

OTRO PLATÓN. PLATONISMO Y ESTRUCTURALISMO A  
PARTIR DE *LOGIQUE DU SENS*

Another Plato. Platonism and Structuralism  
through *Logique du sens*

**Germán Osvaldo Prósperi**

Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina.



**Resumen**

*La inversión del platonismo que efectúa Deleuze en Logique du sens consiste, por un lado, en hacer bajar a las esencias y convertirlas en acontecimientos y, por otro lado, en hacer subir a los simulacros y convertirlos en fantasmas. En este artículo propondré, atendiendo a la sugerencia deleuziana de que ya el mismo Platón habría indicado la dirección hacia el derrumbe de su propio sistema, otro modo de leer al platonismo, pero que sólo se vuelve posible a partir de la apropiación que realiza Deleuze de ciertas tesis estructuralistas en Logique du sens.*

**Palabras clave:** *platonismo; estructura; fantasma; serie; demiurgo.*

**¿Cómo citar?:** Prósperi, G. O. (2026). Otro Platón. Platonismo y estructuralismo a partir de *Logique du sens*. *Praxis Filosófica*, (63), e20314565. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i63.14565>

**Recibido: 14 de noviembre de 2024. Aprobado: 24 de abril de 2025.**

## **Another Plato. Platonism and Structuralism through *Logique du sens***

***Germán Osvaldo Prósperi***<sup>1</sup>

Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina.

### ***Abstract***

*Deleuzian reversal of Platonism, as presented in Logique du sens, involves, on the one hand, deposing essences and turning them into events and, on the other hand, raising up simulacra and turning them into phantasms. According to Deleuze, it seems that Plato himself may have indicated the foundering of his system. Drawing on this suggestion, this article proposes an alternative reading of Platonism which is possibly only if we consider Deleuze's appropriation of structuralist theses in Logique du sens.*

**Keywords:** *Platonism; Structure; Phantasm; Series; Demiurge.*

---

<sup>1</sup> Germán Osvaldo Prósperi es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Se especializa en problemas vinculados a la metafísica y la antropología filosófica. Es docente e investigador en la UNLP. Ha realizado seminarios de posgrado en la Università degli Studi di Genova (Italia) en los años 2005-2006. En el año 2017 ha finalizado y aprobado un Posdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales en la Universidad Nacional de Buenos Aires. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas, tanto nacionales como internacionales. Es autor de los libros: *La respiración del Ser. Apnea y ensueño en la filosofía hegeliana* (Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2018), *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación* (Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2019), *Psychomachia I. De Christo et Antichristo* (Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2021), *Metanfetáfica. Ensayo de sobredosis ontológica* (Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2023) y *Casi nada. El problema de la materia en la tradición platónica* (Buenos Aires, Ragif Ediciones, 2024).

# OTRO PLATÓN. PLATONISMO Y ESTRUCTURALISMO A PARTIR DE *LOGIQUE DU SENS*

*Germán Osvaldo Prósperi*

Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina.

## I. Introducción

Gilles Deleuze descubre en los estoicos, y luego de forma paradigmática en Lewis Carroll, la posibilidad de invertir el platonismo. La operación estoica es doble: por un lado, hace bajar a las Ideas y las convierte en acontecimientos; por el otro, hace subir a los simulacros y los convierte en fantasmas. De ser causa y fundamento de las cosas corpóreas, lo ideal pasa a ser efecto incorpóreo de los cuerpos y sus mezclas, de la misma manera que los simulacros, de ser esas singularidades disímiles que el platonismo había hundido en las profundidades, pasan a ser fulgores infinitivos que sobrevuelan los cuerpos y sus interacciones.

Ahora bien, en este trabajo quisiera proponer un modo diferente de leer a Platón. Sabemos que en general el término “platonismo” está asociado a una filosofía de la trascendencia y de lo Uno. Pero sabemos también que la relación de Deleuze con el platonismo es ambigua y compleja. ¿Acaso no ha dicho en *Différence et répétition* y en *Logique du sens* que ya el mismo Platón habría indicado la dirección hacia el derrumbe de su propio sistema? Me gustaría sugerir entonces que este derrumbe no encuentra su posibilidad sólo en la reivindicación de los simulacros sobre las copias y de los acontecimientos sobre las esencias, sino en una lectura del *Timeo* en particular y de las enseñanzas no escritas (ἄγραφα δόγματα) en general que yo calificaría de estructuralista y que encuentra su condición de posibilidad en el andamiaje conceptual que nos ofrece Deleuze en *Logique du sens*. Se objetará que utilizar una teoría contemporánea como es el estructuralismo

para leer a Platón es caer en el más flagrante anacronismo, el peor de los pecados para los historiadores de la filosofía. Sin embargo, como bien ha mostrado G. Didi-Huberman (2000) respecto a la historia del arte —y lo mismo se aplica, estoy convencido, a la historia de la filosofía—, el anacronismo posee una potencia inigualable a la hora de abrir nuevos horizontes de pensamiento.

## II. Aclaración metodológica

Antes de desarrollar la interpretación estructuralista del platonismo que propongo en este artículo, resulta importante aclarar el modo en el que voy a proceder. La intención de este trabajo no es explicar el pensamiento de un autor en concreto, por ejemplo, Platón o Numenio o Plotino, por mencionar tres figuras a las que haré referencia. Mi objetivo, más bien, es utilizar algunas ideas puntuales de estos autores, y de otros no mencionados aquí, a fin de reconstruir una concepción general del platonismo que, en sentido estricto, no coincide con la filosofía de ningún autor en particular. Por ejemplo: si bien me valdré del fr. 11 de Numenio (según la edición de Des Places, 1973) para explicar la acción de lo Uno sobre la Materia y de la Materia sobre lo Uno, no identificaré al principio divino con el Bien y al principio material con el Mal, según un tópico más o menos frecuente en la tradición pitagórico-platónica, Numenio incluido. Otro ejemplo: si bien me valdré de la concepción plotiniana de la materia, en la medida en que el licopolitano la piensa como incorpórea y por lo tanto como no-ser o como otra-que-ser, la consideraré en el mismo plano de realidad que lo Uno, cosa inaceptable para Plotino y para el así llamado neoplatonismo en general. Estos ejemplos bastan para indicar un aspecto importante acerca del modo de lectura y especulación implementado en este artículo: hacer uso de la idea de un autor no significa adherir a su sistema filosófico. Incluso podría decirse que el movimiento que ensayaré aquí es exactamente el contrario: haré uso de ciertas ideas de autores platónicos para proponer una interpretación general del platonismo en clave estructuralista que bien podría calificarse de anti-platónica. Esto significa también que en ciertos casos propondré una exégesis de un concepto que no sería admitida de ninguna manera por el autor de dicho concepto. Mi interpretación de la figura del demiurgo en el apartado VII es un ejemplo cabal de lo que estoy intentando aclarar en cuanto a la metodología de este trabajo. En suma: no me limitaré sólo a explicar qué dijeron los autores platónicos, sino que me valdré de lo que dijeron para reconstruir una concepción metafísica diversa, e incluso opuesta, a la que efectivamente elaboraron y defendieron. La lectura estructuralista de la

metafísica platónica implica necesariamente una inversión del platonismo que, como bien sugirió Deleuze, aunque desde una perspectiva diversa a la que adoptaré aquí, encuentra en el mismo Platón y en sus sucesores su posibilidad y su inspiración.

Alguien podría preguntarse cuál es el interés de un ejercicio filosófico que consiste en reconstruir un platonismo que, en sentido estricto, no ha existido en ningún autor de la tradición, ni en Platón, ni en los autores platónicos y ni siquiera en la versión invertida de Deleuze. En cierta forma, no sería exagerado decir que el objetivo de este artículo es presentar la estructura general de un platonismo *possible*, no real. Sostener que el único interés de un texto académico reside en explicar una teoría “real” significa sustraer la especulación al vasto campo de lo potencial y caer, para decirlo con Alexius Meinong (1904), en un “prejuicio en favor de la existencia” (p. 11) o un “prejuicio en favor de lo real [*wirklich*]” (p. 24). Digamos entonces que lo que encontrará el lector en las páginas que siguen no es una reconstrucción de la filosofía platónica en alguna de sus versiones históricas, sino un platonismo *possible* leído en una clave estructuralista que, si bien se inspira en el marco conceptual que propone Deleuze en *Logique du sens*, difiere de la lectura deleuziana en muchos aspectos medulares.

5

### III. El estructuralismo deleuziano

*Logique du sens* es sin duda el libro más estructuralista de Deleuze<sup>2</sup>. Una estructura se define al menos por dos series heterogéneas o divergentes que encuentran su articulación eventual en una instancia paradójica que circula entre ambas y que al mismo tiempo resulta irreductible a los términos que articula. Esta instancia recibe varios nombres: casilla vacía, objeto = x, fantasma, punto aleatorio, ocupante sin lugar, etc.

En lo que sigue quisiera recuperar este marco estructuralista que nos propone Deleuze, acotado a los dos aspectos que he mencionado: 1) heterogeneidad de las series y 2) instancia paradójica, para mostrar que, a partir de algunos autores de la tradición platónica, en especial la que se deriva del *Timeo* y de los así llamados ἄγραφα δόγματα, también conocida como teoría de los principios<sup>3</sup>, es factible reconstruir —o construir, *tout court*— una metafísica que se configura en una serie de órdenes estructurales que considero interesante explorar. En este trabajo, me limitaré a examinar sólo los primeros tres órdenes.

<sup>2</sup> Cf. Bowden, 2011, pp. 152-184; Williams, 2008, pp. 51-76.

<sup>3</sup> Cf. Krämer, 1996.

#### IV. El primer orden estructural

El primer orden es el más abstracto y el más difícil de aprehender, al menos si nos basamos sólo en el *Timeo*. Resulta por eso preciso remontarse al libro VI de *República* donde Platón (1988; Burnet, 1905) dice que el Bien es ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, lo cual significa que es más allá del ser o de la esencia, es decir, de las Formas. Yo propongo interpretar la noción de Bien (a la cual identificaré de aquí en más, como hacen los (neo)platónicos, con la noción de Uno, a fin de sustraerle toda connotación axiológica) no como una instancia trascendente y eminente, sino como el término que nombra la serie 1 del primer orden estructural. Pero dijimos que según Deleuze toda estructura se compone al menos de dos series. Si lo Uno es la primera serie, ¿cuál es la segunda? La segunda serie es la Materia, la χώρα o la ὑποδοχή, según los términos que emplea Platón (1992b; Burnet, 1905) en *Timeo* 49a, 52a-c, etc. El tema de la Materia es muy complejo y sobre estos pasajes del *Timeo* se han propuesto varias interpretaciones a lo largo de la tradición filosófica<sup>4</sup>. Yo voy a retomar al autor más extremo, al más anti-materialista de todos los idealistas y por eso mismo, creo, el más interesante. Me refiero a Plotino. Considero que en Plotino la concepción platónica de la materia alcanza toda su osadía<sup>5</sup>.

Deleuze (1969) dice que los estoicos “trazan una frontera allí donde nadie la había visto nunca” (p. 15). Esta frontera concierne a la distinción entre las causas corporales y los efectos incorpóreas, es decir, entre la profundidad y la superficie. Sin embargo, ciertos platónicos (por lo pronto Platón y sobre todo Plotino) van a proponer una distinción igualmente asombrosa y atrevida: no ya entre los cuerpos y los acontecimientos, sino entre los cuerpos y la materia. Tampoco a nadie se le había ocurrido antes introducir una frontera allí. Para Plotino, en la medida en que carece absolutamente de forma, la materia es incorpórea, por eso no la podemos conocer a través de los sentidos; ni siquiera la podemos conocer a través del

<sup>4</sup> Sobre la cuestión de la χώρα en el *Timeo*, véase Ferrari, 2007, pp. 3-23; Brisson, 2003, pp. 5-21; Sallis, 1999, pp. 99-124; Narbonne, 1997, pp. 253-280. J. Derrida (1993), por su parte, ensaya una lectura deconstruccionista de la χώρα que abre perspectivas interesantes.

<sup>5</sup> Plotino (1982; Henry y Schwyzer, 1964) aborda el problema de la materia en varios lugares de las *Enéadas*. No obstante, los tratados fundamentales, al menos a mi juicio, son: II.4 [12], III.6 [26] y I.8 [51]. Sobre el problema de la materia en Plotino, cf. Corrigan, 1995. Que se trata de uno de los autores más extremos queda evidenciado por las críticas implícitas que le dirige Proclo, que no era un materialista ni un estoico sino un platónico, a su concepción de la materia, sobre todo al tratado I,8 en donde el licolopolitano la identifica con el Mal primario, en el *De malorum subsistentia* (cf., en especial, los apartados 30-37; pp. 210-222 en la edición de H. Boese, 1960). Sobre las críticas de Proclo a la concepción plotiniana de la materia, cf. Opsomer, 2001, pp. 154-188.

intelecto, salvo mediante un razonamiento bastardo, como Platón (1992b; Burnet, 1905) había oportunamente indicado en el *Timeo* (cf. 52a-c). En efecto, según Plotino (1982; Henry y Schwyzer, 1964) la materia “no es cuerpo [μὴ σῶμα], puesto que carece de cualidad [ἄποιος]” (*Enéadas* II, 4, 8, 1-2), es “un simulacro no permanente [...] falto de todo ser [ἐλλείψει τοῦ ὄντος]” (III, 6, 7, 18-20) o cuyo “ser, fantasmal como es, es no-ser [οὐκ ὄν ἐστίν]” (III, 6, 7, 22-23), “es carencia de todas las cosas [ἐρημία πάντων]” (III, 6, 15, 26), “algo dejado aparte de todos los seres [τι ἀπολελειμμένον πάντων τῶν ὄντων]” (III, 6, 15, 29-30) y por lo tanto “una sombra [σκιά]” (III, 6, 18, 30). La materia entonces es un no-ser o, mejor aún, un extra-ser o “diferente del ser [ἕτερον τοῦ ὄντος]” (I, 8, 3, 7)<sup>6</sup>. De allí la perturbadora similitud que varios neoplatónicos han advertido entre lo Uno y la Materia<sup>7</sup>.

Las series que componen el primer orden estructural del platonismo son entonces lo Uno y la Materia o, según la nomenclatura de la Academia antigua y del platonismo medio, lo Uno y la Díada indefinida (cf. Dillon, 2005). Ambas series designan instancias extra-ontológicas. Son virtualidades puras, en su máximo nivel de abstracción. Se trata de la Estructura virtual más profunda del platonismo. Hay que recordar que ya Deleuze (2002) afirmaba, en su célebre artículo de 1967 sobre el estructuralismo, que “toda estructura es una multiplicidad de coexistencia virtual” (p. 250). Lo que yo propongo es sustraerles a estas dos instancias toda valoración jerárquica, es decir, no pensarlas ya en términos trascendentes o eminentes. Lo Uno no está por encima de la Materia ni la Materia por encima de lo Uno. Las preposiciones ὑπέρ y ὑπό, tan caras al neoplatonismo, pierden aquí toda su validez. Lo Uno, como bien supieron los pitagóricos (y téngase en cuenta que Platón presenta al personaje de *Timeo* como un pitagórico) y luego los platónicos aunque sin renunciar nunca a una cosmovisión trascendente y fundacional, es simplemente el principio de limitación o unificación (πέρας); la Materia, el principio de ilimitación o multiplicidad (ἄπειρον). Krämer, de hecho, explica que el principio material no era concebido por los platónicos como un mero contrario de la unidad, sino “como no-unidad, o sea, como indeterminado e ilimitado —y, por tanto, como divisible de manera infinitesimal— principio y sustrato de toda multiplicidad particular (ἄπειρον πλήθος)” (Krämer, 1996, p. 144). Esta diferencia entre πέρασ y

<sup>6</sup> Jean-Marc Narbonne (2011) ha indicado, en su debate con Denis O’Brien acerca del origen de la materia en Plotino, que, a diferencia de la interpretación habitual, la materia procede de lo Uno “a través de un escape o un rechazo, y no según el sistema estándar de emanación, es decir un nivel después del otro” (p. 37). Sobre la interpretación tradicional, cf. O’Brien, 1999, pp. 45-71; 1991.

<sup>7</sup> Cf. Prósperi, 2024; 2023, pp. 89-93.

ἄπειρον no es equivalente a la diferencia entre lo inteligible y lo sensible, puesto que todavía no hay ni Ideas ni cuerpos, pero tampoco es equivalente a la diferencia entre las copias y los simulacros. Se trata más bien de una diferencia más profunda y, en mi opinión, más interesante, algo así como *la* Diferencia del platonismo, la Hendidura (χωρισμός) fundamental. Las Ideas, los cuerpos, las copias y los simulacros van a surgir recién en un momento ulterior, luego de que lo Uno “choque” con la Materia, es decir, luego de que se produzca lo que propongo llamar *Singularidad*, en el mismo sentido en que los astrofísicos utilizan este término para referirse al Big Bang. El ser y el mundo son un resultado de ese choque, como un chispazo o un chirrido producido por el roce de dos metales. Pero ¿cómo pensar ese choque o, para emplear una nomenclatura deleuziana, esa síntesis disyuntiva? ¿Cuáles son las consecuencias de la Singularidad?

8 Existe un fragmento de Numenio de Apamea, un autor medio-platónico del siglo II d.C., que juzgo especialmente oportuno para explicar este impacto ontogenético entre el principio de Unidad (lo Uno) y el principio de Multiplicidad (la Materia). No voy a entrar aquí en los arduos problemas de interpretación que plantean los fragmentos de Numenio. Sólo diré que él postula dos principios: uno divino al que identifica con la inteligencia y la unidad, y uno material al que identifica con la díada y la multiplicidad<sup>8</sup>. A su vez, al interior del principio divino distingue tres dioses —o dos, según algunos intérpretes—<sup>9</sup>. Lo único que me interesa del fragmento que voy a citar es el doble efecto que genera el encuentro de ambos principios o series. Numenio explica que el principio divino “es uno, pero asociado a la materia [συμφερόμενος δὲ τῇ ὑλῇ], que es una díada [δυάδι], puede unificarla [ἔνωϊ], pero es escindido por ella [σχίζεται δὲ ὑπ’ αὐτῆς]” (Fr. 11, ed. Des Places, 1973). Numenio nos dice entonces que lo Uno se relaciona con la Materia (συμφερόμενος τῇ ὑλῇ) y que esa relación da lugar a una doble acción: de lo Uno sobre la Materia, acción que Numenio identifica con el verbo ἔνώω, unificar, y de la Materia sobre lo Uno, acción que Numenio identifica con el verbo σχίζω, escindir. Este doble movimiento de unificación y escisión nos permite pasar ya al segundo orden estructural e ingresar, ahora sí, al dominio propiamente ontológico.

<sup>8</sup> Cf. Müller, 2011, pp. 31-76. Sobre la filosofía de Numenio en general, cf. Gerson, 2013, pp. 208-223; Guthrie, 2008; Dillon, 1977, pp. 361-379; Martano, 1960.

<sup>9</sup> Cf. Müller, 2010, pp. 29-36; Lisi, 1977, pp. 111-130.

## V. El segundo orden estructural

La unificación y la escisión designan procesos lógicos eternos. Lo Uno está siempre unificando a la Materia y la Materia está siempre escindiendo a lo Uno. Ahora bien, ¿cuál es el efecto inmediato de la escisión de lo Uno efectuada por la Materia? La respuesta es: la generación de las Formas o Ideas, es decir, de la serie 1 del segundo orden estructural. La Materia hace estallar a lo Uno en una multiplicidad de Formas. Pero este estallido de lo Uno se ubica ya en un segundo nivel, pues en el primer orden estructural lo Uno sigue siendo Unidad absoluta. Lo Uno ha sido, es y será siempre Uno. ¿Y cuál es el efecto inmediato de la unificación de la Materia efectuada por lo Uno? La respuesta es: la generación del Caos o del Desorden precósmico cuya explicación nos ofrece Platón en el *Timeo*<sup>10</sup>, es decir, de la serie 2 del segundo orden estructural. Lo Uno le hace dar a la Materia su primer paso hacia la manifestación que dará origen al Mundo. Todavía no hay elementos ni cuerpos en sentido estricto, sino fuerzas proto-elementales y proto-corpóreas o, como dice Platón, huellas (ἵχνη) de los elementos. Esta unificación de la Materia, por supuesto, pertenece también a un segundo nivel, pues en el primer orden estructural la Materia sigue siendo Multiplicidad absoluta. La Materia ha sido, es y será siempre Multiplicidad. Sucede un poco como en el estoicismo: las mezclas de cuerpos generan como efectos a los incorpóreos, pero éstos difieren por naturaleza de sus causas. En nuestro caso, las Formas y el Caos o, para utilizar el léxico platónico, el νοῦς y la ἀνάγκη surgen como efectos del encuentro de lo Uno y la Materia, pero difieren también por naturaleza de sus causas. Con las Formas y el Caos ya nos ubicamos en el dominio del ser, de lo cual se sigue que el ser, como el sentido para Deleuze, es un efecto, en este caso generado por el choque de dos extra-seres: ἔν y ὕλη. Por supuesto que para Platón sólo las Formas constituyen el ámbito de lo que es propiamente. Pero aquí intento leer a Platón contra Platón. Propongo entonces identificar al ser con el segundo orden estructural, tanto con la serie de las Formas cuanto con la serie del Caos. Sin embargo, a pesar de que en este segundo orden ya hemos accedido al dominio del ser, aún estamos lejos del mundo. Lo que tenemos que explicar ahora es cómo pasamos de las Formas y del Caos al κόσμος.

## VI. El tercer orden estructural

Platón explica este pasaje del segundo orden estructural al tercero de la siguiente manera: “El universo nació, efectivamente, por la combinación

<sup>10</sup> Cf. Clegg, 1976, pp. 52-61; Vlastos, 1939, pp. 71-83.

de necesidad e inteligencia [ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως]” (Platón, 1992b, *Timeo* 48a1-2; Burnet, 1905)<sup>11</sup>. De esta combinación o síntesis (σύστασις) surgen el Cuerpo y el Alma del mundo, es decir, las dos series que componen el tercer orden estructural. Por eso para Platón el mundo es un ζῷον ὀρατὸν, un viviente o un animal visible, es decir un cuerpo provisto de un alma. El proceso que explica el pasaje del orden estructural segundo al orden tercero es análogo al que explica el pasaje del orden primero al segundo. El encuentro o la combinación, la σύστασις, de νοῦς y ἀνάγκη o de las Formas y el Caos produce como efecto la constitución del κόσμος, en su doble acción: la influencia del Caos sobre las Formas genera el Alma del Mundo, la serie 1 del tercer orden estructural, y la influencia de las Formas sobre el Caos genera el Cuerpo del Mundo, la serie 2. Con el tercer orden estructural ya nos encontramos de lleno en el mundo propiamente dicho, entendido como compuesto de Cuerpo y Alma.

## VII. El demiurgo

10 Hasta el momento no he dicho nada de la casilla vacía o del objeto = x que Deleuze identifica, siguiendo sobre todo las enseñanzas de Lacan, con la noción de fantasma y de falo<sup>12</sup>. Este asunto es de extrema importancia porque de él depende el funcionamiento de todo el sistema. Quisiera entonces formular una hipótesis a modo de pregunta: ¿no podría decirse que el fantasma o la casilla vacía o la agencia paradójica, en el drama que nos narra el *Timeo*, es el demiurgo, la figura espectral que efectúa la σύστασις entre νοῦς y ἀνάγκη, es decir que ordena el Caos tomando como modelo a las Formas y que por eso mismo tiene la función de generar el mundo, de la misma manera que el fantasma tiene la función de generar el sentido al poner en comunicación la serie de las cosas con la serie de las proposiciones? Hay algo ciertamente extraño en esta figura que Platón, como bien ha señalado Francesco Fronterotta (2014), “introduce *ex abrupto* y casi inesperadamente, como un *deus ex machina* llamado a officiar de principio causal” (p. 113), y que John Dillon (1997) ha calificado, por su parte, de “bizarra e introducida de una manera bizarra” (p. 27). Es sintomático que desde la Antigüedad hasta nuestros días se hayan propuesto diversas maneras de interpretar a esta escurridiza figura: hay quienes la han identificado con el intelecto, otros con el Alma del mundo, otros con el Bien, otros con el intelecto del Alma del mundo, etc. Incluso hubo quienes optaron directamente por

<sup>11</sup> Sobre la cosmología del *Timeo* la bibliografía es vastísima. Menciono sólo algunos estudios clásicos: Taylor, 1928; Cornford, 1935; Mohr, 1985; Brisson, 1998.

<sup>12</sup> Cf. Collett, 2016, pp. 143-184; Świątkowski, 2015, pp. 177-218

eliminarla del sistema metafísico del *Timeo* por considerarla superflua o injustificada<sup>13</sup>. Habría que decir de la figura del demiurgo lo que Deleuze (1969) dice de la instancia paradójica en *Logique du sens*: “nunca está donde se la busca e, inversamente, no se la encuentra donde está” (p. 55). Quisiera sugerir entonces que esta extraña figura designa, en el marco mítico del platonismo, la función del fantasma: es la instancia paradójica de dos caras que circula entre las series y las hace resonar entre sí, manteniéndose en una exterioridad irreductible. En este sentido es completamente justa la observación de Fronterotta: el demiurgo es un *deus ex machina*, es decir está fuera de las series que pone en comunicación. La cuestión crucial no está tanto en la palabra *deus* sino en la preposición *ex*. ¿No ha dicho Deleuze (1969) acaso que el fantasma representa, respecto de los estados de cosas, un *extra-ser* y, respecto del lenguaje, un elemento *extra*-proposicional (cf. pp. 245-252)? Creo que esto tiene relación con lo que afirma Mario Regali (2012) del demiurgo platónico: “respecto a la ontología sobre la cual Platón apoya la estructura del cosmos, el demiurgo parece ser extraño o al menos no ubicable en ella” (p. 152). Del mismo modo, Fronterotta (2014) ha explicado que “el demiurgo no resulta identificado con ningún género de las cosas que son” (p. 112). ¿Cuál es la función del demiurgo entonces? En principio, hacer resonar o comunicar la serie de las Formas con la serie del Caos. El demiurgo, como el fantasma deleuziano, posee también dos caras: una orientada hacia las Ideas, a las cuales contempla, y la otra orientada hacia el Caos, al cual ordena<sup>14</sup>. Tiene los ojos fijados en las Formas y las manos hundidas en la masa (ἐκμαγεῖον) del Caos (cf. Platón, 1992b, *Timeo* 50c2; Burnet, 1905). El mundo, de hecho, es un efecto de la síntesis disyuntiva del Caos con las Formas. Que la síntesis que efectúa el demiurgo es necesariamente disyuntiva resulta evidente por el hecho de que la ἀνάγκη nunca se somete por completo al νοῦς. La σύστασις de νοῦς

<sup>13</sup> Sobre las diferentes interpretaciones de la figura del demiurgo, cf. Brisson, 1998, pp. 27-106; Bastit, 2003, pp. 23-42.

<sup>14</sup> En efecto, Platón (1992b; Burnet, 1905) emplea el verbo βλέπω, contemplar o fijar la mirada, para explicar en términos metafóricos la relación del demiurgo con el modelo inteligible: “Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada [βλέπων] en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello [καλόν]” (28a6-b1). En relación a la acción del demiurgo sobre el Caos, Platón emplea diversos verbos, por ejemplo κοσμέω, ordenar o arreglar conforme a medida, o διασχηματίζω, configurar, modelar según un orden: “Cuando dios se puso a ordenar el universo [κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν], primero dio forma y número [διασχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς] al fuego, agua, tierra y aire, de los que, si bien había algunas huellas [ἴχνη], se encontraban en el estado en que probablemente se halle todo cuando dios está ausente [ἀπὴ τινος θεός]. Sea siempre esto lo que afirmamos en toda ocasión: que dios los compuso tan bellos y excelsos como era posible de aquello que no era así” (53b1-7).

y ἀνάγκη implica también y forzosamente una διάστασις. Vemos entonces que a ciencia cierta la doble acción que Numenio atribuía a lo Uno y a la Materia y que identificaba respectivamente con los verbos ἐνώω y σχίζω encuentra su verdadero agente, no en las dos instancias protológicas, sino en el demiurgo, que repite la operación sintético-disyuntiva o henósico-esquizoide en todos los órdenes estructurales. Esto significa, en el caso del tercer orden, que la serie del Caos está siempre desfasada respecto a la serie de las Formas y viceversa. El Mundo es este desfasaje mismo o, mejor aún, el efecto de la articulación desfasada que provoca el demiurgo. En este sentido, el Mundo no es ni un no-ser informe o un abismo indiferenciado ni un ser soberanamente individuado o una forma personalizada, según la falsa disyuntiva a la que nos impele la metafísica en la lectura de Deleuze (1969), sino lo que él llama un “informal puro” (p. 131) o un “caos-cosmos” (p. 54).

Hay un punto que considero de fundamental importancia y que concierne a la función del demiurgo en relación a las series que articula y a la vez hace divergir. Estoy convencido de que es precisamente la figura del demiurgo la que posibilita una lectura no trascendente del platonismo, incluso de la así llamada doctrina de los principios. Lejos de lo que podría pensarse *prima facie*, el demiurgo es el anti-Dios, el punto de fuga de todas las estructuras que conforman la metafísica platónica. Esto significa que, en rigor de verdad, ninguna serie debe ser considerada originaria en relación a la otra en términos absolutos. Como dije, lo Uno no es fundamento y origen de la Materia ni la Materia de lo Uno. Por el contrario, varios especialistas han sostenido que en el platonismo que se deriva de las doctrinas no escritas “al Uno-Bien se le contrapone un principio opuesto de multiplicidad (principio de la multiplicación y de la gradación) igualmente originario, pero no paritético ni de igual rango” (Krämer, 1996, p. 143). De la misma opinión es Reale (2010): “Lo Uno no tendría eficacia productiva sin la Díada, aunque jerárquicamente es superior a la Díada” (p. 224). Según mi reconstrucción del platonismo, sin embargo, resulta posible concebir a lo Uno y la Materia en términos paritéticos, lo cual no significa idénticos, y de igual rango, pero para ello es imprescindible sustraerle la función eficiente a lo Uno y adjudicársela al demiurgo. Este movimiento permite que ninguna serie oficie de fundamento de la otra, puesto que ambas son simultáneas e inmanentes respecto de la instancia paradójica que circula entre ellas y las hace resonar. En este sentido, conviene leer un pasaje de *Logique du sens* que estimo crucial:

De las dos series que [la instancia paradójica, es decir, para nosotros, el demiurgo] anima no debe decirse pues que una es la originaria y la otra la derivada. Ciertamente, pueden ser originaria o derivada una en relación a la otra. Pueden ser sucesivas una en relación a la otra. *Pero son estrictamente simultáneas en relación a la instancia en la que se comunican.* Son simultáneas sin jamás ser iguales, puesto que la instancia tiene dos caras, una de las cuales siempre falta a la otra. (Deleuze, 1969, p. 55; las cursivas son mías)

Según la hipótesis que quisiera proponer en este trabajo, la cual supone evidentemente leer a Platón contra Platón, este pasaje de Deleuze describe con suma precisión la función del demiurgo en la narrativa del *Timeo*. Si bien el νοῦς persuade a la ἀνάγκη, lo cierto es que nunca logra dominarla por completo, por eso Platón dice que el dios compuso a los elementos “tan bellos y excelsos *como era posible* [δυνατόν] de aquello que no era así” (Platón, 1992b, *Timeo* 53b5-6; Burnet, 1905). Es verdad que el mundo ha sido creado por la mejor de las causas y a partir del modelo inteligible y por lo tanto es bello y bueno, pero también es verdad que no es *absolutamente* bello ni *absolutamente* bueno. La ἀνάγκη no desaparece nunca; la causalidad inteligente no derrota jamás a la causalidad errante. Por eso Brisson (1998) ha dicho que los elementos con los cuales trabaja el demiurgo “escapan a su control total” y que por lo tanto “su poder no es absoluto” (p. 31). El demiurgo, más bien, establece una síntesis disyuntiva entre ambas series causales y las hace comunicar, pero manteniendo siempre su heterogeneidad fundamental.

13

## VIII. La hendidura

El κόσμος del platonismo está atravesado por una hendidura (χωρισμός) irreductible que se reproduce en diferentes niveles: la hendidura entre la serie del Alma del Mundo y la serie del Cuerpo del Mundo del tercer orden estructural remite a la hendidura entre la serie de las Formas y la serie del Caos del segundo orden estructural, que a su vez remite a la hendidura entre la serie de lo Uno y la serie de la Materia del primer orden estructural.<sup>15</sup> Se trata de una única Hendidura que se estructura en órdenes diversos e irreductibles, cada uno plegado o complicado en los otros. *Un solo y mismo χωρισμός para todo lo múltiple de mil caminos...* Lo mismo en lo que

<sup>15</sup> Esta condición hendida de lo Real se opone abiertamente a la concepción neoplatónica que tiende a pensar los diversos niveles de lo existente como una *continuidad* animada por dos movimientos fundamentales: la procesión (πρόοδος) y el correlativo retorno (ἐπιστροφή) a la Unidad originaria.

respecta al estatuto metafísico de cada orden: el tercer orden del Mundo remite al segundo orden del Ser y éste al primer orden del extra-Ser. Lo Uno y la Materia son instancias extra-ontológicas, virtualidades absolutas, puras e impasibles. Las Formas y el Caos, en cambio, son instancias ontológicas, virtualidades relativas, vectores incorpóreos y proto-cósmicos. El Alma y el Cuerpo del mundo, por último, son instancias cosmológicas, procesos proliferantes en campos actuales de interacción. Cada una de estas series está desfasada respecto a la otra que le corresponde en el mismo orden y también respecto a las que la anteceden o suceden en los demás órdenes. El Alma del Mundo está desfasada respecto del Cuerpo del Mundo, las Formas están desfasadas respecto del Caos, lo Uno está desfasado respecto de la Materia, pero también lo Uno está desfasado respecto de las Formas y la Materia respecto del Caos, las Formas respecto de lo Uno y del Alma del Mundo, el Caos respecto de la Materia y del Cuerpo del Mundo, etc.

En tanto instancias virtuales e impasibles, lo Uno y la Materia no tienen la capacidad de producir nada. Si nos quedáramos sólo con estos dos principios, no habría ni Formas, ni Caos, ni Almas, ni Cuerpos. De allí la importancia de la figura del demiurgo que, en clave mítico-ficcional, representa la Singularidad que pone en marcha a todo el sistema, el choque o la síntesis disyuntiva de las series primordiales que son lo Uno y la Materia<sup>16</sup>. En este trabajo he considerado sólo tres órdenes estructurales, pero el proceso bien podría incluir más niveles: por ejemplo, del Alma y el Cuerpo del Mundo, el demiurgo produce, confiándoles la tarea a los dioses menores, dos nuevas series que son el alma y el cuerpo del ser humano (cf. Platón, 1992b, *Timeo* 69a y sgg.; Burnet, 1905). Aquí ya nos situamos en un cuarto orden estructural que no es ni extra-ontológico, ni ontológico, ni cosmológico, sino antropológico. Del mismo modo, varios platónicos han considerado que entre lo Uno y las Formas existe un orden estructural intermedio conformado por los números ideales, instancias anteriores a los números matemáticos propiamente dichos y al plano de las Ideas<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> En este sentido, Franco Ferrari ha mostrado que el demiurgo es una metáfora empleada por Platón para dar cuenta de una función “dinámico-eficiente” (2007, p. 9).

<sup>17</sup> Sobre los números ideales y su ubicación en la estructura ontológica del platonismo, cf. Reale, 2010, pp. 228-247. Krämer (1996, pp. 150-151), por su parte, asegura que el compendio de la metafísica no escrita de Platón presenta una distinción de cuatro órdenes principales de realidad: 1) lo Uno y la Díada, principios de limitación y de ilimitación respectivamente, 2) los arquetipos universales, 3) las esencias matemáticas y 4) los objetos sensibles en movimiento. En el caso del *Timeo* en concreto, Brisson (1998, p. 29) señala también cuatro órdenes de realidad, pero diversos a los de Krämer: 1) el  $\nu\omicron\zeta$  demiúrgico, 2) las formas inteligibles, 3) las cosas sensibles y 4) el medio espacial.

## IX. Conclusión

Quisiera concluir con un pasaje del *Filebo*, un diálogo que no por nada tiene como uno de sus ejes el problema de lo uno y lo múltiple y que debe ser leído conjuntamente con el *Timeo*, según han indicado varios autores como Brisson, Ferrari o Dillon entre otros, en el cual Platón menciona las cuatro instancias fundamentales de su metafísica. Luego de afirmar que las cosas que son se originan de la mezcla del límite y lo ilimitado, Sócrates le dice a Protarco:

Sóc.: Me parece que voy a necesitar además un cuarto género [τετάρτου μοι γένους].

Pro.: Di cuál.

Sóc.: Atiende a la causa [αιτίαν] de la mezcla de éstos entre sí y concédeme, además de aquellos tres, este cuarto. (Platón, 1992a, *Filebo* 23d5-8; Burnet, 1905)

Y luego concluye con la enumeración de las cuatro instancias sobre las cuales se estructura todo el sistema:

Sóc.: En primer lugar, digo lo ilimitado [ἄπειρον]; en segundo, el límite [πέρας]; luego, en tercer lugar, el ser mezclado [μεικτὴν] y producido a partir de esos dos; por último, la causa [αἰτίαν] de la mezcla y la generación que es el cuarto género. (Platón, 1992a, *Filebo* 27b7-c1; Burnet, 1905; trad. ligeramente modificada)

Mi propuesta entonces es que la metafísica del platonismo se puede explicar en clave estructuralista a partir de estos cuatro elementos señalados en el *Filebo* que encuentran su correlación, aunque es un asunto que ha sido ampliamente debatido por los especialistas, en los tres géneros y el demiurgo del *Timeo*. Πέρασ and ἄπειρον son las dos series originarias; la αἰτία (o el demiurgo) es la instancia paradójica o el objeto = x o el fantasma que circula entre las series y las hace comunicar al desplazar sus elementos; el μικτός es el efecto generado por esa circulación. Dado que se trata de una articulación sintético-disyuntiva, el μικτός no deja de subdividirse en órdenes proliferantes: de la articulación de lo Uno y la Materia o, según la terminología del *Filebo*, de πέρας and ἄπειρον, surge el Ser, el cual se divide en Formas y Caos, de cuya articulación surge el Mundo, el cual se divide en Alma y Cuerpo, de cuya articulación surge el ser humano, el cual se

divide también en alma y cuerpo, etc.<sup>18</sup> Sería incluso posible, aunque se trata de una tarea que excede el marco del presente artículo, interpretar en este sentido el famoso método de división, la διαίρεσις, que constituye uno de los momentos medulares de la διαλεκτικὴ τέχνη platónica. Se notará que todas las series son reconfiguraciones diversas de las dos series originarias: πέρας y ἄπειρον. En todo orden estructural las series se organizan en función de estos dos principios: πέρας encuentra su transducción<sup>19</sup> en la serie de las Formas, luego en la del Alma del Mundo, luego en la del alma humana, etc., del mismo modo que ἄπειρον encuentra su transducción en la serie del Caos, luego en la del Cuerpo del Mundo, luego en la del cuerpo humano, etc. La “bipolaridad” de πέρας y ἄπειρον se ramifica en los diversos órdenes estructurales del Ser y del Mundo<sup>20</sup>.

Una de las grandes diferencias que existen a mi entender entre esta reconstrucción estructuralista del sistema platónico y el sistema deleuziano es que para Platón el demiurgo o fantasma no es un efecto de los cuerpos y sus mezclas, sino que los cuerpos son más bien efectos de la síntesis disyuntiva que realiza el demiurgo entre las series del Alma y el Cuerpo del Mundo, síntesis disyuntiva a su vez de las Formas y el Caos. El demiurgo no solo es irreductible o exterior a las series, cosa que también se aplica al fantasma para Deleuze, sino que tampoco surge de ellas como efecto incorporal. Que el demiurgo no sea efecto de los cuerpos sino su causa indica la condición idealista del platonismo y la correlativa condición materialista de la filosofía deleuziana. La cuestión decisiva, sin embargo, es que el demiurgo no es el fundamento de las series, puesto que no las crea, sino la instancia paradójica (fantasma u objeto = x) que, desde una atopicidad radical, las pone en funcionamiento. En Platón *el demiurgo flota realmente en el vacío*,

<sup>18</sup> Cf. los Esquemas (ver Figura 1 y Figura 2) añadidos en el apéndice al final de este documento. Por razones obvias, me he visto obligado a representar en términos verticales lo que en verdad se define por una inmanencia irreductible. Todos los órdenes, que en los dos Esquemas parecen obedecer a una estructuración jerárquica y trascendente, existen complicados en los diversos niveles y, de forma singular, en las series primordiales (y no fundacionales, puesto que de ellas se deriva, gracias a la operación del demiurgo, la desfundamentación radical de lo Real) que son πέρας y ἄπειρον.

<sup>19</sup> La noción de transducción, en su sentido filosófico y ontogenético, le pertenece a Gilbert Simondon (cf. 2013, p. 33) y designa la operación según la cual el ser se escalona en fases diversas e immanentes, al modo de un cristal. Esta estructuración des-fasada del ser expresa el sentido procesual de la individuación.

<sup>20</sup> Retomo la idea de bipolaridad de Giovanni Reale (2010), quien define al sistema de Platón como un “esquema metafísico bipolar” (p. 222). En efecto, dado que los principios pertenecen a un dominio superior al de los números, Reale sostiene que “sería más exacto hablar no de dualismo [...], sino de ‘bipolarismo’, en tanto cada Principio exige al otro de manera estructural” (pp. 224-225).

*es ilocalizable*. El demiurgo es una x o un cuarto género, como se lee en el *Filebo*, en un sentido análogo al de la cuarta persona del singular o al de la cuarta dimensión de la proposición de las que habla Deleuze (1969) en *Logique du sens* (cf. pp. 22-35). Digo análogo y no idéntico porque el fantasma deleuziano funciona como atributo de los estados de cosas y como lo expresado de la proposición, es decir, como atributo de una serie y como lo expresado de la otra. En el caso de Platón, sin embargo, el demiurgo no sólo es exterior a las series, sino que es su causa, pero no porque sea su creador al modo del Dios judeo-cristiano, sino porque produce una hendidura en cuyos bordes se distinguen los dos dominios de los cuales surgen las series. *Deus EX machina*. Como bien ha mostrado Sarah Broadie (2011), el esquema que encontramos en el *Timeo* implica “un claro contraste y una *separación* entre la causa formativa inteligente y los materiales, al igual que entre el cosmos empírico y la causa formativa” (p. 9; las cursivas son mías). También Brisson (1998) ha insistido en la separación y la autonomía que caracterizan al demiurgo: “el demiurgo no puede ser más que un *voûç separado, distinto* de las formas inteligibles, del medio espacial y de su producto, el mundo sensible” (p. 29; las cursivas son mías). Ni siquiera puede decirse que el demiurgo es del orden de lo virtual, puesto que circula por todos los órdenes, virtuales y actuales, sin confundirse con ninguno de ellos. Ni ser ni extra-ser, ni forma ni caos, ni cuerpo ni alma, ni atributo ni expresión, el demiurgo es la *aitía* (que no debe identificarse en mi lectura con un *voûç*, como cree Brisson y la mayoría de los intérpretes, sino con un *φάντασμα*) del desfasaje constitutivo que hace desplazar a los elementos de las series en los diversos órdenes estructurales y los hace resonar. Por eso todos los seres que componen el Mundo son manifestaciones de este desequilibrio primordial. El demiurgo, en suma, es la causa del *universel effondement* (cf. Deleuze, 1968, p. 98). Todo lo que existe, nosotros incluidos que somos compuestos hilemórficos o entidades psico-físicas, expresa a su modo el choque de todas las series en todos los órdenes y su desfasaje esencial, pero también su eventual convergencia sin la cual nada existiría. Los tres órdenes que he considerado aquí subsisten replegados o complicados en cada ente. Todo componente del mundo contiene algo corpóreo y algo psíquico, algo caótico y algo eidético, algo material y algo uno.

Remontarse del cuarto orden, el nuestro, al primer orden es lo más difícil. Es preciso primero elevarse al Alma y al Cuerpo del Mundo: *devenir cosmos*. Luego hay que acceder a la oscuridad del Caos y a la luminosidad de las Formas: *devenir ser*. Pero es preciso dar un paso más y volverse Materia y Uno o *πέρας* y *ἄπειρον*: *devenir extra-ser*. Aquí ya no hay luz ni oscuridad, ni elevación ni hundimiento. Ya no estamos en el mundo, como dice A.

Rimbaud. Hemos conquistado la impasibilidad absoluta, la virtualidad pura del extra-ser. Hacia allí nos exhorta la ética de este platonismo singular que he intentado leer en clave estructuralista-deleuziana.

## Referencias bibliográficas

- Bastit, M. (2003). Du demiurge au premier moteur. Essai autour du demiurge platonicien. *Methexis*, XVI(1), 23-42. <https://doi.org/10.1163/24680974-90000423>
- Boese, H. (Ed.). (1960). *Procli Diadochi Tria Opuscula (De Providentia, Libertate, Malo)*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111630878>
- Bowden, S. (2011). *The Priority of Events. Deleuze's Logic of Sense*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9780748643608>
- Brisson, L. (1998). *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Academia Verlag.
- Brisson, L. (2003). À quelles conditions peut-on parler de « matière » dans le Timée de Platon ? *Revue de métaphysique et de morale*, 37(1), 5-21. <https://doi.org/10.3917/rmm.031.0005>
- 18 Broadie, S. (2011). *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511997815>
- Burnet, J. (1905). *Platonis opera* (T. II, IV). Clarendon Press.
- Clegg, J. S. (1976). Plato's Vision of Chaos. *The Classical Quarterly*, 26(1), 52-61. <https://doi.org/10.1017/S0009838800033796>
- Collett, G. (2016). *The Psychoanalysis of Sense. Deleuze and the Lacanian School*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9781474409032>
- Cornford, F. M. (1935). *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. Hackett Publishing Company.
- Corrigan, K. (1995). *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance. Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*. Peeters Publishers.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. P.U.F.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (2002). A quoi reconnaît-on le structuralisme? En D. Lapoujade (Ed.), *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974* (pp. 238-269). Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1993). *Khôra*. Galilée.
- Des Places, É. (Ed.) (1973). *Numenius. Fragments*. Les Belles Lettres.
- Didi-Huberman, G. (2000). *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images*. Éditions de Minuit.
- Dillon, J. (1977). *The Middle Platonists. A Study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220*. Cornell University Press.
- Dillon, J. (1997). The Riddle of the *Timaeus*: Is Plato Sowing Clues? En M. Joyal, (Ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker* (pp. 25-42). Routledge.

- Dillon, J. (2005). *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347–274 BC)*. Clarendon Press.
- Ferrari, F. (2007). La chora nel *Timeo* di Platone. Riflessioni su “materia” e “spazio” nell’ontologia del mondo fenoménico. *Quaestio*, 7(1), 3-23. <https://doi.org/10.1484/J.QUAESTIO.1.100147>
- Fronterotta, F. (2014). Modello, copia, ricettacolo: monismo, dualismo o triade di principi nel *Timeo*? *Méthexis*, XXVII(1), 95-120. <https://doi.org/10.1163/24680974-90000634>
- Gerson, L. P. (2013). *From Plato to Platonism*. Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/cornell/9780801452413.001.0001>
- Guthrie, K. S. (2008). *Numenius of Apamea. The Father of Neo-Platonism*. George Bell and Sons.
- Henry, P. y Schwyzer, H.-R. (1964). *Plotini opera I* (Editio Minor). Clarendon Press.
- Krämer, H. (1996). *Platón y los fundamentos de la metafísica* (A. J. Cappelletti y A. Rosales, Trans.). Monte Ávila Editores.
- Lisi, F. (1977). Los tres niveles de la divinidad en Numenio de Apamea’. *Cuadernos de Filosofía*, XVII(26-27), 111-130.
- Martano, G. (1960). *Numenio d’Apamea. Un precursore del neoplatonismo*. Armani.
- Meinong, A. (1904). *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. Verlag von Johann Ambrosius Barth. 19
- Mohr, R. D. (1985). *The Platonic Cosmology*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004320642>
- Müller, G. (2011). La doctrina de los principios en Numenio de Apamea. *Cuadernos de Filosofía*, (56), 31-76.
- Müller, G. (2010). La doctrina de los tres dioses de Numenio. *Archai: The Origins of Western Thought*, (5), 29-36.
- Narbonne, J.-M. (1997). Le réceptacle platonicien: nature, fonction, contenu. *Dialogue*, 36(2), 253-280. <https://doi.org/10.1017/S0012217300009501>
- Narbonne, J.-M. (2011). *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*. Brill Academic Publishers. <https://doi.org/10.1163/9789004216396>
- O’Brien, D. (1991). *Plotinus on the Origin of Matter. An exercise in the interpretation on the Enneads*. Bibliopolis.
- O’Brien, D. (1999). La matière chez Plotin: son origine, sa nature. *Phronesis*, 44(1), 45-71. <https://doi.org/10.1163/156852899762447638>
- Opsomer, J. (2001). Proclus vs Plotinus on Matter (*De mal. subs.* 30-7). *Phronesis*, 46(2), 154-188. <https://doi.org/10.1163/156852801753733268>
- Platón. (1988). *Diálogos IV. República* (C. Eggers Lan, Trad.). Gredos.
- Platón. (1992a). *Diálogos VI. Filebo* (M. Á. Durán, Trad.). Gredos.
- Platón. (1992b). *Diálogos VI. Timeo* (F. Lisi, Trad.). Gredos.
- Plotino. (1982). *Enéadas I-II* (vol. 1) (J. Igal, Trad.). Gredos.
- Prósperi, G. O. (2023). *Metanfetafísica. Ensayo de sobredosis ontológica*. Miño y Dávila Editores.

- Prósperi, G. O. (2024). *Casi nada. Ocho lecciones sobre el problema de la materia en la tradición platónica*. Ragif Ediciones.
- Reale, G. (2010). *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "dottrine non scritte"*. Bompiani.
- Regali, M. (2012). *Il Poeta e il Demiurgo. Teoria e prassi della produzione letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone*. Academia Verlag.
- Sallis, J. (1999). *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*. Indiana University Press.
- Simondon, G. (2013). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Éditions Jérôme Millon.
- Świątkowski, P. (2015). *Deleuze and Desire. Analysis of The Logic of Sense*. Leuven University Press. <https://doi.org/10.11116/9789461661784>
- Taylor, A. E. (1928). *A Commentary on Plato's Timaeus*. Clarendon Press.
- Vlastos, G. (1939). The Disorderly Motion in the *Timaeus*. *The Classical Quarterly*, 33(2), 71-83. <https://doi.org/10.1017/S0009838800020966>
- Williams, J. (2008). *Gilles Deleuze's Logic of Sense. A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9780748631384>

## Apéndice: Esquemas

20

### Esquema 1

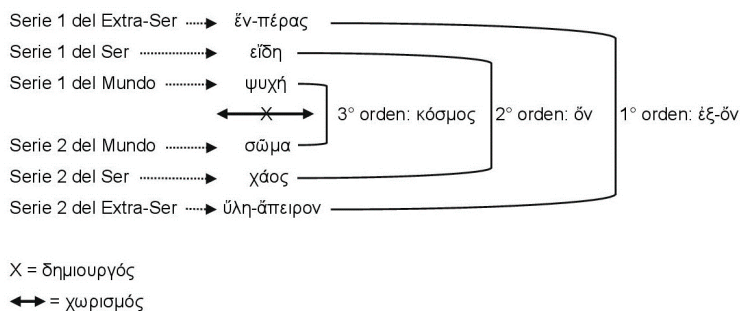


Figura 1. Esquema 1

## Esquema 2

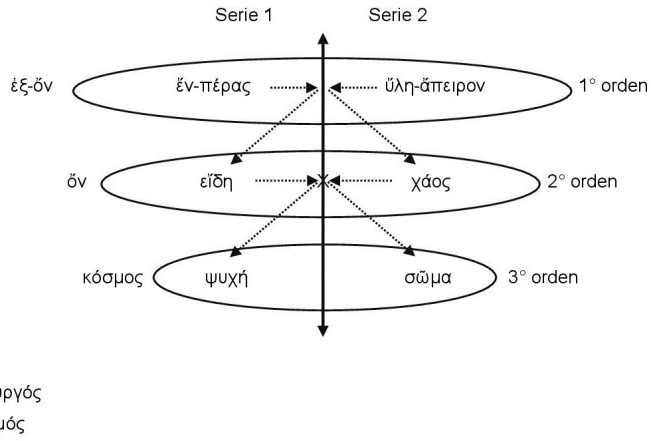


Figura 2. Esquema 2

21

### Datos de financiación del artículo

El artículo se deriva del proyecto PI+D “Nuevos y Viejos materialismos. El problema de la materia desde una perspectiva metafísica, ecológica y política”. Financiado por: SPU. Unidad Ejecutora: FaHCE-IdIHCS. Período de ejecución: 1/01/2025 al 31/12/2026.

### Implicaciones éticas

El autor no tiene ningún tipo de implicación ética que se deba declarar en la escritura y publicación de este artículo.

### Declaración de conflicto de interés

El autor declara que no tiene ningún conflicto de interés en la escritura o publicación de este artículo.

### Contribuciones del autor

Conceptualización, investigación, escritura (preparación del borrador original), redacción (revisión y edición).

### **Autor de correspondencia**

Germán Osvaldo Prósperi. gerprosperi@hotmail.com. Departamento de Filosofía,  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Calle 51 E, C. 124 125, B1925 Ensenada, Provincia de Buenos Aires.

### **Declaración de uso de inteligencia artificial**

El autor declara que no utilizó ningún programa o aplicación de inteligencia artificial generativa.