que decir mal las cosas malas para decirlas tal como efectivamente son, y hablar en grande de las cosas grandes y calurosamente de las acaloradas, en *Timeo* se parte de examinar la naturaleza del tema. Y la naturaleza del

tanto sobre ellos no podríamos hacer un discurso exacto sino solo probable.

⁴⁸⁷ Acá no hay acuerdo entre los traductores respecto del término μηδενός, que puede ser tanto masculino como neutro. Seguimos en este punto la interpretación de F. LISI (1992), F. M. CORNFORD (1937) e I. COSTA (2010:115), quienes entienden que debemos contentarnos si hacemos un *lógos* tan verosímil como cualquier otro *lógos*. De un modo diferente lo entienden A. E. TAYLOR (1962:nota *ad loc.*), C. EGGERS LAN (2005), T. K. JOHANSEN (2004:49), para quienes debemos contentarnos con hacer un *lógos* tan verosímil como los que hace cualquier otra persona. Esto implicaría que podría haber diferentes *lógoi* sobre un mismo *explanandum* con diferente grado de verosimilitud. O. VELÁSQUEZ (2004) traduce: “deberíamos complacernos si los ofrecemos [a los discursos] quizá no menos verosímiles”, donde la referencia queda bastante indeterminada y no terminamos de ver en qué sentido se pronuncia. La nota al pasaje (89), donde distingue entre la verdad que corresponde a los discursos sobre lo inteligible y la verosimilitud que comparten los discursos acerca del devenir, lo acercan más bien a la segunda alternativa (discursos no menos verosímiles que los de otros). Encontramos una expresión similar en 48d2-3 cuando se intenta un discurso explicativo del origen del ordenamiento de los elementos (πειράσομαι μηδενὸς ἦττον εἰκότα); 1111cf. O. VELÁSQUEZ (2004:nota *ad loc.*).

⁴⁸⁸ Se introdujeron leves modificaciones a la traducción de F. LISI (1992).

⁴⁸⁹ Cf. I. COSTA (2010:117).

⁴⁹⁰ Cf. *Eutidemo* 283a-287a, donde se afirma que el *lógos* falso es imposible y que también la contradicción es imposible, en tanto “el que dice lo que es y las cosas que son, dice la verdad”. Se elimina la posibilidad de un discurso falso y, en definitiva, de un *lógos* que predique y no que meramente nombre, extremando las consecuencias de la dicotomía eleática entre ser y no ser entendida en términos absolutos. Como sabemos, en *Sofista* 241-242 Platón comete parricidio y admite el no ser como diferencia, y con ello se abren las puertas a un discurso que diga algo sobre lo que expresa, aunque no necesariamente las cosas que son tal como son.

todo implica que hay imágenes y modelos, y la naturaleza del *lógos* involucra su ser imagen o intérprete de aquello a lo cual se refiere. En tanto imagen de algo, en tanto discurso que predica acerca de las realidades y no se limita a nombrarlas, lo que se dice puede ser concordante y exacto, o verosímil. Pero además, se nos dice que el *lógos* es afín o está emparentado con su referencia, y esto lo explica señalando que los *lógoi* concernientes al orden estable, firme y evidente, con la ayuda de la inteligencia, son estables e infalibles y no deben⁴⁹¹ carecer de nada de cuanto conviene que posean los discursos irrefutables e invulnerables; mientras que los que se refieren a lo que ha sido asemejado al modelo, puesto que es una imagen, han de ser verosímiles y proporcionales a los infalibles. Creemos que esto aporta un grado de confianza y optimismo por parte de Platón: es posible al discurso interpretar a su objeto tal como es y, en este sentido, ser una imagen -más o menos- fiel de aquello a lo que refiere y nombra.⁴⁹² Es algo esperable que los *lógoi* sean verosímiles: los que tengan por objeto lo firme y estable, serán verosímiles, pero los que tengan por objeto su imagen, serán análogos o proporcionales a los primeros en tanto también serán verosímiles. ¿De qué dependerá, según estas líneas del *Timeo*, la fidelidad que pueda alcanzar el *lógos* respecto de aquello que interpreta?⁴⁹³ Platón indica tres factores a tener en cuenta: a) el *status* ontológico del objeto de estudio; b) la naturaleza propia de los *lógoi*, que interpretan un objeto, y c) la limitación propia de la naturaleza humana.

a) Como afirma Fronterotta,⁴⁹⁴ “el discurso comparte en un cierto sentido la esencia misma del propio contenido y, consecuentemente, solo aquello que es plenamente y en sentido pleno puede ser objeto de un discurso plenamente ‘verdadero’”. De modo que habrá discursos infalibles (los que se refieren a lo inmutable) y discursos verosímiles (los que se refieren a copias).⁴⁹⁵ Y, dado que el mundo es una copia, solo podremos referirnos

⁴⁹¹ Cf. I. COSTA (2010:119-120) quien resalta el carácter prescriptivo o normativo -y no meramente descriptivo- implicado por el verbo (b8) de la afirmación: “quien formula *lógoi* 'debe' procurar que la interpretación que ofrecen sus *lógoi* esté provista con la misma clase de solidez que posee la realidad interpretada, es decir que se *debe* buscar que esos *lógoi* no carezcan de los atributos que poseen los objetos que reproducen, puesto que han de ser como sus parientes directos”. Esto pone en evidencia, por supuesto, el carácter de construcción de estos *lógoi* que depende del sujeto que los enuncia.

⁴⁹² Cf. I. COSTA (2010:126-127) quien resalta -contra las lecturas tradicionales- el aspecto positivo del carácter *eikós* de un relato, rescatando su habilidad para conferir *razonabilidad* a argumentos que no tienen racionalidad garantizada.

⁴⁹³ Se aplica el adjetivo *εἰκῶς* a los sustantivos *λόγος* y *μῦθος*, aunque con distinta frecuencia: el relato que se narra en el *Timeo* es calificado tres veces como *εἰκῶς μῦθος* y dieciséis como *εἰκῶς λόγος*. De cualquier modo, lo que nos interesa es entender qué significa en el contexto del *Timeo* calificar a un relato discurso como *eikós*, sin intentar determinar las diferencias entre un *lógos eikós* y un *mûthos eikós*. Seguimos en este punto a G. VLASTOS (1939). Cf. también L. BRISSON (1994²:104-106), T. JOHANSEN (2004:48-68), I. COSTA (2010:112) y Q. RACIONERO (1198:32) quien señala que “la clara distinción operada en diálogos como el *Protágoras* y el *Teeteto* entre 'hablar por medio de un *logos*' y 'hablar por medio de un *mûthos*' es abandonada en el *Timeo*, donde la exposición se presenta indiscriminadamente como *mûthos* o *logos*”.

⁴⁹⁴ Cf. F. FRONTEROTTA (2003:182-3, n. 81).

⁴⁹⁵ Para una opinión diferente, cf. COSTA (2010:129-131) quien cuestiona, a partir de un exhaustivo análisis textual de *Timeo* 29b1-d3, que los discursos verosímiles sean necesariamente aquellos que se refieren a copias. La autora sostiene,

a él por medio de discursos verosímiles. Además, b), así como el mundo –creado por el demiurgo- es imagen de la realidad de las Ideas, del mismo modo el discurso –producido por el alma- es imagen de otra realidad. Ambos órdenes son una imitación o reproducción, lo que implica también en el caso del *lógos* una deficiencia en cuanto al ser respecto del modelo.⁴⁹⁶ El *lógos* es imagen,⁴⁹⁷ más o menos fiel, de aquello que dice, y en este sentido es afín o congénere, pero nunca es igual a aquello que representa. Pero aquí hay una brecha entre objeto y lenguaje, ya que en el *lógos* conviven el modo de ser de aquello a lo que se refiere (que podrá ser más o menos firme) con su propia naturaleza de imagen. En este último sentido, un discurso acerca de una realidad estable y exacta como e.g. *lo que siempre es*, también ejercerá algún tipo de deformación en tanto deberá expresarlo aplicándole un número gramatical y un tiempo verbal. Y estos elementos, imprescindibles al *lógos*, son totalmente ajenos al modelo eterno. Esto es, aun sobre aquellas realidades inmóviles y siempre idénticas a sí mismas, no será posible ofrecer más que un discurso verosímil, en tanto el discurso no puede despojarse de la forma narrativa y de su modalidad gramatical.⁴⁹⁸ Finalmente, c), Platón nos recuerda que “hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana”, y esta subjetividad que interpreta también introduce algún grado de distancia entre el *lógos* y su objeto.⁴⁹⁹ Esta dificultad o limitación del ser humano para conocer se nos recuerda en un pasaje posterior (51e5-6): “Aunque cualquier hombre participa de esta última [opinión verdadera], de la inteligencia sólo los dioses y un género muy pequeño de hombres”. Con lo cual -creemos-, si hay una dificultad propia en el modo humano de conocer, que es quien interpreta la realidad y la expresa por medio de *lógoi*, esa deficiencia afectará tanto a los discursos sobre las imágenes, como así también a aquellos enunciados sobre *lo que siempre es*.⁵⁰⁰ Si bien, podemos pensar, esta deficiencia se acentuará cuando el objeto del discurso sea lo inteligible en tanto su modo de ser conocido está alejado de la experiencia, que es lo más propio del ser humano. Nos parece importante rescatar, entonces, esta referencia a nuestra naturaleza humana como

más bien, que “el *lógos* verosímil no lo es de *los detalles particulares de la generación* sino también de la generación misma, entendida no sólo como (a) el conjunto de las cosas generadas sino también como (b) una serie de causas, elementos y procesos orgánicos que hacen posible el devenir de lo generado. En un sentido (a), los objetos del *lógos* verosímil son sensibles; en un sentido (b) sus objetos son teóricos”. Es paradójico que, al menos el discurso verosímil de Timeo que se refiere al origen del cosmos, no puede no hablar de las causas y, en ese sentido, no deja de ser un discurso de lo inmutable.

⁴⁹⁶ Cf. MARGEL (2002:146).

⁴⁹⁷ Cf. *Crátilo* 438e-439b, 440c, *Sofista* 236d-242b, 259e-264b.

⁴⁹⁸ Como señala D. ZEYL (2000:xxxiii) “el uso del término '*eikós*' refleja tanto las limitaciones del discurso (no es más que verosímil) como su validez (no es nada menos que verosímil)”.

⁴⁹⁹ Para una posición contraria cf. F. FRONTEROTTA (2003:nota *ad loc.*) quien entiende esta línea simplemente como una afirmación retórica de modestia.

⁵⁰⁰ Cf. P. HADOT (1983:120) quien lee también 34c como un pasaje que pone en evidencia que Platón quiere mostrar que el carácter imperfecto del discurso verosímil está ligado a la condición humana.

una indicación de que, entre *todos* los *lógoi* posibles, el que nos sea accesible en tanto seres humanos exhibirá una distancia insalvable con un hipotético *lógos* absoluta o completamente verosímil (accesible en este aspecto, seguramente, solamente a los dioses). Esto es, a pesar de que hay *lógoi* que son verdaderos (como, por ejemplo, si decimos “dos más dos son cuatro”), este aspecto que estamos señalando de la naturaleza humana hace imposible que aun en relación a ellos podamos abarcar acabadamente la serie de los designios e intenciones divinos, sin el conocimiento de los cuales no podremos captar tampoco la necesidad ni comprender la causa divina (*Tim.* 68e-69a). En este sentido, entonces, creemos que incluso dicho tipo de *lógos* es de algún modo *eikós*.

Teniendo en cuenta todos los elementos involucrados que hemos relevado en estas líneas, entendemos que el discurso *eikós*⁵⁰¹ de Timeo –que es una imagen– podrá ser una buena imitación o una mala imitación y producirá lo *eikós* de modos diferentes: desde una verosimilitud fortísima hasta la ausencia completa de verosimilitud, al menos en parte según el grado de aproximación al modelo.⁵⁰² Es claro que el pasaje 29 b5-d3 afirma explícitamente que un discurso será estable, infalible, irrefutable e invulnerable solamente si su objeto es el orden estable, firme y evidente, y si se apoya en la inteligencia. También es cierto que en el mismo pasaje se dice que el mundo visible –del cual se pretende dar una explicación– no es otra cosa que una imagen cambiante del modelo eterno y que, por lo tanto, de él no podrá darse más que un discurso verosímil.⁵⁰³ Esto es, respecto de un objeto en constante cambio y devenir no podrá alcanzarse un *lógos* estable e infalible, dado que los discursos son del mismo género que su objeto, y deberemos conformarnos con que Timeo nos brinde una narración *eikós*. Pero nos parece

⁵⁰¹ LIDELL-SCOTT-JONES (1992) traducen el término *eikós* como: *like truth*, y de allí *likely, probable, reasonable*. En este sentido primario de “lo que se parece a la verdad sin ser ello mismo verdadero” traduciremos como *verosímil*, es decir, lo que tiene apariencia de verdad. Lo verosímil en Platón no es un sustituto de la verdad ni tiene el valor sofístico de apariencia: es más bien una aproximación a la verdad que “no pretende ocultarla sino abrirla la puerta” (Cf. G. TURRINI (1979:319-320)). También traduciremos el término como *probable* o *natural* en tanto *tò eikós* es “una inferencia probable de una semejanza”, que se opone a la “demostración y necesidad” (Cf. R. ROBINSON (1953:216), donde cita *Teeteto* 162e a propósito de que los geómetras solo se valen de esto último). Q. RACIONERO (1998:55, 58), por su parte, entiende que, en el contexto del *Timeo* que estamos trabajando, la fórmula “mito verosímil” expresa la conexión entre *mythos* y el *eikós* retórico. En tal sentido, “el *Timeo* persuade porque comunica el *eikón*, la imagen sensible, que corresponde al mundo de las Ideas”.

⁵⁰² Cf. DONINI (1988:47) quien encuentra cuatro grados de verosimilitud en la exposición de Timeo: desde una verosimilitud fortísima que se apoya en la *phrónesis*, pasando por una verosimilitud fuerte representada por la matemática, hasta una verosimilitud simple y la completa ausencia de verosimilitud.

⁵⁰³ Si entendemos que en las líneas 29c4-5 se está aludiendo a muchos aspectos de la generación del universo y de los dioses generados. Si seguimos otra lectura diferente y consideramos que allí se está haciendo referencia a los dioses y la generación del universo, entonces la verosimilitud no será un atributo exclusivo de los discursos sobre lo fenoménico sino sobre algunos procesos causales. Cf. nota 486 de este capítulo e I. COSTA (2010). Por nuestra parte, tal vez sin mucho fundamento textual, creemos que la intención platónica al mencionar dioses y los procesos de generación es alejar todo lo posible del sujeto cognoscente aquello sobre lo que formula el discurso. Esto es, el proceso mismo de la generación y los dioses (aun si ellos fueran generados) escapan a nuestra percepción, a nuestro conocimiento y a cualquier tipo de recuerdo que podamos tener, y en ese sentido se profundiza la distancia y también las certezas que, en tanto humanos, podemos tener respecto de ellos.

importante resaltar dos cosas: a) ni el *status* del objeto del discurso es el único factor que lo vuelve *eikós*, ya que hemos señalado el aspecto subjetivo y la naturaleza propia del discurso que afectan a la totalidad de los relatos; b) ni tampoco hay que sobrevalorar ni exagerar esta cuestión del objeto del discurso. En este sentido, si bien es innegable que Platón hace referencia a cómo los discursos son afectados a causa de la inestabilidad de su objeto, no podemos pensar que con esto está describiendo que todo discurso acerca de lo estable será *per se* verdadero, esto es, por el solo hecho de referirse a algo exacto. De ser así -como señala I. Costa- “se llegaría al absurdo de suponer que Platón busca dejar establecido metodológicamente que cualquier *lógos* sobre lo invulnerable es, él mismo, invulnerable, como si Platón desconociera que se pueden decir y argumentar muchas cosas absurdas y necias sobre las realidades estables e infalibles”.⁵⁰⁴ Por otro lado, tampoco podemos desconocer algunos pasajes del propio *Timeo* en que se sugiere que hay un alto grado de verosimilitud, si no verdad, en los discursos sobre el devenir. Así, en 53d-e, cuando explica que los elementos están constituidos por rectángulos, afirma que “debemos explicar cuáles serían los cuatro cuerpos más perfectos, que, aunque disímiles entre sí, podrían nacer unos de otros cuando se desintegran. En efecto, si lo logramos, tendremos la verdad acerca del origen de la tierra y el fuego y de sus medidas proporcionales (ἔχομεν τὴν ἀλήθειαν γενέσεος περὶ γῆς τε καὶ πύρρος τῶν τε ἀνὰ λόγον ἐν μέσῳ)” (53d7-e4). También en 37b, al describir el Alma del mundo, afirma que “cuando en el ámbito de lo sensible tiene lugar el razonamiento verdadero y no contradictorio (λόγος δὲ ὁ κατὰ ταύτων ἀληθῆς γιγνόμενος) sobre lo que es diverso o lo que es idéntico, (...) y cuando el círculo de lo otro, en una marcha sin desviaciones, lo anuncia a toda su alma, entonces se originan opiniones y creencias sólidas y verdaderas (δόξαι καὶ πίστεις γίγνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς)” (37b3-8).⁵⁰⁵ En resumen, lo que queremos resaltar es que ni los discursos sobre *lo que es* son verdaderos *tout court*, ni aquellos sobre *lo que deviene* poseen insalvables deficiencias intrínsecas.

Ahora bien, nos interesa resaltar que éste es solo uno de los sentidos en que el relato que brindará *Timeo* no podrá ser más que un discurso *eikós*. Otro –como nota Cornford-⁵⁰⁶ se relaciona con el modo en que se propone llevar a cabo esta cosmología: Platón elige describir la construcción del universo a partir de eventos diseminados en el tiempo e ir haciéndola crecer ante nuestros ojos. Se escoge un esquema creacionista, puesto en marcha por un artífice divino, de donde resulta que el mundo es una obra de

⁵⁰⁴ Cf. I. COSTA (2010:119).

⁵⁰⁵ Cf. T. K. JOHANSEN (2004:50-51) quien cita, en el mismo sentido, *Timeo* 51d y 28b-c. Ver también B. WITTE (1964).

⁵⁰⁶ Cf. F. M. CORNFORD (1937:31-32).

arte diseñada con un propósito. Si bien no entraremos en la polémica generada entre literalistas y no-literalistas acerca de cómo hay que entender el relato creacionista, nos interesa resaltar que en este aspecto el resultado no podrá más que ser verosímil, dado que en un relato como el que estamos considerando siempre permanecerá un elemento último que resistirá ser transformado en un *lógos* exacto. En este sentido, nos resulta especialmente sugerente que Timeo especifique que no debemos admirarnos si no somos capaces de ofrecer un discurso coherente y exacto sobre los dioses y la generación del universo. Esto es, se nos recuerda que sobre cuestiones que exceden nuestra capacidad de conocimiento o que son lejanas en el tiempo, no podemos más que elaborar discursos verosímiles. Estos no serán cuestionados o criticados por falsos (ya que, en este sentido, los dioses pertenecerían a un modelo perfecto), sino que más bien deberemos alegrarnos con estos discursos si conseguimos hacerlos tan verosímiles como cualquier otro (29c7-8).⁵⁰⁷ Los tres principios tratados en el proemio⁵⁰⁸ nos llevan a pensar que, dada la correspondencia del discurso con su objeto, su carácter de imagen y la limitación propia de la naturaleza humana, sobre determinados temas tenemos que aceptar de buen grado los discursos *eikós* y no buscar más allá. Frente al modelo perfecto que siempre es, la disciplina física y la cosmología no pueden escapar a la inferioridad ontológica de su objeto. Si bien el mundo es la mejor de las obras gracias a la bondad de su creador, no deja de ser copia o imitación del paradigma. Platón sintetiza esto con una proporción: “lo que el ser es a la generación, es la verdad a la creencia” (29c3). Como señala Donini,⁵⁰⁹ la generación es ontológicamente dependiente del ser, es una imagen o una imitación que no existiría si no hubiera una *ousía* que hiciera las veces de modelo.⁵¹⁰ Siendo ésta la relación entre los dos primeros términos, se puede suponer lo mismo en el resto de la proporción, esto es, también la creencia (en este caso, el discurso verosímil) será imitación de la verdad (el discurso estable y seguro), dado que el discurso es del mismo género que su objeto. Sin embargo, creemos que de ninguna manera puede exagerarse la inferioridad del discurso verosímil respecto de la verdad. Si bien es cierto que tanto el objeto del discurso como la naturaleza del *lógos* y la propia condición humana reducen el relato a un discurso verosímil, no es menos cierto que este universo es el más bello de los

⁵⁰⁷ En el mismo sentido en *República* se responde directamente de un modo afirmativo a la pregunta socrática acerca de si “en la composición de los mitos de que acabamos de hablar ¿no tornaremos a la mentira útil cuando, por desconocer hasta qué punto son ciertos los hechos de la antigüedad, la asimilamos (*aphomoioúntes*) lo más posible a la verdad?” (*República* 382c10-d3).

⁵⁰⁸ Recordemos los tres principios: hay ser y devenir, lo que deviene lo hace por una causa y si la causa es buena entonces el producto también será bueno.

⁵⁰⁹ Cf. P. DONINI (1988:38).

⁵¹⁰ Nos detendremos más adelante en el principio de causalidad, ya que -sostendremos- la afirmación de que es imposible para cualquier cosa sujeta a generación estar separada de una causa, prefigura una noción de *khorismós* orientada a corregir el equiparacionismo que -como ya señalamos- sustenta las objeciones del *Parménides*.

seres generados y su artífice la mejor de las causas, y que será necesario alegrarse al hacer un relato tan verosímil como cualquier otro.

De modo que, según nuestra interpretación de *Timeo*, hay que rescatar el carácter legítimo y positivo del discurso *eikós*,⁵¹¹ que Platón utiliza para dar cuenta de realidades que no le son accesibles y que no pueden ser conocidas directamente por el ser humano. Realidades que, sin embargo, es necesario que sean abordadas y cuya mala interpretación implicaría altos riesgos. Pensemos que, en *Timeo*, si lo creado no estuviera estructurado por el mejor de los artífices y si no rigiera un modelo de causalidad fundado en la idea de responsabilidad,⁵¹² podría llegar a pensarse que el mundo es azaroso y desordenado, y dicho caos se reflejaría en nuestro modo de actuar. Pero es importante no perder de vista que también respecto de realidades firmes y exactas, existe una irreductibilidad respecto del *lógos* que hace que no se las pueda expresar más que de un modo *eikós*. El discurso, en virtud de su propia naturaleza, se expresa en términos de sucesiones cronológicas, de genealogías y sin poder prescindir del número gramatical, lo que es impropio cuando se aplica a realidades atemporales. Pero no esto no implica, por cierto, que lo expresado por medio de un discurso verosímil no pueda ser al mismo tiempo correcto (*orthós*) y con una coherencia suficientemente firme, en tanto su consistencia ontológica se ancla en el sólido fundamento de su modelo y en la bondad del artesano (ἀγαθὸς ἦν, 29e1).⁵¹³ En resumen, diríamos que hay una sola manera de hablar, que es verosímil en tanto está sujeta y condicionada por la naturaleza del *lógos* mismo, por su carácter de imagen, y por las limitaciones del sujeto cognoscente. Pero como además cualquier discurso es afín a su objeto, entonces cualquier *lógos* sobre el modelo será más sólido, estable y concordante, y en ese sentido, más verosímil, que otros que versen sobre imágenes de ese modelo.

V.3 La causalidad en el *Timeo*: la figura del demiurgo

Comencemos este apartado recapitulando lo ya visto en las dos secciones anteriores de este capítulo. Lo primero que hay que recordar es que la causalidad, y el demiurgo como aquella figura que opera como causa, aparecen temprano en el diálogo como corolario de la importante distinción entre *ser* y *devenir*. Aceptado que hay devenir,

⁵¹¹ Cf. P. HADOT (1983:122) quien rescata el sentido positivo de *eikós*, contra cualquier matiz peyorativo que pudiera tener para los modernos el término *mimesis*. G. TURRINI (1979:304), por su parte, señala que la pertenencia del *lógos* a la dimensión *eikós* dota a la palabra del rol positivo de instrumento de investigación sobre la realidad y de búsqueda de la verdad.

⁵¹² Cf. M. VEGETTI (1998:409-10) quien señala que a los ojos de Platón la causa de una cosa es, antes que nada, aquello que hace o produce (*poieîn*) esa cosa (*Sofista* 265b9, *Fil.* 26e7, *Hippias Menor* 296e9, 297a4).

⁵¹³ Como leemos en *Timeo* 56b3-5: “Sea, pues, según el razonamiento correcto y el probable (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον καὶ κατὰ τὸν εἰκότα), la figura sólida de la pirámide elemento y simiente del fuego”.

se afirma que “todo lo que deviene (τὸ γιγνόμενον), deviene necesariamente (ἐξ ἀνάγκης) por alguna causa (ὑπ’αίτιου); es imposible (ἀδύνατον), por tanto, que algo devenga sin una causa (αἰτίου). Cuando el artífice (δημιουργός) de algo, al construir su forma (ιδέα) y cualidad (δύναμις), fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello (καλὸν ἐξ ἀνάγκης)”⁵¹⁴ (28a4-b1). La causa de este universo es, por tanto, un demiurgo⁵¹⁵ y, dado que su obra es la más bella entre las cosas sensibles, resulta evidente -para Platón- que el demiurgo lo ha producido teniendo a la vista el modelo eterno (28c-29a). Traducimos el término δημιουργός como *artesano*, en tanto un *artífice* o *hacedor* que produce cosas según una *tékhnē*.⁵¹⁶ Es importante resaltar que Platón plantea como necesaria la conexión entre lo generado y su causa: lo generado surge con carácter de necesidad a partir de su causa y es imposible que esto no sea así, algo que se reitera apenas unas líneas después: “lo generado debe serlo necesariamente (ἀνάγκη) por alguna causa (ὑπ’αίτιου)” (28c2-3) y “es de total necesidad (ἀνάγκη) que este mundo sea una imagen de algo” (29b1-2). De modo que en esta primera parte del diálogo aparecen muy entrelazados dos aspectos que luego se abordarán por separado: esto es, lo que podemos pensar como un demiurgo-intelecto (recordemos que la obra de la razón será desarrollada en el primer discurso, 29d-30c) y la necesidad (*Timeo* 47e-69a discurrirá sobre aquello que acontece por necesidad).⁵¹⁷

Este nuevo ítem, la causa, pasa inmediatamente a identificarse con la producción: la causa es la causa que produce algo. El universo es generado (γέγονεν, 28b7) y nació como producto del arte (ἐκ τέκνης γέγονεν, 33d1): el hecho de que el universo haya nacido o haya tenido un comienzo se encuentra estrechamente vinculado con su ser

⁵¹⁴ No hay que perder de vista -como señala O. VELÁSQUEZ (2004:nota *ad loc.*)- el uso subjuntivo de ἀπεργάζεται: se está estableciendo una situación hipotética, o mejor dicho, algo solamente posible. Por supuesto, si se dan las circunstancias planteadas, el resultado -la belleza del universo- será algo obligatorio y necesario.

⁵¹⁵ Cf. LIDDELL - SCOTT (1992) que da para δημιουργός el significado de: a) alguien que trabaja para la gente, trabajador manual, artesano; también creador, productor; y, en muchos estados griegos, título de magistrado. Iremos viendo cómo el texto recupera la polisemia del término, esto es, tanto el aspecto productivo de lo que podrían ser las funciones de la tercera clase de la *pólis* de *República*, como también la función intelectual, racional, ordenadora y de gobierno de la primera clase. Ver también L. BRISSON (1994:30-58).

⁵¹⁶ Dentro del *corpus platonicum*, el demiurgo aparece -además de en el *Timeo*- en la *República* como “el artesano (δημιουργόν) de las percepciones” (507c6-7) y “el artesano (δημιουργῶ) del cielo y de cuanto hay en él” (530a6-7); en el *Político* se explica la rotación del mundo en términos de un dios que es identificado con un artífice (δημιουργοῦ, 270a5) y en 273b2 el mundo recuerda las enseñanzas de su artífice y padre (δημιουργοῦ καὶ πατρὸς); en *Sofista* 265c3-5 se dice que es “por obra de un dios artesano (θεοῦ δημιουργοῦντος) y no de otro modo, como llega a ser todo cuanto antes no existía”; y en *Filebo* 27b1 se llama τὸ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν a la causa de la mezcla.

⁵¹⁷ Cf. J. SALLIS (1999:50). Ver también T. K. JOHANSEN (2014:318-319) quien vincula el aspecto demiúrgico del artífice con el aspecto causal que hace posible implementar el bien y la belleza en el cosmos.

resultado de una cierta producción técnica o artística. Ahora bien, ¿cómo produce el demiurgo? Según el pasaje citado, el demiurgo mira el modelo eterno y hace su obra fijándole su forma o aspecto (ἰδέαν) y su cualidad o capacidad (δύναμιν). Como ya recordamos, el término ἰδέα, igual que εἶδος, significa el *aspecto* o la *apariencia* de algo.⁵¹⁸ De modo que podemos pensar que el demiurgo fija su mirada en el modelo y plasma en su obra el aspecto de aquél pero bajo una forma o estructura visible, y también reproduce su capacidad, esto es, las funciones o capacidades posibles a un individuo con la estructura o aspecto de su obra. Y en este sentido habrá que entender su necesario *status* de imagen (ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι, 29b1-2).⁵¹⁹ Pero, además, no hay que perder de vista que el hecho de que el universo sea bello y ordenado responde a un orden y a una belleza impuestas por la acción de quien lo ha forjado.

Luego se califica a esta figura demiúrgica como el hacedor o productor y padre (ποιητὴν καὶ πατέρα, 28c3) del universo,⁵²⁰ alguien difícil de descubrir y, una vez descubierto, imposible de comunicar a todos. Por un lado, el término ποιητής hace referencia al aspecto práctico del demiurgo, en tanto implica una acción del orden del ποιεῖν, del orden del trabajo artesanal. Como señala Brisson, “puede decirse que la construcción del Cuerpo del mundo y del cuerpo del hombre se asemejan, en Platón, a la construcción de edificios realizados por trabajadores, sea sobre madera, sobre piedra, esto es, sobre materiales sólidos”.⁵²¹ Al mismo tiempo, el término también alude de algún modo a un aspecto teórico del demiurgo, ya que el trabajo artesanal no se comprende sino como una acción efectuada por un demiurgo teniendo en vista un modelo. La función del demiurgo como ποιητής será ampliada en el curso del diálogo. En 73e1-ss., cuando se narra la fabricación de las partes del cuerpo, aparece como un alfarero que “tamizó tierra limpia y suave y la mezcló y mojó con médula. Después, colocó la masa resultante en fuego; a continuación la bañó con agua, nuevamente en fuego y otra vez en agua (...). con este compuesto torneó una esfera ósea alrededor de su cerebro (...), moldeó vértebras óseas alrededor de la médula del cuello y de la espalda y las extendió como pivotes desde la cabeza a lo largo de todo el tronco”. En 74c5-7 se presenta como un

⁵¹⁸ Cf. capítulo II, pp. 41-42.

⁵¹⁹ En este punto, no podemos soslayar un problema. En tanto la ποίησις presenta una estructura que distingue entre imagen y paradigma o modelo, podríamos razonablemente pensar que este esquema se subsumiría en la distinción ya mencionada entre lo que siempre es y lo que se genera. Pero, de ser así, entraría en conflicto con la sugerencia de 29a, según la cual el artífice podía mirar el modelo inmutable y permanente o el generado. Si era posible al artífice mirar el modelo generado, es en principio porque este mundo generado no coincide con el principio del devenir como opuesto al ser.

⁵²⁰ Según L. BRISSON (1994²:31) ésta es la definición más próxima a la naturaleza del demiurgo.

⁵²¹ Cf. L. BRISSON (1994²:44).

modelador de cera: “Con estos pensamientos (διανοηθεῖς), el modelador de cera (ὁ κηροπλάστης) hizo carne jugosa y blanda”. Y, para explicar los distintos sistemas que permiten funcionar al cuerpo humano y, específicamente el aparato respiratorio, el artesano se vale de su capacidad de tejedor: “utiliza un tejido de aire y fuego como las nasas que sirven para atrapar peces”, “hizo todo el interior del tejido de fuego y la entrada y la cavidad de aire” y después “se lo colocó al ser viviente que había modelado”.⁵²² Incluso, esta obra artesanal del demiurgo abarca el nivel de la agricultura: al describir el origen de los vegetales, explica que los dioses “mezclaron una naturaleza relacionada con la humana con otras figuras y sensaciones, de modo que hubiera un ser viviente diferente, y la plantaron (φυτεύουσιν). Los árboles, plantas y simientes domésticas actuales, cultivadas por la agricultura (γεωργίας), fueron domesticadas para nosotros”.⁵²³ Y se emplean metáforas agrícolas para explicar la irrigación sanguínea: “Una vez que nuestros superiores hubieron plantado para nosotros, sus inferiores, todas estas especies para nuestra alimentación, abrieron canales en nuestro cuerpo, como en un jardín, para que fuera irrigado como desde una fuente”.⁵²⁴

Volviendo a 28c3 (ποιητὴν καὶ πατέρα), el vocabulario que hemos relevado corresponde al demiurgo en tanto ποιητής. Por otro lado, que sea πατήρ⁵²⁵ puede entenderse como una huella en Platón de las cosmogonías anteriores, que se fundaban en narraciones de uniones y desuniones sexuales entre los dioses y de luchas por el poder.⁵²⁶ Esta doble designación es, por cierto, sorprendente, ya que no es lo mismo ser un hacedor o productor en tanto alguien que se vale de una *tékhnē* para llevar adelante su obra, que ser un padre que procrea por naturaleza. Desde el punto de vista del cosmos, seguramente tampoco es lo mismo ser el resultado de una producción que de una generación natural. Sin embargo, podría encontrarse como elemento común a las calificaciones de *hacedor* y *padre* el hecho de que -aunque en diversos sentidos y en niveles diferentes- ambos son causa de la aparición de un orden de cosas (un producto o un vástago) que escapa a su control absoluto: ni la obra puede ser como el modelo que intenta reproducir el artesano, entre otras cosas, por la resistencia propia del material en que se plasma, ni el hijo va a representar *tout court* la voluntad o los designios de su progenitor dado que tiene autonomía. En este sentido, el demiurgo -sea hacedor o padre- aparece como una entidad diferente a su obra y sobre la cual no tiene poder absoluto.

⁵²² Cf. *Timeo* 78b1-c3.

⁵²³ Cf. *Timeo* 76e7-77b1.

⁵²⁴ Cf. *Timeo* 77c6-9. Ver, para otras metáforas en el mismo sentido, 70c4-5, 76e4-6, 81c6.

⁵²⁵ En 37d7 se lo califica como padre progenitor (ὁ γεννήσας πατήρ).

⁵²⁶ Cf. en este sentido L. BRISSON (1994²:31) y J.-P. VERNANT (1973:82-94).

A continuación, se insiste en la función intelectual del demiurgo, en tanto alguien que contempla un modelo, y se intenta determinar el *status* del modelo contemplado. Se dice ahora que el mundo físico tiene un *constructor* (ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν, 28c6) que contempla un modelo (función intelectual) y *hace algo con* el mundo o *hace* el mundo (función agente).⁵²⁷ Las posibilidades lógicas y fácticas son dos: puede mirar el que es inmutable y permanente (πρὸς τὸ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως) o el que es generado (πρὸς τὸ γεγονός).⁵²⁸ Timeo se inclina sin dudar por la primera posibilidad y para ello razona del siguiente modo (29a2-6):

1- si este mundo (κόσμος) es bello y su creador (δημιουργός) bueno, es evidente que miró el modelo eterno;

2- si este mundo es “lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie (ὁ μηδ’ εἰπεῖν τι νη θέμις)” (¿feo?, ¿malo?; parecería que se trata de una realidad que podría darse y que, más bien, la imposibilidad estaría en el plano lingüístico), entonces es evidente que miró el generado.

Para decidirse entre ambas premisas alternativas, aporta una evidencia:

3- “este universo es el más bello de los seres generados (κάλλιστος τῶν γεγονότων) y aquél [el demiurgo] la mejor de las causas (ἄριστος τῶν αἰτίων)”.

Esto lo conduce a la conclusión -“que es absolutamente evidente a todos” (παντὶ δὴ σαφές)- que contempló el modelo eterno (πρὸς τὸ αἰδίον).

Continúa Timeo su relato buscando la causa de la causa: ¿por qué causa (δι’ ἧντινα αἰτίαν, 29d7) el demiurgo -ahora llamado ὁ συνιστὸς, 29e1-, que es causa, compuso (συνέστησεν) el devenir y el universo. Y la causa que tuvo la causa se presenta como “un principio importantísimo” (ἀρχὴν κυριωτάτην, 29e4-30a1) que haríamos muy bien en aceptar de “hombres inteligentes” (ἀνδρῶν φρονίμων, 30a1): es bueno y quien es bueno no posee ninguna mezquindad respecto de nada. El cosmos es generado, pero es la más bella de las criaturas generadas ya que su creador solo puede hacer lo que es

⁵²⁷ Hasta aquí se menciona que el demiurgo es causa del devenir, que fija su mirada en un modelo y que hace el mundo: es llamado hacedor (*poietés*) y constructor (*tektainómenos*) y hay que determinar qué modelo contempló al hacerlo/construirlo/realizarlo (ἀπηργάζετο, 29a1). Más adelante (30a) se especificará que lo que hace es ordenar lo visible, caótico y desordenado, conforme al modelo eterno.

⁵²⁸ T. K. JOHANSEN (2004:73) señala que el hecho de que el artífice pueda elegir entre imitar el modelo eterno o el generado “is less of a real choice than it may at first appear”, y sugiere que esta “falsa” opción pretende decir algo acerca de lo que el artífice debía estar haciendo cuando hizo su obra (mirar a las formas) y acerca de lo que debemos esperar que el mundo sea en tanto creado por el artesano (esto es, ser bello). Por nuestra parte, nos preguntamos si el demiurgo es el artífice del mundo o la bondad suprema que gobierna esta producción del mundo; y pensamos que, en realidad, el demiurgo es las dos cosas. Entonces, en tanto artífice o causa eficiente, el demiurgo puede efectivamente producir éste u otro cosmos diferente del más perfecto; pero, en tanto la mejor causa posible en función de su bondad, solo puede producir la obra más perfecta. En este sentido, cf. S. BROADIE (2012:23).

bueno porque él es bueno: cuando opera imitando a un modelo, solo le está permitido imitar al modelo bueno y lo hace de la mejor manera, *buenamente*. De este modo, su obra no puede sino ser (una generación) bella. El demiurgo exhibe, por cierto, características antropomórficas, como la expresión de sentimientos: “cuando vio que el universo se movía y vivía como imagen generada de los dioses eternos, se alegró y, feliz, tomó la decisión de hacerlo todavía más semejante a su modelo” (ἠγάσθη τε καὶ ευφρανθεὶς, 37c7). Esta misma bondad lo llevó a querer que todo se asemejara lo más posible a él mismo. De este modo, la causa demiúrgico-constructora, que ahora también es llamada dios (ὁ θεός, 30a2), adquiere el matiz de una causa final en tanto que su voluntad -derivada de su bondad intrínseca- lo mueve a actuar para que todas las cosas sean buenas y que en lo posible no hubiera nada malo, esto es, para que todo se asemeje lo más posible a él mismo. Como pensaba que el orden es mejor que el desorden, tomó todo lo visible que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden (εἰς τάξιν αὐτὸ ἠγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, 30a5). La tarea productiva o creadora del demiurgo consiste, pues, en llevar las cosas del desorden al orden. Hay un desorden inicial y el dios, cuando produce o fabrica el universo, lo hace a partir de un estado de cosas caótico y desordenado; y su fabricación, producción o creación consiste en ordenarlo, en llevarlo a un orden. Su modo de ordenación o de hacer la mejor obra no es otra cosa que imponer lo racional o lo razonable por sobre lo caótico,⁵²⁹ con lo cual nos encontramos con un dios que quiere (βουληθεὶς, 30a2)⁵³⁰ que las cosas sean buenas, que piensa o entiende (ἠγησάμενος, 30a5-6), razona (λογισάμενος, 30b1;⁵³¹ διὰ τὸν λογισμόν, 30b4) y alcanza o descubre un resultado (ἠύρισκεν, 30b1) cuando actúa. No puede dejar de resaltarse el carácter matemático que adquiere en ocasiones el obrar del demiurgo en tanto, al construir el Cuerpo del mundo,

⁵²⁹ No intentaremos ni siquiera zanjar la difícil y ampliamente debatida cuestión de si hay que entender el relato creacionista del *Timeo* de un modo literal o metafórico, sino simplemente mencionar un problema que surge en relación con ello en el pasaje que estamos mencionando. Si partimos de la distinción inicial entre algo que es plenamente y algo que deviene y nunca es plenamente, parecería que tenemos que aceptar dos realidades diferentes y que ambas pueden ser tomadas como modelo que el demiurgo contempla para crear el universo, que constituiría una tercera realidad. Sin embargo, en *Timeo* 52a-d al ser se lo llama padre, a la *khóra* se la llama madre y al devenir se lo llama hijo. O sea que el devenir sería el producto y, a la vez, la instancia previa a partir de la cual el producto es pensado. Esta es una dificultad de interpretación que tiene el *Timeo* y para poder resolverla hay que tomar posición respecto de si el relato probable debe ser entendido literalmente o metafóricamente. Para esta tan debatida cuestión, que no es decisiva en nuestra investigación y respecto de la cual se vislumbra que ambas posiciones poseen sus ventajas y desventajas, cf. S. R. CHARLES (2006:143-156).

⁵³⁰ También en 30d1-3 se dice que “el dios quería (βουλησθεὶς, d3) asemejarlo lo más posible al más bello y absolutamente perfecto de los seres inteligibles” y en 41b4 aparece la forma βουλήσεως para expresar la voluntad del demiurgo. En 41a4 también se utiliza el verbo ἐθέλειν para expresar su voluntad.

⁵³¹ El verbo λογίζεσθαι aparece también en 34a8, 52d2, 55c7. En 33b7 se dice que “consideró (νομίσας) muchísimo más bello lo semejante que lo disímil”.

se vale de proporciones muy precisas y estrictas al combinar, unir y ensamblar los cuatro elementos que lo componen.⁵³² Se hace manifiesto, pues, el aspecto teórico del demiurgo, que constituye un componente fundamental de su figura.⁵³³ Así, este dios artesano crea el universo como un viviente dotado de cuerpo y alma e inteligente (ζῶον ἔμψυχον ἔννοον, 30b8). También fabrica el alma inmortal humana, los cuerpos celestes, la tierra y el tiempo, cuyo reloj es el sistema astral. Durante el relato se insiste en el aspecto intelectual del demiurgo, que razona para construir su obra, pero también se lo presenta como un padre que engendra. Todos estos elementos conviven y actúan en conjunto, como vemos por ejemplo aparecer combinados en *Timeo* 34a8-b9 cuando se narra la creación del cuerpo del Viviente eterno:

“El dios eterno razonó (λογισθεῖς) de esta manera su plan (λογισμὸς) acerca del dios que iba a ser cuando hizo (ἐποίησεν) su cuerpo no sólo suave y liso sino también en todas partes equidistante del centro (...). Primero colocó el alma en su centro y luego la extendió a través de toda la superficie y cubrió el cuerpo con ella. Estableció (στρεφόμενον) así un mundo, circular que gira en círculo (...). Por todo esto, lo engendró (ἐγεννήσατο)⁵³⁴ como un dios feliz”.

Con el mismo propósito de que todo sea lo más semejante posible al paradigma eterno, encomienda a los dioses auxiliares o dioses menores⁵³⁵ la tarea de crear las partes mortales del ámbito terrestre, tales como, entre otros, el cuerpo humano, las partes mortales del alma humana y las plantas:

“Entonces, para que sean mortales [los tres géneros mortales que aún no habían sido engendrados] y este universo sea realmente un todo, aplicaos a la creación de los seres vivos de acuerdo con la naturaleza e imitad mi poder (δύναμιν) en vuestra generación” (41c3-6).

Como ya adelantamos, el término δημιουργός designa no solamente a un hacedor, productor o artesano, que puede especializarse, como hemos relevado, en alfarería, modelado de cera, tejido y agricultura, sino que puede aludir a un título de magistrado. Y, en este sentido, sería más afín a la clase de los filósofos-gobernantes de *República*.⁵³⁶ El demiurgo, entonces, ejerce una función de gobierno, además de la ordenación y construcción, en tanto entrega a los dioses menores aquella porción que lidera o gobierna (ἡγεμονοῦν) tanto en los mortales como en los inmortales dispuestos a seguir a la justicia

⁵³² “Así, el dios colocó agua y aire en el medio del fuego y la tierra y los puso, en la medida de lo posible, en la misma relación proporcional mutua -la relación que tenía el fuego con el aire, la tenía el aire con el agua y la que tenía el aire con el agua, la tenía el agua con la tierra-, después ató y compuso el universo visible y tangible. Por esta causa y a partir de tales elementos, en número de cuatro, se generó el cuerpo del mundo” (*Tim.* 32b3-c1).

⁵³³ L. BRISSON (1994²:33) agrega que dado que hacer un acto de pensamiento constituye para Platón (*Sof.* 263e3-5) la condición *sine qua non* del lenguaje, no es sorprendente que el demiurgo hable (e.g., *Tim.* 41a5-6, d4, e3).

⁵³⁴ Unas líneas antes, 34a7, leemos que “como no necesitaba pies para ese circuito, lo engendró (ἐγέννησεν) sin piernas ni pies”.

⁵³⁵ Cf., por ejemplo, *Timeo* 41a7, 42d6, e6, donde se menciona a los dioses inferiores que asisten al demiurgo.

⁵³⁶ Cf. L. BRISSON (1994²:50).

(41c6-d1). También les encarga “gobernar (διακυβερνᾶν) en la medida de lo posible de la manera más bella y mejor al animal mortal” (42e2-3). Es importante notar que “una vez que hubo dispuesto lo que antecede” (crear el Cuerpo y el Alma del mundo), el demiurgo “retornó a su actitud habitual” (Καὶ ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει, *Tim.* 42e5-6). Y mientras permanecía (μένοντος) en su actitud habitual, “sus hijos, después de meditar sobre la orden del padre, la llevaron a cabo” (νοήσαντες οἱ παῖδες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν ἐπείθοντο αὐτῇ). Se vuelve a insistir respecto del carácter de padre del demiurgo y se traza un contraste importante: mientras el padre principalmente reflexiona al obrar y vuelve a su actitud natural una vez concluida su obra, en los dioses menores, aunque también piensan o meditan (νοήσαντες, 42e6), prevalece la cuestión práctica por sobre la teórica o intelectual.⁵³⁷

El demiurgo desempeña funciones propias no solo de un artesano, sino también de un magistrado, gobernador o gobernante.⁵³⁸ Es el dios que *confirma* o *aprueba* (συμφήσαντος) “en lo que concierne al alma, cuánto tiene de mortal y cuánto de divino, de qué manera fue creada y en qué órganos habita y por qué causas lo hacen en partes separadas” (72d4-6). Y justamente lo que aprueba es que la parte inmortal del alma humana se encuentre en la cabeza como en una acrópolis, separada de la mortal; la cual, a su vez, está separada por el diafragma entre la parte belicosa y la apetitiva. Todo en función de que lo mejor gobierne o domine (ἡγεμονεῖν, 70c1) e incluso coaccione violentamente (μετ’ ἐκείνου βία, 70a5) a lo inferior.⁵³⁹ Además, establece, prescribe u ordena (διαθεσμοθετήσας) ciertas leyes y, en 48a leemos que esta inteligencia (νοῦ) “se impuso (ἄρχοντος) a la necesidad⁵⁴⁰ y la convenció (πείθειν) de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible” (48a2-3). No perdamos de vista que πείθω, convencer o persuadir, es un concepto que, a partir del siglo V a.C. y de la mano de la retórica, pasa a formar parte del discurso político. Así, en *República* leemos que hay que armonizar a los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza (πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκη, 519e4) y en *Las Leyes* “la persuasión representa un elemento esencial de la legislación que, en íntima combinación con la coerción, según aclara el Ateniense en 722e 1-4, pasa a innovar la estructura del código legal escrito”.⁵⁴¹ Del mismo modo en *Timeo*, en el plano físico, el demiurgo opera como un filósofo-gobernante que utiliza la persuasión para

⁵³⁷ En este sentido, ver por ejemplo la descripción del obrar de los dioses menores en *Tim.* 42e7-43a4.

⁵³⁸ Cf. διαθεσμοθετήσας, 42d2-3; ἄρχοντος y πείθειν en 48a2.

⁵³⁹ Cf. *Timeo* 69d-ss.

⁵⁴⁰ Nos ocuparemos de esta necesidad (ἀνάγκη) que ofrece resistencia a la inteligencia, en el próximo apartado.

⁵⁴¹ Cf. F. GIOIA (2004:139).

imponerse, en la medida de lo posible, a la necesidad.

Hemos relevado las distintas denominaciones que utiliza Platón en el *Timeo* para referirse a esta figura demiúrgica. Podemos resumir diciendo que se presenta como un padre, como un dios, como un artesano y como causa del mundo sensible. En tanto artesano, es una causa eficiente que lleva a cabo su actividad productiva: construye, fabrica, modela la cera, trenza el organismo humano, es alfarero y agricultor. También es inteligencia y bondad: es relevante el aspecto teórico de su función ordenadora, en tanto entiende a su modelo, fija proporciones y respeta un modelo, debido a su bondad.⁵⁴² Esta bondad aporta, por cierto, un aspecto teleológico⁵⁴³ a la explicación: en tanto es bueno, desea y se propone que todo se parezca lo más posible a él en cuanto a belleza y bondad (*Tim.* 30a2, 30d3), y en ese sentido el demiurgo es también causa final. Además se lo caracteriza como un magistrado que gobierna, establece leyes y es maestro de persuasión. Todos estos elementos hacen del demiurgo una figura compleja y significativa, que ha sido objeto de diferentes interpretaciones. Decidir su *status* ontológico constituyó el centro de inagotables debates desde la Antigüedad, y Platón mismo nos ha advertido sobre la dificultad del tema.⁵⁴⁴ Por cierto, hay que añadir todavía a la complejidad de este tema la pregunta acerca de la literalidad o no del relato: ¿hay que entender textualmente al demiurgo como un dios trascendente y separado del cosmos que crea, o es quizás el símbolo de otra cosa dentro de una interpretación metafórica del relato? Esto es, una lectura metafórica rechaza una concesión personal al demiurgo y lo representa en términos puramente funcionales, sea identificándolo con el alma de mundo, sea con las Ideas inteligibles, mientras que una lectura literal entiende al demiurgo como un dios, un intelecto separado y diferente tanto de las Ideas como del universo que él crea. Por nuestra parte, como hemos adelantado, no tomaremos posición respecto de esta inagotable discusión y abordaremos al demiurgo desde la perspectiva que interesa a nuestra investigación. Esto es, resaltaremos los desarrollos que introduce Platón en el *Timeo* bajo la figura del demiurgo (más allá de quién sea o qué simbolice) respecto del tema de la causalidad que, si bien ya había sido trabajado en *Fedón*, exhibe en *Timeo* una cantidad de novedades.

Advertido el lector de la dificultad que presenta intentar determinar el *status* del demiurgo y aclarado también que no es un tema que revista interés a los fines de nuestra

⁵⁴² También podría pensarse, en sentido inverso, que su bondad es consecuencia de su ser inteligente.

⁵⁴³ Se trata de una teleología que es resultado de una intencionalidad agente y no -como también sería posible, tanto lógica como físicamente- de una explicación teleológica que carezca de intenciones y de referencias a pensamientos u otros estados intencionales. Cf. T. K. JOHANSEN (2004:69, 75).

⁵⁴⁴ “Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible” (*Tim.* 28c3-5).

investigación, nos limitaremos a mencionar a continuación las principales interpretaciones que han adoptado los estudiosos a la hora de decidir, concretamente, cuál es la instancia o instancias dentro de la realidad -tal como es propuesta en el *Timeo*- que encarna ese concepto o desempeña esa función. Esto es, el desafío es determinar si puede concedérsele al demiurgo un *status per se* dentro de la estructura de la realidad, como una inteligencia trascendente y diferente de los demás elementos que pueblan dicha realidad, o si debemos más bien identificar la acción que desempeña el demiurgo con alguno de los demás componentes de la realidad y respecto de los cuales este demiurgo aparece -al menos en *Tim.* 28a-b- separado.

La interpretación tradicional considera al demiurgo como un principio metafísico independiente, llamado a transmitir la normatividad del ámbito de las Ideas en la *khóra*, y en tal sentido se inclinan a interpretarlo, entre otros, sin dejar de reconocer lo problemático del tema, L. Brisson y F. Fronterotta. Desde esta perspectiva, el demiurgo -un *νοῦς* separado- hace posible la participación entre el ámbito sensible y las Ideas siendo, por su naturaleza, extraño tanto al mundo inteligible cuanto a lo generado y confiriendo a la materia con su acción artesanal el orden eterno del modelo.⁵⁴⁵ En la misma línea, más recientemente S. Broadie -quien también prefiere una interpretación literal del relato- insiste en la separación metafísica del dios-artesano tanto respecto del cosmos ordenado que él construye como del paradigma inteligible.⁵⁴⁶ Esta fabricación artesanal requiere de una materia, representada por el tercer género, un modelo, constituido por el mundo eidético (que asume la forma de un viviente inteligible) y de un artesano divino, que es justamente representado por el demiurgo en tanto una causa eficiente que reproduce artesanalmente en el espacio y en el tiempo el orden y la perfección del paradigma eidético. Dentro de este esquema, entonces, es muy natural interpretar esta figura como la causa eficiente del universo: él, tomando como modelo la esfera de las Ideas en tanto causa paradigmática, ordena demiúrgicamente la materia preexistente y produce de este modo el mundo sensible, que es copia del ámbito inteligible.

Sin embargo, éste no es el único modelo interpretativo posible y, en efecto, no es el que predominó en la Antigüedad, donde se tendía a confundir en una única entidad el mundo de las Ideas y el demiurgo. En *Ático* (escolarca de la escuela platónica de Atenas en el siglo II d.C.) puede verse cómo la separación entre el demiurgo divino y las Ideas constituye un problema entre los intérpretes antiguos.⁵⁴⁷ Esta aporía deriva de la

⁵⁴⁵ Cf. L. BRISSON (1994²:31 ss., 85-86, 105-106) y F. FRONTEROTTA (1997:121-129).

⁵⁴⁶ Cf. S. BROADIE (2012:7-26).

⁵⁴⁷ Cf. Proclo, *In Tim.* I 431,14-20 = Att. fr. 34 Des Places. El dilema presentado por *Ático* parece insoluble ya que, si el

separación entre demiurgo e Ideas y cesaría si se considera que viviente inteligible y demiurgo no son entidades distintas y separadas sino nombres diferentes para identificar diferentes funciones de la misma realidad. Por su parte, E. D. Perl y F. Ferrari se pronuncian en favor de una tesis según la cual el demiurgo no representa un principio causal autónomo respecto de la Idea, sino que expresa en forma metafórica el aspecto activo y eficiente de la causalidad del ser (esto es, de las Ideas) y respecto del cual resulta -al menos desde el punto de vista numérico- sustancialmente idéntico.⁵⁴⁸ Y G. Carone entiende que el demiurgo simboliza una función de la causalidad primera inteligente que, dentro de la realidad platónica, desempeña preeminentemente el Alma del Mundo. En ese sentido, el Alma Cósmica es la instancia que simboliza el demiurgo como aquel mediador cuya obra consiste en impartir al ámbito del devenir las características del ámbito eterno. La acción del demiurgo, entonces, posibilita conectar dos niveles ontológicos completamente heterogéneos (lo inteligible inmutable y lo sensible mutable), llenando así el *chorismós* que de otra manera se daría entre las Ideas y el devenir. G. Carone cree, por tanto, que “existen muy buenas razones para pensar que, si el demiurgo personifica el *noūs*, no lo hace como entidad separada o dios independiente -*su aparente independencia le viene sólo de la forma mítica de exposición*- sino entendiendo al *noūs* como el *esencial aspecto racional del Alma del Mundo*”.⁵⁴⁹ T. K. Johansen, por su parte, no cree que el demiurgo deba ser identificado ni con las Formas ni con el Alma del Mundo, y hace un intento por elucidar su función demiúrgica en términos teóricos, que tiendan a despersonalizarlo y así evite los problemas derivados del acto mismo de la creación. El autor considera que el demiurgo divino puede ser entendido como la manifestación de un arte. Esta lectura no necesita negar que el demiurgo divino sea en algún sentido un individuo o una persona, sino que su singularidad estriba en subrayar que el acto creador del demiurgo hace referencia al ejercicio o puesta en marcha de su arte: se trata de la destreza, habilidad u oficio (*craftsmanship*) -y no de un acto artesanal o creador individual como tal- que ejercerá su poder cada vez que acaezca la oportunidad.⁵⁵⁰

Escapa a nuestra investigación, como ya adelantamos, desarrollar acabadamente estas posiciones y argumentar en favor de alguna de ellas, algo que, además, nos parece una discusión totalmente estéril a la hora de entender la problemática del *Timeo* tal como

demiurgo estuviera comprendido en el viviente inteligible, entonces resultaría una parte de esa totalidad y, en tanto parte, no sería bello. Si, al contrario, no estuviera incluido en el viviente inteligible, este viviente no sería a su vez perfecto, porque no comprendería a todos los vivientes inteligibles (siendo el demiurgo ciertamente una realidad inteligible dotada de vida).

⁵⁴⁸ Cf. E. D. PERL (1998:81-92) y F. FERRARI (2010:62-64).

⁵⁴⁹ Cf. G. CARONE (1990:46). Ver también T. K. JOHANSEN (2014:316-317) quien argumenta en contra de la identificación del demiurgo con el paradigma eterno.

⁵⁵⁰ Cf. T. K. JOHANSEN (2004:83-87).

Platón la presenta. En el marco de un relato creacionista (sea interpretado literalmente o metafóricamente) Platón pone cuidado en identificar a la causa de este universo: si algo nació o tuvo un comienzo, tiene que haber un origen. Y ese origen se identifica con una producción de tipo artesanal en manos de un iniciador o demiurgo, que es difícil de encontrar e imposible de comunicar a todos. Pero Platón es muy claro en cuanto a que ese artesano hacedor del cosmos se identifica con la mejor de las causas, que es una causa divina, inteligente, que siempre opera según lo mejor en virtud de su bondad. ¿Por qué el artífice opera del modo en que lo hace? Porque es bueno, y al que es bueno sólo le está permitido hacer lo que es bueno (30a). O, desde otra perspectiva, puede decirse que si consideramos que este universo es bello y responde a un orden, hay que pensar que lo es en virtud de una belleza y un orden impuestos por la acción de quien lo ha fabricado. Esto es, el cosmos ha nacido o ha comenzado, con lo cual su producción tiene un origen o un principio en manos de un iniciador. Este es el demiurgo, que está identificado con la mejor de las causas, una causa divina, que es una causa inteligente que siempre opera según lo mejor “pues al óptimo solo le estaba y le está permitido hacer lo bello” y en él no anida ninguna maldad. Este desarrollo es afín al tipo de causa que buscaba Sócrates en otros filósofos -sin éxito- en el *Fedón*. Recordemos su decepción al leer el libro de Anaxágoras, dado que esperaba encontrar allí la explicación de la causa en términos de “qué es lo mejor (τὸ ἄμεινον) y por qué lo mejor (ἄμεινον) es de esta manera” (97e). Sócrates se ilusionaba con una explicación causal que apelara siempre, en cada tema abordado, a dar cuenta “de qué modo, en cada ocasión, es lo mejor (ἄμεινόν) para cada cosa hacer o padecer algo”; y para ello nadie mejor que Anaxágoras “que atribuía [al Intelecto] la causa, tanto para cada una como para todas en su conjunto” le explicaría “en detalle lo que es lo mejor (βέλτιστον) para cada una y lo bueno (ἀγαθόν) común a todas” (98a-b). De modo que también en *Fedón* aparecen unidos la causalidad y lo bueno: la causa general de todo es el bien, lo bueno o lo mejor tanto para el todo en su conjunto como para cada cosa.⁵⁵¹

Ahora bien, hasta aquí hemos dado cuenta de las características, nombres, funciones y tipos de acciones que lleva adelante el demiurgo, quien constituye uno de los tipos de causa que se desarrollan en el *Timeo*. Esta primera acepción consistiría en una causa entendida como lo bueno y lo mejor para las cosas, en manos de un artesano divino sin mezquindades que actúa inteligentemente imponiendo orden al desorden. Pero

⁵⁵¹ Cf. también *República* 379b-c donde se vincula explícitamente al dios, con la bondad y con la causalidad de las cosas buenas.

la inteligencia (νοῦς)⁵⁵² sola no constituye el universo entero, ya que la generación del cosmos es la combinación (σύστασις) de inteligencia y necesidad (ἀνάγκη):

“La descripción anterior, salvo unos pocos detalles, constituye la demostración de lo que ha sido creado por la inteligencia (διὰ νοῦ). Debemos adjuntarle también lo que es producto de la necesidad (δι’ἀνάγκης). El universo nació, efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia (ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη)” (*Tim.* 47e3-48a2).

Retomaremos el problema de qué sea esta *necesidad*⁵⁵³ en el próximo apartado cuando nos ocupemos del tercer género que Platón introduce unas pocas líneas después en 48e, pero nos interesa resaltar aquí esta doble raíz causal del universo: por un lado, su génesis obedece a la razón o inteligencia con que podemos pensar que opera su artífice (o, desde otra perspectiva, obedece a la inteligencia bajo su aspecto o función eficiente instanciada en la figura del demiurgo);⁵⁵⁴ pero, por otro, no todo en el universo es razón devenida en orden, sino que también hay desorden inicial, “seres que son movidos por otro y a su vez mueven necesariamente a otros” (46e1-2). De modo que el universo es inteligencia, esto es, actúa en él el ámbito de las causas que “conjuntamente con la razón son artesanas de lo bello y lo bueno” (46e4), pero también interviene la necesidad en tanto el ámbito de causas “carentes de inteligencia (μονωθεῖσαι φρονήσεως) que son origen de lo desordenado causal en todos los procesos” (46e5-6). Esto es, sobre el universo actúa la razón, una causa que tiene un propósito, una causa que es buena, y entonces hay teleología, racionalidad y orientación a lo bueno; pero hay otra causa, que no es reductible a la causa buena, que está en el orden de lo necesario o de lo no racional, que también forma parte de este universo y que constituye una resistencia a la acción de la razón. Esta necesidad no tiene origen ni en la bondad, ni en la belleza, ni en la divinidad, ni en la inteligencia, sino que remite a causas o procesos puramente mecánicos (“seres que son movidos por otro y a su vez mueven necesariamente a otros”,

⁵⁵² Insistimos en este punto: esta inteligencia ha sido interpretada como τὸ ὄν, como el demiurgo, como las Ideas, como el Alma del Mundo e, incluso, como aspectos o funciones eficientes de dichas entidades. No es tema de nuestra investigación argumentar en favor de alguna de ellas en tanto lo que nos interesa es mostrar el empeño con que Platón aborda en *Timeo* los desarrollos causales, más allá de cómo se interprete la figura del demiurgo.

⁵⁵³ El término griego ἀνάγκη significa *fuerza, obligación, necesidad (force, constraint, necessity*, Cf. LIDDELL-SCOTT, 1992). Su aspecto dinámico, con un sentido próximo al de *obligación*, va acompañado incluso etimológicamente por la significación de *ligadura, vínculo*. Cf. (1999: 82-83) para quien la mayor parte de los usos de ἀνάγκη y sus derivados están relacionados con la noción de *fuerza* o *coacción (contrainte)*, a veces en su sentido material, y por otra parte *parentesco*. La noción que podría justificar este doble desarrollo semántico sería la de *ligadura*: habría que encontrarla en ἀνάγκη. Ver también O. VELÁSQUEZ (2004:50) y J. M. ZAMORA CALVO (2010:58). En Homero presenta el significado de *yugo, cadena, esclavitud*, o también es utilizada con sentido de *conducir con violencia, derrotar, dominar (Iliada IX 429, XVI 836, XVIII 113, XIX 66; Odisea XIV 272, XVII 143)*.

⁵⁵⁴ Acá se retoma la figura del demiurgo como συνιστάς, esto es, *combinador* (29e1, 30b5, 30c3, 32c7).

Tim. 46e1-2) y cuando actúa nos encontramos con un resultado azaroso en tanto carente de racionalidad, de direccionalidad o de propósito. Bajo esta influencia, el universo se mostraría indiferente al bien o, dicho con mayor precisión, sin inclinación hacia el bien más que hacia el mal, sin preferir el orden más que el desorden.

Platón agrega que hay que estudiar ambos tipos de causa para alcanzar la felicidad.⁵⁵⁵

“Es necesario distinguir entre dos tipos de causas, uno necesario, el otro divino (τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον), y con el fin de alcanzar la felicidad hay que buscar lo divino en todas partes, en la medida en que nos lo permita nuestra naturaleza. Lo necesario debe ser investigado por aquello, puesto que debemos pensar que sin la necesidad no es posible comprender la causa divina, nuestro único objeto de esfuerzo, ni captarla ni participar en alguna medida de ella” (68e6-69a5).

Como vemos en el pasaje, esta distinción entre causas y su interacción (el demiurgo intenta persuadirla, pero siempre queda un resquicio de resistencia de la necesidad a la acción demiúrgica) no solo tiene consecuencias a nivel cósmico, sino también a nivel de la conducta y de los sentimientos humanos. Además, para alcanzar las causas más verdaderas, que son divinas, es necesario conocer también las otras causas de lo que acontece necesariamente. Esto es, justamente, lo que Timeo pone en práctica al explicar los ojos y el mecanismo de la visión en 45b-46c. Se nos dice que al construir el cuerpo, los dioses comenzaron por la cabeza en tanto es la parte más divina y a cuyo servicio debe estar el resto del cuerpo. En su parte delantera colocaron el rostro y situaron en él todos los instrumentos que pudieran ser convenientes a las necesidades del alma. Los primeros instrumentos que construyeron fueron los ojos cuyo fuego interior no quema, sino que ilumina y, al converger con el exterior, produce la visión. A través de una compleja argumentación Timeo explica, valiéndose, entre otros, de los conceptos de *superficie pulida*, *corriente visual*, *colisión* y *condensación*, cómo funciona el mecanismo de la visión y qué condiciones se requieren para que opere el ojo como órgano de la visión. Toda esta descripción física culmina con la siguiente reflexión:

“Todas éstas son causas auxiliares (συναίτιων) de las que se sirvió dios al realizar la idea de lo mejor según la posibilidad (τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατόν ἰδέαν). La mayoría cree que lo que enfría o calienta, solidifica o funde y cuanto produce efectos semejantes no son causas secundarias (συναίτια) sino las causas efectivas (αἴτια) de todo. Sin embargo, carecen absolutamente de raciocinio e inteligencia. En efecto, hay que afirmar que el alma es el único ser al que le corresponde tener inteligencia -pues ésta es invisible, mientras el fuego, el agua, la tierra y el aire son todos cuerpos visibles- y el que ama el espíritu y la ciencia debe investigar primero las causas de la naturaleza inteligente (ἔμπρονος φύσεως αἰτίας) y, en segundo lugar, las que pertenecen a los seres que son movidos por otros y a su vez mueven necesariamente a otros (ὅσαι δὲ ὑπ’ ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δὲ ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίνονται)” (46c7-e2).

⁵⁵⁵ “Es necesario que tratemos ambos géneros de causas por separado” (*Tim.* 46e3-4).

Timeo señala -por cierto, tras una compleja explicación del mecanismo físico del sentido de la vista- que toda la serie mecánica de operaciones que deben darse para que podamos ver son causas auxiliares o secundarias⁵⁵⁶ y que es un error propio de la mayoría que carece de inteligencia confundirlas con el otro tipo de causas, esto es, las de naturaleza inteligente.⁵⁵⁷ Nos interesa subrayar el entramado causal al que apela Platón en el *Timeo* para dar su explicación cosmológica: la inteligencia sola no constituye el universo entero, sino que hay que apelar a la necesidad que también es considerada una causa: es una causa auxiliar, accesoria o secundaria (συναίτια, 46c7, d1) o también errante (πλανωμένης αΐτίας, 48a7).⁵⁵⁸ En tanto errante, se caracteriza por la irregularidad y la producción de lo fortuito, ya que mueve por necesidad (ἐξ ἀνάγκης, 46b1), carece de razón e inteligencia, y origina, de manera irregular, solo lo fortuito y azaroso. Pero no por ello deja de ser considerada una causa, si bien no la causa efectiva de todo (46d1-4). Y la figura del demiurgo conjuga⁵⁵⁹ inteligencia y necesidad: en tanto bueno opera como la mejor de las causas, esto es, la inteligencia o razón. Pero como la inteligencia por sí misma, sola y aislada, no puede generar un cosmos, colabora con la necesidad: “el universo nació, efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia”. Y es justamente la inteligencia la que gobierna o se impone (ἄρχοντος, 48a2) a la necesidad, en tanto la convence (τῷ πείθειν, 48a2) de llevar hacia lo mejor *la mayoría de las cosas* que se generan (τῶν γιγνομένων τὰ πλείστα, 48a3). En este sentido, la necesidad se manifiesta como una causa que -a pesar de todas las características que le hemos atribuido- posee algún tipo de receptividad respecto de la racionalidad que le permite ser dominada por una persuasión prudente o sensata (πειθῶ ἔμφρων); podemos especular que la necesidad tiene al menos cierta capacidad receptiva afín a la *phrónesis* (actúa sometida a una persuasión sensata, ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος, 48a4-5) y que la vuelve en algún punto sumisa a la racionalidad, se deja persuadir, y

⁵⁵⁶ Συναίτια, 46d1, συμμεταίτια, 46e6.

⁵⁵⁷ En *Timeo* 45b2-46c6 se da cuenta de la formación de los ojos y de los mecanismos de la visión. Cf. S. BROADIE (2012:173-178).

⁵⁵⁸ Podemos preguntarnos si esta causa errante es o no una causa mecánica. Por un lado, en tanto opuesta a la causa inteligente, podemos pensar que no escapa al mecanicismo de los seres que son movidos y necesariamente mueven. Pero también -como interpreta por ejemplo J. M. ZAMORA CALVO (2010:60)-, en tanto la necesidad o causa errante es una especie de causa que se caracteriza precisamente porque yerra y carece de una dirección u objetivo establecido, no operaría como una causa mecánica. A nuestro modo de ver, suceden las dos cosas en esta otra causa que no es la inteligencia: es errante en tanto movimiento azaroso del caos precósmico, y es mecánica una vez plasmada la ordenación del demiurgo que, sin embargo, no anula un foco de resistencia o necesidad que no se deja persuadir.

⁵⁵⁹ Repitamos una vez más -a riesgo de ser reiterativos- que el demiurgo puede interpretarse como siendo él mismo la inteligencia, o como un aspecto de la inteligencia, o como una figura independiente de la inteligencia que podrían ser las Ideas.

pierde en parte su carácter errático al ser convencida de conferir algún tipo de dirección a su accionar y modificar, en cierto sentido, su modo irregular de moverse. Aunque, por otro lado, no puede olvidarse el límite que la necesidad impone a la razón, en tanto el alcance de la persuasión queda restringido a la *mayoría de las cosas*.

Timeo precisa, pues, que la necesidad es concausa en la generación del cosmos y es un factor que resiste la potencia creadora del artífice en tanto no se deja persuadir de un modo absoluto e impone límites a la actividad demiúrgica. Esto es, la causa errante, que carece de sensatez o prudencia (*φρόνησις*), puede dejarse persuadir para colaborar con el plan demiúrgico y, en ese sentido, co-actúa con la inteligencia. La causa errante (*πλανωμένη αίτία*) -que es necesidad (*ἀνάγκη*)- interviene en tanto concausa en la conformación de un universo ordenado.⁵⁶⁰ Esta distinción entre el demiurgo como causa inteligente y la necesidad como concausa, es análoga -aunque no idéntica- a la propuesta del *Fedón*. Recordemos que en el complejo pasaje 92a-102a Platón buscaba la causa del ser, del llegar a ser y de la destrucción de cada cosa (96a) y la distinguía de las condiciones sin las cuales la causa no podía ser causa. Y advertía que sería algo absurdo e insensato identificar esa serie de condiciones mecánicas -como las propuestas por las cosmologías naturalistas o presocráticas- con la verdadera causa.⁵⁶¹

Hemos visto en este apartado, pues, que el cosmos es una copia o reproducción fabricada por un demiurgo que, en tanto artífice divino dotado de intelecto y de una bondad absoluta, hará que su creación se acerque lo más posible a las perfección del modelo. Desde esta perspectiva, la exposición cosmológica del *Timeo* por obra de una figura demiúrgica retoma los problemas relevados en *Parménides* acerca de la relación participativa. En efecto, si el demiurgo lleva a cabo su obra confiriéndole la estructura y la forma de los entes supremos perfectos, obtendríamos nuevas respuestas a las aporías sobre la modalidad e incluso la posibilidad de la compleja relación entre dos niveles distintos de realidad. Ya no serían las Ideas, sino sus imágenes tal como las plasma el demiurgo, las que estarán presentes en la multiplicidad de las cosas sensibles.⁵⁶² En este sentido, no serán las Ideas sino las copias modeladas por el demiurgo las que se

⁵⁶⁰ En el mismo sentido J. M. ZAMORA CALVO (2010:60-61). Para la relación que en este punto puede trazarse entre los planteos de *Fedón* y *Timeo* cf. T. K. JOHANSEN (2004:103-106).

⁵⁶¹ “Me pareció entonces que sucedía algo a si alguien afirmara que todo lo que hace Sócrates lo hace con inteligencia, y en seguida, proponiéndose explicar la causa de cada una de la cosas que hago, dijera, primeramente, que ahora estoy sentado aquí porque mi cuerpo está compuesto de huesos y músculos, y los huesos son duros y tienen articulaciones que los separan entre sí, mientras los músculos -que pueden extenderse y contraerse- rodean a los huesos, junto con las carnes y la piel que mantiene el conjunto. Como consecuencia, pues, de que los huesos se mueven por sus coyunturas, los músculos, al relajarse o ponerse en tensión, permiten que ahora yo flexione los miembros, y por esta causa sería que estoy sentado en este lugar, plegado” (*Fed.* 98c2-e6).

⁵⁶² Cf. *Timeo* 50b5-c6, 52a1-3, 52c1-d5. Nos dedicaremos más adelante a esta cuestión y a la relación que puede establecerse entre estas imágenes que entran y salen del receptáculo y las propiedades inmanentes de las que nos hemos ocupado en el *Fedón*.

vincularán con la multiplicidad de los participantes sensibles, con lo cual se salvaguarda la diferencia ontológica entre géneros, dado que los paradigmas -contemplados y reproducidos por el demiurgo- permanecen como tales separados y sin mezcla. Hemos resaltado cómo en el *Timeo* Platón desarrolla y profundiza el tratamiento de la causalidad, que ya había sido abordado en *Fedón*, manteniendo algunas semejanzas y trazando diferencias. En el diálogo de madurez la causalidad se entendía, de un modo muy general, como la Idea ejerciendo un tipo de causa paradigmática o formal, y solo a ella se le otorga *status* causal, mientras que a las instancias mecánicas se las llama *condiciones* de posibilidad para que la causa pueda ser causa. En el *Timeo*, por su parte, Platón aporta la eficiencia a la relación (en tanto el demiurgo *produce, ordena, gobierna*) entre el modelo (lo que siempre es, el paradigma; ¿las Ideas?) y la creación o el mundo en devenir. El demiurgo también es causa final, en tanto por su bondad quiere que todo se parezca lo más posible a él. Además, señalamos que en este diálogo de vejez también encontramos la distinción entre dos tipos de causa: por un lado, la causalidad inteligente del demiurgo; por otro, aquella instancia mecánica y no teleológica pero que en este diálogo es considerada concausa o causa auxiliar (aunque, igual que se nos advertía en el *Fedón*, no deben ser consideradas causas efectivas).⁵⁶³ Pero se dice que para alcanzar las causas más verdaderas, que son divinas e inteligentes, es preciso conocer las otras causas de lo que acontece necesariamente. Y para ello, hay que recomenzar la tarea y adoptar un nuevo punto de partida que sea adecuado, ahora, a admitir esta nueva forma de causalidad.⁵⁶⁴ Será necesario articular la exposición de un modo más detallado, que no diferencie como antes dos principios sino que debemos demostrar ahora un tercer tipo adicional. A esta nueva entidad que aparece en el texto dedicaremos el próximo apartado.

V.4 El segundo relato: introducción de la *khóra* y sus posibles interpretaciones

El universo nació, pues, “por la combinación de necesidad e inteligencia. Se formó

⁵⁶³ “La mayoría cree que lo que enfría o calienta, solidifica o funde y cuanto produce efectos semejantes no son causas secundarias sino las causas efectivas de todo. Sin embargo, carecen absolutamente de raciocinio e inteligencia” (*Tim.* 46d1-4).

⁵⁶⁴ Como vimos, al explicar el ojo y la visión *Timeo* encuentra una cantidad de condiciones que deben darse para que la vista opere y las llama causas auxiliares o concausas. Sin embargo, también se indaga otro aspecto -que no es la causa auxiliar- y que es por qué la vista nos es útil, esto es, cuál es el propósito de que tengamos esa función de poder ver. La utilidad primaria de la vista está en que sin ella sería imposible la física como disciplina, sería imposible “discursos sobre el universo”. Dicho de otro modo, la vista es la que nos permite formular hipótesis sobre el universo y sus principios. Se dice que la vista también es causa de que podamos ver el ciclo de las estaciones, los astros en el cielo y -a través de ellos- la armonía que nos permite detectar el número y éste, a su vez, los principios últimos de la filosofía. Todo esto surge en relación a la utilidad que detenta para nosotros la visión y por qué esa utilidad nos pertenece y cómo es que es algo que nosotros podemos utilizar. Esto es, nos encontramos en el *Timeo* con el intento de explicar las causas en su sentido más propio, de un modo absolutamente general y amplio. Y es justamente en función de esta búsqueda que el diálogo se articula en tres grandes partes: la obra de la inteligencia (29d-47e), de la necesidad (47e-69a) y la cooperación de la inteligencia con la necesidad (69a-81e).

al principio por medio de la necesidad sometida a la convicción inteligente, ya que la inteligencia se impuso a la necesidad y la convenció de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible. Por tanto, una exposición de cómo se originó realmente el universo según estos principios debe combinar también la especie de la causa errante en tanto forma natural de causalidad” (47e5-48a7). Debemos iniciar un nuevo punto de partida que incluya a la causa errante, que no había sido considerada cuando se apeló solamente a una explicación a partir de las obras de la razón, esto es, a lo anterior debemos adjuntarle (παρὰθέσθαι) lo que es producto de la necesidad. Y para tomar en cuenta todo aquello que no es producto meramente de la inteligencia sino del orden de la necesidad, hay que detenerse en la naturaleza de los elementos:

“Tenemos que considerar la naturaleza del fuego, agua, aire y tierra y su estado antes de la creación del universo, pues creo que nadie hasta ahora reveló su origen, sino que como si nos dirigiéramos a quienes ya saben lo que es el fuego y cada uno de ellos, los llamamos principios (ἀρχαίς) y los hacemos elementos (στοιχεῖα) del universo, aunque quienquiera que tenga un poco de inteligencia debería utilizar dicha similitud sólo de manera aproximada y no como si se tratara de tipos de sílabas”⁵⁶⁵ (48b3-c2).

Lo primero que dice Platón es que los físicos habían utilizado los nombres *agua*, *aire*, *tierra* y *fuego* como si tuvieran un significado definido que no necesitara explicación, y se refieren a ellos como si fueran auténticos principios a partir de los cuales las cosas se generan y aquella última instancia a la que quedan reducidas al corromperse. Probablemente esté criticando aquí a Empédocles y sus seguidores, quienes hacían de los conocidos cuatro elementos los constitutivos materiales últimos de las cosas.⁵⁶⁶ Pero ellos no vieron que esos nombres no se aplican a objetos definidos sino a un amplio rango de cuerpos de estructura compuesta y cambiante. Timeo después argumentará (*Tim.* 53a2-55c6) que los “elementos” están compuestos, a su vez, por otras cosas que también son compuestas; y la *parte* más pequeña de cada elemento es una figura geométrica particular cuyas superficies están formadas por triángulos. Cada uno de esos triángulos, a su vez, está conformado por triángulos más pequeños.⁵⁶⁷ Esto es, los mal llamados *cuatro elementos* no son -como indicaría el término -los componentes en los que la materia es divisible en último término,⁵⁶⁸ sino que, en realidad, ellos están conformados

⁵⁶⁵ Si fueran sílabas, estarían compuestos por las letras, esto es, por los elementos últimos. Pero no es el caso, ya que los dos tipos primarios de triángulos componen las superficies que constituyen las figuras que, después, conformarán agua, aire, tierra y fuego.

⁵⁶⁶ Cf. A. E. TAYLOR (1928:nota *ad loc.*) y D. ZEYL (2000:nota *ad loc.*).

⁵⁶⁷ Para la descripción de las construcción de los cuatro cuerpos primarios cf. F. CORNFORD (1937:210-239), D. ZEYL (2000:lxvi-lxix).

⁵⁶⁸ Cf. LIDDELL-SCOTT (1992) y la interpretación de O. VELASQUEZ (2004:nota *ad loc.*) de este pasaje.

por otros más básicos.⁵⁶⁹

Por cierto, la necesidad que ahora se incorpora al análisis está vinculada con esta instancia precósmica, anterior a la persuasión de orden racional que opera el demiurgo, correspondiente a una especie de caos o movimiento desordenado. Esta causa errante obliga a un nuevo punto de partida y a concentrarse en la naturaleza y propiedades de lo que era, *antes*⁵⁷⁰ de la ordenación demiúrgica: “Tenemos que considerar la naturaleza (φύσιν) del fuego, agua, aire y tierra y su estado (πάθη) antes de la creación del universo” (48b3-5).⁵⁷¹ Se advierte, además, que la naturaleza del tema hace que no pueda escapar su tratamiento al marco de un discurso verosímil (48d1-3, tal como se había sostenido en 29b3-d2) y que se deba invocar nuevamente la protección de los dioses (48d4-7). Una vez hechas todas estas aclaraciones, se afirma que la división dicotómica inicial entre aquello que siempre es y lo que deviene⁵⁷² debe ser ahora articulada de una manera más detallada que antes: a la clase de lo inteligible que existe siempre y de lo sensible en continua generación habrá que añadir en esta nueva descripción de la génesis del universo una tercera especie (τρίτον γένος, 48e4), la del receptáculo (ὑποδοχήν) de todo lo que se genera (49a6).⁵⁷³ Esto es, se introduce el tercer género como el receptáculo de todo lo que se genera (πάσης γενέσεως).⁵⁷⁴ Timeo, quien enfatiza la dificultad del tema (49a3-b5, 51a7-b2, 52b2), intenta a continuación, a través de sucesivos pasos, aclarar la

⁵⁶⁹ No hay que perder de vista que en este segundo relato, junto con la necesidad, Platón también introduce otro modo de explicación. Seguirá utilizando un modelo que apele a la Ideas y, según el cual, las cualidades de los particulares se deben a una imitación de las Ideas; pero también utiliza un modelo matemático -más específicamente geométrico- según el cual las cualidades de los particulares, y su ser mismo, se fundan en ciertas figuras geométricas que utilizó el dios al componerlos, es decir, al poner orden en el caos inicial.

⁵⁷⁰ Para una línea de interpretación literal o literalista hay aquí un sentido cronológico, mientras quienes no entienden el relato de un modo literal ven aquí una indicación de jerarquía ontológica. Cf. F. FERRARI (2007³:11-12) para la vinculación entre la causa errante y la presentación del tercer género.

⁵⁷¹ Cf. también 68e1-4, donde se dice que “el artífice del ser más bello y mejor entre los que devienen recibió (παρελάμβανεν) entonces todo esto que es así necesariamente, cuando engendró al dios independiente y más perfecto”. En 30a4 utiliza el mismo verbo para decir que “el dios (...) tomó (παρλαβὸν) todo cuanto es visible, que se movía sin reposo y de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden”. Estos pasajes nos llevan a pensar en la naturaleza independiente de los “elementos” (agua, aire, tierra, fuego, o lo que fuera que se movía en un estado caótico) respecto del producto, esto es, el cosmos. Es bastante claro que había un *algo* independiente del demiurgo y que, una vez producido el ordenamiento, *eso* aparece en el universo bajo la forma de agua, aire, tierra y fuego; a estos “elementos”, por cierto, los toman prestados los dioses menores para su propia creación (42d-43a).

⁵⁷² Recordemos que inicialmente se distinguía entre *lo que siempre es* y *lo que deviene* (τί τὸ ὄν αἰεὶ y τί τὸ γιγνόμενον, 27 d6) y se decía que ambos podían, al menos teóricamente, ser el modelo del principio causal. Pero después, estas dos clases o géneros metafísicos son formulados como el paradigma de la creación y el universo mismo (28e5-29b2).

⁵⁷³ S. BROADIE (2012:186) entiende que Platón afirma los mismos géneros o clases en ambos comienzos, pero que a ellos no corresponden los mismos miembros en los dos casos. Mientras en el primer comienzo se reconocía un paradigma inteligible del cosmos y el cosmos sensible mismo (como miembros respectivos de lo que siempre es y lo que deviene), aquí la autora entiende que Timeo se está refiriendo a los paradigmas inteligibles de los cuatro elementos corpóreos y a lo que serían los elementos senso-perceptibles.

⁵⁷⁴ En este sentido, T. K. JOHANSEN (2004:119) la idea que subyace es que es necesario un receptáculo para explicar el llegar a ser, que el autor entiende como una noción dinámica (a diferencia de la noción constructiva que será introducida en la explicación de la composición geométrica de los elementos). Ver también F. FERRARI (2007³:16).

naturaleza de este tercer género presentado metafóricamente, en primer lugar, como una nodriza (τιθήνην, 49a6) y que no es, por cierto, una forma inteligible ni participa de ninguna de ellas en particular, pero tampoco es un objeto sensible que pueda captarse por la sensación. Tengamos en cuenta que el término más conocido/divulgado para denominar a este nuevo principio, χώρα, todavía no es utilizado, sino que aparece recién en la conclusión que en 52a8 deriva de una serie de imágenes construidas sucesivamente para aclarar este nuevo género oscuro y difícil, que surge cuando consideramos a la necesidad como factor causal.

Como adelantamos, para referirse al receptáculo Platón recurre a una serie de metáforas que podemos clasificar -siguiendo a L. Brisson-⁵⁷⁵ en tres grupos: a) las que giran en torno a las *relaciones sexuales y familiares*, como cuando califica a este tercer género como *madre* (μήτηρ, 50d3), *nodriza* (τιθήνη, 49a6 y 52d5); b) las que se refieren al *receptáculo* (ὑποδοχή, πανδεχής, 49a6, 51a7) y al *lugar* (χώρα, τόπος, ἔδρα, 52b1, 52b4, 57c1, 57c3 y 59a3);⁵⁷⁶ y un grupo de metáforas *artesanales*, como la referencia al *oro* (χρυσός) que el orfebre modela de diferentes modos (50a-b), la *cera*, *masa* o *matriz de improntas* (ἐκμαγεῖον, 50c2) que es capaz de recibir impresiones y es cambiada y conformada por lo que entra en ella y *las bases de los perfumes o aceites* (τὰ δεξόμενα, 50d7) que se utilizan para la fabricación de perfumes y que, por tanto, deben ser lo más inodoros posible para no modificar las fragancias. A estas metáforas subyace -como veremos- una cierta tensión, en tanto en algunas de ellas predomina el aspecto espacial, en otras el nutritivo o constitutivo y en otras se exhibe a este tercer género como el material a partir del que se construyen los objetos.

Si seguimos el orden del texto, vemos que Platón califica este tercer género como un receptáculo de toda la generación (γενέσεως ὑποδοχήν, 49a6),⁵⁷⁷ esto es, como lo que acoge y hace posible la generación. Es aquello *en lo que* (ἐν ᾧ, 49e7) se da continuamente la generación, aquello *en lo que* las cosas llegan a ser y perecen.⁵⁷⁸ Idea

⁵⁷⁵ Cf. L. BRISSON (1994²:208-220) y el resumen -que seguimos- de J. M. ZAMORA CALVO (2010:45).

⁵⁷⁶ L. BRISSON (1994²:213-214) señala que Platón no dispone de un vocabulario técnico preciso y que, por tanto, a veces confunde y a veces distingue los términos χώρα, τόπος y ἔδρα.

⁵⁷⁷ El término ὑποδοχή significa (cf. LIDDELL-SCOTT, 1992) *receptáculo* (*receptacle, reservoir*), pero también *recepción* (*reception*) e, incluso, una *acogida hospitalaria* (*entertainment, hospitality*) tal como es propuesta al comienzo del diálogo. En tanto también significa *ayuda, soporte* (*acceptance, support, aid*), J. SALLIS (1999:99-100) rescata esta aceptación y la vincula con la presentación del tercer género como nodriza (τιθήνη, 49a6), una especie de madre sustituta que sostiene, ayuda y alimenta al bebé recién nacido. El término reaparece en 88d6 cuando menciona lo que “antes denominamos aya y nodriza (τροφὸν καὶ τιθήνην) del universo”.

⁵⁷⁸ Cf. S. BROADIE (2012:188-189) quien resalta la importancia de la descripción del receptáculo en términos de aquello más fundamental en lo cual se da la generación.

que se refuerza, en la misma línea, cuando agrega “como una nodriza” (οἶον τιθήνην), referencia que resalta el elemento nutricio que posee el tercer género -que se está intentando explicar- respecto de la generación. Y a continuación Timeo propone que hay que comenzar con una cuestión previa (49a-b), que consiste en mostrar que los “elementos” que constituyen el mundo físico se encuentran en permanente cambio⁵⁷⁹ y que esto requiere una modificación en las expresiones que utilizamos para referirnos a ellos. La dificultad surge cuando se intenta especificar cuál es este cambio o reforma lingüística que Platón propone y qué entidad contaría con la estabilidad necesaria para ser sustrato del cambio y sujeto de predicación. Los estudiosos no se ponen de acuerdo cuando tienen que pronunciarse, en última instancia, respecto del *status* de los particulares, y a este extremadamente complejo pasaje del *Timeo* (49c7-50b5), que es absolutamente decisivo para nuestra investigación a la hora de determinar el *status* de los particulares, dedicaremos la primera sección del próximo capítulo. Pero lo que nos interesa aquí, en tanto estamos tratando de entender qué sea este tercer género, es notar que Platón está introduciendo en este complejo pasaje un “aquello en lo cual” las cosas que están siempre generándose aparecen y desde lo cual, a su vez, perecen (ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φανταζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται, 49e7-50a1). Después de afirmar que este tercer género constituye -siguiendo la expresión de Ferrari-⁵⁸⁰ el lugar metafísico *en el cual* (ἐν ᾧ, 49e7, τὸ ἐν ᾧ, 50d1) se manifiesta la acción del plano inteligible en el sensible, en tanto las Ideas proyectan sus imágenes en el universo espacio-temporal, Timeo intenta expresarse de manera más clara todavía acerca de esto (ἔτι δὲ σαφέστερον αὐτοῦ περὶ προθυμητέον αὐθις εἶπειν, 50a4-5). Con este propósito introduce la analogía del oro:

“Si alguien modelara figuras a partir del oro (ἐκ χρυσοῦ)⁵⁸¹ y las cambiara sin cesar de unas en otras, en caso de que alguien indicara una de ellas y le preguntase qué es, lo más correcto con mucho en cuanto a la verdad sería decir que es oro -en ningún caso afirmar que el triángulo y todas las otras figuras que se originan poseen existencia efectiva, puesto que cambian mientras hace dicha afirmación- y contentarse si eventualmente aceptan con alguna certeza la designación de 'lo que tiene tal característica'" (*Tim.* 50a5-b5).

⁵⁷⁹ No deja de ser problemático entender qué sean los elementos en este planteo dado que, en principio y según leemos en *Timeo* 48b3-5, “tenemos que considerar la naturaleza del fuego, agua, aire y tierra y su estado antes de la creación del universo (οὐρανοῦ γενέσεως)”. Con lo cual hay elementos antes del tiempo, ya que el tiempo surge con el cielo. Cf. el análisis de M. MIGLIORI (2002:57-71) quien distingue proto-elementos, que se reúnen por semejanza a causa del movimiento caótico del receptáculo (52e-53a), sin razón ni medida (53a) y poseyendo solo ciertas trazas propias (53b). Ellos se vuelven sucesivamente elementos propiamente dichos por la inserción de las figuras geométricas y de los sólidos.

⁵⁸⁰ Cf. F. FERRARI (2007:18).

⁵⁸¹ Modificamos la traducción de F. LISI (1992) que dice “si alguien modelara figuras de oro”.

Es llamativo que en este pasaje encontremos vocabulario que indica procedencia⁵⁸² dado que se trata del único lugar en todo el *Timeo* en que se emplea la preposición ἐκ al describir el tercer género.⁵⁸³ Dice el texto que si alguien no cesara de modelar figuras a partir del oro (ἐκ χρυσοῦ), transformando cada una de ellas en otras, y se preguntara “¿qué es?” de una sola de ellas, la respuesta más segura sería decir que es oro. Y de ningún modo corresponde hablar de las figuras que se plasman en el oro como algo que es, pues ellas no dejan de cambiar. En ese sentido, podemos pensar que el hecho de que ninguna figura modelada a partir del oro está exenta del cambio y de la transformación en otra, hace imposible determinar qué figura constituye y tendremos que concluir, entonces, que solo parecen figuras de oro determinadas pero que, en realidad, no poseen tal determinación. Es interesante que Platón mismo proponga la pregunta por el “¿qué es?” (τί ποτ’ ἐστί, 50 b1) y con ello parece esforzarse también aquí para que abandonemos una primera respuesta irreflexiva -que ya mencionamos para el caso de los “elementos”, en 48b-c- que nos llevaría a afirmar que lo que encontramos plasmado en el oro son realidades estables (un caballo, un triángulo o cualquier otra que moldee la habilidad del artesano). Más bien, debemos considerar que lo único estable es el oro y -en consonancia con las líneas que siguen y en relación con las cuales vale “el mismo razonamiento” (ὁ αὐτὸς δὴ λόγος, 50b5)- que las figuras, en constante devenir, son imágenes del modelo que mira el artesano.

Pero, antes de analizar el pasaje siguiente, que se refiere a “la naturaleza que recibe todos los cuerpos” (τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως, 50b6) y a la cual se le puede aplicar el mismo razonamiento de la analogía del oro, nos parece útil y clarificador detenernos en la interpretación que propone Aristóteles de la *khóra*. Y es que posiblemente sea lo dicho por Platón en la analogía del oro el sentido que toma Aristóteles en *Metafísica* 983b7-10 cuando define el principio de naturaleza material como “aquello de lo cual están constituidas todas las cosas que son, y a partir de lo cual primeramente se generan y en lo cual últimamente se descomponen”,⁵⁸⁴ o en *Física* IV 209b11 donde entiende que en el tercer género del receptáculo Platón confunde la

⁵⁸² “Si alguien modelara figuras *a partir* del oro” (ἐκ χρυσοῦ, 50a6). Cf. G. CLAGHORN (1954:7-8) para una explicación sobre esta variación terminológica.

⁵⁸³ Cf. L. BRISSON (1994²:215). F. M. CORNFORD (1937:182 n.1) dice que las figuras están hechas *a partir del* oro y *consisten en* oro, “but the contents of the Receptacle are not made *out of* it. This is a point where the illustration is inadequate”. Por nuestra parte, nos parece más acertado señalar este cambio terminológico y, por cierto, también conceptual para referirse al receptáculo (algo que, como veremos, es citada y utilizada por Aristóteles), en lugar de decidir por Platón qué es adecuado y qué inadecuado en las analogías que propone.

⁵⁸⁴ Seguiremos sin modificaciones la traducción de la *Metafísica* de T. CALVO MARTÍNEZ (2000), salvo expresa indicación en contrario.

materia y el espacio. Si bien es cierto que el estagirita parece estar forzando la interpretación de lo dicho por Platón en tanto que, a diferencia de la *hyle* aristotélica, el receptáculo no es principalmente “aquello desde lo cual o a partir de lo cual” (τὸ ἐξ οὗ) sino aquello “en lo cual” (τὸ ἐν ᾧ) se da la generación,⁵⁸⁵ nos interesa la lectura aristotélica del receptáculo del *Timeo* no solo por su genio filosófico sino también por la proximidad que tuvo con Platón.

Aristóteles ofrece una crítica a la analogía entre el receptáculo y el oro (en *de generatione et corruptione* b329a13-24), señalando la ambigüedad del *Timeo* al no aclarar si el receptáculo es separado (o separable) de los elementos. Recordemos que en *de generatione et corruptione*, tratado que tiene por objeto de estudio la estructura del mundo sublunar y el proceso de cambio que allí se desarrolla, Aristóteles afronta -sobre la base de nociones y principios ya desarrollados en otras obras, especialmente en la *Física*, y apelando, como es habitual en él, a una profunda discusión con las doctrinas de quienes lo precedieron- el problema de la racionalidad del cambio. Justamente la generación y la corrupción -tema que, como venimos viendo, preocupó a Platón, entre otras obras, en *Fedón* y en *Timeo*- constituyen el nivel más profundo de transformación que afecta a los entes, distinto de otros cambios no sustanciales tales como aumento, disminución, alteración, traslación.⁵⁸⁶ A diferencia de estos últimos procesos, pareciera que para Aristóteles la generación absoluta solo podría ser explicada suponiendo la existencia de un sustrato imperceptible, totalmente indeterminado e inseparable. Dicho sustrato, constituido por la materia prima, aseguraría una solución de continuidad para las transformaciones que observamos entre los cuatro elementos: el aire que se torna agua en la lluvia, o la tierra que se vuelve fuego en los fenómenos de combustión.

Ahora bien, cómo entender la concepción de la materia prima⁵⁸⁷ -que representa el

⁵⁸⁵ Es interesante resaltar en este punto que en *Timeo* el receptáculo es aquello *desde lo cual* (*pálin ekeíthen apóllutai*, 49e7-50a1) las cosas perecen, a diferencia de *Metafísica* donde para Aristóteles el principio de naturaleza material “es aquello de lo cual están constituidas todas las cosas que son, y a partir de lo cual primeramente se generan y *en lo cual* <o *hacia lo cual, eis ó*> últimamente se descomponen” (*Met.* 983b7-9).

⁵⁸⁶ Para un desarrollo de los distintos tipos de cambio en el contexto del tratado *de generatione et corruptione*, cf. M. MIGLIORI (2002:78-96).

⁵⁸⁷ Cito algunos pasajes significativos en que aparece tematizada la materia prima: *Física* 192a31, 193a10, 193a29; *de gen. an.* I 20, 729a32, *Metafísica* 1015a7-10, 1044a23, 1049a24-27. Hay que agregar a las dificultades conceptuales e interpretativas, la equívocidad de la expresión aristotélica *próte hýle*, que puede significar tanto materia prima como materia próxima. Dice Aristóteles en *Física* II 3, 194b23-25 al enunciar la causa material: “En un primer sentido se llama causa a aquello inmanente desde lo cual (*ex hoû*) algo se genera, vgr: el bronce es causa de la estatua y la plata de la copa”. Para M. BOERI (1993:161) es claro que la materia indicada por el *ex hoû* (el desde lo cual, el sustrato de la generación) no es una materia determinada como el bronce o la plata. De modo que materia -en este sentido de *ex hoû*- pasaría a ser una pura indeterminación. Sin embargo, no podemos pensar que no tenga al menos algún tipo de determinación, de un modo tal que la materia primera, la naturaleza subyacente, sea sólo cognoscible por analogía. Una interpretación diferente de las mismas líneas ofrece F. MIÉ (2006:79-83) para quien, a título de “a partir de lo cual” (*ex hoû*) algo se genera, la materia es causa, pero siempre en cuanto es un constitutivo inmanente (*enypárxontos*) que, como tal, no es indeterminado. Y no hay que pensar en una materia última separada y eterna, sino que lo que Aristóteles tiene en vista con *próte hýle* de una cosa es la materia funcionalmente concebida, la materia propia de algo, el sustrato a

punto culminante de la especulación aristotélica de la generación, el cambio y los elementos- supera los límites de este trabajo y constituye, por cierto, uno de los mayores problemas entre los exégetas.⁵⁸⁸ Sin la intención de desarrollar exhaustivamente la cuestión ni, mucho menos, de aportar nuevas hipótesis de explicación, nos limitaremos a la lectura de aquellas líneas del *de generatione et corruptione* que nos permitan trazar semejanzas y diferencias entre este sustrato último que Aristóteles reconoce para explicar la generación y la *khóra* platónica del *Timeo*. En el capítulo 3 del libro I, Aristóteles emprende el examen de si “hay algo que se genere y se destruya en sentido absoluto” pues, si hubiera generación absoluta, “algo podría generarse absolutamente de lo que no es, con lo cual sería verdadero decir que hay cosas de las cuales es atributo el no ente” (317b).⁵⁸⁹ Remite a la *Física* (I 6-9) donde el problema fue tratado ampliamente y afirma a modo de resumen que “en un sentido, hay generación a partir del no-ente absoluto, mientras que, en otro, siempre tiene lugar a partir de lo que es. En efecto, lo que es en potencia, pero no en acto, forzosamente debe ser considerado como preexistente según los dos sentidos antes mencionados” (esto es, como ente, es *en potencia*, y como no-ente, *no es en acto*). Y propone retomar esta cuestión que contiene una dificultad extraordinaria, a saber, “cómo es posible la generación absoluta, ya sea a partir de algo que es en potencia o bien de alguna otra manera”. La dificultad inherente a la generación absoluta, que no es otra que la generación sustancial, parece basarse en el planteo de dos alternativas, ambas problemáticas de aceptar. Podemos admitir que cualquier cambio se efectúa a partir de un sujeto preexistente que se mantiene identificable, pero en tal caso la generación sustancial se reduciría a mera alteración o cambio accidental de un sustrato que permanece inalterable (327b6-22). O bien, la otra opción sería admitir un cambio absoluto, donde algo se genere pero a partir de nada preexistente, posibilidad inaceptable y rechazada ya por los primeros filósofos.⁵⁹⁰ De modo que el problema de la generación absoluta parece residir en la manera en que entendamos el sustrato del

partir del cual algo se genera y que en cuanto es causa de la realización de una sustancia se entiende como ingrediente: el material que es inmanente al producto como su sustrato a partir del cual algo se genera no por accidente (192a31-33). A. E. TAYLOR (1962:401), por su parte, entiende la *próte hýle* aristotélica como el sustrato común (*hypokeímenon*) de los elementos (los más simples en estructura) que, sin embargo, no existe actualmente excepto en la forma de uno u otro de los cuatro elementos. En este sentido, la materia prima sería aquello permanente implicado en todo cambio.

⁵⁸⁸ ¿Qué es, exactamente, esta *próte hýle*, que aparece estrechamente vinculada -a diferencia de la noción general de materia- a la *génesis haplé*? ¿Podemos pensarla como algo efectivamente existente? ¿Qué tipo de existencia se le podría atribuir? En este punto, las respuestas e interpretaciones son diferentes, aunque hay coincidencia en cuanto a la dificultad del tema. M. BOERI (1993:161), por ejemplo, sostiene que “tentativamente, la materia prima puede entenderse como un postulado explicativo más allá del cual no puede irse pero que resulta indispensable en cualquier explicación que pretende dar cuenta de la generación de una *ousía*”.

⁵⁸⁹ Seguiremos la traducción sin modificaciones del tratado *Acerca de la generación y la corrupción* de E. LA CROCE (1987), salvo expresa indicación en contrario.

⁵⁹⁰ “Pues, si no posee ninguna de estas determinaciones categoriales en acto, sino todas en potencia, sucederá que el no-ente de que hablamos tendrá realidad separada y, además -lo que más y permanentemente temieron los primeros filósofos-, la generación tendrá lugar a partir de un no-ente preexistente” (317b28-31).

cambio, de un modo tal que no reduzca la generación a mera alteración, pero que tampoco nos obligue a aceptar la generación a partir de la nada.⁵⁹¹ Resta aclarar, por cierto, en qué consiste este *ente* en potencia que necesariamente preexiste y cuya explicación Aristóteles vincula con la causa material cuando afirma que “en el momento presente nos toca hablar de la causa clasificada en el orden de la materia, en virtud de la cual la corrupción y la generación nunca faltan en la naturaleza”. Y agrega que “este tratamiento, al mismo tiempo, quizás también pueda arrojar claridad sobre la dificultad que actualmente enfrentamos, esto es, cómo deben explicarse la destrucción y la generación absolutas” (318a).

Unas líneas más adelante Aristóteles esboza su solución al reconocer como principio primario a una materia sensible y no separada (*akhóriston*, 329a31), que actúa como sustrato de las cualidades contrarias. Aristóteles rechaza un modelo -tal como aparece en el *Timeo*- de una materia (según él interpreta el receptáculo) pura y separada.⁵⁹² Por tanto, es principio “en primer lugar, aquello que es potencialmente un cuerpo perceptible; en segundo lugar, las parejas de contrarios (menciono como ejemplo la calidez y la frialdad), y, en tercer lugar, el fuego, el agua y sus similares” (329a33-36). Siguiendo a M. Migliori,⁵⁹³ encontramos operando aquí un esquema de cuatro pasos, que no hay que entender como una sucesión temporal sino, más bien, lógico-ontológica:

- 4.1. un sustrato material y no separado;
- 4.2. las parejas de contrarios que actúan en el sustrato;

⁵⁹¹ En 317b22-31 Aristóteles afirma que “se puede poner en cuestión que exista generación de la sustancia y de un determinado 'esto', pero no de la cualidad, de la cantidad y del lugar (...). Porque, si algo se genera, es evidente que habrá una sustancia en potencia y no en acto, de la cual procederá la generación y en la cual necesariamente se transformará lo que se ha destruido”. A continuación, y dentro del contexto aporético del pasaje, propone -como planteo también inaceptable- la posibilidad de que una sustancia podría generarse (no a partir de otra sustancia, para no incurrir nuevamente en la alteración) a partir de afecciones separadas: “Mas si no se diera la existencia de un determinado 'esto' o de una sustancia y sí, en cambio, la de alguna de las otras categorías mencionadas, entonces las afecciones estarán separadas de las sustancias, tal como se dijo” (317b32-33). Resulta llamativo el parecido entre este planteo metafísico fenomenalista -sugerido y al mismo tiempo rechazado por Aristóteles-, en el que las cosas generadas no serían más que distintos conglomerados de propiedades independientes que no necesitan de un sustrato sustancial, y el planteo platónico de los particulares en *Timeo*, que también parece reducirlos a conjuntos de cualidades que surgen y desaparecen en el receptáculo.

⁵⁹² “Pero se equivocan quienes postulan una materia única aparte de las mencionadas y que es corpórea y separada” (329a8-10).

⁵⁹³ Cf. M. MIGLIORI (2002:84-85). F. MIÉ (2006:91-92), quien niega la necesidad de aceptar en Aristóteles una materia absolutamente indeterminada para garantizar la continuidad en el cambio, rescata como tesis positivas de este pasaje i) que existe una materia de los cuerpos perceptibles a partir de la cual ellos se generan y ii) que esa materia no existe separada pues está siempre ligada a una contrariedad. Acepta de la interpretación tradicional (Joachim, Happ) que hay que admitir un cuerpo perceptible potencial (“aquello que es potencialmente un cuerpo perceptible”, 329a33) aparte de los contrarios y los elementos tradicionales y, en este sentido, la materia y los contrarios serían los principios requeridos para explicar la generación de los cuerpos al nivel inferior (incluidos los elementos, 329a32-35). Pero el autor no encuentra allí apoyo textual para concluir que Aristóteles se comprometa con una materia prima, lo que atendería, por cierto, contra la explicación del cambio sustancial, que implica la no persistencia de un sustrato. Concluye que la materia que es principio y primera (329a29-30) es solamente la materia funcional que requieren dos contrarios como cálido-frío; un cuerpo perceptible que, sin embargo, como materia guarda una relación con el producto configurado y es, en tal sentido, potencial.

- 4.3. los cuatro elementos que de allí se derivan;
- 4.4. la mezcla de los elementos.

Si bien la cuestión no se profundiza aquí, Aristóteles remite a “otros escritos”, posiblemente la *Física* I 6-9, donde concluye que lo sujeto a generación implica la presencia de dos opuestos y un sustrato, y que de ese modo se explica la transformación (*Fís.* 191 a7-12). Y agrega que “la naturaleza subyacente es cognoscible por analogía. En efecto, como el bronce es a la estatua, la madera a la casa o bien [la materia, es decir,] lo que carece de forma respecto de cualquiera de las demás cosas que poseen forma antes de recibirla, así la naturaleza subyacente es a la entidad, *i.e.* a la cosa particular o ente. En consecuencia, la materia es uno de los principios aunque no es una ni existe en el sentido en que existe algo determinado”.⁵⁹⁴ Es en el contexto de este tratamiento en que aparecen en el tratado (329a13-24) las críticas que Aristóteles dirige contra el *Timeo* y a las cuales nos interesa prestar especial atención.⁵⁹⁵

En primer lugar, acusa a Platón de sostener un discurso impreciso que no especifica si el receptáculo (*pandekhés*) es separado -o no- de los elementos: “Platón no dijo con claridad si el 'receptáculo universal' está separado de los elementos” (329a13-15). Esta objeción pone de relieve la falta de claridad en el tratamiento platónico en cuanto a la relación entre la materia primera-sustrato-receptáculo (distintas maneras de pensar el tercer principio introducido por Platón, equiparado por Aristóteles a su propio principio material) y los elementos. Es cierto que Platón habló de *mimémata* (que no son Formas) que entran y salen del receptáculo, pero nunca especifica cuál es el *status* ontológico de estas copias que, plasmadas en la *khóra*, originarán los *phainómena*, ni cuál es su relación con los elementos que existían en el caos previo a la ordenación demiúrgica. Hay efectivamente aquí un problema, que Aristóteles resuelve -como ya mencionamos- a partir de una pareja de contrarios que actúan sobre una materia, que no

⁵⁹⁴ En el *de gen. et corr.* el tratamiento de *Física* se reduce a la consideración de los contrarios (caliente-frío, pesado-liviano, duro-blando, viscoso-desmenuzable, áspero-liso, grueso-fino, húmedo-seco) y de los elementos (fuego, agua, aire, tierra). Para un análisis detallado de las parejas de contrarios y de la transformación de los elementos, cf. M. MIGLIORI (2002:84-90). Si retomamos la interpretación de F. MIÉ (2006:92-97), es interesante notar que las cuatro cualidades elementales (cálido, frío, seco y húmedo), irreductibles entre sí, constituyen factores físicos con capacidad explicativa acerca del comportamiento de los primeros cuerpos y no existen separadas de un sustrato ni tampoco son sustratos puros. Esto marcaría un punto de alejamiento entre la *khóra* platónica y la materia, ya que el sentido de la postulación de cualidades opuestas últimas excluye en Aristóteles la idea de un sustrato inerte, puro y separado de los cuerpos, en cuanto éste carecería de determinaciones propias (lo cual entraría en conflicto con la caracterización platónica del tercer género como separado y carente por sí mismo de cualidades). En esta interpretación la materia sería un continuo de diferentes estados cualitativos cuyo patrón de cambio está determinado por la conformación de cuerpos resultantes de la relación física entre cualidades, en última instancia, entre las cuatro cualidades fundamentales. Esto, creo, marcaría una sutil diferencia con el *Timeo* donde encontramos un incipiente planteo fenomenológico, pero son los particulares los que se constituyen como conjuntos de cualidades cuya aparición se hace posible dada la existencia de un receptáculo -sustrato amorfo con existencia en sí- “en el cual” surgir y “hacia el cual” destruirse.

⁵⁹⁵ Sigo, en líneas generales, el tratamiento de las críticas que propone M. MIGLIORI (2002:96-99). Cf. también A. E. TAYLOR (1962:322-4) y G. CLAGHORN (1954:8-10).

es separada sino puramente potencial. Con lo cual, a menos que se aclare la relación interna que habría entre lo fenoménico, los “elementos” anteriores a la ordenación y un receptáculo o sustrato difícilmente distinguible de ellos, no parece que ambos planteos sean tan diferentes y, por tanto, no parece inapropiada la interpretación aristotélica.

Dice una segunda crítica, refiriéndose al *pandekhés*: “no hace ningún uso de él, limitándose a decir que es un sustrato anterior a los llamados elementos” (329a15-16). Esta segunda objeción tiene aristas más doctrinales, aunque se alinea con la primera. Aristóteles se queja de que Platón simplemente sitúe este tercer principio como sustrato y no le confiera una función más rica, tal como él mismo hace al dotarlo de características claramente causales, que permiten explicar la continuidad en el cambio (tanto sustancial como accidental). Hay que reconocer, una vez más, que Platón no explica cómo se da la relación entre el receptáculo y los elementos, no habla de materia y contrarios, ni su planteo apela a la potencialidad, pero creo que en este punto la crítica es parcial. Aristóteles no considera que el tratamiento platónico incluye la perspectiva de la causa eficiente (la acción del demiurgo que ordena en vistas al bien o lo mejor) y de la causa formal (cuando en un momento posterior procede a la construcción geométrica de los cuerpos sensibles), y se queja porque no formula el receptáculo en términos de causa material.

A continuación, se enuncia la tercera crítica: (Platón se limita a decir que el receptáculo es un sustrato anterior a los elementos) “tal como lo es el oro con respecto a los objetos de oro (sin embargo, expresado de este modo, esto no constituye una fórmula feliz, sino que sólo vale para las cosas sujetas a alteración, pero es imposible que aquellas cosas que se generan y se destruyen sean nombradas a partir del sustrato del que han surgido” (329a17-21). Aquí Aristóteles está considerando su propia distinción entre lo que sería un cambio cualitativo en algo que ya existe (*alloíosis*) y, por otro lado, el surgimiento por primera vez de algo que no estaba antes y la desaparición de algo que ya estaba (*génesis* y *phthorá*). A partir de esta diferencia señala que la analogía del oro podría hacernos pensar que la *hypodokhé* es una especie de materia y que lo que comúnmente llamamos aparecer y perecer del fuego o del agua no es otra cosa que un cambio cualitativo (*alloíosis*) de esta materia permanente. Para Aristóteles tanto la generación como la alteración requieren un sustrato, pero solo en este último caso dicho sustrato permanece -tal como el oro de los diversos objetos modelados- visible y perceptible. Por lo tanto, esta imagen que ofrece Platón sería solo aplicable a casos de alteración de una sustancia pre-existente, con lo cual no sería lícito establecer un paralelo entre modelar diferentes figuras a partir del mismo oro y el surgimiento y desaparición de

“cosas sustanciales”.

Acordamos con Taylor en que, desde su propia perspectiva, la crítica aristotélica es correcta e inteligible, ya que si “lo que se mantiene permanente en el cambio” es pensado como materia o sustrato (como en el caso del oro), entonces no se puede recurrir al cambio cualitativo (*alloíosis*) para explicar el origen o la desaparición de algo; en otras palabras, para Aristóteles en el *Timeo* se intenta explicar *génesis* y *phthorá* con una analogía inapropiada ya que recurre a la alteración.⁵⁹⁶ Si bien nos movemos en un terreno resbaladizo y solo podemos plantear conjeturas, creemos que al argumentar acerca de las características que debe poseer aquello que permanece idéntico frente al cambio (tema del pasaje que estamos comentando) Aristóteles se encuentra tan comprometido teóricamente con que el sustrato permanente debe ser la materia que ni siquiera considera un planteo diferente. Recordemos, en este sentido, que en *Física* llamó materia a “lo que primero subyace a cada cosa, es decir, aquello inmanente desde donde una cosa se genera no accidentalmente” (192a32-33), que en *de gen. et corr.* (329a23) utiliza el término *tithéne* como materia prima y afirma dos veces (*Física* 209b11-12 y 210a1-2) que Platón en el *Timeo* está haciendo referencia a la materia e incluso que en *Gen. et Corr.* 320a3-4 afirma -con una expresión netamente platónica- que “la materia es, ante todo y en sentido propio, el sustrato capaz de recibir la generación y la corrupción”.⁵⁹⁷

Cerremos este excursus sugiriendo que es probable que Aristóteles asumiera que Platón entendía por materia lo mismo que él, lo cual pudo haberse visto favorecido -tal como señalamos- por la falta de precisiones de su maestro y por ciertas imágenes (la del oro y la de la impresión) de corte material, y en este sentido sus críticas son pertinentes y legítimas. Pero tal vez Aristóteles no terminó de evaluar la posibilidad de que en el planteo que propone Platón en *Timeo* no haya necesidad de un sustrato entendido como materia y que el receptáculo puede no ser interpretado de ese modo. En ese sentido proseguiremos con la lectura del texto e intentaremos mostrar que lo que *Timeo* encuentra necesario para que pueda haber generación y cambio es la existencia de un género receptivo, permanente y que no cambie, y que esas características serán las que más propiamente definan al receptáculo. Como ya dijimos, entender el tercer género como materia puede fundarse en el recurso a la metáfora, siendo las más explícitas la comparación con el arte de modelar figuras de oro que Platón equipara con el receptáculo

⁵⁹⁶ Cf. F. FERRARI (2007³:17) quien observa que la atribución al tercer género de una naturaleza tanto material como espacial representa el elemento de mayor ambigüedad contenido en la descripción platónica.

⁵⁹⁷ En el texto del *de Gen. et Corr.* se formula una cuarta crítica: “Además, Platón lleva el análisis de los elementos -que son sólidos- hasta el nivel de las superficies, pero es imposible que la 'nodriza' y la materia prima sean 'superficies'” (329a)”, donde la objeción es que Platón trata las superficies casi como materia y no como causas formales. Cf. M. MIGLIORI (2002:97), para quien Aristóteles distorsiona en este punto el discurso platónico.

del devenir (que vimos en 50a-b) y la metáfora que sigue a continuación de la impresión en un *molde* (ἐκμαγεῖον, 50c2):

“El mismo razonamiento vale también para la naturaleza que recibe todos los cuerpos. Debemos decir que es siempre idéntica a sí misma, pues no cambia para nada sus propiedades. En efecto, recibe siempre todo sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella, dado que por naturaleza subyace a todo como una masa que, por ser cambiada y conformada por lo que entra, parece diversa en diversas ocasiones; y tanto lo que ingresa como lo que sale son siempre imitaciones de los seres, impresos a partir de ellos de una manera difícil de concebir y admirable que investigaremos más adelante” (*Tim.* 50b5-c6).⁵⁹⁸

Ahora Timeo vuelve sobre este tercer género que está explicando y lo identifica con aquella naturaleza que recibe todos los cuerpos. La describe como siendo siempre idéntica a sí misma en tanto no cambia sus propiedades. ¿Cuál es la δύναμις que no cambia? En tanto se refiere al receptáculo, parece señalar que la *propiedad o capacidad* natural que este posee es la de recibir a todos los cuerpos sin por ello experimentar cambios cualitativos por causa de las cosas que recibe.⁵⁹⁹ Y para explicar estas afirmaciones introduce esta otra metáfora, también de corte material,⁶⁰⁰ y presenta al receptáculo como un molde o matriz (*ekmageïon*)⁶⁰¹ en tanto aquello *en o sobre lo cual* se hace una impresión, “las cosas que entran y salen”⁶⁰² son impresas en él. Este tercer género es, de acuerdo con estas nuevas precisiones, una naturaleza que, para poder recibir en sí las imitaciones de las cosas siempre existentes,⁶⁰³ debe estar ella misma

⁵⁹⁸ ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως. ταῦτόν αὐτὴν αἰὲν προσρετέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμει -δέχεται τε γὰρ αἰὲν τὰ πάντα, καὶ μορφήν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῆ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενον τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι’ ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοῖον- τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων αἰὲν μιμήματα, τυπωθέντα ἅπ’ αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν, ὃν εἰς αὐθις μέτιμεν.

⁵⁹⁹ Como señala O. VELÁSQUEZ (2004:nota *ad loc.*).

⁶⁰⁰ Anteriormente vimos, por supuesto, la del oro. Tal vez Platón quiera señalar ahora que, a diferencia del oro que antes de recibir formas posee ciertas propiedades sensibles, el receptáculo -ahora analogado a un molde o matriz- no posee características propias antes de que las imágenes entren en él. Así parece entenderlo F. M. CORNFORD (1937:185) cuando señala que la ilustración de alguien modelando figuras a partir del oro es suficiente para señalar el contraste entre la naturaleza permanente del receptáculo y las cualidades cambiantes; y que con esta nueva analogía Platón estaría “corrigiendo el defecto” de que el oro es un material (*stuff*) con características propias a diferencia del receptáculo que carece totalmente de determinaciones. Por nuestra parte, no creemos que deba pensarse que hay algún tipo de conflicto entre los distintos símiles que presenta Platón, o que algunos sean propuestos para corregir los defectos de otros; a nuestro modo de ver, el filósofo va abordando las características del receptáculo con distinto énfasis y desde diferentes perspectivas de análisis.

⁶⁰¹ Podemos traducir el término ἐκμαγεῖον como *molde* o *matriz*, en tanto su significación básica es *aquello en o sobre lo cual se ha hecho una impresión*. (*that on or in which an impression is made*, LIDDELL-SCOTT, 1992). Seguimos la traducción propuesta por O. VELÁSQUEZ (2004) en tanto *molde* es uno de los sentidos que tiene *matriz* y, además, para mantener la consonancia con lo que se dice a continuación cuando se menciona que “tanto lo que ingresa como lo que sale” son imitaciones *impresas* (τυπωθέντα, c5) en este molde o matriz. Cf. también *Teeteto* 191c y 194e. Esta alusión es, junto con la del oro, la referencia más cercana a una interpretación material del tercer género.

⁶⁰² Nos detendremos en qué sean estas cosas “que entran y salen” (50c5, 50d1-2, 51a1-3) en el próximo capítulo (VI.2), cuando estudiemos la naturaleza de los particulares en el *Timeo*.

⁶⁰³ Téngase en cuenta que *lo que entra y sale* no son las Ideas (o, como se dirá dos líneas después, “aquello a través de cuya de cuya imitación nace lo que deviene”, 50d1-2), sino más bien imitaciones (μιμήματα) de ellas o, más

desprovista de toda forma.

Se vuelve a insistir en el esquema tripartito introducido en 48e-49a, pero ahora en términos de “tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que deviene y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene” (50c7-d2). Y continúa Timeo su explicación proponiendo que “se puede asemejar el recipiente a la madre, aquello que se imita, al padre, y la naturaleza intermedia, al hijo”, nueva metáfora -como se adelantó que señala Brisson- de carácter familiar y sexual, donde, podemos agregar, está muy marcado que el receptáculo es aquello en lo cual se da la generación. Pero además, se dice a continuación, este género, condición necesaria de lo generado, será completamente amorfo (*ámorphon*, 50d7), para que las improntas de las cosas eternas que se plasman en él puedan presentar toda la variedad de formas visibles. El receptáculo es, pues, uniforme u homogéneo en todas sus regiones ya que, de otro modo, sus partes no serían indiferentes a todas las configuraciones.⁶⁰⁴ Si no estuviera totalmente desprovisto de toda determinación, cuando recibiera lo contrario del carácter que presenta lo distorsionaría, en tanto manifestaría -además de la impronta que recibe- su propio aspecto. Con el receptáculo sucede, pues, algo similar que con los óleos perfumados artificialmente: es necesario que los líquidos que van a recibir los perfumes (que representarían al receptáculo) sean lo más inodoros posible; o con la impresión de figuras en materiales blandos: el lugar en donde se hará la impresión debe ser aplanada primero y dejada completamente liso (50d-51a). Todas estas comparaciones se corresponden con “lo que va a recibir a menudo y bien en toda su extensión imitaciones de los seres eternos” que, por tanto, carecerá por naturaleza de toda forma”.⁶⁰⁵ No tiene apariencia visible, todo lo recibe y participa de lo inteligible de un modo que ocasiona perplejidad y difícil de comprender. Y lo más correcto que podemos decir cuando creemos que algo es, por ejemplo, fuego, es que la porción del receptáculo que se halla inflamado parece fuego, o que la porción que se ha licuado parece agua, y lo mismo para tierra o aire en tanto puede recibir las imitaciones de todo esto.

La complejidad del tema hace que debamos investigar primero otra cuestión y ofrecer un *lógos* (51b6) que aporte mayor precisión:

“¿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

específicamente, imitaciones de los seres eternos.

⁶⁰⁴ Cf. A. E. TAYLOR (1928:nota *ad loc.*).

⁶⁰⁵ ταὐτὸν οὖν καὶ τῷ τὰ τῶν πάντων αἰεὶ τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ πολλακίς ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι πάντων ἐκτὸς αὐτῷ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν (51a1-3). Al decir que en toda su extensión acoge las imágenes, Platón parece indicar que el receptáculo debe entenderse como una extensión espacial. En este sentido, Platón no parece ser sensible a la distinción propiamente aristotélica de *Física* (209b11-210a10) entre espacio (*khóra*) y lugar (*tópos*).

posee una realidad semejante, y no hay, además de esto, nada en absoluto y en vano afirmamos que hay una forma inteligible para cada objeto, puesto que esto sería una mera palabra?” (51b7-c6).

En el marco de la distinción en tres géneros, *Timeo* parece detenerse para plantear una cuestión más básica. Acaba de postular el receptáculo, como aquel *espacio* amorfo y receptivo, y a las *mimémata*, que son lo que entra y sale del receptáculo y constituyen la instancia fenoménica. ¿Pero es necesario, también, afirmar que hay otra entidad (por ejemplo, el fuego en sí) que es ontológicamente independiente (ἄρα ἔστιν τι πῦρ αὐτὸ ἐφ’ ἑαυτοῦ καὶ πάντα περὶ ὧν ἀεὶ λέγομεν οὕτως αὐτὰ καθ’ αὐτὰ ὄντα ἕκαστα, 51b7-c1)? La alternativa se formula en los siguientes términos: o las cosas en sí existen o son meras palabras lo que las nombran. Este planteo nos recuerda el pasaje ya visto en el *Fedón* cuando Platón introduce las Formas. Leíamos en 74a: “¿decimos que hay algo Igual? No me refiero a un leño igual a otro leño, ni a una piedra igual a otra piedra, ni a ninguna otra cosa de esa índole, sino a algo distinto, fuera de todas esas cosas, lo Igual en sí. ¿Decimos que es algo o que no es nada?”.⁶⁰⁶ Esto es, a la altura del *Fedón*, el interlocutor no dudaba en que había Ideas y su única alternativa era que no hubiera nada (fuera de lo que percibimos por los sentidos). Entre ese planteo y el del *Timeo* se encuentran todas las críticas del *Parménides*, que cuestionan fundamentalmente que sea posible el vínculo entre el ámbito eidético y el sensible; en ese sentido se pone en duda que las Ideas, aunque existieran, pudieran explicar el ámbito del devenir. A la altura del planteo del *Timeo* que nos ocupa, ya se puso de manifiesto la necesidad de postular una tercera entidad⁶⁰⁷ y se vuelve ahora a la misma pregunta del *Fedón*, pero desde otra perspectiva: ¿hay Formas con existencia ontológica independiente o son meros nombres? En este punto, C. Eggers Lan entiende que, presupuestas las críticas que se hacen en el *Parménides*, Platón estaría “previendo la posibilidad de una respuesta negativa”.⁶⁰⁸ Por nuestra parte, notamos en todo el planteo del *Timeo* un importante esfuerzo por dar cuenta de muchas cuestiones que podían ser malinterpretadas (algo que el mismo Platón

⁶⁰⁶ También se pregunta en 65d: “Decimos que existe algo Justo en sí, o nada?”.

⁶⁰⁷ Hay que recordar, por cierto, que en el capítulo II dimos cuenta en el *Fedón* de una tercera entidad ontológica, que denominamos propiedades inmanentes, y que estaba constituida por aquellas imágenes de las Formas que entraban y salían (perecían) de los particulares. En el próximo capítulo, al ocuparnos del *status* de los particulares en *Timeo*, intentaremos mostrar que la tripartición del *Timeo* presupone las tres instancias del *Fedón*, solo que en la obra de vejez los particulares ya no son esos contenedores que -a modo de hipótesis- podían pensarse en el *Fedón*, sino más bien cualidades pasajeras en la *khóra*, que es presentada como el contenedor o receptáculo único de las imitaciones de las Formas.

⁶⁰⁸ Cf. C. EGGERS LAN (2005:nota *ad loc.*). A nuestro modo de ver, esta afirmación estaría sugiriendo que Platón prefiere conformarse con que el interlocutor acepte a las Formas como nombres, ante el miedo de que se las rechace -en función también de las críticas del *Parménides*- de un modo absoluto. Que no haya necesariamente un nombre para cada especie es algo que se problematiza en el *Sofista*, donde al comienzo del diálogo leemos: “¿Conciben que todos ellos <sofista, político y filósofo> son uno solo, o dos, o puesto que hay tres nombres (*onómata*), consideran que hay tres especies (*géne*), a cada una de las cuales le corresponde un nombre (*ónoma*)?” (*Sof.* 217a).

lleva a cabo en el *Parménides*, para exhibir los problemas que surgen cuando se entiende mal el planteo a partir de Ideas) o que no habían sido suficientemente elaboradas en la madurez.

Para dar respuesta a esta cuestión, se “prueba” a continuación (51d1-e6) que efectivamente existen dichos modelos, haciendo una distinción “de importancia grande pero trazada con pocas palabras” (51d1-2) entre el intelecto (*noûs*) y la opinión verdadera (*dóxa alethés*) como dos géneros diferentes de distinto origen y comportamiento desigual. Existe entonces, afirma Timeo, en primer lugar, la Idea, que se comporta idénticamente, inengendrada e incorruptible, invisible e imperceptible salvo como objeto de la *nóesis*, que no acoge en sí nada que provenga de otra parte ni marcha ella misma hacia ninguna otra (52a1-4). La Forma de fuego, por ejemplo, existe de modo independiente; el Fuego en sí mismo es un modelo eterno, objeto de la inteligencia y no de la percepción. Cuando llamamos “fuego” a la aparición de cierta cualidad en el receptáculo, estamos dando a la copia el mismo nombre que a su modelo no sensible y solo captable noéticamente. Lo que en realidad percibimos, y que constituye el ser de los particulares, no es más que una cierta combinación de cualidades cambiantes tal como aparecen plasmadas en el receptáculo. Esta es la segunda especie que reconoce Timeo, del mismo nombre y semejante a la primera, pero perceptible, engendada y en perpetuo estado de movimiento, aprehensible por la opinión acompañada de percepción (52a4-7).

Llegamos finalmente en 52a8 a la caracterización del tercer género, denominado recién ahora como *espacio* (*khóra*) que siempre existe y no admite destrucción, sino que provee una sede a todo lo que se genera.⁶⁰⁹ Vale la advertencia que hace Taylor⁶¹⁰ al comentar este pasaje cuando nota que Platón no asigna el nombre *khóra* al receptáculo (*hypodoché*) hasta tanto no fue explicado su carácter y función. Si primero hubiera sido llamado *khóra* y recién después descrito –continúa Taylor- se hubiera corrido el riesgo de importar algún significado asociado al término que resultara ilegítimo para la comprensión de este tercer género. Género que, por cierto, es difícil de captar y de comprender, aprehensible solo por un razonamiento bastardo dado que de él –a diferencia de la Forma- no es objeto de *nóesis*, ni –como sucede con las copias- puede ser captado por los sentidos. Y continúa:

⁶⁰⁹ Como bien nota O. VELÁSQUEZ (2004:nota246) con esta frase Platón completa la descripción del segundo género de las manifestaciones fenoménicas del mundo sensible: habiendo ya señalado su referencia a la Forma, su condición sensible, su pertenencia a la generación, su estado de flujo constante y el modo en que es captado, completa ahora la doble referencia de la imagen. Por una parte y como ya se había dicho, su relación con la Forma de la cual es imagen le brinda cierta estabilidad participada; por otra, su vínculo con el espacio perpetuo que provee de morada a todo cuanto posee generación, esto es, el receptáculo del devenir, determina el *status* de fluidez constante al que se halla sometida la imagen.

⁶¹⁰ A. E. TAYLOR (1962:343).

“Y al mirarlo, soñamos y decimos que necesariamente todo ser está en un lugar (ἐν τινι τόπῳ) y ocupa un cierto espacio (κατέχον χώρον τινά), y que lo que no está en algún lugar en la tierra o en el cielo no existe. (...) Una imagen tiene que surgir en alguna otra cosa y depender de un 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”. (52b3-c5)

En este pasaje -innegablemente complejo y oscuro-⁶¹¹ se insiste en que las cosas que se generan en el receptáculo *existen* en algún lugar y *poseen* un cierto espacio. Recordemos, en primer lugar, las relaciones que Platón estableció entre los tres géneros. La Forma se distingue del receptáculo en tanto ella “no admite en sí nada proveniente de otro lado” (52a2-3) y de la copia ya que tampoco “ella misma marcha hacia otro lugar” (52a3). Además, la copia o imagen, aunque carece de la existencia real perfecta del modelo, es semejante a él y se desplaza siempre de un lado a otro. Necesita para anclar su precaria existencia del “en donde” nacer y perecer que le brinda el receptáculo, a riesgo de no ser nada (52b4-5). Esto es, las cosas que se generan en el receptáculo se dan en algún *lugar* y ocupan un cierto *espacio*, ambas características ontológicas y gnoseológicas que confieren a las cosas generadas su existir y su ser conocidas de algún modo como realidades individuales en el interior de la *khóra*.⁶¹² Y dado que la Forma no puede recibir nada en ella misma, el receptáculo no podrá entrar en la existencia de las Formas. Tampoco la Forma irá hacia el receptáculo, con lo cual éste no recibirá nada excepto a la copia o imagen de la Forma. De nuevo el receptáculo se genera aquello en lo que entran y de lo cual salen las imágenes de las Formas.

En estas páginas hemos dado cuenta de la introducción de la *khóra* en estrecha vinculación con la aparición de la necesidad. En función de relevar sus principales rasgos característicos, hemos señalado una cantidad de imágenes que Timeo utiliza para explicar este tercer género que se introduce en el segundo comienzo de la obra. Ellas aportan una cantidad de elementos -algunos en tensión- que, sumados a la profusamente referida oscuridad y dificultad del tema, no hacen sencillo entender qué sea el receptáculo. Ahora bien, el hecho de ser receptor de la generación, ¿hace que necesariamente tengamos que pensar al receptáculo en términos de *materia* como, por cierto, hace Aristóteles? Es cierto que todo lo que “ocurre” (refiriéndonos al tipo de ser precario de la imagen) ocupa como vimos cierta región o espacio y que en el relato de Timeo no son pocas las metáforas que permiten pensar a la *khóra* como materia (entre ellas la analogía del oro, el *ekmageïon*, los óleos para perfumes, o el cedazo de mimbre que aparece a continuación

⁶¹¹ Para estas líneas remitimos al comentario de A. E. TAYLOR (1962:346) y F. M. CORNFORD (1937:193-4; 370-1).

⁶¹² Nos ocuparemos en el próximo capítulo del *status* de estos particulares o cosas generadas.

en 53a).⁶¹³ Pero estar *en* un *tópos* o, de un modo general, *en* algo diferente a uno mismo es algo privativo de lo generado y lo que no deviene no tiene por qué estar en algo distinto de sí. Como bien señala Taylor, es ilegítimo inferir que todo lo que *es* es en algún lugar, porque estaríamos omitiendo a las realidades eternas que no tienen por qué ocupar un espacio o lugar.⁶¹⁴ Pero es cierto que en tanto la *khóra* es condición para todo lo generado, la identificación que opera Aristóteles no parece ser caprichosa. Si bien el estagirita deja de lado ciertos matices del tratamiento de su maestro, al identificar *khóra* y *hýle*, en tanto ambas son condiciones de lo generado, aquello que permite darse a la generación, su crítica no parece ser arbitraria ni ambos planteos estar tan alejados. Pero no pueden dejar de notarse, por cierto, dos cosas: a) que la interpretación del más genial de los discípulos de Platón nos permitió vislumbrar algunas zonas oscuras y de tensión en la propia propuesta platónica y b) que posteriormente Aristóteles utilizará esta plataforma conceptual que considera común con su maestro para avanzar hacia otros desarrollos teóricos propios.⁶¹⁵

Por nuestra parte, entendemos que lo dicho por Timeo conduce a entender principalmente este tercer género como como *aquello en lo cual* se da la generación, como *algo* intermedio entre lo sensible y lo inteligible⁶¹⁶ que refuerza la garantía de incorruptibilidad del ámbito del ser más pleno en tanto sitúa la actividad demiúrgica en una zona a mitad de camino entre lo sensible y lo inteligible.⁶¹⁷ Platón insiste en que aquello que entra y sale del receptáculo son imitaciones de las cosas siempre existentes (τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, 50c5), esto es, de las Ideas;⁶¹⁸ que el receptáculo en toda su extensión acoge las imágenes de todas las cosas siempre existentes, otra vez, de las Ideas. Agrega que la nodriza de la generación (γενέσεως τιθήνην) es receptiva de las

⁶¹³ Coincidimos con F. FERRARI (2007³:11) en cuanto a que el uso de las metáforas para describir al receptáculo se encaminan a la comprensión de los aspectos funcionales del tercer género, más que a la descripción de su presunta esencia.

⁶¹⁴ Y aquí nos referimos tanto a la Forma como al receptáculo, dado que ambos son invisibles y no aprehensibles por la sensación, estables y siempre existentes ninguno de ellos admite corrupción.

⁶¹⁵ Surge aquí otra sagaz crítica aristotélica: si el receptáculo, eterno y autosubsistente, proporciona a la copia el “en donde” adherir su modo de ser a la existencia; y, además, también las Formas que actúan como modelo son inmutables, podríamos preguntarnos cómo y a partir de qué surge la generación (*Física* 209b). En el mismo sentido, en el tratado *de Gen. et Corr.* 335b, refiriéndose a la teoría de las Ideas de *Fedón*, se preguntaba por qué, siendo las Formas causas, su actividad generadora es intermitente en lugar de perpetua y continua. Aristóteles considera más científica la posición de quienes explican la generación a partir de la materia y originada por ella. Sin embargo –según la óptica aristotélica– tampoco la materia puede por sí sola dar cuenta del cambio, ya que ella posee solamente la capacidad (*dynamis*) pasiva de ser movida; será necesario recurrir a una explicación en términos de materia y de forma. A propósito de esta crítica, cf. F. M. CORNFORD (1937:196-7).

⁶¹⁶ Sobre la *khóra* como *intermedia* o *intermediaria*, cf. F. FRONTEROTTA (2003:274-276 n.207).

⁶¹⁷ F. FERRARI (2007³:19) entiende al receptáculo como el *lugar metafísico* en el cual se manifiestan las Ideas dando origen a los cuerpos fenoménicos y, al mismo tiempo, como el *espacio físico* de estos cuerpos, o sea la sede en la cual ellos se mueven y devienen.

⁶¹⁸ Para un análisis de los problemas textuales de este pasaje, cf. D. MILLER (2003:102) quien, a partir de una polémica interpretación del texto, argumenta que la frase en cuestión no es platónica sino que fue incluida posteriormente.

formas (μορφῶς) de tierra y aire (52d4-6). Platón afirma reiteradamente que el receptáculo es aquello *en que* o *en lo cual* (ἐν ᾧ ο ἢ ἐν τινι) se da la generación (49e7, 50d1, 50d6, 52a6, 52b4),⁶¹⁹ dejando claro que los particulares no están hechos a partir de él sino que ellos suceden o se dan en él. En este sentido, probablemente busque alejarse de los filósofos presocráticos que habrían identificado los principios (ἀρχαί) con los distintos elementos. Identifica, eventualmente, a la χώρα como τόπος (52a6, 57c6, 79d5-6), o ἔδρα (52b1, 59a3), resaltando el aspecto espacial del tercer género, y también su rol constitutivo al calificarlo como “madre y receptáculo” de todas las cosas (μητέρα καὶ ὑποδοχήν, 51a4-5), e incluso como “receptáculo y nodriza” del devenir y de la generación (ὑποδοχήν αὐτὴν οἷον τιθήνην, 49a6). De este modo, creemos que el nuevo planteo ontológico presentado por Platón en el segundo comienzo del *Timeo* (47e-ss.) permanece indemne tanto a la paradoja de la imposibilidad de la presencia de la Idea en el plano sensible como a la posible incomunicabilidad de la cosa con lo inteligible que vimos en el *Parménides*, en tanto *lo que entra* y *lo que sale* del receptáculo no son las Ideas sino *mimémata* de ellas. Desde nuestro punto de vista, la metafísica tripartita del *Timeo*⁶²⁰ no implica una ruptura con la propuesta ontológica de madurez,⁶²¹ sino que más bien rescata elementos que ya el mismo Platón había reconocido a la hora de dar explicaciones más precisas sobre problemas lógicos, ontológicos y gnoseológicos que su mismo planteo suscitaba. De modo que, si como se explicita en el *Timeo*, la participación no es concebida como una relación concreta y objetiva entre dos esferas de realidades, sino más bien como una metáfora de la función ontológica y cosmológica del demiurgo en el interior de la *khóra*, entonces las aporías del *Parménides* soslayan su alcance. En este sentido, la figura del demiurgo traduciría la trascendencia del modelo en la inmanencia del orden sensible, sin violar sus especificidades en virtud de este tercer género que hemos presentado.

Ahora bien, surge la pregunta de por qué tendría que suponerse la necesidad de un tercer género donde llegue a ser lo que se genera y deje de ser lo que se destruye. ¿Por qué no, simplemente, considerar que las transformaciones tienen lugar sin más? ¿Por qué una porción de fuego no podría transformarse en una porción de aire sin necesidad de una *khóra* que los contenga, o suponiendo que la metamorfosis se produce

⁶¹⁹ Recordemos que, en el mismo sentido, en 52a8-b1 se habla de “el espacio (τῆς χώρας) (...) que proporciona una sede (ἔδραν) a todo lo que posee un origen”.

⁶²⁰ “Hay ser, espacio y devenir, tres realidades diferenciadas, y esto antes de que naciera el mundo” (*Timeo* 52d3-5).

⁶²¹ “-¿Quieres entonces que admitamos dos clases de cosas; una perceptible a la vista, la otra invisible? -Admitámoslas” (*Fedón* 79a6-8).

-al modo aristotélico- en su lugar propio? Creemos que es fundamental no perder de vista la concordancia en el planteo de *Timeo* entre, por un lado, el receptáculo en tanto un *esto* que soporta la entrada y la salida de las *mimémata* y, por otro, la presentación del fuego y de los demás mal llamados elementos, en definitiva, como cualidades transitorias o pasajeros que se dan en el interior de la *khóra*. En pocas palabras, el tercer género es propiamente *toúto* o *tóde* en tanto y en cuanto las cosas generadas son exhibidas como cualidades dentro del receptáculo. Nos ocuparemos en nuestro último capítulo del *status* de los particulares en el *Timeo*.

CAPÍTULO VI: Las “soluciones” del *Timeo*

Ya considerada la necesidad de un nuevo comienzo que tenga en cuenta no solo los aspectos *inteligentes* sino también la *necesidad* en la construcción del universo, emprenderemos nuestro último capítulo que tiene por objeto analizar cuál es el *status* que exhiben los particulares en esta obra de vejez y esbozar las “soluciones”⁶²² que el *Timeo* aporta respecto de la ampliamente criticada, y escuetamente desarrollada, relación de participación. Con este objetivo, comenzaremos analizando *Timeo* 49c7-50b5, pasaje sumamente complejo pero de gran importancia para nuestro tema en tanto se detiene en el tratamiento de los fenómenos físicos (VI.1). A continuación, buscaremos respuesta a qué pueda entenderse por particulares en el *Timeo* en algunos pasajes que siguen en la explicación de *Timeo* (VI.2). Por último, veremos en qué medida lo desarrollado en el *Timeo* nos permite dar “solución” a las críticas que el propio Platón formuló en el *Parménides* (VI.3).

VI.1 Análisis de *Timeo* 49c7-50b5: A Much Misread Passage

Como ya hemos visto, en *Timeo* 47c-53c Platón habla de la construcción del mundo físico y de los modos legítimos –o no- para referirnos a los fenómenos, y aborda las dos causas –Necesidad e Inteligencia- que gobiernan el universo. En dicho contexto presenta un análisis del *status* metafísico de los particulares. Dentro de esta sección del diálogo, pocos pasajes del *corpus* han merecido tanta atención por parte de los estudiosos como las líneas que van de 49a6 a 50b5, donde Platón introduce un problema cuya solución requiere la postulación de un “receptáculo”. El filósofo se expresa allí en un griego compuesto de estructuras particularmente complejas y frecuentemente ambiguas. La prueba de que Platón era consciente de las dificultades del tema tratado la encontramos en sus propias palabras. Nos advierte que “el discurso parece estar obligado a intentar aclarar con palabras una especie difícil y vaga (χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν)” (49a3-4), de un modo tal que “deberíamos hablar con mayor propiedad acerca de él [el tercer género o receptáculo], lo que no es fácil, especialmente porque hay que comenzar con las dificultades preliminares” (49a7-b1); e insiste unas líneas más adelante: “Mas tengo que intentar expresamente [decir algo] de manera más clara (σαφέστερον) todavía acerca de eso” (50a4-5). El problema es introducido por Platón del siguiente modo:

⁶²² Sin caer en el vicio metodológico de asumir afirmaciones de un diálogo como soluciones a cuestiones abiertas en otro, lo que sí nos parece lícito mostrar un movimiento en la ontología tardía que, pasible de ser rastreado en germen en la obra madura, permite la comprensión positiva de una relación de fundamental importancia y a la cual Platón dedicó una considerable sección de un diálogo para mostrarnos cómo no debía ser entendida.

“Es difícil decir acerca de cada uno de ellos [el fuego y los otros elementos] a cuál se aplica con más propiedad el nombre de agua que el de fuego (ὕδωρ χρῆ λέγειν μᾶλλον ἢ πῦρ) o a cuál qué nombre más que todos o uno en particular, de tal modo que se use un discurso fiable y sólido (πιστῶ καὶ βεβαίῳ λόγῳ). ¿Cómo trataríamos, entonces, esto mismo de manera probable (εἰκότως) y de qué manera y plantéandonos qué problemas? En primera instancia, tomemos lo que acabamos de denominar agua. Vemos que cuando se solidifica, así creemos, se convierte en piedras y tierras, pero cuando se disuelve y separa, se convierte en viento y aire, y el aire, cuando se quema, en fuego, y el fuego se vuelve a combinar, se apaga y retorna a la forma del aire, y el aire torna a reunirse y condensarse en nube y niebla y de éstas, que se concentran todavía más, fluye el agua; del agua, nuevamente, tierra y piedras y así, como parece, se dan nacimiento en ciclo (κύκλος) unos a otros.⁶²³ Por cierto, si ninguno de éstos (τούτων)⁶²⁴ se manifiesta (φανταζομένων) nunca (οὐδέποτε)⁶²⁵ de la misma manera, ¿cómo no se pondría en ridículo quien afirmara sin reservas que cualquiera de ellos es éste y no otro (τοῦτο καὶ οὐκ ἄλλο)? Imposible (οὐκ ἔστιν)” (*Tim.* 49b2-d3).

Como ya señalamos, el mundo, generado, es visible y tangible.⁶²⁶ Además, debe estar compuesto de fuego (por ser visible) y de tierra (en tanto algo sólido que le permite ser tangible); pero el dios, al construir el cuerpo de este mundo, necesitó también del agua y el aire para vincular a los otros dos y garantizar la armonía y proporción (*Tim.* 31b-34a). Platón toma estos cuatro elementos tradicionales y ofrece una especie de deducción matemática que muestra la necesidad del vínculo indisoluble de los constitutivos elementales tanto en su modo unitario como la proporción de sus relaciones mutuas.⁶²⁷ Hay que tener en cuenta que en el *Timeo* estos cuatro elementos (respecto de los cuales, como vimos, se cuestiona su carácter de últimos) están subordinados a la deliberación del demiurgo (32c, 33a-d, 34b).⁶²⁸ Y *Timeo* plantea ahora la dificultad de referirse con el lenguaje⁶²⁹ al universo, que no es en absoluto estable. Respecto del ciclo

⁶²³ Tanto F. M. CORNFORD (1937:nota *ad loc.*) como L. BRISSON (1992:nota *ad loc.*) señalan que incluir a la tierra entre los elementos que se transforman cíclicamente unos en otros entraría en contradicción con lo que se afirma en 54c y en 56c-57b, donde se explica que, dada la naturaleza de los triángulos en que se descompone el cuadrado (o sea, el lado del cubo que es el poliedro que le corresponderá a la tierra en la descripción matemática de la materia), la tierra no puede transformarse ni en fuego, ni en aire, ni en agua. Estos últimos tres sí pueden transformarse entre sí, pero no es el caso de la tierra (como parece sugerirse en este pasaje). Cornford, frente a esta incompatibilidad, sugiere resaltar el carácter de apariencia aportado por los verbos ὡς δοκοῦμεν 49b8 y ὡς φαίνεται 49c7 y, en ese sentido, la tierra no puede ser transformada en los otros tres ni la transformación es tan completa como parece.

⁶²⁴ Como señala O. VELÁSQUEZ (2004:nota *ad loc.*) se trataría de las múltiples manifestaciones de los cuerpos primarios, bajo aspectos determinados, en el ciclo generacional. En ese sentido, podemos entenderlos como *fenómenos*.

⁶²⁵ Aquí hay una ambigüedad, ya que puede entenderse: a) que aire, agua, fuego y tierra aparentan estar transformándose en otro en cada momento, o (b) que se está resaltando el hecho de que ninguno de ellos (agua, aire, tierra, fuego) nunca mantiene su propia apariencia, esto es, que su apariencia es la transformación en otro. Cf. S. BROADIE (2012:187 n, 36). Estamos de acuerdo con la segunda posibilidad, que es más afín con la afirmación que sigue y, según la cual, quien afirmara que algo es *esto* más que *otro* (τοῦτο καὶ οὐκ ἄλλο), por ejemplo “fuego” más que aire.

⁶²⁶ ὁρατὸς γὰρ ἀπτὸς τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων (28b7-8). Unas líneas después dice que “lo generado debe ser corpóreo, visible y tangible” (σωματοειδὲς δὲ δὴ καὶ ὁρατὸν τε δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι, 31b4-5).

⁶²⁷ Cf. F. M. CORNFORD (1937:45-57), A. E. TAYLOR (1962:93-108), J. M. ZAMORA CALVO (2010:87-94).

⁶²⁸ Como fue señalado, cuando el demiurgo se puso a ordenar el universo, esto es, en una fase precósmica, de los “elementos” (a los que él dio forma) solo había algunas huellas (ἵχνη, 53b2) y “se encontraban en el estado en que probablemente se halle todo cuando dios está ausente” (53b3-5).

⁶²⁹ Creemos que esta afirmación debe ser entendida de un modo amplio, en tanto que si bien se trata de un problema lingüístico, subyace al planteo la cuestión epistemológica -y seguramente también ontológica- de establecer si es

constante de los elementos⁶³⁰ que se está por describir, la dificultad es doble: determinar, por un lado, la singularidad y particularidad propia de cada cuerpo (ἕκαστον) frente a otro y, por otro, de cada uno de ellos frente al conjunto total de los cuerpos (ἅπαντα) y sus sucesivas manifestaciones individuales (καθ' ἕκαστον).⁶³¹ Y se declara imposible que estas manifestaciones fugaces que presentan una cierta apariencia elemental dentro del ciclo puedan singularizarse e individualizarse como algo determinado más bien que como otra cosa (τοῦτο καὶ οὐκ ἄλλο).

Sumergidos en esta problemática, continúa el texto con el siguiente pasaje -por cierto, sumamente complejo- en el que nos detendremos a continuación:

“Cuando vemos que algo se convierte permanentemente en otra cosa, por ejemplo el fuego, no hay que denominarlo en toda ocasión 'este' fuego, sino siempre 'lo que posee tal cualidad' y no 'este' agua, sino siempre 'lo que tiene tal característica', ni hay que tratar jamás nada de aquello para lo que utilizamos los términos 'eso' y 'esto' para su designación, en la creencia de que mostramos algo, como si poseyera alguna estabilidad, puesto que lo que no permanece rehúye la aseveración del 'eso' y el 'esto' y la del 'para esto' y toda aquella que lo designe como si tuviera una cierta permanencia. Pero si bien no es posible llamar a cada uno de ellos 'esto', lo que tiene tales características y permanece siempre semejante en el ciclo de las mutaciones puede ser denominado según las cualidades que posee, y así es fuego lo que posee en todo momento tal rasgo e, igualmente, todo lo generado. Sólo aquello en lo que continuamente aparece cada uno de ellos al nacer y en lo que nuevamente desaparece, debe ser nombrado por medio de 'esto' y 'eso', pero a nada de lo que tiene alguna cualidad, calor o blancura o cualquiera de los contrarios y todo lo que proviene de éstos, se le puede aplicar la denominación de 'aquello'” (*Tim.* 49d4-50a4).⁶³²

Consideraremos a continuación las propuestas de lectura más relevantes que han surgido en torno a este pasaje que, con absoluta razón, H. Cherniss ha titulado en su

posible, y de qué modo, *hablar* acerca de estas cosas si antes no somos capaces de determinarlas con el pensamiento. Esto es, para poder utilizar un lenguaje común y comprensible a los hablantes, es necesario que haya cierta estabilidad en el mundo sensible. Acá nos topamos con un planteo similar al del *Teeteto* 182c1-183b5, donde también se señalaba que una realidad que no deja de experimentar todos los cambios posibles no podría constituirse como objeto de pensamiento ni de discurso.

⁶³⁰ Que recuerda al movimiento de los cuerpos celestes, que -ya ha dicho Timeo- describen órbitas circulares (κύκλον ἴοντα, 38d3).

⁶³¹ Cf. O. VELÁSQUEZ (2004:nota *ad loc.*).

⁶³² Continuamos utilizando la traducción de F. LISI (1992), pero al desarrollar el pasaje indicaremos diferentes opciones interpretativas y sus correspondientes traducciones. Para mayor claridad, reproducimos el texto griego: αἰεὶ ὁ καθορώμεν ἄλλοτε ἄλλη γιγνόμενον, ὡς πῦρ, μὴ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἐκάστοτε προσαγορεύειν πῦρ, μηδὲ ὕδωρ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον αἰεὶ, μηδὲ ἄλλο ποτὲ μηδὲν ὡς τινα ἔχον βεβαιότητα, ὅσα δεικνύτες τῷ ῥήματι τῷ τόδε καὶ τοῦτο προσχρώμενοι δηλοῦν ἡγούμεθα τι· φεύγει γὰρ οὐχ ὑπομένον τὴν τοῦ τόδε καὶ τοῦτο καὶ τὴν τῷδε καὶ πᾶσαν ὄση μόνιμα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐνδεικνύται φάσις. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἕκαστα μὴ λέγειν, τὸ δὲ τοιοῦτον αἰεὶ περιφερόμενον ὅμοιον ἐκάστου πέρι καὶ συμπάντων οὕτω ξηλαεῖν, καὶ δὴ καὶ πῦρ τὸ διὰ παντός τοιοῦτον, καὶ ἅπαν ὅσον περ ἂν ἔχη γένεσιν· ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα αἰεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται, μόνον ἐκεῖνο αὐτὸ προσαγορεύειν τῷ τε τοῦτο καὶ τῷ τόδε προσχρωμένους ὀνόματι, τὸ δὲ ὁποιοῦν τι, θερμὸν ἢ λευκὸν ἢ καὶ ὅτιοῦν τῶν ἐναντίων, καὶ πάνθ' ὅσα ἐκ τούτων, μηδὲν ἐκεῖνο αὐτῶν καλεῖν.

clásico trabajo de 1954 como “A Much Misread Passage in Plato's *Timaeus*” y que clasificaremos en dos grandes grupos interpretativos. Como bien señala D. Zeyl en su influyente artículo de 1975,⁶³³ los comentaristas del pasaje *Timeo* 49a-50b concuerdan en que allí Platón intenta mostrar que los fenómenos físicos (los *phainόμενα*) se encuentran en permanente cambio tal como se argumenta respecto de los elementos en *Tim.* 49b7-c7 y que esto requiere una modificación en las expresiones que utilizamos para referirnos a ellos.⁶³⁴ Ahora bien, las aguas se dividen entre los estudiosos al intentar especificar cuál es este cambio o reforma lingüística que Platón propone, cuál es el objeto de ese cambio y qué entidad contaría con la estabilidad necesaria para ser sustrato del cambio y, por tanto, poder también constituirse como sujeto de predicación. Esto conduce, en última instancia, a pronunciarse respecto del *status* de los particulares: ¿son ellos⁶³⁵ quienes, en constante flujo, carecen de cualquier tipo de determinación? ¿O debemos pensar, más bien, que lo que está en permanente cambio no son los particulares y que estos exhiben en cada ocasión, más bien, una naturaleza determinada? ¿Qué pretende descubrirnos Platón sobre la naturaleza de los *phainόμενα* con estas disquisiciones lingüísticas y también epistemológicas,⁶³⁶ en medio de un argumento al servicio de revelar la existencia del receptáculo? Esto es, no hay duda de que Platón elige hablar de fuego, agua, aire y tierra, en tanto fenómenos que cíclicamente se transforman unos en otros. Pero no es menos cierto que también es un punto que importa a Platón el tratamiento de los fenómenos en términos de particulares, esto es, en términos de ser un fuego singular e identificable dentro del flujo fenoménico. Esto lo podemos interpretar a partir del uso reiterado que encontramos del término ἕκαστος: leemos que la dificultad inicial consiste en decir, respecto del fuego y de los otros elementos, acerca de cada uno (ἕκαστον, 49b3) a cuál corresponde con más propiedad el nombre de agua que el de fuego, y a cuál hay que llamar uno cualquiera de ellos más que a la totalidad (ἅπαντα, 49b4) o a uno en particular (καθ' ἕκαστον, 49b4). Siguiendo a O. Velásquez⁶³⁷ podemos decir que “la dificultad está en señalar -en el ciclo constante de los elementos que se está por describir- (a) la singularidad y particularidad expresa de cada *cuerpo* frente a otro, o (b) de cada uno de ellos frente al conjunto total de estos y sus sucesivas manifestaciones

⁶³³ Cf. D. ZEYL (1975:125).

⁶³⁴ Para un desarrollo más extenso y en el mismo sentido, cf. también el artículo -anterior en el tiempo- de K. W. MILLS (1968:153).

⁶³⁵ En este caso, Platón se refiere en la línea 49b1 a los elementos y al cambio elemental como “dificultades preliminares” (προαπορηθῆναι).

⁶³⁶ Cf. O. VELÁSQUEZ (2004:136 n.202) quien entiende el punto central de la discusión -derivado del gran tema del discurso verosímil- es de carácter epistemológico.

⁶³⁷ Cf. O. VELÁSQUEZ (2004:nota *ad loc.*).

individuales”. Y esto se repite en las líneas siguientes,⁶³⁸ en tanto se dice que no podemos llamar τοῦτο a *cada una* de las manifestaciones, sino solo a aquello en lo que continuamente aparece *cada una* de ellas al nacer y al desaparecer. Platón plantea un problema que incluye al flujo fenoménico en general y, en este sentido, se refiere a fuego, aire y demás, pero también se pregunta por las manifestaciones, también fenoménicas, pero que tomadas en cada caso son particulares o singulares.

A continuación intentaremos clarificar qué dice el pasaje que estamos discutiendo para después evaluar si Platón habla efectivamente allí de particulares y, en tal caso, cómo los presenta. Reconstruiremos, pues, las dos grandes corrientes que, siguiendo la terminología de A. Silverman,⁶³⁹ denominaremos *lectura tradicionalista* y *lectura reconstructivista*. Tras ellas, aunque con ciertos matices y diferencias internas, se han alineado los principales estudiosos de este pasaje de profunda e indiscutida relevancia filosófica. Dentro de la *tradición*, un hito importante a mencionar en el siglo XX es el comentario que hace Taylor del pasaje en cuestión donde interpreta que Platón, haciendo referencia a los *phainόμενα*, esto es, a los constitutivos del mundo físico, propone un modo nuevo para referirse a ellos. Siendo heraclíteo respecto de la transformación cíclica de los cuerpos, Timeo advierte que nada de lo que se convierte permanentemente en otra cosa debe ser denominado un “esto” (τοῦτο) sino siempre “lo que posee tal cualidad” (τοιοῦτον). En este sentido, no deben utilizarse para hacer referencia a lo que siempre cambia de carácter (γίγνόμενον) palabras que puedan sugerir cierta permanencia de la que ello carece, como sustantivos o pronombres que resulten equivalentes.⁶⁴⁰ En esta interpretación, τοῦτο y τοιοῦτον de 49d5-e2 tienen una función predicativa que debería traducirse –volcando la versión de Taylor al castellano– del siguiente modo: “Cuando veamos cualquier cosa volviéndose otra diferente, por ejemplo el fuego, debemos en cada caso llamar al fuego no 'esto' sino 'de cierta cualidad (*this-like*)', y de nuevo no debemos llamar al agua 'esto' sino 'de cierta cualidad (*this-like*)’”.⁶⁴¹ Y en el mismo sentido tenemos que leer las líneas que siguen, donde Platón enfatiza que “ni tampoco debemos usar la expresión 'esto' para ninguna de las supuestas cosas que creemos estar indicando cuando nos referimos a ellas con las palabras τότε y τοῦτο, como si alguna de ellas

⁶³⁸ ἑκάστων, 49d1, ἑκάστοτε, 49d5-6, ἑκάστων, 49e5, ἑκάστα, 49e8, ἑκάστα, 50a7.

⁶³⁹ Cf. A. SILVERMAN (1992:88-89).

⁶⁴⁰ Cf. A. E. TAYLOR (1962, 1º edic. 1928:316).

⁶⁴¹ Taylor (1962) traduce del siguiente modo: “Whenever we see anything becoming different, fire for instance, we must in every case call fire not 'this' but 'this-like', and again must not call water 'this' but 'this-like’”. αἰὲν ὁ καθορώμεν ἄλλοτε ἄλλη γίγνόμενον, ὡς πῦρ, μὴ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἑκάστοτε προσαγορεύειν πῦρ, μηδὲ ὕδωρ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον αἰεὶ (49d4-7).

poseyera algún ser permanente”.⁶⁴²

Con su traducción, Taylor pretende reflejar la intención platónica de estas líneas que no sería otra que señalar que en nuestra vida ordinaria nos referimos como “esto” o “aquello” a lo que el lenguaje común llama “cosas” (por ejemplo, piedras), pero que esos términos solo son utilizados apropiadamente cuando se refieren a un $\tau\iota$, a algo sustancial y permanente. De modo que Timeo estaría denunciando un abuso del lenguaje: cuando nombramos como un “esto” a algo que se nos aparece, creemos estar señalando un $\tau\iota$, algo permanente, sin darnos cuenta de que se trata de una apariencia, esto es, de un $\gamma\iota\gamma\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ que de ningún modo podría ser $\beta\acute{\epsilon}\beta\alpha\iota\omicron\nu$.

En sintonía con esta interpretación, aparece en 1937 la traducción y comentario de F. Cornford,⁶⁴³ quien considera que agua, fuego, etc., no son elementos permanentes e irreductibles, no son “cosas” con una naturaleza constante, sino cualidades o apariencias transientes en el receptáculo. De modo que al fuego, agua y demás, se les niega el *status* de elementos o cosas permanentes con un carácter inalterable, e incluso entiende que Platón admitiría el cambio cualitativo sin una sustancia que subyazca o un sustrato permanente. Explica Cornford que lo que Platón afirma en este pasaje es que “fuego” es propiamente solo un nombre para cierta combinación de cualidades, que aparece y desaparece y está en constante variación. Sin embargo, estos grupos de cualidades, aunque en perpetuo cambio, son suficientemente semejantes como para poder ser designados por nombres. Lo que no hay que perder de vista es que, al referirnos al fuego, no seríamos estrictos si dijéramos “este (fuego), esta (cosa)” porque semejante frase sugeriría la existencia de algo -algún tipo de sustrato- que preservaría una identidad constante, y es por eso que se indica que debe denominárselo “lo que es de determinada cualidad”. En rigor, solo el receptáculo puede ser llamado “esto”, porque tiene ser permanente y su naturaleza no cambia; el resto son cualidades cambiantes que aparecen y desaparecen en él.

De modo que, brevemente, ambos autores leen el pasaje como la propuesta

⁶⁴² Taylor (1962) traduce: “nor yet must we use the expression 'this' of any of the supposed *things* we fancy we are indicating when we point them out by the use of the words $\tau\acute{o}\delta\epsilon$ and $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ as though any of them had any permanent being”. $\mu\eta\delta\grave{\epsilon}$ $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron$ $\pi\omicron\tau\epsilon$ $\mu\eta\delta\epsilon\nu$ $\acute{\omega}\varsigma$ $\tau\iota\nu\alpha$ $\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ $\beta\epsilon\beta\alpha\iota\acute{o}\tau\eta\tau\alpha$, $\acute{\omicron}\sigma\alpha$ $\delta\epsilon\iota\kappa\nu\acute{\omicron}\nu\tau\epsilon\varsigma$ $\tau\acute{\omega}$ $\rho\acute{\eta}\mu\alpha\tau\iota$ $\tau\acute{\omega}$ $\tau\acute{o}\delta\epsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ $\pi\rho\omicron\sigma\chi\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ $\delta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu$ $\acute{\eta}\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\theta\acute{\alpha}$ $\tau\iota$ (49d7-e2).

⁶⁴³ Cf. F. M. CORNFORD (1937:178-81). Transcribo su traducción del pasaje que nos ocupa: “Since, then, in this way no one of these things ever makes its appearance as the *same* thing, which of them can we steadfastly affirm to be *this* -whatever it may be- and not something else, without blushing for ourselves? (...) Whenever we observe a thing perpetually changing -fire, for example- in every case we should speak of fire, not as 'this', but as 'what is of such and such a quality', nor of water as 'this', but always as 'what is of such and such a quality'; nor must we speak of anything else as having some permanence, among all the things we indicate by the expressions 'this' or 'that', imagining we are pointing out some definite thing. (...) In fact, we must give the name 'fire' to that which is at all times of such and such a quality”.

platónica de un nuevo modo de referirse a los fenómenos, que consiste en utilizar la expresión τὸ τοιοῦτον en lugar de τοῦτο argumentando que esta última, aunque intuitivamente más atractiva, no es apropiada para nombrar a lo que está en permanente cambio ya que sugeriría cierta permanencia de la que ello carece. A esta interpretación se opone vigorosamente Harold Cherniss en su conocido artículo “A Much Misread Passage in Plato's *Timaeus* (*Timaeus* 49c7-50b5)” publicado en 1954. Sostiene el autor que es un error creer que en el pasaje que nos ocupa Platón está indicando con qué nombre o clase de nombre deben ser llamados correctamente los *momentos* u *apariciones* fenoménicas; más bien, afirma, lo que se dice allí es que estos momentos transientes de flujo no pueden ser denominados como *un algo* diferente de *un otro* porque en el flujo fenoménico no es posible distinguir partes distintas entre sí.⁶⁴⁴ De modo que lo que hace Platón allí es prohibir las referencias a los fenómenos en tanto fenómenos, al mismo tiempo que introduce un nuevo elemento al que deben referirse nuestras expresiones: “fuego” o “agua” no deben aplicarse a los fenómenos, sino a ciertas “características distintas y siempre idénticas” representadas por τὸ τοιοῦτον.

Consecuentemente, en su traducción Cherniss refleja que τοῦτο y τὸ τοιοῦτον no expresan predicativamente una distinción entre dos modos de descripción de un mismo objeto,⁶⁴⁵ sino más bien son dos sujetos que en el texto mencionan a dos objetos distintos: por un lado, con τοῦτο Platón se estaría refiriendo a lo que Cherniss llama *fases del flujo fenoménico* o *fenómenos transientes*, mientras que el τὸ τοιοῦτον estaría apuntando a aquellas diferentes características iguales a sí mismas que entran y salen del receptáculo y son semejanzas de las Formas.⁶⁴⁶ De modo que los diferentes nombres como “agua”, “fuego”, τοῦτο, que ingenua e impropriamente aplicamos a los fenómenos, denominan en realidad en cada caso a lo que es siempre idéntico, a todas y cada una de sus apariciones. Y si en algún momento alguien pretende distinguir una fase del flujo fenoménico de otra llamándola *esto* (τοῦτο) lo que hace en realidad es señalar al receptáculo que sí es permanente, sin cambio y carente de características; es el *en donde* constantemente ocurren las manifestaciones pasajeras e indeterminadas de las características -copias de las Formas- que sí son siempre idénticas a sí mismas en cada una de sus apariciones (τὸ τοιοῦτον).

⁶⁴⁴ Cf. H. CHERNISS (1954:122).

⁶⁴⁵ Traduce Cherniss: “What we ever see coming to be at different times in different places, for example fire, not to say 'this is fire' but 'what on any occasion is such and such is fire' nor 'this is water' but 'what is always such and such is water' nor ever '<this>', as if it had some permanence, 'is some other' of the things that we think we are designating as something when by way of pointing we use the term 'this' or 'that'” (49d4-e4).

⁶⁴⁶ Cf. H. CHERNISS (1954:128-9).

Esta segunda interpretación inaugurada por Cherniss –que hemos denominado *constructivista*- marcó un hito y sigue suscitando entre los estudiosos la necesidad de refinar los argumentos tanto sea para defenderla cuanto para criticarla. En oposición a la lectura de Cherniss, se destacan principalmente los trabajos de N. Gulley (1960), D. Zeyl (1975) y R. Mohr (1980), quienes coinciden en poner en evidencia lo que consideran inconsistencias de la posición chernisseana respecto del texto platónico y argumentan soluciones en línea con el *tradicionalismo*. En este sentido, Gulley estudia con cuidado el intento de Cherniss de proponer una lectura del pasaje 49d-e según la cual “esto” y “aquello” no deban aplicarse a los fenómenos. Al asumir que τοῦτο y τὸ τοιοῦτον no señalan una distinción entre dos modos diferentes de descripción (uno correcto y otro incorrecto) de un mismo objeto sino más bien entre dos objetos diferentes, Cherniss puede afirmar que lo que está diciendo Platón es que “fuego”, “agua”, “tierra”, no deben aplicarse a lo que referimos con τοῦτο y τόδε, esto es, a fenómenos pasajeros, sino a algo más, es decir, a las características siempre iguales que entran y abandonan el receptáculo.⁶⁴⁷ De este modo Cherniss se aleja de quienes encuentran en el pasaje una reformulación platónica de vocabulario para referirse a los γιγνόμενα y afirma, más bien, que para los casos en que aplicamos los predicados “fuego”, “agua”, “tierra”, etc., a *esta* (τόδε) o *aquella* (τοῦτο) fase del proceso fenoménico, la indicación no es que solamente no debemos designar a un fenómeno como *esto* o *aquello*, sino directamente que a los fenómenos no hay que nombrarlos tampoco como *fuego*, *agua*, etc.⁶⁴⁸

Si bien Gulley considera ingeniosa esta propuesta de lectura y reconoce que no hay ninguna imposibilidad gramatical para sostenerla, sin embargo formula acertadamente al menos dos objeciones a la interpretación chernisseana del pasaje en cuestión. En primer lugar, recuerda que unas pocas líneas antes, en 49a7-c7, Platón dejó claro que el fuego y las cosas con él asociadas (agua, tierra y aire) son fenómenos en constante cambio y transformación, lo cual hace poco plausible entender las líneas siguientes como una indicación de no aplicar dichos términos (fuego, agua, etc.) a los fenómenos en continuo cambio.⁶⁴⁹ La segunda crítica, por su parte, se funda en una frase que aparece a continuación del pasaje examinado. En 49e7-50a2, al contrastar los fenómenos y el receptáculo, Platón dice que “Solo aquello en lo que continuamente aparece cada uno de ellos⁶⁵⁰ al nacer y en lo que nuevamente desaparece, debe ser

⁶⁴⁷ Cf. N. GULLEY (1960:56-7).

⁶⁴⁸ Cf. N. GULLEY (1960:58-59), H. CHERNISS (1954:118).

⁶⁴⁹ Cf. N. GULLEY (1960:59).

⁶⁵⁰ Se refiere a los fenómenos pasajeros o transientes que se vienen discutiendo, que rehuyen la aseveración de “eso” y “esto” porque carecen de permanencia.

nombrado por medio de “esto” y “eso”. Concretamente, lo que llama la atención de Gulley es que en 50a1-2 y en un contexto que no deja dudas en cuanto a su significado, Platón repite la expresión “debe ser nombrado por medio de 'esto' y 'eso'” (τῶ τε τοῦτο καὶ τῶ τόδε προσχρωμένους ὀνόματι) que ya aparecía apenas unas líneas antes, en 49e1 (τῶ ῥήματι τῶ τόδε καὶ τοῦτο προσχρώμενοι), con la única diferencia del término ῥήματι en lugar de ὀνόματι. Resultaría inconcebible -señala con buen criterio el autor- suponer que Platón repite una frase de un modo casi exacto y con diferencia de unas pocas líneas, pero atribuyendo en cada caso un significado totalmente diferente al τοῦτο y τόδε. Y aunque el mismo Cherniss en su comentario a las líneas 50a1-2⁶⁵¹ también interpreta que allí se sostiene que solo el receptáculo debe ser designado con los términos “esto” y “eso”, esto es, ambos términos solo pueden aplicarse al receptáculo, no parece sentir por ello comprometida su interpretación general del pasaje que nos ocupa.⁶⁵²

Otro estudioso que se inclina por la línea tradicionalista y argumenta en contra de la interpretación de Cherniss es Donald J. Zeyl, quien en su artículo “Plato and Talk of a World in Flux: *Timaeus* 49a6-50b5” publicado en 1975 analiza pormenorizadamente el pasaje en cuestión. Y encuentra que lo que hace allí Platón es brindar respuesta a una dificultad, a saber, la de referirse a los fenómenos que siempre cambian (representados por lo que podríamos llamar *elementos*, aunque Platón no utilice el término) por sus nombres habituales (“agua”, “fuego”) y distinguirlos entre sí, pero con el aval de un discurso fiable y sólido. En las líneas 49c7-50b5 aparece -según este autor- la solución a esta cuestión: cuando nos referimos a un fenómeno dado con, por ejemplo, el término “fuego”, no debemos pensar que nos estamos refiriendo a lo que es τοῦτο, sino más bien lo que es τὸ τοιοῦτον. Esta sería la condición lógica que establece Platón en este pasaje y que justificaría -para Zeyl- que nos refiramos a los fenómenos cambiantes por medio de sus nombres habituales. Y esto puede darse porque mientras τοῦτο describe a algo como una entidad por derecho propio, como un sujeto que permanece siempre el mismo a pesar de sufrir modificaciones, cosa que por supuesto no sucede en el mundo fenoménico, el τὸ τοιοῦτον describe a sus referentes como *atributos* de otra cosa.⁶⁵³ En resumen, Platón justificaría que llamemos “fuego” a un cierto fenómeno cambiante a partir del nuevo rol lógico que propone para estos términos, que no es otro que el de enfocar a

⁶⁵¹ Cf. H. CHERNISS (1954:124 n.15).

⁶⁵² Para un desarrollo detallado de esta crítica y de la interpretación chernisseana, cf. N. GULLEY (1960:59-61).

⁶⁵³ Cf. D. ZEYL (1975:128-30, 146-47).

un atributo recurrente de otra cosa. En este sentido, referirse a los fenómenos con estos términos sería elaborar un discurso fiable y sólido en tanto construcción de referencias nominales de los fenómenos como descripciones adjetivas de un sujeto más básico y permanente que no es otro que el receptáculo, único que puede ser designado genuinamente como τοῦτο.

Por último y siempre en esta línea de oposición a Cherniss, relevaremos la propuesta interpretativa de Richard D. Mohr quien, desde su propia perspectiva, también plantea lo que considera la dificultad inicial: sugiere que el problema que interesa aquí a Platón es cómo puede distinguirse, por ejemplo, a la tierra del agua o del fuego, y encuentra que es para poder identificar el agua, el fuego y demás, que Platón completa su construcción del universo agregando un tercer género, el receptáculo. Lo que resalta Mohr, al igual que vimos en Zeyl, es que de lo que se trata es de encontrar -tal como se sostiene en 49b2-5- un discurso confiable y estable para referirnos a los fenómenos. Pero es original al señalar que en el pasaje aparecen distinguidos, aunque no separados, dos aspectos: los fenómenos en tanto flujo universal y los fenómenos en tanto imágenes de las Ideas. En el primer sentido, es cierto que agua o fuego no pueden identificarse en tanto constituyen clases distintas; pero, en tanto imágenes de las Formas que son realidades estables, los fenómenos son sujetos de la predicación τοιοῦτον, de un discurso que es tan estable como lo es su objeto, como ya bien se señalaba en el proemio (*Timeo* 29b-c). En pocas palabras, lo que se discute en el pasaje no es para Mohr cómo individualizar a los fenómenos (como habría hecho Zeyl) ni tampoco se intenta dirimir cuándo el agua deja de ser agua para convertirse en aire; sino, más bien, el problema que se aborda es el de poder identificarlos y nombrarlos con un discurso apropiado apelando a su característica de ser imágenes de las Formas.⁶⁵⁴

Frente a estos tres autores que con sus diferencias y originalidades siguen la línea tradicionalista, surgieron alternativamente voces de crítica en trabajos fuertemente alineados con la interpretación fundada por Cherniss, de los cuales mencionaremos -por considerarlos especialmente relevantes- los de E. N. Lee (1967), K. W. Mills (1968) y A. Silverman (1992). Aunque reconociéndose seguidor en líneas generales del análisis de Cherniss, Lee dedica todo el apartado II de su trabajo⁶⁵⁵ a criticarlo tanto a él como a Gulley. Haciendo un gran esfuerzo por echar luz sobre el tema,⁶⁵⁶ desarrolla

⁶⁵⁴ Cf. R. MOHR (1980:139-40, 142, 144). También S. BROADIE (2012:186-190) y T. K. JOHANSEN (2004:120-127) se alinean claramente tras la posición tradicional. La principal objeción de este último a la interpretación de Cherniss es que distingue cuatro ítems cuando *Timeo* solo menciona tres.

⁶⁵⁵ Cf. E. N. LEE (1967:12-20).

⁶⁵⁶ En este sentido, es clarificador el esquema que traza del pasaje cuando analiza las líneas 49d4-e7 y señala (p. 4) que Platón comienza por dar dos ejemplos (fuego y agua) que exhiben una forma tripartita: μή X ἀλλὰ Y

minuciosamente las tesis de sus adversarios y aporta su lectura original que se basa en mostrar que los tres ejemplos que propone Platón de -para decirlo de un modo lo menos comprometido posible con ninguna posición- “aquello que no puede ser denominado de determinada manera” pueden leerse en paralelo. Tanto el fuego (d4-6), como el agua (d6-7), como el tercer caso – τόδε καὶ τοῦτο, definitivamente más complejo y oscuro- que generaliza sobre cualquier otro asunto en las líneas d7-ss., representan para Lee lo que deviene siempre, aquello que no puede ser denominado “fuego” o “agua” o “τόδε” o “τοῦτο”; los cuales son interpretados por el autor como términos predicados, pero no como cosas.⁶⁵⁷ En este sentido, debemos renunciar a nuestro modo habitual de hablar (y pensar) sobre el mundo⁶⁵⁸ y aplicar los términos mencionados -e.g. “fuego”- a τὸ τοιοῦτον, a lo que no cambia y es en cada ocasión de determinada naturaleza, a lo que Lee llama formas recurrentes u apariciones de caracteres estables y determinados.⁶⁵⁹ Estas distinciones semánticas recién mencionadas son para Lee solo una exposición preliminar de la teoría metafísica platónica del devenir fenoménico. Según el autor, este complejo pasaje deja traslucir la necesidad de la función del receptáculo: si el mundo fenoménico dado a la percepción es pensado como la ocurrencia de caracteres y no de sustancias o cosas permanentes, entonces tiene que haber algún sujeto (no fenoménico) al cual estos caracteres pertenezcan. De este modo -concluye- esta reducción (semántica) de los elementos, de cosas a propiedades o caracteres, que opera Platón en 49b-e, hace necesario el rol del receptáculo.

Por su parte, K. W. Mills también considera la interpretación de Cherniss superior a las demás,⁶⁶⁰ aunque se diferencia de él tanto como de Lee en un punto importante. Ya señalamos que para Cherniss τὸ τοιοῦτον se refiere a las copias de las Formas, esto es, a las diferentes características iguales a sí mismas que entran y salen del receptáculo y que son semejanzas de las Formas; y Lee, por su parte, habla de formas recurrentes u

προσαγορεύειν Z. Y explica a continuación (nota 9): “Literally: 'not X but Y to call Z'. But the main source of the controversy over our passage is that this scheme is ambiguous as between 'do not call Z (by the name) 'X', but call it 'Y' (Gulley, Cornford, et al.), and 'do not call X (by the name) 'Z', but call Y (by that name).’ (So Cherniss, and the present reading)”.

⁶⁵⁷ Esta interpretación queda plasmada en su correspondiente traducción de las líneas 49d4-e7(cf. p. 5): “As for that which we always see coming to be in different ways at different times [i.e. perpetually changing] -take, for example, fire- we must not refer to *that*, but instead to what is of such-and-such-a-nature on every occasion, as ‘fire’” (ejemplo 1); “neither <should we refer the term> ‘water’ to *that*, but instead to what is always of such-and-such-a-nature” (ejemplo 2); “neither <should we ever refer to that> -as though it had any permanence- by any other <of the terms> which we believe to have some definite meaning, as we point, and make use of the terms ‘this’ and ‘that’ – for it *slips away* [*sc.* that which we point at does] and does not remain to be denoted as ‘this’ or ‘that’ or any other of the terms which would indict these things of being stable- but, instead of calling *them* each of these things, that such-and-suchness constantly recurring alike in each case and in all together ought to be so called”.

⁶⁵⁸ Cf. E. N. LEE (1967:3 n.. 7).

⁶⁵⁹ Cf. E. N. LEE (1967:26-27).

⁶⁶⁰ Cf. K. W. MILLS (1968:153).

ocurrencias de caracteres estables y determinados. En este sentido, Mills mismo plantea un problema de esta interpretación (que, por cierto, ya había sido formulado por Gulley como una objeción a esta posición) y es que de este modo se reconocen cuatro tipos de entidades (Formas, receptáculo, copias de las Formas y apariciones fenoménicas) y no tres, como señala claramente Platón cuando propone introducir el receptáculo como un tercer elemento adicional a la división bipartita e insuficiente de 27d-28a.⁶⁶¹ Frente a esto, la originalidad de Mills radica en sostener que al hablar de τὸ τοιοῦτον Platón se está refiriendo a Formas y no a copias de Formas.⁶⁶² Por su parte, D. Miller piensa que “lo que entra y lo que sale del receptáculo son imitaciones de los seres eternos” es un agregado neoplatónico o medio platónico.

Pero de este modo Mills se enfrenta a otro problema, ya que sostener que son las Formas “lo que entra y lo que sale” del receptáculo, entra en conflicto con *Timeo* 50c1-6 donde Platón no deja lugar a dudas cuando afirma que “(la naturaleza que recibe todos los cuerpos) recibe siempre todo sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella, dado que por naturaleza subyace a todo como una masa que, por ser cambiada y conformada por lo que entra, parece diversa en diversas ocasiones; y tanto lo que ingresa como lo que sale son siempre imitaciones de los seres (τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα), impresos a partir de ellos de una manera difícil de concebir y admirable que investigaremos más adelante”. En el mismo sentido leemos en 52a1-3 que “La especie inmutable (...) ni admite en sí nada proveniente de otro lado ni ella misma marcha hacia otro lugar”.⁶⁶³ E incluso, en el complejo argumento que Platón despliega unas pocas líneas después (52c1-d5), quedan claramente distinguidas las Formas de sus copias (μιμήματα) y son estas últimas -y no las Formas mismas- lo que entra y sale del receptáculo.

El modo que encuentra Mills de salvar esta dificultad es sugerir que “Platón, en efecto, asimila el modo en que las Formas son recibidas por el espacio con el modo en que las personas se reflejan en espejos”.⁶⁶⁴ Seguir esta analogía nos llevaría a interpretar que, así como en realidad las personas mismas no entran en los espejos (como sí lo hacen sus reflejos), tampoco las Formas en sí mismas entran en el receptáculo. Con este razonamiento Mills niega a estos reflejos el ser cosas por derecho propio (como sí lo son el espejo y la cosa reflejada) ya que -señala- de otro modo sería imposible que el espejo

⁶⁶¹ Ver también 48e, 49a, 52a.

⁶⁶² Cf. K. W. MILLS (1968:154); para su traducción del pasaje cf. pp. 154-55.

⁶⁶³ Cf. la provocativa tesis de D. MILLER (2003:102-104) quien entiende que las líneas 50c4-6 evidencian una posible corrupción y propone una enmienda.

⁶⁶⁴ Cf. K. W. MILLS (1968:159).

permaneciera inalterado frente a los distintos reflejos que entran y salen de él.⁶⁶⁵ Por nuestra parte pensamos que, aun sin tomar en consideración el hecho de que en todo este pasaje Platón no hace mención alguna de espejos ni reflejos, esta ingeniosa salida propuesta por Mills encierra un serio problema. Ya que, como bien nota Zeyl,⁶⁶⁶ de esta línea de razonamiento resultaría que Platón sostiene una ontología compuesta solamente por dos instancias, a saber, las Formas (que incluyen a sus imágenes) y el receptáculo. Pero recordemos que Platón había enumerado tres elementos diferentes (Formas, imitaciones de las Formas y receptáculo)⁶⁶⁷ con lo cual, claramente, el filósofo efectivamente traza una distinción ontológica entre las Formas y sus imitaciones: ambas son diferenciadas como dos de los tres εἶδη antes mencionados.

Por último dentro de esta misma línea que se reconoce deudora de la interpretación de Cherniss, mencionaremos el enriquecedor trabajo de A. Silverman (1992). Frente a la *tradición* que ofrece un nuevo modo de referirse al fenómeno pasajero *fuego* y a los *reconstructivistas* que ofrecen un nuevo referente para ese mismo término, Silverman rechaza que Platón pretenda aquí plantear cuál sea la mejor o más apropiada manera de hablar y considera, más bien, que su interés es principalmente ontológico.⁶⁶⁸ Haciendo foco en la cuestión metafísica, Silverman sostiene que la disputa entre ambas interpretaciones no se funda en formulaciones diferentes de tipo lingüístico, sino que más bien ambas lecturas ofrecen explicaciones radicalmente distintas acerca de la naturaleza de lo que podríamos considerar *fenómenos pasajeros*. En este sentido, reconstruye el esquema de entidades propuesto por ambas líneas del siguiente modo: mientras que la tradición piensa que en nuestro pasaje se estipulan tres elementos independientes (Formas, fenómenos y receptáculo), para los reconstructivistas -entre los que se alinea el autor- hay Formas y fenómenos, dado que los fenómenos serían analizables en dos constitutivos: el receptáculo más lo que ha dado en llamarse características autoidénticas y recurrentes.⁶⁶⁹

Más allá de esta estrategia agrupadora presentada por Silverman para escapar a la acusación hecha a los reconstructivistas de agregar ilícitamente entidades ontológicas, es interesante su análisis de los fenómenos en términos de dos elementos primitivos: una región del receptáculo y formas-copia o propiedades recurrentes. Según el autor, si no podemos referirnos a los fenómenos particulares es porque ellos son afecciones

⁶⁶⁵ Cf. K. W. MILLS (1968:159-160).

⁶⁶⁶ Cf. D. ZEYL (1975:135).

⁶⁶⁷ Cabe señalar que si bien es cierto que Platón menciona las imitaciones de las cosas, en tres ocasiones en que recapitula su discurso resalta que hay tres instancias y las que menciona son el ser, el devenir y el receptáculo (cf. *Tim.* 50d, 52a y 52d). Este tema será retomado más adelante.

⁶⁶⁸ Cf. A. SILVERMAN (1992:90).

⁶⁶⁹ Cf. A. SILVERMAN (1992:92).

aparentes del receptáculo. Y son aparentes porque el receptáculo no es afectado o alterado en modo alguno por la entrada o salida de los atributos recurrentes. Fuera de estas afecciones aparentes del receptáculo, no hay ningún particular que sea sujeto de las propiedades. Prueba de ello es que cada vez que intentamos aislar a un particular para describirlo, siempre nos enfrentamos con la propiedad recurrente pero nunca alcanzamos al particular en sí mismo.⁶⁷⁰ En este sentido, lo que hace que una disposición dada de atributos sea *fuego*, no es otra cosa -sostiene Silverman- que la presencia de la forma-copia de Fuego (en el receptáculo). Esta falta de independencia de los particulares respecto de las Formas –concluye el autor- determina el flujo constante: el mundo físico está en flujo porque es un mundo de devenir, un mundo que debe su existencia a las Formas (de las cuales derivan sus propiedades) y al receptáculo (en el cual ocurren estas formas-copia que son sus propiedades).

Podemos resumir de un modo general lo tratado hasta aquí diciendo que para una línea interpretativa -denominada *tradicionalista*- el pasaje de *Timeo* 49d-e pretende establecer cómo usar de un modo satisfactorio ciertos términos, como por ejemplo “fuego”, para referirnos a los fenómenos que siempre cambian. Por su parte, para los *reconstructivistas*, el problema de este pasaje es encontrar qué clase de cosas brinda una referencia adecuada para ciertos términos como “fuego” o “aire”. Este abordaje diferente del pasaje lleva a que los primeros no consideren una solución válida entender que aquí se está prohibiendo el uso de estos términos (“fuego”, “aire”) para nombrar a los fenómenos sino más bien para referirse a algo más. Esto es lo que propuso por primera vez Cherniss, para quien Platón está negando que términos como “fuego”, “aire”, etc. puedan aplicarse apropiadamente a los fenómenos que aparecen en el receptáculo; más bien, lo que se propone es que dichos términos se apliquen a τὸ τοιοῦτον. Para Cherniss, cuando Platón habla de τὸ τοιοῦτον tenemos que entender que se está refiriendo a las copias de las Formas, con lo cual se estarían reconociendo cuatro instancias: las Formas, el receptáculo, las apariciones fenoménicas y las copias de las Formas.

Esta consecuencia hace que los tradicionalistas acusen a los reconstructivistas de introducir este cuarto elemento dentro de la economía del universo platónico: aquellas copias de las Formas a las que Cherniss llamó “características idénticas a sí mismas” y Lee denominó “caracteres recurrentes, estables y determinados”. El problema de esta interpretación es que puebla a la ontología platónica de cuatro y no de tres constitutivos básicos, como el mismo Platón autoriza en *Timeo* 48e-49a y 52a. Justamente, quien

⁶⁷⁰ Cf. A. SILVERMAN (1992:94-5).

reconoce la fuerza de esta objeción y aun así pretende seguir alineado tras Cherniss es K. W. Mills, quien sostiene que cuando Platón habla de τὸ τοιοῦτον no se refiere a copias de Formas sino directamente a las Formas. Esta solución implica otro problema, ya que -como bien señala Zeyl-⁶⁷¹ serían entonces las Formas mismas las que entran y salen del receptáculo, lo cual entra en conflicto con lo que el propio Platón sostiene por ejemplo en 50c1-6.

Todos los autores que hemos relevado hasta aquí han hecho esfuerzos por entender este pasaje, que de cualquier modo sigue siendo controvertido en tanto todas las interpretaciones aclaran algunas cuestiones pero dejan dudas sobre otras. Pero nuestro punto es ver cómo Platón está entendiendo en estas complejas líneas el tema de los particulares, dado que -como hemos mostrado- hay aquí un intento por considerarlos. El esfuerzo de Timeo es ofrecer un discurso creíble y seguro (πιστῶ καὶ βεβαίῳ λόγῳ, 49b5) acerca de *algo* que se me aparece, que es fuego, pero también agua o aire en virtud de su flujo y transformación, y el problema es cómo referirse apropiadamente distinguiendo también a cada uno (ἕκαστον, 49b2) del flujo general. Pero este desafío lingüístico es también epistemológico y ontológico, en tanto que para aplicar los nombres con corrección hay que conocer la naturaleza de sus referentes. En ese sentido, entendemos que cuando Platón advierte que no debemos denominar al fuego τοῦτο sino τὸ τοιοῦτον (49d5), no nos está recomendando solamente un modo de hablar sino, más precisamente, una manera de entender la naturaleza del fuego en virtud de la cual convendrá aplicar un nombre y no otro. Y comprendemos que al fuego le conviene el τὸ τοιοῦτον cuando reconocemos que hay otra realidad, el receptáculo, que efectivamente es un τοῦτο. Entender la realidad ontológica, poder nombrar con corrección y formular un discurso creíble y seguro son tres aspectos que Platón presenta unidos. Una buena interpretación, por supuesto, no debería separarlos. En ese sentido, en tanto el fenómeno exhibe una ontología devaluada, el lenguaje que le aplicamos debe ser restringido.

Como hemos adelantado, consideramos que la posición más acertada es la que hemos denominado tradicional. Platón analiza el caso de agua, aire, tierra y fuego -lo más básico dentro de lo corpóreo-⁶⁷² y señala que si el agua al evaporarse se transforma en aire y, en general, ninguno de estos “elementos” se manifiesta nunca de la misma manera, no podría afirmarse que cada uno de ellos es uno y no otro (49b7-c7). El

⁶⁷¹ Cf. D. ZEYL (1975:134-5).

⁶⁷² Ya señalamos que Platón no los considera últimos, por tanto no pueden ser llamados con propiedad *elementos*, y que más adelante, en el desarrollo de su explicación geométrica del universo, va a apelar -ciertamente, de un modo provisorio y no definitivo- a conformaciones a partir de dos tipos de triángulos básicos (*Tim.* 53d-e).

problema del cambio elemental es, como bien señala D. Miller,⁶⁷³ que no podemos decir que un fenómeno físico que vemos es, por ejemplo, “fuego”, porque podría en realidad ser cualquiera de los otros elementos o, en tanto podría ser cualquiera de ellos, es todos ellos. Con este planteo Platón está cuestionando qué puede ser aquello que mantiene su identidad a través de los cambios de los fenómenos, esto es, si hay un sustrato que permanece siempre el mismo y que nos permite aplicar los nombres con corrección. Y si bien es cierto que al tratar el cambio cualitativo Platón nos remite a una explicación en la que de algún modo ciertas imágenes o copias de las Formas inmutables se manifiestan en un espacio carente de determinaciones, de ningún modo es claro cuál es la consistencia de esos fenómenos fruto de la conjunción entre Formas que son siempre las mismas, un receptáculo capaz de recibir todas las cualificaciones a costa de carecer él mismo de ellas y las Formas-copia (*mimémata*) que son casos particulares de las propiedades mismas constituidas por las Formas.

A la hora de dar cuenta de este heraclitismo en el planteo platónico, los reconstructivistas afirman que los fenómenos que percibimos no son estrictamente hablando objetos, sino que más bien debemos identificar y describir a los fenómenos por medio de las propiedades o factores que figuran en su construcción. Los fenómenos no serían otra cosa que cambiantes configuraciones de cualidades de las Formas afectando (solo aparentemente, ya que el receptáculo no puede ser alterado) un sustrato de pura indeterminación y su flujo continuo impediría siquiera pensar o hablar de ellos, ya que el mero hecho de nombrarlos implicaría conferirles cierta estabilidad de la que carecen. Pero por otro lado, si con los tradicionalistas no estamos dispuestos a aceptar estas consecuencias, argumentaremos que a partir de 49 c7 y ss. es legítimo inferir que para Platón los fenómenos tienen algún tipo de entidad, al menos como conjunto de propiedades, y a ellos podemos referirnos como τὸ τοιοῦτον porque ostentan cierta estabilidad que permite nombrarlos.⁶⁷⁴ Dentro de esta última corriente podemos alinear, por último, el trabajo de Dana Miller, quien estudia en detalle la significación del receptáculo en el *Timeo* apelando especialmente a la noción de devenir.⁶⁷⁵

Este autor retoma el problema del cambio elemental señalando que cuando percibimos, por ejemplo, agua, lo que en realidad percibimos es un cambio continuo entre lo que podríamos denominar “llegar a ser” agua y “dejar de ser” agua.⁶⁷⁶ Lo que ocurre

⁶⁷³ Cf. D. MILLER (2003:75).

⁶⁷⁴ Cf. M. L. GILL (1987:53) quien, desde una lectura tradicional del pasaje, encuentra el anclaje del discurso para referirnos a lo fenoménico en lo que llama *elementos simples últimos* (*ultimate simples*) que siempre se mueven a través del espacio pero mantienen su propia característica. Ellos aportan la estabilidad necesaria para poder nombrar el mundo físico. Volveremos y discutiremos su interpretación en la próxima sección.

⁶⁷⁵ Cf. D. MILLER (2003).

⁶⁷⁶ Esta inestabilidad que caracteriza al flujo fenoménico de la realidad sensible es reconocida por F. FERRARI

-continúa Miller- es que por medio de la percepción nosotros aislamos un estadio de este proceso y llamamos a algo “agua” refiriéndonos a la Forma de agua hacia la cual se dirige todo este proceso. Pero -como explica Platón- este procedimiento no se ajusta a un modo estricto de hablar, ya que en rigor no podemos decir que el objeto de nuestra percepción es esto más bien que lo otro (49d1-4). Sin embargo, para Miller la verdadera encrucijada de este pasaje no radica en esta falta de precisión al hablar, sino en el hecho de que aun hablando de este modo impreciso lo que decimos no es totalmente equivocado. ¿Cómo puede ser esto así? Miller lo explica apelando a lo que considera la enseñanza de este pasaje: aunque no nos demos cuenta, cuando decimos “esto es agua” nos estamos refiriendo a *algo* que está más allá del proceso de cambio que vemos, y este *algo* es el referente de la expresión “esto”. Lo que dice Platón aquí es que la afirmación “Esto (τοῦτο) es agua” se expresa más correctamente como “Esto llega a ser agua” (que se corresponde con la fórmula “x llega a ser F”). Y en este pasaje lo que se pretende señalar es que lo que a nosotros se nos aparece como, por ejemplo, agua, se corresponde con el “llegar a ser F”, mientras que el “x” -que escapa a nuestra atención- no se refiere a lo que vemos sino a “aquello en lo cual” ocurre el proceso de llegar a ser y esto no es otra cosa que el receptáculo. Para decirlo brevemente, Miller entiende que en este pasaje -y seguramente con vistas a probar la existencia de un tercer género- Platón distingue dos tipos de entidades donde nuestro lenguaje ordinario solo encuentra una; esto es, distingue “(i) aquello que, (ii) llega a ser <F>”, donde nosotros solo vemos “aquello que llega a ser <F>”. De este modo queda establecido el receptáculo (τοῦτο) como un género diferente de aquello que deviene continuamente y que, si bien nombramos por ejemplo como “fuego”, deberíamos con más propiedad mencionar como “este estado de cosas cambiante” (τὸ τοιοῦτον).⁶⁷⁷

Acordamos con Miller en que el receptáculo es aquello que persiste a los cambios y que permite en algún punto, desde una posición tradicional, identificar y denominar a lo que está sujeto a devenir. Nos animamos a conjeturar que este *algo*, que es el receptáculo y que aporta la estabilidad que permite anclar el lenguaje, cumple una función

(2007³:14), quien señala que esta inestabilidad no consiente ninguna forma de fijación lingüística (es decir, el uso de términos como *esto*, *eso*, etc.) que presuponga algún tipo de sustancialización del referente objetivo. Los elementos primarios (agua, aire, tierra y fuego) no representan entidades estables sino determinaciones cualitativas (τοιοῦτον) pertenecientes al tercer género, esto es, al receptáculo universal. Este aspecto -prosigue Ferrari- vuelve a aparecer de modo bastante explícito en dos pasajes (51b y 52d), donde Platón explica que el fuego y el agua -a los cuales estaríamos tentados de considerar como entidades autónomas- no son en realidad más que secciones espacio-temporales circunscriptas del receptáculo. En este sentido es importante resaltar que, para Timeo, los cuerpos físicos son cualidades del receptáculo, lo cual significa que la ontología de lo sensible se perfila como una *ontología cualitativa* y no sustancial.

⁶⁷⁷ Cf. D. MILLER (2003:79-88).

semejante a lo que en el *Fedón* proponíamos a modo de hipótesis como *contenedores* y que eran, justamente, aquellas instancias irreductibles que persistían al cambio y transformación de las propiedades que cada particular adquiría por participación de las Formas. Ahora bien, mientras que en el *Fedón* entendíamos al *contenedor* en términos de cada particular desprovisto de aquellas propiedades de las que hay Formas, en el planteo del *Timeo* el receptáculo parece llamado a explicar el fenómeno físico. Por otra parte, en el *Fedón* el *contenedor* no era relevante para anclar el lenguaje en algo estable y así poder nombrar a las cosas. Más bien, la problemática en la que los discutíamos se vinculaba con entender las causas de las cosas, explicar su ser, su llegar a ser y su destrucción. Esto es, nos preguntábamos qué hacía que Simmias fuera Simmias aun cuando sus propiedades fueran cambiando en tiempo, espacio y respectos. El análisis del *Fedón* nos llevó a reconocer que había *algo* que permanecía frente a los cambios. Simmias podía participar de la Grandeza, o de la Pequeñez y cambiar sus relaciones, pero quedaba *algo* (que propusimos llamar *contenedor*) que persistía y que era la causa para que podamos seguir hablando de Simmias. Ahora bien, en el *Timeo*, donde la causalidad es reformulada en términos de *noûs* y *anánke*,⁶⁷⁸ aparece el problema del lenguaje y se pone de manifiesto que, si no encontramos algo estable, el lenguaje por sí solo no es suficiente para dar cuenta de, al menos, lo fenoménico. Pero no se trata solamente de cómo nombrar, por ejemplo, al fuego (cuestión que retoma al *Crátilo* respecto de la posibilidad de nombrar y al *Teeteto* en cuanto al planteo de un heraclitismo cuyo flujo no permite nombrar ni pensar), sino que en el *Timeo* se pone además el acento -como ya hemos señalado- en resaltar el problema epistemológico de dar un *lógos* probable y confiable, esto es, de cómo hablar con sentido acerca de las cosas, y el problema ontológico en tanto que la corrección de nuestro *lógos* dependerá de la naturaleza que reconozcamos a las cosas.

No habrá pasado inadvertido al lector que en el *Fedón* Platón hablaba de Simmias y Cebes (claramente objetos particulares) y también de nieve y fuego (que entendimos como términos generales), mientras que en el *Timeo* solo se mencionaron estos últimos ítems. ¿Significa esto que Platón, en el *Timeo*, no habla de particulares? Consideramos que no, por dos razones. Primero, porque no es claro hasta qué punto referirnos a algo así como “este fuego que estoy ahora experimentando, o que estoy viendo” no se referiría a algo particular. Y, en segundo lugar, porque este “much misread passage” que trabajamos de modo aislado fue recortado arbitrariamente de un diálogo que continúa y que sigue dando razones y, por tanto, en lo que sigue nos ocuparemos de otros pasajes

⁶⁷⁸ Desde el comienzo del planteo se propone al demiurgo como un artífice divino y la necesidad -a diferencia del *Fedón*- es considerada una causa.

relevantes. Sobre lo trabajado hasta aquí, si queremos trazar alguna conclusión acerca del *status* ontológico de los particulares, diremos que Platón planteó dar cuenta de los fenómenos físicos y de cada uno en particular, y solo se ocupó de lo primero. Esto es, lo dicho hasta aquí solo parece dar cuenta del fenómeno en tanto algo que exhibe la suficiente estabilidad para ser nombrado de algún modo en virtud del anclaje del fenómeno físico en el receptáculo.⁶⁷⁹ Lo visto hasta aquí nos permite decir que hay fuego y que puedo identificarlo de un modo general (como τὸ τοιοῦτον) como una inflamación de la *khóra*. Porque hay *khóra* entonces puedo anclar el lenguaje y decir que lo que es τὸ τοιοῦτον es fuego. Está resuelto, entonces, el fenómeno físico en cuanto a la posibilidad de nombrarlo y de tener cierto referente estable (la *khóra*) que permite que podamos referirnos al fenómeno. Lo que no está todavía dicho es de qué manera es posible identificar y distinguir -del fenómeno físico como un fenómeno general- el caso particular de fuego. Esto es algo que -como ya dijimos- se había propuesto Platón al comienzo del pasaje y que veremos en lo que sigue si recibe algún tratamiento en el *Timeo*.

VI.2 El *status* de los particulares y el rol de las Ideas

¿Da Platón alguna indicación en el *Timeo* de qué sean los particulares? Hasta aquí hemos visto pasajes en los que el filósofo se expresa en los términos heraclíteos más radicales y presenta una ontología en la que lo fenoménico no deja de transformarse cíclicamente. Desde una interpretación en línea con la tradición, hemos señalado que, al menos en cuanto al fenómeno físico, el receptáculo aporta la estabilidad de la que carece el fenómeno pero que permite al menos denominarlo τὸ τοιοῦτον. Pero Platón parece querer precisar, además, miembros singulares en el flujo fenoménico. No solo decimos esto a partir de las reiteradas referencias que hemos mencionado al término ἕκαστος,⁶⁸⁰ sino porque cuando *Timeo* intenta expresarse “de manera más clara todavía acerca de eso” (50a4-5) por medio de la analogía del oro, vemos que el artesano modela figuras (σχήματα) de oro; y si bien se dice que cada una (ἕκαστα) de ellas cambia constantemente en otra, también es cierto que lo que se modelan son estos triángulos y estas otras figuras determinadas. ¿Hay alguna indicación en el texto de qué sean estos casos particulares de lo fenoménico?

Para intentar dar una respuesta, comenzaremos analizando la posición de M. L. Gill, una autora que apenas hemos mencionado hasta aquí y que, por cierto, no está de

⁶⁷⁹ En este sentido nos pareció interesante la interpretación de D. Miller que incorpora la cuestión del devenir, en tanto algo que comprende tanto al fenómeno físico como al particular.

⁶⁸⁰ Cf. apartado anterior, VI.1, pp. 227-228.

acuerdo con la interpretación que hemos sostenido. Gill también se pronuncia a favor de la lectura tradicional de 49c-50a y entiende que allí Platón está permitiendo que un elemento del flujo fenoménico sea llamado τὸ τοιοῦτον. Pero por qué -se pregunta la autora, y este interrogante articula todo su trabajo- Platón permite aquí algo que había prohibido en *Teeteto*: qué es lo que en el relato de Timeo garantiza que la especificación de un fenómeno cambiante sea de tal y cual clase, al margen de su inestabilidad.⁶⁸¹ Y entiende que no es adecuado pensar -como hemos hecho- que es el receptáculo lo que permite que el fuego perceptible pueda ser especificado como siendo τὸ τοιοῦτον dado que, en tanto fenómeno, el fuego es una modificación de un sustrato permanente. Ella acepta que el receptáculo es el anclaje del fenómeno físico -tal como sostuvimos en el apartado anterior- pero, a la hora de explicar lo particular o singular dentro del devenir fenoménico, entiende que, en ese caso, no puede ser la *khóra* lo que dé cuenta de ello. Interpreta que si el receptáculo no es un constitutivo de las cosas que están en flujo sino sólo aquello que es permanente e indeterminado en el contexto del flujo, entonces el receptáculo no puede proveer a los fenómenos con una permanencia tal que nos permita denominarlos algo en absoluto ni con una determinación que nos permita individualizarlos.⁶⁸² M. L. Gill busca afuera de la *khóra* lo que sería la respuesta al problema del *Teeteto* y encuentra que lo que da permanencia a los objetos físicos, de modo tal que el lenguaje pueda aferrarse a algo, es su materia. Pero la materia de los objetos físicos no es, como muchos han pensado, el receptáculo, sino más bien -sostiene la autora- un conjunto de principios que la deidad encuentra ya presentes en el receptáculo y usa para construir los cuerpos de los cuatro elementos.⁶⁸³

Recordemos que en las páginas 53b a 69a Platón explica la construcción de los cuerpos a partir de ingredientes más simples y describe la transformación de los compuestos. Intenta mostrar la disposición y generación de cada una (ἐκάστων, 53b8) de estas cosas (fuego, agua, aire y tierra) mediante un argumento desacostumbrado (ἀήθει λόγῳ, 53c1). En otras palabras, va a dar cuenta de cada uno de los “elementos” y de sus transformaciones por medio de una explicación en términos geométricos. Y todo el análisis se apoya en triángulos de dos tipos, el isósceles rectángulo (la mitad de un cuadrado) y el escaleno (la mitad de un equilátero). Un conjunto de mitades de equiláteros

⁶⁸¹ Cf. M. L. GILL (1987:39, 44). Recordemos que en *Teeteto* 182c1-183b5 Platón también describe una posición heraclítica radical según la cual todas las cosas cambian tanto de lugar como de característica y eso vuelve imposible que apliquemos un nombre a lo que está en flujo permanente.

⁶⁸² Es cierto -y esto ya lo señalamos en el apartado que dedicamos al tratamiento de la *khóra*- que el receptáculo no puede ser entendido como un constitutivo de lo fenoménico, sino como el *en donde* ello se da. De cualquier modo, sostendremos que este tercer género es lo que aporta la permanencia cuando en él se da lo particular.

⁶⁸³ Cf. M. L. GILL (1987:47).

conforman los lados de tres de los sólidos regulares: el tetraedro asignado al fuego, el octaedro asignado al aire y el icosaedro asignado al agua. Fuego, aire y agua, puesto que están constituidos a partir de triángulos del mismo tipo, pueden transformarse unos en otros. Por su parte, los lados del cubo -que es el sólido asignado a la tierra- están compuestos de triángulos isósceles rectángulos y, por lo tanto, la tierra es incapaz de transformarse en los otros elementos.⁶⁸⁴

Estas dos clases de triángulos (isósceles y escalenos) que conforman los cuerpos físicos, son los elementos simples últimos (Gill los llama *ultimate simples*) que se mueven en el receptáculo combinándose y separándose, pero que no se alteran respecto de su propio carácter, son eternos y constituyen los contenidos últimos del receptáculo. Y ya sea que un conjunto de elementos simples (estos triángulos elementales que mencionamos) se combine por azar, ya sea según el plan inteligente divino, una cierta configuración produce fuego y una configuración diferente produce aire, agua o tierra. Sostiene la autora que por más breve o extensa que sea la duración de una conformación particular, esa conformación es una propiedad de un conjunto de elementos simples últimos. Y esos elementos simples son los que proveen la permanencia necesaria que se buscaba para que la referencia al elemento complejo como siendo de tal y cual especie, por ejemplo, “fuego”, no sea vacía.⁶⁸⁵ Si bien Gill reconoce que es arriesgado aplicar un nombre a un elemento complejo porque la conformación puede haberse ya alterado, el nombre todavía se refiere a un conjunto de elementos simples de los cuales aquella conformación era una propiedad. Puede ser que ya no sea verdadero decir de ese conjunto de elementos simples que es fuego, porque tal vez ya no lo sea, pero esa afirmación será solamente falsa y no carente de sentido. En base a esta interpretación, M. L. Gill entiende que se resuelve el conflicto aparente entre el *Timeo* y el *Teeteto*: mientras que el heraclitismo radical expresado en el *Teeteto* sostiene que si las cosas cambian tanto de lugar como de característica entonces acerca de ellas no se puede decir nada, en el *Timeo* Platón ofrece las bases metafísicas para un discurso sobre el mundo físico que ancla la estabilidad en estos simples últimos. Si los objetos físicos están contruidos a partir de estos dos tipos de triángulos que siempre se mueven a través del espacio pero que mantienen su propia característica, entonces ellos nos permitirán particularizar lo fenoménico y serán el anclaje para que nuestras afirmaciones acerca del mundo físico tengan sentido, en tanto poseen un referente.

Por nuestra parte, vamos a separarnos de la aguda explicación de M. L. Gill en tanto pensamos que la indicación sobre qué sean los particulares hay que buscarla en la

⁶⁸⁴ Cf. *Timeo* 53d-54d.

⁶⁸⁵ Cf. M. L. GILL (1987:51-52).

explicación que se ofrece en términos ontológicos y no en la que desarrolla por medio de un discurso geométrico. Sin embargo, es importante aclarar que reconocemos la importancia del desarrollo científico que ofrece Timeo “puesto que es el que más astronomía conoce de nosotros y el que más se ha ocupado en conocer la naturaleza del universo” (27a3-5). En el horizonte cosmológico que presenta el *Timeo*, es innegable el valor de esta explicación geométrica como un recurso que introduce Platón para explicar racionalmente el universo, algo fundamental para un filósofo de la naturaleza como Timeo en tanto esta matematización le permite axiomatizar la ciencia, explicar los cuerpos en términos geométricos, hacer predicciones y así poder elaborar un discurso razonable, verosímil y racional sobre el cosmos. Y es cierto también que Platón alterna los dos modelos (sin dar cuenta de la relación entre ambos) para explicar la constitución ontológica de los cuerpos físicos: por un lado, uno que podemos llamar *onto-metafísico*, fundado en la distinción de géneros primeros y que se desarrolla entre 49a y 52d, y otro geométrico, que vincula las características de los cuerpos físicos con su composición en términos de triángulos elementales y que encontramos a partir de 53c. Si bien todo esto es cierto, no creemos que este último tipo de explicación sea en modo alguno concluyente y que, por tanto, pueda aportar el fundamento para pensar el *status* de los particulares. En este sentido, hay dos pasajes que nos interesan especialmente. En primer lugar, cuando Timeo intenta explicar los “elementos” a partir de triángulos primeros, afirma:

“En nuestra marcha según el discurso probable acompañado de necesidad, suponemos (ὑποτιθέμεθα) que éste es el principio del fuego y de los otros cuerpos (πυρὸς ἀρχὴν καὶ τῶν ἄλλων σωμάτων). Pero los otros principios anteriores (ἔτι τούτων ἀρχᾶς) a éstos los conoce dios y aquel de entre los hombres que es amado por él” (*Tim.* 53d4-7).

Y unas líneas después:

“Para un buen comienzo hay que hacer otra elección, es necesario elegir en la clase de los triángulos de infinitas formas aquel que sea el más perfecto. El que eventualmente esté en condiciones de afirmar que el triángulo por él escogido es el más bello para la composición de los elementos, impondrá su opinión, puesto que no es un adversario, sino un amigo. Por nuestra parte, nosotros dejamos los demás de lado y suponemos que en la multiplicidad de los triángulos uno es el más bello” (*Tim.* 54a2-6).

Como vemos, Timeo formula un relato verosímil que incluye a modo de hipótesis la elección de algunos triángulos como *arkhaí*. Esto es, en el interior de un discurso geométrico se busca trabajar con principios últimos y, dado que este conocimiento solo está permitido al dios y sus amigos, se toma la decisión de asumir que las superficies planas de los cuerpos primarios pueden ser reducidas, en último término, a dos tipos de triángulos primarios. Pero ésta es claramente una decisión que Timeo presenta a modo de

hipótesis y prueba de ello es que acepta de buen grado si alguien -que será considerado un amigo y no un adversario- puede ofrecer otros principios anteriores a los suyos para la construcción de los cuerpos. Las reservas que pone en evidencia Platón acerca del carácter último de los triángulos nos hace pensar que la explicación geométrica no es una vía definitiva en nuestro intento de pensar el carácter de los particulares. Más bien, consideramos que nuestra investigación debe continuar en la línea de la propuesta ontológica que veníamos trabajando y según la cual había que reconocer tres géneros de realidades.

Si nos remontamos a las líneas 49b7-ss., allí se decía que había que “comenzar con las dificultades preliminares acerca del fuego y de los otros elementos” y se planteaba el problema de que *vemos* cuando el agua se solidifica y creemos que se vuelve piedra, y también *vemos* que agua, aire, tierra y fuego se convierten permanentemente en otra cosa y no se *manifiestan* nunca de la misma manera. Allí, estos “elementos” se presentaban ingenuamente como sujetos de procesos físicos en virtud de los cuales se convertían unos en otros; esto es, creíamos que había algo como agua que se volvía piedra por solidificación. Pero ahora que pensamos el devenir teniendo en cuenta la *khóra*, estamos metafísicamente más cerca de la verdad. Seguimos concibiendo lo generado en términos de lo húmedo, lo quemado, esto es, de las afecciones que se manifiestan, pero ahora sabemos que es el receptáculo el sujeto real al que nos referimos y que las manifestaciones son cualidades, esto es, el receptáculo en tanto cualificado en virtud de su absoluta receptividad y de la presencia de las Formas por medio de sus imitaciones.⁶⁸⁶

Platón retoma el discurso haciendo una especie de resumen de lo tratado⁶⁸⁷ y en ese contexto se soslaya el *status* de lo que podemos considerar particulares:

“Y la segunda <especie> lleva su mismo nombre y es semejante a ella <la especie inmutable>, perceptible por los sentidos: generado, siempre cambiante y que surge en un lugar (τόπω) y desaparece nuevamente (...). Además, hay un tercer género eterno, el del espacio (τῆς χώρας), que no admite destrucción, que proporciona una sede (ἔδραν) a todo lo que posee un origen (ἔχειν γένεσιν πᾶσιν), captable por un razonamiento bastardo sin la ayuda de la percepción sensible, creíble con dificultad, y, al mirarlo, soñamos y decimos que necesariamente todo ser está en un lugar (ἐν τινι τόπω) y ocupa un cierto espacio (κατέχον χώραν τινά), y que lo que no está en algún lugar en la tierra o en el cielo no existe (τὸ μήτ' ἐν γῆ μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι) (*Tim.* 52a4-b5).

En este pasaje se afirman varias cosas importantes: a) lo que se genera se genera

⁶⁸⁶ Seguimos, por supuesto, la interpretación tradicional que hemos defendido respecto del *much misread passage*.

⁶⁸⁷ Comienza el párrafo diciendo “Si esto se da de esa manera” o “siendo estas cosas así” (τούτων δὲ οὕτως, 51e6), con lo que puede entenderse que se refiere a la totalidad de lo dicho con respecto al receptáculo y a las Formas desde 48e2. Cf. O. VELÁSQUEZ (2004:nota *ad loc.*).

en algún lugar (*tópos*, 52a6); b) la *khóra* proporciona la sede (*hédra*) para todo aquello que deviene (52b1); c) es mirando al tercer género de la *khóra* que decimos que es necesario que todo lo que es (*eînai*, 52b4) esté en un lugar y ocupe cierto espacio, y que lo que no cumple con esa condición no existe (*oudèn eînai*). Sin embargo, este último punto no puede ser aceptado sin ninguna restricción. No es cierto que todo lo que es esté (o sea) en un lugar, en tanto que en ese caso tendríamos que aceptar que las Formas son porque están en algún lugar del receptáculo. Esto no es así y, de hecho, las Formas ni siquiera entran en el receptáculo (52a2-3).⁶⁸⁸ De modo que es falso decir que todo lo que es, es en tanto está en un lugar y ocupa algún espacio, y el rol de la *khóra* será el de proveer sede, de un modo restringido, a lo que tiene generación, tal como afirma Timeo en b) (“<la *khóra*> proporciona una sede a todo lo que posee un origen”, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, 52b1). Y, en ese sentido, el receptáculo es necesario para explicar lo que tiene devenir, lo que se genera, lo que llega a ser.⁶⁸⁹ Esto es, justamente, lo que analizamos en la sección anterior respecto de agua, aire, tierra y fuego que llegan a ser o devienen unos en otros en tanto aquello que se encuentra en un proceso continuo de generación y destrucción,⁶⁹⁰ y que ahora estamos tratando de profundizar. Sigue el texto:

“Cuando despertamos (...) 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 (φάντασμα) de alguna otra cosa. Además, el razonamiento exacto y verdadero ayuda a lo que realmente es: que mientras uno sea una cosa y el otro, otra, al no generarse nunca uno en otro, no han de llegar a ser uno y lo mismo y dos al mismo tiempo” (*Tim.* 52b6-d1).

¿Qué son, pues, esas representaciones que recibe el receptáculo sin cambiar sus propiedades y permaneciendo idéntico a sí mismo? Al respecto es de gran importancia la afirmación que hace Timeo en 50c4-5:⁶⁹¹ “Tanto lo que ingresa como lo que sale <del receptáculo> son siempre imitaciones de los seres” (τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν

⁶⁸⁸ “Es necesario acordar que una es la especie inmutable, no generada e indestructible y que ni admite en sí nada proveniente de otro lado ni ella misma marcha hacia otro lugar”.

⁶⁸⁹ Platón dará a continuación otro tipo de explicación geométrica, que da cuenta de la construcción de ciertos cuerpos a partir de figuras más elementales y seguramente también aquí el receptáculo hace posible la construcción de los cuerpos, si bien Timeo no hace alusión al receptáculo en el pasaje en que describe la composición geométrica de los cuerpos. Cf. T. K. JOHANSEN (2004:119-120) quien entiende que la función primaria del receptáculo es ayudar a explicar esta generación de los elementos unos en otros (a la que Johansen denomina *dynamic notion of coming-into-being*) y no el aspecto constructivo (aportado por la explicación geométrica) de la generación.

⁶⁹⁰ Esto se deriva de la distinción inicial de 27d5-c3 entre lo que siempre es y lo que deviene: allí se describía a este segundo género no solo como lo generado (en tiempo perfecto), sino también como aquello que está siempre sujeto al proceso de generación y destrucción (en tiempo presente: γιγνόμενον, 28a4, γιγνόμενα, 28c1).

⁶⁹¹ Pasaje que ya fue mencionado en el capítulo V.4, pero desde la perspectiva de la explicación del receptáculo.

ὄντων ἀεὶ μιμήματα). Idea que se repite en 50c7-d2 cuando distingue entre “lo que deviene, aquello en lo que deviene y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene” (τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον) y en 51a1-3: “corresponde que lo que va a recibir a menudo y bien en toda su extensión imitaciones de los seres eternos (ἀεὶ τε ὄντων ἀφομοιώματα) carezca por naturaleza de toda forma”. De modo que, según el relato de Timeo, “lo que entra” y “lo que sale” del receptáculo son imitaciones, imágenes o representaciones de las Ideas.⁶⁹²

¿Cómo habría que entender, pues, la expresión τῶν ὄντων μιμήματα? A nuestro modo de ver, estas imitaciones remiten a los γιγνόμενα, a lo que venimos llamando *fenómenos físicos*. Pero, a esta altura del *Timeo*, los *cuerpos* que se investigan son los “elementos” que se dan en el receptáculo y que a partir de él desaparecen.⁶⁹³ Son los “elementos” que se transformaban unos en otros pero que ahora pueden ser entendidos con más detalle a la luz del tercer género de la *khóra*. Lo sensible se presenta como el hijo que es resultado de la unión o interacción entre un padre (las Formas) y una madre (el receptáculo). ¿Qué especificidades aporta esta perspectiva respecto del fenómeno? ¿Permite la transformación cíclica de los elementos individualizar o singularizar al agua, aire tierra y fuego? ¿Es posible, además, distinguir este fuego que acabo de encender y pensar que, a pesar de su carácter absolutamente pasajero, es otro fuego diferente al que encendió otra persona? Creemos que en lo que sigue, a través de una imagen, Timeo ofrece una respuesta a nuestros interrogantes:

“La parte de él <el receptáculo> que se está quemando se manifiesta (φαίνεσθαι) siempre como fuego, la mojada, como agua; como tierra y aire, en tanto admite imitaciones (μιμήματα) de éstos” (51b4-6).

Idea que se repite unas líneas después, cuando Timeo recapitula los puntos principales de su exposición:

“La nodriza del devenir mientras se humedece y quema y admite las formas de la tierra y el aire y sufre todas las otras afecciones relacionadas con éstas, adquiere formas múltiples” (52d4-e1).

El receptáculo, en tanto madre o nodriza, produce o genera o da vida -siguiendo la metáfora que propone Platón- a criaturas que le son ajenas (no son ella misma) pero a las que sustenta.⁶⁹⁴ Timeo es oscuro e impreciso a la hora de dar detalles sobre la relación

⁶⁹² A partir de este segundo comienzo, a eso que ingresa en el receptáculo se lo llama μιμήματα (50c5), ἰδέαι (50d7), εἶδη (50e4), ἀφομοιώματα (51a2) y μορφαί (52d6). Como venimos sosteniendo, podemos pensar que estas *mimémata* se corresponden con las propiedades inmanentes que hemos reconocido en el *Fedón* y en el *Parménides*.

⁶⁹³ Cf. A. E. TAYLOR (1962:nota *ad loc.*).

⁶⁹⁴ Cf. O. VELÁSQUEZ (2004:nota *ad loc.*).

entre la *khóra* y lo inteligible,⁶⁹⁵ pero lo que podemos afirmar es que la *khóra* no recibe a las Ideas sino a sus imitaciones y que, siendo un género eterno, invisible, un *esto* (como la Idea) aunque informe (a diferencia de la Idea), asume la forma de aquello que entra en ella, que es justamente lo sensible sujeto a generación y corrupción. Es en ese sentido en que es posible individualizar o singularizar al fenómeno y pensarlo como un particular. Esto es, aquellos “elementos” primarios, agua, aire, tierra y fuego, que se transformaban constantemente unos en otros, no representaban ninguna entidad estable. Eran fenómenos a los cuales del algún modo nombrábamos (como τὸ τοιοῦτον) en virtud de la *khóra* (τόδε, τοῦτο), pero no podíamos distinguir diferentes cualidades en el interior de su fluir. Ahora bien, una vez aclarada la naturaleza del tercer género en las líneas que continúan al *much misread passage*, emerge una nueva consideración de los cuerpos físicos como cualidades del receptáculo.⁶⁹⁶ A nuestro modo de ver, la explicación de lo sensible comienza acentuando el aspecto fenoménico de aquellas apariencias que vemos, que pueden ser mencionadas aunque carecen de la estabilidad que exhibe el receptáculo. Pero en tanto *Timeo* avanza con su discurso, estos fenómenos son presentados como manifestaciones en ciertas partes de la *khóra*. Se podrá hablar de un fuego determinado como diferente de otro, en tanto es esta manifestación –y no otra- del receptáculo. Cada forma múltiple que adquiere el receptáculo será un cuerpo determinado, singular y diferente de los demás.

La presencia de las *mimémata* en el receptáculo determina o produce ciertas cualificaciones y no otras, en un tiempo y en un lugar específico de la *khóra* y esto se corresponde con lo que podemos considerar particulares sensibles según el planteo del *Timeo*. ¿En qué consisten, pues, estos particulares? En primer lugar, tenemos que decir que exhiben un ser cualitativo, esto es, son conjuntos de cualidades que se dan en el receptáculo como resultado de la participación de este último (“de la manera más paradójica y difícil de comprender”, 51c7-b1) de lo inteligible.⁶⁹⁷ La naturaleza cualitativa del particular (que sería, por ejemplo, aquella parte del receptáculo que en un instante se está quemando) hace que no se lo pueda entender como un *esto* (del mismo modo que la Idea y la *khóra*) sino más bien como una modificación pasajera resultado de la interacción entre otros dos géneros. Como vemos, de ningún modo podría interpretarse a los particulares en este planteo como entidades que poseen una consistencia ontológica

⁶⁹⁵ Cf. F. FRONTEROTTA (2003:270-71 n.202). Podría pensarse, por cierto, que la *penetración* de las Ideas en el receptáculo a través de las *mimémata* puede llevarse a cabo mediante la geometría en manos del demiurgo.

⁶⁹⁶ Cf. F. FERRARI (2007³:14).

⁶⁹⁷ En este sentido F. FERRARI (2007³:15) entiende que la génesis del sensible puede pensarse como un *evento dinámico* en el cual un sujeto ontológico, lo inteligible, actúa sobre otro sujeto ontológico, el receptáculo, determinando de ese modo las modificaciones cualitativas.

simétrica y análoga a la de las Ideas, tal como vimos que se sugería en el *Parménides*, a la hora de plantear el Dilema de la participación, ni como algunos de los ejemplos que considerábamos en la sección dedicada al *Fedón*. En el *Timeo* se dice que *fuego* (que podemos pensar como *este fuego*, el equivalente a un *leño* del *Fedón*) es una manifestación, *algo* que se manifiesta (φαίνεσθαι). ¿Qué es lo que se manifiesta? La *khóra* en tanto se está quemando. Este tercer género, condición de posibilidad de lo fenoménico en general, también nos permite singularizar o identificar esas apariciones en tanto conjuntos de cualidades o afecciones (lo húmedo, lo caliente)⁶⁹⁸ que, al darse juntas en un lugar de la *khóra* y en un mismo momento, constituyen el particular. Estos ya no pueden ser pensados como *cosas* particulares sensibles, sino como *manifestaciones* particulares sensibles. Y si bien en un determinado momento temporal o en un lugar determinado de la *khóra* podemos distinguir una fase del flujo fenoménico como fuego particular, a eso que distinguimos no podemos denominarlo como un *esto* (τοῦτο, τόδε) porque no deja de ser una imagen o entidad puramente cualitativa y fugaz.

En el *Timeo*, pues, los particulares no son entidades sustanciales, no poseen independencia ni autonomía, sino que son *manifestaciones* o *modificaciones cualitativas* que no pueden equipararse a lo que propiamente es sujeto ontológico (las Ideas) que, con su determinación, los producen.⁶⁹⁹ Este aspecto es denominado por F. Ferrari *noción asimétrica* o *antisimétrica* de separación, en tanto el mundo es concebido como la copia de un modelo, el cual, por ser aquello que es, no tiene necesidad de la imagen, mientras que esta última no podría ser sin el modelo.⁷⁰⁰ Podemos resumir diciendo que los particulares en el *Timeo* son *copias* o *imágenes* o *semejanzas* (εἰκόνη, 52c2), que surgen en otra cosa (el receptáculo) y, además, cada una de estas imágenes no tiene una significación propia e independiente, sino que siempre es representación transitoria (φέρεται φάντασμα) de otra cosa (la Idea).⁷⁰¹ En ese sentido, podemos afirmar -siguiendo a O. Velásquez- que “el *status* de la imagen se establece, por una parte, en su referencia a la Forma, y, por otra, en su referencia -en último término- al receptáculo del

⁶⁹⁸ Cf. también θερμὸν ἢ λευκὸν ἢ καὶ ὀτιοῦν τῶν ἐναντίων, καὶ πάνθ' ὅσα ἐκ τούτων (*Tim.* 50a2-3). En 62b se mencionan lo blando y lo duro, en 63e la suavidad y la aspereza, en 67a lo placentero y lo doloroso, en 67b lo agudo y lo grave y en 67c lo fuerte y lo débil.

⁶⁹⁹ Esta idea la encontramos también en R. FERBER (1997:19) quien afirma que si las cosas sensibles representan solamente entidades cualitativas, entonces su ser no puede ser sustancial, sino solo relativo.

⁷⁰⁰ Cf. F. FERRARI (2010:57).

⁷⁰¹ Es interesante señalar que en *Sofista* 235d-236c el Extranjero (portavoz de Platón), en su intento por definir al sofista, distingue dos tipos de *tékhnai*: a) la *tékhnē eikastiké*, que produce *eikónes*, esto es, copias o semejanzas del modelo que imitan y que respeta las proporciones del modelo y b) la *tékhnē phantastiké*, que produce *phantásmata*, esto es, apariencias o simulacros, dejando de lado la fidelidad respecto del modelo para imprimir apariencias de belleza y no verdad. No pareciera que en *Timeo* se aplique esa misma distinción, dado que de lo mismo se dice que es *phántasma* y *eikón*. Sin embargo, nos parece insoslayable que para Platón los términos encierran ambos significados puestos de manifiesto en el *Sofista*.

devenir o espacio perpetuo. Su relación con el receptáculo, que equivale a decir su pertenencia a la generación, trae como consecuencia la fluidez constante a la que se halla sometida la imagen, especialmente, el estado de flujo perpetuo en que existe.⁷⁰² Gracias a su referencia a la Forma, sin embargo, posee una suerte de estabilidad participada”.⁷⁰³

VI.3 Posibles respuestas a las críticas del *Parménides*: a modo de conclusión

En el capítulo IV dimos cuenta de algunos aspectos críticos⁷⁰⁴ que se exponían en la primera parte del *Parménides* y señalamos cómo ellos resultaban extraños a la formulación clásica de la teoría de las Ideas tal como aparecía, principalmente, en el *Fedón* y la *República*. Resta aún mostrar cómo el desarrollo del *Timeo* y, especialmente, de los particulares tal como allí aparecen, vuelven improcedente también cualquier interpretación de la ontología platónica en términos afines a los presupuestos en el *Parménides*. De modo que, partiendo del análisis que hemos hecho del *Timeo* y del *status* ontológico que allí exhiben los particulares, esbozaremos las que consideramos respuestas posibles a las críticas del *Parménides*; o, dicho de un modo más preciso, veremos cómo esta nueva formulación ontológica del *Timeo* ayuda a corregir -o a no caer en- la mala interpretación que el *Parménides* había hecho de la relación entre entidades de diferente rango ontológico.

Respecto de lo que se conoce como “extensión de las Ideas” (*Parm.* 130b1-e4), vimos que Sócrates no duda en aceptar Ideas de propiedades matemáticas o relacionadas con cuestiones morales y estéticas, se declara en dificultades para decidirse a admitir –o no- Formas de hombre, de fuego o de agua (esto es, de seres vivos y sustancias naturales) y rechaza la existencia de Formas de cosas ridículas y sin importancia, como pelo, barro y basura, aunque finalmente admite que no tiene una razón para negarlas. Relacionamos este punto con los dos esquemas explicativos de las Formas que subyacen en tensión a las posiciones de Sócrates y Parménides: por un lado, desde una perspectiva que utiliza el lenguaje modelo-copia (simultáneamente con el de participación) para explicar la relación entre Formas y particulares, se vuelve inadecuado

⁷⁰² La imagen es siempre cambiante (πεφορημένον αεί, 52a6), surge en un lugar (γινγνόμενον τε εν τινι τόπω, 52a6) y desaparece nuevamente (εκειθεν απολλύμενον, 52a7).

⁷⁰³ Cf. O. VELÁSQUEZ (2004:145 n.246). Por cierto, esta descripción se funda en una perspectiva metafísica que atiende a la génesis ontológica de los particulares y entiende fundamentalmente al tercer principio como el *espacio metafísico* (el *en lo cual*, τὸ εν ᾧ) en el que se manifiesta la acción del plano inteligible. Es cierto que el receptáculo es descrito también como χώρα, τόπος y ἔδρα y que Platón ofrece -como vimos- una explicación física, en términos geométricos, que se refiere a estos particulares pero en tanto ellos ocupan un lugar, en él se mueven y cambian. Podría pensarse -aunque el estudio en profundidad de este tema nos queda pendiente- que la demiurgia divina se vale de los triángulos últimos (o de algún otro principio ulterior, si lo hubiera) para ordenar el caos en función de los “elementos” que conocemos, y que es también dicha explicación la que puede utilizarse desde el punto de vista físico-científico.

⁷⁰⁴ Nos referimos a la extensión de las Ideas, al dilema de la participación y al primer argumento regresivo conocido como argumento del tercer hombre.

aceptar Formas de cosas insignificantes o de poco valor. Pero si se sostiene que postulamos una Idea única para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre, entonces las dudas de Sócrates desaparecerían y ya no habría motivos para restringir el ámbito de las Ideas. Ahora bien, aun cuando en el *Timeo* no se aborde ni se problematice explícitamente esta cuestión, sin embargo, el hecho de que los particulares se constituyan -como hemos mostrado- como fenómenos cualitativos singulares nos permite pensar el tema. Creemos que el desarrollo del *Timeo* no pone ninguna limitación al horizonte eidético, en tanto que cada vez (ἐκάστοτε) que vemos y percibimos *algo* a través del cuerpo no podemos pensar que es lo único que hay en absoluto sin reconocer una forma inteligible (εἶδος, 52c4) de cada objeto.⁷⁰⁵ Se afirman Ideas de los cuatro elementos, pero, como vimos, también se menciona una cantidad de cualidades (como, por ejemplo, lo húmedo, lo caliente, lo blando, lo duro, lo suave, lo áspero, lo placentero y lo doloroso) que pueden reconocerse manifestándose en el receptáculo. Mientras que en este planteo ahora los particulares son fenómenos singulares en tanto inflamaciones de o apariciones en la *khóra* por la entrada en ella de *mimémata*, que son imágenes de lo inteligible, no surgiría ningún problema en reconocer a todos los originales de las imágenes que entran en el receptáculo. En ese sentido, creemos, el planteo ontológico del *Timeo* da una respuesta -explícita o implícita- a cualquier discusión que pudiera plantearse respecto de la extensión del mundo eidético.

Pensemos ahora en los problemas que implicaba el dilema de la participación (*Parm.* 131a4-e6), argumento *reductivo* donde la distinción todo-parte se plantea como exclusiva y exhaustiva: o la cosa participa de la Forma toda entera y entonces ésta se multiplica para estar toda entera en cada cosa que participa de ella, o la cosa participa de parte de la Idea y entonces ésta, fragmentándose, está en partes en cada cosa en virtud de la participación. Señalamos que este dilema, al asumir que si un particular participa de una Forma entonces participa o de la Forma toda entera o de parte de ella, da por sentado que como resultado de la participación la Forma *está* en su totalidad o en parte *en* el particular; esto es, se asume que la participación debe ser entendida como las Ideas *tomando parte*, en el sentido de *estando en*, los particulares. Este dilema muestra lo problemático que resulta entender la participación de un modo físico y a la Idea como divisible e inmanente en la cosa. Y si bien Sócrates no rechaza estos supuestos en el

⁷⁰⁵ “¿Acaso el fuego es algo en sí (αὐτὸ ἐφ’ ἑαυτοῦ) y todo aquello a lo que hacemos referencia en el lenguaje tiene una entidad independiente (αὐτὰ καθ’ αὐτὰ ὄντα ἑκάστα)?, ¿o lo que vemos y cuanto percibimos a través del cuerpo, e 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 (εἶδος ἐκάστου νοητόν), puesto que esto sería una mera palabra?” (*Tim.* 51b7-c5).

Parménides, a la altura del *Timeo* desarticula el dilema ofreciendo un planteo ontológico que impugna la posibilidad de entender la participación como una relación simétrica entre entidades independientes. En primer lugar, afirma explícitamente que no son las Ideas, sino sus representaciones, las que entran en la *khóra* (*Tim.* 50c4-5). Además, y por medio de un discurso que lleva a cabo un respetado astrónomo como Timeo -en lugar del joven e inexperto Sócrates del *Parménides*-, expresa una concepción cualitativa de los fenómenos sensibles y así se evitan los problemas que puede conllevar la relación participativa.

Como señalamos reiteradamente, los particulares son entendidos en el *Timeo* como fenómenos físicos singulares, como conjuntos de propiedades que afectan una porción determinada de la *khóra*, pero no como entidades sustanciales.⁷⁰⁶ Estos particulares carecen de la consistencia ontológica que permita poner en cuestión si ellos participan de la Idea toda entera o en parte, sino que su ser es un ser enfáticamente devaluado, dependiente de la *khóra* y de “los seres eternos”, cuyas “imitaciones” dejan improntas que se dan -de un modo difícil de concebir y admirable- en la *khóra* (*Tim.* 50c5-6). La relación que se opera entre el particular y la Idea no puede ser simétrica, y las opciones que se ofrecían como excluyentes en el *Parménides* para abordar la participación se reducen en el *Timeo* al ingreso de una semejanza o copia de la Forma en la *khóra*. Esta última efectivamente “participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible” (*Tim.* 51a7-b1) en tanto es un *esto* (τοῦτο), rango ontológico que no alcanzan los fenómenos que solo *son de tal clase* (τὸ τοιοῦτον). Esto es, si hay algo que Platón sostuvo permanentemente en el *corpus* es que lo sensible debe ser explicado por lo inteligible (algo que, por cierto, Aristóteles tomó de su maestro); pero para que esa explicación sea posible debe haber algún tipo de contacto entre ambos ítems y esa relación es denominada frecuentemente *participación*. Ya dijimos que Platón no da cuenta de la participación de un modo claro en la madurez y que en el *Parménides* se entiende como un *estar en* físico entre dos entidades separadas y explicadas de un modo simétrico (si *a* participa de *F*, entonces *F* está en *a*).⁷⁰⁷ Pero en *Timeo* los fenómenos particulares no son sustancias que participan de lo inteligible, sino más bien imágenes de lo eterno afectando un espacio carente de determinaciones. Así, cuando identificamos un conjunto de afecciones dándose en un momento y en un lugar de la *khóra* y decimos “*esto* es fuego” no nos estamos expresando con propiedad: en realidad, la denominación *esto* le pertenece al espacio permanente, eterno e indeterminado, en el cual se dan los

⁷⁰⁶ Cf. capítulo VI.2.

⁷⁰⁷ Cf. capítulo IV.1.

fenómenos particulares como imágenes fugaces o conjunciones pasajeras de cualidades. A esta perspectiva de análisis son inaplicables los supuestos introducidos en el *Parménides*.

Por cierto, cuando analizamos el dilema de la participación⁷⁰⁸ afirmamos que también era un planteo ajeno a la propuesta ontológica del *Fedón*, donde reconocimos a las *propiedades inmanentes* como aquello que se instanciaba en el particular. En ese sentido, propusimos a modo de hipótesis lo que llamamos *contenedores* y que el ser de un particular consistía en el contenedor (entendido de un modo individual) vacío de todas las propiedades de las que hay Formas y determinado por las propiedades inmanentes que correspondieran por participación a ese particular. Con ello, a nuestro modo de ver, el planteo del *Timeo* no es del todo nuevo. Si bien, como ya señalamos, la analogía no es estricta, en el diálogo de vejez se sigue reconociendo una tripartición, solo que ahora no podría pensarse en términos de *contenedores individuales* sino de un solo receptáculo de toda la generación. Y mientras que por participación de la Forma un *contenedor* recibía las propiedades inmanentes que hacían del particular ser lo que es (Simmias, por participación de la Grandeza, recibía la propiedad inmanente *grandeza en Simmias* que le otorgaba su tamaño específico, diferente del de Cebes), también en el *Timeo* el receptáculo participa de lo inteligible y, entonces, en él entran y de él salen las *mimémata* (imitaciones de las Formas) que lo afectan dando origen a los fenómenos particulares. En síntesis, si bien creemos que el dilema de la participación del *Parménides* no es aplicable ni al desarrollo ontológico del *Fedón* ni al del *Timeo*, encontramos que esto se profundiza a partir de la desustancialización de los particulares sensibles que Platón opera en este último diálogo.⁷⁰⁹

Si los fenómenos sensibles particulares en tanto tales son puramente cualitativos, se vuelve vana también la necesidad de postular una nueva Idea gracias a la cual se pueda explicar aquella propiedad que conviene tanto a la Idea como a la cosa sensible, tal como se formulaba en el argumento regresivo de *Parménides* (*Parm.* 132a2-b2).⁷¹⁰ Recordemos que además de los dos supuestos que releva Vlastos (auto-predicación y no identidad), que efectivamente subyacen al planteo regresivo del ATH de la Grandeza, hay un supuesto más fundamental (que abarca a los dos mencionados) y que se pone de manifiesto con la invitación a mirar con el alma y del mismo modo (ὡσαύτως, 132a6) a todos (lo Grande en sí y las cosas grandes, τὸ μέγα καὶ ἄλλα τὰ μεγάλα). Esto implica dos cosas: a) que la Idea de grandeza es grande del mismo modo en que son

⁷⁰⁸ Cf. capítulo IV.1.b.

⁷⁰⁹ Cf. E. LEE (1966).

⁷¹⁰ Cf. capítulo IV.1.c.

grandes los múltiples participantes grandes, y b) que al considerarlas del mismo modo, como siendo todas entidades que reciben características, terminan siendo miembro de una misma clase de cosas grandes. Pero en tanto en el *Timeo* las cosas sensibles no son cosas sino solo conjuntos de cualidades en la *khóra*, es evidente que su *status* es tan diferente al de lo inteligible que no sería admisible que se pudieran mirar *del mismo modo*. Esto es, ya no tenemos particulares que tienen propiedades, sino que los fenómenos son esas propiedades y su singularidad se funda en la afectación -por cierto, pasajera- en algún lugar de la *khóra*. Ideas y particulares, por tanto, no pueden ser tratados como miembros homogéneos de una multiplicidad, en tanto la Idea es un τόδε, pero el particular constituye un τὸ τοιοῦτον, su ser es de la *impronta*, la *imagen* o *imitación* de la correspondiente Idea.

Esta perspectiva destruye también cualquier intento de afirmar una simetría entre entidades: mientras lo inteligible es separado (χωρίς) de la *khóra* y de lo sensible, los fenómenos no están separados ni del receptáculo (que es el *en donde* ellos aparecen) ni de las Ideas, en tanto son sus improntas. En ese sentido, creemos que desaparece la dificultad tan resaltada en el *Parménides* (*Parm.* 129e6, 130c3, 135a3) de entender la relación entre lo inteligible y lo sensible. Sin embargo, la aporía que veníamos trabajando desde las obras maduras acerca de cómo entender el nexo que vincula lo fenoménico con las Ideas se transforma en un nuevo interrogante, a saber, cómo hay que entender la relación participativa entre la *khóra* y lo inteligible, de la que se afirma que es paradójica y difícil de comprender (*Tim.* 51a7-b1), si bien en el *Timeo* no recibe ningún tratamiento. Esto es, encontramos en el *Timeo* una propuesta ontológica solidaria con el tratamiento de madurez, en tanto en ambos planteos aparece distinguido lo sensible de lo inteligible. También creemos que el *Timeo* echa luz respecto de la enigmática relación entre particulares y Formas. De cualquier modo, queda abierto como interrogante y sujeto a una futura investigación cómo debe entenderse, ahora, la relación entre la *khóra* y lo inteligible. La *khóra*, en tanto principio constitutivo del devenir, ¿es también un principio material? Para encontrar una respuesta, debería estudiarse con cuidado la alternancia que se opera en la explicación de la *khóra* entre una perspectiva metafísica, que atiende a la génesis ontológica de los cuerpos fenoménicos, y una perspectiva física, que se refiere a los cuerpos físicos ya generados y que necesitan de un lugar que ocupar y en el cual moverse.

En pocas palabras, hemos querido mostrar que Platón, en el *Timeo*, no refuta explícitamente todos argumentos aporéticos del *Parménides*, sino que hace algo todavía

más valioso: invalida por completo el presupuesto implícito sobre el que se fundaban las principales críticas, esto es, que lo sensible y las Ideas constituían sujetos ontológicos que podían pensarse de un modo simétrico. Los particulares sensibles en el *Timeo* son conjuntos de cualidades en el interior del receptáculo, dependientes ontológicamente de la *khóra* en la que se dan y de las Ideas que, a través de sus imágenes, los determinan. Solo queremos volver sobre un punto: el evento metafísico de la participación es complejo, aporético y difícil de describir. Hemos intentado mostrar que se trata de una relación tripartita en la que Platón confiaba desde la madurez y que, a la altura del *Timeo*, trata desde una perspectiva no simétrica de separación que salvaguarda el rol causal de la Idea. Es cierto que quedan puntos oscuros por estudiar, como la relación entre la *khóra* y lo inteligible, o como la relación entre los seres eternos y sus *mimémata*, pero estaremos satisfechos si en lo anterior hemos podido aportar un discurso no menos *eikós* que otro.

BIBLIOGRAFÍA

A) Ediciones y traducciones:

- ALLEN, R. E. (1983) *Plato's Parmenides*, trans. and analysis by---, Oxford, Basil Blackwell
- BLUCK, R. S. (1955) *Plato's Phaedo*, transl. with introd., notes and appendices, London, Routledge & Kegan
- BOERI, M. (1993) ARISTÓTELES, *Física Libros I-II*, traducción, introducción y comentario de ---, Buenos Aires, Biblos
- BOERI, M. (2006) PLATÓN, *Teeteto*, Intr., trad. y notas de---, Buenos Aires, Losada
- BOSTOCK, D. (1986) *Plato's Phaedo*, Oxford, Clarendon Press
- BRISSEON, L. (1992) *Timée/Critias*, traduction inédite, introduction et notes par---, Paris, Flammarion
- BRISSEON, L. (1994) *Parménide*, traduction inédite, introduction et notes par---, Paris, Flammarion
- BRISSEON, L. (1994²) *Le Même et L'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag
- BRISSEON, L. (1999) Livre III, en GOULET-CAZÉ, M-O. (dir.) DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et Doctrines des Philosophes illustres*, trad. française sous la dir. de---, introd., traductions et notes de ---, en BALAUDÉ, J-F., BRISSEON, L., BRUNSCHWIG, J., DORANDI, T., GOULET-CAZÉ, M-O, GOULET, R. et NARCY, M., Paris, Librairie Générale Française
- BURNET, J. (1900-1907) *Platonis Opera*, Oxford, University Press
- CALVO MARTÍNEZ, T. (2000) ARISTÓTELES, *Metafísica*, intr., trad. y notas de---, Madrid, Gredos
- CORDERO, N. (1988) PLATÓN, *Sofista*, trad., introd. y notas de---, Madrid, Gredos
- CORDERO, N., OLIVIERI, F., LA CROCE, E. Y EGGERS LAN, C. (1979) *Los Filósofos Presocráticos*, Vol. II, Intr., trad y notas por---, Madrid, Gredos
- CORNFORD, F. M. (1937) *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato* transl. with a running comm. by ---, London, Routledge & Kegan Paul
- CORNFORD, F. M. (1951, 1st published 1939) *Plato and Parmenides. Parmenide's Way of Truth and Plato's Parmenides*, transl. with an introd. and a running commentary by---, London, Routledge & Kegan Paul Ltd.
- DIXSAUT, M. (1991) *Phédon*, trad. nouvelle, introd. et notes par---, Paris, Flammarion
- DUKE, E. A., *et alia*, (edd.) (1995) *Platonis Opera*, Tomo I, Oxford, University Press
- EGGERS LAN, C. (1983) *El Fedón de Platón*, trad. del griego, estudio y notas de---, Buenos

Aires, Eudeba

EGGERS LAN, C. (1985, 1° edic. 1979) *Los filósofos presocráticos*, Vol. II, intr., trad. y notas por---, Madrid, Gredos

EGGERS LAN, C. (1998) PLATÓN, *República*, introducción, traducción y notas por---, Madrid, Gredos

EGGERS LAN, C. (2005) PLATÓN, *Timeo*, traducción y prólogo, Buenos Aires, Ediciones Colihue

FERRARI, F. (2004) PLATONE, *Parmenide*, introduzione, traduzione e note di---, testo greco a fronte, Bergamo, Biblioteca Universale Rizzoli

FERRARI, F. (2011) PLATONE, *Teeteto*, introduzione, traduzione e note di---, testo greco a fronte, Bergamo, Biblioteca Universale Rizzoli

FRONTEROTTA, F. (2003) PLATONE, *Timeo*, introduzione, traduzione e note di---, testo greco a fronte, Bergamo, Biblioteca Universale Rizzoli

FRONTEROTTA, F. (2007) PLATONE, *Sofista*, introduzione, traduzione e note di---, testo greco a fronte, Bergamo, Biblioteca Universale Rizzoli

GALLOP, D. (1975), PLATO, *Phaedo*, trad.y notas de---, Oxford

HACKFORTH, R. (1955) *Plato's Phaedo*, transl. whith an introd. and commentary by---, Cambridge, University Press

LA CROCE, E. (1987) ARISTÓTELES, *Acerca de la Generación y la Corrupción*, introducción, traducción y notas de ---, Madrid, Gredos

LISI, F. (1992) PLATÓN, *Timeo*, introducción, traducción y notas de ---, Madrid, Gredos

LISI, F. (1999) PLATÓN, *Leyes*, introducción, traducción y notas de ---, Madrid, Gredos

ROBIN, L. (1963) PLATON, *Phédon*, Texte établi et traduit par---, 8ème tirage revu et corrigé, Paris, Les Belles Lettres

ROWE, C. J. (1996) PLATO, *Phaedo*, incl. bibliography and index, Cambridge, University Press

SANTA CRUZ, M. I. (1988) PLATÓN, *Parménides*, trad., introd. y notas de---, Madrid, Gredos

SANTA CRUZ, M. I. (1988) PLATÓN, *Político*, trad., introd. y notas de---, Madrid, Gredos

SAYRE, K. M. (1996) *Parmenides' Lesson. Translation and Explication of Plato's Parmenides*, Notre Dame, University of Notre Dame Press

SLINGS, S. R. (2003) *Platonis Rempublicam*, Oxford, University Press

TAYLOR, A. E. (1962, 1° edic. 1928) *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press

- VALLEJO CAMPOS, A. (1988) PLATÓN, *Teeteto*, trad., introd. y notas de ---, Madrid, Gredos
- VELÁSQUEZ, O. (2004) *Platón, Timeo*, intr., trad. y notas de ---, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile
- VICAIRE, P. (1983) PLATON, *Phédon*, Texte établi et traduit par---, Paris, Les Belles Lettres
- VIGO, A. (1995) ARISTÓTELES, *Física Libros III-IV*, traducción, introducción y comentario de ---, Buenos Aires, Biblos
- VIGO, A. (2009) PLATÓN, *Fedón*, trad., notas e introd. de---, Buenos Aires, Colihue
- ZAMORA, J. M. (2010) Platón, *Timeo*, est. prel. y trad. de ---, notas y anexos de Brisson, L., Madrid, Abada
- ZEYL, D. J. (2000) *Plato, Timaeus*, trad. de ---, Cambridge, Hackett

B) Instrumenta Studiorum:

- AST, V. (1956) [1835-38] *Lexicon Platonicum*, 3 vols., Darmstadt
- BAILLY, A. (1950) [1894] *Dictionnaire Grec-français*, Paris, Librairie Hachette
- CHANTRAINE, P. (1999) [1968-1980] *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris, Éditions Klincksieck
- FRISK, H. (1960-70) *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, 2 vols., Heidelberg, Carl Winter – Universitätsverlag
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. (1992, 1°ed.1843) *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press
- RADICE, R. (ed.) (2003) *Lexicon I, Plato*, Milano, Biblia (electronic edition de R. BOMBACIGNO)
- RADICE, R. (ed.) (2005) *Lexicon III, Aristoteles*, 2 vols., Milano, Biblia (electronic edition de R. BOMBACIGNO)
- Thesaurus Linguae Graecae* (TLG), versión electrónica (Cd-ROM)

C) Bibliografía secundaria:

- ALLEN, R. E. (1972) "The Argument from Opposites in *Republic V*", *Ancient Greek Philosophy*, ed.por J. P. ANTON, 1°ed. XLV, 650, New York Press, pp. 165-174
- ALLEN, R. E. (1965) "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues", ALLEN, R. E. (ed.) *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge and Kegan Paul, pp. 43-60
- ANNAS, J. (1976) *Aristotle's Methaphysics, Books M and N*, Oxford University Press

- ANNAS, J. (1981) *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press
- ANNAS, J. (2002), "What are Plato's 'Middle' Dialogues in the middle of?", en ANNAS, J. y ROWE, CH. (eds) *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, Washington, Harvard University Press, pp. 1-23
- BLACKSON, T. A. (1995) *Inquiry, Forms, and Substances*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers
- BLUCK, R. S. (1956) «The *Parmenides* and the 'Third Man'», *Classical Quarterly* VI, pp. 29-37
- BLUCK, R. S. (1957) «Forms as standards», *Phronesis*, vol. 2, n°2, pp. 115-127
- BLUCK, R. S. (1959) «Plato's Form of Equal», *Phronesis*, vol. 4, pp. 5-11
- BOLTON, R. (1975) «Plato's distinction between being and becoming», *Review of Metaphysics* 29, pp. 66-95
- BRANDWOOD, L. (1990) *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, University Press
- BROADIE, S. (2012), *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge University Press
- CARONE, G. R. (1990) "Sobre el significado y el *status* ontológico del demiurgo del *Timeo*", *Méthexis* III, pp. 33-49
- CARONE, G. R. (2005) *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions*, Cambridge University Press
- CASNATI, M. G. (2010) «Lectura plotiniana del pasaje *Timeo* 49d5-e2», *Tópicos. Revista de Filosofía*, Número 38
- CHARLES, S. R. (2006) *The emergent metaphysics in Plato's theory of disorder*, Lanham, Lexington Books
- CHERNISS, H. F. (1944) *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. I, Baltimore, The Johns Hopkins Press
- CHERNISS, H. F. (1954) «A much misread passage of the *Timaeus* (*Timaeus* 49c7-50b5)», *American Journal of Philology*, Vol. LXXV, 2, pp. 113-130
- CHERNISS, H. F. (1957) "The Relation of the *Timaeus* to Plato's later dialogs", en Allen, R. E. (ed.) (1967), *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge and Kegan Paul, pp. 339-378
- CHERNISS, H. F. (1972) *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. I, New York
- CLAGHORN, G. (1954) *Aristotle's Criticism of Plato's 'Timaeus'*, The Hague, Nijhoff
- COHEN, S. M. (1971) "The logic of the Third Man", *Philosophical Review* 80, pp. 448-475

- COSTA, I., «Sujetos y objetos del *lógos* verosímil (Platón, *Timeo* 29b1-d3)», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Anejo 2010, pp. 111-131
- CROMBIE, I. (1962-3) *An examination of Plato's doctrines*, 2 vols., London, Routledge and Kegan Paul
- DEVEREUX, D. (1994) "Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12, pp. 63-90
- DI CAMILLO, S. (2012) *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires
- DIXSAUT, M. (1991) "*Ousia, eidos et idea dans le Phédon*", reproducido en DIXSAUT, M. (2000) *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, Paris, Vrin, pp. 71-91
- DONINI, P. (1988) «Il *Timeo*: Unità del dialogo, verisimiglianza del discorso», *Elenchos* IX fasc. 1, pp. 5-52
- DORTER, K. (1989) *The Theory of Forms and "Parmenides" 1*, en ANTON, J. P. and PREUS, A. (eds.) *Plato. Essays in Ancient Greek Philosophy III*, New York, Albany, pp. 183-202
- FERBER, R. (1997) "Perché Platone nel *Timeo* torna a sostenere la Dottrina delle Idee", *Elenchos*, fasc. 1, pp. 5-27
- FERRARI, F. (2000) «Teoria delle idee e ontologia» en VEGETTI, M., PLATONE, *La Repubblica*, Vol. IV, Libro V, Trad. E commento a cura di---, Bibliopolis, pp. 365-391
- FERRARI, F. (2003) "Questione eidetichi", *Elenchos* 24, pp. 93-113
- FERRARI, F. (2007) "Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel 'Timeo'", en NAPOLITANO VALDITARA, L. (a cura di), *La Sapienza di Timeo, Riflessioni in margine al "Timeo" di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 2007, pp. 147-172
- FERRARI, F. (2007²) "Il problema dell'esistenza di idee di artefacta", en VEGETTI, M., PLATONE, *La Repubblica*, vol. VII, Libro X, trad. e commento a cura di---, pp. 151-171
- FERRARI, F. (2007³) «La *chora* nel *Timeo* di Platone. Riflessioni su 'materia' e 'spazio' nell'ontologia del mondo fenomenico», *Quaestio* 7/2007, pp. 3-23
- FERRARI, F. (2010) "Dinamismo causale e separazione asimmetrica in Platone", en FRONTEROTTA, F. (a cura di), *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica de Aristotele*, Bibliopolis, pp. 33-72
- FINE, G. (1983) "Relational Entities", *Archiv für Geschicthe der Philosophie* 65, Heft 3, pp. 225-249
- FINE, G. (1984) "Separation", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, pp. 31-87
- FINE, G. (1986) "Immanence", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4, pp. 71-97
- FINE, G. (1993) *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford,

Clarendon Press

FREDE, D. (1969) «The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's *Phaedo* 102a-107a, *Phronesis*, vol. 14, pp. 27-41

FREDE, M. [1980] (1987) «The original notion of cause» en Schofield, M., Burnyeat, M. y Barnes, J. (eds) *Doubt and Dogmatism*, Oxford, Clarendon Press; reimpresso en Frede, M., *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 125-50

FREDE, D. (2002) «Comment on Annas», en ANNAS, J. y ROWE, CH. (eds) *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, Washington, Harvard University Press, pp. 25-36

FREDE, D. (2012) «Forms, Functions, and Structure in Plato», PATTERSON, R., KARASMANIS, V. y HERMANN, A., *Presocratics and Plato: Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn*, Las Vegas, Parmenides Publishing

FRONTEROTTA, F. (1997) «Il *Timeo* e la struttura dell'ontologia di Platone», *Elenchos* XVIII, fasc. 1, pp.121-129

FRONTEROTTA, F. (1998) *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Roma, Editori Laterza

FRONTEROTTA, F. (2001) *Méthexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Scuola Normale Superiore, Pisa

FUJISAWA, N. (1974) «Ἔχειν, μετέχειν, and Idioms of 'Paradeigmatism' in Plato's Theory of Forms», *Phronesis* 19, n°1, pp. 30-58

GALLOP, D. (1976), «Relations in the *Phaedo*», *Canadian Journal of Philosophy*, Suppl. vol. II, pp. 149-163

GEACH, P. T. (1965) «The Third Man Again» en ALLEN, R. (ed.) *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge and Kegan Paul, pp. 265-178, first published in 1956

GERSON, L. (1990) *God and Greek Philosophy*, London, Routledge

GERSON, L. (2013) *Aristotle and other Platonists*, Ithaca, Cornell University Press

GERSON, L. (2013) *From Plato to Platonism*, Ithaca, Cornell University Press

GILL, C. (1979) «Plato and Politics: The *Critias* and the *Politicus*», *Phronesis* N° XXIV/2, pp. 148-167

GILL, M. L. (1987) «Matter and Flux in Plato's *Timaeus*», *Phronesis* N° 32/ 1, pp. 34-53

GILL, M. L. (2012) *Philosophos. Plato's Missing Dialogue*, Oxford, University Press

GIOIA, F. (2004) «La forma dialógica y su función en *Leyes*», en SANTA CRUZ, M. I., MARCOS, G. E., DI CAMILLO, S. (comp.) *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristoteles y Plotino*, Buenos Aires, Colihue, pp. 131-145

GONZALEZ, F. (2003) «Perché non esiste una teoria platonica delle idee», BONAZI, M. y

- TRABATTONI, F. (eds) *Platone e la tradizione Platonica. Studi di Filosofia Antica*, Milan, Cisalpino
- GOULET, R. (2012) *Dictionnaire des philosophes antiques*, Vol. V. 1^{re} partie – Va, Paris, CNRS Editions
- GULLEY, N. (1960) «The Interpretation of Plato, *Timaeus* 49 D-E», *The American Journal of Philology*, Vol. 81, pp. 53-64
- GULLEY, N. (1962) *Plato's Theory of Knowledge*, Methuen & Co
- GUTHRIE, W. K. C. (1992) *Historia de la Filosofía Griega*, vol. V, Madrid, Gredos
- GUTHRIE, W. K. C. (1993) *Historia de la Filosofía Griega*, vol. II, Madrid, Gredos
- GUTHRIE, W. K. C. (1998) *Historia de la Filosofía Griega*, vol. IV, Madrid, Gredos
- HADOT, P. (1983) «Physique et poésie dans le *Timée* de Platon», *Revue de Théologie et de Philosophie* 115, pp. 113-133
- HERMANN, A. (2012) “Plato's Eleatic Challenge and the Problem of Self-predication in the *Parmenides*” en PATTERSON, R., KARASMANIS, V., HERMANN, A. (eds.) *Presocratis and Plato: Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn*, Las Vegas, Parmenides Publishing, pp. 205-231
- HATZIMICHALI, M. (2013) “The texts of Plato and Aristotle in the first century BC”, en SCHOFIELD, M. (ed), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century B.C.*, Cambridge, University Press, pp. 1-27
- HUNT, D. P. (1997) «How (not) to exempt Platonic Forms from *Parmenides*' Third Man», *Phronesis* XLII N°1, pp. 1-20
- IRWIN, T. (1977) «Plato's Heracliteanism», *Philosophical Quarterly* 27, pp. 1-13
- IRWIN, T. (1999) «The Theory of Forms», en Fine, G. (ed) *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, Oxford, University Press, pp. 143-170
- JOHANSEN, T. K. (2004) *Plato's Natural Philosophy*, Cambridge, University Press
- JOHANSEN, T. K. (2014) «Why the Cosmos Needs a Craftsman : Plato, *Timaeus* 27d5-29b1», *Phronesis* vol. LIX, n° 4, pp. 297-320
- KAHN, CH. (1995) «The place of the *Statesman* in Plato's later work», en ROWE, CH. (ed) *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 49-60
- KAHN, CH. (1996) *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge, University Press
- KAHN, CH. (2002) «On Platonic Chronology», en ANNAS, J. y ROWE, CH. (eds) *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, Washington, Harvard University Press, pp. 93-127

- KAHN, CH. (2013) «The motivation for Plato's doctrine of Ideas», en NOTOMI, N. y BRISSON, L. (eds.) *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected papers from the Ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 223-232
- LEDBETTER, G. (1999) "Reasons and Causes in Plato: the distinction between *aitía* y *aitíon*", *Ancient Philosophy* 19, pp. 255-265
- LEDGER, G. R. (1989) *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford
- LEE, D. C. (2013), "Drama, dogmatism, and the 'Equals' argument in Plato's *Phaedo*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XLIV, pp. 1-39
- LEE, E. N. (1967), "On Plato's *Timaeus*, 49d4-e7", en *The American Journal of Philology*, vol. 88, No. 1 (Jan.), pp. 1-28
- LEE, E. N. (1969), "On the Metaphysics of the Image in Plato's *Timaeus*", en *The Monist* 50 No. 3, pp. 341-368
- LLEDÓ ÍÑIGO, E. (1997) «Introducción General» en *PLATÓN Diálogos I*, Madrid, Gredos, pp. 7-135
- MALCOLM, J. (1991) *Plato on the Self-Predication of Forms: Early and Middle Dialogues*, Oxford, Clarendon Press
- MANN, W-R. (2000) *The Discovery of Things. Aristotle's Categories & their Context*, Princeton, University Press
- MARGEL, S. (2002) «De l'ordre du monde à l'ordre du discours. Platon et la question du mensonge», *Kairos* 19, pp. 145-161
- MATTHEN, M. (1984) "Forms and Participants in Plato's *Phaedo*", *Noûs*, vol. 18, n° 2, pp. 281-297
- MATTHEWS, G. B. y COHEN, S. M. (1968) "The One and the Many", *Philosophical Quarterly*, vol. XXI, n. 4, pp. 630-655
- MC CABE, M. (1994) *Plato's Individuals*, Princeton, Princeton University Press
- MC PHERRAN, M. L. (1988) "Plato's Particulars", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXVI, n° 4, pp. 527-553
- MEINWALD, C. (1992) "Good-bye to the Third Man", en KRAUT, R. (ed) *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, University Press, pp. 365-396
- MIÉ, F. (2006) «Persistencia y continuidad del sustrato material en la *Física* de Aristóteles», *Tópicos* 30 bis, pp. 69-100
- MIGLIORI, M. (1990) *Dialettica e Verità*, Milano, Vita e Pensiero
- MIGLIORI, M. (ed.) (2002) *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Brescia, Morcelliana

- MILLER, D. R. (2003) *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht
- MILLER, M. H. (1986) *Plato's Parmenides. The Conversion of the Soul*, Princeton, University Press
- MILLS, K. W. (1968) «Some Aspects of Plato's Theory of Forms: *Timaeus* 49 c ff.», *Phronesis*, Vol. 13, N° 2, pp. 145-170
- MOHR, R. D. (1978) «The Gold Analogy in Plato's *Timaeus* (50A4-B5)», *Phronesis* 23, pp. 243-52
- MOHR, R. D. (1980) «Image, Flux, and Space in Plato's *Timaeus*», *Phoenix*, Vol. 34, N° 2, pp. 138-152
- NATALI, C. (2003) «La forma platonica è una causa formale?», en DAMSCHEN, G., ENSKAT, R. y VIGO, A. (eds) *Platon und Aristoteles sub ratione veritatis*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, pp. 158-173
- NEHAMAS, A. (1973) «Predication and Forms of Opposites in the *Phaedo*», *Review of Metaphysics* 26, pp. 461-491
- NEHAMAS, A. (1975) «Plato on the imperfection of the sensible world», *American Philosophical Quarterly*, vol. 12, n. 1, pp. 105-117
- O'BRIEN, D. (1967) «The last argument of Plato's *Phaedo*» I y II, *The Classical Quarterly* XVII n°2, pp. 198-231
- OWEN, G. E. L. (1953) «The place of the *Timaeus* in Plato's dialogues», en *Classical Quarterly* 3, pp. 79-95
- OWEN, G. E. L. (1957) «A proof in the *Peri Ideon*», *Journal of Hellenic Studies* 77, pp. 103-111
- PARRY, R. D. (2001) «Paradigms, Characteristics, and Forms in Plato's Middle Dialogues», *Apeiron*, vol. XXXIV, n. 1, pp. 1-35
- PATTERSON, R. (1985) *Image and Reality in Plato's Metaphysics*, Indianapolis, Hackett Publishing
- PATTERSON, R. (1998) «On the Eternality of Platonic Forms», en Smith, N. (ed) *Plato Critical Assessments* vol. II, London & New York, Routledge, pp. 142-160 (first published 1985, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67 pp. 27-46)
- PERL, E. D. (1998) «The Demiurge and the Forms: A Return to the Ancient Interpretation of Plato's *Timaeus*», *Ancient Philosophy*, 18, pp. 81-92
- PERL, E. D. (1999) «The presence of the paradigm: immanence and transcendence in Plato's Theory of Forms», *The Review of Metaphysics* 53, pp. 339-362
- PRADEAU, J. F. (2001) «Les formes et les réalités intelligibles. L'usage platonicien du terme

- eidos*” en PRADEAU, J. F. (ed.) *Platon: les formes intelligibles*, Paris, Puf, pp. 17-54
- PRIOR, W. J. (1985) *Unity and Development in Plato's Metaphysics*, La Salle, Open Court
- RACIONERO, Q. (1998) “Logos, myth and probable discourse in Plato's *Timaeus*” *Elenchos*, XIX, fasc. 1, pp. 29-60
- RICKLESS, S. (1998) “How *Parmenides* saved the Theory of Forms”, *Philosophical Review* 107, pp. 501-554
- RICKLESS, S. (2007) *Plato's Forms in Transition. A Reading of the Parmenides*, Cambridge, University Press
- ROBINSON, R. (1953) *Plato's earlier dialectic*, Oxford, Clarendon Press
- ROBINSON, T. M. (1979) «The Argument of *Tim.* 27 d ff.», *Phrónesis* 24, pp. 105-109
- ROSS, D. (1951) *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press
- ROWE, C. (2004) “Éthique et métaphysique platoniciennes ou pourquoi il faut abandonner la classification en dialogues de jeunesse, de maturité et de vieillesse”, *Philosophie antique* 4, pp. 131-150
- RUNIA, D. (1997) “The literary and philosophical Status of *Timaeus'Proemium*”, en CALVO, T. y BRISSON, L. (eds.), *Interpreting Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 1997, pp. 101-118
- RUNIA, D. (1986) *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, Brill
- RYLE, G (April 1939) “Plato's *Parmenides*”, *Mind*, Vol. XLVIII, N° 190, pp. 129-151
- RYLE, G (July 1939) “Plato's *Parmenides*” (II), *Mind*, Vol. XLVIII, N° 191, pp. 302-325
- RYLE, G. (1966) *Plato's Progress*, Cambridge, University Press
- SALLIS, J. (1999) *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*, Bloomington, Indiana University Press
- SAYRE, K. M. (1998) “The Role of the *Timaeus* in the Development of Plato's Late Ontology”, *Ancient Philosophy* 18, pp. 93-124
- SEDLEY, D. (1998) “Platonic Causes”, *Phronesis* XLIII/2, pp. 114-132
- SEDLEY, D. (2006) “Form-Particular Resemblance in Plato's *Phaedo*”, KALDERON, M. (ed) *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. CVI, Part. 3, London, Blackwell Publishers, pp. 309-325
- SILVERMAN, A. (1992): «Timaeian Particulars», *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 42, N° 1, pp. 87-113
- SMITH, N. (1998) «The Various Equals at Plato's *Phaedo* 74b-c», SMITH, N. D. (ed.), *Plato Critical Assessments* vol. II, London and New York, Routledge, pp. 93-101, first published

- (1980) *Journal of the History of Philosophy* 18, pp. 1-7
- SORABJI, R. (1983) *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Chicago, The University of Chicago Press
- STOUGH, C. L. (1976) «Forms and Explanation in the *Phaedo*», *Phronesis* XXI n°1, pp. 1-30
- PRESS, G. (2000) *Who speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham, Rowman & Littlefield
- TAYLOR, A. E. (1911) *Varia Socratica*, Oxford, J. Parker, pp. 178-267
- TAYLOR, A. E. (1929) *Plato, The Man and his Work*, London, Mathuen and Co. Ltd
- TAYLOR, C. C. W. (1969) «Forms as Causes in the *Phaedo*», *Mind* 78, pp. 45-59
- THESLEFF, H. - NAILS, D. (2003) "Early academic editing: Plato's *Laws*", en SCOLNICOV, S. - BRISSON, L. (eds) *Plato's Laws: From Theory Into Practice. Proceedings of the VI Simposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag
- THESLEFF, H. (2009) *Platonic Patterns. A Collection of Studies by Holger Thesleff*, Las Vegas-Zurich-Athens, Parmenides Publishing. Publicación original Societas Philosophica Fennica, Helsinki, 1967
- TRABATTONI, F. (1993) "Una nuova interpretazione del '*Parmenide*' di Platone", *Elenchos* 14, pp. 65-82
- TRABATTONI, F. (2003) "Sui caratteri distintivi della 'metafisica' di Platone (a partire dal *Parmenide*)", *Méthexis* XVI, pp. 43-63
- TURNBULL, R. G. (1989) "The Third Man Argument and the Text of *Parmenides*", en ANTON, J. y PREUS, A. (eds.) *Essays in Ancient Greek Philosophy III. Plato*, Albany, State University of New York Press, pp. 203-225
- TURRINI, G. (1979) "Contributo all'analisi del termine *eikos*. II. Linguaggio, verosimiglianza e immagine in Platone", *Acme* XXXII, pp. 299-323
- VEGETTI, M. (1998) PLATONE, *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di --, vol II, Napoli, Bibliopolis
- VERNANT, J.-P. (1973) *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba (1° edic. 1965)
- VLASTOS, G. (1939) "The Disorderly Motion in the *Timaeus*", *The Classical Quarterly*, vol. 33, 2, pp. 71-83
- VLASTOS, G. (1954) "The Third Man Argument in the *Parmenides*", *Philosophical Review* 63, pp. 319-349
- VLASTOS, G. (1965) "Degrees of Reality in Plato", en Bambrough, R. (ed.) *New Essays on Plato and Aristotle*, London, Routledge and Kegan Paul, pp. 1-19

- VLASTOS, G. (1969) "Reasons and Causes in the *Phaedo*", *The Philosophical Review*, vol. 78, n°3, pp. 291-325
- VLASTOS, G. (1969²) "'Third Man ' Argument (*Parm.* 132a1-b2): Text and Logic", *The Philosophical Quarterly*, vol. 19, n°77, pp. 289-301
- VLASTOS, G. (1987) "'Separation' in Plato", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5, pp. 187-196
- VLASTOS, G. (1991) *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, New York, Ithaca
- WHITE, F. C. (1976) "Particulars in *Phaedo* 95e-107a", *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume III, pp. 129-147
- WHITE, F. C. (1977) "Plato's Middle Dialogue and the independence of Particulars", *The Philosophical Quarterly*, vol. 27, n°108, pp. 193-213
- WHITE, F. C. (1978) "The *Phaedo* and the *Republic* V on Essences", *The Journal of Hellenic Studies*, vol. XCVIII, pp. 142-156
- WHITE, N. (1977) "The 'Many' in *Republic* 475a-480a", *Canadian Journal of Philosophy* 7, pp. 291-306
- WHITTAKER, J. (1969) "*Timaeus* 27D 5 ff.", *Phoenix* 23, pp. 181-185
- WHITTAKER, J. (1973) "Textual Comments on *Timaeus* 27C-D", *Phoenix* 27, pp. 386-391
- WOLFSDORF, D. (2005) "Aition and Aitia in Plato", *Ancient Philosophy* XXV, N°2, pp. 341-348
- YOUNG, CH. (1994) "Plato and Computer Dating" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XII, pp. 227-250
- ZEYL, D. J. (1975): «Plato and Talk of a World in Flux: *Timaeus* 49a6-50b5», *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 79, pp. 125-148

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	2
INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I: UBICACIÓN DEL <i>TIMEO</i> DENTRO DEL <i>CORPUS</i>	12
I.1 La tradición y la propuesta clásica de datación del <i>Timeo</i>	12
I.2 Criterios de ordenación cronológica	16
I.3 Aportes y limitaciones del método estilométrico	21
I.4 Owen: una posición enfrentada a la propuesta tradicional de datación	24
I.5 La cronología relativa entre <i>Parménides</i> y <i>Timeo</i>	32
I.6 Conclusiones	36
CAPÍTULO II: LA TEORÍA DE LAS IDEAS DE MADUREZ	39
5. II.1 Características principales de la teoría de las Ideas de madurez	39
6. II.2 Participación	51
7. II.3 Las Ideas “separadas”	57
II.3.a Tripartición ontológica	61
II.3.b La Forma en sí y por sí	62
8. II.4 Las propiedades inmanentes	66
CAPÍTULO III: EL <i>STATUS</i> DE LOS PARTICULARES EN LA TEORÍA DE LAS IDEAS DE MADUREZ	81
III.1 Esencialismo en <i>Fedón</i>	81
III.2 Análisis de la ontología en términos de tripartición	99
III.3 La participación en <i>República</i>	125
CAPÍTULO IV: LAS CRÍTICAS DEL <i>PARMÉNIDES</i>	130
IV.1 Las objeciones de la primera parte del <i>Parménides</i>	132
IV.1.a La extensión de las Ideas (<i>Parm.</i> 130b1-e4)	133
IV.1.b El dilema de la participación (<i>Parm.</i> 131a4-e6)	140
IV.1.c El argumento regresivo de la grandeza (<i>Parm.</i> 132a2-b2)	150
IV.2 Conclusiones	168
CAPÍTULO V: LA PROPUESTA ONTOLÓGICA DEL <i>TIMEO</i>	172
V.1 La ontología bipartita inicial: los dos principios	173
V.2 ¿Cómo leer un <i>lógos/mûthos</i> en clave <i>eikós</i> ?	182
V.3 La causalidad en el <i>Timeo</i> : la figura del demiurgo	189
V.4 El segundo relato: introducción de la <i>khóra</i> y sus posibles interpretaciones	205
CAPÍTULO VI: LAS “SOLUCIONES” DEL <i>TIMEO</i>	225
VI.1 Análisis de <i>Timeo</i> 49c7-50b5: <i>A much Misread Passage</i>	225
VI.2 El <i>status</i> de los particulares y el rol de las Ideas	243
VI.3 Posibles respuestas a las críticas del <i>Parménides</i> : a modo de conclusión	252
BIBLIOGRAFÍA	258

