

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



La *Ananké* como principio y causa teleológica en el diálogo platónico del *Timeo*

Trabajo de investigación para obtener el grado académico de  
Bachiller/Bachillera en  
Humanidades con mención en Filosofía presentado por:

AUTOR

CAROLINA VALERIA MIRCIN RAMÍREZ

Asesorada por:

RAÚL ROBERTO GUTIÉRREZ BUSTOS

Lima, Marzo, 2021

## Resumen

¿En qué medida la naturaleza metafísica de la ἀνάγκη (ananké, necesidad) y su respectiva causalidad permite identificarla como una causa productiva (tal como es calificado el demiurgo – *inteligencia, νοῦς*–)? La presente investigación demostrará que, al contrario del juicio general sobre la naturaleza metafísica ananké –aquella acuñada por el comentario de Francis M. Cornford–, hay suficientes indicios y argumentos a favor de una interpretación que destaque, por un lado, el rol y la participación de la ananké como una causa productiva en la generación del cosmos y, por otro lado, reconozca el estatuto ontológico de esta, en particular, que –en virtud de ser anterior al cosmos y poseer una relativa independencia de tanto de las Ideas y del Demiurgo– la ananké es un principio metafísico, necesario para poder elaborar el *mythos logos* expuesto por Timeo en el diálogo del mismo nombre. Así, en el primer capítulo se presentará un análisis y una crítica hacia los argumentos del comentarista Francis M. Cornford en torno a su comprensión de Platón de la ἀνάγκη y de las αἴτια en el *Timeo*, según la cual la ananké es el producto del Alma irracional del Mundo. Una vez delimitadas las objeciones hacia la exégesis de Cornford, en el segundo capítulo se explicará cómo, con base en argumentos y en la evidencia textual en la obra del *Timeo*, esta última interpretación armoniza perfectamente con lo estipulado en el mismo diálogo. De esta manera se concluirá que no hay ningún problema en admitir la tesis defendida en este trabajo

# Índice

Introducción .....	4
Capítulo primero: La interpretación de F. M. Cornford sobre la cosmología y teleología platónica en el <i>Timeo</i> .....	15
Capítulo segundo: ¿la ananké como principio y causa del relato probable cosmológico? .....	32
Conclusiones .....	52
Bibliografía .....	55



## Introducción

En el medio filosófico especializado sobre la filosofía de Platón es común el reconocer la importancia del demiurgo y su correspondiente rol en la generación del cosmos, por cuanto de él depende toda exposición cosmológica y teleológica presente en los diálogos platónicos tardíos, en particular aquella esbozada en el *Timeo*. Fruto de este consenso, múltiples interpretaciones y comentarios se han erigido a la luz de concebir la naturaleza del demiurgo como un principio metafísico apriorístico y de priorizar su estatuto teleológico como principio de causalidad inteligente. Este claro privilegio puesto hacia la figura del demiurgo ha derivado en que haya interpretaciones que consideren a la ἀνάγκη (ananké) como una figura irrelevante en la teleología platónica, puesto que ciertos autores terminan interpretando –a partir de un análisis del pasaje 47e-53c del *Timeo*– que ella es una mera causa subordinada y servidora del demiurgo<sup>1</sup>. Así, intérpretes como Thomas K. Johansen y Gregory Vlastos defienden que la ananké no puede ser tomada como un principio causal (por ser esta carente de inteligencia), mas ella debe necesariamente estar capacitada para subordinarse a la causa inteligente. En última instancia, tanto Johansen como Vlastos argüirían que la ananké no participa activamente en el proceso de génesis del universo y que, consecuentemente, termina privada de toda contribución causal productiva tras la generación del mismo. Esta línea de interpretación, si bien es la tendencia más reciente entre las lecturas exegéticas del *Timeo*, fue elaborada en respuesta a la lectura propuesta por el académico Francis M. Cornford, quien entiende la *ananké* como un agente teleológico, pues es producto del movimiento del Alma del Mundo cuando esta era irracional<sup>2</sup>. En este sentido, dicho comentarista defiende que la *ananké* es fruto de la irracionalidad del Alma del Mundo, la cual está presente y obstruye el gobierno de la causa inteligente en el universo incluso tras su generación y tras haber sido encausada hacia el orden inteligente. El discriminar estas dos líneas interpretativas<sup>3</sup> permite entrever la relevancia que porta el análisis sobre el significado filosófico de ananké ya que, en una primera instancia, permite definir las líneas generales de una interpretación del segundo relato de *Timeo*, momento del relato en el cual se inserta un tercer principio para dar cuenta de las condiciones necesarias para la generación del cosmos: en el pasaje 47e3-48a7 del diálogo, *Timeo*, tras haber brindado una explicación de lo que ocurre en virtud de la causa

---

<sup>1</sup> Al respecto convendría señalar que este elemento de sometimiento y completa rendición acuñada a la ananké deriva de cómo se comprende la “persuasión” contraída entre la ananké y el demiurgo, explicada en el diálogo del *Timeo*.

<sup>2</sup> Véase, al respecto: Cornford, F. M., *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, Indiana: Hackett Publishing Company, 1997, pp. 176.

<sup>3</sup> A saber: (i) aquella que sostiene que la ananké expresa el desorden de lo casual y forzoso en los procesos cósmicos y (ii) aquella que arguye que esta aparece estrictamente como una causa auxiliar por completo sometida y servidora del designio inteligente.

noética<sup>4</sup>, colige que “debemos adjuntarle también lo que es producto de la necesidad [puesto que] el universo nació, efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia”<sup>5</sup>. Es, pues, de suma importancia dilucidar el papel que se le asigna a la necesidad: su comprensión no solo permite (i) *entender el panorama de la teoría de las causas y principios expuesto en el diálogo del Timeo* y (ii) *dilucidar el problema onto-epistemológico de cómo es posible que exista el devenir* siendo el cosmos forjado de la mejor manera —entiéndase por esto, conforme a lo más bello y lo más bueno— por el demiurgo, sino que (iii) *permitirá brindar nuevas luces sobre el papel ontológico y epistémico del demiurgo (inteligencia, νοῦς)*. A la par de esclarecer el rol de la *ananké* y, a partir de su aclaración, iluminar el del demiurgo, el presente trabajo demanda una discusión acerca de los principios y formas de causalidad presentes en esta obra platónica tardía, y consigo, un detenido análisis de la bibliografía crítica respecto al tema.

Es de suma importancia precisar que la reciente literatura crítica sobre el Timeo<sup>6</sup> se ha preocupado en objetar contundentemente la postura defendida por Thomas K. Johansen; sin embargo, no podría decirse lo mismo respecto a la obra de Cornford<sup>7</sup> pues, si bien se han presentado contrargumentos sólidos en su contra, muchas de las lecturas contemporáneas terminan ciñéndose a su tratamiento sobre la *ananké*, acarreado consigo muchos de los problemas que se esconden en las premisas y razonamientos del intérprete<sup>8</sup>. Hace falta, pues, refutar exhaustivamente la línea interpretativa que arguye Cornford, a saber, aquella que relega el papel de la *ananké* a una mera figura mítica, la cual se asocia indirecta o directamente con las causas auxiliares (que son interpretadas como causas de movimiento carentes de inteligencia). Este postulado defendido por distintos comentaristas (Francis M. Cornford y Harold Cherniss, citados abajo) cataloga a la *ananké* como un poder que, tras estar en constante competencia con el demiurgo en el estado primigenio de la materia cósmica, termina siendo supeditado y controlado por este último (Νοῦς) y, consecuentemente, reducido a un movimiento ininteligible del cosmos. Esta línea

---

<sup>4</sup> En este presente ensayo será necesario recalcar que la estructura discursiva del *Timeo* va a ser un elemento a considerar en la interpretación propuesta del ensayo. No solo es un criterio que permitirá esclarecer los principios de los cuales se habla en distintas secciones del discurso del mismo Timeo, sino que es punto clave en mi contraargumentación hacia los comentarios de Cornford.

<sup>5</sup> Los paréntesis son míos.

<sup>6</sup> Véase: Pettersson, O., “Plato on Necessity and Disorder”, *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 8, No. 4 (December 2013), publicado por Brill, pp. 546-565; C

<sup>7</sup> Confróntese: Clegg, J. S. “Plato's Vision of Chaos”. *The Classical Quarterly*, Vol. 26, No. 1 (1976), publicado por Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, pp. 52-61; Mason, A. S. “Plato on Necessity and Chaos”. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 127, No. 2, Selected Papers from the American Philosophical Association, Pacific Division, 2004 Meeting (Jan., 2006), publicado por Springer, pp. 283-298; Vlastos, G. (1939). “The Disorderly Motion in the Timaios”. *The Classical Quarterly*, Vol. 33, No. 2 (Apr. 1939), publicado por Cambridge University Press on behalf of *The Classical Association*, pp. 71-83;

<sup>8</sup> Los comentarios de Cornford, A.E. Taylor y Archer-Hind moldean el debate académico contemporáneo en torno a la comprensión de Platón de la ἀνάγκη y de las αἰτίαι en el *Timeo*. Al respecto, múltiples intérpretes señalan que, en particular, la interpretación de Cornford (que siguió en gran medida la al de Archer-Hind) configura hasta el día de hoy como aquella que predominantemente ha influenciado en la mayoría de los comentaristas.

interpretativa, puesto que (a consideración del comentador) la *ananké* es entendida como una figura mitológica, esta no resulta relevante para rendir explicaciones teleológicas del cosmos ya generado –es decir, aquel ya ordenado mediante la causa racional e inteligible del demiurgo–. De esta manera, la *ananké* se limitaría a manifestarse a través de las causas auxiliares a modo de un movimiento ininteligible, irracional, producto del Alma irracional del Mundo, el cual terminó subordinándose al demiurgo cosmos. Análogamente, los autores de esta postura relegan la persuasión a una mera terminología propia del lenguaje mitológico de Platón. Con este objetivo en mente, este trabajo primero se ocupará en reconstruir los argumentos que provee Cornford; así, por tanto, esta investigación presentará un examen de esta línea interpretativa respecto a la naturaleza de la *ananké* en dicho diálogo. En particular, examinaré en detalle, ante todo, las interpretaciones del comentador hechas sobre los pasajes 47e3-48a5, 29d7-30b8, 46c7-46e6, 47e3-48d5, 42e5-43a3 del diálogo platónico *Timeo*. Diagnosticadas las falencias argumentativas de Cornford, en la segunda parte de esta exploración, a partir de ellas señalaré las consideraciones requeridas para proveer una interpretación más adecuada de la teleología y metafísica del *Timeo*. En última instancia, esta interpretación procurará defender el elemento causal y productivo que tiene la *ananké* en la génesis del cosmos, y su relativa autonomía respecto del principio causal inteligente (el demiurgo). Por ello, será necesario analizar la naturaleza de la *ananké* (y, consigo, su respectiva agencia y participación) en los tres momentos narrativos en los que *Timeo* expone el proceso de la generación del cosmos, a saber: (a) previamente a la generación del universo, (b) durante el ordenamiento del demiurgo del universo y (c) tras la infusión del orden racional en el universo.

Así, el fin del presente trabajo es sostener que Platón entiende como principios *a priori* al demiurgo y a la *ananké*. Es clave entender que la aprioridad de ambos es establecida para dar cuenta de los elementos ya presentes que posibilitaron la generación del cosmos sensible (racional). Mas esto no querrá decir que tanto la *ananké* como el demiurgo tienen el mismo grado de relevancia en la teoría de las causas, y mucho menos querrá decir que compartan el mismo estatus epistemológico. Asimismo, no se desprende de defender que tanto la *ananké* como el demiurgo sean entidades apriorísticas el hecho de que posean el mismo estatuto ontológico. Me centraré específicamente en defender que solo comprendiendo que la *ananké* y el demiurgo son principios *a priori* podríamos entender que, siendo ambos anteriores a la generación del cosmos, existan dos tipos de causas presentes en la génesis de éste y tras esta: por un lado, aquella que el demiurgo produce, la causa de *lo divino (inteligible)*, y aquella que la necesidad produce, *lo necesario (identificada con la Causa errante y, en última instancia –tras la generación del cosmos– con las causas auxiliares)*. De admitir la anterioridad e independencia de la *ananké*, será necesario señalar su correlación y vínculo con las causas auxiliares, ampliamente descritas al final del discurso de *Timeo*. Es por eso que, además de subrayar minuciosamente el rol de la

“persuasión” que lleva a cabo el demiurgo y el relativo “sometimiento” de la *ananké* a los designios inteligentes de aquel, tras una profusa explicación respecto al estatuto epistemológico del mito cosmológico y la necesidad metodológica de estar principios para con el mito, colegiré que existen múltiples alusiones a la presencia y existencia de principios y causas, dentro de las cuales podemos identificar al *nous* y a la *ananké*, necesarias para poder ofrecer una exposición acerca de cómo el cosmos se originó realmente según estos principios. Fruto de este estudio respecto a los principios referidos en diferentes segmentos del discurso de *Timeo*, preveré que el principal error de los comentaristas señalados es que, si bien comprenden que ambos (lo divino y lo necesario) son directrices y movimientos del cosmos, (i) no distinguen de manera profusa los tres momentos (la instancia previa a la creación del cosmos, durante la generación del cosmos y tras la generación y rumbo de este). Asimismo, a mi juicio, los comentaristas incurren en errores al confundir los tipos de causalidad esbozados, a saber, la causa inteligible, la causa errante (esto es, la necesidad del cosmos) y la causa material (auxiliares). Es por este motivo que tendré que distinguir la manera más adecuada para interpretar la naturaleza de la *ananké*, y esto a la luz de los cambios a los que esta se somete en el momento de la generación del cosmos –de ser persuadida por el Demiurgo–. Debe, ergo, preocuparnos el explicitar el papel ontológico y teleológico de la *anánke* en función de las principales cualidades que se le han atribuido por *Timeo*: que es una Causa Errante (*πλανωμένης αἰτίας*); que es persuadida (*τῷ πείθειν*) por la inteligencia; que produce eventos probables (*τύχη*); que induce al desorden (*ἄταξία*). A esto, se suma la correlación que se traza sobre las causas auxiliares (*συναίτια*).

Ocupémonos ahora de presentar esquemática y sinópticamente las características adscritas a la *ananké* (como causa errante y causa del desorden, del azar y de la probabilidad), del demiurgo, del receptáculo, de las causas primeras, y de las causas auxiliares presentes en el diálogo. Es una premisa del diálogo que el cosmos sensible, a pesar de sus limitaciones, sea (de cierta manera) ordenado y perfecto. Para colegir cómo el universo resulta aprehensible mediante la inteligencia, Platón recurre a la siguiente explicación: el cosmos es una copia de la forma universal de Ser Vivo, una de los tantos seres inteligibles con mayor grado de perfección y unidad, y este fue generado por un artífice –este último, también llamado “demiurgo”– quien *formó* el cosmos conforme a las Ideas (28a7-29b2). Habiendo contemplado las Ideas, es el demiurgo quien forjó el mundo sensible, de modo que sea la copia más perfecta del mundo inteligible, pues lo hizo de la mejor manera posible (29d7-30b7). Él es la causa suprema, divina, que es buena, providencial y opera de manera mimética. Ahora, dado que es la causa suprema y demiúrgica, es llamada también *dios* (30a1), *padre* (28c3) y *hacedor* (28c3); es, por tanto, un ser esencialmente bueno y, por tanto, inteligente. Que Platón haya delegado la empresa de la generación del universo a un artífice implica lo siguiente: (i) que el mundo no puede poseer un mayor o igual estatus ontológico que las Formas, (ii) que la constitución de las cosas sensibles está regida conforme al grado de

perfección que le forjó el demiurgo –este último realiza esta acción según su contemplación de las Ideas– y (iii) que el mundo, por ser fruto de la acción del demiurgo, existe de manera separada de él y de las Formas. No debería sorprenderse uno con encontrar esta diferencia entre dos realidades: por un lado, aquella plenamente eidética e inmutable (en la que habitan las Formas y, junto con ellas, el Demiurgo) y aquella sensible y generada. Sería natural preguntarse por las condiciones y naturaleza del universo previas a la intervención y ordenamiento del demiurgo, pues ya hemos señalado que el cosmos existe a causa del orden que le forja el demiurgo. Nos compete, entonces, hablar del estado previo en el que se encontraban las cosas antes de la generación del universo tal y como lo conocemos. En aras de ofrecer una explicación certera del origen del cosmos, Platón describe minuciosamente a lo largo del texto la naturaleza de este en diferentes momentos. Así versa:

Cuando el universo se encontraba en pleno desorden, el dios [demiurgo] introdujo en cada uno de sus componentes las proporciones necesarias para consigo mismo y para con el resto y los hizo tan proporcionados y armónicos como le fue posible. Entonces, nada participaba ni de la proporción ni de la medida, si no era de manera casual (69b3-7).

Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden (30a1-5).

En todas partes dios [el demiurgo] adecuó la cantidad, movimientos y otras características de manera proporcional y que todo lo hizo con la exactitud que permitió de buen grado y obediente la necesidad [ananké] (56c5-6).

Las previas descripciones permiten entender que el universo pre-cósmico era desordenado, un caos. ¿Qué quiere decir que este estado primigenio del universo fuese arreglado por el demiurgo conforme a la proporción y medida? La inserción de estos elementos en dicho desorden y caos previo debe indicarnos que fruto la conformidad con el orden del universo generado es fruto de la actividad demiúrgica. Quiere decir esto que, en una primera instancia, el universo no posee inteligencia, pues el demiurgo todavía no ha actuado sobre él. La conducción del desorden al orden implicaría un cambio de directriz que nos obliga a examinar qué significó la generación de un cosmos sensible e inteligible. Así pues, para Platón, el demiurgo no solo se encargó de un mero adorno de la realidad conforme a las Formas, sino que «[...] al ensamblar el mundo, colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo» (30b2-3). Aquí debemos detenernos brevemente para hablar sobre la adquisición de una forma racional en la composición del alma. Ciñéndonos al diálogo, «el demiurgo hizo al alma primera en origen y en virtud y más antigua que el cuerpo; la creó dueña y gobernante del gobernado [...]» (34e6-8). Además, «una vez que, en opinión de su hacedor, toda la composición del alma hubo adquirido una forma racional, éste entró todo lo corpóreo dentro de ella, para lo cual los ajustó reuniendo el centro del cuerpo con el del alma» (36d9-e2). Estos pasajes dan a conocer que el cosmos que conocemos tiene impreso en él un alma racional, y en virtud de ella hay orden y proporción en las cosas sensibles.

Por el pasaje 30a8-30b4<sup>9</sup>, sabemos que el cosmos está compuesto de un alma y un cuerpo. ¿Sería entonces válido pensar que había cuerpos en este estado primigenio del mundo? Al fin y al cabo, se menciona que el demiurgo «tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada». De tomar literalmente el pasaje, un lector podría suponer que previo a la generación del universo existía alguna especie de cuerpos carentes de inteligencia que se movían de manera desordenada en dicho estado. Debemos indagar aún más esta suposición a la que hemos llegado: habiéndose señalado tanto la anterioridad y dominio del alma sobre el cuerpo, no cabe duda que nos compete ahora dilucidar las condiciones de la generación del cuerpo del cosmos. Si uno decidiera apresurarse concluiría que, previo al mismo cosmos, existían ya elementos o cuerpos. Sin embargo, debe rechazarse esta deducción, pues Platón nos advierte que:

[...] Así, el dios [el demiurgo] colocó agua y aire en el medio del fuego y la tierra y los puso, en la medida de lo posible, en la misma relación proporcional mutua (...), después ató y compuso el universo sensible y tangible. Por esta causa y a partir de tales elementos, en número de cuatro, se generó el cuerpo del mundo (32b3-c2).

Este pasaje refleja, antes que nada, la existencia de cuatro elementos constitutivos que componen toda estructura material: tierra, agua, aire y fuego. Hemos venido reiterando que el demiurgo compuso el universo de tal manera que este tenga un orden. Es ahora completamente relevante señalar que la formación del cuerpo sensible del cosmos a manos del artífice divino conllevó la producción de una proporción que rija los elementos de la naturaleza. De esta manera, *Timeo* procura narrar la deducción matemática correspondiente implicada en la generación de dichos elementos precósmicos: es en aras de esta proporción que se explica el vínculo indisoluble entre estos cuatro supuestos constitutivos elementales, y consigo sus mutuas transformaciones entre ellos. Debemos, antes que nada, destacar el énfasis que hace Platón al señalar que no debemos pensar que los elementos fueron creados *ex nihilo* por el demiurgo, pues luego el filósofo dirá que el demiurgo trabajó *con* un material pre-cósmico que ya existía:

Entonces, los más disímiles de los cuatro elementos (...) se apartan más entre sí y los más semejantes se concentran en un mismo punto, por lo cual, incluso antes de que el universo fuera ordenado a partir de ellos, los distintos elementos ocupaban diferentes regiones. Antes de la creación, por cierto, todo esto [los distintos elementos] carecía de proporción y medida. Cuando dios se puso a ordenar el universo, primero dio forma y número al fuego, agua, tierra y aire, de los que, si bien había algunas *huellas* (*ἵχνη*), se encontraban en el estado en que probablemente se halle todo cuando dios [el demiurgo] está ausente (53a5-b4).

Es ampliamente conocido entre los académicos y ávidos comentadores de diálogo que el recuento de los hechos producidos conforme la causa inteligible toma como supuesto la existencia de los cuatro elementos en la naturaleza sensible, pues, tal como acuñe Platón a sus predecesores, estos

---

<sup>9</sup> «Por medio del razonamiento llegó a la conclusión de que entre los seres visibles nunca ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee y que, a su vez, es imposible que ésta se genere en algo sin alma. A causa de este razonamiento, al ensamblar el mundo, colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo». Cf. λογισάμενος οὖν ἠῦρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὀρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ.

cuerpos elementales permiten explicar el cambio y la mutabilidad de los objetos sensibles en el ya generado cosmos. Al respecto, esta última aclaración no debe inclinarnos a creer que los elementos poseían una naturaleza o constitución previa a la acción del demiurgo sobre la materia precósmica: no sería prudente colegir que estos elementos en su estado predemiúrgico hayan poseído algún tipo de orden (inteligible) en el estado original de la materia cósmica. Más, una adecuada inferencia a partir de este pasaje sería la siguiente: que los cuatro elementos están constituidos por la configuración racional que el demiurgo les da a todos ellos. Verbigracia, Platón señala constantemente que los elementos, si bien han sido considerados por los presocráticos como principios de movimiento y reposo de la naturaleza sensible, debe reconocerse ante todo que ellos tienen una propia naturaleza *a causa* del demiurgo. De reconocer a los cuerpos de los elementos como productos de un acto de inteligencia del demiurgo, debe admitirse que la dinámica de transformación de los elementos está regida y regulada por un principio inteligible, producto de la actividad demiúrgica al confeccionar y producir el cosmos. Al forjarle este orden al universo, el demiurgo hizo de los cuerpos de los elementos transformables entre los unos a los otros, y precisamente los constituyó de tal manera que puedan aglomerarse y formar distintos objetos materiales. Para fines de este primer apartado, no nos es imprescindible abordar su estructura geométrica y sus respectivas configuraciones. Sin embargo, debe quedar claro que, para la composición del cuerpo del universo, el demiurgo usó el material precósmico del universo. Atengámonos ahora al siguiente hecho: la producción de figuras geométricas de los correspondientes cuatro elementos es, más que una mera descripción de un plano metafísico ajeno al cosmos, el procedimiento que escogió el demiurgo para poder infundir en el universo una causa que regirá el movimiento en el mundo sensible: esta es la causa inteligible. Esto corrobora parcialmente la inferencia que hicimos en anteriores párrafos: que, de cierto modo, se entiende que el demiurgo estructura y *forma* la materia sensible del cosmos racional, mas no fabrica el material precósmico.

De hecho, que el demiurgo haya dirigido la materia primigenia del cosmos hacia un orden inteligible es indicador de que las cosas sensibles –tras su generación– quedaron sujetas a un principio constitutivo y regulativo plenamente racional. Mas analicemos esa presuposición: por un lado, ha quedado claro que en el actual estado del mundo (como cosmos generado) las cosas sensibles obedecen al principio causal racional; mas, ¿podría caber esta misma lógica en el caso de la materia primigenia del universo? ¿Podría decirse que en el estado primigenio del cosmos había un principio, una causa regulativa o constitutiva? Al fin y al cabo, para decir que el cosmos (a) sea producto de la actividad demiúrgica y (b) se le pueda encausar con una directriz, que hace que los cuerpos sensibles tiendan a un orden racional –orden que, como ya hemos visto, fue provisto por las proporciones geométricas y las transformaciones de los cuerpos de los cuatro elementos–, uno tendría que suponer que el material primigenio con el cual trabajará el demiurgo

al menos debe ser de tal complejidad que le permita amoldarse a la empresa del demiurgo. De no ser así, sería imposible admitir que la causa inteligente del demiurgo opere sobre ella y pueda redirigir el desorden hacia los fines del dios. Siguiendo el argumento propuesto, entonces, ¿es viable pensar que hay un principio regulativo y constitutivo en el estado de la materia regida por la probabilidad y el azar? ¿Acaso la materia pre-cósmica podría estar sujeta a un principio regulativo como tal? ¿El desorden, producto del movimiento de lo que hay en la materia primigenia del cosmos, podría entonces ser catalogado como un principio? *Prima facie* pareciera que no, pues ¿de qué manera el desorden podría entenderse como algo regulativo? Es claro, para nosotros, que algo regulado está necesariamente normado y, por tanto, *determinado* a accionar de tal o cual manera, según lo dictamine la ley a la que esté sujeto. Un desorden concebido como tal, que incurre en el azar y el caos descrito, parecería imposible de entenderse a la luz de un principio, de una causa que lo ordene y regule. He traído a colación este razonamiento, pues estas mismas preguntas suscitaron el problema principal del presente trabajo: ¿habrá, acaso, alguna forma de concebir que la materia primigenia del cosmos, a pesar de su estado caótico, esté circunscrita a algún tipo de directriz y, en última instancia, a un principio? Resultaría difícil establecer y dar cuenta de la índole de los movimientos presentes en la materia precósmica, pues la naturaleza de dicho flujo precósmico, ha advertido Timeo, es azarosa y caótica. Al respecto, la hipótesis que nos permitiría responder esta pregunta debería, antes que nada, señalar a qué principio de los mencionados en el Timeo estaría sujeto el caos primigenio. Por ello, el enfoque del trabajo versará sobre la legitimidad de que sea la *ananké* un principio que explique el origen y la permanencia del desorden incluso tras generado el cosmos. Despejemos ahora algunas de nuestras dudas: atengamos la mirada al pasaje 56c5-6, en el que se describe que esta adecuación a la inteligencia del cosmos es permitida de cierta manera por la *ananké*:

El universo nació, efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia. Se formó al principio por medio de la necesidad *sometida* (ἡττωμένης) a la convicción inteligente ya que la inteligencia *se impuso* (ἄρχοντος) a la necesidad y la convención (τῷ πείθειν) de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible (48a1-6).

Esta descripción no esclarece de dónde procede la *ananké* y, de hecho, la traducción señalada es lo suficientemente ambigua, a tal punto en que permite diferentes y múltiples comentarios: podríamos interpretar, a primera vista –dado el componente imperativo del verbo *someter* así como de *imponer*–, que la inteligencia del demiurgo anuló toda acción u efecto procedente de la *ananké* y la suprimió o, inclusive, podríamos interpretar que la privó en su totalidad de poder accionar. Debo advertir que esta interpretación es rechazada en el presente trabajo<sup>10</sup>. Para nuestro propósito, valdrá destacar que este pasaje sí nos da claros indicios de que la *ananké* de la materia

---

<sup>10</sup> Tal como mencioné en anteriores párrafos, esta vertiente –aquella defendida principalmente por Johansen– secunda esta interpretación. En este sentido, seguiré las objeciones planteadas por Pettersson contra Johansen en su artículo “Plato on Necessity and Disorder”, publicado en *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 8, No. 4 (December 2013) por Brill (pp. 546-565).

precósmica debe poder ser convencida y finalmente persuadida por la inteligencia. De cierto modo, entonces, el desorden predemiúrgico debe de alguna forma mostrar una disposición para permitir que el cosmos finalmente se genere como un ser racional. Ciertamente: estos últimos razonamientos, si bien aluden al hecho de que la necesidad haya sido persuadida por la inteligencia durante la generación del universo, no aclara cuáles son las condiciones que posibilitan que la *ananké* sea persuadida. Por ello, es preciso preguntarnos: ¿de qué manera debemos concebir la *ananké* para que haya podido conceder que el gobierno de la causa inteligible en el mundo sensible? ¿Es posible inferir que esta haya propiciado el movimiento caótico de la materia pre-existente de una manera análoga a cómo el demiurgo forjó la causa inteligible con la cual ordenó y dirigió al cosmos a lo mejor? ¿Qué implica que la inteligencia del dios haya convencido de ordenar el cosmos preexistente a la *ananké*? Y más que esto, ¿cómo es posible que existan eventos caóticos y carentes de inteligencia incluso tras haber forjado al universo conforme dicha causalidad inteligente? ¿Acaso estos movimientos caóticos y desordenados son producto de la actividad demiúrgica o es todo lo contrario? Estas son las primeras preguntas a las que debemos prestar atención, antes de afirmar de manera falaz cualquier cosa sobre estos asuntos. De hecho, procuraremos ofrecer respuestas adecuadas en el segundo capítulo del presente trabajo, más provisionalmente podemos atender dichas preguntas si analizamos los siguientes pasajes:

¿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; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, nace y fenece, pero nunca es realmente. Además, todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto que [algo] devenga sin una causa (28a1-7).

[...] Es necesario acordar que una es la especie inmutable, no generada e indestructible y que ni admite en nada proveniente de otro lado ni ella misma marcha hacia otro lugar, invisible y, más precisamente, no perceptible por medio de los sentidos, aquello que observa el acto de pensamiento. Y lo segundo lleva su mismo nombre y es semejante él, perceptible por los sentidos: generado, siempre cambiante y que surge en un lugar y desaparece nuevamente, captable por la opinión unida a la percepción sensible. Además, hay un tercer género eterno, el del espacio, que no admite destrucción, que proporciona una sede a todo lo que posee un origen, captable por un razonamiento bastardo sin ayuda de la percepción sensible (51e11-52b).

Estas citas nos proveen un marco metafísico preexistente a toda génesis: antes de la generación del cosmos ya existían tres realidades ontológicas diferenciadas, a saber: ser, espacio y devenir. En un primer momento del discurso de *Timeo*, se aclara que (1) hay ser y devenir: mientras que el primero es inmutable e inteligible, captable por el razonamiento, el otro es corruptible, sensible y opinable; así, (2) todo lo que deviene lo hace por una causa. Queda claro que el primer plano (el del ser) comprende exclusivamente tanto a las Ideas como al demiurgo –este último pertenece a ella en virtud de que opera conforme a ellas y vela por que el cosmos sea un producto de su actividad intelectual (mimética)–. Es prudente recordar de ahora en adelante que la actividad demiúrgica es netamente intelectual y contemplativa: en este sentido, su actividad permite la generación de la estructura racional del universo sensible. El devenir, por su parte, ha existido

siempre, más ¿cómo es posible entender que las cosas nazcan y perezcan, y al mismo tiempo entender que tienden al orden inteligible del cosmos? Es más, nuevamente trayendo a colación anteriores interrogantes: ¿cómo las cosas sensibles que están en constante nacimiento y fenecimiento pueden tender a lo inteligible? ¿Es justificado entonces decir que cada cosa está sujeta al cambio a pesar de que no sean estables? ¿Acaso ellas están facultadas de poder permanecer solas? No, pues son copias de las Formas. Su propia condición ontológica las hace pertenecer al género de cosas generadas; pues está aclarado que las Ideas no son la causa de las cosas sensibles, sino que estas últimas son fruto de la empresa demiúrgica que generó el universo actual. La causa inteligible del demiurgo en el mundo no explica cómo llegamos a aprehender y determinar lo sensible de manera múltiple, pues, de darse el caso, las cualidades que atribuimos a las cosas serían enteramente verdaderas y no habría necesidad de distinguir opiniones ciertas de falsas. Teniendo esto en mente, Platón justifica la necesidad de introducir un tercer tipo de realidad que permita justificar la manera en que las cosas sensibles pueden efímeramente manifestarse en lo sensible para ser aprehendidas. El receptáculo es, pues, el terreno necesario para que todo lo que deviene acontezca:

[La llamada *nodriza del devenir*, es decir, el receptáculo] es siempre idéntica a sí misma, pues no cambia para nada sus propiedades. En efecto, recibe siempre todo sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella, dado que por su naturaleza subyace a todo (...); y tanto lo que ingresa como lo que sale son siempre imitaciones de los seres, impresos a partir de ellos de una manera difícil de concebir (50a10-c8).

[...] Mientras que [el receptáculo] (...) adquiere formas múltiples y, como está llen[o] de fuerzas disímiles que no mantienen un equilibrio entre sí, se encuentra tod[o él] en desequilibrio; se cimbréa de manera desigual en todas partes, es agitado[o] por aquellas y, en su movimiento, las agita su vez. Los diferentes objetos, al moverse, se desplazan hacia diversos lugares y se separan distinguiéndose (52d5-53e1)<sup>11</sup>.

Platón es claro al precisar que, durante el estado precósmico del universo, existía una especie de protoelementos (*huellas*, 53a5-b4) que, a pesar de carecer de proporción y medida, se movían hacia ciertas zonas, concentrándose o separándose según la espontaneidad de su semejanza o desemejanza con sus pares. El receptáculo es el primer escenario en donde se manifiesta los efectos de la necesidad de manera forzosa y espontánea, pues ocurre sin inteligencia, cuando estas huellas de los elementos todavía no habían sido asistidas por intervención del demiurgo. Es relevante precisar que, en ese estado primigenio de la materia cósmica, dichas huellas (o rastros disímiles de los elementos) se movían espontáneamente, y eran arrastradas sin finalidad alguna y de manera ciega en virtud de ser mutuamente semejantes con sus pares. Notemos ahora lo relevante que es precisar el papel que cumple el receptáculo durante el momento previo a la generación del cosmos, pues de esto se colige que el demiurgo instruye una causa teleológica al momento de generar el mundo; además, este opera y dirige la causa del movimiento

---

<sup>11</sup> En las dos citas empleadas los paréntesis son míos.

desordenado presente en este estado primigenio del cosmos a la causa inteligible. Aún debemos procurar tener sumo cuidado, pues ahora hace falta señalar la naturaleza tanto de la *ananké* cuando regía como Causa Errante<sup>12</sup> en el mundo precósmico, como de las condiciones y los fines a los que la *ananké* se somete al ser persuadida por la inteligencia. Habiendo señalado que el movimiento de los protoelementos es caótico y azaroso puesto que en dicho momento lo que había en el universo ocurría de manera *casual* (69b3-7), y tras mencionar que la causa inteligente subsume los movimientos desordenados para generar al cosmos racional, ¿qué reflexiones podemos tener sobre la necesidad que regula el universo en sus orígenes? Como se ha mencionado, el debate que se ha formado entre los académicos ha permitido forjar diferentes líneas interpretativas sobre cómo entender la subordinación de la *ananké* –y en última instancia, cómo entender la persuasión–. Respecto al análisis de la postura de Cornford todavía no me pronuncio, pues quiero, antes que nada, señalar que es claro que el problema principal al que me enfrento es el siguiente: *explicar cómo tanto el demiurgo –el ente metafísico cuya naturaleza netamente racional ordena el universo– teniendo un poder primario –lo divino: el principio constitutivo o directriz que instruye orden al cosmos– imperó sobre la ananké y llegó a persuadirlo al orden racional que instauró en el cosmos sensible. Prima facie* pareciera por todo lo señalado que se podría resolver fácilmente el problema planteado si entendemos el término persuasión como mera subordinación de la necesidad a la inteligencia; mas, si admitimos esta reducción, no podremos capturar el proyecto epistemológico y mucho menos el esbozo de las teorías de las causas que Platón sostiene en el presente diálogo. Así, podríamos preguntarnos lo siguiente: ¿la necesidad puede concebirse como un ente *metafísico* de la misma manera en que se califica al demiurgo? Y si lo concebimos como tal, ¿qué implicancias tendría? ¿Es acaso posible concebir a la *ananké* como un agente activo y separado del mundo sensible, tal como se le adscribe al demiurgo? Y en última instancia, de haber aclarado el estatus ontológico de la *ananké* respecto de la materia precósmica, ¿qué tipo de agencia podría tener la *ananké* si termina siendo persuadida por el artífice divino? Es, por ello, mi principal preocupación echar luces sobre la naturaleza de la *ananké*, dando cuenta de sus orígenes y de cómo termina acaeciendo en el mundo sensible. Cada pregunta mencionada en este apartado abre el camino para indagar tres problemas sustanciales de esta investigación: el primero es (a) el *estatuto metafísico y teleológico de la ananké y el demiurgo*; el segundo es (b) el problema de *en qué consiste la subordinación del principio regulativo que gobierna la necesidad en el movimiento de los protoelementos a la causa inteligible durante el proceso de generación del cosmos*; y el tercero es (c) la comprensión de la *ananké* como una causa dentro de la propia economía teleológica del *Timeo* y su posible interpretación como uno de los principios presentados en la exposición cosmológica de *Timeo*.

---

<sup>12</sup> Cf. *Timeo* 48a5.

## **Capítulo primero:**

### **La interpretación de F. M. Cornford sobre la cosmología y teleología platónica en el *Timeo***

A modo de preámbulo del este capítulo, conviene prestar atención al comentario de Clegg (1976) respecto a otra forma de catalogar la literatura contemporánea del *Timeo*. Al respecto, el intérprete menciona que:

There are those who have been reluctant to tax Plato with an inconsistency and who have, accordingly, argued that the creation myth of the *Timaeus* must be interpreted in the light of the doctrinal pronouncements of the *Laws* and the *Phaedrus* which trace the origin of motion to soul. Their conclusion has been that the disorderly motion God combats in the *Timaeus* must originate with an irrational element in the soul occupying the body of the world. The creation myth itself is not a description of how the world actually was at one time, but only of how it would be if soul were left bereft of reason and had to guide things always irrationally. Cornford and Morrow are examples of writers who have argued in this manner. Others, however, have refused to be influenced by the *Laws* and the *Phaedrus* in their reading of the *Timaeus*, which, they claim, recognizes a sharp distinction between orderly motion initiated by soul and disorderly motion arising from a separate, purely bodily source. The motions of soul supervene on material motions which soul does not originate, but merely controls for the sake of its creative ends. Vlastos and Crombie are examples of writers who have argued for close versions of this that the disorder God combats near the beginning of the *Timaeus* is to be equated with the effects of what, in later passages, is called the wandering cause of necessity (*ananké*) (p. 52).

Esta cita deja en claro otro criterio para poder esbozar diferencias interpretativas entre los antes, ya mencionados, académicos: la afinidad que comparten los diálogos de las *Leyes*, el *Fedro* y el *Timeo* respecto a la doctrina platónica pronunciada respecto al alma como origen del movimiento<sup>13</sup>. Cornford, sostiene Clegg, pertenece a aquella línea interpretativa que, en virtud de armonizar y agrupar las obras mencionadas en función de su coincidencia de la tesis platónica de que el alma es el origen del movimiento, sostiene lo siguiente: puesto que es necesario rendir explicaciones sobre el origen del movimiento caótico de las huellas de los elementos, y puesto que la *ananké* es aquel elemento que permite explicar dicha agitación descrita en el pasaje 53b-d, esta debe identificarse últimamente como el aspecto irracional del Alma del Mundo<sup>14</sup>, dimensión la cual está siempre presente en el cuerpo del cosmos. Por corolario, dicha vertiente –a su vez– sostiene que, puesto que el discurso de la generación del cosmos es interpretado como un mito<sup>15</sup>, este debe considerarse como un discurso *probable* (*eikos mythos* o *eikos logos*), ya que trata acerca del cosmos, aprehensible mediante los sentidos y captado a través de la opinión, que no es más que una imagen (el cosmos) del modelo inteligible del Ser Vivo. Así, Cornford aduce que:

---

<sup>13</sup> Cf. *Fedro* 74-114e.

<sup>14</sup> Cf. Cornford, F. M., *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, Indiana: Hackett Publishing Company, 1997, pp. 173-178.

<sup>15</sup> Refiérase, *Timeo* 29e.

What is really an analysis of the elements of rational order in the visible universe and of those other elements on which order is imposed, is presented in mythical form as the story of a creation in time. Plato had used a similar device in the Republic, where the analysis of the ideal State is cast into the form of a history, starting from the barest necessities of social life and adding storey upon storey to the fabric. He did not mean that any actual state ever came into existence by these stages. What the sustaining cause is, Plato does not tell us and could not tell us without stepping outside the framework of the very myth he is constructing (Cornford 1935: p. 27).

There are two senses in which the *Timaeus* is a 'myth' or 'story'. One we have already considered: no account of the material world can ever amount to an exact and self-consistent statement of unchangeable truth. In the second place, the cosmology is cast in the form of a cosmogony, a 'story' of events spread out in time. Plato chooses to describe the universe, not by taking it to pieces in an analysis, but by constructing it and making it grow under our eyes (Cornford 1935: p. 31).

Meritorio es destacar que, si bien la defensa de esta interpretación pretende justificarse a la base de argumentos sobre la metafísica y ontología del *Timeo*, es esta distinción metodológica de los mismos intérpretes y, en particular la hecha por Cornford, aquello que provee el marco hermenéutico para explicar sus consideraciones ontológicas de las figuras del demiurgo, de la ananké, de la persuasión, etc. Así, bajo esta primera advertencia podemos formular el primer argumento a destacar: a saber que (i) dado que la naturaleza del demiurgo no puede ser interpretada literalmente, tanto el demiurgo como la ananké son meros términos mitológicos del corpus platónico<sup>16</sup>, los cuales no podrían ser interpretados como realidades metafísicas independientes. Esta interpretación mitológica de tanto el demiurgo, el caos, como la ananké conducen a relegar la persuasión a una mera actividad de competencia entre el demiurgo y la ananké<sup>17</sup>, la cual como veremos, olvida varios elementos y matices rescatables respecto a la caracterización de ambas, así como los vínculos que tienen entre sí.

El segundo argumento puede esbozarse de la siguiente manera: (i) dado que (a) el cosmos es el producto generado por el demiurgo, y puesto que (b) el cuerpo fue generado como un cuerpo viviente (racional)<sup>18</sup> al serle incrustado el alma racional que creó el demiurgo –quien, a su vez, puso (antes de forjar un cuerpo para el cosmos) la razón en el alma y el alma en el cuerpo–, Cornford arguye que (c) necesariamente debe seguirse que el alma del mundo tiene un componente irracional; como ya anticipamos, (ii) ciñéndose Cornford a la doctrina platónica del alma como principio del movimiento –la cual declara que es el alma la causa teleológica del cosmos, y con ello, es la causa del movimiento–, dado que (d) en el *Timeo* se señala que la materia que existía antes de la generación del mundo poseía movimiento incluso antes de haber sido

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 37.

<sup>17</sup> Cf. «Necessity is irregular and disorderly, and not inexorably determined, but open to the persuasion of Reason; and Reason has need to persuade her, not having unlimited power to compel» (p. 36); «Reason, aiming at the best, must use persuasion to win over Necessity, inducing her' to guide the greatest part (but not all) of the things that become towards what "is best"» (p. 162).

<sup>18</sup> Cf. «The visible universe is a living creature, having soul in body and reason in soul. It is called a god (34b) in the same sense in which the term is applied to the stars, planets, and Earth –the "heavenly gods". All these gods are everlasting, coeval with time itself; though theoretically dissoluble, because composite of reason, soul, and body, they will never actually be dissolved (41b)» (Cornford 1935: pp. 38-39).

puesta conforme a la causa inteligible, y tomando en cuenta (b), entonces de manera consecuente se concluye que (e) no podemos admitir que existió un caos en un sentido literal –es decir, que no podemos admitir que previo a la existencia del cosmos hubo movimientos desordenados en la materia precósmica–, puesto que se narra en el mismo diálogo que el alma (racional) es insertada por el demiurgo al momento de generar al cosmos.

Cornford responderá a la siguiente pregunta: ¿en qué sentido entonces el pasaje 53a7-53b8<sup>19</sup> sería válido? Para ello, Cornford tendrá que detallar de qué manera y cómo es válido argüir que el alma sea irracional, por un lado; y por otro lado, tendrá que argumentar cómo dicho aspecto irracional del alma permite explicar que Platón haya admitido que hay movimiento antes de que el alma sea forjada en el cuerpo. De manera más específica, Cornford analizará cómo, de sostenerse (c), los movimientos de la materia precósmica descritos como un “caos” son, a su vez, explicados como movimientos irracionales de la materia preexistente<sup>20</sup>. Con ello, el intérprete sostendrá que (iii) dichos movimientos presentes en el caos precósmico son fruto del alma irracional del mundo antes de que esta haya sido provista de razón. Este último argumento se sustenta nuevamente en la convicción del intérprete de sostener una cohesión intertextual de la obra de Platón; por ello, su defensa ahínca en que la doctrina del alma como principio de movimiento debe ser aceptada *de facto*, puesto que es un principio que permite agrupar los diálogos y propiciar un marco filosófico platónico unitario. Si aceptamos esta última conclusión, por tanto, (h) es el alma del

---

<sup>19</sup> Traducción de Cornford respecto al pasaje señalado: «In the same way at that time the four kinds were shaken by the Recipient, which itself was in motion like an instrument for shaking, and it separated the most unlike kinds farthest apart from one another, and thrust the most alike closest together; whereby the different kinds came to have different regions, even before the ordered whole consisting of them came to be. Before that, all these kinds were without proportion or measure. Fire, water, earth, and air possessed indeed some vestiges of their own nature, but were altogether in such a condition as we should expect for anything when deity' is absent from it. Such being their nature at the time when the ordering of the universe was taken in hand, the god then began by giving them a distinct configuration by means of shapes and numbers» (p. 198).

<sup>20</sup> Cf., «[...] Así, el dios [el demiurgo] colocó agua y aire en el medio del fuego y la tierra y los puso, en la medida de lo posible, en la misma relación proporcional mutua (...), después ató y compuso el universo sensible y tangible. Por esta causa y a partir de tales elementos, en número de cuatro, se generó el cuerpo del mundo» (32b3-c2). Este pasaje refleja, antes que nada, la existencia de cuatro elementos constitutivos que componen toda estructura material: tierra, agua, aire y fuego. Es un presupuesto admitido en la obra platónica tardía que el demiurgo compuso el universo de tal manera que este tenga un orden. Es ahora completamente relevante señalar que la formación del cuerpo sensible del cosmos a manos del artífice divino conlleva la producción de una proporción que rija los elementos de la naturaleza. Es ampliamente conocido entre los académicos y ávidos comentaristas de diálogo que el recuento de los hechos hasta el pasaje narrado toma como supuesto la existencia de los cuatro elementos en la naturaleza sensible; estos permitirían explicar el cambio y la mutabilidad de los objetos sensibles una vez ya generado y formado el cosmos. Una adecuada inferencia a partir de este pasaje sería la siguiente: los cuatro elementos están constituidos por la configuración racional que el demiurgo les da a todos ellos. Verbigracia, Platón señala constantemente que los elementos, si bien han sido considerados principios de movimiento y reposo de la naturaleza sensible, tienen una composición geométrica a causa del demiurgo. Al forjarle éste un orden al universo, el demiurgo hizo de los elementos algo transformable de los unos a los otros, y precisamente los constituyó de tal manera que puedan aglomerarse y formar distintos objetos materiales: valga señalar que la dinámica de transformación de los elementos está regida y regulada por un principio inteligible, producto de la actividad demiúrgica de confeccionar el cosmos. Dicha configuración geométrica, por tanto, para la composición del cuerpo del universo, el demiurgo usó el material precósmico del universo.

mundo quien, estando compuesta en dicho primer momento únicamente por una parte irracional, se movía y generaba los movimientos irracionales de la materia preexistente.

Al respecto, cabe destacar que en ningún momento Cornford deja espacio para pensar que la ananké es capaz de dirigir al mundo hacia un orden inteligible. Sin embargo, es claro que el intérprete considera que la ananké y el caos «are represented as factors in the visible world which confront the divine intelligence, like the given materials which the human craftsman must use as best he can, though their properties may not be wholly suitable to his purpose» (p. 35). Ante esto, debemos acotar que el comentarista considerará que es el demiurgo quien dota de razón al alma del cosmos, y ejecutando ello, es el demiurgo mismo quien conduce el cosmos al orden inteligible. ¿Más cómo explicamos la existencia de movimientos irracionales, tras ya haber explicado que el demiurgo mismo no puede direccionar un estado de cosas hacia un desorden ni puede generar eventos cuya causa sea irracional? Habiéndose ya mencionado en el *Timeo* que tanto el demiurgo como la ananké debían coexistir desde antes que el mundo sea generado (48a1-2) y aceptando que el alma del mundo es principio del movimiento tanto irracional como racional, deberá seguirse que (iv) tanto previo a la intervención del demiurgo como tras esta, el alma del mundo deberá ocasionar movimientos tanto racionales como irracionales. Y al respecto, ¿qué vendría a ser la ananké dentro de este esquema metafísico? Cornford argüirá que, puesto que existen eventos producidos de manera irracional, azarosa y desordenada, sin dirección o diseño alguno, debemos explicar la existencia de estos fenómenos mediante una causa por cuya naturaleza se expliquen estos: es la necesidad quien es el principio del movimiento y del cambio tras la generación del universo. Por tanto, la necesidad sería el aspecto irracional del alma del mundo cuyo efecto sería producir eventos/fenómenos irracionales.

Cómo justifica Cornford y a qué diálogos apela para sustentar la identidad entre la ananké y el aspecto irracional del alma del cosmos habrán de ser explicados en adelante. Debo ante todo señalar que este argumento está claramente motivado por el afán de Cornford de anexar los diferentes diálogos con el fin de preservar la consistencia del proyecto filosófico de Platón. En este segundo apartado analizaré las aseveraciones que Cornford hace sobre los pasajes 27c-29d, 29d-30c, 30c-31b, 31b-34a, 34a-40d, 41e-47e, 47e-53c, y 56c-58c en los que Platón establece las características, capacidades, actividades y productos del demiurgo y de la ananké. Asimismo, y como detallaremos en adelante, dado que este segundo argumento se basa en la lectura del mito cosmológico sobre los períodos cósmicos del diálogo el *Político*<sup>21</sup>, cabrá precisar la validez de dicho mito y su pertinencia para los argumentos de Cornford.

---

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, pp. 206-207; además, cf. el *Político* (268a-274e), a saber: «During a certain period God himself goes with the universe as guide in its revolving course, but at another epoch, when the cycles have at length reached the measure of his allotted time, he lets it go, [269d] and of its own accord it turns backward in the opposite direction, since it is a living creature and is endowed with intelligence by him who fashioned it in

Antes de esclarecer la forma en la que Cornford argumenta que tanto el demiurgo, el caos y la ananké son meros términos mitológicos del corpus platónico, conviene primero valernos del siguiente pasaje para iniciar este apartado:

[...] οὖν ἢ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη: νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτη κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἠττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορος οὕτω κατ' ἀρχᾶς συνίστατο τότε τὸ πᾶν»

Al respecto, la traducción ofrecida por Cornford del pasaje no hace justicia a múltiples términos y verbos de la cita, pues versa:

For the generation of this universe was a mixed result of the combination of Necessity and Reason. Reason overruled Necessity by persuading her to guide the greatest part of the things that become towards what is best; in that way and on that principle this universe was fashioned in the beginning by the victory of reasonable persuasion over Necessity. (p. 160)

Primero que nada, debe ser señalado que el matiz imperativo del verbo ἠττωμένης (*someter*), así como del ἄρχοντος (*imponer*, “*overruled*”) permite entrever un sesgo significativo que Cornford atribuye al pasaje, a saber, que valora la interpretación del pasaje que hace de la inteligencia un agente que, al involucrarse con la ananké y *persuadirla*, toda acción u efecto procedente de la ananké terminó siendo suprimida, puesto que la privó eternamente de imperar sobre la materia precósmica como una causa indireccionada, irracional. Este sesgo es claramente ratificado en la traducción de ananké como ananké y de νοῦς como “razón”. Al margen de estas superficiales acotaciones, es posible afirmar con certeza que Platón en el anterior pasaje declara que, al comienzo de su descripción del comienzo del cosmos, existe νοῦς y ananké. Ambos operan como agentes causales en la creación de «μεμειγμένη... τοῦ κόσμου γένεσις», y ambos están presumiblemente dotados de tener existencia y de ser anterior de la γένεσις del cosmos. Más Cornford no comenta sobre esta frase inicial o sobre lo que parece ser la imagen de una carrera o competencia entre dos competidores iguales, tal como lo remarca el pasaje. No solo se le está dando a ananké un estatus ontológico, sino uno *similar* al del νοῦς, e incluso está siendo descrita como existente desde antes de la generación del κόσμος y, por lo tanto, es descrita la ananké tal

---

the beginning. Now this reversal of its motion is an inevitable part of its nature for the following reason. Absolute and perpetual immutability is a property of only the most divine things of all, and body does not belong to this class. Now that which we call heaven and the universe has received from its creator many blessed qualities, but then, too, it partakes also of a bodily nature; [269e] therefore it is impossible for it to be entirely free from change; it moves, however, so far as it is able to do so, with a single motion in the same place and the same manner, and therefore it has acquired the reverse motion in a circle, because that involves the least deviation from its own motion. But to turn itself for ever is hardly possible except for the power that guides all moving things; and that this should turn now in one direction and now in the opposite direction is contrary to divine law. As the result of all this, we must not say either that the universe turns itself always, or that it is always turned by God in two opposite courses, or again that two divinities opposed to one another turn it. The only remaining alternative is what I suggested a little while ago, that the universe is guided at one time by an extrinsic divine cause, acquiring the power of living again and receiving renewed immortality from the Creator, and at another time it is left to itself and then moves by its own motion, being left to itself at such a moment that it moves backwards through countless ages, because it is immensely large and most evenly balanced, and turns upon the smallest pivot» translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921.

como es descrito el demiurgo: como un ser increado y eterno con respecto al cosmos. Sobre este punto insistiremos en el siguiente capítulo. Adicionalmente, en 48a7 Platón describe la ananké como una causa *particular*: «τῆς πλανωμένης εἴδος αἰτίας». Al ser descrito junto con el νοῦς como causas de la generación del cosmos, el término termina siendo ponderado como un ser ingenerado y, por lo tanto, eterno. Quizá el matiz más notable respecto a este pasaje es que no es ananké por sí solo, ni νοῦς, lo que se considera la causa del cosmos, sino más bien la fuerza creada por su “lucha conjunta”: al declarar explícitamente que ananké es una causa en Platón, resulta poco recomendable propiciar alguna lectura del *Timeo* que indique que la ananké no participa y termina siendo subordinada a la generación del universo. Este aspecto no es matizado en ningún lugar de la obra de Cornford, por lo que cabría preguntarse cuál sería el motivo de ignorar tales sugerencias. Considero que ambos reparos aquí planteados emergen de la consideración ya mencionada respecto al estatuto epistemológico consignado por Cornford del relato: ante la tajante necesidad de interpelar y de depurar la previa interpretación acerca del demiurgo (acuñada principalmente por Taylor), Cornford sentirá la necesidad de clarificar y enfatizar el aspecto mítico del discurso de *Timeo*.

Adicionalmente, compete señalar que Cornford plantea un problema cuando entiende συστάσεως<sup>22</sup> en el sentido de unir dos objetos físicos o metafísicos desordenados y dispares y, consecuentemente, al traducir el término συστάσεως aquí en el sentido más débil de “combinación”, contradice la imagen que está creando Platón, a saber, la de una batalla entre dos combatientes, cuya lucha resulta suficiente para hacer que el cosmos cobre existencia. Sin embargo, el hecho de que el universo se originó a partir de esta confrontación entre el demiurgo y la ananké hace que la “lucha” sea especialmente adecuada, ya que el universo como un todo articulado también se generó como resultado de su esfuerzo combinado. Refuerza la objeción aquí señalada el hecho de que la traducción que Cornford ofrece del término en el contexto del pasaje parece reiterar la connotación de “combinación” o “mezcla” dos veces en su misma interpretación, a pesar de que esta acepción ya está presente en el término μεμειγμένη al inicio del pasaje. Así Cornford traduce tanto συστάσεως y μεμειγμένη por: «[...] for the generation of this universe was a *mixed* result of the *combination* of Necessity and Reason». Debe destacarse aquí que la traducción misma diluye y crea ambivalencias respecto a la forma en la que interactúan tanto la ananké y la inteligencia, pues no se explica cuál es la implicancia adicional de la palabra “combination” en la descripción del pasaje.

Hasta este punto de la investigación, suficiente argumentación apunta a que resulta necesario hablar de la concepción del demiurgo para dar cuenta de la conceptualización de la ananké. Para propiciar un análisis de la interpretación de Cornford del demiurgo, debe tenerse en cuenta lo

---

<sup>22</sup> Cf. *Timeo* 48a1-2: «ἢ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη».

siguiente: Cornford, si bien duda que el demiurgo al que se hace referencia en 68e2 o 69c3 pueda ser distinto que 'el Dios' referido en 30a2, termina identificando a ambos indistintamente. Naturalmente, un análisis del *Timeo* también da cuenta de que hay múltiples veces en las que se usan indistintamente estos dos términos a modo de sinónimos. Así, el demiurgo se refiere a la actividad de Dios en la generación del mundo. En este sentido, para Platón, dicho Dios generó el mundo a partir de material caótico y en su mayoría desorganizado (y nunca a partir de material deliberadamente organizado) y, además, precisamente por su capacidad netamente intelectual, dicho Dios se valdrá de las Formas platónicas para construir y conformar el mundo acorde a la causa inteligible y divina<sup>23</sup>. Tras hacer este matiz, debemos comenzar, entonces, nuestro análisis afirmando que la comprensión de Cornford de  $\nu\omicron\zeta$  se articula en la página 27 de su comentario, donde está discutiendo el pasaje 27c-29d del *Timeo*:

[Plato] was certain that the visible world exhibited the working of a divine intelligence aiming at what is good, and he held it to be of the utmost importance for the conduct of human life that this should be believed. The truth is best conveyed by the image of the divine maker, pictured as distinct (like the human craftsman) from its model, his materials, and his work. But he here warns us not to imagine that in using this image, he has declared the true nature of the cause. It is to be taken, not literally, but as a poetical figure. The whole subsequent account of the world is cast in a mould which this figure dictates. What is really an analysis of the elements of rational order in the visible universe and of those other elements on which order is imposed, is presented in mythical form as the story of a creation in time... He does not mean that any actual state ever came into existence by these stages.

La lectura de Cornford del *Timeo* en este punto proporciona un análisis interesante del texto. En primer lugar, a partir de la *República*, descrita aquí y en anteriores pasajes ya citados como un análisis del Estado ideal en forma de historia, Cornford sugiere que Platón utilizó un “dispositivo similar” en el *Timeo*:

[...] The chief purpose of the cosmological introduction is to link the morality externalised in the ideal society to the whole organisation of the world. The Republic had dwelt on the structural analogy between the state and the individual soul. Now Plato intends to base his conception of human life, both for the individual and for society, on the inexpugnable foundation of the order of the universe. The parallel of macrocosm and microcosm runs through the whole discourse. True morality is not a product of human evolution, still less the arbitrary enactment of human wills. It is an order and harmony of the soul; and the soul itself is a counterpart, in miniature, of the soul of the world, which has an everlasting order and harmony of its own, instituted by reason. This order was revealed to every soul before its birth (41e); and it is revealed now in the visible architecture of the heavens. That human morality is so based on the cosmic order had been implied, here or there, in earlier works; but the *Timaeus* will add something more like a demonstration, although in mythical form (Cornford 1935: p. 6).

Amparado en este razonamiento, el intérprete argumenta que, mientras que en la *República* Platón se preocupa en presentar la analogía presente entre la organización de la polis y la organización del alma, de la misma manera este elemento racional que permite explicar dicha afinidad a nivel antropológico como político puede transportarse para poder explicar el orden y jerarquía existente a nivel macrocósmico. A pesar de los reparos previamente rescatados, es encomiable el encontrar

---

<sup>23</sup> *Ibid*, 28a7-10, 28e7-29b2.

este artilugio (a saber, como Cornford llama, el de la *moralidad*) que permite acoplar y armonizar ambos diálogos conforme dicho esquema. Además, debe rescatarse que Cornford no solamente persiste en esta equiparación con la República por esto último, sino que también adicionalmente encuentra otra similitud: así como el filósofo no tuvo la intención de dar cuenta de la realidad respecto a los tipos de estados, por analogía Platón no nos dice en el *Timeo* cuál es la naturaleza de la causa primera, a saber, del Demiurgo; fruto de esta consideración Cornford aduce que Platón no podría especular sin salir del marco contextual del mismo *mito* que está construyendo<sup>24</sup>. En segundo lugar, al argumentar que Platón no podría decirnos cuál es la causa primordial, Cornford presupone en su análisis que, puesto que Platón está construyendo un *mito*, al no pretender ofrecer una explicación metafísica dicho mito, necesariamente el intérprete deberá renunciar a la posibilidad de que Platón pueda enunciar la causa primera. Debemos, pues, antes que nada, rescatar que los motivos por los cuales Cornford infiere los anteriores argumentos –más allá de su interpretación sobre la metodología empleada para el diálogo– responden a la necesidad de evitar a toda costa incurrir en un análisis exegético del demiurgo como una figura mítica religiosa y, por ende, Cornford sugiere que el demiurgo es únicamente comprensible como parte del mito cosmológico del cosmos, en el sentido en que es un dios benevolente, mas no omnipotente. Esto último es producto del arduo intento de Cornford de despojar al *Timeo* de una lectura teológica y cristiana, tal como fue propuesta por Taylor y Archer-Hind<sup>25</sup>; ante estos intérpretes Cornford objeta que el demiurgo no puede ser concebido como tal ya que «Plato's Demiurge, like the human craftsman in whose image he is conceived, operates upon materials which he does not create, and whose inherent nature sets a limit to his desire for perfection in his work» (p. 37). A esta inferencia, considero, no debemos oponernos, pues constituye un gran paso para poder justificar la comprensión del demiurgo a partir de la figura mítica del artesano.

---

<sup>24</sup> Cf. Cornford, F. M. (1935). *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. (Trad., Ed., y Notas: Cornford). Indiana: Hackett Publishing Company. [Reprinted 1997], p. 27.

<sup>25</sup> Las objeciones que Cornford elabora contra estos autores son las siguientes: (i) que el presente diálogo no puede ser «a deliberate attempt to amalgamate Pythagorean religion and mathematics with Empedoclean biology, and thus correctly represents the same tendency in fifth-century thought for which the name, e.g. of Philolaus stands in the history of philosophy (...); it is a mistake to look in the *Timaeus* for any revelation of the distinctively Platonic doctrines, (...) [for] it is incomparably the most important document we possess for the *history* of early Greek scientific thought» (p. vi), pues, de ser así, los sucesores más cercanos a Platón (a saber, comentaristas y filósofos neoplatónicos como Posidonio, Plutarco y Ático) «could hardly have overlooked [the evidence] (...), whose knowledge of Platonism and its antecedents was far greater than any we can ever hope to possess» (p. vii); y (ii) que no es posible sostener una interpretación del demiurgo en la que este «is not fully recognised as a mythical figure, but credited with attributes belonging to the Creator of Genesis or even to the God of the New Testament» (p. ix), pues, «[Plato] denies the current notion that the gods grudge to man a perfection and felicity like their own» (p. 34) y «neither in the *Timaeus* nor anywhere else is it suggested that the Demiurge should be an object of worship: he is not a religious figure» (p. 35). Además, cf. Whitaker, R. (1941), “The interpretation of Plato's *Timaeus* by A. E. Taylor and F. M. Cornford”, Tesis en Doctorado en Filosofía, Boston University. Extraído el 20 de julio de: <https://hdl.handle.net/2144/16561>, (pp. 18-29).

Al mantener esta descripción mítica del demiurgo como un hacedor, Cornford, además, arguye – como vimos– que el demiurgo «has been pictured as confronted with “all that is visible” in a chaos of disorderly motion. For this disorder he is not responsible, but only for those features of order and intelligible design which he proceeds to introduce, “so far as he can”» (p. 37). Esta interpretación del demiurgo como un ente limitado por la naturaleza y por las cualidades que tiene el material con el que trabajará (la materia precósmica) ratifica su estatus de figura mítica, pues la analogía empleada para hablar de la actividad demiúrgica como artesano del cosmos sólo nos conduce a comprender que hay una razón divina en el trabajo, apuntando a lo mejor posible<sup>26</sup>. Al respecto, Cornford insistirá en que no es posible ni derivar ni comprender ontológicamente la naturaleza y potencia del demiurgo, ni mucho menos la del caos o la de la necesidad. El académico en cuestión justifica el estatus del demiurgo mediante el siguiente argumento:

The whole purpose of the Timaeus is to teach men to regard the universe as revealing the operation of such a Reason, not as the fortuitous outcome of blind and aimless bodily motions. If this Reason is not a creator god, standing apart from his model and materials, where is it to be found? Now this is precisely the question which Plato has refused to answer. It is a hard task, he says, to find the maker and father of this universe, and having found him it would be impossible to declare him to all mankind. This can only mean that the mythical imagery is not a 'veil of allegory' that we can tear aside and be sure of discovering behind it a literal meaning which Plato himself would endorse. (p. 38).

Cornford, entonces, entendería que Platón, al no poder localizar ni revelar el nivel de jerarquía ontológica que posee el demiurgo, dedujo su existencia a la luz de cómo en el mundo sensible resultaría evidente el trabajo de una inteligencia divina, la cual apunta hacia lo mejor. En este análisis hipotético en el que el cosmos sea generado, el intérprete amparará su análisis del demiurgo en la asociación trazada en múltiples obras tardías platónicas entre la actividad demiúrgica y la actividad artesanal:

He was certain that the visible world exhibited the working of a divine intelligence aiming at what is good, and he held it to be of the utmost importance for the conduct of human life that this should be believed. The truth is best conveyed by the image of the divine maker, pictured as distinct (like the human craftsman) from his model, his materials, and his work (p. 27).

Ahora, esta aproximación de Cornford de tanto la *ananké* y del *nous* como “figuras míticas” podría inducirnos a creer que dichas figuras retratan seres imaginarios introducidos por Platón para explicar fenómenos y descripciones indemostrables<sup>27</sup>. Debemos procurar, por tanto, sumo cuidado al comprender la siguiente afirmación de Cornford: «It must be said of the Demiurge that, as a mythical symbol, (...) he is not really a creator god, distinct from the universe he is represented as making». ¿Cómo habríamos de entender y condecir ambas conjeturas? Debemos

---

<sup>26</sup> Véase: «again and again, throughout the Timaeus, we are told that the benevolent Demiurge designed that such and such an arrangement should be 'as good as possible', with the clear implication that his purpose was restricted by that other factor called Necessity» (Cornford 1935: p. 36).

<sup>27</sup> Cf. «It seems certain that the divine Craftsman is in some degree a mythical figure; taken literally, he has attributes inappropriate to the Reason which Plato believed to be operative in the world» (Cornford 1935: 173).

reconocer, pues, que no es la finalidad de Cornford el negar la posibilidad de algún tipo de teleología, así como no es tampoco un objetivo suyo el reducir el mito cosmológico de Timeo a un discurso ficticio, incapaz de concertar algo verosímil respecto al universo, pues, tal como lo señala Cornford, la intención de Platón en este pasaje el brindar una explicación teleológica respecto al demiurgo, y al hacerlo, provee suficiente información respecto a las capacidades intelectivas de éste para poder entender su rol en la generación del cosmos. Así, bajo esta óptica nos será beneficioso el acentuar que Cornford concuerda con Platón al admitir todo tipo de descripciones míticas respecto al demiurgo como un hacedor, tal como El Filósofo afirma explícitamente en 29e-30a: «[El Hacedor] es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada. Al carecer de ésta, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo».

Ha llegado el momento de retomar la crítica central de este apartado. He procurado rescatar algunas discordancias sobre la postura de Cornford, pues me permitirán fundamentar lo que a continuación procuraré defender: las anteriores consideraciones me permiten establecer el punto de partida para poder propiamente conjeturar en contra de la interpretación de Cornford. Considero que, tanto el análisis del estatuto del discurso cosmológico del Timeo como un *eikos mythos* y la consecuente descripción de tanto la *ananké* y del demiurgo como figuras mitológicas, resultan del *modus operandi* de Cornford: a saber, de divinizar y ponderar como superior la inteligencia divina tanto a nivel cognoscitivo como metafísico. Esto finalmente lleva al comentarista a redirigir el intento de Platón de describir al *nous* para que coincida con su propia exégesis, a saber, no solo que es una “Razón divina”<sup>28</sup>, sino que, precisamente por ponderarla como la causa primera de la generación del universo, se le asigna a ella la labor teleológica de encausar regularmente la directriz y orden del cosmos hacia la causa inteligente. Si bien *prima facie* este parece ser un prejuicio irrelevante, al analizar el pasaje parece atestiguar esta lectura que proveo:

The abstract picture of the physical world without the guidance of Reason is illustrated by the myth in the Statesman (268n ff.). There are times when God himself helps to guide the revolution of the universe. Then, after an appointed period, he lets it go and the world is carried round in the reverse direction spontaneously (*αὐτόματον*) by the power of motion which it possesses as a conscious living creature. This reverse movement is implanted in it of necessity because only the most divine things are always constant in the same state. [...] The world cannot always turn itself; that is possible only to the divine ruler of all things that are moved, and he cannot cause motion now in one direction, now in the opposite. Nor can there be two gods with opposite intentions to turn it. The only alternative is that at one time it is guided by divine causation, and acquires fresh life and renewed immortality from its maker; at another, when it is let go, it turns itself in the reverse direction for many myriads of revolutions (p. 206).

---

<sup>28</sup> Véase, Cornford, F. M. (1935). *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. (Trad., Ed., y Notas: Cornford). Indiana: Hackett Publishing Company. [Reprinted 1997], p. 41.

Debemos, pues, estar al tanto que la descripción mítica que Cornford elabora respecto del demiurgo, en una primera instancia, se amparó en las descripciones presentes en el texto de la obra sobre el demiurgo. Sin embargo, al momento de describir las propias limitaciones del demiurgo, Cornford termina amparándose en la divinización de la inteligencia demiúrgica cuando este admite que el Alma del Mundo *depende* del arreglo de la actividad demiúrgica para poder seguir realizándose conforme al principio inteligible. Esta comprensión reduccionista del demiurgo de Cornford, tal como notan algunos autores<sup>29</sup>, es derivada enteramente de su interpretación del *Timeo* a partir de las suposiciones hechas respecto a la naturaleza puramente mítica del Demiurgo; Cornford, en aras de preservar ciertas doctrinas centrales al corpus de diálogos platónicos del periodo tardío, colige que es necesario entender que el demiurgo debe constantemente reparar y redirigir el cosmos hacia el principio de la causalidad inteligente. Esta última conclusión no solamente resulta problemática pues, de declarar que el relato del *Político* sirve para interpretar y colegir sobre las aptitudes y actividades del demiurgo, deberemos entonces admitir la verosimilitud y pertinencia de dicho mito para rendir adicionales explicaciones cosmológicas sobre el *Timeo*. Respecto a esta incongruencia encontrada en este último argumento ya nos advierte Clegg (1976):

One of the attractions of the line of argument taken by Cornford and Morrow is that it represents an effort to find a consistent position in Plato's work. Their effort, however, is marred by an impossible assumption and an embarrassing lack of textual support. The impossible assumption is that an irrational element in the world soul can be equated with the wandering cause, necessity. Soul-initiated movement is teleologically directed movement. Plato stresses this point in the Laws when he declares soul to be elder born than all bodies and the first cause of their changes and transformations. The wisdom, foresight, law, and art of soul must, he writes, be prior to the secondary, derivative effects of the hard and the soft, heavy and light, which are without purpose but work through aimless chance alone (889 c; 892 b-c). In the Timaeus he makes this same point. Primary causation, responsible for the initiation of movement, is a function of 'invisible soul'. Secondary causation, responsible for the transmission of momentum, is a function of 'visible bodies' which work without design (46 d-e). Since 'necessity' is Plato's name for the secondary form of causation, it refers to a non-teleological principle. In contrast, soul simply is for Plato the locus of foresight and design in the world. Thus nothing about the work of the soul may be identified with necessity (p. 52).

Resultará relevante tomar en consideración esta conjetura, pues en el siguiente capítulo se tomará en cuenta para la formulación de la postura a argumentar. Por el momento, conviene precisar que este claro prejuicio respecto a la superioridad de la actividad demiúrgica junto con el afán de calzar en el mito del *Timeo* la doctrina del alma como punto de origen del movimiento han resultado en una interpretación que, en términos generales, no proporciona ni una adecuada descripción metafísica u ontológica sobre el demiurgo y la ananké, sino que más bien disipa los parámetros necesarios hermenéuticos y exegeticos para comprender la figura mítica del demiurgo

---

<sup>29</sup> Cf. Vlastos, G. (1939). "The Disorderly Motion in the Timaios". *The Classical Quarterly*, Vol. 33, No. 2 (Apr. 1939), Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, pp. 71-83; Pettersson, O. "Plato on Necessity and Disorder". *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 8, No. 4 (December 2013), Brill, pp. 546-565; y Vlastos, G. (2005). *Plato's Universe* (Introd. por Luc Brisson). Canada: Parmenides Publishing. [Primera Edición: 1975, Seattle: Clarendon Press], pp. 126-132.

y, consigo, la figura de la persuasión y convencimiento de la ananké. Adicionalmente a esta objeción, inclusive si obviásemos el intento de Cornford en brindar explicaciones para ponderar tanto al demiurgo y a la ananké, resulta bastante evidente que, en este mar de confusiones y pretensiones de dar una lectura coherente del diálogo, Cornford a su vez ignora la descripción de Platón del cosmos generado como un ser hecho conforme al modelo inteligible de Ser Vivo, de modo que necesariamente es una imagen. Como tal, de considerar el estatuto ontológico del cosmos como copia, resulta bastante confuso argumentar, si quiera en pos de armonizar con el argumento de la figura mítica del demiurgo, cómo en múltiples instancias el demiurgo actúa sobre el cosmos y lo instruya teleológicamente regularmente y eternamente.

Como se vio en anteriores párrafos, el  $\nu\omicron\varsigma$  aparece como aquella entidad que, impulsando el mayor bien para la mayoría de las cosas generadas, ordena el estado primigenio de cosas<sup>30</sup>. Platón da pocos detalles en esta coyuntura, y específicamente, respecto al rol de la ananké no ofrece mayor esclarecimiento. Sin embargo, el filósofo, a través de las observaciones iniciales de Timeo, reitera que el cosmos parece en su mayor parte ser perfectamente bueno, es decir, como habiendo logrado configurarse según “el mayor bien” para la mayoría de las cosas generadas, a saber, aquel bien de la inteligencia. Más, presumiblemente, el mayor bien no se logró de manera consistente o completa para todas las cosas generadas en el Cosmos debido al poder residual que queda y que supuestamente ha sido usado por la ananké. Al respecto, comenta una y otra vez que, a lo largo del *Timeo*, se nos dice que el demiurgo diseñó el arreglo del cosmos, el cual debía obrar lo mejor posible, con la clara implicación de que la actividad del demiurgo estaba restringida por la ananké. Mas cabe señalar que en ningún momento del diálogo se le da a la ananké ningún papel en la creación del cuerpo del Universo generado, ni en parte ni en su totalidad; asimismo, tampoco la ananké cumple alguna función en la generación de su Alma, material o mecánicamente. Materialmente, numerosas veces en el diálogo se asevera que el cosmos fue formado únicamente por el Demiurgo, quien logró esto introduciendo relaciones mensurables, internas y externas, a las partículas elementales de lo que de otro modo sería un mundo caótico, aunque visible<sup>31</sup>. De acuerdo con la cosmología de Platón, en efecto, Cornford admite –tal como lo menciona el diálogo– la existencia de movimientos irracionales previos a la generación del cosmos. Es pues, deducible, que Cornford comprenda que el orden producido por el Demiurgo se logró mediante el uso del poder intelectual del Demiurgo<sup>32</sup>. Sin embargo, anota Timeo en el diálogo, que también hay un poder detrás de todo desorden y aleatoriedad, que él denomina “ananké”. En consecuencia, ananké también sería la causa, inadvertidamente, de cualquier movimiento aleatorio presente en este estado primigenio del cosmos. Implícita a la teoría de Platón está la suposición de que estas

---

<sup>30</sup> Cf. *Timeo* 52d-61c.

<sup>31</sup> Cf. *Timeo* 69b2-c3.

<sup>32</sup> Al respecto, confróntese *Timeo* 30c-34b.

partículas elementales estaban compuestas mínimamente por los dos triángulos básicos ordenados más tarde por el Demiurgo, ya que son estos los que luego se describen como ordenados por Él en formas más complejas y cuyas superficies al ordenarlas posteriormente se convirtieron en los elementos básicos, fuego, tierra, agua y aire, del Universo ordenado<sup>33</sup>. Antes de su posterior ordenamiento por parte del Demiurgo, puesto que la ananké se interpreta como un poder propio del Alma irracional del mundo, es esta quien habría mantenido a dichos proto-elementos en su estado no ordenado, siendo un poder metafísico sin razón y, por lo tanto, sin capacidad para ordenarlos. Al respecto, Cornford inclusive concluye que estos triángulos básicos no sólo formarían la base del consiguiente ordenamiento del Universo descrito por Platón, sino que también formarían la base de su estado no ordenado del mismo cosmos en el que Platón comienza su cosmología. ¿Qué deberíamos colegir, por tanto, de lo anterior? Que Cornford, en aras de explicar su tesis respecto a la naturaleza ontológica de la ananké, propicia suficientes razonamientos para señalar que dicho poder de lo ananké pervive en los mismos triángulos y, por tanto, en las mismas partículas elementales de los cuerpos del fuego, del aire, del agua y de la tierra.

Resultaría plausible colegir de lo anterior que, si bien podemos acreditar a la Inteligencia lo que es completamente y en sumo grado bueno, este grado de perfección con la que embadurna al cosmos no es ciertamente absoluta, puesto que según la interpretación del académico, la existencia del desorden en los elementos constitutivos del cosmos es resultado, por un lado, de las propias limitaciones del demiurgo y, por otro lado, de la propia naturaleza desordenada de las huellas de los protoelementos. Sobre este punto repararemos en adelante pues, como veremos, la idea central de esta tesis también será aceptada en este trabajo. Ahora, cabría preguntarnos cómo es posible, entonces, que el intérprete, si bien ha colegido correctamente el anterior argumento, este haya sido argumentado a partir de la narración del diálogo platónico el *Político*, y no haya procurado armonizar esta premisa con la explicación presente en el *Timeo* del cosmos como una entidad generada y en constante proceso de devenir. Por el momento, respecto al cuerpo del cosmos se ha hablado suficiente. Ahora, ya habiendo anticipado que Cornford identifica el alma irracional del mundo con la ananké, podemos entrever que, dentro de sus propias consideraciones, el alma del cosmos no es una completamente racional, y que, por ello, la ananké se configura como un principio motriz que ocasiona eventos irracionales en un mundo aparentemente encausado hacia el orden por el demiurgo. El efecto colateral de admitir esta identidad de la naturaleza irracional del alma del mundo con la ananké es necesariamente admitir que ella no está completamente controlada por el demiurgo. Este punto es importante para nuestro análisis, pues de ser así, Cornford admitiría la existencia del alma irracional del Mundo *antes de que el Alma intelectual del Mundo misma fuera originada por obra del demiurgo*. Cornford, no satisfecho con plantear

---

<sup>33</sup> Véase, *Timeo* 53c4-d4.

dicho argumento, señala una razón más por la que necesariamente debe ser el alma irracional del mundo interpretada como la ananké. Cornford propone que, si uno abstrae la razón y las obras del demiurgo del universo, lo que restaría sería un alma irracional, una causa de movimientos errantes, y un elemento desordenado del cuerpo, que se mueve sin plan ni medida. El caos es, en cierto sentido, una abstracción, una *imagen* de alguna parte del cosmos. Cornford, entonces, sostiene que el demiurgo tiene que reordenar frecuentemente el cosmos al orden que le encausó; tiene que re-dirigirlo a la causa inteligible cada cierto periodo de tiempo. Su movimiento provocaría, entonces, la redirección del cosmos hacia el mundo inteligible. En este sentido, cada ciertas miríadas el demiurgo deberá actuar como causa productiva y generadora, en pos de que el mundo no decaiga en desorden y sea sucumbido por el poder de la *necesidad* (haciendo alusión a la ananké). Debemos recordar, subraya Cornford, que, en contraste con las revoluciones circulares de la razón que inserta el demiurgo en el cosmos en el momento de su generación, los seis movimientos irracionales característicos de los cuerpos primarios *siempre* existieron, incluso antes de la generación del universo. Cornford considera que estos persisten tras la creación del universo, y, en ciertas ocasiones producen algunos resultados deseables, precisamente porque actúan conforme a la causa inteligible del demiurgo. Entonces, el comentarista supondría, si sostiene lo anterior, que en el cosmos generado existen rezagos de la necesidad, manifestados en las diferentes acciones y movimientos que producen efectos por necesidad: producen efectos de manera azarosa, que no operan según la causa inteligible.

Podemos anticipar a partir de lo que precede que, si bien Cornford respeta ciertas cualidades anteriores hechas sobre el demiurgo, argüirá que es posible que la ananké dirija al mundo generado hacia el desorden y que pueda sobreponerse a la causa inteligible del demiurgo. Esto último, como lo entiendo, ocurre precisamente porque es a causa del demiurgo que esta (el Alma del mundo) está facultada de dirigir/producir movimientos racionales en el mundo. Uno podría preguntarse: ¿cómo sería posible que el demiurgo cediera al menos, por instantes, el gobierno y la dirección del cosmos a una causa errante, irracional, tal como lo es la ananké? La respuesta que parece ofrecer Cornford, aunque no es explicitada en su obra, es la siguiente: que la ananké puede gobernar y guiar al mundo hacia la irracionalidad (pues es parte del alma del mundo el ser irracional), en la medida en que el demiurgo deje de dirigir al cosmos hacia lo inteligible. Cornford sostiene que hay momentos en los que el alma del mundo pierde su curso hacia lo inteligible: el mundo incurre en desorden, a pesar de que el demiurgo le haya confeccionado e incrustado un alma racional al momento de generarlo como un ser viviente.

Hay un aspecto que debemos considerar, el cual, al parecer, Cornford ignoró por completo, a saber, que Platón deja muy claro en el *Timeo* que el Alma del Mundo fue generada por el Demiurgo y no debe identificarse con este algún poder causal primario. Es decir, el Alma del Mundo, que fue creado por el Demiurgo con el propósito preciso de generar movimiento noético

en y para el mundo, se describe como la mejor creación de la mejor de los seres inteligentes y eternos (37a1-2), dotado como está con razón y armonía de una fuente eterna y divina (36e4-5). De hecho, el Alma del Mundo estaba compuesta de varias mezclas de Existencia, Igualdad y Diferencia como sus partes constituyentes, y luego se dividió y se unió en proporción. El Demiurgo finalmente juntó el Alma del Mundo y la dispuso para abarcar el Universo completo y actuar como su fuente de movimiento<sup>34</sup>. El Alma del Mundo en el *Timeo* también fue formada por el Demiurgo, antes del cuerpo del mundo, para ser su poder dominante y controlador (fuente de movimiento). De esta manera, en el *Timeo* en 32c2-4, Platón afirma que el cuerpo del Universo es indisoluble por cualquier cosa excepto por su componente -es decir, el demiurgo-. Esta afirmación parece señalar que el cosmos se considera eterno. Se considera eterno por la providencia de Dios, cuya fuerza y soberanía prevaleció y sigue prevaleciendo sobre aquella, la *ananké*. Así, Platón explícitamente designa al cosmos, al menos míticamente, a raíz de su generación y consecuente conformidad hacia la causa inteligible, como un ser temporal, inteligente: es el elemento del tiempo el factor que permite dar cuenta del paso del índole indisoluble a ser eterno<sup>35</sup>.

Aunque el Alma del Mundo es eterna, a diferencia del Demiurgo y *ananké*, por la forma de ser generada, se describe como existente. En múltiples pasajes del *Timeo*, Platón establece que el tiempo solo llega a existir con la generación de los cielos, mientras que la eternidad conlleva la noción de haber existido siempre, existiendo así antes de que los cielos llegaran a existir. Además, el tiempo, puesto que es explicado a la luz de los movimientos circulares de las esferas celestes<sup>36</sup>, es eterno en el sentido en que imita la perfección que es la eternidad; por contraste, esta eternidad, en aras de ser el modelo del Tiempo, permanece para siempre una consigo misma. Al ser creado como tal, el Alma del Mundo sólo puede ser el único factor causal metafísico que imbuje al mundo con su presencia continua en asuntos materiales, ya que fue construido por el Demiurgo por el bien del mundo para proporcionarle sus diversos movimientos. En última instancia, esto impide que *ananké* sea la causa de cualquiera de los varios movimientos del Cosmos en el tiempo, ya que todo movimiento en el Universo fue causado por el Alma del Mundo. Así, *ananké*, en virtud de su ontología, una causa primordial y, por lo tanto, no generada, pero nunca la fuente del movimiento ordenado, está excluida de ser la fuente del movimiento o del proceso dentro del mundo ordenado.

Tras esta generación, inclusive, el Demiurgo sigue y seguirá siendo enteramente responsable del orden del Cosmos, más no en el sentido absoluto; esto es pues, como se señala, que el cosmos es

---

<sup>34</sup> Cf. *Timeo* 36d7-37a5.

<sup>35</sup> Al respecto, el argumento aquí presente se basa en la explicación de la generación de las esferas celestes y su última configuración como dioses, al ser estas descritas y creadas como seres perfectos y temporales.

<sup>36</sup> Fruto de esta comprensión resulta la interpretación acerca de la tesis de que el cosmos es una imagen móvil de la eternidad y que el tiempo es una imagen eterna que marcha según el número (38 d).

del todo bueno, y por lo tanto nunca podría ser la voluntad del Demiurgo disolver el Cosmos o cualquier parte de él. Debido a que ananké es la Causa desordenada y en conjunto no es buena pues induce a las cosas a un desarreglo, a desproporciones, solo podría ser la voluntad de la ananké la que provocaría la disolución del Cosmos o cualquier parte de él. Hasta aquí, resulta claro que este argumento es lo que colige el mismo Cornford. Sin embargo, reparo, tal disolución es imposible, ya que la voluntad del Demiurgo es una voluntad más fuerte y soberana que la de ananké (41b4-6). Así, la indisolubilidad del Cosmos ordenado es un signo de la superioridad continuada del Demiurgo sobre la ananké en el tiempo, una vez ya generada; así, análogamente, que el Cosmos haya sido ordenado por la inteligencia divina conforme al paradigma eidético es una señal de la superioridad y soberanía del demiurgo. Adicionalmente a la anterior objeción, también recalco lo siguiente: si la ananké no existiera realmente como una de las dos causas metafísicas primarias, siendo el Demiurgo la otra, entonces Platón podría haber dejado el Cosmos generado (como un todo) como potencialmente disoluble a lo largo del tiempo, ya que no habría tenido ninguna fuerza opuesta para traer sobre su disolución. Si declaramos que la ananké o no existió o no tuvo agencia alguna en la generación del universo, el Demiurgo habría sido el único ser metafísico existente y no habría requerido tal declaración en 41b4 y sqq., ya que habría sido contrario a su naturaleza disolver cualquier cosa que fuera buena.

El problema más serio para Cornford es cuando finalmente identifica las causas auxiliares explicadas en el pasaje 46c7-46e6 en el Timeo con las obras de Ananké descritas en 52d-53. El error de Cornford radica en que, en última instancia, identifica las causas auxiliares con la necesidad (ananké) y, además, después de abandonar la noción de ananké como causa adecuada, identifica las causas auxiliares como si estas fuesen las “obras” de la necesidad. Al principio, Cornford se refiere a la ananké como una causa, pero a medida que prosigue con su análisis y no consigue una explicación satisfactoria de Platón, queda claro que Cornford quiere abandonar esta comprensión en favor de una interpretación más tangible o específicamente científica. Así, inicialmente examina la necesidad y concluye que es “la antítesis misma de la ley natural”. Cornford se equivoca al relegar todo desorden consecuente a meros fenómenos casuales dentro del Cosmos, por lo que luego ignora a la ananké como una fuerza causal independiente en el momento de su generación.

Al hacer que la ananké (necesidad) no exista como una fuerza causal independiente, Cornford la identifica como un agente siempre presente en el cuerpo del Universo, por lo que Ananké se convierte instantáneamente en el término colectivo para los hechos observados impotentes de irregularidad y confusión dentro del mundo generado. “Lo indeterminado, lo inconstante, lo anómalo, lo que no se puede comprender ni predecir”. Cornford parafrasea la 'necesidad' como si todavía poseyera una inteligencia posible y siguiera siendo una fuerza capaz de actuar independientemente, dejando así esta consecuencia no deseada e indeseable, que, en el fondo, es

una posición que Cornford negaría claramente, ya que la 'necesidad' para él es a la vez irracional e impotente, y las ciencias naturales lo explican mejor, posición que también considera que Platón comparte.

Cabe señalar que los críticos de Cornford nos advierten: «this is just about as far as Cornford is able to go, however. While he may have made a contribution in specifying the locus of the irrational element (although this is not at all new) as the World-Soul, he has not really said much thus far» (Whitaker 1941, p. 83)<sup>37</sup>. Sobre esto, cabría mencionar que Cornford, si bien es celebrado por los detalles que ofrece de las matemáticas que implican los trabajos del demiurgo al ordenar el cosmos, no ofrece una detallada explicación de la naturaleza del demiurgo ni cómo este podría producir el cosmos. Más la interpretación del comentador conduce a entender que precisamente porque la necesidad existe como la parte irracional del alma, es al igual que el demiurgo un ente –pues actúa como principio del movimiento irracional de la materia precósmica, antes de que esta sea ordenada conforme lo inteligible y actúa incluso tras la generación del universo como causa primera del movimiento del cosmos, pues lo gobierna cuando el demiurgo deja seguir al mundo su rumbo–; esto, por corolario, implicaría entender tanto al demiurgo como a la *ananké* como un principio teleológico (pues sigue siendo principio de movimiento y cambio tanto antes de la generación del cosmos como después).

---

<sup>37</sup> Cf. Whitaker, R. (1941). “The Interpretation of Plato’s Timaeus by A. E. Taylor and F. M. Cornford”. Tesis de doctorado en Filosofía, Boston University. Obtenido del repositorio virtual el 28 de julio del 2020: <https://hdl.handle.net/2144/16561>.

## **Capítulo segundo:**

### **¿la ananké como principio y causa del relato probable cosmológico?**

Habiendo finalizado el anterior capítulo ahincando en la necesidad de rechazar la conjetura elaborada por Cornford, quisiera recordar, adicionalmente, que el objetivo del presente trabajo es, no solo diagnosticar la anterior línea interpretativa y señalar sus falencias, sino que, a la luz de esclarecer sus errores, me concentraré en explicar y examinar una diferente línea interpretativa sobre la ananké, distinta a las ya mencionadas, a saber: que es necesario relevar la relativa autonomía de la ananké respecto de la causa inteligente, y que hay indicios suficientes en el mismo diálogo que permiten catalogar tanto a la *ananké* como al demiurgo son causas y principios. Es, pues, el fin de este apartado, primero que nada, echar luz sobre las condiciones necesarias para poder especular acerca de sus naturalezas y estados originales –antes de la generación del cosmos–. Para ello, en primer lugar, delinearé las diferencias textuales del diálogo del *Timeo* con respecto a los demás diálogos platónicos. Particularmente, trataré de señalar que este escrito difiere en cuanto a metodología y propósito respecto a demás mitos esbozados en diálogos tempranos/medios: en este sentido, que se haya catalogado al *Timeo* como un *eikon mython*, no implica que dicho diálogo pretenda o comparta los mismos objetivos discursivos que los de los mitos descritos en diálogos medios o tardíos. Esta precisión había sido tangencialmente abordada al momento de señalar mi crítica hacia Cornford respecto a interpretar la figura mítica del demiurgo a la luz del mito del Político (y de ella, asumir conclusiones sobre la caracterización de la ananké). Tras aclarar el índole y fines del discurso probable de Timeo, procuraré demostrar y precisar el papel ontológico y teleológico de la ananké. Para ello, me valdré del análisis de pasajes del *Timeo*, los cuales contemplan múltiples alusiones a los principios correspondientes del propio discurso cosmológico de Timeo, dentro de los cuales, figuran el ser, el devenir y el receptáculo (cf. *Timeo* 47e-52d).

Al respecto, para poder atestiguar el carácter productivo y apriorístico ananké, quisiera destacar lo siguiente: el demiurgo y la ananké relatados como causas en la obra platónica son exhaustivamente analizados y teorizados para la cosmología platónica como conceptos metafísicos y como elementos de la teleología platónica del *Timeo*. No hay un precedente anterior o hay uno posterior, lo que sugiere fuertemente que la existencia del Demiurgo y ananké son específicos y necesarios para explicar el mito de la generación del cosmos. Ante ello, en el anterior apartado imputé al intérprete respecto a su consideración respecto a la caracterización mítica que hizo de la ananké y sus sugerencias sobre el análisis de esta y del demiurgo analizados del *Timeo*.

Por ello, debemos ahora señalar ciertas consideraciones sobre el estatuto ontológico y epistemológico del mito cosmológico de Timeo. Debemos emprender este fin con la siguiente cita:

El comienzo de nuestra exposición acerca del universo, por tanto, debe estar articulado de una manera más detallada que antes. Entonces diferenciamos dos principios, mientras que ahora debemos mostrar un tercer tipo adicional. En efecto, dos eran suficientes para lo dicho antes, uno supuesto como modelo, inteligible y que es siempre inmutable, el segundo como imagen del modelo, que deviene y es visible. En aquel momento, no diferenciamos una tercera clase porque consideramos que estas dos iban a ser suficientes. Ahora, sin embargo, el discurso parece estar obligado a intentar aclarar con palabras una especie difícil y vaga (Timeo 48e1-49a6).

En el anterior pasaje, Platón nos coloca ante un nuevo proemio: recalca que es preciso recomenzar desde el principio, mas partiendo e incorporando un nuevo principio. La renovada invocación a los dioses, que remite a la invocación llevada a cabo anteriormente en 27c-d<sup>38</sup>, tal como lo señala Costa (2009), subraya el paralelismo que busca establecer Platón con la situación inicial del relato, en la que se plantearon ciertos supuestos, como axiomas, que derivaron en una exposición verosímil, a saber, el *eikos mythos* que caracteriza prácticamente a todo el discurso de Timeo<sup>39</sup>. Es pues consecuencia de este relato verosímil la demostración de lo que fue concebido por intervención de la inteligencia, tal como se precisa en la cita. Procuremos señalar, antes que nada, que este primer proemio expone en sus líneas generales la primera forma natural de causalidad, la causa inteligente<sup>40</sup>, mas ahora la cita anterior señala otro fin: el exponer los elementos que aporta a la génesis del mundo la causalidad necesaria o forzosa, llamada aquí errante. Ahí, pues, son constantes las referencias hechas a la acción del demiurgo y lo suficientemente identificables: tal lo demuestra los pasajes 32c8, 33a6, 33c1, 33d2, 34b1 y 34a8, en los cuales se alude y describe la intervención demiúrgica en este primer relato cosmológico del cosmos. Valga la pena señalar que en esta primera descripción no hay énfasis alguno en el análisis de los cuatro “elementos”, a pesar de que estos son, como se ve luego en los pasajes 53c-61c, considerados por su propia naturaleza “material”. Esta mención e inserción de la naturaleza y composición de los elementos en la segunda parte del discurso de Timeo, cabe señalar, obedece el propósito de propiciar las bases necesarias para explicar el proceso de cambio de los objetos presentes en el cosmos. Debe llamar, por tanto, la atención que aspectos resaltados en el segundo proemio no sean recatados en la primera parte del discurso del Timeo: no se ahínca, por ejemplo, en el hecho de que la visibilidad y tangibilidad del mundo procede de la naturaleza físico y corpórea del fuego, así como tampoco se alude a que el agua y el aire sean elementos partícipes de la armonía matemática que

---

<sup>38</sup> A saber: «[...] También nosotros, que vamos a hacer un discurso acerca del universo, cómo nació y si es o no generado, si no desvariamos completamente, debemos invocar a los dioses y diosas y pedirles que nuestra exposición sea adecuada, en primer lugar, a ellos y, en segundo, a nosotros. Sirva esto como invocación a los dioses. En cuanto a nosotros, debo rogar para que vosotros podáis entender mi discurso con la mayor facilidad y yo mostrar de la mejor manera lo que pienso acerca de los temas propuestos».

<sup>39</sup> *Confróntese, Timeo 27c.*

<sup>40</sup> *Ibíd, Timeo 27d-47c.*

comparten los cuatro cuerpos constituyentes del mundo físico, y cuyas composiciones geométricas facilitan la proporción (medida) del conjunto. Es, pues, propio del segundo relato (47e-69c), que Platón se proponga a tomar una perspectiva más completa y abarcante. Dicha decisión debe inclinarnos a creer que es una medida tomada en aras de aportar para la descripción del estado de las cuatro huellas preexistentes de los elementos, hecho previamente mencionado cuando se admitía que estas existían desde “antes de la creación del universo”. Como atestigua Costa (2009), esta perspectiva sería una contribución original del *Timeo* —más concretamente del “segundo relato”, el que comienza en 47e3— a la filosofía natural, debido a que, de acuerdo con Platón:

Tenemos que considerar la naturaleza del fuego, agua, aire y tierra y su estado antes de la creación del universo, pues creo que nadie hasta ahora reveló su origen, sino que como si nos dirigiéramos a quienes ya saben lo que es el fuego y cada uno de ellos, los llamamos principios y los hacemos elementos del universo<sup>41</sup> (Timeo 48b4-9).

Así, *Timeo* comienza el segundo relato declarando que aparentemente el origen de fuego, agua, tierra y aire parecen ya haber sido asumidos, presupuestos, y también narra que estos se han como si fueran los principios y elementos del todo; la finalidad detrás de esta última declaración, atestigua que, si bien estos cuerpos físicos han sido entendidos como elementos y primeros constitutivos materiales del cosmos, esta consideración no puede ser más que una mera aproximación al problema central del mito. En concreto, el pasaje que se extiende desde 47e3 hasta 53c describirá en primer lugar y especialmente la situación precósmica y en ella, la aparición de los elementos: el “estado en el que se halla todo cuando dios está ausente” (53b3). Al respecto, Gill (1986: 37), discute con quienes creen que el relato que concierne al “caos” precósmico abarca sólo el pasaje 52d2-53b5 y sostiene, contrastablemente, que la descripción de la situación precósmica abarque todo el pasaje, cuya introducción aparece en 47e3-48e1 y se desarrolla a partir de 48e2. Traigo a colación su postura pues, su posición, ignora la diferencia de los niveles de narración en el diálogo del *Timeo*. Es necesario, pues, admitir en nuestra postura que el pasaje que comienza en 49b8 no describe una situación previa a la constitución del mundo y de los elementos en él, sino que, al aludir a la naturaleza del cosmos y a la presencia en él de cuerpos tales como la del fuego, del agua, de la tierra, y demás, revela la propia correlación epistemológica entre el tipo de logos descrito y su respectivo objeto de estudio. Anteriormente hicimos alusión también respecto a la relevancia de precisar los argumentos de Cornford respecto a la metodología empleada y su interpretación del mito cosmológico. Nuevamente, este punto resultará imprescindible para poder argüir la existencia de los principios estipulados acorde a este mito. Anticipemos, pues, que *Timeo* presenta la dificultad filosófica de tener que explicar y legitimar

---

<sup>41</sup> Cf., «τὴν δὴ πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως πυρὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς φύσιν θεατέον αὐτὴν καὶ τὰ πρὸ τούτου πάθη».

su discurso mediante el lenguaje la materialidad y génesis del universo; dificultad que emerge de admitir, tal como señala Wright, la natural inestabilidad de los elementos del cosmos. Por ello, precisa que:

Timaeus states it's necessary to make logical distinctions between understanding (Nous) and true opinion or belief (doxa alethes): (...) understanding and true opinion are separate since (i) they differ in origin and (ii) it is possible to have one without the other: understanding comes to us through learning from within, whereas the opinions we hold are the result of persuasion imposed externally. [...] When one has understanding then its conclusions can always be defended in argument (will not shift as the result of counter-persuasion imposed externally); [whereas] opinion cannot give an account of what it believes and is therefore always liable to change according to the strength of a persuasive attack on it. (pp. 13-14)

[...] Timaeus now concludes that the whole ouranos or kosmos belongs with becoming; it belongs with becoming because the ouranos is visible and tangible and has a body. Everything like that is perceptible, and, in being perceptible, it is grasped by opinion drawing conclusions from the results of perception. [...] Everything like that is perceptible, and, in being perceptible, it is grasped by opinion drawing conclusions from the results of perception. [...] Following from this line of reasoning, Timaeus has to trace the first principle (arche) which exists of itself and provides a cause or explanation (aition) for the perceptible cosmos (pp. 15-16)

De admitir una relación entre el estatuto epistémico del mito y su vínculo con el estatuto ontológico del objeto del discurso, y de aceptar la necesidad de establecer principios para identificar y justificar la explicación central del relato deberemos recalcar, antes que nada, lo siguiente: que en la segunda parte del pasaje que estamos analizando, que comienza en 48c2, Platón afirma que por el momento no va a hablar “de principio ni de principios”. ¿Qué decir respecto esto último? Que se trata, sobre todo, de un “aplazamiento de la cuestión” (Costa 2009: 43). Sin embargo, como realza la autora, no es uno definitivo, ya que el propósito fundamental de dar inicio a un segundo relato que incluya un “nuevo principio” es el de determinar un cierto principio cósmico, el cual se había pasado por alto en la primera parte del relato. Al respecto, convendrá reflexionar acerca de la mención previa que Timeo mismo ha hecho respecto de los tres “axiomas”, y el hecho de que este segundo relato admita consigo la tesis misma de que hay generación, a saber, que el universo no es *inengendrado*, sino generado. Esta deducción respecto a la naturaleza del cosmos se ha establecido deductivamente: al respecto, terminó derivándose la génesis del cosmos en el pasaje 28b7 y ssq, de la aplicación del primer “axioma”:

Acerca del universo —o cosmos o si en alguna ocasión se le hubiera dado otro nombre más apropiado, usémoslo— debemos indagar primero, lo que se supone que hay que considerar en primer lugar en toda ocasión: si siempre ha sido, sin comienzo de la generación, o si se generó y tuvo algún inicio. Es generado, pues es visible y tangible y tiene un cuerpo y tales cosas son todas sensibles y lo sensible, captado por la opinión unida a la sensación, se mostró generado y engendrado.

Notable también será rescatar que no hay impedimento alguno que, una vez atravesado el proemio y el primer relato (el relato de lo que ha ocurrido por obra de la inteligencia demiúrgica), Platón pueda seguir hablando y complementando, inclusive, con mayores descripciones acerca de la generación del universo en tanto es descrito su propio desarrollo. Esta aclaración debe hacernos

entender, por tanto, que el hecho de que Platón siga haciendo referencia a esta génesis y trate de abordarlo en la segunda parte del discurso del *Timeo* está motivado porque concierne a los propios propósitos del segundo apartado —el de presentar el tercer principio, a saber, el receptáculo— el tratar sobre los problemas relativos a la generación del cosmos, tales como, (a) saber por qué y cómo es que se dan diferenciadamente alma y cuerpo en los seres humanos (41b-46c), (b) identificar por qué hay movimiento (57c-58c) o cuáles son los elementos últimos de los seres corpóreos de los ya presupuestos cuatro cuerpos elementales (53c-57c). La explicación correspondiente, naturalmente, involucra la mención de principios —como lo va a ser el receptáculo o espacio (chora) en el contexto del “segundo relato” cuyo comienzo estamos analizando—.

Debemos subrayar, antes de proseguir con esta investigación, que Platón ha fijado en el proemio el principio de causalidad: a saber, ha incorporado al relato del mito cosmológico la tesis importantísima de que todo lo que deviene lo hace por una causa. Así, Costa (2009) arguye que este hecho es imprescindible para determinar “científicamente” el estatuto generado del universo (más allá de si esto se interprete literalmente o no)<sup>42</sup>. Pero el proemio no distingue ni contempla, como hará luego Platón en 46d y ss., las diversas formas que puede adoptar la causalidad. Por cierto: que Platón presente en el proemio exclusivamente la forma de causalidad inteligente, es imprescindible para su propósito de deducir el estatuto generado del mundo. Es aplicando el principio de la causalidad inteligente al carácter sensible del mundo que Platón pretende y explica la naturaleza y tendencia de la composición y finalidad de los elementos del cosmos. Ahora, esa causalidad no agota el problema del origen de la generación, problema que atañe no ya a una deducción lógica o “científica”, sino que implica pensar la generación precisamente como un desarrollo. A raíz de esto, creo que debería comprenderse esta segunda propuesta de indagar respecto a los principios: la explicación y el relato fehaciente y coherente de tanto los eventos producidos por la causa inteligible como aquellos eventos carentes de inteligencia deben ser explicados ya no solo a partir del principio de causalidad inteligente, pues este resulta insuficiente para rendir descripciones y explicaciones sobre la naturaleza y generación de estos eventos caóticos. Así, Platón señala en 47e3-48a7 que para dar una explicación íntegra acerca del origen del universo se deben incluir tanto la causalidad inteligente como la “causa errante”:

Por tanto, una exposición de cómo se originó realmente según estos principios debe combinar también la especie de la causa errante en tanto forma natural de causalidad<sup>5</sup>). Debemos reiniciar, por ello, nuestra tarea y, tal como hicimos anteriormente, empezar ahora otra vez desde el principio, adoptando un nuevo punto de partida adecuado a esta perspectiva. Tenemos que considerar la naturaleza del fuego, agua, aire y tierra y su estado antes de la creación del universo (*Timeo* 48a6-

---

<sup>42</sup> Cf. Costa, I., (2009), “Ananké”. *Signos Filosóficos*, Vol. XI, No. 22, (Julio/Diciembre, 2009), pp. 25-27.

Es este “nuevo comienzo” aquel que tiene lugar, precisamente, porque Platón considera que el origen de la generación requiere ser justificado y explicado por causas y principios que exceden de aquella deducción inicial del proemio comprendido en los pasajes 27c-29d. Al igual que la deducción inicial, también este nuevo comienzo da cuenta de una nueva interpretación acuñada por Platón para su propia filosofía. Esta tarea es consistente en tomar a su cargo la persuasión de un factor autónomo (a saber, la *ananké*), que no es de suyo inteligente pero que resiste siempre. Al respecto, ya Cornford nos advertía de que, en contraste con las previas cosmologías – presocráticas–, la cosmología del *Timeo* exhibe una diferencia fundamental entre la filosofía platónica respecto de la filosofía natural presocrática, que según Platón sólo atiende a los factores azarosos y mecánicos. Respecto a esta diferencia no conviene profundizar, mas procuremos recordar estas previas reflexiones respecto a la necesidad de establecer principios para la futura argumentación sobre la condición epistémica del mito.

¿Qué, por tanto, podríamos decir frente a lo anterior? Primero, que debemos admitir el índole del relato mitológico: este, puesto que refiere a un objeto mutable, generado, en un constante proceso de cambio y alteración, debe ser considerado como un mito verosímil. Respecto a esto último, debemos detenernos primero y precisar qué entendemos por ello: Brisson (1982) entiende que la fórmula *eikos mythos* y *eikos logos* refiere siempre a “lo sensible que imita a las Ideas”; sin embargo, hay una clara diferencia entre ambos, a saber, que mientras que el *eikos logos* alude al “estado actual de las cosas sensibles”, cuya descripción constituye siempre un relato verificable, el *eikos mythos* apunta en cambio al estado de estas mismas cosas “antes y durante su constitución”<sup>43</sup>. Debemos pues, admitir esta distinción y calificar que, el estatuto epistemológico del discurso de *Timeo* acompañado de la *ananké*, al poder deducir hipotéticamente tanto la composición geométrica de los elementos y dar cuenta de sus naturalezas, es este último discurso aquel identificado como un *eikos mythos*, tal como se viene anticipando desde el pasaje 29c. Este es el modo de exposición al que se refiere el pasaje que ya antes citamos, 53d y ss. De admitir lo anterior, conviene entonces señalar el pasaje 53d5-7 en el que *Timeo* menciona:

En nuestra marcha según el discurso probable acompañado de necesidad, suponemos que éste es el principio del fuego y de los otros cuerpos. Pero los otros principios anteriores a éstos los conoce dios y aquél de entre los hombres que es amado por él.

Aquí, con suma claridad, Platón está aludiendo a dos clases distintas de principios: por un lado están los principios de la generación de lo corpóreo, los cuales son posibles de establecer, por un método de análisis, combinado con hipótesis verosímiles —esto es, reduciendo dimensionalmente los cuerpos a figuras y éstas a los triángulos elementales seleccionados por la actividad demiúrgica según hipótesis plausibles—<sup>44</sup>. Por otro lado, los principios superiores a estos, a saber,

---

<sup>43</sup> Cf. Brisson, L. (1974), pp. 161-163.

<sup>44</sup> Al respecto, conviene referirse a *Timeo* cf. en 54a4.

claramente identificable, en una primera instancia, con el demiurgo, cuya existencia se ha venido admitido como indispensable para explicar el fin teleológico del cosmos. ¿Qué podríamos decir respecto a los o el principio restante? Debemos deducir cuál o cuáles son, pues, además del hecho de que estos últimos no pueden adquirirse mediante eikos mythos, su existencia solo es admitida y cognoscible sólo para el demiurgo y para el hombre que es amado por él. Declarados, pues, como principios, es necesario admitir que previo a este relato, son “supuestos” dos causas en el discurso acerca de las obras producidas por la causalidad inteligente: el ser inteligible y, por contraste, el devenir del cosmos. Así, en el primer discurso acerca de la causa inteligente y sus obras, Timeo debe reconocer que en para el curso de dicho primer relato, él no es capaz de formular los principios de lo corpóreo (a saber, los triángulos y los poliedros correspondientes a la naturaleza de cada elemento). Tal como se evidencia y argumenta, esto no es producto de una falla intrínseca del tipo de discurso verosímil, sino sólo ocurre porque en este relato no contempla como un principio (a la vez físico y metafísico) que es la nodriza, el receptáculo de toda la generación, que sólo más adelante podrá ser establecido.

Así, “todas las cosas” referidas en 48c4 hace alusión a todas aquellas cosas que se nos aparecen como fenómenos físicos (49b7-49d3), las que están en el espacio (52b3 y ss.) y son sólidas y, por tanto, reductibles en última instancia a figuras triangulares elementales (53c-54a). El relato verosímil no esquiva el establecimiento de principios (o géneros u especies) para “todas las cosas” de este tipo: a saber, el receptáculo que permite explicar la transformación de los fenómenos en función de sus cualidades y propiedades geométricas (51b2-7). Se requiere del receptáculo para establecer la sede para todo lo generado (52a-b), así como la hipótesis de los triángulos a los cuales se hace referencia para fundar el mito cosmológico respecto de los eventos acompañados de necesidad que se mueven por afinidades y semejanzas (53c y ss.). En cambio, la ananké y el demiurgo (de ahora en adelante identificables como “principios superiores”) respecto de esas mismas cosas, que según 53d5-7 sólo dios y sus amigos conocen, permanecen aquí, y también luego, a oscuras. Es pues, coherente, concluir que esta precisión metodológica en la cual se basa Timeo para precisar los tipos de discursos expuestos implica diferenciar los planos ontológicos y epistemológicos a los que pertenecen los posibles objetos del discurso y los discursos (logoi) que se ofrecen sobre ellos: así, siguiendo a Wright, el logos refleja la naturaleza ontológica del objeto sobre el cual versa. Un logos sobre el cosmos sensible solo puede, como su objeto, ser algo verosímil o probable y nunca absolutamente verdadero<sup>45</sup>. Así, el hecho que el relato cosmológico sea un mito indica para Platón la incapacidad del lenguaje para describir con precisión y sin ambigüedades la naturaleza de las cosas. Por eso Timeo aconseja no tomarse al pie de la letra el discurso que pronuncia (34b-c). Lo máximo que se puede aspirar en un relato sobre un objeto de

---

<sup>45</sup> Nuevamente, *refiérase* Wright, M. R., (2000), *Reason and Necessity*. London: Gerald Duckwork & Co. (pp. 14).

la doxa, entonces, es la semejanza (eikos). Esta precisión respecto a la naturaleza de los mitos y su correspondiente estatuto comparto con Cornford, pues este colige que no hay forma de proveer un discurso exacto sobre el universo porque este está en constante cambio.

Debemos recordar, de paso, que el proemio del primer relato comienza, precisamente, con una apelación a la opinión de Timeo, de la cual surgen los dos principios (los seres inteligibles y el devenir) que aquí deben reformularse pues se han mostrado fructíferos para hablar respecto a las obras de la inteligencia, mas resultan insuficientes para la justificación y explicación de otros fenómenos: «Pues bien, en mi opinión hay que diferenciar primero lo siguiente: ¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué lo que deviene continuamente, pero nunca es?» (Tim. 27d5-28a1). He aquí una consideración que debemos tomar para hablar respecto a la relación o vínculo presente en los dos principios destacados en la primera parte del relato: que hay una contraposición en aquella primera distinción básica entre ser y devenir. Resulta sumamente notorio que esta distinción no se presta —al menos no tan fácilmente— cuando se ha de definir al tercer principio (el receptáculo). Aquellos dos (respecto al ser inteligible y al devenir) comparten un claro vínculo, que consiste en la negación de los atributos del otro (tanto a nivel ontológico como epistemológico). El nuevo vínculo que Platón piensa exponer sobre estos principios y aquel añadido para describir las cosas corpóreas es relatado mediante la imagen del padre, de la madre, y del hijo, descrita en el pasaje 50d1-e1:

Ciertamente, ahora necesitamos diferenciar conceptualmente tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que deviene y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene, y también asemejar el recipiente a la madre, aquello que se imita, al padre, y la naturaleza intermedia, al hijo y pensar que, de manera similar, cuando un relieve ha de ser de una gran variedad, el material en que se va a realizar el grabado estaría bien preparado sólo si careciera de todas aquellas formas que ha de recibir de algún lugar.

Así, concluyendo previamente que el receptáculo es, pues, un principio requerido para la explicación del relato probable de los fenómenos acompañados de la necesidad, necesariamente se revela en el texto del Timeo que el receptáculo es un principio, una causa de lo que se da forzosamente, de suyo, independientemente de la acción inteligente, una causa cuya naturalidad está plenamente justificada por los propios fines del discurso de Timeo y, tal como ha sido aludido y referido en múltiples pasajes, en su relativa autarquía e independencia del demiurgo, puede colaborar o no con el designio noético. De aclarar que es mediante esta forma expositiva el medio por el cual argumentará sobre cada cosa en particular y sobre el conjunto, y de establecer este último principio como aquel que permite mediante un lógos más verosímil que cualquier otro, estamos en condiciones, ahora, de precisar el vínculo del principio del receptáculo con la ananké. Cabe, pues, subrayar que Platón sugiere que, si bien ananké es lo que “no posee razonamiento”, es, no obstante, en cierta medida, permeable a la acción de la inteligencia sobre ella, como demuestra, en 47e3-48a7. Es, a su vez, señalada como una Causa Errante (πλανωμένης αιτίας), la cual, en razón de su movimiento en el receptáculo, producía movimientos azarosos en las huellas

ígneas de los elementos materiales. Considero que esta última disertación es punto clave de mi argumento. A continuación, procuraré afinar mi hipótesis inicial a la luz de demás consideraciones intertextuales. En particular, de proseguir con la búsqueda de Cornford por hallar esta afinidad textual entre los diálogos del *Fedón*, la *República* y el *Timeo*, considero que permitirá cohesionar este corpus de diálogos, y consigo me permitirá prevenir errores al proponer esta nueva interpretación sobre la ananké, así como me proveerá un contexto adecuado y el bagaje necesario para argüir la viabilidad de mi hipótesis. Al respecto, suficiente literatura señala que hay claros intentos de dar razón del estado actual del universo en la obra de Platón, sea desde una perspectiva política-ética o cosmológica en el *Fedón* y en la *República*<sup>46</sup>. Al respecto, convendrá señalar que Platón ya había distinguido en el diálogo del *Fedón* dos clases de causa o, mejor dicho, una “causa verdadera” y “aquello sin lo cual la causa no sería causa” (Fd. 99b 3-4). En este último, el propósito es señalar la superioridad que tiene la causa verdadera, teleológica, la causa que elige, decide según lo bueno y lo mejor, respecto de las condiciones mecánicas sin las cuales no se puede operar. En el *Fedón* ya es evidente la ambigüedad en la caracterización de las condiciones: estas condiciones no están subordinadas de un modo absoluto a la causalidad de lo bueno, puesto que se afirma que sin ellas jamás la causa sería causa. Para poder causar, para poder actuar inteligentemente, la causa genuina precisa de estas condiciones o causas segundas.

El tratamiento de la causalidad en *Fedón*, y su ilustrativa analogía con la praxis humana enfoca especialmente los factores mecánicos y no se detiene a considerar el carácter azaroso de esos factores, carácter que sí aparece implícito en *Timeo* 46e7-8, donde se afirma que las causas segundas “carentes de inteligencia, son origen de lo desordenado casual en todos los procesos”. En *Fedón*, la crítica a la causalidad presocrática procura mostrar que la teleología es mucho mejor explicación causal que el mecanicismo, pues le da sentido unitario y bueno al conjunto de instrumentos que por sí mismos no pueden dar una explicación satisfactoria (cfr., *Fd.* 98b 1-4 y 99c 6-7). El orden y sentido del conjunto dependen de una inteligencia —capaz de deliberación— que los organiza en vistas de un fin. En *Fedón*, la analogía que se establece entre la causalidad general del universo y la causa de la acción favorece la idea de que el orden depende exclusivamente de la inteligencia deliberativa, verdadera causa de la acción. Se trata, sobre todo, de refutar teorías mecanicistas que no dan cuenta de forma acabada del carácter teleológico de los procesos causales y por tanto se busca reforzar el aspecto compulsivo que tiene la causalidad deliberada y en vistas a un fin elegido. En el *Timeo*, el demiurgo, al ser la causa primaria e inteligente que impuso orden donde había desorden y que, tras haber realizado la cosmética general y más perfecta, es quien encomienda a los dioses menores, sus vástagos, la organización de los aspectos secundarios de la creación, en los que ya aparece implícito algún elemento de

---

<sup>46</sup> Cf., Crombie, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines, Plato on Knowledge and Reality*, vol. II, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1963, p. 153.

imperfección, dada la hipótesis previa del cosmos ya previamente discutida respecto a la naturaleza del cosmos. Si bien el propósito de la cosmología del *Timeo* es, una primera instancia del discurso, subrayar la causa teleológica inteligente, que está ausente —según Platón— en las cosmologías presocráticas; en una segunda instancia el discurso cosmológico de *Timeo*, este factor de la *ananké* aparece manifiesto con autonomía del *nous*, tal como lo repasamos anteriormente: por un lado, la *ananké* no está absolutamente subordinada a éste porque es referida suficientes veces como principio requerido para poder explicar los mitos cosmológicos de *Timeo* y, adicional a este, su existencia no puede admitirse como posterior al del demiurgo, ya que, al admitirse como Causa Errante. De no ser así, la *ananké* quedaría reducida —ilegítimamente, pienso— a un factor instrumental de la inteligencia, incluso creado por ésta.

A la luz de esta comprensión de sus naturalezas y estados originales —antes de la generación del cosmos—, delimitaré y aclararé su dinámica durante la generación del cosmos —la persuasión descrita en el *Timeo* que involucra al demiurgo y a la *ananké*—. Explayar y matizar lo asociado con la *ananké* tanto en su estado original como cuando es persuadida por el demiurgo me permitirá, en una segunda instancia, reformular el papel ontológico y teleológico de este último. Es mi intención última proponer que la *ananké* tiene un factor productivo que permite explicar la teoría de las causas primeras y auxiliares planteada en el diálogo platónico analizado en esta investigación. Habiendo establecido esto último, considero estar en las condiciones suficientes para establecer cómo, a la luz de esta nueva interpretación, se puede entender el papel ontológico y epistémico del demiurgo (inteligencia, *voũç*) y de la *ananké* (necesidad). Debemos, primero, precisar el pasaje del *Timeo* 68e6-69a5:

Es necesario distinguir entre dos tipos de causas, uno necesario, el otro divino, y con el fin de alcanzar la felicidad hay que buscar lo divino en todas partes, en la medida en que nos lo permita nuestra naturaleza. Lo necesario debe ser investigado por aquello puesto que debemos pensar que sin la necesidad no es posible comprender la causa divina, nuestro único objeto de esfuerzo, ni captarla ni participar alguna medida de ella

Platón está diciendo en este breve texto que la captación de lo forzoso e inexorable es un paso imprescindible para la comprensión de lo divino. El pasaje especifica que, si el objetivo es alcanzar la vida feliz, será completamente sustancial el conocer las causas divinas, pero para esto es ineludible investigar antes las necesarias, pues las divinas no se pueden conocer sin haber dado previamente con aquéllas. Al respecto, convendría señalar que el pasaje no dice que las causas necesarias no deban buscarse por sí mismas ni que se las debe buscar exclusivamente por las divinas, sino que si se quiere alcanzar la vida feliz las causas necesarias serán investigadas en función de las divinas. Esta clara codependencia de tanto la causalidad inteligible como la de la

Como vimos, en el pasaje 48a6-7, Platón, al referirse a ananké, afirma que es una causa, aunque sea una causa errante o indeterminada<sup>47</sup>. Además, como causa, no se describe en este pasaje como sin razón o inteligencia, sino que se describe como persuadida por la inteligencia (Ti. 48a5), cuyo pasaje oscuro es indicativo al menos de algún tipo de relación de la ananké con respecto a la razón o inteligencia para que esta pueda ser persuadida (es decir, sometida) durante el acto de la generación del cosmos. La ananké, aunque conserva el carácter de una fuerza, al ser descrita como capaz de lograr el mejor fin para la mayor parte de las cosas que llegan a existir, esto es únicamente el caso en el que consideremos que esté persuadida por la Inteligencia. Esto nuevamente apunta a la sugerencia de que ananké, como la fuente de fuerza bruta en el universo, comparte, no obstante, al menos algunas de las características de lo divino por derecho propio. No es que ananké coincide con la inteligencia demiúrgica por rendirle total servidumbre, sino que ambos —por más contradicción fundamental que exista y persista entre ellos— deben vincularse y actuar en conjunto. La metáfora de la persuasión, que es la que en este pasaje se enfatiza, precisamente para señalar que la providencia debe negociar con los factores forzosos preexistentes: emplear la persuasión, que aquí es una tarea positiva —no negativa, como la persuasión retórica criticada por Sócrates en algunos pasajes del *Gorgias*—, es, no obstante, según el relato de Timeo, un trabajo difícil que puede obtener o no los resultados esperados. Para Platón, el acto mismo de *persuadir* es una tarea difícil incluso cuando el destinatario de la persuasión es un ser perfectamente racional. Platón busca subrayar que la inteligencia demiúrgica generalmente consigue sus propósitos, o si no se conforma con lo posible, pues la necesidad a veces resiste el plan de lo mejor, mientras que otras veces es persuadida de buena gana y concede. Así versa el pasaje 56c:

[...] En todas partes dios adecuó la cantidad, movimientos y otras características de manera proporcional y que todo lo hizo con la exactitud que permitió de buen grado y obediente la necesidad

Ahora, tal como anticipamos previamente en la introducción y demás lugares del presente trabajo, en el contexto del Timeo, muchas cosas se incluyen en la órbita de la ananké: los fenómenos concernientes a fuego, agua, tierra —mal llamados principios, según Platón, por la tradición presocrática—; la deducción del tercer género, principio que es preciso sumar a los dos ya considerados anteriormente (27d-28a), y que guarda una relación causal general respecto de los demás fenómenos generados; la composición de las partículas elementales a las que debemos el origen de los cuerpos; el desarrollo de las facultades sensibles y de las demás funciones orgánicas; la creación de los colores y de otras cosas sensibles; dolores y placeres; enfermedades del cuerpo y el alma. No solo esto, sino que la ananké cumple dos roles distintos, uno antes de la creación y otro durante y después de la creación. Al primero Timeo lo llama “causa errante” mientras que al

---

<sup>47</sup> Veáse, «τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας».

segundo “causa auxiliar”. La ananké, en el contexto precósmico, como indica *Timeo*<sup>48</sup>, causa que los cuerpos básicos del universo dentro de la chora se muevan y se agrupen bajo el principio de afinidad y ocupen un lugar en el receptáculo. A esta función de la ananké antes de la creación *Timeo* la llama “causa errante” (*planomene aitia*), la cual produce movimientos “sin medida y sin propósito”. Una vez creado el universo, la ananké ha sido persuadida por el intelecto y ha sido convertida en “causa auxiliar”. Para comprender el estado previo a la creación del universo en tanto “materia desordenada”, entonces, debemos estudiar qué produce y cómo afecta la ananké a los cuerpos básicos y a la chora antes de la ordenación del mundo. Comencemos el análisis recordando que Platón describe la naturaleza material de lo que llamamos fuego, agua, entre otros, en dos partes del *Timeo*: primero (49a 6-50b 5 y 51b 2-7) se analiza en términos generales su constitución y se establece que ellos son fenómenos inestables forjados a partir de ciertas propiedades conferidas a las cosas o fenómenos generados “de una manera difícil de concebir y admirable” (50c4-6). Al respecto, la acción demiúrgica descrita a lo largo de 53b7-56e7 –respecto a la composición y confección de las partículas corpóreas elementales de los cuatro elementos– genera lo corpóreo a partir de las imitaciones de los seres y del receptáculo. En la segunda parte de 53b7-56e7 se busca esbozar una explicación más exhaustiva de la formación física de los elementos; allí la acción demiúrgica aparece interviniendo decisivamente, pues impone proporciones a dichos protoelementos (*cf.*, 56c5-6).

Es, pues, la situación precósmica de los protoelementos, que a pesar de carecer de proporción y medida, a causa de la naturaleza de la ananké como Causa Errante que se mueven dichas huellas de los elementos hacia ciertas zonas, concentrándose o alejándose según la espontaneidad de su mutua semejanza o desemejanza, un buen ejemplo del uso platónico de ananké para figurar la producción de un efecto que aparece forzoso, espontáneo, pues ocurre sin deliberación ni inteligencia y –pese ello– terminan orientados y conducidos hacia lo inteligible. A esta explicación se le puede sumar el hecho de que, antes de ser llevados hacia lo más bello posible, los protoelementos se mueven espontáneamente, arrastrados por la afinidad ciega que proviene de ser o no mutuamente semejantes, pero sin finalidad. En cambio, cuando fuego, agua, aire y tierra ya han sido conformados como cuerpos, mediante la acción demiúrgica, siguen moviéndose espontáneamente, pero esa espontaneidad aparece ahora signada por una constitución singular, que es la de cada uno de ellos, y está orientada en función de una cierta organización inteligible. Tenemos que concluir, por tanto, que Platón está refiriendo aquí que la ananké no solo tiene cierta autarquía respecto a las obras inteligentes, sino que en virtud de ser causa y de participar en el proceso de la generación del cosmos, fruto de dicha lucha terminó afectando no sólo a factores

---

<sup>48</sup> *Refiérase, Timeo* 53b. El pasaje indica que los cuerpos antes de la creación del universo yacían dispersos y se comportaban naturalmente sin “razón ni medida”. Pero *Timeo* no indica cuál es la causa de este comportamiento.

susceptibles de ser persuadidos por la acción demiúrgica, sino también derivó en fenómenos susceptibles también de adoptar directa o indirectamente una cierta finalidad. La *ananké*, puesto que no puede ser identificado con ningún elemento de origen inteligible y, puesto que es descrita como Causa Errante que conduce a movimientos azarosos y espontáneos tanto al Receptáculo y a los proto-elementos en el momento previo a la generación, solo puede ser comprendida como aquel elemento necesario para poder explicar y declarar la composición y dinámica del mismo Receptáculo.

Respecto al demiurgo sólo debemos concluir que este se ocupa de crear los seres divinos y deja a sus vástagos la creación de los mortales. El *nous* hizo lo que le era posible, ordenando lo que se hallaba hasta entonces en un mero flujo azaroso, estabilizándolo de algún modo y volviéndolo así digno de ser nombrado. Así, por encomienda del dios, los demiurgos menores debieron componer luego el alma mortal, que “tiene en sí padecimientos terribles y necesarios” (*cf.*, Tim. 69c8-d1) y, más ampliamente, ellos confeccionan “el género mortal según la necesidad” (*cf.*, 69d 5-6). Ahora, si bien hemos subrayado la importancia de considerar al demiurgo en la economía de los principios teleológicos del Timeo, queda por resaltar que parte de la razón que explica el estado actual del universo es el razonamiento que el demiurgo realiza y que lo lleva a la conclusión de que el universo será bello, bueno y ordenado sí y solo sí este posee también un alma inteligente. Versa así el pasaje 30a-b. La actividad del demiurgo, en conclusión, es simultáneamente doble y consta de una parte “práctica” y otra “intelectual”: por un lado, el demiurgo observa el paradigma y, por el otro, el demiurgo actúa sobre la materia desordenada. El artesano, entonces, representa la síntesis de la actividad teórica y práctica al contemplar las ideas y ordenar el mundo a partir de esta contemplación. Así, pues, como el filósofo-rey de la República, el demiurgo aparece como el mediador entre las ideas inmutables (el paradigma estable que sirve para dirigir su actividad intencional creadora y organizadora) y el reino sensible y cambiante (el universo).

Para evitar contaminar la parte divina más de lo absolutamente necesario. Los dioses colocaron el alma racional e inmortal en la cabeza, separada de la otra por el cuello. Ahora, este tipo de necesidad no parece domesticable por medio de la persuasión: sólo puede ser, en el mejor de los casos, aislada. La introducción de la negatividad de lo mortal, ilustrada por medio de la descripción de estados psicológicos y psicosomáticos que constituyen obstáculos a la realización plena de lo bueno, no puede fundarse en otra razón que la coexistencia, junto con el bien providencial, de lo necesario —entendido aquí como algo fatal, forzoso y eminentemente negativo—.

Si bien la causa (necesaria) de esto mortal no está especificada, resulta evidente que, en la medida en que es algo negativo, forzoso y violento, no puede haber sido causado por el principio general de causalidad buena y providencial enunciado en 30a 6-7. Tenemos que concluir, por tanto, que

Platón está refiriendo aquí con *ananké* no sólo a factores susceptibles de ser persuadidos por la acción demiúrgica, susceptibles también de adoptar directa o indirectamente una cierta finalidad (factores que abarcan a aquellas condiciones mecánicas denunciadas en el Fedón por su insuficiente naturaleza causal), sino que alude también con *ananké* a lo contrario del bien, o sea: al mal. En razón de este argumento debemos concluir que si bien la acción inteligente y demiúrgica puede, con éxito, haber subordinado esta *ananké*, no eliminan por completo la presencia de lo contrario del bien en el universo.

Como ya hemos explicado, hacia el pasaje 48b *Timeo* decide interrumpir la descripción del universo y comenzar el relato de nuevo. Esta vez, sin embargo, *Timeo* decide narrar el nacimiento del cosmos explicando su situación antes de ser creado por el demiurgo. Para describir el estado pre-demiúrgico del mundo, afirma *Timeo*, no bastará la distinción establecida en la primera parte del relato acerca de las causas del universo (el ser, la génesis y el demiurgo), sino será además necesario introducir dentro de este esquema causal la *ananké* y el lugar donde se da la generación (la *chora*), así como precisar el rol y la naturaleza de cada una de estas causas. En *Timeo* 51a7 y sqq, Platón describe el receptáculo del devenir como sigue:

ταὐτὸν οὖν καὶ τῷ τὰ τῶν πάντων ἀεὶ τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ πολλακίς ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι πάντων ἐκτὸς αὐτῷ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν. διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὄρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν: ἀλλ' ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.

Se dice que participa en “de la manera más desconcertante” en lo inteligible y también que es un concepto “difícil de comprender”. Aquí se admite una gran dificultad para comprenderla, pero más allá de esta admisión, Platón no dice nada más. Conviene recalcar ciertos matices para dar cuenta del reparo de Platón sobre la distinción entre el Dios eterno, es decir, el demiurgo, y el cosmos que acaba de ser creado: llama a este último dios *bendito* debido a su singular totalidad, circularidad de movimiento, excelencia general y autosuficiencia, subrayando que es por todas estas razones que, en su conjunto, es un dios benevolente. Antes de esto, en *Timeo* 30b6, señala que el Cosmos ha llegado a existir en verdad como una criatura viviente dotada de alma e inteligencia debido a la providencia de Dios. De nuevo, un poco más adelante en el pasaje 30d1-31a1, Platón afirma que era el propósito del demiurgo utilizar como modelo las cosas inteligibles más elevadas y perfectas. Lo que es importante considerar en cada uno de estos pasajes es que es el todo lo que se ha convertido en Dios, habiendo sido impartido con perfección general, por ejemplo, es redondo, contiene la suma total de los cuatro elementos de los cuales todo está hecho, es autosuficiente, gira en un movimiento circular uniforme en el mismo lugar<sup>49</sup>, y está contenido y contiene lo más alto y lo mejor que hay de las cosas creadas, ese ser, una *ψυχή* en el que habita

<sup>49</sup> Al respecto, confróntese *Timeo* 34a1.

su inteligencia, la medida por la cual Platón juzga algo para ser superior, a través del cual comparte lo divino<sup>50</sup>. En este sentido, el Alma, como “fuente divina de vida racional e interminable para todos los tiempos”, originalmente pertenecía propiamente al Cosmos como un todo<sup>51</sup>, extendido a través del Alma del Mundo.

El Cosmos físico de Platón se parece lo más posible a un *modelo* mundo, una Forma en la que no hay imperfecciones y, por tanto, no hay necesidad o requisito de explicar ninguna aberración en términos de ananké; al establecer previamente el cosmos como un ser generado, se sigue lógicamente que el cosmos es una copia en sí mismo<sup>52</sup>, modelada a partir de esta Forma perfecta. Para cuantificar y explicar la imperfección del universo, primero debemos admitir que todo en el cosmos que no fue generado u ordenado directamente por el Demiurgo carecía de perfección. Platón sostiene que ninguna de las causas físicas dentro del Cosmos pueden ser causas últimas, sino que simplemente participan como causas accesorias, ya que gobiernan en el tiempo (otros eventos) y se gobiernan ellos mismos y, como tales, no pueden ser causas verdaderas o últimas<sup>53</sup>.

También es igualmente cierto que antes de la generación del Universo existía para Platón otro tipo de realidad metafísica, una que no era ni causal ni causada, sino que existía eternamente como puro “ser”, según el cual todas las cosas se modelaban. Además de estas “ideas” o “formas”, también existía para Platón una realidad física anterior a la generación que consistía en triángulos básicos que se movían aleatoriamente. Este caos, además, estaba contenido en el Receptáculo. También debemos comprender la presuposición de Platón ya explicitada en el Timeo, es decir, si algo existe, debe existir en alguna parte o no existir en absoluto<sup>54</sup>. Este argumento será útil para comprender cómo también es posible para Platón decir que este caos, debido a movimientos fortuitos, no estaba completamente desorganizado, sino que también consistía en triángulos que se habían organizado aleatoriamente en lo que Platón llama 'devenir' y que, cuando el Demiurgo lo tomó, eventualmente comprendería la totalidad del cosmos<sup>55</sup>. Al establecer las premisas anteriores, podemos llegar a la conclusión de que estas poderosas fuerzas primarias detrás tanto del Cosmos generado como del caos no generado, Platón las distingue respectivamente como demiurgo y ananké.

Para Morrow, “decir que el cosmos surge por persuasión significa que resulta del funcionamiento de los poderes inherentes a los materiales que lo componen, cada uno de los cuales produce los efectos naturales en sí mismo, y ninguno de ellos es bajo cualquier restricción de un poder externo a la naturaleza”. Platón no afirma que el cosmos surgió mediante el funcionamiento de los poderes

---

<sup>50</sup> *Confróntese, Timeo 92c4-9.*

<sup>51</sup> *Vide, Timeo 36d8-e5.*

<sup>52</sup> *Véase, Timeo 31a2-b3.*

<sup>53</sup> *Cf. Timeo 46c7-e6.*

<sup>54</sup> *Vid. Timeo 52b3-5.*

<sup>55</sup> *Vide, Timeo 52d2-4.*

inherentes a los materiales que lo componen. Si, como sugiere Morrow, Platón tomó prestado conscientemente el lenguaje de Demócrito al elegir el término 'ananké' (p. 424), que parece bastante razonable, la intención de Platón al hacerlo difícilmente podría haber sido emular a Demócrito (p. 423). Más esta visión fiscalista que propone Morrow, sin embargo, es precisamente lo que Platón niega rotunda y repetidamente a lo largo de la obra. Una razón más probable para que Platón tomara prestado el término 'ananké' de Demócrito, si este hubiera sido el caso, al nombrar el poder causal desorganizador dentro de su cosmología, sería atribuirle la completa falta de 'nous' ya asociado con este término conocido. La suposición metafísica que Platón está haciendo aquí es que antes del estado de orden estaba el desorden, que desorden tenía una causa y que la causa del desorden es nombrada de diversas maneras por Platón como la “causa errante” o “errante” y “ananké”. Consecuentemente, los efectos de la ananké antes de la creación del cosmos, es decir, la ananké en tanto “causa errante”. Así, pues la ananké, entendida según su descripción de “causa errante” debe entenderse como la causa del movimiento sin finalidad y propósito que caracterizan el estado pre-demiúrgico del universo. El punto clave, entonces, para comprender el concepto de “causa errante” consiste en distinguir entre una causa que produce efectos ordenados/deseados (el intelecto-demiurgo) y una causa que produce efectos arbitrarios y azarosos (tuche)<sup>56</sup>. Solo las causas inteligentes producen los primeros resultados, mientras que las no-inteligentes, los segundos. La “causa errante” es un ejemplo del segundo tipo de causa, pues produce el movimiento sin propósito de los cuerpos en el receptáculo.

Asimismo, para comprender el estado pre-demiúrgico debemos distinguir dentro del segundo relato de Timeo la generación del universo a partir de la descripción que este mismo hace del receptáculo en sí misma (49b-52d) de la descripción sobre el movimiento que hay en ella antes de la ordenación (52e-53b). Tal como se menciona y tal como resulta válido admitir, el receptáculo es un tercer género “invisible y amorfo, omnirrecipiente y participante de lo inteligible de un modo que provoca la mayor perplejidad y dificultad de comprensión” (51a-52b). Ella es descrita como la nodriza o madre de la generación: “aquello en lo cual cada una de las cosas, al generarse sin cesar, hace su aparición y desde lo cual nuevamente se destruye (49e-50a). Como tal, es el único elemento que puede ser llamado “esto” dentro del proceso dinámico de generación es el receptáculo (50a6-b6). Pero para que el receptáculo pueda admitir la constante generación y corrupción de todos los géneros de cuerpos, este mismo debe encontrarse desprovisto de toda forma. Claro está, que si el receptáculo tuviese una forma específica<sup>57</sup>, el receptáculo se les asemejaría defectuosamente o les suministraría a los cuerpos su propia naturaleza. Es de sustancial importancia, ergo, que este receptáculo, el espacio de la generación de los cuerpos sensibles sea absolutamente amorfo. No obstante, Timeo indica que describir la

---

<sup>56</sup> Cf. *Timeo* 68e.

<sup>57</sup> Cf. *Timeo* 50e.

naturaleza del receptáculo es difícil y solo se puede comprender “mediante un cierto razonamiento bastardo apenas confiable” (cf. 51c-d). Como vimos, el precisar del principio de la chora para poder proseguir con el estudio del estado predemiúrgico del universo, resultará relevante para poder describir cómo los efectos de la ananké se explican desde previo a la generación del cosmos y cómo, fruto de la persuasión del demiurgo, perviven y coexisten en el mundo dichos factores casuales y azarosos, tales como las de las causas auxiliares, las cuales se subordinan al principio teleológico por excelencia.

Timeo sostiene que antes de que el cosmos fuese creado, los elementos materiales se movían inarmónica y desordenadamente<sup>58</sup>. A luz del pasaje 52e al 53b, Timeo complementará lo anteriormente señalado acerca del momento caótico previo a la creación, pues describirá que en el estado precósmico sólo existía el receptáculo, el “devenir” y el ser<sup>59</sup>. A la par, mencionará que que los cuerpos ya existían antes de la creación, pero que se presentaban como rasgos (ichne) o poderes (dynameis), los cuales tienen la capacidad de mover y ser movidos. La chora, pues, antes de la creación está colmada de estos cuerpos. Ella agita a los cuerpos, los cuales, a su vez, en su movimiento, la agitan a ella. Esto genera que ella se balancee (isorropeo) de modo irregular en todas sus partes y se encuentre en desequilibrio. Este desequilibrio produce que los cuerpos se desplacen hacia diferentes lugares y se separan distinguiéndose los unos de los otros. Los cuerpos disímiles entre sí se apartan mientras que los cuerpos semejantes entre sí se acercan y se concentran en un mismo punto. El efecto del movimiento del receptáculo sobre los elementos implica una completa separación de las cuatro clases de cuerpos en cuatro homogéneas masas bajo el principio de “lo semejante a lo semejante”. En suma, el receptáculo mueve a los cuerpos “sin razón ni medida” produciendo que los cuerpos “ocupen un espacio, aun antes que el universo ordenado cósmicamente se hubiese generado a partir de ellos” (53b). Este movimiento se da antes de que el demiurgo haya ordenado el mundo. Timeo ha sostenido que el movimiento precósmico produce efectos como el agrupamiento de los cuerpos de acuerdo a su naturaleza o el que los cuerpos se presenten como rasgos con ciertas proporciones matemáticas. Antes de la creación, sólo es posible afirmar que existía cierta regularidad mecánica en el movimiento de la chora. Esta regularidad no responde a ninguna finalidad inteligente específica, sino que aparece únicamente por azar (tuche). Al respecto, el periodo precósmico es un estado donde tanto el receptáculo como los cuerpos se mueven sin orden ni propósito claro y determinado. Conviene, por tanto, resaltar que Timeo sostiene que la ananké es la causa del estado caótico que el demiurgo heredó<sup>60</sup>. Adicional a esta consideración, la ananké, además, es descrita como la causa “carente de inteligencia y origen de lo desordenado casual en todos los procesos”. Timeo indica que la causa

---

<sup>58</sup> *Ibid*, 30a.

<sup>59</sup> Véase, 48e, 52d.

<sup>60</sup> *Cf. Timeo* 68e.

de poner las cosas a la deriva es la “causa errante”: la ananké entendida en su función de “causa errante” parece ser la aitia responsable del movimiento caótico y sin propósito que caracteriza el estado predemiúrgico. Sin la presencia del demiurgo, entonces, la ananké es una causa negativa, pues produce el movimiento caótico y arbitrario que caracteriza al receptáculo precósmico y es sinónimo de ataxia. Debemos, por tanto, derivar que, si la ananké es causa del nacimiento del universo y no surge a raíz del nacimiento del universo, se sigue que ella debe haber existido antes del universo, así como necesariamente la causa antecede a lo causado. Podemos constatar, como hemos visto en anteriores pasajes, la independencia ontológica de la ananké sobre el demiurgo es confirmada por el hecho que parte del trabajo cosmológico del intelecto es la persuasión de la ananké. El hecho de que el demiurgo tenga que persuadirla de actuar ordenadamente indica independencia causal del demiurgo (así como predisposición de la necesidad ser convencida por el demiurgo) y que lo que ella produce no es necesariamente ordenado; el hecho de que sea causa auxiliar de la generación del universo indica su preexistencia, así como la de sus efectos, a la creación misma del universo.

En un período sin tiempo, como el precósmico, el único movimiento que puede existir es el movimiento desordenado y no cíclico. Este es precisamente el tipo de movimiento que caracteriza el estado predemiúrgico del universo: como carente de proporción y de medida, quíerese decir, un movimiento que no puede ser medido o calculado mediante el número (*cf.* Tim. 53a). Respecto a esta parte de la narración convendría señalar que cuando la ananké terminó siendo persuadida, ella misma dejó de actuar como “causa errante” sobre el Receptáculo y, por ende, termina opacándose y manifestándose en el cosmos visible como una “causa auxiliar” al servicio del demiurgo. Tal como se aclara, el demiurgo forzó lo semejante y lo diferente para poder crear del alma del mundo, puesto que por naturaleza cada uno de estos principios se opone al otro. La ananké, en cambio, se deja persuadir “de buen grado” por el intelecto en ordenar el mundo para lo mejor (48c5). En el período precósmico, entonces, el receptáculo muestra una cierta tendencia a formar cuerpos con proporciones matemáticas. Esto, claro está, es admisible, puesto que debe rendirse explicaciones respecto a la asignación inteligente de determinadas figuras a estos cuerpos elementales se hace buscando una correspondencia con ciertos factores necesarios ya presentes. Así, pues, la ananké es persuasible porque la construcción de estructuras bellas no le es completamente extraña a su propia naturaleza, si bien ella misma nunca podría construir todos los cuerpos. Por tanto, el demiurgo, entonces, puede introducir orden y hacer que la ananké se comporte de acuerdo a su plan porque la ananké está dispuesta a ello. Aquí convendrá precisar que es precisamente el acto de persuasión del demiurgo implicará necesariamente la construcción de los cuatro cuerpos en sólidos bellos y armónicos, pues este convencimiento se revela como un acontecimiento que rinde cuentas sobre la forma de teleológico y racional. Una vez persuadida la ananké, esta deja de ser “errante” y se vuelve “auxiliar”. Ahora, vale la pena ahora En el Timeo,

sunaitia indica no solo aquello que es condición necesaria o “aquello sin lo cual”, sino, en ciertos contextos, un subproducto no necesario. En 73e-74b Timeo sostiene que los dioses crearon los huesos para proteger la médula. La causa por la cual fueron creados los huesos es porque su dureza puede proteger la médula. En ese sentido, la dureza protectora de los huesos es la sunaitia de la médula. No obstante, los dioses al crear los huesos los hicieron también rígidos y secos. Su rigidez y sequedad no parece aportar nada significativo a la protección de la médula; más bien, a causa de su rigidez y sequedad se requiere que la médula sea protegida adicionalmente por carne y que se añada a ella los tendones para hacer los huesos más flexibles. Al respecto, precisar que Cornford identificó los factores limitativos de la ananké como aquellos presentes en las propiedades de los materiales precósmicos con los cuales debe operar el demiurgo. Respecto a la comprensión de la ananké y su respectiva interpretación como una necesidad accidental, el intérprete ahínca en que:

The function of bone is to protect from injury the seat of life, the brain and marrow. To that end bone must be hard. But its very hardness makes it too brittle and inflexible, and also liable to decay under excessive heat. Accordingly the skeleton needs to be wrapped about with soft and yielding flesh. The brittleness is a concomitant of the hardness, and it can be described both as necessary or inevitable and as “accidental” [...] In this instance brittleness happens to be inevitable but undesirable concomitant of the useful quality, hardness. [...] Those parts of the body which are the seats of intelligence, above all the skull, have the thinnest covering of bone and flesh. The reason is that this frame, which is born and compacted of necessity in no wise allows dense bone and much flesh to go together with keenly responsive sense-perception. For if these two characters had consented to coincide the structure of the head would have possessed them above all, and the human race, bearing a head fortified with flesh and sinew, would have enjoyed a life twice or many times as long as now, healthier and more free from pain. But as it was, the artificers who brought us into being reckoned whether they should make a long-lived but inferior race or one with a shorter span but nobler'. Here the two desirable characters refuse to coincide as concomitants: they are incompatible. Necessity cannot be wholly persuaded by Reason to bring about the best result conceivable. Reason must be content to sacrifice the less important advantage and achieve the best result attainable.

De esta manera, la razón por la cual los huesos son duros es que estos han sido diseñados con la función de proteger el cerebro (la parte del cuerpo de mayor valor), pero a la vez su dureza los hace quebradizos y vulnerables ante ciertas condiciones físicas, tales como el exceso de calor. De modo que la rigidez del esqueleto precisa la blandura y flexibilidad de la carne, nervios, entre otros (cfr., 73b-74b). La rigidez es una propiedad inevitable y a la vez indeseable de la dureza, propiedad que vuelve útiles a los huesos. En otros casos, como el de Tim. 75a 7-c2, el demiurgo (propriadamente inteligente) debe evaluar cuál de los obstáculos que ofrece ananké es menos perjudicial para el plan de su creación: por ejemplo, al construir la cabeza, resulta que no se pueden (cfr., en 75a 7) colocar juntos gran cantidad de hueso (duro, resistente, protector) y carne (flexible) pues esto impediría —por la explicación brindada en 64b-c— la aguda capacidad sensorial. Aquí la tarea demiúrgica debe evaluar si es mejor una vida más larga (por hacer coincidir las características positivas que sumarían huesos y carne), pero chata (por la imposibilidad de sentir, y así inspirar la vida filosófica), o una más breve pero más noble. La

divinidad elige lo último. En estos ejercicios de inteligencia y de elección inteligente frente al accidente ineludible que ofrecen el azar y la necesidad, en esta forma de imponerse a la fatalidad, Cornford ve consagrado, no obstante, un solo factor causal: el inteligente. Así, la causalidad providencial formulada en Tim. 29e1 obliga, en efecto, al demiurgo a poner orden allí donde había desorden, siendo el origen del desorden —como se afirma en el pasaje antes analizado de Tim. 46d y ss.— la causa segunda, es decir, ananké.

Resulta bastante interesante que la extraña atribución de Platón a la ananké —después de haber sido ya expuesta como una causa completamente contraria al buen orden y a la inteligibilidad del demiurgo— de ser capaz de algo que normalmente se considera que requiere razonabilidad, es decir, “persuasión”, como una instancia singular en el Timeo. Considero que estos puntos se dejan desatendidos debido a la gran dificultad que entraña la descripción de estas realidades metafísicas anteriormente señaladas para entender a la ananké y al demiurgo. Como vimos, la ananké, como poder primario desordenador, existía para Platón antes de que se generara el mundo físico. A su vez, cabe señalar que es el Receptáculo del Devenir, en condición de ser eterno e indestructible como la ananké, el espacio del cual dependen el mundo de los respectivos elementos generados y dependieron sus rastros para poder subsistir y ser generados. Esta acotación resulta imprescindible, pues el pasaje pone en evidencia que Platón indica la existencia al menos aparente de orden y, por lo tanto, razonabilidad, en medio de las fuerzas desordenadas e irracionales y la materia preexistente del universo antes de que comenzara la generación, aunque sólo sean vestigios de inteligencia.

## Conclusiones

Es pues reflexión de este trabajo lo siguiente: que la ananké se presenta en primer lugar como la segunda de dos causas, que existe como una fuente del desorden, existente fuera del Cosmos generado. Ello último puesto que es imposible de admitir como inherente al receptáculo –dada la constante insistencia de su indeterminación, de su carencia de forma– la producción de movimientos mecánicos. De esto se sigue, por lo tanto, que la ananké está fuera del ámbito del campo de la acción humana o del mundo de eventos físicos, solamente existiendo en este secundariamente, sin embargo, como desorden residual en los fenómenos carentes de inteligencia. En cuanto a su función, la ananké para Platón configuró en el diálogo la antítesis de Nous, la causa ordenante, y se le acuñó el significado de “azar” para implicar sólo la producción de un orden aleatorio. Además, es entendida por Platón como una fuerza metafísica negativa en el Timeo, ananké, como se ha argumentado, es exactamente lo contrario de Nous, al ser esta también entendida como un poder causal, mas siendo degenerativo y, por tanto, desordenado como distinto de generativo u ordenante. Es este vínculo que propongo relevante de señalar y que, aunque implícitamente en la imagen del padre, de la madre y del hijo explicitada en el pasaje 51d1-e1, Platón declara la naturaleza apriorística del Nous y de la ananké como las únicas causas de este tipo en la generación del Cosmos, siendo a la vez incapaces de dirigir directamente el movimiento ellos mismos una vez generado el cosmos. La ananké, al ser presentado como uno de los dos poderes causales primarios en la generación del Universo, dirigiendo el movimiento caótico precósmico el Demiurgo, al ser ambos principios apriori necesarios para propiciar la verosimilitud del relato, no puede ser identificado al mismo tiempo como una causa secundaria o auxiliar que no tiene poder de propio y ser parte del Universo finito. Las causas auxiliares, propongo, son fruto de la propia tendencia natural y corpórea de las huellas elementales de los elementos corpóreos.

En este entendimiento, ananké es comprendida como una causa productiva, es decir, que provoca e induce a movimientos desordenados y caóticos, mientras que, a la primera causa primaria, el demiurgo, se le asigna el único papel de ser la causa ordenadora primordial. Este poder ordenante, por lo tanto, persistió con éxito en poner orden en el caos, con el resultado de que el Cosmos se hizo naciente y según cuyo orden, por el solo hecho de su existencia, el caos claramente cedió. Es con esta idea en mente, sugeriría, a saber, que el demiurgo es una entidad cuyo poder termina abarcando parcialmente a aquella de la ananké: según la cosmología de Platón, además, es a mi propia consideración que ni el demiurgo ni la ananké cumplen papeles relevantes a desempeñar después de la generación del Cosmos. De hecho, a partir de entonces, cuando Platón comienza a describir los objetos del Universo generado, ambos poderes primarios desaparecen literalmente del mito cosmológico. Esto, diría yo, es significativo porque eleva su ontología como verdaderos poderes causales, nada más y nada menos.

Según Platón, el mundo tal como se genera es bueno, por lo que se asigna al Demiurgo como la causa de esta bondad y, por tanto, como causa, él mismo es totalmente bueno. Cualquier desorden no deseado en el Cosmos es simplemente un hecho, no generado por el Demiurgo, que Platón debe sin embargo dar cuenta y por el cual también debe, según su metafísica, asignar una causa, lo que hace en la forma de la causa desordenada, Ananké. En el Timeo, sin embargo, no explica completamente los poderes desordenados que se encuentran dentro del Cosmos, reconociendo solo la causa desordenada, Ananké, en su relación con el orden inicial del Cosmos y con la menor nota posible. Como consecuencia, el desorden dentro del Cosmos queda en gran parte sin explicación y dentro de su contexto mítico, es decir, como esa parte residual del Cosmos en la que Ananké no fue completamente “persuadido” por el Demiurgo para permitir que el Cosmos sea ordenado (47e5-48a5).

Para Platón, tanto el Demiurgo como la Ananké no era posible considerarlos como poderes activos y productivos dentro del Mundo generado en el Timeo, ya que según su metafísica no considera que ninguna de estas fuerzas sean almas o autogeneradas, generadas o un parte de lo que se genera de cualquier forma. Estos deben estipularse como si se tratasen de entidades con poderes metafísicos que se encuentran completamente fuera del cosmos generado, cuyos efectos aparecen dentro del Cosmos como aspectos ordenados o desordenados del mismo, puesto que estos últimos son el resultado de su lucha antes y en el momento del acto de generación. De acuerdo con la metafísica de Platón, además, el Alma del Mundo se generó para mantener el orden que el Demiurgo forjó al comienzo del cosmos, mientras que cualquier desorden residual simplemente permaneció, pues estaba antes de que se generara el cosmos y no terminó erradicándose por completo. Cómo se mantiene este desorden dentro del cosmos no se aborda en el Timeo, excepto para decir que permanece a pesar de haber tenido lugar la generación. Platón se refiere solo una vez al mantenimiento del orden o el desorden por parte de los poderes causales primarios, pero esto es con respecto a la totalidad del Cosmos y no solo a una parte de él (*cf.* Tim. 41a3-41b6).

En consecuencia, si bien aquí se hace referencia al Demiurgo y al mantenimiento del orden, es solo con respecto al inicio del orden desde fuera del Universo a medida que se genera o que se puede disolver. De manera similar, la ananké debe entenderse como la fuente de cualquier desorden que permaneció en el Universo al principio y tras su generación. En cualquier caso, el inicio del orden o el avance del desorden en el cosmos no tiene por qué entenderse como el resultado de que estos poderes permanezcan activos dentro del Cosmos generado. A la par, al describir al demiurgo, Platón procura describir a este como un dios que es bueno y perfecto. El Demiurgo, además, si bien es comprendido como un dios inmensamente poderoso, se nos advierte constantemente sobre sus propias limitaciones, dado que sus poderes para poder dirigir los fenómenos corpóreos hacia el fin inteligible se ven restringidos por la misma tendencia hacia el azar, hacia el desorden de los elementos corpóreos. Mientras que Platón no identifica

estrictamente al demiurgo con el nous, es la cualidad más singular atribuible a este; de esta manera, mientras que el demiurgo se describe como bueno, es en el grado en que se identifica con su propio intelecto que se lo juzga bueno y, en virtud de ello, también se aplica a las otras cualidades asignadas al Demiurgo.



## Bibliografía

ARCHER-HIND, R. D.

1888 *The "Timaeus" of Plato*, London: Macmillan,

BURNET, John

1903 *Platonis Opera*, Oxford: Oxford University Press.

BRISSON, Luc

1974 *Le Meme et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon*. Paris: Editions Klincksieck,

CHERNISS, H.

1954 "The Sources of Evil According to Plato". *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 98, No. 1 (Feb. 15, 1954), pp. 23-30.

1957 "The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues". *The American Journal of Philology*, Vol. 78, No. 3 (1957), pp. 225-26.

CHLUP, R

1997 "Two Kinds of Necessity in Plato's Dialogues". *Listy filologické*, Vol. 120, No. 3/4 (1997), publicada por Centre for Classical Studies at the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences, pp. 204-216.

CLEGG, J. S.

1976 "Plato's Vision of Chaos". *The Classical Quarterly*, Vol. 26, No. 1 (1976), publicado por Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, pp. 52-61.

COSTA, Ivana

2009 "Ananké". *Signos Filosóficos*, Vol. XI, No. 22, (Julio/Diciembre, 2009), pp. 19-57.

BURY, R. G.

1999 *Plato with an English Translation*, Vol. IX: *Timaeus*, etc. The Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

COOPER, M. John

1997 *Plato: Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

CORNFORD, F. M.

1935 *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato.* (Trad., Ed., y Notas: Cornford). Indiana: Hackett Publishing Company. [Reprinted 1997]

GILL, Mary Louise

1987 "Matter and Flux in Plato's Timaeus". *Phronesis* 32.1, pp. 34-53.

JOHANSEN, T. K.

2004 *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias.* Cambridge: Cambridge University Press.

MASON, A. S.

2006 "Plato on Necessity and Chaos". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 127, No. 2, Selected Papers from the American Philosophical Association, Pacific Division, 2004 Meeting (Jan., 2006), publicado por Springer, pp. 283-298.

MOHR, R.

1985 *The Platonic Cosmology.* Series *Philosophia antiqua* (Vol. 42). Leiden: Brill Academic Publishers.

MORROW, G. R.

1950 "Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus". *The Philosophical Review*, Vol. 59, No. 2 (Apr., 1950), publicada por Duke University Press on behalf of Philosophical Review, pp. 147-163.

OSBORNE, Catherine

1996 "Space, Time, Shape, and Direction: Creative Discourse in the Timaeus", in *Form and Argument in Late Plato*, edited by Christopher Gill, and M. M. McCabe, 179-211. Oxford: Clarendon Press.

PETTERSSON, O.

2013 "Plato on Necessity and Disorder". *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 8, No. 4 (December 2013), publicado por Brill, pp. 546-565.

RIVAUD, A.

- 1985 Platon. Oeuvres complètes: Timée. Critias. Collection des universités de France. Vol. X de Platon. Oeuvres complètes. Paris: Société d'édition "Les belles lettres". [Primera Edición: 1925].

SILVERMAN, A.

- 1992 "Timaeon Particulars". The Classical Quarterly, Vol. 42, No. 1 (1992), publicado por Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, pp. 87-113.

STRANGE, Steven

- 1985 "The double explanation in the Timaeus", Ancient Philosophy, vol. 5, pp. 25-39.

TAYLOR, A. E.

- 1928 A Commentary on Plato's Timaeus. Oxford: Clarendon Press.

VLASTOS, G.

- 1939 "The Disorderly Motion in the Timaios". The Classical Quarterly, Vol. 33, No. 2 (Apr. 1939), publicado por Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, pp. 71-83.
- 1941 "Slavery in Plato's Thought". The Philosophical Review, Vol. 50, No. 3 (May 1941), publicado por Duke University Press on behalf of Philosophical Review, pp. 289-304.
- 2005 Plato's Universe (Introd. por Luc Brisson). Canada: Parmenides Publishing. [Primera Edición: 1975, Seattle: Clarendon Press]

WRIGHT, M. R.,

- 2000 Reason and Necessity. London: Gerald Duckwork & Co.

ZEDDA, Sergio

- 2000 "How to Build a World Soul: A Practical Guide", in Reason and Necessity: Essays on Plato's Timaeus, edited by M. R. Wright, 23-41. London/Swansea: Duckworth and The Classical Press of Wales.