

## **El papel de la *teleología* dentro del discurso *eidético* de Platón<sup>1</sup>**

Daniel Caballero López

### **Resumen:**

En el presente trabajo se busca explicitar el papel que la *posibilidad* del *discurso filosófico* posee dentro del pensamiento platónico, acentuando la operatividad de la noción de *teleología* sobre la misma; ello se desenvuelve teniendo como trasfondo las tesis ontológicas parmenídeas y heraclíteas. Desde lo anterior se señala que sólo a través de la comprensión y mostración del *cosmos* como una *totalidad organizada teleológicamente*, Platón es capaz de dar cuenta de la participación que los seres humanos podemos tener de lo *eidético*, fundando así la posibilidad de una ética.

### **Palabras clave:**

Teleología, ética, ontología, discurso

### **Abstract:**

The present paper has the aim of showing the place that the *possibility* of the *philosophical discourse* has inside the platonic thought, emphasizing the work that the notion of *teleology* does on the mentioned possibility; previously, the problem of the possibility is supported by the ontological theses of Parmenides and Heraclitus. From this, it will be pointed out that only through the comprehension of the *cosmos* as a *teleological organized whole*, Plato is capable of give an account of the participation that the human being can have on the *edietic*, thus justifying the possibility of an ethics.

### **Key Words:**

Teleology, ethics, ontology, discourse

El presente trabajo pretende mostrar la problemática de la posibilidad del discurso filosófico, en tanto *eidético*, dentro del pensamiento platónico, para, posteriormente, señalar la operatividad que la *teleología* posee con el fin de resolver tal problemática. Así, en primer lugar (i) se ofrece un marco teórico

---

<sup>1</sup> Publicado en Revista *Reflexiones Marginales*, Número 48, diciembre 2018, ISSN 2007-8501.

fundado en la tradición presocrática que explicita el problema de un *discurso válido* abordado desde la ontología, tomando como interlocutores de Platón a Parménides y Heráclito. A partir de ello, (ii) se toma el *Timeo* como el diálogo en el cual se intenta dar solución al problema, teniendo como principio la noción de *belleza* sobre la cual, (iii) mediante la conceptualización del *cosmos* de manera *teleológica*, se ofrece una posibilidad de dar cuenta del conocimiento filosófico fundado en el atravesamiento que las *ideas* tienen sobre el mundo. Para finalizar, (iv) se muestra cómo a partir de postular la posibilidad del discurso, la ética y, con ella, el actuar moral se hace comprensible desde un nivel antropológico.

## I. Estatuto y marco filosófico del discurso

En este primer apartado se problematiza el estatuto del discurso ofrecido por *Timeo*, en el diálogo homónimo, considerándole dentro de la tradición ontológica que precedió a Platón, y que, se afirma, fungió como principal interlocutor del filósofo al momento de definir la tarea de la filosofía, enfatizada a lo largo del diálogo tratado.

Ante las exigencias planteadas por Critias y Sócrates acerca de ofrecer un discurso sobre el origen del universo o cosmos, *Timeo* comienza planteando las siguientes preguntas que permiten establecer una distinción ontológica con repercusiones epistemológicas y discursivas:

¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; [... en contraste] todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; [...].<sup>1</sup>

Con ello, el discurso se abre enfatizando la diferencia entre el *ser*, susceptible de aprehenderse sólo a través de la inteligencia y expresado en conocimiento verdadero, y el *devenir*, ámbito contrapuesto al ser y desde el cual todo conocer se reduce a mera apariencia epistémica. Lo anterior permite posicionar el discurso ulterior de *Timeo* sobre las problemáticas de la tradición presocrática, y

específicamente como continuación de la discusión que surge por las tesis, respectivas, de Parménides y de Heráclito concernientes al conocer, y que, a mi juicio, da origen a toda la tarea filosófica de Platón, a saber: (i) que el ser “que es y no es posible que no sea, es ruta de Persuasión, pues acompaña a la Verdad”;<sup>2</sup> que el ser posee determinados atributos sólo iluminados a través de la inteligencia: es “ingénito e imperecedero, entero, único, inmutable y completo”.<sup>3</sup> Lo precedente, paralelamente introducido dentro del diálogo entre Platón –con sus consideraciones antropológicas sobre la constitución *soma-psiqué* (cuerpo-alma), y la postulación de las *ideas* (o *formas* en tanto *eidético*) como condición de posibilidad de lo real y del conocimiento– y Parménides, significa para el primero que “ninguna de las Formas es conocida por nosotros, dado que no participamos de la ciencia en sí. [...] En consecuencia nos es incognoscible tanto lo bello en sí, lo que él es, como lo bueno y todo cuanto admitamos como caracteres que son en sí”,<sup>4</sup> esto es, las tesis parmenídeas sobre el *ser* se heredan al pensamiento de Platón, pero dichas acerca de lo *eidético*, lo que implica, para éste, la imposibilidad de todo conocimiento genuino, de todo *decir* el *ser* en sí, ya sea teórico o práctico, y es en la presunta imposibilidad de este último, a saber, del ético, en donde se juega la tarea de la filosofía, y con ello, su dignidad, que consistiría en dar cuenta de la posibilidad de un *lógos* ético con validez *eidética*. Por otro lado, al comenzar el discurso considerando lo antitético al ser, o sea, el *devenir*, Timeo estaría apelando, al mismo tiempo, a Heráclito y a las consecuencias desprendidas de su pensamiento, igualmente perjudiciales para la ética; la tesis heraclíteica, a través de la interpretación que de ella hace Platón dice: (ii) “nada es, sino que está siempre en proceso de llegar a ser, ya se trate de lo bueno, de lo bello o de todo lo que enumerábamos hace poco”;<sup>5</sup> en otras palabras: si se sigue a Heráclito, se acepta la negación total de una participación en el *ser*, no porque él caiga fuera de las capacidades ontológico-epistemológicas del ser humano, sino porque, en general, hay ausencia de *ser*; las *ideas* serían ilusiones, y, por lo tanto, cualquier discurso, incluyendo al ético, carecería del soporte necesario para ser considerado válido.

El posicionamiento del discurso de Timeo, dentro del presente marco filosófico desprendido de la tradición, permite tener en cuenta no sólo quiénes

son los dialogantes que participan de manera tácita en este diálogo, sino asimismo, y más importante, cuál es el reto que tiene frente a sí la filosofía, a saber, el dar cuenta de la posibilidad de una participación en el *ser*, en lo *eidético* que abriría las puertas a un discurso válido; además, se señalan las implicaciones negativas que conllevaría la irresolución del mismo, que ultimadamente se reducen a la negación de la posibilidad de un discurso ético y epistemológico si se mantienen las diferencias ontológicas: todo *decir* estaría sujeto de tal manera al *devenir*, o todo *decir* es incapaz de fundarse en el *ser*, que no alcanzaría el estatuto de *epistème* (conocimiento *eidético*), siendo pura *doxa*, solamente sería un *lógos* carente de cualquier clase de validez; con ello, a su vez, se problematiza el estatuto del discurso mismo de Timeo: dada la diferenciación sólo le resta apelar a los dioses como garantes de la verdad o probabilidad de su decir, para que éste encuentre un punto medio entre el *ser* y el *devenir* del que, por naturaleza, participamos los seres humanos.<sup>6</sup>

Esto señala dos puntos, siguiendo a Guthrie: (i) que el discurso sobre el origen del cosmos poseerá un estatuto específico gracias a su tema: “El mundo es solamente una *imagen*<sup>7</sup> (likeness) (*eikon*) [...] y por lo tanto puede [el discurso] ser sólo provisional y *parecido* a (likely) (*eikos*), no final e inmutable”,<sup>8</sup> como lo sería si versara sobre el *ser* en sentido absoluto;<sup>9</sup> y (b) que el discurso, al provenir de un mortal, no puede trascender de manera cabal a un nivel divino. Por lo tanto, sabemos por la sola pretensión de describir el origen y orden del cosmos que el discurso no estará en el dominio del *ser*, de la verdad *sensu stricto*, sino que se mantendrá en un nivel de *probabilidad*, y que, en tanto quien le profiere es un ser humano, la perspectiva desde la que se origina es *antropológica*.<sup>10</sup>

## II. Belleza

Ahora, establecida como trasfondo la diferencia, Timeo introduce las condiciones que permiten considerar a algo como *bello*: “Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello.”<sup>11</sup> Ello señala que en caso de que algo sea susceptible de ser juzgado como bello, lo es gracias a su

carácter de *producto* de un *artífice* –más adelante llamado el *Demiurgo*–, quien actúa conforme al *ser*; pero, más interesante aún, dice que *la belleza puede* tener ocurrencias en el ámbito del *devenir* (el cosmos), pues sólo lo que deviene tiene causa –siguiendo no sólo las tesis de Parménides, sino al mismo Platón– y la belleza es efecto, por lo cual tiene causa y participa en el ámbito del devenir; así, “las formas siguen siendo para Platón el único puente posible entre la falta de estabilidad heraclíteica y la unidad inmóvil de Parménides.”<sup>12</sup> Con lo anterior, entonces, puede Timeo establecer la *posibilidad* de que el cosmos, en tanto generado y corpóreo, por lo tanto *sensible*,<sup>13</sup> participe de las cualidades *eidéticas*, aunque únicamente mediante la intervención del artífice. Sin embargo, la posibilidad, postulada por la definición de la belleza, solamente se muestra como *realidad-efectividad* a través de la caracterización del artífice como *bondadoso*, y la señalización del siguiente *factum*: “A todos les es absolutamente evidente que contempló [el artífice que crea el cosmos] al [modelo] eterno, y que este universo es el más bello de los seres generados y aquél el mejor de las causas.”<sup>14</sup> Por lo tanto, se concluye que el cosmos es creación de un artífice bondadoso, pero, más importante, que a partir de la belleza del mundo es posible decir de éste que él se funda en el modelo *ideal* que posibilita todo atributo *real* dentro del ámbito del *devenir*.

En este punto, por consiguiente, se reitera lo dicho más arriba acerca del estatuto del discurso de Timeo, haciendo énfasis en la diferencia ontológica sobre la cual se sostiene:

[A]cerca de la imagen y de su modelo hay que hacer la siguiente distinción en la convicción de que los discursos están emparentados con aquellas cosas que explican: los concernientes al orden estable, firme, y evidente con la ayuda de la inteligencia, son estables e infalibles [...]; los que se refieren a lo que ha sido asemejado a lo inmutable, dado que es una imagen, han de ser verosímiles y proporcionales a los infalibles.<sup>15</sup>

Con ello Timeo puede, mediante la analogía, llevar a cabo una relación entre *la verdad*, perteneciente al ámbito del *ser*, y la *creencia*, similar y no más, al cosmos

como objeto del *devenir*.<sup>16</sup> Luego, hasta este estadio es posible recapitular con lo siguiente: el cosmos, en tanto objeto sensible, es creado; toda creación implica un artífice y un modelo, inmutable o, contrariamente, generado; si lo creado lo es tal con relación al modelo inmutable, entonces es bello; por la bondad del artífice y la belleza evidente del mundo, se afirma que el cosmos es imagen del modelo ideal. Sin embargo, retomando lo dicho sobre el discurso, este razonamiento cosmogónico solamente es *probable*, pero a través su misma probabilidad deja traslucir que Timeo ya ha mostrado la *posibilidad* de una vía intermedia entre los desafíos de Parménides y Heráclito; o, en otras palabras, el *decir cosmogónico* de Timeo señala la posibilidad de un discurso con un cierto grado de verdad, con lo cual se implicaría determinada relación entre el *ser* y el *devenir* desde el cual se *dice* del mundo.

### III. Finalidad

Para comprender cómo la cosmología platónica, y con ello el discurso de Timeo, en última instancia, es entendida como posible únicamente siendo teleológica, escribe Johansen Kjeller:

La cosmología para Platón está centrada en la representación de la bondad y la belleza. Él observa la tarea principal de la cosmología en la articulación del modo mediante el cual el cosmos manifiesta esos valores. Otra palabra para esta concepción de la cosmología es ‘teleología’.<sup>17</sup>

Lo anterior se corrobora y enfatiza al hacer, dentro del discurso, del artífice un individuo con *personalidad e intencionalidad*: el dios (artífice) *quiso* que el cosmos fuese bueno, para lo cual, mediante la observación del modelo, se condujo a proporcionar orden sobre el universo a partir de un caos primigenio inherente al devenir.<sup>18</sup> Aquí se realza la necesidad del dios como elemento intermediario entre el mero devenir y el ser inmutable: para dar cuenta del *cosmos* entendido como un “todo ordenado”,<sup>19</sup> que es tarea filosófica, se hace menester apelar a una causa que no sea inmediatamente identificada con el

modelo, sino una entidad intencional que pueda, de la mejor manera posible, explicar el orden y la belleza que observamos en la totalidad del universo.<sup>20</sup>

Con la introducción del dios se hace patente el vínculo esencial e indisoluble entre la cosmología (en tanto *physiología*) y *teleología*:<sup>21</sup> si se posee el propósito de explicar el ser del cosmos, Timeo debe apelar a que al tener el dios la *intención* (causa final) de hacer al mundo (la imagen) lo más semejante posible al modelo, y por ello hacerle bello, debió implantar *razón* en el cosmos, lo que implica introducir en él un *alma* que permitiría una igualdad parcial (o analógica) entre él y lo ideal. Así pues, dice Timeo: “según el discurso probable debemos afirmar que este universo llegó a ser verdaderamente viviente provisto de alma y razón por la providencia divina.”<sup>22</sup> Esta finalidad propia del dios –el hacer al cosmos lo más semejante al modelo– no solamente explica el por qué debemos considerar al cosmos como un *ser viviente*, en tanto ordenado teleológicamente, sino como el *único ser viviente existente* conforme al modelo, pues si éste es único, la imagen perfecta de él debe ser *una sola*, dado que la pluralidad implicaría otros intermedios.<sup>23</sup>

A partir de este punto el discurso se comienza a centrar en la corporalidad del cosmos que, en tanto sensible, es visible y tangible, lo que encuentra su razón de ser en los compuestos del mismo: fuego y tierra; pero la consideración en aislamiento de estos elementos no satisface plenamente la intencionalidad del dios, sino que, para hacer de su conjunción algo todavía más bello, se hizo necesaria la introducción de vínculos que les ligen, y, más importante, lo hagan de la mejor manera; tales vínculos son el aire y el agua. La conexión cuyo propósito es la producción de *unidad* entre todo lo sensible, es explicada, siguiendo el hilo teleológico, a través de la *proporción*,<sup>24</sup> entendida como *racionalidad* –heredada no sólo del demiurgo sino del modelo mismo–, y, en específico, como “*harmonía*” –según la comprensión que Guthrie ofrece de la proporción–, la cual significa “ratio numérica y ‘acuerdo’ musical”.<sup>25</sup> Esta manera específica de entender la proporción y su papel para el demiurgo sirve, asimismo, para ampliar el espectro de aquello denominado como *bello*, y, al mismo tiempo, para ligar a la proporción con la totalidad del cosmos: “todo lo bueno es bello, y lo bello no es desmesurado; por tanto, hay que suponer que un ser viviente que ha

de ser bello será proporcionado.”<sup>26</sup> El resultado de estas conjunciones proporcionales y su unidad fue la figura *esférica y circular* del cuerpo cósmico, la cual, reiterando la ordenación según la finalidad, se explica por la posibilidad de encerrar en él toda otra figura geométrica, esto es, por la belleza que acarrea y es susceptible de acarrear,<sup>27</sup> podría decirse, por otorgarle al cosmos propiedades análogas al ser parmenídeo.<sup>28</sup> Empero, lo anterior mantenía una insatisfacción por parte del demiurgo, dado lo cual le dotó al cosmos de un movimiento circular sobre sí mismo que garantizaba su autosuficiencia, y creó al tiempo como “una imagen eterna que marchaba según el número”<sup>29</sup> con la finalidad de asemejar al cosmos temporal con la eternidad de la que goza el modelo; el tiempo creado, sin embargo, para Platón no era representado como linealidad infinita, sino como “cíclico y repetitivo, e identificado con los movimientos circulares que producen la recurrencia del día y la noche, los meses y los años.”<sup>30</sup>

Este discurso, junto al dedicado a la Necesidad y al resultado de la sumisión de ésta bajo la Razón, finaliza en la siguiente afirmación de Timeo, la cual posibilita la ligazón entre el pensamiento cosmo-teleológico con la ética, dado el funcionamiento de aquél:

Para el que se aplica al aprendizaje y a los pensamientos verdaderos y ejercita especialmente este aspecto en él, es de toda necesidad, como yo, que piense lo inmortal y lo divino, y, si realmente entra en contacto con la verdad, que lo logre, en tanto es posible a la naturaleza humana participar de la inmortalidad.<sup>31</sup>

Así, la cosmología, en tanto teleológica, permite explicar la participación de los seres humanos en asuntos divinos, hasta donde le es posible, y dirige la mirada de la razón hacia el *ser*, incluso cuando esta direccionalidad sólo puede ser asintótica. Con esta finalización Timeo confirma no únicamente la hipótesis de que el cosmos *de hecho* está generado según las ideas, sino también *de derecho*, pues el mismo discurso, dentro de su propia e inherente probabilidad, es la demostración de la posibilidad de participar de una verdad mitológica que no por estar imposibilitada a alcanzar el nivel de un *logos noético*, es carente de verdad.<sup>32</sup>



#### IV. Ética

Las últimas líneas del diálogo, y él como totalidad, por lo tanto, sirven para responder las preguntas que Kjeller plantea al comienzo de su estudio sobre el *Timeo*: “¿Tiene el universo un soporte para nuestros esfuerzos morales? [...] ¿El universo nos hace sentir en casa en tanto agentes morales? ¿La bondad y la belleza figuran en el mundo, independientemente de nosotros?”,<sup>33</sup> pues en las líneas, en el discurso, se nos reafirma el carácter bello, perfecto, organizado, único, viviente, y bueno del cosmos que habitamos, y dentro del cual el decir de Timeo toma su lugar. Por lo tanto, el discurso mismo sirve para señalar la posibilidad de ese camino medio que mencionamos al principio, entre Parménides y Heráclito: a los seres humanos nos es posible participar en un mundo en el cual las ideas como normas de discursividad moral realmente atraviesan al todo. Por ello, como escribe Steven Strange: vemos “que el *Timeo* es un diálogo ético tanto como uno cosmológico. Dado que Platón argumenta en el *Timeo* que la cosmología debería estar subordinada a la ética.”<sup>34</sup>

Luego entonces, Platón en boca de Timeo ofrece un decir sólo posible en un cosmos configurado según un modelo eidético, el medio (el *lógos*) se convierte así en el fin: con él se señala cuánto es que podemos participar de la verdad, y a través de ello, la posibilidad de que nuestro decir moral tenga fundamentos *reales* que garanticen, a su vez, las condiciones de un actuar moral. Quizás para Platón hubiese sido suficiente mostrar la realidad de la belleza en el mundo para señalar la posibilidad de una participación en lo eidético, pero el recurso a un discurso tan ambicioso como el de Timeo muestra la posibilidad de concebir a la totalidad del cosmos como algo susceptible de abrazar las intenciones morales del hombre. Sin embargo, todo lo anterior, como se mostró, únicamente era posible a través de una cosmología que fuese netamente teleológica. Es así, entonces, la *finalidad* dentro de la configuración del universo la que permite ligar el *factum* de la belleza encarnada con el ofrecimiento de un discurso moral, y con la señalización de la posibilidad de una ética negada, a ojos de Platón, en el pensar presocrático.

## Bibliografía

Bernabé, Alberto (edit), *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Alianza Editorial, España, 2008

Broadie, Sarah, *Natura and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge University Press, USA, sin año.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy. Vol. 5. The Latter Plato and the Academy*, Cambridge University Press, USA, 1978

Kjeller, Johansen, *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge University Press, USA, 2004

Strange, Steven K., *The Double Explanation in the Timaeus*, en *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*, Edit. Gail Fine, Oxford University Press, USA, 1999

Platón, *Parménides*, en Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, España, 1988

Platón, *Teeteto*, en Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, España, 1988

Platón, *Timeo*, en Platón, *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, Gredos, España, 1992

---

<sup>1</sup> Platón, *Timeo*, 27d-28<sup>a</sup>

<sup>2</sup> Parménides, fragmento 2.1-9. La citación a la obra de Parménides se realiza siguiendo la numeración canónica de Diels y Kranz.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 8.3-4

<sup>4</sup> Platón, *Parménides*, 134b-c

<sup>5</sup> Platón, *Teeteto*, 157d

<sup>6</sup> Cfr. Platón, *Timeo*, 27c-d

<sup>7</sup> Con *imagen* sigo la traducción de Francisco Lisis que hace sobre el *Timeo*.

<sup>8</sup> Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy, Vol. 5. The later Plato and the Academy*, p. 252

<sup>9</sup> De la misma opinión es Kjeller en *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, p. 50

<sup>10</sup> Cfr. Broadie, Sarah, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, p. 13

<sup>11</sup> *Timeo*, 28<sup>a</sup>

<sup>12</sup> Guthrie, *op. cit.*, p. 270

<sup>13</sup> Cfr. *Timeo*, 28b-c

<sup>14</sup> *Timeo*, 29<sup>a</sup>

---

<sup>15</sup> *Timeo*, 29b-c

<sup>16</sup> *Ibidem*

<sup>17</sup> Kjeller, *op. cit.*, p. 2

<sup>18</sup> *Timeo*, 30<sup>a</sup>

<sup>19</sup> Kjeller, *op. cit.*, p. 72

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 75-6

<sup>21</sup> “Sólo bajo la luz de la causa final, la *physis* de las cosas puede ser realmente comprendida.” (Guthrie, *op. cit.*, p. 247)

<sup>22</sup> *Timeo*, 30b

<sup>23</sup> *Timeo*, 30d-31b

<sup>24</sup> *Timeo*, 31b-c

<sup>25</sup> Guthrie, *op. cit.*, p. 294. Al lado de la identificación que Guthrie hace entre proporción y *harmonía*, también incluye a la analogía (Cfr. *ibid.*, pp. 277-8).

<sup>26</sup> *Timeo*, 87c

<sup>27</sup> *Timeo*, 33b

<sup>28</sup> Parménides, 8.42-44

<sup>29</sup> *Timeo*, 37c-e

<sup>30</sup> Guthrie, *op. cit.*, p. 299

<sup>31</sup> *Timeo*, 90b-c

<sup>32</sup> “The *muthos/logos* distinction thus strives as a distinction within the general category of likely accounts (*logoi*). Amongst likely accounts (*logoi*) some account referred as *logoi* are likelier than others (referred to as *muthoi*).” (Kjeller, *op. cit.*, p. 63)

<sup>33</sup> Kjeller, *op. cit.*, p. 1

<sup>34</sup> Strange, Steven K., *The Double Explanation in the Timaeus*, en *Plato 1. Metaphysics and epistemology*, p. 401