

CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL *TIMEO* DE PLATÓN

Por: **Jairo Escobar Moncada**

Universidad de Antioquia

Para Ingrid

Este diálogo es uno de los más leídos de la filosofía occidental. Su recepción, dicho sin exageración, constituye uno de sus hilos secretos. Personas como Aristóteles, Proclo, Plotino, Agustín, Thierry de Chartes, Ficino, Schelling, Hegel, Taylor, Cornford, Heisenberg, Whitehead, Derrida, Castoriadis, e incluso Borges en su *Historia de la Eternidad*, son testimonios de ello. He enumerado algunos nombres para señalar la huella profunda que este diálogo ha dejado en la filosofía y la literatura occidental. Pero aquí no pienso contar esta recepción, cuyos avatares superarían mis conocimientos, sino considerar algunos momentos que estimo imprescindibles para la comprensión del diálogo.¹

1. El primero sería la nueva concepción de dios que Platón desarrolla. Esta novedad se puede resumir en dos palabras: el demiurgo cósmico es un ser libre de envidias, le es propicio y favorable a los hombres (*Timeo* 29e). El discurso teológico de Platón se deja engranar con los de la filosofía presocrática, los cuales rechazan las representaciones de los poetas y teógonos que cargan a los dioses con todas las infamias y vicios de los hombres. Una proyección de los delitos y figuras humanas en los dioses es impía y desafortada, que Jenófanes, el primero, critica (DK 21 B11, B15). Tales personajes divinos, que se meten en cualquier riña, que roban y son adúlteros y se engañan mutuamente, no pueden ser modelos éticos para el comportamiento humano y mucho menos para garantizar la aparición ordenada del mundo, para que haya algo así como cosmos. Tales representaciones no consideran seriamente el concepto de *theion*. Su concepto debería estar libre de consideraciones antropomórficas impurificadoras. Lo más excelso pensable no debería expresarse con predicados surgidos de las más dudosas esferas de la convivencia humana y que sólo aquí tienen significado. Los dioses de la tradición son envidiosos con los hombres, se mezclan para infortunio en sus asuntos, son causantes de guerras, catástrofes, disputas crueles y dolores deformadores. El demiurgo platónico, en cambio, carece de envidia, pues realiza todo lo posible para propiciar la vida humana que, en principio, parece estar regida por la dura Ananke (necesidad), como se expresa claramente en la pieza *Orestes* de Eurípides, en la cual al comunicarle Hermione a Electra la determinación del pueblo de que ellos deben morir, Electra le contesta serenamente: "No hay nada más que hacer, estamos bajo el yugo de la Ananke" (*arar anankes zygon kathestamen*. 1330).

¹ Para un desarrollo más detallado de estos puntos cfr. ESCOBAR MONCADA, Jairo. *Chora und Chronos. Lógos und Ananke in der Elemententheorie von Platons "Timaios"*. Wuppertal: Deimling Verlag, 1995.

La palabra *ananke* y sus derivados se refieren a la noción de coerción y presión, sobre todo en su aspecto material (Cfr. *Iliada* 9, 429; 18, 113; *Odisea* 14, 272; 17, 143 entre otros)

Los dioses, así puede interpretarse a Platón, son concebidos por los poetas como seres cuyo interés único consistiría en hundir más a los seres humanos en la Ananke, encadenarlos más a ella, a su poderoso yugo. Por el contrario, el dios cosmogónico platónico emprende todo lo posible para crear condiciones que permitan y fomenten su vida, unas condiciones que propicien más el ejercicio del Lógos. La relación de este dios con el mundo reside concretamente en que él intenta realizar al máximo de posibilidades dadas en la Ananke. En esto reside esencialmente su bondad (*Timeo*. 29d-30a). Según este concepto de lo bueno, no sería bueno el mundo si no contuviera todos los seres vivos concebibles, aunque no tengan la perfección del más alto bien y ser (30c). Es bueno por ello que haya un mundo, aunque sea percedero, y que haya entidades como seres humanos, pájaros, peces, plantas y piedras, pues así se realizan las huellas del fuego, aire, tierra, y agua que tiene la Ananke (53b).

Con respecto al demiurgo, por último, es inevitable la pregunta de si su relación con el mundo es de inmanencia o de trascendencia. Evidentemente Platón no plantea la pregunta de esta manera, o, al menos, con estos términos, pero el plantearla sirve para destacar un momento del discurso teológico de Platón: el carácter teleológico del demiurgo. Éste está en la cosmología platónica por el Nous como factor ordenador y teleológico que, a pesar de la fuerza disociadora de la Ananke, le da cohesión al universo y lo mantiene unido y ordenado en sus movimientos. Darle una respuesta definitiva a la pregunta es difícil, pero siguiendo una propuesta de Hackforth podría decirse que el dios platónico es externo al universo, pues su perfecta actividad espiritual no se revela en el universo de manera completa, pero al mismo tiempo le es inmanente en el sentido de que su actividad es esencial para el orden del mundo. Lo impreciso e indeciso de esta respuesta tiene, empero, sus raíces en la cosa misma, pues, dicho con Platón, “encontrar al creador (*poiêtên*) y padre (*patéra*) de este mundo es difícil y, luego de encontrarlo, es imposible comunicárselo a todos.” (28c)

2. Esta segunda consideración se ocupa del *eikos lógos*, que constituye el fundamento metodológico del diálogo. ¿Es éste meramente un precursor del método científico moderno, o tiene meramente un carácter poético y narrativo, como la expresión *eikos mythos* utilizada también por Timeo lo sugiere? Valga aquí señalar nombres como Meyer-Abich, Cornford o Taylor. No se trata de negar ni los aspectos poéticos y narrativos ni matemáticos inherentes al *eikos lógos* pero ambos no agotan su peculiaridad o, mejor, al caracterizarlo con algunos de estos predicados no se acierta el aspecto filosófico que le es propio, antes bien lo ocultan. De hecho Sócrates presenta a Timeo como alguien que ha alcanzado el más alto nivel filosófico (20a), y es este justamente el momento que hay que sacar a la luz, si no se quiere reducir el Timeo a mero precursor del método cuantitativo

moderno que sacrifica todas las cualidades de las cosas, o en oposición a esto, a mero poema cosmológico.

La palabra que se debe considerar aquí es *eikos* y su familiar *eikon* que en castellano nos ha dado la palabra icono. ¿Cuál es la relación entre *eikos* y *lógos*? ¿Es una mera relación externa, o existe entre ambos una interna de modo que al *lógos* le es inherente un momento de *eikos*, de iconidad, entendiendo la palabra en el doble sentido de imagen y representación, sin limitarla al aspecto visual como la palabra castellana icono lo sugiere?

No hay que olvidar que la pregunta por el *eikos lógos* tiene como trasfondo la diferenciación esencial a la filosofía platónica entre *ón* y *gignómenon*, entre el ser y el devenir, entre aquello que es igual a sí mismo y no cambia, la esfera de las ideas, y aquello que está en continuo movimiento y cambio, la esfera de lo sensible; la una cognoscible sólo por la *noesis* y la otra sólo por la opinión incapaz de lenguaje (27d-28a).

Para precisar el sentido en que Platón utiliza la palabra es ilustrativo dar una mirada a los diálogos *Cratilo* (entre otros, los lugares 384d ss., 432a ss.), que se ocupa de la relación entre nombre y cosa (*ónoma* y *prágmata*), entre lenguaje y mundo, y el *Sofista* (especialmente 235a-241c), donde el problema del *eikos* y el *eikôn* se trata intensamente, y su *methexis* con el *lógos*. ¿Es el *lógos* algo meramente *ón* o meramente *gignómenon*? Sin entrar en detalles, podría decirse que al *lógos* le es intrínseco un momento de *eikos*, palabra con la cual Platón, a mi entender, designa la materialidad, temporalidad, y finitud del *lógos*, esto es, su permanente entramamiento con la *Ananke*.

La palabra *eikos* se puede traducir, utilizando expresiones latinas, como *probabilis* o *verisimilis*, pero la que mejor da su sentido es la segunda, a saber, el *lógos* es siempre y en todo momento un *lógos* verosímil, un *lógos* que expone con semejanza la verdad, un *lógos* que representa la verdad siempre y cuando esté orientado por las ideas. *Eikeîn* significa representar, exponer fielmente lo representado. El *eikos lógos* quiere exponer la verdad del cosmos, hacer visible la estructura interna en el medio discursivo e icónico del *lógos*, siempre consciente de su momento *eikos*, y de que la filosofía consiste siempre en el renovado esfuerzo de superar las fuerzas hechizadoras de las imágenes en busca de un conocimiento libre de imágenes, esforzándose por acertar siempre el *typos tou prágmatos*, los rasgos esenciales de la cosa (*Cratilo* 432 d-e).

El *Lógos* tiene un carácter anfibólico (437a), esto es, participa igualmente del ser y del no ser, del mundo de las ideas y del mundo de lo sensible, lo inteligible y lo sensible, del *Nous* y de la *Ananke*. Es su naturaleza dual (*nóthos* como dice *Timeo*) la que constituye la iconidad del *lógos* la que le da su rasgo de *eikos*. Podría pensarse que el *lógos* pierde su carácter ícono cuando se ocupa solamente de ideas, pero esta es una ilusión, como lo muestra el *Sofista* (239a-241c), una ilusión que surge desde el desconocimiento de la

dynamis del lógos: la dialéctica de la *megista génê* lleva consigo un momento de *kinesis*, a saber, de temporalidad.

El eikos lógos cosmológico de *Timeo* no es únicamente la respuesta al lógos *politikós* con que Sócrates inaugura el diálogo, sino que es su fundamentación, esto es, del deseo de Sócrates de ver su ideal de *polis* en movimiento en la naturaleza y sus relaciones con otras ciudades.

3. Un tercer momento del diálogo es la relación entre espacio y elementos, entre espacio e idea que se tratan en el difícil lugar 52 b-d. Toda interpretación del *Timeo* debe pasar por el estrecho sendero, como entre Escilia y Caribdis, de este sitio. Aquí, creo, tiene uno de sus lugares más altos la filosofía platónica, un lugar donde Platón, en breves, precisas y difíciles frases, sintetiza sus muchos años de actividad filosófica, de su dedicación a la tarea del pensamiento, y donde también yace cifrado el puente (*methexis*) con la definición del tiempo dada en 37d-e. La reflexión sobre *Chora* (espacio) y la reflexión sobre *Cronos* (tiempo) son las columnas que sostienen internamente el *Timeo* y, podría decirse sin exageración, la filosofía tardía de Platón.

La reflexión sobre *Chora* que comienza en 47e, es inseparable de la reflexión sobre Ananke y los elementos. Más exactamente, el pensar sobre *Chora* es introducido con la presentación de la *planôménê aitía*, la causa errante, la Ananke misma. El cosmos es producto de lo elaborado conjuntamente por la razón (*noûs*) y la Ananke. La palabra “producto” no debería malentenderse como si el cosmos hubiera salido fresco de algún supertaller o fábrica enorme, como si la intención de *Timeo* fuera cosmogónica y no cosmológica. Esto hay que tenerlo presente durante toda la lectura del diálogo, aunque la primera impresión sea opuesta: Platón intenta pensar cosmológicamente, y no narrar cosmogómicamente, esto es, quiere sacar a luz los principios y causas del cosmos y no narrar historias de dioses creadores del mundo.

El mundo es el resultado de una mezcla, dirá luego, de *Nous* y Ananke. El lugar, empero, donde se encuentra *Nous* y Ananke es la geometrización de los elementos. La estereometrización –esta es la palabra correcta– de los elementos es el punto de encuentro de los dos momentos que sostienen la arquitectura del *Timeo*: Ser y Génesis, *Nous* y Ananke, lógos y *planôménê aitía*. Exactamente en este punto tiene lugar la generación del cosmos: esto es lo que pretende resaltar Platón al situar la estereometrización de los elementos en la segunda parte del texto, que, en sentido estricto, pertenecería a la primera que se ocupa de las cosas elaboradas por la mano demiúrgica. Todo lo que habita el cosmos es producto de ambas fuerzas, con excepción del alma.

La introducción de la Ananke como *planôménê aitía* es una preparación del terreno para la reflexión sobre *Chora*. El pensar sobre la Ananke profundiza la hipótesis con que se inicia en el *Timeo*, a saber, la diferencia entre ser y devenir. La Ananke es el núcleo del

devenir. La generación y la destrucción, el surgimiento y el perecimiento son los fenómenos que exponen la fuerza (*dynamis*) de la Ananke y los elementos (*stoicheia*) –fuego, agua aire y tierra– son las letras con las cuales ella elabora el texto del devenir. Y aunque esto no sea exacto, pues el texto es conjuntamente escrito por el Nous y la Ananke, exactamente por los elementos estereometrizados, es inevitable decirlo así para distinguir claramente el papel de la *planôménê aitía*. La *genesis eis ousian*, el devenir hacia el ser, de que habla el Filebo (26d) pasa por la estereometrización de los elementos.

La relación entre el devenir y la *Chora*, *Ananke* y *Chora*, *lógos* y *planôménê aitía* la va delineando Platón lentamente (48e-53b), y el pensamiento que la guía es la indisoluble pertenencia entre espacio y elementos. Esto lo señalan las oscilaciones que hace Timeo en su exposición entre el espacio y los elementos (48a-50b). Pero esta pertenencia no hay que entenderla como una unidad ambivalente, sino como una correlación: ambos no son idénticos. *Chora* no es los elementos y los elementos no son *Chora*. La pregunta por el devenir y sus elementos lleva implícita en sí la pregunta por el “dónde”, por el lugar donde los elementos están y realizan sus transformaciones y por el lugar donde el devenir sucede. Correlativamente la pregunta por la *Chora* lleva a preguntar por aquello a lo que da lugar. *Chôréô* significa ceder, dar sitio, hacer lugar. *Chora* es el espacio receptor de los elementos, la dadora de sitio para sus transformaciones, para el nacimiento y muerte de los fenómenos. La diferencia entre *Chora* y los elementos es importante tenerla en cuenta porque si no se corre el riesgo de identificarlos, y caer así, como Aristóteles, Robin y Schelling, en la tentación de decir que el espacio es la materia, un especie de *proté hyle* como Aristóteles, o una “materia invisible” como Schelling.

Pero la *Chora* no es materia alguna, sino el lugar de ella. Además Platón utiliza poco la palabra *hyle*, y cuando lo hace, con el sentido material (*Timeo*. 69a6) no trabaja con la idea de una masa primigenia indiferenciada que paulatinamente se va diferenciando, algo así como una masa de la que bastaría coger un pedazo cualquiera y formarla con pirámides y, mágicamente, obtener fuego, y luego coger un pedazo cualquiera de otra parte y esterometrizarla con cubos y, por obra de magia, obtener tierra. Como ya se mencionó, la Ananke tiene huellas de los elementos, pero en el estado y la figura que tienen las cosas cuando la mano de lo divino no las ha tocado: carecen de figura y de nombre (53b). Sólo cuando el demiurgo las ha transformado por medio de formas y números merecen llamarse fuego, aire, tierra y agua. El transfondo de la teoría platónica de los elementos son las teorías de Demócrito y Empédocles y la suya surge de una discusión crítica implícita con éstas.

La *Chora* es el “donde” de los elementos, del devenir. No más pero tampoco menos. Este tercer género es comprensible por un *nóthos logismos*, por un pensamiento bastardo (52b). Este *nóthos lógos* no hay que entenderlo como Derrida: como la propuesta platónica de una nueva facultad cognoscitiva. El *nóthos lógos* pertenece al *eikos lógos*. Su carácter bastardo es producto de su doble y desigual origen, de su doble participación de lo sensible

y lo ininteligible. La comprensión de la Chora lleva al *lógos* al extremo de sus posibilidades, lo empuja a romper sus barreras, en vano, de su propia constitución: aquí le da vértigo. Esto quiere decir Platón con su *nóthos lógos*.

La Chora es determinada, luego de la reflexión vertiginosa, con los predicados de *ámorphon*, *anóraton*, *anaisthêsian* (51a7/b1). Con estos objetivos caracterizadores de Chora, con esta serie de negaciones, quiere Platón resaltar lo propio de la Chora: su capacidad de recibir imágenes de las ideas sin deformarlas ni desfigurarlas. Las imágenes pueden aparecer tal como son porque la Chora las deja aparecer tal como son. La Chora no es una materia invisible entre el fenómeno y los ojos, sino el lugar de aparición no deformador de los fenómenos. A Chora le pertenece un momento esencial de transparencia. Gracias a esta *dynamis* de transparencia de la Chora los fenómenos pueden aparecer íntegros, presentarse tal cual son y tal como son. La *dynamis* del fenómeno (*Protágoras* 356d) puede aparecer íntegra gracias a la *dynamis* de Chora. Ésta consiste en la transparencia que permite la aparición sensible de los fenómenos tal como son, tal como aparecen y desaparecen, surgen y mueren, se mueven y se transforman. Porque aparecen tal como son, y la Chora lo permite, pueden los fenómenos ser nombrados. La transparencia es la forma de espacialización de la Chora. La dinámica del fenómeno, su vitalidad, es, por otra parte, inseparable de su mediación temporal.

4. La cuarta y última perspectiva para acercarse al *Timeo* es la consideración de la dimensión del tiempo. Dicho breve y esquemáticamente: los dos momentos que determinan el tiempo son justamente aquellos con los que Platón construye su cosmología: Ananke y *Lógos*. Una lectura atenta del lugar donde Platón define el tiempo (37 d-e) deja ver que los dos momentos en juego son Ananke y Logos, el *Lógos* como número y lenguaje. Ambos son los hilos con los que las Moiras, las hijas de la Ananke, tejen el tiempo del cosmos y de todos los seres que la habitan. La temporalidad de la Ananke y la temporalidad del Logos se entrelazan en el concepto de tiempo, y el lugar donde lo experimentan los seres terrestres es en la muy terrestre boca. Aquí, como dice Platón, se cruzan la corriente de la necesidad y la corriente del lenguaje. El tiempo de la Ananke es circular, es el tiempo del dormir y el despertar, del hambre y su satisfacción, de la noche y el día. El tiempo del Logos es, podría decirse, lineal. El Logos como lenguaje y número, permite la creación de poesías y narraciones, de construcciones, caminos, de relojes, vestidos, danzas etc. La obra humana, cuyo fundamento posibilitador es el *lógos*, como número y lenguaje, interviene en el tiempo de la Ananke para permitir la forma de la vida propiamente humana, distinta de la de los otros seres vivos, una forma de vida que se levanta sobre la acción productora y la facultad de hablar. La temporalidad de la Ananke y la temporalidad del *Lógos*, que se entretienen a cada instante y que tejen así la vida humana, indica a su vez al enraizamiento de la vida humana en Chora y Chronos, el enraizamiento de todo lo vivo en el espacio y en el tiempo.

Para acabar, podría formularse una pregunta que era la pregunta implícita en la filosofía de Platón y la explícita en dos de sus obras magnas: la *República* y las *Leyes*. ¿Podrá el lógos construir una forma de vida humana en la que la dureza de la Ananke padecida por Héctor y Hécuba, por Andrómaca y Electra, sea reducida al mínimo, esto es, una vida lo más libremente posible de violencia e injusticia, de guerra y desprecio de lo diferente, que, infortunadamente, encuentra siempre sus Trasímacos? La grandeza de Platón, independientemente de sus limitaciones históricas y conceptuales (y sea leído esto suavemente) consiste en haber tomado partido por el Lógos, en haber mostrado que éste permite algo diferente a la violencia, que ésta sólo puede combatirse con aquél. Una vida sin el Lógos, como dice Sócrates, no vale la pena, y no vale la pena porque estaríamos completamente en manos de la durísima Ananke. Por esto, pero no solamente por esto, podría decirse con Whitehead, que la filosofía occidental es una nota al pie de página a la filosofía de Platón. Y esto no quiere decir, por supuesto, que esas notas no sean importantes. Pues ser amigo de Platón no impide que se sea amigo de la verdad, y ésta, como bien lo sabía Platón, hay que buscarla y seguir buscándola mediante el diálogo. En este diálogo también se inscribe el sueño del Maestro de América Pedro Henríquez Ureña, cuya utopía sigue interrogando la pregunta de Platón. Esta pregunta sigue abierta.

CONSIDERACIONES SOBRE EL *TIMEO*

Por: Jairo Escobar Moncada

RESUMEN

El artículo pretende mostrar que son cuatro los momentos esenciales que constituyen el *Timeo* de Platón y que sólo la consideración conjunta de ellos nos da una combinación adecuada para abrir el enigma del diálogo. Estos cuatro momentos son: 1. El problema de lo divino y su relación con el mundo; 2. La relación entre *Eikos-Logos*, Cosmos y Filosofía; 3. La teoría de los elementos y su relación con el espacio; 4. El problema del Tiempo y la necesidad.

CONSIDERATIONS ON *TIMAEUS*

By Jairo Escobar Moncada

SUMMARY

The aim of this article is to demonstrate that Plato's *Timaeus* is made up of four essential moments and that only through joint consideration of all these may we reach an adequate combination so as to open up the dialogue's enigmas. These four moments are: 1: The problem of the divine and its relationship with the world. 2: The relationship between *Eikos* and *Logos*, the Cosmos and Philosophy. 3: The theory of elements and their relation with space. 4: The problem of time and necessity.