

TOTALIDAD Y TEMPORALIDAD EN PLATÓN

Cárlos Másmela. Universidad de Medellín (Colombia)

«¿Crees tú ahora ser capaz de comprender adecuadamente la naturaleza del alma desconociendo la totalidad?»

Fedro 270 b

Resumen: 1. El problema de la suma ($\pi\acute{\alpha}\nu$) y el todo ($\delta\lambda\omicron\nu$) en el *Teeteto*. 2. La noción del todo en el *Parménides*. 3. El todo en el *Sofista*. 4. El tiempo en el *Parménides* de Platón. 4.1. El ahora ($\nu\upsilon\nu$) de la segunda hipótesis. 4.2. El instante ($\acute{\epsilon}\xi\alpha\acute{\iota}\varphi\nu\eta\varsigma$) en la tercera hipótesis. 5. Totalidad e instante.

Abstract: 1. The problem of addition ($\pi\acute{\alpha}\nu$) and whole ($\delta\lambda\omicron\nu$) in «Theetetus». 2. The notion of whole in «Parmenides». 3. Whole in «The Sophist». 4. Time in «Parmenides». 4.1. The now ($\nu\upsilon\nu$) of second hypothesis. 4.2. The instant ($\acute{\epsilon}\xi\alpha\acute{\iota}\varphi\nu\eta\varsigma$) in third hypothesis. 5. Totality and instant.

La pregunta por la totalidad ha inquietado a los filósofos desde Parménides. Ella ha sido formulada de acuerdo con diferentes concepciones filosóficas, en las que se destaca, sin embargo, la caracterización del todo como una composición o agregado de partes. No obstante, se ha logrado divisar otro tipo de todo, caracterizado por ser en sí mismo y no depender, por tanto, de la suma de partes, lo cual implica una antecendencia frente al primer tipo de todo. Si bien, hay razones de peso para no restringir la totalidad a un agregado de partes, de ninguna manera puede evidenciarse el llamado a un todo diferente del anterior, hasta tanto no se aclare, qué significa una totalidad anterior a la composición de partes y cómo puede pensarse su conexión con ésta.

A lo largo de la historia del pensamiento se ha indagado igualmente por el tiempo. En las diferentes interpretaciones de este concepto puede vislumbrarse también una dualidad, consistente en un tiempo «lineal», «sucesivo» y uno «circular», «atemporal». Si esta duplicidad obedece a la de totalidad y el tiempo se arraiga en ésta, o si el establecimiento entre ambas se establece mediante la comunicación instaurada por algo diferente de ellas, son preguntas que sólo pueden responderse a partir del diálogo con la tradición filosófica. Los primeros indicios de una posible respuesta a las inquietudes anteriores y para el afianzamiento de una ulterior interpretación sobre la ligazón de totalidad y temporalidad, son suministrados por Platón.

1. El problema de la suma ($\pi\acute{\alpha}\nu$) y el todo ($\delta\lambda\omicron\nu$) en el Teeteto

El problema $\delta\lambda\omicron\nu$ - $\pi\acute{\alpha}\nu$ es abordado en la tercera tesis y última parte del Teeteto, donde Platón fija el saber verdadero (201a-209e) y en cuyo pasaje central expone la teoría del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Él lo determina en el marco de la narración de un sueño (201d-202c), por medio de la problemática $\delta\lambda\omicron\nu$ - $\pi\acute{\alpha}\nu$ (203c-204b), con base en la cual justifica la posibilidad de su determinación. Platón introduce inicialmente la delimitación del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, en forma de un sueño, de la manera siguiente:

«Sócrates. Escucha, entonces, un sueño por otro. Efectivamente, a mí me parece haber oído decir a ciertas personas que los primeros elementos, por decirlo así, a partir de los cuales estamos compuestos nosotros mismos y el resto de las cosas, constituyen algo que no tiene explicación. Pues cada uno de éstos sólo puede recibir el nombre que en sí y por sí mismo le corresponde, pero no se puede decir de ellos nada más, ni siquiera que son o que no son... Sin embargo, si hablamos de las cosas que se componen de éstos, de la misma manera que ellas son complejas, también sus nombres pueden combinarse y llegar a constituir una explicación, pues la combinación de los nombres es la esencia de una explicación. Por consiguiente los elementos carecen de explicación y son incognoscibles, aunque sean perceptibles. Por el contrario, las cosas complejas son cognoscibles y expresables y opinables con opiniones verdaderas.» (201d-202b).

El texto anterior habla de elementos ($\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\alpha$) y de la combinación entre ellos ($\sigma\upsilon\mu\pi\lambda\omicron\kappa\eta$ $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\omega\nu$), así como del nombre ($\delta\nu\omicron\mu\alpha$) que los menciona y su combinación ($\sigma\upsilon\mu\pi\lambda\omicron\kappa\eta$ $\delta\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$). Además se anota en él que mientras al elemento sólo puede añadirse un nombre, una composición de elementos, por el contrario, no sólo podría recibir un nombre, sino también una composición de nombres. Por esta razón, los elementos carecen de explicación ($\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\alpha$) y son incognoscibles; en cambio, su combinación sería explicable y cognoscible. Sólo en la ligazón de los nombres correspondiente a la combinación de elementos tiene lugar entonces el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$.

Sin embargo, para Sócrates resulta cuestionable que las combinaciones sean cognoscibles no así los elementos (202d-e). Por eso decide ponerlos a prueba y para ello acude al modelo de la gramática, de acuerdo con el cual el elemento es la letra ($\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\omicron\nu$) o el sonido, y su composición la sílaba ($\sigma\upsilon\lambda\lambda\alpha\beta\eta$) (202e). En un comienzo parece que las letras son sin logos ($\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$), mientras las sílabas lo poseen ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$ $\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$) (203a). Sócrates sostiene que las letras registran sonidos carentes de contenido y, como tales, no son determinables. Se trata de saber ahora si la sílaba, por su parte, es la suma de sus letras o una forma independiente y unitaria. Para ilustrar esta pregunta Sócrates se vale de su propio nombre.

«SO» es «S» y «O». ¿Pero qué es «S»? pregunta Sócrates (203 b), a lo cual Teeteto responde preguntando, cómo alguien podría indicar los elementos de un elemento, ya que «S» es una letra muda, tan sólo un ruido que alguien emite con la lengua en

forma de silbido. La «B», así como la mayoría de las letras, ni siquiera emite sonido, ni ruido. Dado que a lo sumo se les puede adjudicar un sonido, mas no un λόγος, ellas resultan inexplicables.

A continuación Sócrates plantea una doble alternativa: la sílaba es ambas letras «SO» (τὰ ἀμφοτέρα στοιχεῖα), o bien la idea única de composición de ambas (μίαν τινὰ ιδέαν γεγυυῖαν συντεθέντων αὐτῶν) (203c). Teeteto es de la opinión de que la sílaba es una totalidad en cuanto suma de sus dos letras, de donde Sócrates extrae la consecuencia de que, quien conoce la sílaba, a pesar de no conocer cada una de las dos letras «S» y «O», sí conoce ambas al conocer las sílabas en su conjunto. Pero Teeteto encuentra extraño e ilógico que si la sílaba se hace cognoscible, debe serlo por el conocimiento de las sílabas. De ser esto así, agrega Sócrates, entonces es necesario conocer con anticipación las letras, para poder conocer la sílaba. Con ello se desploma la tesis de que sólo las composiciones serían cognoscibles (λόγον εχον), no así sus elementos, pues de éstos no es posible ningún λόγος (ἄλογον).

En vista de que no es posible sostener esta tesis, Sócrates propone a continuación (203e), considerar la sílaba, no como suma de letras, sino con el carácter de una *idea unitaria* (ἐν γεγυυῖος εἶδος), manifiesta en la composición de las letras, provista de un rasgo singular y propio que la hace diferente de ellas. Pero en caso de que se suponga esta independencia y propiedad, se admite con ello un todo diferente del conjunto de las partes. El todo (ὅλον) no es lo mismo que la suma (πᾶν).

Ante la admisión de esta tesis por parte de Teeteto, Sócrates se propone mostrar que ὅλον y πᾶν son idénticos. En los números, por ejemplo, ellos no se diferencian en nada, puesto que un seis no es ni más ni menos que dos veces tres o tres veces dos, o bien, cuatro y dos o tres y dos y uno (402b-c). Es igualmente lo mismo el número de soldados que hay en un ejército y el ejército (204d). En todos estos casos el todo no es otra cosa que la suma de las partes. Sócrates sostiene finalmente, frente a la presurosa aseveración anterior de Teeteto, que tanto el πᾶν como ὅλον son aquello a lo que nada falta en absoluto (205a). Los argumentos de Sócrates obligan a Teeteto a desistir de su tesis: «En este momento me parece que la suma y el todo no se diferencian en nada» (205a).

Pero ante esta nueva salida de Teeteto, Sócrates no se convence de su propia conclusión. Por eso acude nuevamente a la ilustración de la sílaba y las letras. Si la sílaba no puede equipararse con sus letras, tampoco puede tenerlas como sus partes o, en el caso de que sean lo mismo, ella será tan cognoscible como sus partes (205a-b). Si bien un todo que tiene partes sólo puede ser la suma de estas partes, un todo que se dé como un εἶδος unitario no puede constar de partes. A éste es inherente un modo de ligazón que a su vez no es ninguna parte. Propio del ὅλον no es tanto las partes como su ensamblamiento. No hay que pensar en este sentido el ὅλον como algo indiferente, por fuera de la composición de partes, pues es justamente lo que permite el ajuste y la transferencia entre ellas, para la conformación de un todo.

Anteriormente se ha probado la imposibilidad de la tesis según la cual sólo el todo sería cognoscible, no así sus partes (203 c-e). Esta tesis resulta insostenible

cuando se toma el todo simplemente como suma de sus partes, ya que éstas tienen que ser igualmente cognoscibles, en tanto el todo es cognoscible. Se trata en este caso específico de un todo compuesto de partes, de tal suerte que él se establece por medio de éstas en el sentido de todas las partes. Pero si se entiende por todo una idea única e indivisible (*μία τις ιδέα ἀμέριστος*) (205c), esto es, un todo sin partes en las cuales pueda dividirse, él resultaría tan inexplicable e incognoscible como lo eran los elementos. Con esta conclusión queda refutada la teoría inicial relatada en forma de sueño.

Platón hace intervenir en el dilema presente a lo largo de dicha teoría, el todo como *πᾶν* y como una idea única (*μία τις ιδέα*). El primero es la simple suma de sus partes, el segundo una figura unitaria sin partes (*ἀμέριστος*). Puesto que en el primer caso el todo no es más que sus partes, éstas tienen que ser tan cognoscibles como el todo. De lo contrario, éste no será cognoscible. En el segundo caso no se trata de un todo como la suma de sus partes, sino de una unidad indivisible, razón por la cual hay que atribuirle la misma incognoscibilidad de los elementos singulares. Ambos tipos de todo son asumidos así desde la discusión sobre lo explicable y cognoscible y lo inexplicable e incognoscible. En esta discusión resulta decisivo la praxis del aprender a partir de los elementos, las letras, para lograr la comprensión del todo.

A pesar de haberse llegado a identificar *ὅλον* y *πᾶν* en el texto anterior del Teeteto, en él no se reduce el todo a un simple conglomerado de partes, y tampoco se lo comprende a partir de una perspectiva cognoscitiva. Platón conduce al absurdo la tesis de que el todo permite una explicación, no así sus partes y en el desarrollo de esta tesis destaca, aunque de una manera escueta y negativa, un todo pensado como una unidad sin multiplicidad, frente a un todo instaurado por una multiplicidad, por tanto, un todo diferente de la suma. Mientras ésta es un todo compuesto de partes, el *ὅλον* tiene un *εἶδος* propio, o sea, mientras éste se constituye por sí mismo, la suma tiene que acudir a algo otro para plegarse y constituirse como todo. Platón menciona, además, otro carácter del *ὅλον*, a saber, él se *antepone* a las partes (203e). No obstante, no tematiza expresamente la distinción entre *ὅλον* y *πᾶν*, y tampoco muestra la conexión entre ambos.

2. La noción del todo en el Parménides.

El *Parménides* consta de dos partes. La primera de ellas versa sobre las dificultades de la doctrina de las ideas (127d-137c), la segunda trata de lo Uno (*ἓν*). La problemática de lo Uno es el asunto central del Poema de Parménides, pues el principio que lo determina, reza: *El todo es Uno* (*ἓν τὸ πᾶν*) (128b). La tarea de Platón en su *Parménides* consiste precisamente en examinar la naturaleza de este Uno en sí (*περὶ τοῦ ἑνός αὐτοῦ*) (137b) eleático, el cual se caracteriza, entre otras cosas, por excluir de él todo tipo de multiplicidad (*πολλά*) y por atenerse a una unidad sin más. Platón realiza dicha tarea a la luz del *ejercicio dialéctico*, mediante el cual da cuenta de las aporías a las que conduce la pregunta por el *ἓν* en cuanto *ἓν* en la segunda parte del diálogo. Él lleva a cabo la dilucidación de las paradojas a las que da lugar lo Uno, a partir de predicados opuestos como *ὅλον-μέρος*, *ταῦτόν-ἕτερον*, etc.

Las dos primeras hipótesis parten del supuesto, «si lo Uno es» (εἰ ἔν ἐστιν) (137c), aunque en un sentido excluyente, pues mientras el tema de la primera es lo Uno en y para sí, irrepresentable e irreferente, el de la segunda es lo Uno en relación con lo otro. Si lo Uno es en aquel caso, no puede ser múltiple. De la exclusión de la multiplicidad se sigue para lo Uno su imposibilidad de que conste de partes. Lo Uno opuesto a lo múltiple no puede consistir en partes y, como éstas no son en sí mismas, sino partes de un todo, éste también tiene que ser desligado de lo Uno. El todo implica la parte así como ésta lo múltiple, o sea, ninguno de los dos puede ser pensado sin la multiplicidad, razón por la cual lo Uno debe excluirse del todo, ya que de lo contrario sería la suma de sus partes y, en consecuencia, algo múltiple (137 d).

En este argumento se introduce un todo en su interdependencia con la parte, pues ésta es parte de un todo y éste se caracteriza por ser aquello a lo que no falta ninguna parte. Sin embargo, como el todo no se reduce a una suma de sus partes, cabría preguntar si a lo Uno irreferente e irrepresentable corresponde un todo (ὅλον) en el sentido de una naturaleza simple e indivisible.

La primera vía concluye con la negación de que a lo Uno se le pueda atribuir algún tipo de ser, y que pueda ser nombrado y pensado (142a). Esta conclusión radical constituye el preámbulo de la segunda vía, en la que Platón asignará precisamente a lo Uno las determinaciones rechazadas en la primera hipótesis, cuando él es referido a lo otro y lo múltiple y no es supuesto ya en y para sí mismo. Si lo Uno es, así inicia Platón el nuevo comienzo, él deberá participar del ser (οὐσία). Pero este ser no es algo extraño a la naturaleza de lo Uno, que simplemente se le añade como algo suplementario, sino una determinación propia de él, en tanto lo define en lo que es. Si no es posible que lo Uno pueda ser sin participar del ser (οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν) (142 b), el ser de lo Uno tendrá que ser algo otro, diferente de lo Uno mismo, ya que de no ser así el ser no sería el ser de lo Uno y éste, a su vez, no podría participar del ser, lo que equivaldría a identificar el decir «lo Uno es» y «lo Uno es uno» (142c). Pero si el ser de lo Uno fuera lo mismo que su ser Uno, tendría que considerarse lo Uno sin relación con el ser. Sin embargo, la segunda vía parte del supuesto «si lo Uno es» y no «si lo Uno es uno». Por consiguiente, si lo Uno participa en el ser, éste tiene que ser diferente de lo Uno. La primera consecuencia que Platón extrae de la participación de lo Uno en el ser, es el argumento del todo y la parte, introducido de manera análoga al de la primera vía (137c-d), y de acuerdo con el cual el ser de lo Uno expresa un todo, que puede ser dividido en una multiplicidad infinita de partes.

Inicialmente se muestra que lo Uno consta de partes (142c-d). Él «es» se dice de él en tanto que ente, pero lo Uno se dice del ente en cuanto éste es uno, razón por la cual οὐσία y ἔν no dicen lo mismo. No obstante, ambos integran la hipótesis «lo Uno que es» y son en este sentido *una* parte de este Uno, en el cual se completan. La οὐσία y el ἔν conforman como tales un todo. Además, cada uno de ellos constituye de nuevo a sí mismo un todo que se descompone a su vez en partes, lo cual sucede siempre de nuevo en las partes de las partes y se continúa así con cada parte hasta el

infinito. De este modo, en tanto se adjudica el ser a lo Uno, éste es descompuesto en una multiplicidad infinita.

Lo Uno que es, es considerado igualmente en el caso opuesto al anterior, esto es, con relación al límite (πέρας) (144e ss.). Este argumento se efectúa también en el marco del todo y la parte. Anteriormente lo Uno aparecía como un todo infinitamente divisible en partes. Ahora se presenta como un todo limitado. Así como en los casos precedentes, en el presente las partes son partes de un todo. En cuanto constituido por partes, el todo es limitado con relación a una totalidad o una multiplicidad limitada. Las partes están contenidas por el todo, de tal suerte que el continente es el límite. Puesto que lo Uno que es, es limitado como un todo, a él pertenece lo uno y lo múltiple, un todo compuesto de partes, lo limitado y lo ilimitado numéricamente (145a). Ahora bien, como un todo limitado lo Uno consta de tres determinaciones, a saber, comienzo, medio y fin. En este sentido le corresponde una figura (145b).

El argumento a seguir reza, según Platón, como sigue: si se le atribuyen a lo Uno ente las anteriores propiedades, él será tanto en sí mismo como en otro. La razón de ello está en que cada una de las partes de lo Uno está contenida por un todo. Todas las partes son, por tanto, partes de un todo que también es. Lo Uno es visto así desde dos perspectivas diferentes. Él es en sí mismo, pues, por un lado es la suma de sus partes y, por el otro, es el todo. Pero lo Uno no es en sí mismo, sino en otro, en tanto el todo no está en las partes, ni en todas ni en alguna de ellas (145c-d). De estar en todas, tendría que estar en cada una de ellas, de lo contrario, tampoco podría estar en todas. De estar en alguna de las partes, lo más estaría contenido en lo menos (145d). De aquí se sigue que el todo está contenido en algo otro o no está en parte alguna. De ser este último el caso, él no será nada. En consecuencia, él será en algo otro.

Platón considera aquí el todo en la relación dialéctica del ser en sí mismo y del ser en otro. Este ser en otro hace alusión a lo Uno como ὅλον. En cambio, el ser en sí mismo alude a lo Uno como πᾶν (145e). En el primer caso el todo no está ni en todas las partes ni en ninguna de ellas, sino en algo otro. Pero esto otro no hay que entenderlo simplemente en el sentido de que un todo provisto de extensión y figura se encuentre en algún lugar. Más bien, con ello Platón quiere señalar la irreductibilidad del todo a la suma de las partes, o bien, del ἔν al πᾶν. Este último caso sólo sucede cuando él se encuentra en sí mismo, esto es, cuando está constituido por una totalidad de partes.

3. *El todo en el Sofista.*

Este diálogo contiene una introducción y tres partes. La introducción lleva a cabo la preparación del diálogo (216a-218b). La primera parte busca la definición del Sofista (218b-237b), la segunda trata sobre el ser del no-ente (237b-264b), y la tercera (264c-268d) concluye la determinación del Sofista, sobre la base del desarrollo efectuado por Platón en la segunda parte del diálogo. En ésta discute las dificultades en

torno al no-ente (237b-242b) y al ente (242b-250e). A partir de esta última discusión resuelve las aporías, que suscitan las discusiones en la tradición filosófica y en las doctrinas contemporáneas sobre el ente, por medio de la comunicación de los géneros (κοινωνία τῶν γενῶν). Luego de mostrar las posibilidades de la κοινωνία, introduce y trata la idea de la dialéctica (253b-257a), parte central del diálogo.

En la discusión que Platón sostiene con las doctrinas antiguas sobre el ente y lo que acerca de él se dice, examina primero la multiplicidad del ὄν (243d-244b) y luego su unidad (244b-245a). Dentro de esta última tesis trata del ente como un todo. Una de las polémicas acerca del «decir el ente» (λέγειν τὰ ὄντα), se emprende con aquellos que sostienen que el todo es uno (ἔν εἶναι τὸ πᾶν) (244 b), a saber, con los eleatas y específicamente con Parménides. Esta controversia consta de dos partes, en la primera de las cuales el Extranjero cuestiona el ente como ἔν (244b-244d). En la segunda discute finalmente la tesis parmenídea del ente como πᾶν o bien como ὅλον (244d-245c).

Debido a su importancia se citará a continuación todo el pasaje anterior. Él reza:

«Extr.— ¿Y qué? ¿Dirán que el todo (ὅλον) es diferente (ἕτερον) de lo único que es, o que es lo mismo que él?

»(e)Teet.— ¿Cómo no lo afirmarán, tanto ahora como más adelante?

»Extr.— Entonces, si el todo es, como dice Parménides, *semejante por doquier a la masa de una esfera (σφαῖρα) bien redonda, absolutamente equidistante a partir del centro; pues ni algo mayor ni algo menor, aquí o allá, es necesario que haya un ente semejante, tiene medio y extremos, y al tenerlos es completamente necesario que tenga partes, ¿o no?*

»Teet.— Así es.

»(245a)Extr.— Pero nada impide que lo que está dividido posea, además de todas sus partes (πᾶθος τοῦ ενοῦς), la característica de la unidad, y que, siendo así completo o total, sea también uno (πᾶν τε ὄν καὶ ὅλον ἔν εἶναι).

»Teet.— ¿Por qué no?

»Extr.— Pero, ¿no es imposible que lo que experimenta esto, sea lo Uno en sí (τό ἔν αὐτὸ εἶναι)?

»Teet.— ¿Cómo?

»Extr.— Quizá sea necesario afirmar, según una argumentación correcta que lo que es verdaderamente Uno (ἔν ἀληθῶς), es completamente indivisible.

»Teet.— Es necesario, en efecto.

»(b)Extr.— Pero lo que es así en virtud de la unión de muchas partes, no estará de acuerdo con este razonamiento.

»Teet.— Comprendo.

»Extr.— Entonces, el todo (ὅλον) que posee la característica de la unidad (ἔν), ¿será así uno y total, o diremos que el ser no es completamente total (ὅλον)?

»Teet.— La elección que propones es difícil.

»Extr.— Dices la pura verdad. Pues aunque el ser esté afectado en cierto modo por la unidad, no parecerá ser lo mismo que lo Uno, y la totalidad (πάντα) será mayor que la unidad.

»Teet.— Sí.

»(c)Extr.— Admitamos que el ser no sea total (ὅλον) por el hecho de experimentar aquella característica, y que la totalidad (ὅλον) exista; ocurrirá que el ser carecerá de sí mismo.

»Teet.— Absolutamente.»¹

A la pregunta por el ente (ὄν), la tradición filosófica da diferentes respuestas. Entre éstas se encuentra la de Parménides, para quien *todo lo que es, es uno* (ἐν ὄν τὸ πᾶν). En el pasaje anterior, el Extranjero discute esta tesis y por eso parte del supuesto del ὄν tomado como todo. Si todo es uno, hay que preguntar, cómo es posible determinar el ente como un todo y si uno y todo significan una y la misma cosa. Para responder a estas preguntas el Extranjero cita un pasaje del *Poema* de Parménides (Fr. 8. vv. 43-45), donde se equipara el ente (ἔόν) con una esfera *bien redonda*, o sea, no sólo con un todo sin más, sino con un todo acabado en sí mismo. Dicha esfera se caracteriza por tener un centro equidistante de todos los lados y, como tal, hay que asignarle a este ente, según el Extranjero, medio y extremos, es decir, partes. Se trata así de un todo constituido por partes. Pero, además de ser un todo compuesto de partes, al ente debe corresponder la determinación de la unidad, de tal modo que ésta determine la totalidad de las partes del todo que Parménides interpreta en la imagen de la esfera bien redonda.

Sin embargo, el Extranjero pregunta si tal Uno puede ser en realidad lo Uno en sí. Esto no es posible por cuanto el todo que tiene partes se caracteriza por su divisibilidad, en cambio lo Uno en sí, o bien verdadero, carece de partes y es, por tanto, indivisible. La totalidad de las partes puede ser establecida ciertamente por una unidad, pero ésta no puede ser lo Uno en sí mismo. Lo Uno verdadero no se identifica entonces con el todo compuesto de partes expresado en la figura de la esfera. A la distinción entre lo Uno como unidad de partes y lo Uno verdadero, corresponde respectivamente la distinción entre el todo como composición de partes y un todo separado de éstas, o sea, entre un todo que no es en sí mismo y un todo en sí mismo. Mientras aquél no corresponde a lo Uno verdadero, éste sería una unidad indivisible y, en consecuencia, un todo verdadero.

La pregunta es ahora, cómo entender el ente que es un todo. Si éste es divisible en partes, el ente no puede ser la unidad misma, pues ésta no puede tener partes, ni tampoco ser un todo indivisible. Al ente sólo se le puede atribuir entonces un uno y un todo derivados, de lo cual se sigue que le corresponde en cuanto tal una unidad y un todo en sí mismos. Si el ente es un todo, tiene que serlo como una unidad verdadera y no simplemente como una unidad correspondiente al todo de partes de la esfera parmenídea. Puesto que el ente es diferente de lo Uno en sentido estricto y

¹ Se ha seguido la versión de Néstor Luis Cordero, Ed. Gredos (V), Madrid 1988.

del todo que corresponde a esta unidad, el todo y lo Uno parmenídeos no pueden dar cuenta de dicho ente en cuanto tal. Éste encierra «algo más» que lo expresado por ellos.

Esto significa que si el ente es un todo en sí mismo como unidad, el todo compuesto de partes corresponderá a algo que no es el ente, esto es, a un no-ente. De este modo se renuncia al apresamiento del ente como ente. Se lo omite al pretender asimilarlo a la imagen del todo presente en la esfera, dado que se lo desliga así de sí mismo. Y por carecer de sí mismo, dice el Extranjero, el ser no será ser. El ser sólo podrá ser en su contraposición al todo como ente, es decir, a un todo que no es por sí mismo, sino con respecto a sus partes, y en la posesión de un ser sí mismo instaurado por un todo unitario. De esta forma se experimenta de nuevo la distinción entre ὅλον y πᾶν, abordada anteriormente en el *Teeteto* (203 ss.), pero se la considera ahora de una manera más profunda, en la medida en que el ὅλον se eleva como una determinación necesaria del ser propio del ente.

El todo no expresa el ente en cuanto ente, sino algo por fuera de él, y designa, por tanto, un no ser (μῆ εἶναι) del ente. Sin embargo, no hay nada por fuera de la totalidad del ser y sólo este tipo de totalidad puede mostrar el ente como unidad en sentido estricto. Ella abarca todo ente y con ella se piensa por tanto «el ser en sí mismo» (*Teeteto* 180e) como ser del ente y no simplemente como el ente. Platón busca de este modo transformar el pensamiento eleático del ser, e introduce con este fin el todo del ente en el sentido del ser mismo, como un todo relacionado de manera unitaria consigo mismo. Con base en este ser que no carece de nada y que no se relaciona con nada que esté por fuera de él, Platón quiere contradecir la imagen del ente como un todo, representada en la esfera.

Pero, en su discusión con este pensamiento eleático del ser, ¿no se vuelve la argumentación de Platón contra él mismo? Para Parménides el todo es la consolidación del ser verdadero. En el *Teeteto* Platón anota acerca de él: «¿Y no será el todo esto mismo, es decir, aquello a lo que no le falta nada en absoluto?» (205a). Ambos casos mencionan una totalidad característica del ser mismo, o sea, aquello a lo que no le falta nada o que no requiere de algo otro por fuera de ella. Por eso no es posible identificarlos con el todo que Platón introduce en la discusión del ente como ὅλον, en donde éste es representado por la imagen de una esfera bien redonda, que por tener centro y límites, tiene partes, y que es determinado además por una unidad de partes.

El concepto de totalidad suscita la inclinación a apresarla en la representación de una multiplicidad de partes y a evidenciarla en su inmediatez sensible. En cambio, el todo por sí mismo se resiste a tal representación, porque lo que es por sí mismo sólo es asequible en el campo de lo puramente inteligible (voεῖν), o bien, de la completa inteligibilidad. Por ello, es necesario persistir en la idea de una totalidad (ὅλον) como la esencia del ser mismo, como lo que es completo por sí mismo, y contraponerla a un todo (πᾶν) como suma o composición de partes. A pesar de que Platón no establece expresamente esta distinción, proporciona los elementos indispensables para desligar la circularidad inherente a la totalidad parmenídea, de la

imagen del todo impresa en la esfera parmenídea, y para aprender a verla en su estructura formal como una totalidad que se basta sí misma.

No se puede olvidar que Platón discute en el *Sofista* el problema de la totalidad sobre la base de la doctrina eleática. Con su dialéctica resuelve el problema del $\delta\upsilon\nu$ como $\delta\lambda\omicron\nu$ a partir de la crítica a Parménides, pero muestra a la vez la necesidad de apoyarse en una unidad verdadera, propia del ente mismo, a la cual corresponde una totalidad que no es otra cosa que el concepto eleático de ser.

Ciertamente, con el argumento anterior del $\delta\upsilon\nu$ como $\delta\lambda\omicron\nu$, Platón quiere mostrar que el ser de lo Uno de ninguna manera excluye la otredad o la multiplicidad, ya que el pensamiento eleático niega el ser de lo múltiple, pero el ser que se asume como totalidad del ente en dicha argumentación, retiene la concepción eleática del ser que se quiere superar. Platón se encuentra de nuevo con esta concepción al querer transformarla.

4. *El tiempo en el Parménides de Platón*

El tema central del *Parménides* es la discusión de Platón con el principio eleático: *El todo es uno* ($\epsilon\tilde{\nu}\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$). En la introducción a la primera parte del diálogo, esboza la dialéctica que servirá de base a la crítica de dicho principio. El método empleado en la realización de esta empresa se vale del supuesto de que lo *Uno es o no es* y examina las consecuencias que se desprenden de este supuesto, tanto con respecto a sí mismo ($\pi\rho\delta\acute{s}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$), como con respecto a cada una de las otras cosas ($\pi\rho\delta\acute{s}\ \epsilon\nu\ \epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\nu$) (236a). Platón se apoya en este esquema dialéctico para llevar a cabo su discusión en torno a lo Uno.

De acuerdo con el planteamiento inicial, expone la naturaleza de lo Uno en las dos primeras hipótesis, de tal suerte que sus resultados se confrontan como determinaciones que se excluyen entre sí. De esta forma, mientras la primera de ellas se concentra en la unidad de lo Uno referida a sí misma, la segunda acentúa al contrario, aunque valiéndose del mismo supuesto «si lo Uno es» ($\epsilon\tilde{\nu}\ \epsilon\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$) (142b), el ser de lo Uno, es decir, la relación de lo Uno con lo que «es», en cuanto un ser otro que se le contraponen. Estos dos lados de la antinomia entran en conflicto, en tanto uno objeta lo que el otro afirma. Las posiciones contradictorias a las que en ellas se llega, son resueltas en la tercera hipótesis, pero no en el sentido de que en ésta lo Uno sea salvado de la contradicción o de que ella la supere. Antes bien, su tarea es mantener *al mismo tiempo* las posiciones que en sí se contradicen.

La primera hipótesis empieza por excluir de lo Uno su opuesto, a saber, lo múltiple. A partir de esta exclusión desliga luego de él todas las determinaciones que de alguna forma están conectadas con la multiplicidad, como es el caso del todo y las partes. Ambos son excluidos de lo Uno como Uno. Las determinaciones rechazadas de lo Uno confluyen en la negación del tiempo (141a) y del ser ($\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$) (141e). Pero, así como lo Uno no implica la exclusión del todo ($\delta\lambda\omicron\nu$) sino del $\pi\acute{\alpha}\nu$, cabría preguntar si en este mismo sentido lo Uno en cuanto tal omite un tiempo diferente del sucesivo y lineal o si le corresponde un tiempo diferente a éste, de tal modo que sea

posible pensarlo en conexión con un todo distinto tanto de cada una de sus partes como de todas ellas.

La negación del tiempo en la primera hipótesis conduce a la del ser, pues si lo Uno no es en el tiempo, él no puede ser de ningún modo (141e), con lo cual se entrevé un primado de aquél sobre éste. Por la exclusión del tiempo, la primera vía termina con la tajante afirmación: «Lo Uno ni es *Uno* ni *es*» (τὸ ἓν οὔτε ἓν ἔστιν οὔτε ἔστιν) (141e). Sin embargo, mientras la primera hipótesis rechaza toda participación de lo Uno en el tiempo, en el ser, la participación en ambos es un presupuesto de la segunda (151e-152a).

Lo Uno es en ésta el punto de partida de todo lo que es (οὐσία). Se ha observado ya que la participación de lo Uno en el ser conlleva una distinción entre ellos, de tal suerte que ambos conforman un todo que posee partes, constituidas por lo *Uno* y el *es*. La participación en el ser acarrea, además de una progresiva distinción de lo Uno en un conjunto infinito de partes, una multiplicidad infinita, en la cual el ser se encuentra repartido entre todos los entes, en forma tal que ninguno de ellos carece de él. La comprensión de esta participación en el ser la proporciona la participación en el tiempo. «¿Qué es el 'ser' sino una participación en el ser según el tiempo presente, al igual que el 'fue' lo es según el tiempo pasado y el 'será' una comunidad con el ser en un tiempo por venir?» (151e-152a). El presupuesto del tiempo sobre el ser radica en que debido a él, de lo Uno resulta una dualidad que evita que jamás sea Uno (143a). Lo Uno que *es* es igualmente un todo que tiene partes, a causa de las dimensiones que integran el tiempo, a saber, pasado, presente y futuro. El ser sólo es en el todo del tiempo, porque éste siempre deviene otro.

Las dos primeras vías dialécticas hacen referencia a una y la misma noción de tiempo, a saber, a un tiempo constituido de «partes». Pero, al igual que el todo, en la primera hipótesis lo Uno no tiene en sí ningún tiempo, y en la segunda participa en él, o sea, es en el tiempo. Ambas vías representan dos posiciones extremas acerca de la misma acepción de tiempo, sin que ninguna de ellas esté en capacidad de resolver la contradicción presente en la temporalidad y atemporalidad de lo Uno. Esto sólo es posible mediante una tercera vía de argumentación, en tanto posibilita el tránsito de la primera hipótesis a la segunda. El tema central de dicha vía es el tiempo, el cual, en contraste con el de las dos primeras, es introducido bajo la forma del *instante* (ἐξαιφνης) (156e). La contradicción en la que aparece envuelto lo Uno se resuelve, por tanto, gracias al tiempo. Es necesario saber, entonces, en qué sentido la tercera hipótesis da cuenta de las anteriores antinomias, por medio del instante, y qué papel podría este jugar dentro de la totalidad.

4.1. El ahora (*vûv*) de la segunda hipótesis.

Platón liga el tiempo con el devenir (γίγνεσθαι) (141b). Desarrolla este último concepto dentro de la paradoja del devenir-más-vejeo-y-más-joven de lo Uno en el tiempo (ἐν χρόνῳ) (141a). En el argumento del tiempo expuesto en la primera hipótesis el devenir se da *al mismo tiempo* (ἄμα) en dos direcciones opuestas, de tal

modo que si alguien permanece el mismo, al devenir más viejo devendrá al mismo tiempo con ello más joven. Sin embargo, de acuerdo con la primera vía «lo Uno no podrá ser ni más joven ni más viejo ni tener la misma edad que él mismo ni que otro» (141a). Si deviniera más viejo que sí mismo, tendría que devenir más joven que sí y tendría que ser, por tanto, en el tiempo, ya que en éste lo más joven deviene más viejo en relación con lo más viejo. El devenir es introducido en este caso a partir de la duplicidad de la mismidad, la cual por tener rastros de alteridad y multiplicidad, es excluida de lo Uno como tal. Con la exclusión de todas estas determinaciones de lo Uno, son rechazados al mismo tiempo el devenir y el tiempo.

Lo Uno de la segunda hipótesis incluye, al contrario, todo lo que deviene, «hasta que alcanzando la última [parte] lo Uno llegue a ser en su totalidad (ὅλον ἔν) (153 e). Lo Uno es ahora un todo que tiene partes, con lo cual no se halla privado de medio, de fin y de comienzo. Lo Uno que ha devenido el todo de estas partes se encuentra con ello necesariamente en el tiempo. El tiempo es un todo compuesto de era, será y ser, los cuales corresponden respectivamente a pasado, futuro y presente. El todo inherente al tiempo consta entonces de estas tres dimensiones temporales. Este concepto de tiempo es determinado por el ahora (κατὰ τὸν νῦν χρόνον) (152b). El *ahora-tiempo* se caracteriza por un presente que, sin embargo, no puede tomarse aislada y absolutamente, sino con relación al era (ἦν) y al será (ἔσται). El ahora tiempo pertenece al flujo de un proceso temporal, sólo de acuerdo con el cual puede decirse de lo Uno que *es*. Este proceso temporal se efectúa *entre* (μεταξύ) pasado y futuro. El ahora-presente es el límite entre el ya no ahora y el aún no ahora. Con respecto a estos dos modos de no ser, hay que diferenciarlo del ahora permanente (*nunc stans*), dado que el ahora presente del flujo temporal es aprehendido en la secuencia de lo uno después de lo otro de los ahora, mientras el ahora «eterno» se caracteriza por ser siempre el mismo.

Al tiempo pertenece igualmente un progresar (πορεύεσθαι) (152a) del pasado al futuro. Pero este progreso no se realiza en un saltar (ὑπερβήσεται) (152b) de lo uno a lo otro, sino por medio del ahora presente. Cuando lo Uno participa en el tiempo (μετέχει χρόνου) (152a), el ahora está siempre presente en él, o sea, durante todo (παντός) el tiempo en el que lo Uno es, pues cuando es, es siempre ahora (152e). El ahora pertenece entonces de manera constante a lo Uno, mientras es. Cuando él participa en el tiempo, toma parte al mismo tiempo en el pasado, el futuro y el ahora. Le es inherente, en consecuencia, el «era», el «será» y el «ahora presente».

Lo Uno que participa del tiempo tiene partes y consta, por tanto, de principio, medio y fin, los cuales llegan a consolidar un todo simultáneo (ἅμα). El principio es el primero y el fin el último término de un todo de partes. Pero sólo a partir de este último término puede generarse lo Uno y constituirse como un todo. El todo es un todo que se da al mismo tiempo que el fin, aunque no simplemente con el fin como última parte, sino como aquello en virtud de lo cual puede cerrarse el todo. El problema está, empero, en la procedencia de la simultaneidad de acuerdo con la cual lo Uno «no habrá llegado a ser ni antes ni después que los otros, sino al mismo tiem-

po» (153a-154a). La segunda vía dialéctica no resuelve este problema, y tampoco muestra las condiciones que hacen posible tanto el progreso del tiempo como su relación con el ahora presente y el ahora «eterno». Sólo la tercera hipótesis dará luces para la solución de estos problemas.

4.2. El instante (ἐξαίφνης) en la tercera hipótesis.

La tercera hipótesis comienza como sigue: «Digámoslo por tercera vez» (τὸ τρίτον) (155e). Esto «tercero» no es simplemente un paso más, con el que se dejan tras de sí las anteriores vías dialécticas. Su asunto sólo se comprende a partir de ellas. Pero, puesto que las dos primeras hipótesis permanecen completamente irreconciliables por sí mismas, una posible reconciliación entre ambas reclama el supuesto de algo tercero por fuera de ellas que unifique lo Uno que ni es uno ni múltiple (μήτε μήτε) de la primera vía con lo Uno que es tanto uno como múltiple (τε καί) de la segunda vía. Además si una misma noción de tiempo es respectivamente excluida o incluida, lo «tercero» debe introducir una noción de tiempo diferente de las anteriores. Y si en éstas se destaca expresamente un todo que tiene partes, al tiempo de la tercera hipótesis debe corresponder una forma igualmente diferente de totalidad.

Platón conecta inicialmente lo «tercero» con la segunda hipótesis y, en consecuencia, con el «tanto-como» característico de toda la serie de determinaciones opuestas que corresponden a lo Uno en dicha hipótesis. En ella todo lo que es, es en el tiempo y participa, por tanto, de éste. El punto de partida de la tercera vía es precisamente la participación en el tiempo, con lo cual no se subordina, sin embargo, a la segunda, pues a continuación se hace igualmente mención a la no participación en el tiempo correspondiente a la primera vía. Por tanto, si a lo «tercero» corresponde la reconciliación de las dos primeras, debe asumir ambas *al mismo tiempo*, esto es, la contradicción que hay entre ellas, y mostrar, además, el tránsito de la una a la otra.

Platón introduce la contradicción inherente a la participación de la siguiente manera: «¿Habría entonces un tiempo en que tome parte (μεταλαμβάνειν) en el ser y otro en que lo abandone (ἀπαλλάττεσθαι)? Porque ¿cómo sería posible que haya un momento en que lo posea y otro en que no lo posea, si no hay un momento en que lo toma o lo deja?» (156a). El tomar parte en el ser implica necesariamente dejar de tomar parte en él, por cuanto si participara sin dejar de participar, participaría, no en el ser (οὐσία), sino en lo eterno y lo inmutable. Pero así como no es posible participar sin dejar de participar, tampoco es posible participar y no participar al mismo tiempo. Esta contradicción se presenta precisamente allí donde no se participa en el tiempo. La participación está condicionada por el ser en el tiempo, esto es, por el ser siempre en otro tiempo. Se participa en un tiempo diferente del que no se participa y solamente así puede participarse y no participarse en lo mismo (155e).

La participación en el ser es equiparada con el «llegar a ser» (γίγνεσθαι) y el abandonar con el «dejar de ser» (ἀπολλυσθαι) (156a). En tanto lo Uno padece

(πάσχειν) el tránsito entre el llegar a ser y el dejar de ser, es al mismo tiempo ambos. La contradicción presente en esta transición de lo uno a lo otro requiere de una mediación, la cual tiene que pensarse por fuera del tiempo. Sin embargo, Platón no distingue expresamente la contradicción de la contrariedad, como lo hará más tarde Aristóteles, razón por la cual se limita a pensar la oposición contradictoria de la generación y la corrupción en la oposición contraria de lo uno (ἓν) y lo múltiple (πολλά), de tal suerte que si lo uno llega a ser, lo múltiple perece, y si lo múltiple llega a ser, lo uno perece (156b).

La oposición de lo uno y lo múltiple se efectúa en el proceso de separación (διάκρισις) y reunión (σύγκρισις) (156b), en el cual lo Uno se mezcla con lo múltiple y se retrae nuevamente de él. La separación y la reunión especifican la forma como la generación y la corrupción se llevan a cabo en lo uno y lo múltiple. Estas oposiciones permiten mostrar que lo Uno puede llegar a ser semejante (ὁμοιοῦσθαι) y desemejante (ἀνομοιοῦσθαι), igual (ὁμοιοῦσθαι) y desigual (ἀνομοιοῦσθαι) (156b).

Característico de estos opuestos es el tránsito o cambio (μεταβάλλει, μεταβολή) (156c) que se realiza entre ellos. Platón lo introduce como sigue: «Pero cuando cambia del movimiento (κίνησις) al reposo (στάσις) y del reposo al movimiento, es preciso que entonces no esté en ningún tiempo» (156c). La inserción del cambio en esta oposición contraria permite ver una distinción que Platón pasa por alto, a saber, la de κίνησις y μεταβολή. La primera de ellas se caracteriza por la contrariedad, temporalidad, otredad y entidad, la segunda, por la contradicción, atemporalidad y mismidad. Tanto el movimiento como el reposo participan en el tiempo, no así el cambio que se efectúa entre ambos, pues el cambio no es ningún movimiento y escapa, por tanto, al dominio del tiempo. El problema radica justamente en entender, cómo puede tener lugar dicho tránsito y, con ello, cómo el tiempo de uno de los opuestos puede transformarse en el tiempo diferente del otro opuesto, ya que no hay un tiempo en el que algo pueda estar al mismo tiempo (ἄμα) en movimiento y en reposo (156c).

Así como es necesario mantener la distinción entre cambio y movimiento, es forzoso distinguir igualmente este último fenómeno del tiempo. El tiempo no se encuentra subordinado al movimiento. Antes bien, él no es solamente su condición de posibilidad, sino también la del cambio. Por eso, es preciso preguntar por el significado del tiempo en la tercera vía dialéctica, por un tiempo, a propósito, que no se restringe a lo uno después de lo otro en una secuencia de ahora, sino que la hace posible.

La oposición de reposo y movimiento indica el principio de todo cambio. Este no es ningún movimiento, pero tampoco en ningún tiempo. Dicha oposición está sujeta así a una paradoja, pues, por un lado el ser participa en el tiempo y en éste tienen lugar reposo y movimiento, aún cuando no al mismo tiempo, porque no hay nada que repose y se mueva simultáneamente, sino de acuerdo con lo más temprano (πρότερον) y lo más tardío (ὑστερον) (156c), y, por el otro, nada cambia de lo uno a lo otro en un tiempo. No puede pensarse lo movido antes como después en repo-

so, sin contar con el cambio o, como agudamente lo anota Platón: «No puede cambiar sin cambiar» (156c), de la misma forma en que no es posible acceder al tiempo sin desligarse del tiempo.

No es posible adjudicar un cambio a la unilateralidad de los opuestos en cuanto tales, porque de ser así, serían al mismo tiempo idénticos y diferentes entre sí. Tampoco pueden establecer por sí mismos los caracteres que los determinan como tales y los distinguen uno del otro. Aquello que permite su distinción así como el tránsito entre ellos, no solamente se diferencia de ellos, sino que también los unifica y posibilita la transformación de su llegar a ser un ser. Si nada puede cambiar sin cambio y no puede padecerse el cambio sin cambiar (156c), y si, de una manera específica, no tiene lugar la transformación de algo en reposo en tanto se mueva y en movimiento en tanto repose, ¿cuándo acontece entonces el cambio? (πότε οὖν μεταβάλλει) (156d). A esta pregunta Platón responde de inmediato: en el instante (ἐξαίφνης).

El instante no puede ser en el tiempo (οὔτε ἐν χρόνῳ) (156c-d), o el ahora presente que sirve de límite al ya no ahora y al aún no ahora. Pero, así como no es posible ubicarlo en la linealidad del tiempo progresivo, tampoco tiene lugar en un «ahora permanente» (*nunc stans*). El instante es, según Platón, el punto de partida (ἐκ), desde donde se cambia hacia (εἰς) uno u otro estado, sin que él pertenezca a uno de ellos. La extraña naturaleza (ἄτοπος) del instante (156d) escapa al tiempo y se revierte sobre el tiempo, para constituirlo como tal, razón por la cual es preciso atribuirle un carácter activo.

El instante sirve de mediación a los extremos que se oponen y se inserta en este sentido en el *entre* (μεταξύ) (156d). Éste difiere del intervalo entre pasado y futuro que se halla sujeto al ahora (152b,c). El entre no menciona el *entretiem*po en el que se realiza el tránsito de un opuesto al otro, pues él se caracteriza por su atemporalidad. El entre mediador del instante no es en ningún tiempo, sino al mismo tiempo (ἄμα). En la entreabilidad del instante co-inciden al mismo tiempo el llegar a ser y dejar de ser, separación y unificación. El instante es así el momento en el que acontece el cambio mediante el cual son rebasados los opuestos en cuanto tales y, con ello, establecidos. La atemporalidad del momento en el que acontece el cambio, irrumpe en la contradicción, de tal suerte que con ello no se aniquilan los extremos entre sí, sino que se muestran en su convergencia recíproca. El instante se libera de la unilateralidad de los opuestos, precisamente para ejercer poder sobre ellos. Él es así el soporte de la contradicción y el entre la constante tensión de su dominio. Pero, ¿qué puede significar el instante y su carácter de mediación para la comprensión de la totalidad?

5. Totalidad e instante

Platón introduce dos formas de totalidad, a saber, ὅλον y πᾶν, pero no establece expresamente una distinción o una conexión entre ellas. Algo similar sucede con el concepto de tiempo, pues a pesar de la diversidad de su empleo, no tematiza sus

afinidades y diferencias. Todo y tiempo permanecen para él igualmente separados. Por eso, la única posibilidad de pensarlos conjuntamente, está en reconstruir lo dicho por Platón acerca de ellos y buscar a partir de su reconstrucción, elementos que permitan vislumbrar una interconexión de todo y tiempo.

Aunque en el *Teeteto* se expresan dudas sobre la pregunta de si la suma y el todo son la misma cosa o cosas diferentes (204b) y se llega a sostener incluso que son lo mismo (204c, 205a), se hace mención a un todo que no se compone de partes (204e), como aquello a lo que no falta absolutamente nada (205a) y que está provisto de la univocidad de una idea (205c) y de una naturaleza simple e indivisible (205d). Si es una unidad simple e indivisible, no puede ser la unidad resultante de la composición de las partes, en donde lo uno tendría que derivarse de lo múltiple, siendo imposible pensar así el ser de lo múltiple. Si es simple no contiene en sí ninguna multiplicidad y no puede estar mezclado con nada, pero tiene que ser copensado en relación con lo múltiple. Así, él no es a causa de algo otro, sino a causa de sí mismo. Además, si no depende de algo por fuera de él, es un todo completo en sí mismo, totalmente presente y, con ello, simultáneo.

Platón asimila el ὅλον al εἶδος, en tanto confiere precisamente a este último su ser completo, simple, sin mutación (*Banquete* 211a). El εἶδος rechaza como totalidad la admisión de todo tipo de no ser como algo involucrado en él mismo y no simplemente como aquello con lo que debe comunicarse (κοινωνεῖν). La presencia de la totalidad en el εἶδος pone al descubierto el ente mismo como lo que es. Si bien, la totalidad concierne al pensamiento, éste se encuentra originariamente retraído de ella. Pensar la totalidad es por ello pensarla por fuera del pensamiento.

Esto último es igualmente válido para el instante, por cuanto es imposible que el alma lo padezca. La irrupción del instante en la instancia del entre, no acontece en el ámbito del alma, pues el alma, como dice Aristóteles, tiene que diferenciar dos horas, un ahora más temprano de un ahora más tardío (πρότερον νῦν-ἕστερον νῦν). El instante se resiste, como patentización del ἄμα en el entre, a su padecimiento, porque éste sólo puede experimentar lo mismo en su ser otro, mas no el ser de lo mismo.

Así como el ὅλον está separado de la composición de partes, el instante lo está del tiempo. Precisamente por esta razón la totalidad se encuentra desprendida del tiempo, pues éste no es otra cosa que la ausencia de una multiplicidad de horas. El instante rebasa el tiempo y en su rebasamiento lo constituye como tal, dado que posibilita el tránsito en el fluir de lo uno después de lo otro del tiempo. El instante tiene poder sobre el todo de partes a causa de su carácter temporal. Sin embargo, permanece indecisa la función del instante con relación al ὅλον.

El instante es, al igual que el ὅλον, simultáneo. Es necesario pensar la atemporalidad del ἄμα en los lados de los extremos opuestos que se excluyen entre sí, y en los cuales se establece un de dónde y un hacia dónde, un antes y un después y, por tanto, un tiempo. No hay ningún tiempo en el que algo pueda moverse o reposar al mismo tiempo. Sin embargo, a partir del instante algo cambia al mismo tiempo en su opuesto. Lo súbito del cambio revela el momento decisivo que unifica aquello

que se mantiene fuera de sí, reafirmandose a sí mismo y excluyendo siempre lo otro que se le contrapone. El $\alpha\mu\alpha$ del cambio es la instancia del instante transformador, en el que se produce el tiempo.

Por ser por fuera del tiempo y tener un carácter atemporal, y dado que los opuestos sobre los que se instala, son determinados por un $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu$ y un $\upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\nu$, de tal modo que el intervalo entre ellos no puede ser otra cosa que tiempo, el instante posee un carácter discreto. Su discontinuidad constituye la contemporaneidad del tiempo y, con ello, la continuidad en el tránsito de lo uno después de lo otro. Pero justamente por eso el instante es imposible frente a la fugacidad del tiempo.

La totalidad, por su parte, es la presencia completa y simultánea del $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$. Como totalidad del presente en sí mismo, ella es principio de todo lo que es. El instante se relaciona con el presente, de tal suerte que sin éste él no tendría en qué llevar a cabo el acto del cambio en lo que cambia y sin el instante el ahora sería eterno. El instante es la presentificación del presente y en este sentido, su momento esencial. La irrupción del instante produce el cambio en la presentificación del presente y es por ello la patentización del $\alpha\mu\alpha$ en el todo del tiempo. El instante está libre de todas las determinaciones opuestas, uno y múltiple, generación y corrupción, ser y no ser, etc, y tiene al mismo tiempo poder sobre ellas, por cuanto a partir de él acontece al mismo tiempo la transformación de uno de los extremos en el otro.

Sin embargo, a pesar de la proximidad de todo e instante, ellos no se identifican porque el todo no tiene su forma y está ligado directa e inmediatamente con el $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ y con una unidad indivisible, y no con el cambio que acontece en la instancia del entre. La relación de totalidad y tiempo está mediada por el instante. El todo en el fluir del tiempo, obedece a la presencia de una totalidad que se patentiza en el instante. Si los opuestos son fenómenos en el tiempo y el tránsito entre ellos se origina en el instante, en éste la totalidad incursiona en el mundo temporal. El instante es un dominio fuera del tiempo sobre la secuencia total del aún no ahora al ya no ahora y por eso está ligado a la totalidad. Él es la condición instauradora de la mediación en la entreabilidad del cambio, momento en el cual ser y no ser confluyen al mismo tiempo. La convergencia del ser y no ser en la contemporaneidad del instante es la patentización de la presencia de la totalidad en el ente.

La posibilidad de esta presencia descansa en la capacidad ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) de ser lo uno con lo otro, propia de la *comunicación* ($\kappa\omicron\iota\nu\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$). La comunicación efectúa la presentificación de la totalidad por medio del instante. El instante sirve de mediación entre el todo y el tiempo, y a causa de su función mediadora, ser y no ser convergen al mismo tiempo en la instancialidad del entre. Esta convergencia pone de manifiesto la mismidad del ente.

La mismidad menciona el ente propiamente dicho. Pero la mismidad del ente se instaura en la confluencia del ser y el no ser en el instante. La inserción del instante en la entreabilidad de ser y no ser patentiza el ente como tal. A causa de la totalidad, el ente es por sí mismo, es decir, aquello que no requiere en absoluto de algo externo para establecerse en cuanto tal. Sin embargo, la presencia de la totalidad en la

mismidad del ente reclama la comunicación instauradora del instante, porque gracias a éste él se muestra por sí mismo en el tránsito entre ser y no ser, de tal suerte que en este tránsito el ente persiste como lo mismo, frente a la fugacidad del tiempo. El instante comunica así el todo con el tiempo, pero también con el ente. Mediante esta comunicación posibilita el fluir de lo uno después de lo otro y revela la presencia del todo en el ente. Tiempo y ente acontecen en la entreabilidad del instante.

* * *

Carlos Másmela
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Apartado Aéreo 1226
Medellín. Colombia