

NECESIDAD Y ESPACIO, IMAGEN E IDEA EN EL *TIMEO* DE PLATÓN

Jairo Escobar Moncada

Para Ingrid

RÉSUMÉ

Le propos de cet essai est de contribuer à la compréhension d'un passage du Timée (de 47e3 à 52d1) où Platon reprend son discours sur l'être du cosmos. Dans un mouvement premier (I), j'essaie d'éclairer l'usage que fait Platon du concept de nécessité (anánkê) et de sa relation d'opposition et de complémentarité avec le nous dans la constitution du cosmos. Cette tâche implique, à son tour, de rendre compte de l'étroite relation entre espace (chôra) et élément (stoicheia). Le second mouvement (II) se définit comme un essai d'interprétation de ce difficile passage (52c1-d1) où les relations entre espace, image et idée sont discutées. La thèse centrale est la suivante: la particularité de chôra est la transparence et celle-ci, à son tour, permet la mise en relation de l'image et de l'idée et de leurs différences¹.

I

Alma y tiempo son factores de orden, con los cuales el demiurgo condujo al orden (*táxis*) todo lo que era visible y se movía irregularmente (*Tim.* 30a). Alma y tiempo son *tá díá nou dedemiurgêména*, lo que la razón ha producido. Las contribuciones del alma y del tiempo para la construcción del *eikôn* divino, el cosmos, no serán tratados aquí². Pero un discurso sobre el cosmos que se ocupe únicamente con lo realizado por la razón corre el riesgo, según *Timeo*, de fallar su objetivo: ser un *lógos peri pantôn*, una visión completa, coherente y verosímil

1. Las abreviaturas utilizadas para los diálogos de Platón son: Prot. = Protágoras; Phd. = Fedón; Krat. = Crátilo; Rep. = República; Parm. = Parménides; Tht. = Teeteto; Soph. = Sofista; Pol. = Político; Phil. = Filebo; Tim. = Timeo.

2. Para esto véase Escobar Moncada 1995, p. 118 ss.

del mundo. Este sería un *lógos* falso, que no tendría semejanza alguna con el objeto considerado y no un *eixôds lógos* que considera adecuadamente su objeto, esto es, que tiene en cuenta -o trata de hacerlo- todos los momentos que constituyen el universo. Un *lógos* incompleto es un *lógos* falso que no podría elevar ninguna pretensión de verdad, de verosimilitud. Por ello es necesario "añadir a nuestro discurso lo generado por la necesidad" (*tá di' anánkês gignomena tõi lógôi parathéstai*, 47e).

El *noûs* sólo no constituye, para escándalo de los amigos de las ideas, el universo entero, pues la génesis de este cosmos es una unión o combinación (*systásis*) de *noûs* y *anánkê* (48a), lo que decepciona a los materialistas que bien poco estiman al *noûs* porque no se puede coger con las manos. Timeo quiere retener ambos momentos, pues el *eikôds lógos* no tiene otra *dynamis* (*eikôds lógos dynamin*, 48d) que exponer la verdad del cosmos de la manera más completa posible, e instigado por esta *dynamis* quiere Timeo empezar de nuevo, tomar un camino no menos verosímil que el acometido al comienzo, para disertar sobre cada cosa y el todo (*kai êmprosthén ap' archês perì hekástôn kai sympátôn légein*, 48d).

Timeo invoca nuevamente la ayuda del dios porque va a emprender una exposición inusual y desacostumbrada (*atôpa kai aêthe*, 48d 5), con la cual quiere darle más verosimilitud a su *lógos* (*mállon eîôta*, 48d 1). Platón es consciente de que el discurso de Timeo sobre la necesidad no solamente es algo importante, sino que contiene también algo nuevo, algo aún no oído ni escrito.

En lugar de la diferencia de *ón* y *génesis* se presenta ahora una nueva: la de *noûs* y *anánkê*. Pero esta no es un abandono de la diferencia anterior, sino una determinación más amplia y profunda de ella, como se mostrará. Esta diferencia es, por lo pronto, anunciada en 46c, donde se habla de las concausas que el demiurgo divino ha tomado como ayuda para la construcción del mundo. Se habla de los elementos y sus fuerzas, que los predecesores de Platón consideraron, falsamente, como las causas del cosmos. El hecho de que ellos "enfríen y calienten, solidifiquen y fundan y produzcan efectos semejantes" (46d) no es razón alguna para ponerlos como las verdaderas y únicas causas. Las realmente verdaderas podrían ser únicamente aquellas que pertenecen a la naturaleza de lo inteligente (*physis tês êmphronos*, 46d 8). Ambas cau-

sas deberían ser diferenciadas e investigadas separadamente. Una causa (*la planôménê aítia*, 48a) mueve por necesidad (*ex anankês*, 46a) a otros, carece de razón e inteligencia, y origina, de manera irregular, sólo lo fortuito. Irregularidad y producción de lo causal son sus características principales. La otra causa es, en cambio, con ayuda de la inteligencia productora de cosas bellas y buenas (46e 5).

La pregunta que Platón hace es, ¿cómo dos géneros diferentes de causas, y permaneciendo cada una en su peculiaridad para sí, pueden conjugarse y armonizarse en un sólo cosmos? La actividad del demiurgo fue la primera respuesta. Este, como símbolo de la razón y la inteligencia, es de quien parte el movimiento de la conjunción y armonización. Aunque esta respuesta mantiene su validez (la primera causa debe ser la mejor causa), no le satisface a Platón plenamente. El quiere averiguar en el campo de la génesis misma las condiciones de posibilidad para la reunión de ambas causas, pues de lo contrario no hubiera podido acaecer el surgimiento del cosmos. Debe haber algo en el ámbito de la *génesis* misma que posibilita la reunión y colaboración de ambas causas, pero que a su vez ofrece la posibilidad de que cada una pueda llevar su vida propia. Pero la última frase no es precisa: ambas son diferenciables en tanto hay cosmos, pero siempre se dan ambas conjuntamente.

En el *Sofista* se dice que el filósofo no debe darle su consentimiento ni al materialista (que reduce el cosmos a lo visible y corpóreo) ni al idealista (que quiere deducirlo de las ideas). Antes bien debe querer como un niño ambos momentos: “del ente y del todo debe decir ambas cosas: que es móvil y que es inmóvil” (249d). Traducido a la terminología del *Timeo*: el *noûs* solamente no es suficiente para explicar la génesis del cosmos, pero la *anánkê* sola tampoco. Platón quiere ambos, como un niño, pero como filósofo debe investigar la posibilidad de si hay algo en dónde ambas causas puedan encontrarse, donde ambas puedan tener comunidad, sin que la una desaparezca en la otra. Con un discurso poco común quiere Platón exponerlo.

Hasta ahora sólo fue tema la razón inteligible. Pero lo dicho no ha sido dicho de manera narrativa únicamente, como si *Timeo* sólo hubiera querido contar un mito o fábula, sino que tiene otra razón: la causa inteligible como la mejor, debe ser destacada y expuesta en primer lugar. Al fin y al cabo, el cosmos no es algo caótico. Pero ella sola no puede

generar un cosmos. Sólo en vinculación con la *anáńkê* puede la razón producir un cosmos, hacer aparecer un cosmos como imagen de un mundo de ideas. Esta es la primera afirmación del *átopos lógos* de Timeo. Y ¿cómo viene a colaborar el *noûs* con la *anáńkê*? Aquí da Timeo una respuesta más desacostumbrada aún: El *noûs* generó el cosmos en tanto que él dominó a la *anáńkê* mediante la persuasión y condujo la mayoría de lo generado (*ta pleïsta tòn gignomenôn*, 48a) a lo mejor. El surgimiento del universo permanece inaclorado, añade Timeo, en tanto la contribución de la causa errante (*tò tês planôménês eïdos aitias*, 48a 5) no sea tomada en cuenta. La *anáńkê* es la *planôménê aitía*. Con *planôménê* se menciona algo que yerra en el espacio sin dirección ni conocimiento de meta alguna.

La *anáńkê* es una especie de causa cuyo carácter reside en que su forma de causar sucede sin dirección ni meta. Porque carece de razón (*phrônêsis*), sólo puede erigir cosas desordenadas y carentes de forma. Cuando Timeo caracteriza a la *anáńkê* como una *aitía* no alude con ello a una necesidad causal-mecánica, sino dice tan sólo que la *anáńkê* es coculpable, concausante en el devenir visible del cosmos; pues sin su colaboración no hubiera podido darse cosmos alguno. En el proemio del diálogo era génesis algo dado, lo otro del *noûs*, que el demiurgo podía conformar casi caprichosamente, aquí, en cambio, se destaca el carácter de causa de la génesis como *planôménê aitía*. Dicho de otra manera y más precisamente: la génesis del proemio es determinada aquí de manera más exacta, se precisa mejor su carácter, a saber, como *planôménê aitía*, como causa errante.

La *anáńkê* no es algo que se deje transformar según capricho y voluntad, sino que ella debe ser persuadida. No todo, pero *tá pleïsta*, la mayor parte, se dejó persuadir. Este *tá pleïsta* alude a un límite que la *anáńkê* le pone a la razón. A la *dynamis* del *noûs*, a su aspiración y tendencia a un dominio completo sobre la *anáńkê* le son puestos límites por ésta misma.

Aquí se puede pensar en la etimología que Sócrates hace de la palabra *anankaïon* en el *Cratilo*. Lo necesario es igualado con lo resistente (*antítupos*), lo que limita a la voluntad (*pará tèn boulêsín*), que actúa contra la voluntad o la intención de realizar algo y que está en relación con el error y la ignorancia (*hamartía* y *amathía*). Lo necesario es se-

mejante a un viaje por las angosturas, por las cañadas angostas (*ánkê poreían*), que impiden la marcha, el viaje (*Crat.* 420d-e). Lo contrario de esto es lo voluntario (*tó hekoúision*), lo que cede y no ofrece resistencia, lo que sucede conforme con la voluntad o la intención (*katá tèn bouúlêsin*) (420d 4). Es esta oposición entre algo *para tèn bouúlêsin* y algo *katá tèn bouúlêsin*, la que trata Timeo de salvar con la palabra “persuasión” (*peithô*). Mediante la persuasión se traza el puente entre estos dos términos opuestos.

Dejemos de lado si *anánekê* viene de *ánke*. No es cierta en verdad la etimología; más importante es resaltar el momento de limitación e impedimento de la *anánekê*. Hasta hoy no está aclarada certeramente la etimología de la palabra. Con Chantraine podría empero decirse que “*la grande majorité des emplois d’anánke et des dérivés se rattachent à la notion de contrainte, parfois sous aspect le plus matériel*”³. En Homero significa la palabra “yugo”, “cadena”, “esclavitud”, o es utilizada como “conducir con violencia”, “derrotar” “dominar” (*Il* 9, 429; 16, 836; 18, 113; 19, 66; *Od.* 14, 272; 17, 143, entre otros). En la *Ilíada* teme Héctor la *êmar anankaïon*, el día de la coacción, esto es, de la esclavitud en la que caerá su familia luego de su muerte (*Il.* 16, 836; también *Od.* 14, 272). Calypso ata al quejumbroso Odiseo con “violencia”, quien en vano añora su isla (*Od.* 4, 557; 17, 143). La palabra es utilizada en situaciones en la que los hombres “no pueden actuar por decisión libre” y “para formular el estado de coacción, de estar estrechamente apremiado”.

En *Orestes* de Eurípides le comunica Hermione a Electra que ellas por decisión del pueblo deben morir. Hermione no comprende que sus propios parientes deban terminar así, pero Electra le contesta serenamente: “No hay nada que hacer, estamos bajo el yugo de la *anánekê*” (*arar anánkês zygón kathéstamen*, 1330).

Como tortura es conocida también la *anánekê* desde Heródoto (*Hdt.* 1, 116). El fin es la obtención violenta de confesiones.

La investigación de Schreckenberg dio como resultado, dicho brevemente, “que con las palabras *deîn* (*désmos*), *syndeîn* (*syndesmos*) se

3. Chantraine 1983, 83. Cfr. Frisk 1973, 101; Schreckenberg 1964, propone en su importante investigación sobre la *anánekê* una etimología semítica, que Chantraine caracteriza como “imposible”.

expresa algo de la esencia" de la palabra⁴. En Platón juegan estas palabras un papel importante. En *Cratilo* dice Sócrates que Hades ata a los hombres "con la cadena más fuerte y no con la necesidad" (*megistoi desmôî, kaî ouk anankêi*, 403c), a saber, con el deseo de ser mejores y con los bellos discursos que pronuncia, que incluso las sirenas quedan encantadas. Nadie, por ello, quiere abandonar el mundo regido por Hades (403d-e). Es, de hecho, un "sofista consumado". No hay únicamente las cadenas de la *anánkê*, sino también las del *lógos*, que no persuaden ni encadenan con violencia y coacción, en tanto que el *lógos* como *lógon didonai* quiere excluir la violencia.

Las leyes son las ataduras (*desmoî*) de la polis (*Nom.* 793 b, 875 a). En *Protágoras* deben ser *aidôs* y *dikê*, pudor y justicia, el orden y la atadura de la polis y crear la amistad entre sus habitantes (322c) *désmos* y *syndesmos* son en Platón a su vez símbolos de la analogía. En *Timeo* (32c) es caracterizada la analogía como la más bella de todas las cadenas. Vínculos animados (*desmoîs empsychois*, 38e) mantienen unidos al cosmos, que subyacen a la creación del tiempo. La analogía es la atadura del cosmos y de la vida. Las ataduras o cadenas de la vida (*toû biou desmoi*, 73b) atan al alma con el cuerpo y son las raíces del "genero mortal."

En las *Leyes* (780 e, 818 a) son emparejados *anánkê* y *theós* y así puede hablar el Ateniense de una "necesidad divina". La necesidad divina es únicamente la del *lógos* y puede basarse solamente en él.

Con estos pocos lugares quería señalar la ligera, pero importante transformación que sufre la palabra *anánkê* bajo Platón. La palabra mantiene aún su significado como coacción y violencia, limitación y restricción, estrechez y apuro, pero son recibidos en el momento de la persuasión, de la posibilitación del *lógos*. En verdad divergen en Platón *lógos* y *anánkê*, pero tienen, como se puede ver en el concepto de tiempo, puntos de contacto comunes que aquí se designan con la expresión "las huellas de la *anánkê*" (*Tim.* 53b).

La *anánkê* limita la realización del plan de la razón, se le resiste. Porque hay *anánkê* no puede el demiurgo divino reproducir completamente el paradigma del cosmos. Porque la *anánkê* es, no se deja tradu-

4. *Ibid.* 82.

cir plenamente el *typos* del paradigma en el *antítypos* del mundo sensible y material. Durante la creación del cosmos, la *anáncê* no se deja desplazar completamente por el *noûs*. Es importante insistir en la independencia y peculiaridad de la *anáncê*, pues incluso aquí se han pronunciado voces que quieren imputarle a Platón una *creatio ex nihilo*⁵.

El demiurgo platónico puede ser omnisciente, pero no es omnipotente, pues la causa errante le pone límites insuperables a la más bella y mejor de las causas. El momento de limitación y de resistencia de la *anáncê* sale claramente a luz en la construcción de la cabeza humana (75a ss.). La necesidad no permite en modo alguno que huesos fuertes y mucha carne se dé a la vez con una percepción fina y aguda. Si se hubieran podido mezclar ambos tendría entonces el género humano una cabeza fuerte y carnuda y, con ello, una vida más larga, saludable y libre de dolores. Los artesanos divinos tuvieron que decidir sí deberían crear un ser humano de larga vida pero obtuso, o uno sensible, pero de corta vida y razonable. Ellos prefirieron la más corta, pero mejor vida⁶. Conforme con lo posibilitado por la *anáncê* es esto lo mejor que el demiurgo puede hacer. La necesidad es un factor limitador en el plano macrocósmico y microcósmico. Por causa de la *anáncê* el cosmos no puede llegar a ser un *eikôn* completo del paradigma y no pueden los hombres ser liberados de la transitoriedad y finitud. Por razón de la necesidad no puede lo ligero ir hacia abajo o la tierra tomar el lugar del fuego.

Hasta ahora hemos considerado dos significados de la *anáncê* en el *Timeo*. Primero, es concausa en el devenir del cosmos. Ella provee los materiales para su corporeidad y visibilidad. Segundo, es un factor resistente y obstaculizador en la elaboración del cosmos. No se deja persuadir completamente y pone obstáculos insuperables a la realización de la idea de cosmos. Podría decirse que la actividad del *noûs* consiste en la delimitación y conformación de la *génesis*, la de la *anáncê*, en cambio, en la limitación de la actividad delimitadora y conformadora del demiurgo. Ella es colaboradora del *noûs*, pero a su vez es lo otro sobre lo que el *noûs* no puede devenir señor absoluto. Es lo fortuita-

5. Meinhardt nota 222 de su edición bilingüe del *Sofista* (Stuttgart 1990).

6. Cfr. Cornford 1977, 175; Alt 1978, 464.

mente dado, lo existente indeducible que le es predado al *noûs* y a la vez se le resiste.

Ella es *synaítia* del cosmos, pero ella no es reducible a ninguna *aitía*. Nada o nadie es culpable de que haya *anáńkê*. Aunque ella es incausada e infundamentable, se deja describir en sus efectos. Como *planôménê aitía* efectúa, causa la irregularidad y el desorden. Como causa sin dirección, que yerra, le pone obstáculos al objetivo perseguido por el demiurgo: una mimesis plena de su idea.

Por otro lado, el hombre experimenta la *anáńkê* de tres maneras: a) Como lo necesario en el sentido de lo necesario para la vida, que hace patente su constitución no autárquica; b) como los acontecimientos que sacuden y estremecen el alma humana, y que llevan a realizar acciones injustas, en caso de que la razón no ejerza algún dominio sobre ellas (42a ss.); y c) como *pathêmata ex anánkês* (89c), cuyas intervenciones pueden traer esclavitud, enfermedad o muerte, esto es, los accidentes casuales que pueden dominar o disminuir, desmejorar o terminar la vida humana.

No puede uno menos que darle su consentimiento a Gadamer cuando afirma que el problema de la contingencia del mundo es un hilo conductor importante del diálogo⁷. Debería también añadirse el problema de la contingencia humana pues es el *lógos* humano quien pregunta por la propia contingencia y la del mundo. Platón no sólo pregunta cómo llego a ser este mundo, cómo es posible que *noûs* y *anáńkê* se combinen en el cosmos, sino también, cómo puede el ser humano tratar de la mejor manera posible con los *pathêmata ex anánkês*. La forma y manera como el hombre los experimenta y puede tratar con ellos depende en gran medida de la constitución de la polis. La filosofía política de Platón es únicamente comprensible desde esta perspectiva. El trato con la *anáńkê* está mediada por el *lógos* y la *polis*, por el lenguaje y la organización política de la ciudad, pero esto no es ahora el tema. Baste, por ahora, mencionarlo.

Una oposición más fuerte, que lleva hasta Parménides, no hubiera podido pensar Platón. Un principio es racional e inteligente y es el fundamento de figuras ordenadas y bellas. El otro carece de propósito, de

7. Gadamer 1974, 262.

razón y es fundamento de figuras deformes y no-bellas. Y de la comunidad de ambos principios, que en principio no constituyen comunidad alguna, y no pueden constituirarla, surge el cosmos. Pero Platón no puede renunciar a ninguno, quiere tener a ambos, pues de la idea del cosmos exclusivamente no puede surgir y aparecer un mundo visible y palpable. El cosmos platónico no es el estar fuera de sí de la idea. Esto determina también su concepto de tiempo⁸. Lo invisible no puede por su propia fuerza devenir su contrario, lo visible. Al revés, la *génesis* no puede, por fuerza propia, llegar a ser un mundo visible y ordenado. La dificultad consiste, como se dijo, en trazar un puente entre ambos. Una parte de este puente es constituido cuando Timeo hace la paradójica afirmación de que un *eidos* persuadió al otro. Lo que expresa la palabra "persuasión" es que la causa carente de *phrônêsis*, de intención y razón fue desviada de su errante movimiento y dirigida por la *phrônêsis* hacia la conformación de un cosmós. En palabras de Timeo, la naturaleza de la *anáncê* se sometió voluntariamente (*hekoûsa*) y luego de la persuasión por el *noûs* se dejó dar una dirección (56c 5).

Lo que esto significa no lo puedo interpretar aquí, pues faltan algunos elementos. Aquí no haré un análisis exhaustivo de este lenguaje metafórico, que ya intenté en otro lugar⁹. Pero algo se puede decir ahora, que lo que es *pará tèn bouílêsin* -la *anáncê*- en cierto sentido es *katá tèn bouílêsin*, que la *anáncê* puede ser movida a colaborar en la realización de las intenciones del demiurgo. La *anáncê* no está completamente en contra (*pará*) de la razón, pero tampoco totalmente pro (*katá*), sino que se deja persuadir para colaborar con la idea, para coactuar con ella (*metá*). Gracias a la persuasión se reúnen el *noûs* y la *anáncê* en el cosmos, pues el cosmos sólo es posible por la participación en ambos.

Inmediatamente después de la introducción de la causa errante quiere Timeo averiguar la naturaleza y estado (*physis* y *páthê*) del fuego y el agua, del aire y la tierra antes del surgimiento del cielo (48a). Timeo no trata aquí este tema detalladamente, sino que pone a los elementos como las letras (*stoicheîa*) del todo, como si con ellas se pudiese leer el libro del universo. Hasta ahora nadie, dice ha aclarado su surgimiento y sin

8. Escobar Moncada 1995, 118 ss.

9. *Ibid.*, 19 ss.

el conocimiento de su génesis es difícil comprender lo que es un elemento (48 a). Los elementos no pueden valer como los principios (*archai*) de mundo porque ellos mismos tienen un principio. El *lógos* de su génesis debe mostrar este principio; génesis de los elementos no significa aquí que ellos hayan sido creados de la nada, sino que detrás de ellos podría haber otros elementos y estos serían los elementos en sentido estricto.

Con *génesis* alude Timeo a la generación de algo como elemento. Este “algo” es un material aún no geometrizado y formado, más exactamente, un material aún no formado y conformado geoméricamente. La *génesis* de los elementos subyace al surgimiento del mundo y este es uno de los momentos esenciales de la persuasión. Pero esto se lo salta Timeo, como sucede frecuentemente en esta parte del diálogo, y en su lugar quiere hacer un experimento de pensamiento dentro del *eikôs lógos*, con el cual quiere explicar la naturaleza de los elementos antes del nacimiento del cielo.

El recurso a una fase precósmica tiene como objetivo ayudar a la aclaración de la peculiaridad de la *anáñkê* y mostrar los logros de la persuasión. Pero de nuevo interrumpe Timeo el curso de su pensamiento. La indagación de la fase precósmica la traslada Timeo a 52d. En lugar de ello quiere comenzar una investigación inusual, que debe justificar la introducción de un nuevo género. Este género contribuirá a la aclaración de la naturaleza de los elementos, pero desde otra perspectiva.

Para ello, Timeo corrige la dihairesis (*diêirêmênê*, 48e 3) hecha al comienzo, pues la división inicial entre *òn* y *génesis* no alcanza a dar cuenta suficientemente del surgimiento del cosmos. Hasta ahora se las pudo arreglar con dos *eidê*, el paradigma noético y su mimesis visible (*paradeígmatos eîdos* y *mimêma*, 48e), pero ahora está obligado por el *lógos* que trata sobre el cosmos, a introducir un nuevo género¹⁰ el de *chôra*. Su *dynamis* y su *physis* se expresan mediante la capacidad de ser receptáculo de toda la generación como una nodriza (49a). Esta sorprendente introducción de un tercer género no es una ocurrencia repen-

10. “Género” hay que entenderlo aquí en sentido de *génos*, no en sentido lógico moderno de concepto genérico, sino en el de ámbito de origen. El tercer género no es, como se verá, un concepto bajo el cual están subsumidos otros, sino un ámbito esencial para entender la génesis del cosmos.

tina de Timeo, sino algo motivado por la cosa misma en discusión.

Esta motivación significa dos cosas: Primero, es imposible explicar la génesis de los elementos sin la suposición de una *hypodochê tês genéseôs*, sin un receptáculo del devenir. Segundo, la oposición inicial entre *ón* y *génesis*, *noêton* y *hóraton* señala necesariamente a un tercer género, que contribuiría a la salvación de la oposición. Dicho con Gadamer: "El tercero se basa expresamente sobre la distinción ontológica fundamental de los dos primeros géneros de ser"¹¹.

Toda *génesis* necesita de un receptáculo, de un lugar donde llegue a ser visible, esto es, donde pueda ser y aparecer. Las ideas invisibles no tienen lugar alguno o, como se dice en el *Fedro*, están en un lugar supracelestial o en un receptáculo invisible, el alma, donde duermen hasta que la belleza y la dialéctica las despiertan¹². La génesis hacia el ser, hacia la participación en las ideas, necesita de un tercero como receptáculo de esta génesis. El tercer género es lo que establece la relación entre *ón* y *génesis*, entre *paradeígmatos* y *mimêma*. Y más allá de esto, el tercer género tiene una capacidad que la hace idónea para representar imágenes (*mimêmai*).

Timeo interrumpe el curso de la investigación y teme decir algo sobre la naturaleza del receptáculo, pues sin haber resuelto los problemas conexos con los elementos es difícil decir algo sobre el tercer género, que es difícil y vago (49 a). El ir y venir que se da en esta sección del diálogo entre el espacio (*chôra*) y los elementos es no sólo expresión de la complejidad del tema, sino también de la profunda vinculación, coopertenencia, entre elementos y espacio. La naturaleza de uno remite a la del otro. Esta inseparabilidad no significa empero identidad, como se vera. Primero quiere mostrar Timeo por qué los elementos no pueden ser considerados como las letras del cosmos.

Sobre los elementos no puede haber un discurso fiable y sólido (*pistôi kai bebaiôi logôi*, 49b), pues ellos se sustraen a toda denominación discursiva por virtud de su permanente metamorfosis. ¿Cómo puede uno, sin avergonzarse de sí mismo, se pregunta Timeo, darles el mismo

11. *Ibid.*, 255; cfr. Alt 1978, 450.

12. La eterna pregunta sobre el lugar de las ideas no está contestada con esta respuesta, por supuesto. Más tarde trataré de mostrar, apoyándome en Wieland, que ese lugar no puede ser otro que el *lógos* y su dialéctica.

nombre a estas huidizas figuras, o cómo puede uno designar siempre con el mismo nombre algo cuya identidad cambia en cada momento? Es como Aquiles con la tortuga. El cree que la ha superado, pero ella está bien lejos aún. Así con el elemento: uno cree que uno lo ha fijado con un nombre, pero en el momento siguiente se ha transformado y el nombre no es ya apropiado.

Timeo describe en 49 b un proceso de cambio que comenzando por el agua, pasa la piedra y la tierra, el viento y el fuego, etc., hasta que el proceso circular vuelve a comenzar con el agua. Este proceso es causado por procesos como solidificación y disolución, condensación e inflamación. Timeo termina su descripción con la siguiente observación: “los elementos se dan, como parece, el nacimiento en ciclo unos a otros”. (*kyklon te oúto diaidónta eís állêla, hōs phaínetai tēn génesin*, 49c). Este proceso era para algunos presocráticos algo evidente¹³.

Pero esta circularidad es, para Platón, apariencia (*hōs phaínetai*). Parece como si hubiera tal proceso circular¹⁴. En realidad no es así: la tierra, como se informa en 54c no se transforma en otro elemento. Pero incluso en el caso de que se diera tal proceso circular, sería sin embargo difícil determinar con confianza lo que cada elemento es en un determinado momento, “pues ninguno de estos aparece (*phantázomai*) nunca de la misma manera” (49d).

Los elementos no pueden valer como las letras del mundo en razón de su incesante cambio. Ellos son inestables, argumenta Platón, no poseen identidad duradera, a la cual uno pudiera aferrarse para denominarlos correctamente. Su inestabilidad permanente es la razón fundamental que da Platón para descártalos como principios del cosmos, pues este, como es evidente para cualquiera, posee un momento de estabilidad, de regularidad. Algo tan inestable, sometido permanentemente al

13. *Tim.* 49b7-c8: πρῶτον μὲν, ὃ δὴ νῦν ὕδωρ ὠνομάκαμεν, πηγνύμενον ὡς δοκοῦμεν λίθους καὶ γῆν γιγνόμενον ὀρῶμεν, τηκόμενον δὲ καὶ διακρινόμενον αὐτὰυτό τοῦτο πνεῦμα καὶ ἀέρα, συγκαυθέντα δὲ ἀέρα πῦρ, ἀνάπαλιν δὲ συγκριθέν καὶ κατασβεσθέν εἰς ἰδέαν τε ἀπίον αὐθις ἀέρος πῦρ, καὶ πάλιν ἀέρα συνιόντα καὶ πυκνούμενον νέφος καὶ ὀμίχλην, ἐκ δὲ τούτων ἔτι μᾶλλον συμπιλουμένων ῥέον ὕδωρ, ἐξ ὕδατος δὲ γῆν καὶ λίθους αὐθις, κύκλον τε οὕτω διαδιδόντα εἰς ἄλληλα, ὡς φαίνεται, τὴν γένεσιν.

14. Cfr. Vlastos 1975, 80 ss.

cambio no puede ser principio de génesis de un mundo que muestra siempre, o en la mayoría de los casos, una regularidad y estabilidad en sus procesos.

Las letras (*stoicheia*)¹⁵ del lenguaje se comportan de otra manera. Los infinitamente múltiples sonidos de “la poderosa corriente” del lenguaje se dejan traducir con los signos escritos, con las letras. Con las consonantes y las vocales puede uno “comprender la variedad aparentemente inabarcable del lenguaje hablado como una combinación múltiple de un conjunto contable (...) de elementos”¹⁶. En la siempre fluente corriente del lenguaje son las vocales y las consonantes partículas permanentes, a las cuales se podrían traducir las innumerables posibilidades de combinación de las figuras sonoras. Una letra aparece siempre como la misma letra. La “t” en “Sócrates” y “Timeo” es la misma “t”, independientemente de la palabra en la que aparece y de la vocal con la cual esté unida. Es siempre identificable como “t”. Gracias a su identidad incambiable, posibilitan las letras, además, el aprendizaje de la lectura (*Pol.*, 278a).

En cambio, es la inestabilidad de los elementos lo que hace completamente imposible el que puedan ser tomados como las letras del mundo. De aquello que ora aparece así ora de otra manera, debería uno preferiblemente decir: este elemento está “constituido así” o “posee tal cualidad” (*toioûto*), que afirmar es “esto” (*toûto*) o “eso” (*tóde*). Uno puede por ejemplo decir, el fuego o el agua está “así constituido” o es aquello que “posee tal cualidad”, pero no “esto” o “eso” es fuego, “esto” o “eso” es agua (49d). Todo lo generado es un *toioûto* (49e 7); “fuego” se debe llamar a aquello que en todo momento (*diá pantós*) aparece como algo “así constituido” o que “posee tal cualidad”, esto es, sólo porque tiene una determinada cualidad (*tó hopoionoúntí*, 50a 2) —el calor por ejemplo—, puede uno llamarlo “fuego”, designarlo como tal y de igual manera con los otros elementos. Como “*tóde*” y “*toûto*” debe denominarse únicamente aquello en lo que aparecen, en donde ocurre su nacimiento y su desaparición (49e). Esté “en lo que” (*en hôi*) es determinado sólo en 52b 8 como *chôra*, como espacio. Este “en lo que” subyace

15. *Stoicheia* significa en griego tanto letra, vocal, como elemento.

16. Held 1990, 62.

como *tóde al toioûto* de todos los fenómenos elementales, es el receptáculo permanente e idéntico de todo lo visible y lo verdaderamente real.

Con esto, ciertamente, no se ha dicho mucho y por ello Timeo intenta determinar mejor lo que es el espacio. Para ello utiliza una serie de comparaciones, a saber, el “en lo que” es como el oro, como una masa, como la madre y como el óleo. Lo común a todas estas comparaciones es lo siguiente: el espacio debe estar libre de cualquier forma o figura, pues de lo contrario no podría dejar aparecer bien a cualquier forma o figura que nace o surge. De cada comparación voy a destacar sólo aquellos momentos que ayuden a aclarar la peculiaridad de la cosa en discusión.

Con base a la comparación con el oro, dice Timeo que el espacio (*chôra*) nunca se sale de su propia *dynamis*, así como el oro nunca deja de ser oro cuando es transformado o modelado en todos los triángulos o figuras (*schêmata*) posibles. El espacio recibe todas las figuras posibles (*morphai*) y no adopta en lo más mínimo una figura semejante a nada de lo que entra en ella (50c). La comparación con la masa imprimible (*ekmageïon*, 50c 2) debe aclarar esto aún más, a saber, la naturaleza (*physis*) o *dynamis* del espacio. Este es movido y configurado por las cosas que entran en él, pero su *dynamis* permanece siempre igual a sí misma. El movimiento y configuración es aclarado así al final de la argumentación: como fuego aparece en cada caso la parte que está ardiendo, como agua la parte húmeda, y como tierra y como aire en tanto admite imitaciones de estos, dependiendo de las formas que estos asuman, así aparece la *chôra* en cada caso.

Lo que entra y lo que sale son imitaciones de los seres (*tôn ontôn aei mimêmata*, 50c 5). Esto sucede de una manera admirable, pero difícil de explicar y describir, que más tarde se intentará aclarar, a saber, en la parte dedicada a la constitución de los triángulos elementales¹⁷. El espacio tiene la capacidad (*dynamis*) de dejar entrar y salir imitaciones de las ideas sin perder por ello tal capacidad, esto es, sin volverse idéntica con ninguna de las imitaciones que recibe. Él puede aparecer como esto o aquello, pero nunca se vuelve lo que en ella aparece. Permanece siempre en sí misma, permanece lo que es: receptora sin forma ni figura determinada de todos los fenómenos.

17. Cfr. Escobar Moncada 1995, 78 ss.

La comparación con la madre y el óleo debe aclarar aún más su *dynamis*. Los tres *genê*, géneros, son comparados con el padre, la madre y el hijo. La madre, de acuerdo con la comprensión de la antigua Grecia, no posee ninguna fuerza determinante en relación con las propiedades del hijo. Su constitución física, sus cualidades propias son determinadas completamente por el padre. Así como la madre no transmite ninguna característica suya al hijo, el espacio, de igual manera, no le transmite cualidad o característica alguna a lo que entra en él; porque él no tiene cualidad alguna fuera de la de recibir. El espacio debe por tanto estar libre de cualquier figura o forma (*ámorphon*, 50d 7, *pantôs ektôs eidôn einai*, 50e 4). Si tuviera alguna forma (*morphê*) o aspecto (*ópsis*), no podría representar bien lo que entra en ella al recibirlo. El espacio debe ser carente de *eídos*, *morphê* y *ópsis* para que pueda ejercer su capacidad de la mejor manera: recibir las representaciones de las ideas (*aphomoiômata kalôs déchesthai*, 51a 2). La semejanza (*homoiôtês*) de las representaciones con las ideas debe salir a la luz claramente, no debe permanecer oculta. Esto lo permite el espacio.

La imagen del óleo refuerza el pensamiento de la carencia de figura y forma del género receptor y representador. La base de todo óleo debe estar libre de olor alguno, ser neutral para que así el tono aromático del olor a recibir no se pierda. Sólo una base completamente inodora permite realizar un buen perfume (50e). En *Teeteto* dice Platón que la *dynamis* es la capacidad de hacer o de padecer algo (*tó mén poiêîn, tó dé páschein*, 156a). El hacer del espacio no puede ser otra cosa que puro padecer. Su actividad es pasividad absoluta, su hacer un no hacer, pues únicamente así puede representar bien lo padecido por él: las cosas que recibe.

La conclusión de esta cadena reflexiva es: el receptáculo y madre de lo devenido y perceptible no debe ser denominado con el nombre de algún elemento ni con el nombre de una mezcla de ellos, ni con el nombre de aquello de lo que nacen. El espacio es más bien un *eídos* invisible, amorfo (*anoráton, ámorphon*), que participa de manera paradójica y difícil de comprender de lo inteligible (51a 7). El espacio no es idéntico con los elementos ni con ninguna de sus mezclas ni con los triángulos, aunque no es separable de todos ellos.

Luego de lo dicho es una identificación de espacio y materia, en

Platón, difícil de establecer como ha sido “inventada”, entre otros, por Aristóteles, Schelling y L. Robin¹⁸. No está ciertamente prohibido utilizar la palabra “materia” en una interpretación de Platón en tanto no se la confunda con el concepto aristotélico de materia o se la identifique con el espacio. Timeo mismo utiliza ciertamente la palabra *hyle*, pero con el sentido de “material”, “material de construcción”. En Platón sería la materia aquella que constituye la corporeidad, visibilidad y palpabilidad, del cosmos, los elementos por tanto¹⁹. Estos son los que padecen la capacidad de imprimir orden del *noûs*.

La constitución noética de los elementos es en cierto sentido un espaciamiento y ordenamiento de la *chôra* en cosmos. La *chôra*, como se dijo, no se dejó ordenar completamente por el *noûs*, esto es, convencer, aunque ella es accesible a la persuasión. *Chôra* y cosmos son igualmente grandes, de igual magnitud aunque no son idénticos. No hay ni un espacio exterior ni un elemento más allá del cosmos. El demiurgo gastó la totalidad de los elementos y no dejó nada sobrante a partir de lo cual pudiera surgir otro cosmos (33a). Hay un sólo cosmos. Pero los elementos no son idénticos con la *chôra*, son los fenómenos recibidos por ella. *Chôra* es el “en lo que” de su generación, en donde tiene lugar su génesis, y el aspecto de *chôra*, su forma de aparecer, depende de las

18. Aristóteles *Física IV* 209b 13; Schelling 1994, 50ss.; Robin 1972, 276. Es la estrecha relación entre espacio y elementos la que ha llevado a tal conclusión. Entre ambos existe una correlación indisoluble, pero correlación no significa identidad. La pregunta por “en lo que”, por el “en dónde”, conduce a la pregunta por aquello que esta en él y la pregunta por el elemento, o sus mezclas, a la pregunta por el dónde se encuentra.

19. Desafortunadamente el libro de Schelling apareció luego de la terminación de este trabajo, de modo que no lo pude incluir en mi interpretación. El lector sea aquí remitido al excelente ensayo introductorio de Krings. Empero quiero hacer una observación: Tampoco Schelling, como dije, diferencia entre espacio y materia. El habla de la *chôra* como “la materia del mundo” (52). O él intenta captar la correlación entre *chôra* y elementos con los conceptos de substancia viz. substrato y accidente: la *chôra* es la substancia permanente y los elementos los accidentes cambiantes (53). La *chôra* se convierte así en una especie de substancia viz. material invisible (53, 56ss.). Que Schelling utiliza aquí la palabra “materia” –según Krings “no es el concepto para algo (...) que ocurre en el mundo visible” (135)– hace patente las dificultades que Schelling tiene en la determinación de la peculiaridad de la *chôra*. Yo tan sólo espero haber mostrado en lo anteriormente dicho, y en lo que sigue, que hay que diferenciar entre la *chôra* y la materia, entre la *chôra* y los elementos y por qué no pueden ser identificados.

imágenes que en ella aparecen y desaparecen.

No es por casualidad que Timeo, a continuación de la caracterización de la *chôra* como un *eidos* sin figura, formula la pregunta por la existencia de un fuego en sí, i. e., de una idea del fuego y de los otros elementos (51b). No quiere solamente seguir diferenciando entre *chôra* y elementos, sino también seguir criticando la teoría de los elementos como principios del cosmos. Timeo no quiere añadir una investigación nueva a la actual, pero se contenta con dar su voto: Si *noûs* y *dóxa*, mundo de las ideas y mundo de los sentidos, son dos géneros distintos, entonces hay en todo caso ideas de los elementos, un *eidos noêton* (51c) de cada elemento. Esta diferencia entre razón y opinión, así redondea Timeo sus voto, significa una diferencia en la génesis de ambas en el alma. Ambas surgen separadamente (*chôris gegónaton*) y son completamente disímiles (*anomoíôds*). El chorismos no puede ser subrayado más fuertemente. Buscar una semejanza entre ambos es empresa vana, pues cada una tiene una forma de surgimiento diferente. “La una surge en nosotros por medio de la enseñanza razonada (*didachês*) y la otra por medio de la persuasión (*peithoûs*); la una va siempre acompañada del razonamiento verdadero, la otra es inexplicable; la una no puede ser alterada por la persuasión, mientras que la otra está abierta a ella” (51e)²⁰.

Nuevo no es aquí la diferencia entre *noûs* y *dóxa*, sino la afirmación de que hay o debe haber un *eidos noêton*²¹ de cada elemento justamente porque existe tal diferencia. Aquí tiene lugar la crítica última y despedida definitiva de los elementos como principios del cosmos. Tal doctrina se descubre como una opinión no fundamentada que no contiene un saber verdadero alguno o, para decirlo de otra manera y más precisa, que es parcialmente verdadera. Si *noûs* y *dóxa* son completamente diferentes porque surgen separadamente, entonces hay algo anterior a los elementos como

20. Un análisis detallado de este lugar rebasaría ampliamente los límites de este trabajo. Entre otras cosas, habría que precisar su relación con la diferencia establecida por Timeo en 27d al comienzo de su discurso, pero también con otros lugares de la obra platónica en los que se discute la relación entre razón y opinión viz. saber y opinión. Con Wieland creo que estos lugares tienen más el carácter de “un movimiento de apertura” para poner en marcha una investigación y que no pretenden simbolizar de manera definitiva doctrinas ontológicas o gnoseológicas. Cfr., Wieland 1982, 281 ss.

21. Cfr. Parm. 130c ss.

principios: las ideas de estos elementos. Mejor dicho: Si queremos hacer un discurso verosímil sobre el cosmos es necesario presuponer ideas de los elementos. Si esto ha de ser algo más que una afirmación dogmática, entonces debe ser posible mostrar la necesidad de tal suposición.

Intentemos observar esto más de cerca. La pregunta por la relación de *chôra* con los elementos es igual a la pregunta por la relación de *chôra* con *gignómenon*. El ámbito del devenir como el ámbito de lo visible y lo palpable no es otra cosa que el de los elementos. Estos hacen la visibilidad y tangibilidad, en una palabra, la perceptibilidad del devenir. No hay ningún suceso perceptible, sea auditivo o visual, olfativo o táctil o paladial, que pueda acontecer sin la participación de algún elemento. Lo que se encuentra permanentemente en devenir, el mundo sensible, es producto de la separación y mezcla, condensación y disolución de los elementos.

Todas las cosas sensibles de este mundo, nuestros cuerpos y las plantas, los ríos y las montañas de esta tierra, así como los otros planetas, están formados de estos elementos. Brevemente, todo el cosmos perceptible consiste de estos elementos y sus configuraciones. Lo que Platón critica a sus antecesores presocráticos no es la equiparación entre devenir permanente y elemento, sino la suposición de que los elementos son la *archê* del universo —la suposición de un *gignómenon* ordenado, por así decirlo, que no tiene en consideración el factor ordenador, el *noûs* o que no le conceden a este la importancia que merece.

Más aún, si hay ideas de los elementos, es además posible presuponer que estos son reducibles a elementos más primigenios que permitan aclarar y explicar mejor los procesos que se dan entre ellos, las formas de acción y pasión —la *dynamis*— de cada elemento. Los procesos del mundo sensible, como separación y mezcla, etc., no se explican por sí mismos, sino que son posibilitados por la constitución noética de los elementos. Lo sensible tiene una gramática oculta a los ojos, a saber, la de las figuras estereométricas, que son los elementos últimos con los cuales se escribe el texto del devenir, de lo *gignómenon*. Esto no lo discutiré más detalladamente aquí²². Aquí me limito a aquello que sirva para aclarar lo que Platón entiende por el *eîdos noêton* de cada elemen-

22. Cfr. Escobar Moncada 1995, 78 ss.

to, su relación con *chôra* y la peculiaridad de esta.

Siempre en movimiento nunca aparece “ninguno de los elementos como el mismo (49d), de modo que ninguno se deja identificar y designar con “esto” o “eso”. Al fuego perceptible debemos llamarlo el fuego “así constituido” o “que tiene tal propiedad”, más precisamente, lo “así constituido como” fuego. Lo único que permanece es el “en lo que”, donde nacen y desaparecen los elementos y sus configuraciones. Y aquí dice Timeo lo nuevo: hay un fuego en sí, una forma inteligible del fuego y de cada elemento.

La razón para introducir una idea del fuego ya ha sido mencionada por Timeo en 48b: ningún fenómeno, ningún objeto sensible tiene un momento permanente, identificable que nos permita denominarlo con “esto” o “eso”. A la esencia de un fenómeno o cosa singular pertenece la permanente movilidad y cambiabilidad de su aparición. Esto lo llama Platón la dinámica del fenómeno (*hê tou phainoménu dynamis*, *Prot.* 356d). Esta *dynamis* consiste en que el fenómeno no conoce el reposo, en que se mueve permanentemente entre el más y el menos, lo más grande y lo más pequeño, entre lo uno lo múltiple (*Prot.* 356b ss.; *Phil.* 15a, 41b). Es esta fuerza, con Schleiermacher, este poder (*die Gewalt*) del fenómeno lo que imposibilita su determinación y lo convierte en una fuente de ilusiones sensibles. Un fenómeno es, según Platón, un haz de propiedades que se niegan a la determinación. Las propiedades percibidas de los fenómenos no son algo fijo en él, sino que estas son siempre percibidas en el proceso de la percepción en tanto que se encuentran una persona perceptora y un fenómeno percibido. Más precisamente, cuando los movimientos que parten del fenómeno se tocan mutuamente con los movimientos que parten del órgano sensible. Sólo entonces se puede hablar de percepción y atribuirle al fenómeno estas o aquellas propiedades (*Tim.* 45b; *Th.* 156a ss.). Pero estas no son, como podría pensarse de “naturaleza subjetiva”, sino que tienen un momento objetivo en la capacidad (*dynamis*) de hacer o padecer algo que tiene todo ente, sea visible o invisible como el pensamiento (*Th.* 156a, 182a; *Soph.* 248c).

Un fenómeno se nos aparece como “esto” o “aquello”, porque tiene la fuerza de manifestarse como “esto” o “aquello”, como algo caliente o frío, rojo o blanco, dulce o salado, claro u oscuro. La constitución de un fenómeno se muestra en los movimientos que nos afectan, pero es-

tos movimientos no determinan cómo este fenómeno está constituido en sí, qué es como "tóde" o "toúto". Esto sólo puede hacerlo la idea. Si no hubieran ideas, dice Sócrates a Teeteto, seríamos como un caballo de madera en el que "albergáramos un gran número de sensaciones sin poderlas empero unificar bajo un sólo aspecto (*mian idéan*)". (*Th.* 184d). La idea, cuyo lugar es la corriente del *lógos*, libera, por así decirlo, a las percepciones de su privacidad y aislamiento, y las deja aparecer como sensaciones, percepciones *de* un fenómeno. Este aparece, en sentido estricto, cuando las impresiones sensibles afectan a las ideas aprendidas por el alma. El aprendizaje de las ideas está esencialmente vinculado con el aprendizaje del lenguaje (*Tim.* 85b). Únicamente cuando se encuentran las impresiones sensibles con las ideas tiene lugar la percepción de un fenómeno. Sólo en este momento aparece algo como algo determinado. La idea tiene la fuerza de reunir en una unidad las percepciones sentidas y permitir que estas sean captadas como un fenómeno determinado. En sentido estricto es la percepción, para Platón, *más* que la sensación de impresiones inmediatas. La inmediatez de la percepción, como la exponen los teóricos del flujo, o los eleatas, no existe. Este "más" es lo que nosotros captamos del fenómeno por medio del alma y su instrumento: el *lógos*. Este "más" sólo aparece por virtud del lenguaje y en el lenguaje. Platón llama este "más" *tó koinón* (*Th.* 185b, 185e), lo común, que aparece como lo idéntico en diferentes cosas singulares. Platón alude con ello a determinaciones como ser y no ser, semejanza y desemejanza, mismidad y diferencia, etc. (*Th.* 185c). Brevemente dicho: "Nosotros percibimos no solamente algo *como* algo, sino que también le atribuimos otras determinaciones, predicados de segundo orden"²³.

La idea realiza dos cosas, primero, permite comprender algo como algo, por ejemplo, estas sensaciones como casa, posibilita la fijación e identificación de algo que se encuentra en el flujo del devenir. Segundo, posibilita decir de algo que "es", que es "diferente" de esto o aquello. Las percepciones mediante los sentidos y las predicaciones mediante el alma y su instrumento, el lenguaje, no se dejan separar plenamente; en el conocimiento de algo conforman una "unidad indisolu-

23. Martens 1981, 261.

ble"²⁴. Si además nosotros dependiéramos exclusivamente de las percepciones, sin el *lógos*, no podríamos tener un diálogo con sentido ni con nosotros mismos ni con los otros (*Parm.* 135c). Dicho con Sócrates: si fuera verdadero para cada uno lo que cada cual dice basándose en sus percepciones, ninguno podría juzgar el estado del otro y nadie podría probar si la opinión del otro es verdadera o falsa (*Tht.* 161d).

Es como si los ontólogos del flujo, pero también los de la estabilidad, se hubieran bajado de lo común, público (*demosía*), del *lógos*. Ambos desconocen, por un lado, que cuando nosotros conocemos algo, percibimos algo más que quietud o movimiento. En su consideración del ente, no puede el *lógos* reducirlo a lo uno o lo múltiple. Hacer esto es contrario al *lógos*, a su *dynamis*. El *lógos* busca lo uno de lo múltiple, pero sabe, a la vez, que lo múltiple no se deja reducir a una idea, sino que el conocimiento completo exige la presencia de otras ideas. Por otro lado, ambos no ven que el *lógos* sólo alcanza su pleno sentido en la vida del diálogo común, en la comprobación mutua de si lo dicho es verdadero o falso.

Estas cortas y, por ello, incompletas observaciones gnoseológicas sobre la función de las ideas son suficientes para ayudar a comprender las razones que mueven a Timeo a aceptar la suposición de ideas de los elementos. De esta manera quiere Timeo fijar definitivamente su rango: los elementos como figuras cambiantes no se pueden comprender como los principios del cosmos. Ellos pertenecen al ámbito de la *génesis* y de la *dóxa* y como tales están sometidos al cambio constante y se sustraen a un conocimiento verdadero. Con ello no se dice que sean prescindibles para la comprensión de la estructura del cosmos. Al contrario, son concausas y sin ellos sería inimaginable el universo. Pero tomar en serio su concausalidad significa que hay que suponer ideas de los elementos.

La suposición de tales ideas posibilita, por un lado, el conocimiento de las cosas sensibles, compuestas de elementos, en tanto que unifican bajo un aspecto un haz de cualidades perceptivas. La idea del fuego, por ejemplo, posibilita la comprensión de una multiplicidad de impresiones sensibles, como la amarillez, el calor, etc., que percibimos me-

24. *Ibid.*; cfr. Wieland 1982, 98ss.

dian­te los sentidos, como una unidad y permite denominarlas según una idea: esto es “así -constituido- como” fuego²⁵. Las ideas son el punto de referencia para concebir algo como algo determinado y poderlo denominar. Por otro lado posibilitan el discurso sobre el cosmos y su comprobación posterior por otros. El *lógos*, cuya dinámica sólo se puede desarrollar plenamente en la dialéctica de ideas como entretrejimiento de ideas (*Soph.* 259e), muestra una salida de las teorías que sólo quieren considerar al cosmos bajo las categorías del movimiento o la quietud. Esto significa una salida de la ontología de lo uno y de la ontología del flujo, que en su consecuencia llevan a una supresión de la dinámica del *lógos* y, por ello, a un desconocimiento de la esencia del cosmos. Sólo la suposición de ideas permite un discurso, semejante a la verdad sobre el mundo y sus fenómenos.

Segundo, en el voto de Timeo resuena, como ya se dijo, un momento al cual no le da expresión, pero que es difícil no escuchar: una llamada referencia a la futura estructuración geométrica de los elementos. Pues sí hay una idea del fuego y de cada elemento, son ellas entonces las que sirven al demiurgo de paradigma cuando realiza sus transformaciones geométricas. Esto no sólo significa que los elementos perceptibles son imágenes de las ideas, sino también que estas imágenes fluctuantes y cambiantes poseen un momento de estabilidad que posibilita su determinación como fenómenos en relación con algo, a saber, las ideas. Esto se discutirá más tarde.

II

Luego de esta repetida diferenciación entre *noûs* y *dóxa*, continúa Timeo, en 52a, la diferenciación explícita de los tres géneros que había introducido en 48e. Dos géneros no son suficientes para ejercer racionalmente la cosmología. Una *dihairesis* insuficiente del concepto de cosmos puede conducir a afirmaciones errantes y erróneas sobre el cosmos, como es el caso de los ontólogos del flujo y la quietud. Con pares de conceptos como *génesis* y *noûs*, *ón* y *dóxa*, o *lógos* y *anankê*, movimiento y reposo, no se deja comprender la estructura del cosmos, en la

25. Cfr. Cornford 1977, 190.

medida en que esto sea posible para la razón humana. Para esto se necesita un racimo de conceptos, un entrelazamiento de ideas, mínimo tres, que abran la puerta para la comprensión del universo. Los predecesores de Timeo procedieron como aquellos hombres que “ponen lo uno, como les sale, y ciertamente más rápido o más lentamente de lo debido, e inmediatamente después de lo uno, lo ilimitado, y lo de en medio, en cambio; se les escapa. Y sobre esto descansa empero la diferencia de si en nuestros discursos procedemos dialéctica o erísticamente” (*Phil.* 17a). Sólo una dialéctica de ideas, que no olvida el medio, puede tratar bien la idea de cosmos. Y el medio de un *lógos* sobre el cosmos es, según Timeo, la *chôra*.

Ambos, Efesios y Eleatas, han desconocido la *dynamis* de la *chôra*. Los últimos afirman, como se puede leer en *Teeteto* “que todo es ciertamente uno y permanece en sí mismo inmóvil y no tiene espacio alguno en el que se mueva” (180c). Ni espacio ni movimiento cuentan para ellos: ambos son ilusiones de los sentidos²⁶. Los primeros, al contrario, sostienen que el movimiento incesante del ser es el principio de todas las cosas²⁷. La suposición de un movimiento incesante descuida empero el espacio. Las cosas que aparecen serían entonces el espacio mismo. No existiría ninguna diferencia entre espacio y cosas, como si el espacio fuera una propiedad de las últimas. En vista de Eleatas y Efesios dice Sócrates: “¿Qué vamos a hacer, amigo mío, con todos estos? Pues poco a poco en el avance de nuestra investigación hemos caído, sin darnos cuenta, en medio de ambos bandos” (*Ibid.*).

La investigación de Timeo podría valorarse como un intento tácito de escapar de esta mitad, en tanto intenta poner un medio correcto, i. e., en tanto corrige su primera diáiresis, pues él ha procedido como los criticados por él, y puesto demasiado rápido lo uno (el mundo de las ideas) e inmediatamente después lo ilimitado (el mundo sensible). Más

26. Cfr: los fragmentos 4 y 5 de Zenón (*DK* 29)

27. Sobre decir que las doctrinas que aquí se discuten bajo el nombre de Efesios y Eleatas u ontólogos del flujo y ontólogos de la inmovilidad poco tienen que ver con lo que conocemos de Heráclito y Parménides. Es un hecho, empero, que tales doctrinas fueron representadas por seguidores simplificadores de Heráclito y Parménides, que reducían todo a esta alternativa: todo se mueve o todo está inmóvil. Con tales simplificadores polemiza, entre otros, Platón. Discutir esto en detalle rompería los límites de este trabajo.

acertado es poner como presupuesto del discurso tres géneros: las ideas que reposan en sí mismas, y que mediante el *lógos* entran en movimiento; la génesis que se mueve permanentemente y que mediante el *lógos* es llevado momentáneamente al reposo, y la *chôra*. Platón caracteriza cada género de la siguiente manera (52a-52b):

Un género es la idea (*eîdos*), que, a) permanece siempre igual a sí misma, i. e., es siempre idéntica consigo mismo; b) es no generada e indestructible (*agénnêton-anôlethron*); c) no recibe en sí ninguna otra cosa ni se introduce en ninguna otra cosa; d) es invisible e imperceptible (*aóraton-anaistnêton*), y e) sólo la razón puede observarla (*episkopeîn*).

El segundo género, el mundo sensible, es: a) homónimo y semejante al primero (*homônymon-homoiôn*); b) perceptible (*aisthêton*); c) generado (*gennêton*); d) siempre en movimiento (*pephorêmènon*); e) surge en un lugar (*tópos*) y desaparece nuevamente, y f) captable por la opinión unida a la percepción sensible.

El tercer género es la *chôra*, que: a) siempre es (*ón aei*); b) no admite destrucción; c) proporciona un sitio (*hédran*) a todo lo que nace; d) es captable por un razonamiento bastardo (*logismôî nothôî*) sin unión con la percepción sensible, y f) es apenas creíble (*mógis pistón*).

La caracterización que Platón hace aquí de los dos primeros géneros se diferencia poco de las caracterizaciones dados en diálogos anteriores, especialmente en lo concerniente a su forma de ser y conocimiento. Nuevo es el contraste con el tercer género, el espacio, y la descripción de la relación que tiene con él.

Sería empero falso decir que la problemática del espacio sólo aquí encuentra expresión por primera vez, en el discurso cosmológico. Al contrario, la pregunta por el espacio acompaña como una sombra la doctrina de las ideas desde sus primeras formulaciones. En la pregunta por el modo de ser de la imagen y el movimiento resonó siempre la pregunta por su "dónde" (Cfr., *Soph.* 249b; *Rep.* 596b), pues la imagen y el movimiento presuponen un "en lo que", donde nace la imagen y donde el movimiento tiene su lugar. Pero sólo en *Timeo* hace una exposición y aclaración completa de la *chôra*, así como una afirmación de su imprescindibilidad para la relación entre idea e imitación, idea e imagen.

Con Cornford puede afirmarse que un trasfondo de esto es la pro-

blemática de la *méthexis*, la pregunta por la forma como están en relación ideas y cosas particulares, en donde hay que distinguir dos relata y a la vez relacionarlos. Preguntado de otra manera, ¿cómo pueden ser dos cosas, que poseen propiedades completamente distintas, ser homónimas y semejantes, cómo puede la una tener comunidad (*koinônía*) con la otra, sin que la una se introduzca en la otra o se vuelva la otra? Más tarde quiero mostrar cómo Platón concibe las relaciones entre *chôra* y los otros géneros. Esta exposición se realiza en el texto difícil de descifrar, de 52b-d, pero con la caracterización de los tres géneros, Platón nos ha dado algunas claves.

Chôra no es algo que podamos comprender con un *lógos* puro, sino únicamente con una reflexión bastarda. Según Vernant la palabra *nóthos* procede de la esfera del derecho matrimonial griego. *Nóthoi* son los hijos de un matrimonio ilegal, cuyo “nacimiento no era puro”²⁸; i. e., los hijos que surgían del matrimonio entre una persona libre y una no libre. El concepto opuesto es *gnêsios*, que significa legítimo, genuino, noble. El sistema ático de matrimonio se orienta por la oposición *nóthos-gnêsios*. En el mundo homérico, según Vernant, no tenía esta oposición un valor absoluto y discriminado.

Un lugar de la *República* hace uso de esta distinción: dice que sólo los hombres genuinos, nobles, y no los bastardos deberían ocuparse de la filosofía, pues los últimos contribuyen a su menosprecio pues no se dedican a ella de manera apropiada (535c). Los bastardos son aquellos que se ocupan de la filosofía mitad amantes del trabajo, mitad perezosos (*hêmisea philoponon-hêmisea àporion*, 535d). El *nóthos* es mitad esto, mitad aquello, y un *nóthos lógismos* sería un pensamiento que para poder conocer depende a la vez de la razón como de la percepción.

El conocimiento de la *chôra* motiva a Platón a postular un modo de conocimiento que desvanece las fronteras entre lo inteligible y lo sensible. Aquí es necesaria una precisión: no es la *chôra* la que es bastarda, sino su forma de comprensión. *Chôra* es un género propio, que tiene su peculiar modo de ser, un modo que no comparte con los otros géneros, y por ello se le debe considerar como un en sí y para sí. No surge ni de la génesis ni de la idea, ni es el resultado de la mezcla de ambas, es

28. Vernant 1981, 56.

antes bien un género que hay que comprender separadamente de los otros. No es un género "ilegítimo", "inauténtico", sino uno que "participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible (*metalambánon dé aporôtatá pèi toû noêtoû*)" (51b).

Con participación no alude Platón a que la *chôra* sea un subgénero, sino que ella comparte algo en común con las ideas, y esto común lo expresa él con conceptos como *anaísthêsian* y *ón aei*, i. e., *chôra* no es algo táctil o visible y tampoco algo que experimenta modificaciones. No tiene nada en común con el género génesis, que es perceptible y cambia incesantemente. Con la expresión *nóthos* no quiere Platón valorar despreciativamente a *chôra* o considerarla como un género secundario, como piensa Findlay, sino meramente subrayar lo difícil que es su comprensión²⁹. La dificultad consiste en que *chôra* se da al mismo tiempo con el mundo del devenir, en que este siempre está en la *chôra* y en que la *chôra* siempre está ahí para el devenir como el "en lo que" de los fenómenos. Y esto produce la apariencia de que *chôra* pertenece al devenir, como si ella fuera una propiedad de las cosas devenidas y en devenir. Pero ella no es más que la receptora del devenir, del cosmos y sus fenómenos³⁰.

La captación de la *chôra* exige simultáneamente la actividad de dos capacidades cognoscitivas, la razón "libre" y la percepción "no libre". El juego de ambas, que Platón siempre separa meticulosamente, es aquí necesario para comprender la peculiaridad de la *chôra*. A la pregunta de cómo entender este juego, no da Platón ningún indicio, ni aquí ni en otros diálogos. Es cierto, que la *chôra* diluye la separación pura entre razón y percepción, inteligibilidad y sensibilidad, y que ambos son movidos a transgredir las fronteras de cada una, para poder llevar a *chôra* al concepto. Es como si la *chôra* sacara a luz algo común entre lo inteligible y lo sensible, entre mundo de las ideas y mundo de los sentidos, y para ello encuentra Platón la expresión *nóthos logismós*. Y ¿qué tienen en común? Quizás esta es una pregunta a la que Platón no puede contestar, porque él no está a la búsqueda de una comunidad entre am-

29. Findlay 1981, 142.

30. Uno podría llamar al cosmos "un bastardo divino", puesto que ha surgido de la mezcla de *noûs* y *anánekê*.

bos, sino que la comunidad consiste justamente en que él ve que el conocimiento del tercer género exige la participación común de los otros dos. Platón no está a la búsqueda de una nueva facultad cognoscitiva, como opina Derrida³¹. El *nóthos lógos* pertenece siempre aún al *eikôs lógos*: ambos dependen de la razón y la sensibilidad para poder conocer. Pero en el conocimiento de la *chôra* es impulsado el *eikôs lógos* hasta sus límites más extremos: aquí le da vértigo.

En el *Sofista* dice el huésped de Elea que nosotros “con el cuerpo tenemos comunidad con el devenir a través de la sensación, y a través del razonamiento (*logismós*), y gracias al alma, con el ser verdadero (*óntôs ousían*)” (*Soph.* 248a). ¿Y con el *nóthos logismós* con la *chôra*? ¿Es *nóthos* acaso una expresión para nuestra existencia en la *chôra*, de modo que nuestra existencia es necesariamente bastarda, en el sentido de que en tanto estamos en la *chôra*, participamos simultáneamente del devenir y del ser verdadero, lo sensible y lo inteligible?

Cuando el alma y la razón, conjuntamente, entran en contacto con lo que se comporta siempre de la misma manera, encuentra el alma un conocimiento verdadero y una verdadera felicidad. Pero si “es tirada por el cuerpo hacia aquello que nunca se comporta de la misma manera”, comienza a oscilar, errar y agitarse. (*Phd.* 79c) Pero cuando ella quiere conocer la *chôra* se encuentra el alma, según Timeo, en una especie de estado de sueño; pues no sabe si está soñando o despierta, si piensa o percibe. Soñando afirma el alma que todo ente necesariamente se encuentra en un lugar y debe ocupar un espacio, y que lo que no está en ningún lugar, no existe de manera alguna (*Tim.* 52b). Por razón de este sueño es el alma incapaz de decir la verdad sobre el espacio (*chôra*), sea en relación con el *eikôn* (la imagen) sea en relación con el *ón* (ser), pues el poder de la *chôra* es tan fuerte que no permite una diferenciación entre ambos. La verdad sobre el espacio intenta expresarla Timeo en dos frases subordinadas que aquí, siguiendo una propuesta de Held³², divido en dos frases más pequeñas, para facilitar así su comprensión. La primera parte de la frase trata la relación entre espacio e imagen, *chôra* y *eikôn*, la segunda entre espacio e idea³³. La primera dice (52c):

31. Derrida 1990, 13.

32. Held 1986; cfr. Cornford 1977, 191ss.

Es verdad para la imagen (*eikôn*): “Que a ella ni siquiera le pertenece aquello en relación con lo cual ha surgido, sino que siempre como representación (*phántasma*) de otra cosa está siempre en movimiento, y por ello le corresponde devenir en algo otro. Y así persevera de alguna manera en el ser, de otra manera no existiría en absoluto”.

¿Cuál es la verdad de la imagen? Es propio de la esencia de la imagen que ella ha surgido en relación con algo otro, a saber, el modelo imitado al cual señala³⁴. La imagen remite inevitablemente a algo que ella no es, sino sólo representa. Lo que es como imagen, lo es como imagen de algo otro. La imagen es representación de algo que ella no es, lo imitado, lo representado, que no está contenido en la imagen como él mismo. En otras palabras, a la imagen no le pertenece aquello de lo cual es imagen, lo representado está separado de ella. Como representación de algo otro parece que la imagen no tiene un ser propio ni independencia alguna. Sin embargo la imagen tiene un momento de independencia frente a lo representado, pues es algo otro que el modelo representado.

La pregunta es: ¿Qué le da a la imagen esta independencia frente a la imagen original? Es el “en lo que”, donde tiene lugar la representación, la imitación. La imagen es *de* algo *en* algo. De una imagen lograda sólo se puede hablar cuando la imagen de hecho remite a aquello de lo cual es imagen, manifestación y esto presupone que el medio de aparición de la imagen, el “en lo que”, hace resaltar tan poco como sea posible su peculiaridad en tanto que como medio de representación no aparece.

Entre más completamente la imagen remite a lo representado tanto más desaparece el medio como tal. Y al revés: un medio de representación, que destaca su ser propio, remite la percepción a sí mismo, y no a aquello de lo cual la imagen es representación. No otra cosa quiere decir Platón al caracterizar al espacio como algo carente de figura, de

33. *Tim.* 52c: τάληθές λέγειν, ὡς εἰκόνι μὲν ἐπέειπερ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἔστιν, ἐτέρου δὲ τινος αἰεὶ φέρεται φάντασμα, διὰ ταῦτα ἐν ἐτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι, τῷ δὲ ὄντως ὄντι βοηθὸς ὁ δὲ ἀκριβείας ἀληθῆς λόγος, ὡς ἕως ἄν τι τὸ μὲν ἄλλο ἦ, τὸ δὲ ἄλλο, οὐδετέρων ἐν οὐδετέρῳ ποτὲ γενόμενον ἔν ἅμα ταῦτόν καὶ δύο γενήσεσθον.

34. Gadamer 1974, 252; Böhme 1974, 35ss.; Gloy 1986, 17; Held (Véase introducción).

forma (*ámorphos*), pues sólo así puede representar tan fielmente como sea posible lo representado y hacerlo aparecer completamente como es. El espacio no es ninguna imagen. En una imagen normal están las cosas representadas, imitadas, en quietud, sus rasgos y gestos están fijados para siempre, mientras que en la *chôra* las ideas imitadas aparecen en movimiento, de modo que la *chôra* parece ser algo más que una pared (piénsese en la metáfora de la caverna) en la que son “proyectadas” imitaciones, representaciones, de las ideas³⁵. Pero, ¿cómo se relacionan modelo (*Vorbild*) e imitación (*Nachbild*) con la *chôra*?

La *chôra* es, por lo pronto, la dimensión que garantiza la independencia y otredad de las imágenes con respecto de los modelos, paradigmas, pero también la que deja sacar a luz su semejanza. Aquí surge el peligro de la ensoñación: La *chôra* deja representar también que uno tiende a considerar las imágenes, las imitaciones, las cosas sensibles, no como imágenes, como apariciones de algo otro, sino como los paradigmas mismos. Uno cree que sólo hay imágenes y olvida que remite a algo otro, a saber, a las ideas en el lenguaje. Uno se entrega al sueño gnoseológico de que sólo hay lo perceptible, de que sólo lo palpable y visible posee existencia y que lo otro no es en absoluto, que el *lógos* y sus ideas no son.

Uno cree, soñando, que uno puede considerar y conocer por sí misma y en sí misma la multiplicidad de los fenómenos, sin las ideas, de acuerdo con las cuales fueron conformados y denominados. Pero la *dynamis* del espacio, su amorfidad e invisibilidad puede llevar a considerarlo a él y las manifestaciones que en él nacen y perecen, como algo no existente, a negarle existencia a los fenómenos porque parece que no aparecen en ningún lugar y dejarse así impulsar a la suposición de que sólo las ideas poseen realidad. Aquí olvida uno que las ideas, cuyo “en lo que” es el *lógos*, remiten también a algo otro que ellas no son, a saber, a los fenómenos homónimos y cambiantes. Una idea es siempre idea de algo, de las múltiples apariciones que ella unifica bajo un punto de vista (*Tht.* 184d). La idea como idea de algo se comporta siempre igual a sí misma, i. e., ella es siempre idea de algo determinado y no de algo otro.

35. Esta no es una comparación acertada pues la *chôra* no es, como se verá, una pantalla de cine.

La idea del fuego es siempre idea del fuego, de las manifestaciones que aparecen en la *chôra* como quemantes, calientes (*Tim.* 51b). Pero el espacio *es*, y los fenómenos que parecen no ser, son de alguna manera, se aferran de alguna manera (*hamôsgépos*, 52c) al ser. Este de “alguna manera” expresa la *dynamis* de la *chôra*, su capacidad de recibir las imágenes y dejarlas participar del ser de las ideas, esto es, deja ver claramente su relación con las ideas del *lógos*. Si las imágenes del fuego en la *chôra* estuvieran mal representadas, no se sabría como llamarlas o designarlas. Ella permite que los fenómenos remitan a las ideas que las nombran. Una *chôra* que representara mal, no dejaría ver de qué las imágenes son representaciones, a qué ideas señalan.

Las imágenes, por otro lado, son doblemente dependientes: primero de la *chôra* para su existencia, que garantiza a su vez su independencia frente a las ideas, y segundo, de las ideas, respecto de su naturaleza³⁶. En esta doble dependencia se expresa la naturaleza dual, anfibólica de todo *eikôn*, finalmente del cosmos mismo y de todo lo que habita en él. Con “naturaleza anfibólica” quiero expresar su simultánea pertenencia al devenir y al ser, su procedencia (*génos*) de estas dos fuentes. La génesis sola no es un *eikôn*; *eikôn* es únicamente aquello que ha surgido por la conformación del *noûs*. Sólo el material que ha padecido la acción conformadora, configuradora, de *noûs* puede llamarse *eixôn*. En sentido estricto, empero, debería uno decir que las imágenes son triplemente dependientes: 1) De la génesis, que proporciona el material para la formación. 2) Del *noûs*, que conforma la génesis según las ideas. Las ideas son también aquello a lo que remiten los fenómenos como la razón de su denominabilidad y cognoscibilidad. Las ideas son el lenguaje de los fenómenos. Sin aquellas estos serían mudos. Y 3) de la *chôra*, que posibilita el mostrarse pleno de los fenómenos y su participación en el ser.

En este lugar debería repetirse que la *chôra* no es ni la materia (Aristóteles, Robin, Gloy, entre otros) ni el no ser (Gaiser, Findlay). Platón se esfuerza por diferenciar claramente los tres géneros. Ningún lugar da pie para una identificación de la *chôra* con la materia. Uno podría hablar de la *chôra* como una “posible materia”, pero sólo en el

36. Gill 1987, 52.

sentido de que ella posee la *posibilidad* o capacidad de recibir todas las formas materiales. Y "posible materia" es de por sí una expresión rayana en el sinsentido. Esta possibilitación o capacidad de dejar aparecer lo debe la *chôra* a su carencia de forma. Ella es, por así decirlo, transparente, y posibilita la aparición plena de lo material, sin velos. Está constituida de tal manera, que uno puede ver a través de ella. Pero esta no es una expresión feliz, pues la *chôra* no es un material transparente que está entre el observador y el fenómeno que aparece, sino ella es la transparencia misma, pura, que posibilita el ver y el ser visto de los fenómenos.

Ella no está fuera, sino que nosotros y las cosas estamos dentro de ella, presos en ella. La transparente *chôra* tampoco está delante de nosotros, sino alrededor de nosotros, como el cosmos. Cosmos y *chôra* no son idénticos, pero son igualmente grandes. El cosmos está en la *chôra*, pero no como en un recipiente, sino como nosotros estamos en nuestra piel. La transparencia esencial de la *chôra* intenta describirla Timeo con expresiones como "*ektòs tôn eidôn*" (libre de todas las formas, 51a 2); "*amorphon*" (50d 7, 51a 7); "*anóraton*" (51a 7); "*aísthêsian*" (52b 1).

La transparencia es lo que capacita a la *chôra* para recibir a todas las figuras y dejarlas aparecer sin deformarlas ni distorsionarlas. Porque no tiene ningún aspecto, no deja ver aspecto alguno al lado de las imágenes que aparecen en ella (50e), sino deja aparecerlas y percibir las como ellas son, con su verdadero aspecto. El árbol aparece como árbol, la roca como roca y Teeteto sentado como Teeteto sentado. Evidentemente pueden producirse distorsiones, ilusiones, pero no son achacables a la *chôra*, como piensan Findlay y Karen Gloy³⁷.

Las imágenes que aparecen no son paradigmas deformes o distorsionados. La relación entre imagen y paradigma no es una de deformación y desfiguración o de desviación, sino de mimesis y participación. La cama del artesano no es una mimesis deformada de la idea de cama o una participación deformada de ella. El cosmos como *eikôn* no es tampoco un cosmos deforme. La cosa sensible tiene, brevemente dicho, otro estatuto ontológico y gnoseológico que las ideas, o saber, son imágenes que están sometidos al cambio y a la transitoriedad³⁸. Lo que cambia y parece es, para Platón, una imagen, la idea no cambia ni pere-

37. Gloy 1986, 17; Findlay 1981, 142.

ce. Pero la *chôra* no es tampoco la razón de la transitoriedad de las cosas, como si ella las contagiara de muerte, sino es el receptáculo que les da lugar a las cosas perecederas. Es ciertamente en la *chôra* donde de alguna manera ellas “ganan el apoyo en el ser”, como traduce acertadamente Natorp³⁹.

Ciertamente *chôra* y génesis viz *chôra* y materia se copertenecen. Es imposible pensar un concepto sin el otro. El espacio es espacio de algo generado, y no es posible determinar algo generado sin que haya tomado un lugar en el espacio. Se debe relacionar uno con otro, pero también diferenciarlos. La diferencia no debe ser minimizada. Si se la ignora, se pierde la *dynamis* de la *chôra*: su transparencia y su capacidad de recibir. Aquí puede uno acordarse del significado del verbo *chôréô*: “dar espacio”, “hacer lugar”, “ceder”⁴⁰. *Chôra da* espacio a las cosas perceptibles, su transparencia “hace” lugar a lo corpóreo, su “ceder” es un recibir.

Es la transparencia de la *chôra* la que constituye la dificultad de su comprensión. La *chôra* no es ningún objeto que se puede percibir, ni visible ni palpable. No es ningún concepto de la *aisthêsis* (*adraton kai anaisthêton*, 52a 2), pero tampoco ningún concepto del *noûs*, aunque “participe de la manera más paradójica y difícil de explicar de lo inteligible” (51a). Imperceptible, acompaña a toda percepción de fenómenos, es algo no sensible, pero que posibilita toda percepción sensible. No tiene ningún aspecto propio, pero su aspecto es relativo a las cosas que ella aparecen. No es ni fuego, ni agua, ni aire, ni tierra, pero puede tomar el aspecto de cada uno de ellos. En el proceso de la percepción es la *chôra* una especie de polo estático: “nunca sale de su propia *dynamis*” (50b). Como un espejo puede ella recibir esta o aquella figura, y dejarla aparecer como esta o aquella, pero estas figuras no pertenecen esencialmente a ella. Nunca pierde su transparencia ni su capacidad de recibir.

Para representarse mejor su *dynamis*, para ver qué tanto importa a Platón su transparencia, podemos aludir a la metáfora del sol (*Rep.* 507d ss.). No es mi intención interpretar aquí esta metáfora, sino resaltar el

38. Allen 1960, 56.

39 Natorp 1921, 371. Así traduce el lugar οὐσίᾳς ἀμωσυέπῳς ἀντεχομένῳ, 52c 4.

40. Cfr. Frisk 1973, Bd. II, 1126; Chantraine 1984, 1282.

papel importante que juega *chôra* en la cosmología platónica y que ella y su *dynamis* no es valorada negativamente por Platón, como cree Findlay⁴¹, entre otros. En el mundo sensible dice Sócrates, vemos las cosas visibles con el sentido de la vista, que el demiurgo de los sentidos “conformó de la manera más completa” (*Rep.* 507c). Pero sin un tercero que cree una unión entre la facultad de ver y las cosas sensibles, a saber la luz, no puede el sentido de la vista ver y la cosa visible ser vista. La luz transforma el poder ver y el poder ser visto “en ver y ser visto actuales”⁴². La luz es enviada por el sol, que puede ser llamado un vástago del bien (508d). En la metáfora tiene una función mediadora entre el mundo de los sentidos y el mundo de las ideas⁴³. En la metáfora es el sol ciertamente algo visible, pero no pertenece al ámbito de la génesis (509b). “Sin embargo su modo de ser no es por ello el de los inteligibles. Por esto son vinculados los dos ámbitos por él”⁴⁴.

En cierto sentido podría afirmarse que el papel del sol en la metáfora es asumido por la *chôra* en la cosmología platónica. Quiero decir, la función mediadora entre lo inteligible y lo sensible. La *chôra* como algo invisible, no generado y que permanece igual participa de lo inteligible, pero ella es *chôra* de lo visible y cambiante, de lo generado. Diferente de la génesis, está en estrecha unión con ella. La *chôra* une ambos ámbitos distintos, pero impide a la vez que el uno se disuelva en el otro, que uno devenga idéntico al otro. Cree una unión entre ambos, pero mantiene también la diferencia.

Ciertamente no es la *chôra* ni la luz, que dona devenir, crecimiento y alimento, ni la luz, que media entre la facultad de ver y las cosas visibles, pero ella es la transparencia que pone en relación mutua a la luz, el ojo y las cosas visibles. Gracias a la transparencia de la *chôra* puede el sol transformar el poder ver y el poder ser visto en ver y ser visto. La transparencia de la *chôra* es en cierto sentido el presupuesto invisible y no sensible de lo visible y del poder ver, pues ella posibilita que la luz del sol ilumine las cosas visibles, en tanto que la deja aparecer como ella es, sin deformaciones. La *chôra* no transforma la luz del

41. Cfr. nota 61.

42. Wieland 1982, 199.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*, 200

sol como un filtro la luz de un reflector, sino que recibe la luz y la deja aparecer sin modificaciones, con toda su fuerza iluminadora.

Visto fenomenológicamente, las cosas visibles no están iluminadas como por un reflector, sino que ellas están *en* la luz. La visibilidad no es un fenómeno derivado, sino que la luz es la visibilidad misma. Las cosas visibles viven en la luz como el pez en el agua. También puede uno hablar de la carencia de figura de la luz y decir que *chôra* y luz coinciden. Uno podría pensar incluso que la transparencia de la *chôra* es un fenómeno de la luz, que su capacidad de recibir figuras y dejarlas aparecer como son, es prestada por la luz, sin la cual no podría tener lugar ningún ver. Pero ningún lugar del *Timeo* justifica tal identificación.

Cada uno, luz y *chôra* tienen, antes bien, su propia *dynamis*. Luz es visibilidad y *chôra* transparencia. En 45b es determinada la luz del día como una especie de fuego, que no quema, pero que proporciona una luz suave (*phôs héméron*), que los dioses formaron como "el propio cuerpo de cada día (*heméras sôma*)". La luz, como el fundamento de la visibilidad, pertenece a las cosas visibles, generadas, que son recibidas por la *chôra*. De la luz del sol reciben el sentido de la vista y las cosas visibles la capacidad de ver y ser vistos, pero es la transparencia de la *chôra* la que posibilita el juego entre ojo, luz y cosas. La *chôra* es una con su transparencia. La buena capacidad de representación de la *chôra* no es, como el sol, un vástago del bien, pero ¡cómo favorecer ella la buena y no envidiosa actividad del demiurgo, en tanto recibe su creación y la deja aparecer sin falsificaciones ni distorsiones! La *chôra* no le pone a la actividad del demiurgo ningún obstáculo. Su producción es sólo limitada por la *anáncê*. La *chôra*, en cambio, se limita tan sólo a coger y mostrar el *eikôn* generado, el cosmos divino. Y esta *dynamis* no debe ser subvalorada.

Esta es la verdad de la *chôra* en su relación con el *eikôn* que es posible decir al nivel del *eikôs lógos*. Sobre su relación con la idea dice *Timeo* en la siguiente parte de la frase lo siguiente:

"(Es verdad) para el verdadero ser (la idea): Tiene una ayuda en la frase verdadera por exacta (*ho dí'kribéias alêthês lógos*) (que dice): mientras que uno sea una cosa y el otro, otra, no surge uno nunca en el otro y lo uno no llegara a ser a la vez lo mismo y dos" (52c). "*The language is obscure*", dice Cornford con razón, pero también con ra-

zón, que "the two things in question must be the Form and the Space"⁴⁵. Cornford muestra que las expresiones "to mén állo" y "tó dé állo" (c6) tienen como referencia "hetéru tinos" (c3) y "en heréroí tini" (c3), que se refieren a la idea viz. a *chôra*. No son comparados aquí espacio e imagen, como creen Gadamer y Held, entre otros⁴⁶. Ambas partes de la frase quieren decir la verdad sobre el espacio en su relación con la imagen, por un lado, y el ser verdadero (*óntos ón*), por el otro. La segunda parte intenta precisar la relación entre espacio e idea. Que imagen e idea son diferentes y que ninguno de los dos puede generarse en el otro y aquel devenir este y viceversa, es uno de los presupuestos fundamentales del *Timeo*. Ahora quiere comprender Platón la relación entre idea y *chôra* de una manera más exacta y rigurosa, así como su diferencia. La pregunta por el "en lo que" (*en hôi*) y sus relaciones con el ser ha sido considerada en otros diálogos⁴⁷, pero sólo aquí, por primera vez, hace *Timeo* clara la diferencia, que algunos sofistas habían borrado. Por ejemplo Gorgias en "*Peri Toû Mê Ontos*"⁴⁸.

Aquí también existe el peligro de la ensoñación, a saber, o tener por nula la existencia del espacio o negar la existencia de la idea, porque no está en lugar alguno. Aunque la *chôra* tiene una cierta semejanza con la idea, no es ella ninguna idea y nunca puede devenir una idea. Su modo de existencia es completamente diferente del de la idea. Lo mismo vale, a cambio, para la idea: ella es semejante a la *chôra*: no sensible, imperceptible y se comporta siempre de la misma manera. Nunca sale de su *dynamis*, de su función. Ambas son no generadas, i.e., no tienen la forma de existencia de las cosas sensibles. Pero ella no es la *chôra*, no puede albergar devenir alguno, no es un lugar para lo sensible. Nunca llegará a ser *chôra* y a estar alguna vez en la *chôra*.

A pesar de algunas semejanzas, son diferentes y está diferencia se dará siempre. Entidades incorpóreas como las ideas no toman lugar alguno en la *chôra*. Este es un lugar exclusivo para lo generado materialmente. Si la idea se volviera espacio, entonces se convertiría en algo

45. Cornford 1977, 194. Para las dificultades de traducción y de interpretación de esta frase, cfr. *Ibid.* 370.

46. Gadamer 1974, 246ss., 256; Held 1986.

47. *Rep.* 596d; *Th.* 180e; *Soph.* 239c; *Parm.* 138a, 139b, 145a, 148d, 151a.

48. Cfr. *Gorgias.* (DK B3, 69ss.).

material, lo que contradiría su naturaleza. Ella no puede a la vez ser sí misma (*tautón*) y otro (*dúo*). No puede ser uno y dos a la vez: ser idea y a la vez otra cosa que idea. Y lo mismo se puede decir del espacio. Únicamente en su propio lugar, el *lógos*, puede la idea ser una y dos a la vez o, mejor dicho, entretenerse con otras ideas, ponerse en relación con ellas, como lo muestra la dialéctica de ideas del *Sofista*.

Pero la *chôra* no es algo que tenga la forma de ser de la idea, en el sentido de que muchos objetos participarían de él o de que ella funcionaría como el punto de vista común de múltiples objetos como la idea de hombre o mujer, la idea de lo par o lo impar o del caballo. *Chôra* tampoco es aquello, como afirma Schulz, "que resta después de la abstracción de todas las formas o propiedades"⁴⁹. Ella no es el residuo de todas las abstracciones o el último miembro de una cadena de operaciones conceptuales, sino es simplemente el "en lo que" de todo objeto sensible. Dicho brevemente: *chôra* es la evidencia del "en lo que", del "donde", del lugar. Es el ahí de la evidencia de que todo objeto perceptible tiene un lugar, donde el nace y perece.

Naturalmente puede se abstraer en pensamientos de toda objetualidad del espacio y obtener así el concepto de un espacio absoluto. Pero este no es el pensamiento de Platón. Para él *chôra* no es el residuo de substracciones conceptuales. En el proceso de nacimiento y perecimiento, de recepción y desaparición de imágenes de las ideas, el espacio permanece siempre junto a sí. No deviene ni *génesis* ni *óntôs ón*, sino que une a ambos de una manera difícil de explicar. Y esto lo hace gracias a su *dynamis*: la transparencia y su capacidad pura de recibir.

49. Schulz 1966, 73.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, R.E., "Participation and predication in Plato's middle dialogues" (1960), en: el mismo (ed), *Studies in Plato's metaphysics*, New York, 1968.
- ARISTÓTELES, *Physik*, griech. dt., übers von Hans Günter Zekl. Hamburg, 1987.
- BÖHME, G., *Zeit u. Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristóteles, Leibniz und Kant*. Frankfurt/M., 1974.
- CORNFORD, F.M., *Plato's Cosmology*. London, 1937.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*. 2 tomos, Paris, 1983-1984.
- DERRIDA, J., *Chôra*, Wien, 1960.
- ESCOBAR Moncada, J., *Chôra und Chronos. Lógos und Anánkê in der Elemententheorie von Platons "Timaios"*. Wuppertal, 1995.
- FINDLAY, J. N., *The written and unwritten doctrine*, London, 1974.
- FRISH, Hjalmar, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1973.
- GADAMER, H.G., "Idee u. Wirklichkeit in Platons 'Timaios'" (1974), en: Ders: *Gesammelte Werke*, Bd. 6: *Griechische Philosophie 2*. Tübingen, 1985.
- GILL, M. L., "Matter and Flux in Plato's Timaeus", en: *Phronesis* 32, 1987, pp. 34-53.
- GLOY, K., *Studien zur platonischen Naturphilosophie, en Timaeus*. Würzburg, 1986
- HELD, K., *Protocolos sobre el Timeo*. Semestre de Invierno, 1986 (Inéditos).
- "Husserl und die Griechen", en: *Phänomenologische Forschun* 22, 1984, S. 137-176.
- MARTENS, E., *Nachwort*, in: Platon, *Theätet*, Übers u. Hg. E. Martens. Stuttgart, 1981, pp. 241-270.
- NATORP, P., *Platons Ideenlehre. Eine Einführung, en dem Idealismus*. Darmstadt, 1996.
- ROBIN, L., "Untersuchung über die Bedeutung u. Stellung der Physik in der Philosophie Platons" (1981), en: Wippern, J. (Hg.), *Das Problem*

- der ungeschriebene Lehre. Beiträge zum Verständnis des platonischen Prinzipienlehre.* Darmstadt, 1972.
- SCHELLING, F. W. J., "Timaeus" (1794), mit einem Beitr.: *Genesis und Materie: Zur Bedeutung der "Timaeus"-Handschrift für Schellings Naturphilosophie* v. Hermann Krings. Hrgs. Hartmut Buchner. Stugar- Bad Cannstatt, 1994.
- SCHRECKENBERG H., *Ananke Untersuchung zur Geschichte des Wortgebrauchs.* München, 1964.
- SCHULZ, D. J., *Das Problem der Materie, in Platos "Timaios".* Bonn, 1966.
- VERNANT, J. P., *Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland.* Frankfurt/M., 1977.