

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
ESCUELA DE POSGRADO



PONTIFICIA  
**UNIVERSIDAD  
CATÓLICA**  
DEL PERÚ

**“Del desorden al orden: el *Fedón* y la *República* como fuentes de la  
lógica teleológica en el *Timeo*”**

**Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía**

**AUTOR**

**JOSÉ MANUEL OSORIO TARAZONA**

**ASESOR**

**RAÚL GUTIÉRREZ BUSTOS**

**JURADO**

**GABRIEL GARCÍA CARRERA**

**JULIO DEL VALLE BALLÓN**

**LIMA - PERÚ**

**2015**



Del desorden al orden: el *Fedón* y la *República* como fuentes de la lógica teleológica en el *Timeo*

José Manuel Osorio

*Das Sein ist ewig; denn Gesetze  
Bewahren die lebend'gen Schätze,  
Aus welchen sich das All geschmückt<sup>1</sup>.*

Goethe, J. W., *Vermächtnis* (1829)



---

<sup>1</sup> "El ser es eterno: sus leyes conservan los tesoros de la vida con que se adorna todo el universo".

## Índice

### Introducción a la tesis

1. ¿Qué es teleología y cosmología en Platón?
2. El problema: ¿cosmología, teleología y filosofía de la naturaleza en el *Fedón* y la *República*?
3. La tesis: la lógica teleológica

### Primer capítulo: La lógica teleológica en el *Fedón*

#### Introducción al primer capítulo

1. La lógica teleológica al interior del pasaje autobiográfico (95c-99d)
2. El deseo teleológico de las cosas (74a-75c)

#### Conclusiones del primer capítulo

### Segundo capítulo: El bien y la lógica teleológica en la *República*

#### Introducción al segundo capítulo

1. Materia desordenada: la ciudad de lujo
2. Demiurgo: filósofo-rey
3. Paradigma: el bien y las ideas
4. Materia ordenada: *kallipolis*

#### Conclusiones del segundo capítulo

### Tercer capítulo: la lógica teleológica en el *Timeo*

#### Introducción al tercer capítulo

1. Primer subcapítulo: el demiurgo
2. Segundo subcapítulo: el paradigma eterno
3. Tercer subcapítulo: la materia desordenada como la necesidad en tanto causa errante
4. Cuarto subcapítulo: el producto del demiurgo o el *cosmos*

#### Conclusiones del tercer capítulo

#### Conclusiones generales

#### Bibliografía

## Introducción a la tesis

### 1. ¿Teleología y cosmología en Platón?

Los relatos cosmológicos se pueden entender como el intento por responder a la pregunta acerca del nacimiento, desarrollo y evolución del universo<sup>2</sup>. En la tradición filosófica griega y en la mitología se encuentran numerosos ejemplos de relatos cosmológicos que buscan hacer inteligible el proceso de desarrollo del universo. Los relatos teleológicos, por su parte, tratan de responder una pregunta distinta que los cosmológicos. En las explicaciones teleológicas se busca dar cuenta del destino del cosmos o el propósito específico por el cual el universo ha sido creado, sea este orden, bondad o belleza<sup>3</sup>. Los diálogos teleológicos platónicos, el *Timeo* y la República, pueden ser entendido como el intento de reunir en una misma obra y discurso la explicación cosmológica y teleológica: dar razón del desarrollo del mundo a partir de la explicación del tránsito del desorden al orden que este exhibe en su estado final y el cual ha sido introducido por un agente externo al universo mismo, el demiurgo<sup>4</sup>.

Antes de proseguir con la explicación del sentido de teleología en Platón es necesario introducir una advertencia metodológica. El concepto de teleología en Platón no es el mismo que el aristotélico de “aquello para lo cual”. Para comprender el sentido de teleología en Platón primero debemos ver brevemente qué no es. La definición de este concepto en el corpus aristotélico presenta problemas exegéticos. El primero de ellos es que en el *corpus* no hay una definición clara y precisa del sentido de causalidad final. Como indica Gotthelf: “Surprisingly (an explicit definition of this central notion) is not there to be found. Readers of the *corpus* will search in vain for a detailed analysis of what it is to be (or come to be) for the sake of something”<sup>5</sup>. Ahora, de los intentos por definir el concepto de teleología en la obra de Aristóteles por autores modernos es posible distinguir dos rasgos sobresalientes. El primero es que algo es causa teleológica en Aristóteles solo si a) *X* es la causa de *Y* (acciones, movimientos), b) *X* es intrínsecamente bueno, y c) *X qua* bueno es causa de *Y*<sup>6</sup>. El segundo es que, como sostienen Lennox<sup>7</sup>, Calvo Martínez<sup>8</sup> y

<sup>2</sup> Coles, P., *Cosmology: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 1-5.

<sup>3</sup> Woodfield, A., *Teleology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, pp. 1-38.

<sup>4</sup> Cf. Gregory, A., *Plato's Philosophy of Science*, Londres: Duckworth, 2000, p. 17; Lennox, J., “Plato's Unnatural Teleology”, en: *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 195-196; Ariew, A., “Platonic and Aristotelian Roots of Teleological Arguments in Cosmology and Biology”, en: *Functions: New Reading in the Philosophy of Psychology and Biology*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 10-12.

<sup>5</sup> Cf. Gotthelf, A., *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 4-5. Al respecto, Gotthelf dice: “The longest continuous passages on final causality, *Physics* II.8 and (sections of) *Parts of Animals* I.1, while containing much that eventually proves helpful, do not address themselves directly to this issue. In each case, the purpose is to argue for the applicability to nature of a conception of final causality whose precise meaning and statement is largely taken for granted” (*ibid*).

<sup>6</sup> Tomado de: Johansen. T. K., “Should Aristotle Have Recognized Final Causes in Plato's *Timaeus*?”, en: *One Book, The Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, editado por Richard D. Mohr y Barbara M. Sattler, Las Vegas/Zurich/Atenas: Parmenides Publishing, 2010, p. 180.

<sup>7</sup> Lennox, J., “Plato's Unnatural Teleology”, p. 282.

Gotthelf<sup>9</sup>, los ejemplos que presenta Aristóteles cuando habla de procesos teleológicos parecen indicar que esta es la explicación de procesos no intencionales e intrínsecos en un determinado organismo vivo: la meta del proceso es inmanente al ser en cuestión. El enfoque aristotélico sobre teleología, por tanto, presupone la convicción de que la meta o la finalidad de un ser es intrínseca a su naturaleza. Es decir, el orden y la perfección para Aristóteles es una cualidad que el mismo organismo produce sin la intervención de otro agente. Este segundo rasgo, en nuestra opinión, es la diferencia más importante entre ambas concepciones de teleología, pues en los relatos teleológicos de Platón la explicación del orden del *cosmos* es una cualidad introducida por un agente inteligente, pero nunca una cualidad que el *cosmos* mismo produzca<sup>10</sup>. El orden y la armonía nunca aparecerán por sí mismos si la materia es abandonada y dejada a su suerte. Para Platón, la belleza y orden como estados del mundo solo puede ser explicada como el resultado de la acción causal de un agente inteligente quien, por un lado, contempla un paradigma del orden por realizar y quien, por el otro, una vez contemplado el paradigma, decide ordenar materia desordenada a partir de este modelo.

Las teorías cosmológicas científicas modernas explican la aparición del universo como el resultado del *Big Bang*. En el modelo del *Big Bang* el tiempo, espacio, las galaxias y las leyes que regulan el funcionamiento de la naturaleza tanto a nivel subatómico como atómico son producto de la explosión inicial de materia y radiación. En este modelo, sin embargo, las leyes físicas y el orden que el universo exhibe son resultado de la interacción de la materia misma y del enfriamiento progresivo de ella después de la gran explosión. Si bien se puede hablar de una cierta direccionalidad en el universo en tanto este muestra progresivamente mayores grados de uniformidad, regularidad y orden en tanto permiten la posibilidad de la vida y ser estudiadas matemáticamente por seres inteligentes, el orden en sí mismo no ha sido introducido por un agente determinado externo al universo ni es condición intrínseca de la materia original. En esa medida, entonces, el orden aparece progresivamente, pero de manera azarosa en el universo. En la concepción científica del universo, la perspectiva teleológica o bien es rechazada tajantemente, como Bacon a inicios de la época Moderna<sup>11</sup>, o bien vista como el simple resultado de la interacción de entidades en el universo<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> Aristóteles, *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Editorial Gredos, 1994, p. 30. Calvo Martínez es de la misma opinión de Lennox al afirmar que “la identificación de la forma (*eidos*) con la causa final o fin (*hou heneka*) en el ámbito de los seres y procesos naturales señala el sentido de la teleología aristotélica: *teleología inmanente* de acuerdo con la cual el fin de la Naturaleza es la actualidad de las formas y estas no tienen fin alguno fuera ni más allá de sí mismas” (*ibid*).

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 6.

<sup>10</sup> Sobre la distinción entre la teleología platónica y aristotélica, cf. Johansen, T. K., *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004 p. 69; y el excelente trabajo de Lennox, J., “Plato's Unnatural Teleology” (1985/2001).

<sup>11</sup> *De Augmentis Scientiarum* III, 5.

<sup>12</sup> Swimme, B., “Cosmic Directionality and the Wisdom of Science”, en: *Science and Religion in Search of Cosmic Purpose*, editado por John F. Haught, Washington D.C.: Georgetown University Press, 2000, pp. 91-96.

Así pues, la concepción aristotélica de la producción intrínseca del orden o la concepción científica moderna de la aparición azarosa del orden son extrañas al pensamiento de Platón. Al hablar de teleología y cosmología en la obra de Platón se quiere indicar, entonces, un tipo de relato que al mismo tiempo hace inteligible la creación y el orden del universo, sea este de naturaleza política o cosmológica como veremos, entendido en términos de un agente inteligente que contempla un paradigma o ejemplo del orden y que utilizándolo como modelo le da orden y sentido al universo.

2. El problema: ¿cosmología, teleología y filosofía de la naturaleza en el *Fedón* y la *República*?

Platón busca en diferentes diálogos explicar cómo un determinado sujeto, sea el *nous* del *Fedón*, el filósofo en la *República*, o el demiurgo en el *Timeo*, ordena el universo o mundo político y determina, en ese sentido, el sentido y dirección de la vida de los seres que lo habitan. Estos relatos ciertas notas comunes en el *corpus platonicus*: en líneas generales, se trata siempre de un sujeto inteligente (el filósofo-rey, el *nous* y el demiurgo) que ordena para lo mejor una materia (el universo, la *polis* histórica, los elementos en la *chorá*) que se encuentra desordenada y la transforma en materia ordenada (*kallipolis* y el *cosmos*). El problema que se presenta, no obstante, es que el sujeto ordenador y el objeto por ordenar/ordenado en estos tres diálogos es diferente. Si el interés platónico por la explicación cosmológica y teleológica no es tardío, sino que se encuentra presente ya desde el *Fedón*, la pregunta que debemos hacernos es, entonces, ¿cómo estudiar sistemáticamente estos tres relatos si la pregunta que cada diálogo busca responder es evidentemente diferente en cada caso? A pesar de la diversidad temática ¿hay elementos categoriales recurrentes en estos relatos con los cuales comprender cómo Platón compone relatos cosmológicos? En otras palabras, ¿Es posible agrupar estos tres diálogos bajo la categoría de *relato cosmológico*?

Según Charles Kahn y Gregory Vlastos<sup>13</sup>, tal agrupación es inviable, pues el interés platónico por las explicaciones cosmológicas o por la filosofía de la naturaleza es tardío: en los diálogos de juventud y en los intermedios Platón busca desarrollar la teoría de las ideas como el marco teórico para explicar los intereses morales y éticos socráticos. Según Kahn, es solo a partir del *Timeo* donde Platón intentará remodelar y expandir este marco teórico para explicar la *physis* en sentido cosmológico-teleológico. No obstante, la tesis de Kahn tiene su origen en una lectura tradicional y literal del pasaje autobiográfico del *Fedón* (sobre ella volveremos inmediateamente): aquella que niega el interés de Sócrates por las causas teleológicas, el *nous*, en el relato biográfico. Al negar la presencia de elementos causales teleológicos en el *Fedón*, un diálogo intermedio, parece seguirse que el interés por la filosofía de la naturaleza recién aparece en el *Timeo*. Sin embargo, nosotros creemos que esta lectura es errónea y, como veremos más adelante, es posible leer el pasaje reconociendo no solo la presencia positiva del *nous* como causa teleológica, sino un temprano

<sup>13</sup> *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. xii; Vlastos, G., "Reasons and Causes in the *Phaedo*", en: *The Philosophical Review* 78, 3, (1969), pp. 291-325.

interés por la filosofía de la naturaleza y las explicaciones cosmológicas-teleológicas. Una vez reconocido y explicado el interés temprano por la cosmología en el *Fedón*, pues, se abre la puerta a la posibilidad de reconocer otras explicaciones de este corte en otros diálogos, v.gr. la *República*.

Nuestra respuesta, y la tesis que buscaremos probar en este trabajo, es que sí es posible agrupar los tres diálogos bajo la categoría de relatos cosmológicos y estudiarlos como una unidad a partir de un esquema conceptual cuádruple que llamaremos *la lógica teleológica*. Debemos advertir que este esquema es una herramienta metodológica y exegética nuestra que nos permitirá comprender, por un parte, los elementos causales involucrados en las narraciones cosmológicas y, por el otro, entender la forma concreta que cada uno de estos elementos causales adquiere dentro del respectivo diálogo. La lógica teleológica, pues, es un instrumento conceptual cuyo fin es comprender con cierto nivel de sistematicidad cómo Platón compone sus relatos cosmológicos. La razón y motivación de la aplicación de este esquema a los tres diálogos es que en cada uno de ellos Platón discurre acerca de innumerables temas y tópicos, lo cual hace difícil comprender unitariamente las características comunes de los relatos cosmológicos. Al aplicar una regla común será posible resaltar y evidenciar las características comunes en las explicaciones cosmológicas-teleológicas y comprender mejor cómo y para qué Platón escribe cosmologías.

### 3. La tesis: la lógica teleológica y la filosofía de la naturaleza

Entonces, ¿qué es teleología en Platón y cuál es la estrategia que Platón utiliza para componer sus relatos teleológicos? En nuestra opinión, los intentos de dar razón del estado actual del universo en la obra de Platón, sea desde una perspectiva política-ética o cosmológica, pueden ser comprendidos según un esquema cuadripartito recurrente, cuya presentación más completa aparece recién en el *Timeo*, pero cuyas raíces y fuentes se encuentran, creemos, configuradas de manera esquemática en el *Fedón* y en la *República*<sup>14</sup>. El discurso de *Timeo* constituye la explicación más tardía y completa de la formación y creación del universo: un artesano divino, usando como modelo o paradigma las ideas, que son descritas como un ser viviente inteligible, ordena el *cosmos*, previamente desordenado y caótico, para que sea lo más semejante posible al modelo inteligible, es decir, bueno y bello. Podemos utilizar esta descripción para comprender retrospectivamente los intentos previos de explicación de procesos de ordenamiento concebidos en el *corpus*. Al ser la descripción del *Timeo* la más completa, pues integra en una narración dinámica todos los elementos causales mencionados, nos es lícito reducirla a sus elementos más simples y formales para obtener un esquema causal común a todas las descripciones, el cual llamaremos *la lógica teleológica*<sup>15</sup>: un teorema<sup>16</sup> cuyo contenido es un conjunto de elementos

<sup>14</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.

<sup>15</sup> Tomado de: Maso, S., "Dal disordine all'ordine", en: *Plato Physicus: Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam: Adolf Hakkert, 2003, p. 243.

<sup>16</sup> Por *teorema* entendemos una fórmula (la lógica teleológica) que afirma una verdad demostrable: que la lógica teleológica se encuentra plasmada en los diálogos estudiados.

categoriales (4) que juntos forman una secuencia explicativa y causal: un demiurgo, un paradigma, una materia desordenada y una materia ordenada<sup>17</sup>.

¿En qué consiste esta secuencia causal abstracta y teórica? En la teleología y cosmología platónica, entonces, se puede reconocer y puede ser comprendida a partir de esta secuencia causal dinámica: la creación u ordenación del *cosmos* es llevada a cabo por un demiurgo que, contemplando y utilizando un paradigma inteligible como modelo, ordena la materia que previamente se encontraba desordenada. En todas las representaciones del orden del mundo se encuentra la figura de un agente que pone en orden el *cosmos*: el demiurgo en el *Timeo*; el *nous* en el *Fedón*; y el filósofo rey en la *República*. Este agente ordenador contempla un paradigma que le sirve de modelo para ordenar el mundo: la idea de ser vivo en el *Timeo*; el bien en el *Fedón*<sup>18</sup>; las ideas en su totalidad en la *República*. En los tres diálogos, además, existe una materia (utilizada en sentido amplio y general) sobre la cual se ejerce el orden, pero que previamente se encontraba desordenada: el *cosmos* pre-demiúrgico en el *Timeo*; el *cosmos* desordenado en el *Fedón*; y la *polis* injusta y caótica que precede a *kallipolis* en la *República*. Por último, el proceso de contemplación y de transformación de la materia tiene como resultado final la transmisión de un tipo de orden específico al plano en el que actúa el agente organizador: el demiurgo ordena el *cosmos* en el *Timeo*; en el *Fedón* el *nous* ordena el *cosmos*, tanto los fenómenos físicos como la constitución política; y el filósofo rey ordena la constitución política en la *República* y funda *kallipolis*. De modo que cada elemento causal de la economía narrativa cosmológica del *Timeo* pueda ser utilizado como cada categoría analíticas, cada uno ha sido reducido a su significado más elemental y formal. La categoría de “demiurgo” en cada diálogo, por ejemplo, será “materialmente” diverso, pues el contenido de cada uno responde a problemáticas e intereses distintos. Por ejemplo, la figura de “demiurgo” en la *República* equivale solo analógica y formalmente a la que se encuentra en el

<sup>17</sup> La categoría de “materia desordenada” u “ordenada” no equivale, en nuestro esquema, al aristotélico de *hyle*, entendido como sustrato (*hypokeimenon*) físico. “Materia” no alude, pues, a una entidad necesariamente física, sino más bien alude en sentido metafórico al objeto que el artesano utiliza para trabajar, i.e. material de construcción. Bastarán un par de ejemplo para mostrar qué queremos expresar con “materia”. En nuestra lectura, *kallipolis* corresponde a la categoría de “materia ordenada”. La *polis* justa y ordenada de la *República*, si bien está compuesta de individuos de carne y hueso, abarca otros elementos que no podrían ser considerados como físicos: parte de la *polis* consiste en *hexeis*, instituciones políticas, currículas educativas, etc. De igual modo, el receptáculo (*chora*) del cual habla Platón en el *Timeo* será estudiado bajo la categoría de “materia desordenada” en el tercer capítulo de la tesis. Pero la *chora*, como afirma Platón, no es una entidad perceptible por los sentidos y, por lo tanto, no es algo físico (cf. 51a-b, 52a-b). En conclusión, no entendemos materia en sentido literal, sino metafórico como “material de construcción”: todo artesano trabaja con una materia que primero debe amoldar y arreglar, porque se encuentra desordenada, para luego ordenar y darle forma. Sobre el sentido metafórico de materia en Platón como material de construcción, cf. Zeller, E. y Mondolfo, R., *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte II, vol. 3/2, *Platone e l'accademia antica*, edición de Marghrita Isnardi Parente, Florencia: La Nuova Italia, 1974, pp. 12-13.

<sup>18</sup> Utilizamos el concepto de *paradigma* para describir al bien en el *Fedón* en sentido amplio y como sinónimo de criterio regulativo. El bien (*ariston*, *agathon*, *beliston*) como paradigma de la causalidad del *nous* no debe ser pensado como idéntico a la idea del bien o siquiera como un paradigma inteligible. Si bien esta identificación es atractiva, y algunos comentaristas como Damascio, Bedu-Addo, White o Dorter la han realizado, en el texto no hay indicación alguna de que el bien del que Sócrates se refiere aquí sea la idea del bien.

*Timeo*. El contenido concreto de cada “demiurgo”, entonces, es totalmente distinto entre diálogo y diálogo: la relación entre cada representación no debe pensarse necesariamente como la de una posible evolución, sino como la de similitudes de carácter morfológico. La lógica teleológica u organizativa nos permite desarrollar un análisis morfológico, y no histórico-evolutivo de las explicaciones teleológicas.

La intención del trabajo será mostrar que la abstracción y aplicación de las cuatro categorías explicativas provenientes del *Timeo* a los diálogos precedentes nos permitirá comprender, ordenar y clasificar el contenido y desarrollo específico y concreto que el proyecto de explicación teleológica adquiere en cada diálogo. La aplicación instrumental de la lógica organizativa al *Fedón* y la *República* tendrá como objetivo hacer explícitas las doctrinas acerca de teleología que se encuentran en cada uno de estos diálogos. Teniendo en cuenta esta estructura cuádrupla podemos estudiar sin importar categorías completamente extrañas al pensamiento de Platón, sin reducir un principio causal a otro, y rastreando las distintas apariciones y usos en los términos mismos que se emplean en la obra de Platón, cómo compone Platón sus relatos teleológicos-cosmológicos.

La aplicación de la lógica teleológica a los diálogos mencionados produce dos ganancias y una pérdida. La primera ganancia es que podemos leer los diálogos intermedios (el *Fedón* y la *República*) buscando pistas que nos permitan rastrear las fuentes teóricas del proyecto teleológico naturalista del *Timeo*. De esta lectura se sigue que el interés platónico por la filosofía de la naturaleza, por el estudio de la *physis*, no es un interés tardío, sino que se encuentra *in nuce* ya desde el *Fedón* y toma un carácter eminentemente político-ético en la *República*. La segunda ganancia es que a partir de la identificación de esta estructura lógica común podemos interpretar los pasajes teleológicos anteriores al *Timeo* en su propio contexto y desarrollo mostrando cómo Platón usa aquella estructura con distintos fines y cómo la estructura misma adquiere un contenido distinto en cada diálogo. Es decir, podemos resaltar e iluminar los distintos argumentos teleológicos en su propia especificidad mostrando cómo son utilizados en cada caso. La pérdida radica en que al tratarse de un trabajo de corte aplicativo, es decir, la aplicación de la lógica teleológica a los diferentes diálogos, muchos de los análisis de los argumentos platónicos tendrán un carácter esquemático y descriptivo; específicamente en la *República* y en el *Timeo*. La naturaleza aplicativa del trabajo nos permite justificar la lectura descriptiva y no controversial de ciertos argumentos como, por ejemplo, el estatuto ontológico de la idea del bien o del demiurgo, así como prescindir de la presentación y discusión de tópicos que no son parte de los elementos categoriales, como, por ejemplo, los guardianes o la comunidad de niños y mujeres en la *República*. En esa medida, la argumentación más controversial del trabajo será la defensa de la tesis de la presencia del *nous* como principio causal teleológico en el pasaje autobiográfico del *Fedón*.

Ahora pasemos a explicar en mayor detalle las dos ganancias. Con respecto a la primera, podemos decir que, como varios trabajos académicos se han ocupado de mostrar (cf. Cornford<sup>19</sup>, Lennox<sup>20</sup>,

---

<sup>19</sup> Cornford, F. M., *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, Indianapolis: Hackett: 1937, pp. 174-175.

Sedley<sup>21</sup>, Robinson<sup>22</sup>), el *Fedón* establece programáticamente la narración cosmológica de la *República* y del *Timeo*. En el *Fedón*, Sócrates explica que se debe distinguir entre las causas verdaderas, entre ellas el *nous* como principio organizador del universo, y aquellas que no lo son, pero sirven como “aquello sin lo cual” la causa verdadera no puede operar. Esta distinción se debe aplicar a la explicación del universo en su totalidad. Esta tarea Platón la llevará a cabo en su totalidad en el *Timeo*<sup>23</sup>. Pero si bien es cierto que el *Fedón* constituye el primer antecedente teleológico en la obra de Platón, creemos así mismo que este no es el único caso, pues teniendo como guía la lógica organizativa se puede observar que Platón en la *República* compone un relato teleológico-político utilizando todos los elementos de la estructura lógica en el cual hay clara división y definición del rol que cada elemento cumple en la explicación teleológica. En esa medida, un estudio completo de las fuentes de la teoría teleológica platónica requiere tener en cuenta la explicación de la construcción y reforma de la polis expuesta en los libros II-VI de la *República*.

Como hemos visto rápidamente, la teoría teleológica consta de cuatro elementos en el *Timeo*. Sin embargo, en el *Fedón* solo encontramos tres de ellos y la división de trabajo causal (qué elemento realiza qué tarea) es imprecisa. Por el contrario, la aplicación de la lógica teleológica la *República* es exitosa en el sentido de que podemos identificar las cuatro categorías desarrolladas. En efecto, en el libro VI de la *República* Platón establece que la idea del bien y las ideas son el paradigma que el filósofo-rey debe contemplar para organizar y estructurar la polis de la mejor manera posible. Desde un punto de vista político, el filósofo cumple el rol del demiurgo, pues a partir de la contemplación y el conocimiento de las ideas, cuya esencia es la exactitud, la utilidad y bondad, y de su formación académica e intelectual, puede ordenar lo que previamente se encontraba en desorden. De manera similar al *Timeo*, entonces, los roles causales se encuentran claramente definidos: un demiurgo, un modelo eterno, al cual el orden impuesto a la “materia” debe ser lo más cercano posible, y un resultado final en forma de orden y unidad política. Por tanto, desde esta perspectiva podemos ver que las fuentes de la causalidad teleológica de *Timeo* se encuentran en ambos diálogos con la salvedad que en la *República* estos elementos causales son introducidos por motivos políticos y no cosmológicos en sentido estricto.

Con respecto a la segunda ganancia podemos decir que el reconocimiento de la estructura teleológica esbozada por Sócrates en el pasaje autobiográfico del *Fedón* nos permite argumentar a favor de la tesis del no-abandono de la búsqueda del principio teleológico en el pasaje autobiográfico. A partir de una lectura literal del pasaje autobiográfico, parte de la literatura anglosajona sobre el *Fedón* continua argumentando a favor de la tesis del abandono de una causa

<sup>20</sup> “Plato's Unnatural Teleology”, p. 281.

<sup>21</sup> “Teleology and Myth in the *Phaedo*”, en: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 5, Lanham: Brill, 1990, p. 359. Sedley llega a sostener que el pasaje teleológico del *Fedón* tiene un aire programático, el cual será ampliamente realizado en el *Timeo* (*ibid.*).

<sup>22</sup> Robinson, T. M., “Socrates, Anaxagoras, *Nous* and *Noesis*”, en: *Logos and Cosmos*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2008, pp. 105-106.

<sup>23</sup> Cornford, F. M., *Plato's Cosmology*, pp. 174-175.

demiúrgica en el pasaje autobiográfico<sup>24</sup>. Si se niega la presencia de un principio teleológico en el pasaje autobiográfico también se niega, como veremos luego, el interés platónico por la filosofía de la naturaleza y la posibilidad de reconocer la presencia de elementos causales teleológicos no solo en el pasaje autobiográfico, sino además en el mito final del diálogo y en el pasaje sobre la reminiscencia<sup>25</sup>. Se puede afirmar, entonces, que si se lee el pasaje biográfico sin reconocer la importancia del principio ordenador demiúrgico y los elementos causales adjuntos en la economía dramática de la obra, el lector es incapaz de explorar en toda su dimensión el papel que la teleología cumple al interior del diálogo. Para reconocer en el pasaje autobiográfico la presencia de la lógica teleológica se deberá distinguir los distintos momentos temporales narrativos en la crítica socrática a Anaxágoras: entre un joven Sócrates que espera encontrar un *logos* específico sobre el *nous* en el tratado del de Clazómenas, uno que no lo encuentra, y un viejo Sócrates que afirma que el *nous* es una causa verdadera. Si nuestra lectura del pasaje es correcta, el sentido del texto consistiría no en el abandono *per se* del *nous* como elemento causal demiúrgico, sino, por el contrario, en la historia del abandono de un esquema causal mecanicista. De esta forma, resulta posible, como veremos en su debido momento, reconocer e interpretar coherentemente pasajes teleológicos en el *Fedón* que, en interpretaciones que niegan la presencia del *nous*, son dejados de lado o interpretados como sinsentidos. Se trata, de esa forma, de proveer una lectura que no comprometa la integridad del diálogo.

Sobre los argumentos teleológicos de la *República*, estos se pueden dividir en dos clases de distintas, pero relacionadas. El primero: los cuatro elementos causales de la lógica teleológica se

<sup>24</sup> Cf. Archer-Hind, R. D., *The Phaedo of Plato*, segunda edición, Londres: Macmillan, 1894, pp. 92-93, 96-97, 156-162; Gaye, R. K., "Note on Plato, *Phaedo* 99 D, sqq.", en: *Classical Review* 15 (1901), pp. 249; Goodrich, W. J., "On *Phaedo* 96 A - 102 A and on the *Deuteros Plous* 99 D", en: *Classical Review* 17 (1903), pp. 381-383; Shorey, P., *What Plato Said*, Chicago: The University of Chicago Press, 1933, p. 534; Murphy, N. R., "The *Deuteros Plous* in the *Phaedo*", en: *Classical Quarterly* 30 (1936), pp. 40-44; Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic*, segunda ed., Oxford: Oxford University Press, 1953, pp. 138, 143; Hackforth, R., *Plato's Phaedo*, Cambridge: Cambridge University Press, 1955, pp. 127, 131-132, 146; Bluck, R. S., *Plato's Phaedo*, Londres: Routledge, 1955, pp. 111, 166-167, 199; Raven, J. E., *Plato's Thought in the Making: A Study of the Development of His Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965, p. 89; Lynn, R., "The *Deuteros Plous* in Plato's *Phaedo*", en: *Monist* 50 (1966), pp. 464-465; Sayre, K., *Plato's Analytic Method*, Chicago: The University of Chicago Press, 1969, pp. 4-5; Vlastos, G., "Reasons and Causes in the *Phaedo*", en: *Philosophical Review* 78 (1969), pp. 297-298, n. 15; Burge, E., "The Ideas as *Aitai* in the *Phaedo*", en: *Phronesis* 16 (1971), pp. 1-2; Gallop, D., *Plato's Phaedo*, Oxford: Oxford University Press, 1975, p. 176; Frede, D., "The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's *Phaedo* 102a-107a", en: *Phronesis* 23 (1978), pp. 28, 39-40; Burger, R., *The Phaedo, a Platonic Labyrinth*, New Haven: Yale University Press, 1984, pp. 140-145; Bostock, D., *Plato's Phaedo*, Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 149; Chen, L. C. H., *Acquiring Knowledge of the Ideas*, Stuttgart: Franz Steiner, 1992, p. 33; Rowe, C. J., *Plato: Phaedo*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 238-239; Stern, P., *Socratic Rationalism and Political Philosophy: An Interpretation of Plato's Phaedo*, Albany: SUNY Press, 1993, pp. 114-118; Ahrens Dorf, P. J., *The Death of Socrates and the Life of Philosophy: An Interpretation of Plato's Phaedo*, Albany: SUNY Press, 1995, pp. 166-169; Lennox, J., "Plato's Unnatural Teleology", p. 284; Cerri, G., "La pagina autobiografica del *Fedone*. Da Socrate a Platone", en: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series* 75, 3 (2003), pp. 58-60; Gower, O. S. L., "Why Is There an Autobiography in the *Phaedo*?", en: *Ancient Philosophy* 28 (2008), p. 336; Betegh, G., "Tale, Theology and Teleology in the *Phaedo*", en: *Plato's Myths*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 96-97.

<sup>25</sup> *Fed.* 74d-75b.

encuentran dispersos a lo largo de los varios libros del diálogo y para estudiarlos es necesario individualizarlos de argumentos más complejos y extensos. El segundo es un pequeño grupo, pero significativo, de argumentos propiamente teleológicos sobre el papel de la idea del bien como objeto final dador de sentido e inteligibilidad al proyecto político, a la vida del filósofo (en tanto objeto final de deseo y de la dialéctica), y a las ideas. Al leer los pasajes teleológicos del primer tipo como miembros de una estructura unitaria narrativa podemos rastrear las fuentes éticas y políticas, explicadas en sentido macrocósmicos en el *Timeo*, en los argumentos de la *República*.



## Primer capítulo: La lógica teleológica en el *Fedón*

### Introducción al primer capítulo

Hemos hablado en la introducción general de la tesis de la presencia de la lógica teleológica en el *Fedón*. Se trata de la primera aparición, aunque esquemática, de la lógica organizativa en la obra de Platón. En tanto primera aparición, se puede decir que su uso es un bosquejo para futuras apariciones de la misma. Una posible razón de su carácter esquemático es que la aparición de la lógica teleológica en el diálogo se encuentra supeditada al contexto argumentativo de la última parte del *Fedón*, la demostración de que el alma es inmortal, y su introducción sirve como parte de los argumentos que Sócrates utiliza para construir progresivamente la prueba sobre la inmortalidad del alma, que en última instancia depende de la introducción de la teoría de las ideas. Su aparición, entonces, puede ser considerada como un *excursus* y, por tanto, Platón no tendría motivos argumentativos para desarrollarla *in extenso*.

En líneas generales, el concepto de teleología en el *Fedón* se expresa como el *proyecto de explicación cosmológica*. En esencia, el sentido de causalidad teleológica en el *Fedón* gira, en primer lugar, alrededor del papel causal que el *nous* o el intelecto cumple en la interpretación socrática del libro de Anaxágoras y cuyos efectos son la ordenación del mundo de la mejor manera posible<sup>26</sup>; en segundo lugar, acerca de la tendencia de los objetos empíricos hacia las ideas. En este primer capítulo nos ocuparemos de estudiar estas dos manifestaciones de teleología en el diálogo.

Con respecto a la primera manifestación de teleología, los elementos de la lógica teleológica son presentados en el diálogo en el reporte autobiográfico de Sócrates acerca de su experiencia personal con el método llamado “investigación de la naturaleza”. Los elementos son introducidos, en primera instancia, como parte de la exégesis que Sócrates hace del *nous* de Anaxágoras para luego, en una segunda instancia, aparecer como parte de una teoría rudimentaria que el joven Sócrates tuvo y que el viejo Sócrates aún, pero solo en cierta medida, comparte. Como veremos en breve, Platón conecta la causalidad del *nous* con lo mejor (*to beltiston*): el valor que gobierna todas las decisiones del *nous* es el bien<sup>27</sup>. En esa medida, como indica Stephen Menn, “para saber que “S es P porque el *nous*” depende de saber que es mejor para S ser P y, en efecto, esta dependencia es analítica: si algo es hecho por el *nous*, entonces decir que no ha sido hecho por elección de lo mejor “sería una forma muy laxa de hablar” (99b12)”<sup>28</sup>. En la opinión de Sócrates, por tanto, la explicación del estado actual del mundo es producto de la agencia causal del *nous* y este estado actual es así porque es mejor que sea de esta manera<sup>29</sup>. Con respecto a la segunda manifestación del proyecto de explicación teleológica, la teleología es presentada en tanto el propósito o meta que los objetos empíricos tienen la tendencia hacia las ideas en las que participan.

<sup>26</sup> *Fed.* 99c4-6; cf. Sedley, D., “Teleology and Myth in the *Phaedo*”, pp. 360-361.

<sup>27</sup> Cf. Sedley, D., *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley: University of California Press, 2007, p. 88.

<sup>28</sup> Menn, S., *God as Nous*, Evanston: Illinois University Press, 1995, p. 2.

<sup>29</sup> Sedley, D., “Teleology and Myth in the *Phaedo*”, p. 360, n. 2.

En el primer subcapítulo nos encargaremos de mostrar qué conclusiones se siguen de la aplicación de la estructura teleológica al pasaje autobiográfico. Como ya hemos visto, al aplicar la lógica teleológica se reconocen tres de sus cuatro elementos: el *nous* en tanto agente del cambio, el mundo en tanto materia a ser trabajada en tanto resultado final. Sin embargo, Sócrates sostiene, hacia el final de la primera parte del pasaje autobiográfico (99c), que “quedó privado (*esterethen*)” de una causa teleológica como la que esperaba encontrar en el tratado de Anaxágoras: el *nous*. Muchos intérpretes, especialmente en la tradición anglosajona, sostienen que la afirmación de la privación de una causa teleológica debe interpretarse literalmente y, por consiguiente, que no hay rastro de teleología en el diálogo. Nosotros sostenemos que es posible interpretar no-literalmente la afirmación de Sócrates a partir de una lectura detenida del pasaje y, de esa manera, reconocer los elementos causales de la lógica teleológica en el *Fedón*. En el segundo subcapítulo nos ocuparemos de mostrar que, en opinión de Sócrates, los objetos empíricos tienen alma y, como consecuencia de eso, el alma que poseen es principio de movimiento, el cual tiene como finalidad el ser lo más parecidas al mundo inteligible<sup>30</sup>. Si todos los objetos particulares sensibles tienen alma y participan de las ideas, se sigue de esto, en nuestra opinión que todos los objetos forman parte de una comunidad dinámica metafísica, la cual permite explicar cómo es posible que la reminiscencia se dé a partir de objetos disimilares. La intención del segundo subcapítulo será la de analizar no solo lo que Platón afirma, sino, además, lo que se sigue de ello: el segundo argumento teleológico permite revelar las condiciones *a priori* del fenómeno de la reminiscencia.

Primer subcapítulo: la lógica teleológica al interior del pasaje autobiográfico (95c-99d)

### 1. Introducción al subcapítulo

En el camino hacia el descubrimiento de la teoría de las ideas, lo que se conoce como la “segunda navegación” (*deuteros plous*), el Sócrates platónico adelanta, extraída como posible consecuencia e implicación de la lectura del libro de Anaxágoras, aunque tentativa y esquemáticamente, una teoría explicativa teleológica. Las afirmaciones sobre el papel causal del *nous* se encuentran, pues, al interior de la narración autobiográfica de Sócrates sobre su experiencia con la filosofía presocrática y la búsqueda por encontrar las causas de la generación y corrupción. Al estudiar la presentación de la estructura teleológica se debe tener en cuenta la sutil y con frecuencia caótica presentación que Sócrates hace del *nous*; una presentación cuya línea narrativa da brincos entre un tiempo pasado remoto (lo que el joven Sócrates pensaba que el *nous* debería ser), un tiempo pasado posterior a este (la lectura misma del tratado de Anaxágoras) y un tiempo presente (el viejo Sócrates interpretando teleológicamente su estado actual en la cárcel). Es en el examen y comparación de la relación que existe entre el pasado remoto y el presente donde encontramos que Sócrates no solo sigue manteniendo, aún en la cárcel, el deseo de una teoría causal teleológica, como lo hizo en su juventud, sino que *de facto* ha adelantado tentativamente su

---

<sup>30</sup> *Fed.* 74a-75c.

opinión acerca de lo que él considera teleología desde la cárcel<sup>31</sup>. A pesar de haber adelantado su opinión sobre la teleología, y, con ello, haber reconocido el valor y la influencia del *nous* anaxagórico en su propio pensamiento, Sócrates considera que la teoría anaxagórica del *nous*, tal como él la encuentra en el libro del de Clazómenas, es un fracaso. Por ese motivo, Sócrates busca complementar y mejorar el *bosquejo* que ha adelantado sobre la causalidad teleológica en el pasaje biográfico con la distinción entre causas necesarias y verdaderas<sup>32</sup>. En este primer subcapítulo estudiaremos qué entiende Sócrates por la causalidad de *nous* al interior del pasaje autobiográfico.

Sin embargo, la aplicación de la lógica teleológica al diálogo se encuentra con un obstáculo: al menos según algunas interpretaciones anglosajonas<sup>33</sup>, el proyecto de explicación teleológica es abandonado por Sócrates en el pasaje autobiográfico. Si esta interpretación es correcta, si la presencia del elemento organizador teleológico, el *nous*, es negado en el *Fedón*, entonces también se negaría la presencia de la lógica teleológica o de cualquier argumento de corte teleológico en el diálogo y, por tanto, sería imposible la aplicación del teorema al diálogo. Para demostrar que hay teleología en el *Fedón*, y que sí es posible la aplicación de la lógica organizativa, es necesario argumentar a favor de su presencia y en contra de aquellos que sostienen el abandono del proyecto teleológico.

Como veremos más adelante, cuando Sócrates afirma que ha abandonado la búsqueda de una causa teleológica (y con ello la lógica teleológica), de lo que se trata, en realidad, es del abandono de la teoría causal materialista de Anaxágoras, quien no hace un uso correcto del *nous*. Al rechazar la teoría causal de Anaxágoras, Sócrates indica *en passant* que este principio causal teleológico debería ser parte de una teoría explicativa de mayor envergadura y que distinga entre las causas verdaderas, el *nous* (*to aition to onti*)<sup>34</sup> y aquello sin lo cual las causas verdaderas nunca podrían ser una causa (*allo de ekeino aneu ou to aition ouk an pot' eih aition*)<sup>35</sup>. El análisis de la estructura teleológica parece girar alrededor del papel y estatuto que tiene el *nous* a lo largo del pasaje autobiográfico. El intelecto, según Sócrates, es el principio causal organizativo del *cosmos* y el elemento cuyo conocimiento parece darle la capacidad al filósofo de distinguir entre el bien común y el personal. Nosotros sostenemos que el proyecto de explicación teleológica no es abandonado por Sócrates. Si el proyecto de explicación teleológica no es abandonado, sino solo reformado, y, por tanto, la lógica teleológica puede ser aplicada al pasaje autobiográfico, entonces será posible reconocer los demás elementos causales teleológicos que giran alrededor del *nous*: la materia desordenada y por ordenar. Se convierte en una necesidad, por tanto, de modo que sea

<sup>31</sup> Para una interpretación similar acerca de la estructura narrativa temporal del pasaje y su relación con el argumento teleológico, cf. White, D., *Myth and Metaphysics in Plato's Phaedo*, Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1990, pp. 159-161; Cleary, J. J., "The Mathematical Cosmology of Plato's *Timaeus*", en: *Studies on Plato, Aristotle and Proclus: The Collected Essays on Ancient Philosophy of John Cleary*, Leiden: Brill, 2013 pp. 154-158.

<sup>32</sup> Cf. *Fed.* 98e-99c.

<sup>33</sup> Cf. nota 22 de la tesis.

<sup>34</sup> *Fed.* 98e-99a.

<sup>35</sup> 99a.

posible extraer los elementos restantes de la estructura presentes en el diálogo, y con ello poder reconocer con claridad el sentido de teleología en el *Fedón*, defender la tesis que sostiene que el proyecto no es abandonado.

## 2. El contexto de la búsqueda por la causa de la generación y corrupción

La tesis de Platón acerca de la causalidad teleológica, y el punto que debemos mostrar en las páginas que siguen, consiste en que el mundo debe revelar un diseño inteligente, racional y bueno; el elemento causal que lleva a cabo esta ordenación, y que cumpliría el papel de demiurgo según la lógica organizativa, sería el *nous*.

Ahora bien, recordemos que en páginas previas la conversación entre Sócrates y sus interlocutores giraba acerca de si el alma humana seguirá existiendo una vez que haya abandonado el cuerpo que encarnaba. Después de la primera “prueba” de la inmortalidad del alma (70c-81a), Simmias y Cebes plantearon dos objeciones. La primera consiste en preguntarse si el alma no es otra cosa que la armonía de elementos corpóreos, la cual desaparecerá en el momento en que el cuerpo deje de existir (85e-86d). La segunda consiste en comparar al alma con un viejo tejedor, quien sobrevive algunas de sus obras, pero sin ser inmortal (86e-88b). Mientras que para Simmias el alma es producto del cuerpo, en la objeción de Cebes el alma aparece como la causa del cuerpo, pero se va “gastando” en su esfuerzo por “tejer de nuevo” los “tejidos” u organismos (87d-e). Sócrates se opone a la primera objeción proporcionando tres argumentos (91c-95a) y luego de estos vuelve su atención a la segunda objeción.

Cebes había planteado la cuestión del nacimiento (*genesis*) y destrucción (*phthora*) del cuerpo y del alma. A pesar de que es posible mostrar que el alma existe en sí misma antes de que uno nazca, Sócrates está de acuerdo con Cebes en que de este argumento no se sigue necesariamente que ella, luego de abandonar el cuerpo, seguirá existiendo. Por eso dice: “Lo fundamental de lo que expones es algo así. Pretendes que quede demostrado que nuestra alma es indestructible e inmortal, si es que un filósofo que va a morir, en la confianza y la creencia de que, cuando haya muerto, allí lo pasará bien, mucho mejor que si acabara de vivir en otro tipo de vida, no haya mantenido una confianza insensata y boba. El mostrar que el alma es algo firme, de forma divina, y que ya existía antes de que nosotros nacióéramos, no impide en nada, dices, todo eso, que no indique inmortalidad, sino sólo que el alma es algo muy duradero y que ya existía antes en algún lugar durante un tiempo incalculable, y que conocía y realizaba un montón de cosas”<sup>36</sup>. Entonces, si los argumentos anteriores no han probado que nada le impide al alma que, una vez que abandone el cuerpo, siga existiendo, ¿cómo se prueba que ella en efecto es inmortal? Para poder responder esta pregunta hay que investigar primero cuáles son las causas que podrían causarle la muerte. La muerte es parte del proceso de generación y corrupción y, en tanto eso es así, para Sócrates, la pregunta por las posibles causas de la muerte del alma implica preguntarse a su vez por el sentido general de las causas de la generación y corrupción (95e-96a). Una vez que se las conozca, se deberá analizar cómo podrían o no afectar al alma.

---

<sup>36</sup> 95b-c.

La objeción realizada por Cebes, como afirma Sócrates, implica ocuparse de uno de esos asuntos de no “poca importancia” (*phaulon pragma*), porque, en efecto, para poder responder a la pregunta hay que ocuparse sistemática y totalmente (*holos diapragmateuomai*) de la causa de la generación y corrupción<sup>37</sup>. La manera más útil de responder a esta pregunta consiste, cree Sócrates, en que él mismo narre sus propias experiencias con el tipo de investigación filosófica denominada “investigación de la naturaleza”. A través de su “autobiografía intelectual”, el Sócrates platónico describirá la manera en la que fue llevado al descubrimiento de la teoría de las ideas. La investigación sobre aquello que es una causa se inicia y se enmarca en este contexto argumentativo.

### 3. La causa de la generación y corrupción y la crítica a los presocráticos

¿Cuál es, entonces, la naturaleza de una causa; qué explica el cambio y el devenir del mundo y de los fenómenos? El joven Sócrates, “verdaderamente apasionado” de poseer aquella ciencia que llaman “investigación de la naturaleza” (*peri geneseos kai phthoras ten aitian diapragmateusasthai*) y que se inicia en el estudio de la filosofía, deseaba “saber las causas de las cosas, por qué nace cada cosa, por qué parece y por qué es”<sup>38</sup>. En otras palabras, el ámbito que le interesaba explicar era la *physis* y su objetivo era comprender las causas materiales, por un lado, de los procesos del pensamiento, conocimiento, la memoria o el desarrollo humano, y, por el otro, los fenómenos celestes y terrestres<sup>39</sup>. Para el joven Sócrates, las causas de estos procesos físicos se reduce a la identificación de los elementos corporales responsables de estos procesos. Sin embargo, el uso de este método explicativo tuvo efectos negativos en su capacidad para comprender aquello mismo que quería estudiar: llevó a que el conocimiento aparentemente claro y sencillo de ciertos fenómenos, lo que podríamos denominar como explicaciones desde el sentido común (por ejemplo, que la causa de que un hombre crezca sea la alimentación)<sup>40</sup>, resultase, luego de un tiempo inmerso utilizando el método de los presocráticos, confuso y oscuro. Esta metodología, pues, tuvo como efecto en Sócrates la destrucción de las certezas del *sensus communis*<sup>41</sup>, que Sócrates equipara metafóricamente a un haberse quedado ciego. Sócrates dice al respecto: “Que yo incluso respecto de lo que antes sabía claramente, al menos según me parecía a mí y a los demás, entonces con esta investigación me quedé tan enceguecido que desaprendí las cosas que, antes de eso, creía saber, por ejemplo, entre otras cosas, por qué crece un ser humano. Pues antes creía que eso era algo evidente para cualquiera, que era por el comer y beber”<sup>42</sup>.

Ante la pregunta de Cebes acerca de cuál es su opinión actual sobre estas cuestiones<sup>43</sup>, Sócrates viejo contesta que aún está lejos de tener una respuesta clara sobre estos temas. Por ejemplo, dice Sócrates, él aún no sabe cuál es la causa de que un hombre sea más alto que otro o cuál es la

<sup>37</sup> 95e.

<sup>38</sup> 96a.

<sup>39</sup> 96b.

<sup>40</sup> Para una opinión similar, cf. Bostock, D., *op. cit.*, p. 136.

<sup>41</sup> Para una opinión similar, cf. Gallop, D., *op. cit.*, p. 172.

<sup>42</sup> *Fed.* 96c.

<sup>43</sup> 96e5.

causa de que algo llegue a ser dos<sup>44</sup>. El problema con las explicaciones “naturalistas” consiste, según Sócrates, en que un mismo fenómeno puede ser producido por causas opuestas entre sí. Por ejemplo, cuando se debe explicar por qué el uno se ha vuelto dos es posible dar razón de este fenómeno alegando que podría ser tanto la división del uno en dos partes como la suma de dos unidades. Sócrates sostiene que causas opuestas no pueden producir el mismo efecto. Pero, además, Sócrates parece estar indicando que al explicar un fenómeno tampoco debemos recurrir a causas que puedan producir el efecto contrario. El problema en identificar como la causa de que alguien sea más alto que otro es “por una cabeza” es que esta razón podría serlo del fenómeno opuesto, es decir, el ser más bajo que alguien<sup>45</sup>. Además, como lo hacen notar ciertos comentaristas<sup>46</sup>, la aparición de estas dificultades no son causadas por la investigación empírica o por el sentido común, sino son el resultado de la reflexión filosófica sobre el significado de los conceptos que explican la generación y la corrupción de los fenómenos naturales. Al preguntarse por la razón de que alguien sea más alto que otra persona o por la causa de que el uno llegue a ser dos, la “ciencia de la naturaleza” no parece ir más allá del sentido común y solo produce respuestas ambiguas.

Sócrates se siente desilusionado con las explicaciones causales de los presocráticos y renuncia a seguir utilizando este método<sup>47</sup>. Dentro de toda esta confusión y desilusión, Sócrates encuentra en el tratado de Anaxágoras la promesa de una explicación universal a partir de una única causa que, además de evitar caer en las ambigüedades de las explicaciones “naturalistas”, de cuenta también de por qué el ser-así de un determinado fenómeno le es conveniente: “Pero oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras, y que afirmaba que es el intelecto lo que lo ordena todo y es la causa de todo me sentí muy contento con esa causa y me pareció que de algún modo estaba bien el que el intelecto fuera la causa de todo, y consideré que, si eso es así, el intelecto ordenador lo ordenaría todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor”<sup>48</sup>. En el libro de Anaxágoras, Sócrates cree encontrar, además de una salida de la oscuridad en la que ha caído, una explicación en términos teleológicos de la naturaleza: el intelecto ordenará cada cosa de la mejor manera posible<sup>49</sup>. En ese sentido, el *nous* es el elemento causal que da unidad a lo que previamente se encontraba desordenado.

En este momento parece indicado aclarar el sentido de lo que Platón entiende por *causa (aitia)* dentro del pasaje autobiográfico. Con esta breve *excursus* se buscará mostrar que en las preguntas acerca de las causas de la generación y corrupción que el joven Sócrates formula en el pasaje no solo están implicados los sentidos formales y materiales de causa, sino también los de intención o propósito por el cual ese fenómeno ha sido causado. Para comprender el sentido de causa dentro del pasaje debemos distinguir dos maneras distintas de entender cualquier proceso de corrupción

---

<sup>44</sup> 96e1-97b3.

<sup>45</sup> 100e7-101b2.

<sup>46</sup> Gallop, D., *op. cit.*, p. 172; Fedone, traducción y notas de M. Valgimigli, introducción y notas actualizadas de Bruno Centrone, Roma: Editori Laterza, 2000, p. 220.

<sup>47</sup> Fed. 97b.

<sup>48</sup> 97c.

<sup>49</sup> *Ibid.*

y generación: un sentido restringido y uno no-restringido (general o universal). Como afirma David Gallop<sup>50</sup>, las preguntas que animan las investigaciones “naturalistas” del joven Sócrates tienen la forma de “¿por qué  $x$  es  $y$ ?” y la respuesta a esta pregunta suele darse mediante un sustantivo en forma dativa “por  $z$ ”: es decir,  $z$  es la causa o el responsable de que  $x$  sea  $y$ . Las preguntas “naturalistas” del joven Sócrates, antes del encuentro con el libro de Anaxágoras, pueden ser divididas en dos tipos: aquellas acerca de la causa del proceso de adquisición de una propiedad específica de un fenómeno (por ejemplo en 96d cuando se pregunta por la causa del crecimiento en los seres humanos) y aquellas de carácter general acerca de la causa de la generación o corrupción en sí (como por ejemplo en 96b cuando se pregunta por las causas del desarrollo mismo de la vida<sup>51</sup>). En ambos casos, Platón busca identificar una causa que pueda explicar qué elemento ha dado lugar a o producido otro. Pero dentro del pasaje también se encuentran preguntas acerca del *porqué*, la *finalidad* o el *sentido* (*dia ti*: 96a8-9) de la generación y corrupción, sea en sentido general o de una propiedad específica. Después de la lectura pública del libro de Anaxágoras, en 97c, Sócrates indica que las posibles respuestas a las preguntas formuladas por los presocráticos en sus métodos de investigación, como “la causa de por qué nace o perece o existe cualquier cosa”<sup>52</sup>, deberían indicar, además de los elementos responsables de por qué una cosa es así o asá, también en qué sentido le es mejor ser o padecer aquello. Por eso Sócrates dice: “Así que si uno quería hallar respecto de cualquier cosa la causa de por qué nace o perece o existe, le sería preciso hallar respecto a ella en qué modo le es mejor ser, o padecer o hacer cualquier otra cosa”<sup>53</sup>. Si el primer y el segundo tipo de preguntas trata de dar cuenta de qué elemento es responsable de la aparición de otro, el tercer tipo de pregunta, que surge a raíz del contacto con la filosofía de Anaxágoras, busca dar cuenta del motivo por el cual ese elemento ha sido elegido como causa de otro. Su campo de aplicabilidad, en esa medida, depende de la pregunta que uno se formule<sup>54</sup>, pero este tipo de preguntas busca satisfacer otro tipo de curiosidad, en esencia, el *propósito* por el cual tal o cual elemento ha causado otro y no qué elemento ha causado otro. Se podría decir que el tercer tipo de pregunta (por la finalidad) no excluye al primer y segundo tipo de preguntas (por el elemento responsable de dar lugar a algo). Hasta aquí, entonces, el recurso al intelecto como la causa del mejor orden posible del mundo significa la introducción de un elemento no-material como principio aitológico y la pregunta acerca del propósito y finalidad en la explicación de la generación y corrupción<sup>55</sup>.

#### 4. El *nous* como principio demiúrgico a partir de la lectura pública del libro de Anaxágoras

Ahora bien, como indicamos en la introducción al capítulo, debemos prestar atención a la descripción de las circunstancias entre el encuentro de Sócrates y el libro de Anaxágoras. Es en el análisis de estas circunstancias donde reside la clave para poder aplicar la lógica teleológica al

<sup>50</sup> Gallop, D., *op. cit.*, p. 170.

<sup>51</sup> *Fed.* 96b1-4.

<sup>52</sup> 97c8-10.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> Taylor, C. C. W., “Forms as Causes in the *Phaedo*”, en: *Mind, New Series* 78, 309 (1969), pp. 45-46.

<sup>55</sup> Davis, M., “Socrates' Pre-Socratism: Some Remarks on the Structure of Plato's "Phaedo"”, en: *The Review of Metaphysics* 33, 3 (1980), p. 564.

pasaje autobiográfico y atacar la tesis del abandono del proyecto teleológico en el *Fedón*. Para poder comprender el sentido de teleología en el pasaje autobiográfico es necesario distinguir cuatro momentos temporales.

4.1 El primero de ellos consiste en la lectura pública del tratado del de Clazómenas en la cual Sócrates se encuentra presente: “Pero oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras...”<sup>56</sup>. Sócrates se entera en la lectura pública únicamente que el *nous* es “lo que lo ordena todo y es la causa de todo”. Sin embargo, se desprende del hecho de que solo tiempo después Sócrates se ocupará de leer el tratado mismo y descubrir exactamente que Anaxágoras no hace uso del *nous*, que Sócrates únicamente oyó o prestó atención a la tesis anaxagórica sobre el *nous* ordenador. Al haber escuchado la tesis central de Anaxágoras, Sócrates dice quedó “muy contento” y que está de acuerdo con la afirmación de que el *nous* sea la causa que ordena todo<sup>57</sup>. Dentro del primer momento, entonces, distinguimos, por un lado, la presencia de Sócrates en la lectura pública del tratado y, por el otro, que Sócrates solamente presta atención o escucha la tesis de que el *nous* ordena y es causa de todo, pero no llega a saber nada más acerca del papel del *nous*.

4.2. El segundo momento temporal del pasaje consiste en el momento en el cual el Sócrates platónico, sin haber leído aún el tratado, le atribuye cierta *dynamis* al *nous*, la cual espera encontrar en el libro. Luego de haber escuchado públicamente que el *nous* ordena y es causa de todo, Sócrates concluye que “si esto es así”, i.e. si el *nous* es la causa de todo, entonces “el intelecto ordenador lo ordenaría todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor. Así que si uno quería hallar respecto de cualquier cosa la causa de por qué nace o perece o existe, le sería preciso hallar respecto a ella en qué modo le es mejor ser, o padecer o hacer cualquier otra cosa”. Este papel causal del *nous* es presentado como una inferencia que el propio Sócrates extrae de la afirmación que públicamente escuchó acerca del intelecto: si el *nous* es causa de todo, entonces se debería seguir<sup>58</sup> que el *nous* también es causa del mejor orden posible. Podemos graficar el pasaje de la siguiente manera: (1) si el *nous* es causa ordenadora de todo, entonces se sigue que (2) el *nous* ordena cada cosa de la mejor manera. El punto (1) se encuentra en el texto mismo de Anaxágoras mientras que el punto (2) es la inferencia que Sócrates realiza del punto (1). Sócrates piensa que si (1) es verdad, entonces se sigue naturalmente (2)<sup>59</sup>.

Debemos enfatizar que la afirmación socrática de que el *nous* es causa teleológica tiene el carácter de una suposición (*homen*)<sup>60</sup> y de una esperanza (*elpidos*)<sup>61</sup> acerca del papel causal que el *nous* debería cumplir, pues a pesar del estado fragmentario en el cual se encuentra la filosofía de Anaxágoras, el propósito del *nous* en los fragmentos no consiste en explicar por qué cada cosa

<sup>56</sup> *Fed.* 97c1.

<sup>57</sup> 97c.

<sup>58</sup> Sócrates dice literalmente “prosiguiendo este razonamiento” (*ek de dh tou logou toutou*).

<sup>59</sup> Robinson es de la misma opinión que nosotros: cree que Sócrates imagina o inferencia naturalmente del sistema de Anaxágoras que el *nous* es causa teleológica (cf. “Socrates, Anaxagoras, *Nous* and *Noesis*”, pp. 99, 102).

<sup>60</sup> *Fed.* 98a5.

<sup>61</sup> 98b.

ocupa el lugar que le corresponde ni por qué este lugar es el mejor posible. Anaxágoras no afirma que el intelecto ordena todas las cosas “para lo mejor” (*tithenai tauth oph an beltista exh*)<sup>62</sup> o que el intelecto “beltista tethenai”<sup>63</sup>, como sí lo hace Sócrates. Anaxágoras afirma únicamente en el fragmento B12 que el intelecto “pone en orden (*diakosmein*) todo”<sup>64</sup>. Sin duda, en tanto el *nous* tiene discernimiento sobre todo (*gnome peri pantos*), e inicia y controla el movimiento y la rotación de todo<sup>65</sup>, es razonable suponer que el *nous* debería también saber por qué cada cosa ocupa el lugar que ocupa. Sin embargo, esta inferencia no se encuentra hecha en los fragmentos que poseemos actualmente. Además, poseemos confirmación externa al *Fedón*, en Aristóteles<sup>66</sup> y en el comentario de Proclo al *Timeo*<sup>67</sup>, de que Anaxágoras no recurre al *nous* como causa ordenadora teleológica.

La inferencia socrática de que el *nous* ordena de acuerdo al bien es el resultado de una reflexión personal: “Reflexionando esto, me creía muy contento que ya había encontrado un maestro de la causalidad respecto de lo existente de acuerdo con mi intelecto (*nous*), Anaxágoras; y que él me aclararía, primero, si la tierra es plana o esférica, y luego de aclarármelo, me explicaría la causa y la necesidad, diciéndome lo mejor y por qué es mejor que la tierra sea de tal forma y si afirmaba que ella está en el centro, explicaría cómo le resultaba mejor estar en el centro. Y si me demostraba esto, estaba dispuesto a no sentir ya ansias de otro tipo de causa”<sup>68</sup>. Todo el pasaje tiene al aura de una esperanza y de una ilusión filosófica, pues Sócrates espera encontrar en el libro de Anaxágoras un maestro acerca del tipo de causalidad por la cual él se inclina para explicar teleológicamente la generación y corrupción. Inclusive, si Sócrates llegase a encontrar en el de Clazómenas un *logos* sobre el *nous*, él se encontraría tan satisfecho que ya no buscaría otra forma de explicación de la *physis*. En conclusión, la elemental teoría sobre el *nous* mencionada por Sócrates ha sido el producto de su propia inteligencia y no algo que este haya encontrado en el libro de Anaxágoras.

4.3 El tercer momento temporal del pasaje consiste en la lectura del libro y la consecuente desilusión de Sócrates con la explicación cosmológica anaxagórica. Anaxágoras no recurre en absoluto al *nous* como elemento causal teleológico, sino que, por el contrario, evita explicaciones teleológicas y solo se ocupa de explicar los fenómenos a partir de causas materiales. Luego de haber inferido razonablemente cuál debería ser el papel causal del *nous*, Sócrates se dedica a leer el libro de Anaxágoras y se siente desilusionado, pues no encuentra aquello que buscaba: “tomando con ansias en mis manos el libro, me puse a leerlo lo más aprisa que pude, para saber cuanto antes lo mejor y lo peor. Pero de mi estúpida esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre no recurre para nada al intelecto ni le atribuye

---

<sup>62</sup> 97c.

<sup>63</sup> 99c1.

<sup>64</sup> DK B12.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Met.* 988b1-15.

<sup>67</sup> Proclo, *Commentary on Plato's Timaeus*, vol. I, editado y traducido por Harrold Tarrant, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 10-19.

<sup>68</sup> *Fed.* 97d-98a1.

ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y muchas otras cosas absurdas”<sup>69</sup>. Sócrates parece pensar que Anaxágoras respondería en su tratado a las preguntas acerca de qué elemento es causa de un determinado efecto y por qué este efecto es el mejor posible. Por ejemplo, Sócrates esperaba encontrar en el tratado primero una explicación de si la tierra es plana o esférica; luego, por qué es mejor que la tierra sea plana o esférica; y, finalmente, si ella se encuentra en el centro del universo, por qué es necesario que esté en el centro<sup>70</sup>. Sin embargo, al continuar con la lectura de la obra, Sócrates se lleva con la sorpresa de que con respecto a la forma y posición de la tierra, Anaxágoras recurre a causas materiales, como el éter o el agua, y deja en silencio por qué es mejor que cada uno de estos fenómenos padezca lo que padece. El problema con la teoría de Anaxágoras es que esta falla en proveer una explicación que abarque coherentemente tanto la explicación de procesos físicos en términos físicos –si la tierra es plana o esférica<sup>71</sup>– como la explicación de aquellos procesos físicos en términos teleológicos –por qué es mejor que la tierra sea de una forma o de la otra<sup>72</sup>.

4.4 En los tres primeros momentos temporales es Sócrates viejo quien habla recordando su pasada experiencia y narrándola como si fuese aún joven. Es decir, Sócrates viejo, al narrar el encuentro y la desilusión que tuvo con la filosofía del de Clazómenas, personifica su yo joven y habla como si estuviese en el pasado. Desde este pasado ficticio Sócrates reflexiona acerca de lo que debería ser el *nous*. Sin embargo, en el cuarto momento temporal del pasaje es Sócrates *viejo* quien, desde la cárcel y esperando tomar la cicuta, realiza una devastadora crítica al sistema anaxagórico. En esta crítica, además, Sócrates viejo indica asertivamente cuál es su opinión sobre el papel causal del *nous*; opinión, por lo demás, que coincide con su antigua y juvenil inferencia sobre el papel que debería tener el *nous* antes de la lectura del tratado.

Para criticar a Anaxágoras y su inhabilidad de utilizar coherentemente al *nous* como principio teleológico Sócrates utiliza una analogía entre la razón de su permanencia en la cárcel y la actividad causal que el *nous* debería ejercer. Sócrates dice: “Me pareció que había sucedido algo muy parecido a *como si* uno afirmara que Sócrates hace todo lo que hace con inteligencia y, luego, al intentar exponer las causas de lo que hago, dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, y los tendones son capaces de contraerse y distenderse, y envuelven los huesos junto con las carnes y la piel que los rodea. Así que al balancearse los huesos en sus propias coyunturas, los nervios al relajarse y tensarse a su modo hacen que yo sea ahora capaz de flexionar mis piernas, y ésta es la razón por la que estoy yo aquí sentado con las piernas dobladas. Y a la vez, respecto de que yo dialogue con vosotros diría otras causas por el estilo, aduciendo sonidos, soplos, voces y otras mil cosas semejantes, descuidando nombrar las *causas de verdad*: que, una vez que a los atenienses les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me ha parecido mejor estar aquí sentado, y más justo aguardar y

<sup>69</sup> 98b-c.

<sup>70</sup> 97d5-98a2.

<sup>71</sup> Dentro de este interés por la explicación de fenómenos físicos en términos físicos, y no en términos teleológicos, se encuentra el deseo de explicar la velocidad del movimiento y los cambios de otros astros.

<sup>72</sup> *Ibid.*

soportar la pena que me imponen... Pero llamar causas a las cosas de esa clase es demasiado absurdo. Si uno dijera que sin tener cosas semejantes, es decir, tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de hacer lo que decido, diría cosas ciertas. Sin embargo, decir que hago lo que hago a causa de ellas, y eso al actuar con inteligencia y no por la elección de lo mejor, sería un enorme y excesivo abuso de expresión. Pues eso es no ser capaz de distinguir que una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa”<sup>73</sup>.

Expliquemos el sentido del símil. Se estaría cayendo en un absurdo si alguien tratara de explicar por qué Sócrates permanece en la cárcel aduciendo que la razón de esto son sus partes corporales, pues esos mismos elementos corporales pueden ser utilizados para explicar el fenómeno contrario, que Sócrates decida escapar de prisión. Como vimos más arriba, para Sócrates una causa no puede producir efectos contrarios. Por lo tanto, es imposible recurrir a las causas materiales para explicar el orden actual que el mundo manifiesta. Para explicar racional y teleológicamente por qué Sócrates permanece en la cárcel se debe recurrir a su intelecto y no a sus tendones y huesos: la *aitia* consiste en que Sócrates considera racionalmente que la mejor decisión, aquello que le conviene tanto a él como al pueblo ateniense<sup>74</sup>, es decir, aquello que es *lo mejor* para todos, es aceptar su sentencia. El problema de Anaxágoras, así como otros presocráticos, consiste en que no es capaz de distinguir con claridad aquella “causa verdadera” de las condiciones materiales para que la “causa verdadera” pueda ejercer su *dynamis*.

La analogía consiste, pues, en que el *nous a nivel cosmológico*, así como el *nous a nivel individual*, es la causa verdadera, la cual, sin embargo, requiere como *aquello sin lo cual nunca podrían ser una causa*<sup>75</sup> para ejercer su actividad causal de causas materiales. Desde una perspectiva cosmológica, el *nous* ordena adecuada del mundo de acuerdo al bien: el *nous* es la *dynamis* o fuerza que hace que “las cosas se hallen dispuestas del mejor modo y así estén ahora”<sup>76</sup>; es la causa que lo “abarca todo mejor” y que “de verdad [es] el bien y lo debido que cohesiona y mantiene todo”<sup>77</sup>. Desde una perspectiva ética-personal, el *nous* individual tiene como meta la elección de cursos de acción pragmáticos que produzcan el bien individual y comunitario: Sócrates viejo actúa “por el bien”, ya que cree que su lugar actual es el mejor. En ambos casos, el bien, tanto el común como el individual, es el valor y la finalidad, el paradigma, que gobierna las

<sup>73</sup> Fed. 98c-99b. El subrayado es nuestro.

<sup>74</sup> 98e1-2. Sócrates dice también que la “causa verdadera” de su permanencia en la cárcel es “que a los atenienses les pareció mejor” condenarlo a muerte. En el *Critón* Sócrates sostiene que el *telos* de la vida humana es vivir bien. Es decir, racionalmente se debe elegir las acciones que nos permitan alcanzar una vida ordenada. Si Sócrates decidiese escapar estaría rompiendo el pacto legal que lo une con Atenas y, en esa medida, cometería una injusticia, la cual, en última instancia, le impediría alcanzar el *telos* de su vida. Escapar, desde esa perspectiva, sería una decisión irracional y no buena. La decisión de Sócrates de no escapar, entonces, está filosóficamente justificada por la elección de lo mejor. Pero resulta problemático sostener que la condena de los atenienses deba ser considerada una “causa verdadera”, es decir, una decisión racional cuyo objetivo es producir el bien común. Esta afirmación, por tanto, debe ser tomada irónicamente en nuestra opinión.

<sup>75</sup> Fed. 99a.

<sup>76</sup> 99c.

<sup>77</sup> 99c1-3.

acciones causales del *nous*: este, tanto como principio cosmológico como principio psíquico individual (el de Sócrates), tiene como finalidad producir el bien y el mejor orden posible.

Todas estas consideraciones sobre la secuencia narrativa de la discusión socrática sobre el *nous* de Anaxágoras nos llevan a sostener que el joven Sócrates ideó, luego de la desilusión con el método explicativo de los presocráticos y *de manera inferencial* a partir de la lectura pública del libro de Anaxágoras, un bosquejo acerca del rol teleológico del *nous*. La lectura pública del libro de Anaxágoras lo llevó a esperar encontrar en éste un método que explique la *physis* en términos teleológicos. Sin embargo, la lectura misma del libro es la causa de una nueva desilusión con la filosofía presocrática. Recordando esta la desilusión que le causó la lectura del libro, Sócrates afirma que “de mi estupenda esperanza [de encontrar una explicación teleológica], amigo mío, salí defraudado”<sup>78</sup>. Sócrates no encuentra en el libro nada que satisfaga su deseo ni colme sus expectativas por una explicación teleológica. En resumen, entonces, (1) Sócrates joven escucha acerca del papel causal del *nous* en el tratado de Anaxágoras; luego (2) ideó una explicación teleológica tentativa y esquemática sobre el *nous*; (3) subsiguientemente, el Sócrates joven leyó el tratado y se desilusionó de la explicación que Anaxágoras da acerca del *nous*; (4) finalmente Sócrates viejo relata cómo entiende el papel causal que debe tener el *nous* mediante una analogía que sirve para criticar a Anaxágoras y explicar su estado actual. Es en la individuación, comparación de los puntos (2) y (4) donde encontramos lo que el Sócrates platónico cree, tanto *joven* como *viejo*, sea en la forma de una *inferencia/suposición*, sea en la forma de una *crítica* que además tiene carácter propositivo sobre el rol del intelecto, qué es el principio demiúrgico.

##### 5. El supuesto abandono de la causa teleológica por parte de Sócrates

A pesar de haber adelantado cuál es su opinión sobre el rol causal y los efectos que el *nous* produce, Sócrates concluye la primera parte del pasaje autobiográfico con la siguiente problemática afirmación sobre el *nous* anaxagórico: “yo, de tal de causa (*toiautes aitia*) [que explique teleológicamente el *cosmos*] habría sido muy a gusto discípulo de cualquiera. Pero, ya que he sido privado de ella (*tautes*)<sup>79</sup> y ni pude descubrirla yo mismo ni aprenderla de otro, ¿quieres tú, Cebes, que te dé una explicación acerca de cómo cambié de navegación (*deuteros plous*) hacia la búsqueda de la causa?”<sup>80</sup>. Antes de entrar en detalle acerca de lo que Sócrates viejo adelantó como la *dynamis* del *nous* en la primera parte de la autobiografía intelectual (los puntos

<sup>78</sup> 98b-c.

<sup>79</sup> Según G. Vlastos, la referencia de ταύτης (c8) es τοιαύτης αἰτίας (c7) (cf. “Reasons and Causes in the Phaedo”, p. 297, n. 15). Según Ross (“The Deuteros Plous, Simmias' Speech, and Socrates' Answer to Cebes in Plato's 'Phaedo'”, en: *Hermes* 110, 1 (1982), pp. 7-8), la posición de aquellos que creen que ταύτης se refiere a τοιαύτης αἰτίας, que, a su vez, se refiere al *nous*, y que por lo tanto el *deuteros plous* es un abandono de la causa teleológica, puede ser resumida de la siguiente manera: “Thus Vlastos, *et al.* would paraphrase the three clauses of the *deuteros plous* passage as follows: (a) I was deprived of the teleological *aitia*, which is to say (b) that I was able neither to find it out (*eurein*) by myself nor learn (*mathein*) it from another, so that (c) I took a second-best course in my search for *aitiai*. Now the relations between the clauses on this interpretation are as follows: (1) clause (b) is epexegetic of clause (a), and (2) clause (c) is the result of both clauses (a) and (b)”.

<sup>80</sup> 99c-d. Traducción nuestra.

2 y 4 del párrafo anterior)<sup>81</sup>, debemos preguntarnos qué podría significar que Sócrates sostenga que ha sido privado del *nous* y que no pudo ni descubrirlo por sí mismo ni aprenderlo de otros. ¿En qué medida, entonces, se vio privado de una explicación del *nous*?

Existen dos argumentos recurrentes que los intérpretes utilizan para argumentar que o bien que no hay teleología en el *Fedón* o bien que Sócrates abandonó por completo el proyecto de explicación teleológica. 5.1) Se debe interpretar literalmente la afirmación socrática de que este fue privado, ni pudo descubrir por sí mismo ni aprender de otro un *logos* sobre un principio causal teleológico. 5.2) Solo en la segunda parte de la biografía intelectual (el *deuteros plous*) se encuentran causas verdaderas mientras que en la primera, la parte que incluye el *excursus* sobre Anaxágoras, no. En esa medida, la segunda navegación, donde se encuentran las ideas como principios causales verdaderos, es la superación y el rechazo de toda la primera navegación. Por lo tanto, según este razonamiento, al rechazar la primera navegación desde la segunda, se rechaza también el *nous* como causa teleológica. Sin embargo, en nuestra opinión, ambos argumentos son, por decir lo menos, debatibles. La lectura más natural del pasaje autobiográfico no es (5.1), pues a pesar de que Sócrates sí se encontró privado de un *logos* sobre la causa teleológica, el sí pudo descubrirlo por sí mismo. Con respecto a (5.2), el *nous* es descrito por Sócrates como “causa verdadera”. En esa medida, con relación al *nous*, el *deuteros plous* no significa la superación del principio teleológico.

5.1 *Prima facie*, Sócrates se vio privado de una explicación coherente sobre el *nous* por parte no solo de Anaxágoras, sino de todos los filósofos presocráticos. La crítica hacia Anaxágoras no está dirigida exclusivamente a él, sino que se extiende al resto de filósofos, ya que Sócrates habla de la inhabilidad de *todos* los presocráticos de poder dar un *logos* sobre las causas teleológicas: “A esto me parece que los *muchos* que andan a tientas como en tinieblas, adoptando un nombre incorrecto, lo denominan como causa. Por este motivo, el uno implantando un torbellino en torno a la tierra hace que así se mantenga la tierra bajo el cielo, en tanto que otro, como a una ancha artesa le pone por debajo como apoyo el aire. En cambio, la facultad para que estas mismas cosas se hallen dispuestas del mejor modo y así estén ahora, ésa ni la investigan ni creen que tenga una fuerza divina, sino que piensan que van a hallar alguna vez un Atlante más poderoso y más inmortal que éste y que lo abarque todo mejor, y no creen para nada que es de verdad el bien y lo debido lo que cohesionan y mantiene todo”<sup>82</sup>. *Todos* los filósofos, al utilizar la metodología “naturalista”, permanecen ciegos y son incapaces de explicar la *physis* en términos teleológicos. Se dedican, en el fondo, a reemplazar una causa material por otra en sus explicaciones de la naturaleza (por ejemplo, unos sostienen que la causa del lugar de la tierra es un torbellino mientras que para otros es el aire) y no son capaces ni les interesa encontrar una causa o principio demiúrgico que de razón de por qué le conviene a la tierra estar en el lugar en el que se encuentra. Por lo tanto, se puede afirmar que Sócrates se vio privado de un *logos* sobre el *nous* no solo por parte de Anaxágoras, sino por parte de todos los filósofos presocráticos. De ahí se sigue que si nadie fue su maestro sobre el *nous*, entonces no pudo aprender una teoría explicativa

---

<sup>81</sup> Sobre esto volveremos más adelante.

<sup>82</sup> *Fed.* 99b-c.

coherente sobre el intelecto de nadie. Hasta aquí se puede afirmar que Sócrates efectivamente se vio privado de un *logos* sobre el *nous* y no pudo aprenderlo de otros.

No obstante, la privación de la que habla Sócrates no debe entenderse ni como retroactiva ni como extendiéndose hacia el futuro. Muchos estudiosos piensan que dado que Sócrates se vio privado en el pasado de un *logos* sobre la causa teleológica, entonces Sócrates nunca se *interesó* ni se *interesará* por alcanzarla<sup>83</sup>. Así pues<sup>84</sup>, esta impresión, de privación total sobre la causa demiúrgica, proviene de una mala traducción de los tiempos de los verbos στερέω (c8: ἐστερήθην) y γίγνομαι (c9: ἐγενόμην). El error consistiría, entonces, en traducir e interpretar sistemática, aunque inconscientemente, las formas verbales ἐστερήθην y ἐγενόμην como presentes perfectos y no como aoristos. Al leer los verbos como presente perfecto se crea la impresión de que Sócrates *aún* está privado de la causa teleológica. Si esta interpretación fuese correcta, se sigue que la búsqueda del principio ordenador ha sido un fracaso y, por tanto, es abandonada por completo. Por consiguiente, las afirmaciones sobre el *nous* que Sócrates ha adelantado no tendrían relación alguna con el presente desde el cual Sócrates habla. En concreto, entonces, al haber sido abandonada la investigación sobre la teleología, no habría rastro de ella en la segunda parte de la biografía.

Pero por el contrario, el uso del aoristo indica un tiempo pasado puntual, preciso, el cual, no obstante, es indeterminado. En muchos casos indica el inicio o el final de un proceso o estado pasado o simplemente el proceso pasado considerado como un todo<sup>85</sup>. Si se traduce los verbos correctamente como aoristos, la privación a la cual hace referencia Sócrates se entendería como una acción pasada y puntual, que hace referencia directamente a la experiencia causada por la lectura del tratado de Anaxágoras, pero no necesariamente una privación absoluta. Teniendo en cuenta el modo temporal correcto de los verbos, Sócrates ha dicho que *fue* privado de una causa teleológica por Anaxágoras, pero que no necesariamente lo sigue estando. Si se lee el pasaje de esta manera, por tanto, se elimina la posibilidad de considerar la privación de la que habla Sócrates como una privación absoluta del principio ordenador.

Ahora, ¿es realmente cierto que Sócrates no pudo descubrir una explicación por sí mismo? Como acabamos de ver, Sócrates joven y viejo coinciden en su opinión sobre lo que debería ser el *nous*. Además de esta coincidencia está el hecho que Sócrates llama al proyecto de explicación teleológica algo que muy favorablemente “le conviene a una persona examinar” si desea comprender la *physis*<sup>86</sup>. Asimismo, la teoría sobre el *nous* está “de acuerdo con el intelecto” mismo de Sócrates<sup>87</sup>, es decir, la teoría es de su agrado y satisfacción, ya que como vimos, ella

<sup>83</sup> Un buen ejemplo de este tipo de razonamiento se encuentra en Vlastos (*cf. op. cit.*, p. 303).

<sup>84</sup> Bedu-Addo, J. T., “On the Alleged Abandonment of the Good in the *Phaedo*”, en: *Apeiron* 13, 2 (1979), pp. 105-107.

<sup>85</sup> *Cf.* Goodwin, W. W., *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 24-26.

<sup>86</sup> *Fed.* 97d1-3.

<sup>87</sup> 97d6-7. Traducción nuestra. En toda la biografía hay presente un tono irónico contra los presocráticos (*cf.* 96b5-c2) y contra el uso que hace Anaxágoras del *nous* (*cf.* 98b8). Κατὰ νοῦν ἑμαυτῶ, sin embargo, puede interpretarse de dos maneras: 1) la teoría filosófica de Anaxágoras se adecua a la concepción esquemática

misma es producto de su propia inteligencia. Igualmente, esta teoría parece tener el carácter de ser una explicación total y definitiva, pues de haberla encontrado en el libro del de Clazómenas, Sócrates no hubiese seguido investigando la naturaleza recurriendo a otras metodologías. Finalmente, el *nous* es denominado “causa verdadera” en repetidas oportunidades: el *nous* es la causa verdadera de la permanencia de Sócrates en la cárcel; así como es la causa verdadera que cohesiona y une todo en el *cosmos*. La conclusión parece ser la siguiente: por un lado, todas estas afirmaciones muestran la altísima estima y valor en que Sócrates tiene a la explicación esquemática que acaba de adelantar sobre el *nous*; por otro lado, al ser esta teoría producto de su propia inteligencia y no la de otro, es posible sostener que Sócrates descubre por sí mismo qué es el *nous*.

5.2 Muchos intérpretes llegan a la conclusión de que el proyecto de una explicación teleológica es abandonado porque interpretan la expresión *deuteros plous* (segunda navegación) en oposición al *protos plous*<sup>88</sup>, i.e. la primera parte de la biografía. Esta oposición se fundamenta en el siguiente razonamiento: ya que *solo* en la segunda navegación se expone las verdaderas causas (las ideas) y todo el pasaje anterior a la segunda navegación, donde se narra el encuentro con el libro de Anaxágoras, carece de la presencia de alguna verdadera causa, entonces la primera parte de la biografía sería la historia de los intentos *frustrados* de encontrar una causa verdadera acerca de la generación y corrupción. Si no hay causas verdaderas en la primera parte de la biografía intelectual, en otras palabras, si el *nous* no es considerado como una causa verdadera, se sigue una negación de la teleología tanto en la primera como en la segunda navegación. En nuestra opinión, sin embargo, este razonamiento es incorrecto porque la crítica socrática a aquellos que son incapaces de diferenciar los tipos de causa en la primera parte del relato autobiográfico proviene, en realidad, desde el viejo Sócrates, quien afirma cuál es la verdadera causa: la *dynamis* “que une y cohesiona todo”. La clave para comprender el final del *protos plous* se encuentra entre 98e y 99c: Sócrates utiliza cuatro veces la palabra *alethes*<sup>89</sup>, lo que indica que él ahora se encuentra en posesión de la verdad descubierta y que los presocráticos, en cambio, de una opinión falsa. El abandono parcial del modelo presocrático y del anaxagórico no significa, propiamente, el descubrimiento de la verdad; significa el hallazgo de que estos modelos explicativos no son completamente exitosos. Precisamente porque ninguno de estos modelos

---

que Sócrates se había hecho en el período entre la decepción con el método presocrático y el encuentro con el libro de Anaxágoras (cf. Burnet, Hackforth y Rowe, quienes piensan solamente que no hay ironía en las palabras de Sócrates). 2) En sentido irónico: Anaxágoras no usa “inteligentemente” el *nous*, i.e., no le atribuye su debido papel causal (cf. Archer-Hind, Gallop, Gower). Hemos elegido la primera posibilidad porque es coherente con el hecho de que Sócrates tuviese esperanzas previas a la lectura del libro (97d5: ἄσμενος ἠὲρ ἰσχυρὸν εἶναι διδάσκαλον τῆς αἰτίας). Esperanzas que involucran una pre-concepción, un bosquejo, de lo que se debería encontrar en el libro. Para una opinión similar a la nuestra, cf. Dorter, K., *Plato's Phaedo: An interpretation*, Toronto: University of Toronto Press, 1982, p. 122.

<sup>88</sup> Gallop, D., *op. cit.*, p. 176; Hackforth, *op. cit.*, pp. 131-132; Huby, P., “Phaedo 99d-102a”, en: *Phronesis* 4 (1959), pp. 12-14; Rose, L. E., “The Deuteros Plous in Plato's Phaedo”, en: *Monist* 50 (1966), pp. 464-473; Ross, W. D., *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid: Cátedra, 1993, pp. 44-45; Vlastos, G., “Reasons and Causes in the Phaedo”, pp. 291-325.

<sup>89</sup> Dos veces como adverbio (*Fed.* 98e1, 99c5), una vez como adjetivo (ἀληθῆ ἄν λέγοι, 99a7) y una vez de forma negativa (ψηλαφῶντες, 99b4).

constituye la verdad se busca otro distinto. Cuando Sócrates afirma, entonces, que la verdadera causa es, entre otras, el *nous* y critica a los presocráticos por no buscarla, lo hace necesariamente desde la posesión de la verdad. Entonces, si Sócrates afirma que no pudo descubrir *la causa*, esto no quiere decir que el *nous* sea una causa falsa –la cual ha sido ya encontrada y a la cual llamamos causa verdadera como vimos más arriba–, sino que no encontró el método explicativo adecuado para explicar la *physis*. El *protos plous*, entonces, no trata acerca de la renuncia ni del fracaso total por la búsqueda de una explicación teleológica de la naturaleza. Trata, en cambio, del rechazo o de la purificación del modelo causal anaxagórico. Como indica Crombie, “Socrates has not abandoned his hope of seeing that things are arranged as it is best that they should be; he has merely abandoned the idea that empirical observation can get us to this goal”<sup>90</sup>. En ese sentido, después de haber rechazado las causas materiales de los presocráticos y de haber mostrado las contradicciones internas de aquella teoría causal, Sócrates considera que las causas materiales, en un movimiento similar a una *Aufhebung* hegeliana<sup>91</sup>, deben ser conservadas, integradas, pero puestas en su correcto sitio: ellas son principios necesarios, pero no suficientes. ¿Integradas, pero subordinadas, a qué otra causa? Hasta este punto en el texto, i.e. dentro de la primera parte de la biografía y antes de la segunda navegación, solo podrían serlo a la única “causa verdadera” mencionada: el *nous*. Vale la pena resaltar, empero, que la integración de las causas físicas a las verdaderas se refiere, hasta aquí, a la subordinación de las materiales a las teleológicas, pues la discusión se da al interior del símil sobre la función teleológica del *nous*, pero antes de la introducción de la hipótesis sobre las ideas. Sin embargo, en tanto el modelo causal teleológico no ha sido explicado detalladamente ni hay rastro de ella en la segunda navegación, esta integración con la causa teleológica a la cual hace mención Sócrates debe pensarse más bien de una indicación que como una afirmación concluyente (integración que aparecerá de nuevo en el *Timeo*). Por lo tanto, el *protos plous*, al menos en lo que al *nous* respecta, no debe ser entendido en oposición al *deuteros plous*, i.e. como un momento que Platón considera debe ser superado, sino como parte complementaria del *deuteros plous*<sup>92</sup>, pues en la primera parte de la biografía intelectual también se presenta una causa verdadera.

#### 6. La *dynamis* del *nous*

Ya que acabamos de mostrar que no es factible, sobre la base del texto mismo, negar la presencia de una teoría rudimentaria sobre el principio demiúrgico en la primera parte de la biografía intelectual, veamos con más detalle en qué consiste la agencia causal del *nous*. Los pasajes pertinentes son los siguientes: (1) El intelecto da razón de “lo mejor para cada uno y el bien común para todas las cosas (*to koinon pasin agathon*)”; (2) es “la causa en la ordenación (*diaskomein*) de las cosas (*ta pragmata*)”; (3) “que, una vez que a los atenienses les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me ha parecido mejor estar aquí sentado, y más justo aguar y soportar la pena que me imponen”; (4) “según yo opino, hace ya tiempo que estos tendones y

<sup>90</sup> Crombie, I. M., *op. cit.*, p. 169.

<sup>91</sup> Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, traducción inglesa de A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 68. Para una argumentación similar a la nuestra, cf. Thanassas, P., “Logos and Forms in *Phaedo* 96a-102a2”, en: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 8 (2003), pp. 3-4.

<sup>92</sup> Lennox, J., *op. cit.*, pp. 284-285.

estos huesos estarían en Mégara o en Beocia, arrastrados por la esperanza de lo mejor, si no hubiera creído que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena"; (5) "Sin embargo, decir que hago a causa de ellas, y eso al actuar con inteligencia, y no por la elección de lo mejor, sería un enorme y excesivo abuso de expresión"; (6) "la *dynamis* para que estas mismas cosas se hallen dispuestas del mejor modo y así estén ahora"; el *nous* es una (7) "fuerza divina" (*daimonian ischun*)<sup>93</sup> que (8) "abarca", "cohesiona y mantiene todo". Del conjunto de las afirmaciones socráticas sobre el *nous* podemos distinguir, a grandes rasgos, dos tendencias: la primera es aquella donde Sócrates afirma el poder causal del *nous* en sentido cosmológico; la segunda, donde Sócrates enuncia la causalidad del *nous* en sentido ético.

6.1 Enfoquémonos en las afirmaciones de carácter cosmológico (2, 6 y 8). En ellas, Sócrates postula la hipótesis acerca de la función organizadora y demiúrgica *nous*: el mundo se encuentra organizado de tal manera que el resultado (el ordenamiento que el mundo actualmente exhibe) es el mejor posible (6). Como indica Anaxágoras en el fragmento 1, el mundo, previamente a la acción causal del *nous*, se encontraba desordenado. Sócrates se encuentra de acuerdo con el papel causal ordenador del *nous*; de ahí es posible concluir que para Sócrates el universo se encontraba, de manera previa a la acción causal del *nous*, desordenado<sup>94</sup>. Además, cuando Sócrates habla de la *dynamis* del *nous* parece tener en mente que en su universalidad, ya que afecta a la suma de todas las cosas (1,2), y en su carácter sistemático, ya que las une todas (8)<sup>95</sup>, le da estructura y orden a la *physis*. El *nous*, como *aitia* todopoderosa, organiza el mundo y lo vuelve una unidad compleja, donde todo se encuentra interconectado. La *dynamis* del *nous* parece ser esencialmente distinta al de las causas materiales o ideales (7): esta no es responsable de explicar ni la generación, ni corrupción ni el ser de los fenómenos, sino la unidad sistemática y, sobre todo, el orden bueno de los fenómenos<sup>96</sup>. Con relación a la estructura cuadripartita extraída del *Timeo*, entonces, el *nous* representa el agente causal o demiúrgico que estructura el mundo (6, 8). La materia por ordenar se identificaría con el estado desordenado que el cosmos exhibía antes de la acción del *nous*. Finalmente, el estado actual del mundo, que resulta ser el mejor, equivale a la categoría de resultado final de la lógica teleológica (6). Sin embargo, entre los puntos (1) y (8) no

<sup>93</sup> Fed. 99c1-2. La expresión *δαιμονίαν ἰσχὺν* remite a la idea del bien en tanto *δαιμονίας ὑπερβολῆς* en la *República* (cf. *Rep.* 509c2). En la *República*, como en otros pasajes de la obra de Platón (cf. *Tim.* 85c-a, *Pol.* 283c3, 258b8), *hyperbole* indica defecto o exageración y no necesariamente trascendencia ontológica con respecto al plano de las ideas (cf. al respecto Vegetti, M., "Megiston mathema. L'idea del "buono" e le sue funzioni", en: *Platone. La Repubblica*, vol. V, traducción y edición de Mario Vegetti, Nápoles: Bibliopolis, 2003, pp. 266-267. Para una opinión contraria, cf. Szlezák, T., *La Repubblica di Platone. I libri centrali*, Brescia: Morcelliana, 2003, pp. 181-182). *Daimonios* significa maravilloso y extraordinario (cf. *Tim.* 25e, *Simp.* 219c; Sófocles, *Ant.*, 376). En *Rep.* 509c, el sentido de la frase parece indicar el extraordinario poder causal (cf. 509b9-10) de la idea del bien: una *dynamis* más valiosa y superior que el de las demás *aitiai*. La expresión *δαιμονίαν ἰσχὺν* del *Fedón* debe traducirse como *extraordinaria fuerza o poder causal* debido a lo que el *nous* realiza y que aquello que lo distingue de otras *aitiai*.

<sup>94</sup> Cf. DK, B1, 4, 12; Platón, *Pol.*, 273d6.

<sup>95</sup> Para esta idea, cf. Mc Cabe, M. M., *Plato's Individuals*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994, p. 69.

<sup>96</sup> Sedley, D., "Socrates' Place in the History of Teleology", en: *Elenchos* 29 (2008), p. 321.

hay rastro de la presencia de un elemento similar al modelo inteligible que el agente causal contempla.

Desde un punto de vista epistemológico, el *nous* garantiza, de esa manera, la interrelación sistémica y necesaria entre los objetos de opinión, al menos dentro del plano de los fenómenos sensibles, la cual es fundamental para explicar, hasta cierto punto, la posibilidad del conocimiento a partir de la *anamnesis* en el *Fedón*. En el *Menón*<sup>97</sup>, la anamnesis se basa sobre el hecho que "la naturaleza entera está emparentada (*sungenous*)". Sócrates afirma que el alma puede recordar cualquier cosa porque en el cosmos todas las cosas se encuentran relacionados entre sí y forman una comunidad. El conocimiento, en el *Menón*, es pensado como un todo sistemático dentro del cual no es posible pensar atómicamente un objeto sin los demás. Esta interconexión y estructuración *a priori* de los objetos de conocimiento hace posible que, al recordar uno, o expresarlo en una proposición, inmediatamente se establezca un nexo con otros objetos y proposiciones. En el *Fedón*, la sistematicidad del conocimiento también es introducida en el *diálogo* a partir del argumento de la reminiscencia. El reconocimiento en un objeto, un manto o una lira por ejemplo<sup>98</sup>, con otro u otros objetos similares o disimilares propicia el recuerdo de objetos similares. Esta interconexión subyacente de los objetos de conocimiento, según Sócrates en el *protos plous*, parece ser causada por el *nous*<sup>99</sup>.

Anteriormente (*Fed.* 76b, 78d) Sócrates había afirmado que el conocimiento, como en otros lugares de la obra de Platón, equivale a dar razones. El filósofo debe razones (*logon didonai*), debe explicar, la esencia y la *anamnesis*. Un *logos* sobre el *nous*, en tanto principio del orden y sistematicidad de la naturaleza, equivaldría a una explicación acerca de la íntima conexión y unidad del *cosmos*; se revela y comprende el orden bueno subyacente cuando conocemos-recordamos. Por lo tanto, dar razones, la marca de la dialéctica, es explicar no sólo la teoría de las ideas, sino también lo bueno y la fundamentalmente buena distribución del mundo que permite la *anamnesis*. Desafortunadamente, la teleología queda explícitamente relegada en el nuevo proyecto de explicación hipotética de la *physis* y, por lo tanto, la explicación acabada sobre cómo se complementan e integran las hipótesis sobre la causalidad del bien, las ideas y las causas físicas no existe.

6.2 Desde un punto de vista ético, Sócrates distingue entre i) lo mejor y lo óptimo para cada cosa: (97e2-3, e4, 98a5-6, b1-2); ii) lo mejor y lo óptimo/el bien común para todos: 97d3, e2<sup>100</sup>, 98b2,

<sup>97</sup> Platón, *Men.* 81c9–d3.

<sup>98</sup> *Fed.* 73c.

<sup>99</sup> En el siguiente subcapítulo veremos cómo el argumento de la reminiscencia se relaciona, de manera distinta, con el concepto de teleología.

<sup>100</sup> Rowe, C. J. (*cf. op. cit.*, p. 235) considera que *καὶ* en 97e2 es epexegetico de τὸ ἄμεινον: ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι. Pero como se puede ver en el cuerpo del texto, hay una constante y repetida distinción entre un sentido de *agathos* o *beltistos* aplicado para cada cosa en particular y otro aplicado a lo común o *koinon*. Para una opinión similar, *cf.* White, D. (*op. cit.* p. 162), quien distingue también entre dos sentidos de bien. White indica, correctamente en nuestra opinión, que la distinción introduce el problema acerca de cómo se concilia el bien individual y el bien común, especialmente cuando el bien individual y el bien común no parecen coincidir entre sí. Por ejemplo, si el bien individual de Sócrates –no escapar– y el

98b2-3, 99b1. El bien relativo a cada cosa (*to eskato bestiston*) se manifiesta no solo en la ordenación específica de cada cosa, por ejemplo por qué la tierra es redonda, sino también en las acciones particulares de los hombres. La permanencia de Sócrates en la cárcel es una acción que obedece al bien (específicamente a la opinión que se tiene sobre este principio (4,5)) y que tiene como efecto el bien no solo para Sócrates mismo, sino para la ciudad. Los bienes particulares se encuentran, en esa medida, articulados con el bien común, el cual, en ambos casos es causado por el *nous*. El conocimiento del bien común permite identificar y comprender esta jerarquía y división de bienes y superar, de esa forma, las particulares y arbitrarias interpretaciones éticas de las acciones. En el *Gorgias* y en el *Menón*<sup>101</sup>, Sócrates sostiene que el bien es deseado racional y universalmente por todos. La tesis del bien relativo a cada cosa del *Fedón*, ejemplificada en la permanencia de Sócrates en la cárcel, parece coincidir con esta afirmación. ¿Qué constituye el fracaso para conseguirlo en cada acción? Tanto en el *Gorgias* como en el *Menón* la respuesta es que el conocimiento de lo bueno es lo que permite que nuestras descripciones de las acciones y estados de cosas sean precisas y exactas. Si se comete un error es porque no ha sido posible reconocer qué es el bien<sup>102</sup>. Si se conoce qué es lo bueno, las cosas serán descritas correctamente: las verdaderas cosas buenas serán entendidas así y, viceversa, las verdaderamente malas como tal. Pero el argumento del *Gorgias* y del *Menón* se refiere solamente a lo que es beneficioso para un específico y determinado agente, no lo que es bueno para el resto de agentes o en la *polis*. Es decir, el conocimiento del bien, en el *Menón* sobre todo, permite elegir las acciones que convienen al agente que conoce el bien para alcanzarlo. El *Menón*, en efecto, deja en silencio cómo y en qué medida el conocimiento del bien implica el discernimiento de lo beneficioso, de lo justo, para los demás<sup>103</sup>. Debemos esperar hasta la *República* para encontrar un argumento de este tipo. Sin embargo, el *Fedón* intenta sugerir que la respuesta a esta pregunta se encontraría en un *logos* que coherentemente explique la *dynamis* del *nous*, esto es, que de razón de por qué una cosa padece lo que padece.

Ahora bien, ¿cómo se debe entender *ordenar para lo mejor* en sentido político y ético? *Para lo mejor* en sentido político implica, aunque de manera vaga aún, comprender el bien como criterio paradigmático según el cual actúa el *nous*, pues la explicación de su *dynamis* no solo se limita a fenómenos naturales, sino también a problemas sociales y políticos –el juicio de Sócrates y su permanencia en prisión–. Esta última indicación establece, de hecho, que el bien funge como un criterio para juzgar y distinguir lo bueno de lo malo. En esa medida, ninguna otra cosa le conviene

---

bien común de Atenas –el respeto de las leyes–, coinciden, ¿en qué podría consistir el bien particular de los hijos de Sócrates, si su padre debe morir? Entre el bien particular de Sócrates y el de sus hijos, familia y Atenas – como indica White (*cf. ibid.*)– existe un aparente choque de opiniones sobre el bien. Este problema introduce la distinción entre bien real y bien aparente, entre algo que participa del bien y algo que no participa del bien, y entre aquel que puede distinguir aquello que participa del bien de aquello que no participa del bien porque conoce qué es el bien.

<sup>101</sup> *Gor.* 468b-c; *Men.* 77c1, 78b5.

<sup>102</sup> *Cf.* Kahn, Ch., *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 233, 292.

<sup>103</sup> Scott, D., *Plato's Meno*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 53.

conocer a aquel (*touton*) que quiere saber qué es lo mejor para sí mismo<sup>104</sup>. El bien es además la meta y el fin del conocimiento sobre uno mismo y las demás cosas: si uno quiere saber qué es lo mejor para cada uno y para los demás, se debe conocer necesariamente qué es el intelecto y cómo ejerce su poder causal.

## 7. Conclusiones del primer subcapítulo

Para poder aplicar exitosamente la lógica teleológica a la primera parte de la biografía intelectual de Sócrates debimos superar varios obstáculos de carácter exegético. El primer obstáculo consistió en darle sentido a la exposición sobre Anaxágoras. Se debe ordenar y dividir en partes diferenciadas la secuencia narrativa temporal en el cual Sócrates expone lo que él cree que debería ser la *dynamis* del *nous* y la consecuente crítica hacia Anaxágoras por no hacer uso teleológico del intelecto. Una vez individualizada cada parte de la narración (la lectura pública, la inferencia sobre el papel causal del *nous*, la desilusión y la crítica realizada por el viejo Sócrates a partir de una analogía con su situación política) es posible identificar con exactitud cuál es la opinión de Sócrates sobre el intelecto. Para Sócrates, el papel del *nous* debió ser y es el de ordenar el universo de la mejor manera: darle unidad y hacerlo bueno. El segundo obstáculo consistió en mostrar que Sócrates si bien sí fue privado de un *logos* acerca del principio demiúrgico, él mismo pudo descubrirlo por su propia cuenta. Una vez superados estos dos obstáculos, se puede aplicar la lógica teleológica a la primera parte de la biografía intelectual. El resultado es el siguiente: el agente demiúrgico es el *nous*. Su actividad tiene como objetivo darle unidad, orden y bondad al mundo, el cual previamente se encontraba desordenado.

Ahora pues, ¿cuál sería el lugar del *nous* dentro del *deuteros plous*? En principio, el *nous* como principio causal demiúrgico no aparece por ningún lugar en la segunda navegación. En la primera parte de la biografía intelectual, Sócrates aboga por primera vez por la articulación de la causa verdadera (el *nous*) con las condiciones materiales necesarias. Ya dentro de la segunda navegación, Sócrates explica que las causas de la generación y la corrupción (la explicación que él denomina “simple”) son las ideas. Recurre a esta hipótesis para dar razón del ser de los fenómenos. Luego de ello, Sócrates aboga *por segunda vez* por la articulación de las causas

<sup>104</sup> Fed. 97d1-3: σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ καὶ περὶ αὐτοῦ ἐκείνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀλλ’ ἢ τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον. El texto es de difícil interpretación: “Περὶ αὐτοῦ ἐκείνου” nos presenta dos opciones de traducción. Por lo general, ha sido traducido como: “that particular thing” (H. N. Fowler), “for the particular object” (Archer-Hind), “to that particular question” (R. S. Bluck) “respecto de aquello” (García Gual). Pero según Burnet y Rowe, περὶ αὐτοῦ ἐκείνου equivale a περὶ αὐτοῦ ἀνθρώπου, es decir, “in regard to himself” (Gallop). Περὶ αὐτοῦ ἐκείνου, traducido de esa manera, indica que la meta del “γνώθι σεαυτὸν” es el conocimiento de lo que es mejor para uno mismo. Por lo tanto, la meta de la vida del filósofo consiste en poseer τὸ βέλτιστον. El sentido del pasaje reside en que debemos preguntarnos en qué consiste τὸ ἄριστος καὶ τὸ βέλτιστος περὶ αὐτοῦ ἐκείνου y en qué consiste τὸ ἄριστος καὶ τὸ βέλτιστος. Quien posea la respuesta a estas preguntas se encontrará en la capacidad de actuar y poner en práctica aquello que es lo mejor para él, pero también para los demás. Si Sócrates actúa de acuerdo al bien es porque conoce qué es el bien y qué es el bien para sí mismo. “Τῶν ἄλλων”, la parte restante de la frase, puede ser entendida, entonces, en un sentido amplio –i.e. político– y no restringido solamente a los fenómenos naturales, pues la contraparte del conocimiento de lo mejor para uno mismo es el conocimiento de lo mejor para el resto de ciudadanos, como indica el hecho que la permanencia en prisión sea considerada algo bueno.

verdaderas (las ideas) con las condiciones materiales necesarias: para dar razón coherentemente acerca de la generación y corrupción, Sócrates recurre nuevamente a las ideas y considera que estas deben estar articuladas a las causas materiales (a esta articulación la denomina la explicación “sutil”). La explicación “sutil” busca articular las causas verdaderas (inteligibles) con las condiciones materiales necesarias, pero en esta segunda articulación Sócrates no hace mención del *nous*. La articulación entre el *nous*, las ideas y las condiciones necesarias materiales no se haya en el texto y el intento de realizarla sería altamente especulativo. Sin embargo, la ausencia de la articulación entre todas las causas verdaderas y las necesarias no significa, como vimos, que el *nous* no sea una causa verdadera ni que esta no se encuentre articulada, aunque sea tentativamente, con las condiciones necesarias en la primera parte de la biografía.

## Segundo subcapítulo: El deseo teleológico de las cosas (74a-75c)

### 1. Introducción al subcapítulo

Dentro del pasaje donde se expone el argumento de la reminiscencia (72e-77d), Sócrates también despliega un argumento de corte teleológico en el cual es posible aplicar la lógica organizativa. ¿Qué es la reminiscencia? Según el Sócrates del *Fedón*, la reminiscencia es el proceso cognitivo de recordar algo, sea una idea u otro objeto empírico, que previamente habíamos olvidado a partir de la percepción sensible de un objeto, el cual puede ser tanto semejante como desemejante del objeto recordado. El argumento de la reminiscencia tiene como objetivo demostrar que si este fenómeno es cierto, entonces en algún momento nuestra alma ha conocido todo lo que en esta vida debe ser recordado. Lo que significa que nuestra alma existió antes de que seamos seres humanos y lo conoció todo.

Al interior de este argumento creemos encontrar un argumento de corte teleológico: Sócrates sostiene que los objetos empíricos son inferiores y les “falta algo” en relación a las ideas en las cuales participan. De esta carencia Sócrates concluye que las cosas tienen como meta y desean ser como las ideas. Los objetos empíricos son afectados en este pasaje ya no por la *dynamis* del *nous*, como en el pasaje autobiográfico, sino por las ideas. Si aplicamos la lógica organizativa teleológica al pasaje, encontramos que el agente demiúrgico, que vendría a ser el conjunto de las ideas, “mueve” a los objetos empíricos a partir del deseo que estos tienen de ser “perfectos” como las ideas. Pero, ¿en qué consiste exactamente este movimiento desde la perspectiva de la materia? ¿Específicamente sobre qué aspecto de la materia las ideas ejercen su influencia? En otras palabras, ¿cómo hace una idea, un elemento no-material, para mover y ordenar la materia? Para Platón, el movimiento se inicia por el deseo que las cosas tienen de ser como las ideas en las cuales participan, pero esta *dynamis* solo puede ser efectiva si se le atribuye a los objetos empíricos *psique* como principio de movimiento y principio del deseo. Las ideas mueven a modo de causa final a los objetos empíricos como el bien deseado y querido. La materia exhibe su estado actual porque los objetos que la componen desean ser como las ideas en las cuales participan. El deseo de las cosas por llegar a ser como las ideas revela la estructura de la acción teleológica, pues, por un lado, los agentes tienen deseo de realizar y llevar a cabo una meta específica y, del

otro, la acción teleológica le da sentido y unidad a toda la secuencia previa de acciones (carencia, deseo de, y movimiento).

¿Qué se sigue de la atribución de alma a objetos perceptibles? De esto se sigue que los objetos participan del alma y de la vida del cosmos y en tanto participan de la vida y *psique* del cosmos, se encuentran relacionados entre sí y forman parte de una comunidad interrelacionada. Es decir, la atribución de alma a los objetos equivale a que la naturaleza esté emparentada toda consigo misma. Esta conclusión parece ser la solución al problema planteado por una de las condiciones de la reminiscencia: ¿cómo es posible que objetos disímiles entre sí se encuentren relacionados? Dado que objetos disímiles y distantes entre sí se encuentran en relación por el hecho de participar de la misma alma del cosmos, entonces al percibir un objeto es posible recordar otro, sin importar que la relación entre estos objetos sea de disimilitud incluso absoluta. Esta interconexión apriorística de los objetos de la naturaleza permite explicar hasta cierto grado la posibilidad del fenómeno de la reminiscencia más allá del mero hábito de relacionar objetos disímiles entre sí<sup>105</sup>.

Los objetivos de este segundo subcapítulo serán mostrar, por un lado, en qué consiste el argumento de corte teleológico del pasaje de la reminiscencia; por el otro, exponer qué se sigue de este argumento: puesto en relación con el argumento teleológico de la primera parte de la autobiografía, nos permite comprender mejor en qué consiste la afinidad de la naturaleza, la cual es condición de posibilidad de la reminiscencia.

Sin embargo, a pesar de que el pasaje revela, en nuestra opinión, una clara secuencia causal teleológica, debemos adelantarnos a las posibles objeciones. Estas son, en líneas generales, las siguientes: 1) no obstante la frecuencia con la cual Sócrates utiliza los verbos de deseo para describir la relación causal que tienen los objetos con las ideas en el pasaje que veremos inmediatamente, este vocabulario es excepcional dentro del *corpus* y, como tal, no permite que sean interpretados solo como expresiones extrañas del fenómeno de la participación (*μετέχει*)<sup>106</sup>; 2) este pasaje se encuentra narrativamente antes que la introducción del problema de la causalidad teleológica en el diálogo, el pasaje autobiográfico, por lo tanto, es imposible que exista alguna relación entre este pasaje y el *protos plous*.

En nuestra opinión, estas críticas son infundadas. Para mostrar que lo son, primero (1), debemos argumentar a favor de la presencia de la teleológica en el pasaje de la reminiscencia en oposición a las interpretaciones que hacen caso omiso del vocabulario o que lo interpretan metafóricamente. Esto equivale a asumir que las afirmaciones de Platón acerca de la existencia de una forma de deseo teleológico de las cosas son realmente lo que quiso decir. Esta interpretación literal descansa en que Sócrates, al introducir la tesis del deseo de los objetos, lo hace de manera clara, consciente y explícita. Además, la atribución de capacidades desiderativas a objetos que no solemos pensar como poseedores de alma no es exclusiva del *Fedón*: en el *Timeo* también se lleva a cabo este tipo de atribución y, de igual manera, al interior de un contexto argumentativo

<sup>105</sup> Para una opinión similar, cf. Dorter, K., *op. cit.*, pp. 50-51.

<sup>106</sup> *Fed.* 100c.

teleológico<sup>107</sup>. En segundo lugar (2), al investigar qué se entiende en este pasaje con teleología, es decir, cuál es la relación de este pasaje con los otros pasajes teleológicos del diálogo (el pasaje autobiográfico), se descubre que la vida, alma y orientación de las cosas hacia las ideas las convierte en un todo, en una comunidad (*koinonia*), dinámica e interconectada entre sí con la instancia de la cual participan<sup>108</sup>. Al asumir que este es el sentido de las palabras de Sócrates, la aserción simboliza un gesto dramático y filosófico hacia el lector sobre la teleología, en la medida en que se debe prestar atención a una secuencia teleológica extraña que indica que el mundo físico ha sido movido por una causa específica y, como consecuencia de este movimiento, los objetos están relacionados y conectados entre sí, lo cual para Platón es idéntico a que el mundo, y como parte de él, las cosas tenga vida. Este movimiento está orientado hacia su causa: las ideas (75c11-d2). Veamos primero el pasaje en detalle y luego comencemos con su estudio.

## 2. El contexto del argumento teleológico: el argumento de la reminiscencia

El pasaje en el cual se hace referencia a la secuencia de acciones orientadas hacia un fin, el deseo de ser como las ideas, se encuentra dentro el pasaje conocido como el argumento de la reminiscencia. Pero, ¿qué es la reminiscencia en el *Fedón*? En 72e5–6, Sócrates ha dicho que “aprender no es otra cosa que recordar”. ¿Cómo, exactamente, se da este recordar del que habla Sócrates? Para Sócrates hay dos tipos de reminiscencia: las cosas pueden ocasionar recuerdo de cosas (2.1) disímiles y (2.2) similares.

2.1 Con respecto al primer caso, Sócrates sostiene lo siguiente para elucidarlo: “¿Acaso reconocemos también esto, que cuando un conocimiento se presenta de un cierto modo es una reminiscencia? Me refiero a un caso como el siguiente. Si uno al ver algo determinado o al oírlo o al captar alguna otra sensación, no sólo conoce aquello, sino además intuye otra cosa de la que no informa el mismo conocimiento, sino otro, ¿no diremos justamente que la ha recordado a esa de la que ha tenido una intuición? ¿Cómo dices? Por ejemplo, tomemos lo siguiente. Ciertamente es distinto el conocimiento de un ser humano y el de una lira. ¿Cómo no? Desde luego sabes que los amantes, cuando ven una lira o un manto o cualquier otro objeto que acostumbra a utilizar su amado, tienen esa experiencia. Reconocen la lira y, al tiempo, captan en su imaginación la figura del muchacho al que pertenece la lira. Eso es una reminiscencia. De igual modo, al ver uno a Simmias a menudo se acuerda de Cebes, y podrían darse, sin duda, otros mil ejemplos”<sup>109</sup>. Ahora, según el pasaje citado, el proceso de reminiscencia se activa por sensaciones que se encuentran enlazadas o conectadas con otras. Por ejemplo, al ver un objeto que fue apreciado y utilizado por una persona, una lira o un manto, y que se encuentra asociado en nuestra alma con la identidad y la representación de esa persona, nuestra alma cambia de objeto intencional, pues reemplaza la percepción sensible del objeto por la representación de la persona que apreciaba y utilizaba tal objeto. Nuestra alma, en ese sentido, trae a la memoria la figura del dueño del objeto a partir de la visión del objeto que este utilizaba. Ahora bien, ¿cuál es la relación que existe entre el objeto que despierta la reminiscencia, la lira o el manto, y la representación recordada, el rostro del

<sup>107</sup> 77b-c.

<sup>108</sup> Cf. White, D., *op. cit.*, pp. 92-93.

<sup>109</sup> *Fed.* 73c-d.

amado? En principio es el hábito (*eiothe*)<sup>110</sup>. Al comparar estas dos representaciones se llega a la conclusión que son desemejantes entre sí, es decir, que las representaciones representan objetos de naturalezas totalmente distintas: por un lado, un ser humano y, por el otro, un instrumento musical. Por eso Sócrates sostiene que de acuerdo al ejemplo utilizado, se sigue que “la reminiscencia se origina a partir de cosas semejantes, y en otros casos también de cosas diferentes”<sup>111</sup>.

2.2 Pero en el segundo caso, en los cuales uno recuerda algo a partir de objetos similares, algo distinto sucede en comparación con los casos de reminiscencia por objetos disimilares: “cuando uno recuerda algo a partir de objetos semejantes, ¿no es necesario que experimente, además, esto: que advierta si a tal objeto *le falta algo* o no en su parecido con aquello a lo que recuerda?”<sup>112</sup> Los interlocutores de Sócrates se encuentran de acuerdo con que a los objetos les falta algo<sup>113</sup>. Por ejemplo, cuando uno compara dos pedazos similares de leña y recuerda la leña en sí, uno se percata de que los objetos que causan la reminiscencia, los leños, “no consiguen ser tal como aquél” (como la leña en sí)<sup>114</sup>. A causa de las diferencias que hay entre un leño y otro no se podría decir que estos dos leños son exactamente iguales entre sí. Por más que de manera vaga y coloquial se diga que son iguales, estos dos leños en sentido estricto no son iguales o idénticos porque “¿acaso piedras que son iguales y leños que son los mismos no le parecen algunas veces a uno iguales, y a otro no? En efecto, así pasa... ¿Las cosas iguales en sí mismas es posible que se te muestren como desiguales, o la igualdad aparecerá como desigualdad? Nunca jamás, Sócrates. Por lo tanto, no son lo mismo esas cosas iguales y lo igual en sí”<sup>115</sup>. En la argumentación de Sócrates, y a pesar de la similitud que une a los leños con el leño en sí, la razón por la cual los leños nunca serán el leño en sí es porque la valoración acerca de los primeros cambia de persona a persona<sup>116</sup>, mientras que en la del segundo esta no depende de ninguna perspectiva subjetiva: el leño en sí siempre será igual a sí mismo.

De esto se sigue, sostiene Sócrates, que “¿a partir de esas cosas, las iguales, que son diferentes de lo igual en sí, has intuido y captado, sin embargo, el conocimiento de eso”<sup>117</sup>? Acertadísimamente lo dices -dijo. ¿En consecuencia, tanto si es semejante a esas cosas como si es desemejante? En efecto. No hay diferencia ninguna -dijo él. Siempre que al ver un objeto, a partir de su contemplación, intuya otro, sea semejante o desemejante, es necesario que eso sea un proceso de

<sup>110</sup> 73d6.

<sup>111</sup> 74a. ¿Pero cómo es posible que un objeto de cierta naturaleza pueda traer a la memoria otro cuya naturaleza es o puede ser totalmente distinto? Volveremos sobre este problema en el tercer apartado de este subcapítulo.

<sup>112</sup> *Ibid.* El subrayado es nuestro.

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> *Fed.* 74e1-2.

<sup>115</sup> 74b-c.

<sup>116</sup> Para una opinión similar acerca de la razón de la diferencia entre los objetos empíricos similares y la idea en la cual participan, que sería el conflicto de apariencias y valoraciones subjetivas sobre los objetos perceptibles, cf. Svavarsson, S. H., “Plato On Forms And Conflicting Appearances: The Argument of *Phaedo* 74a9–C6, en: *Classical Quarterly* 59, 1 (2009), pp. 61-62.

<sup>117</sup> *Fed.* 74c5. En 65d-66e Sócrates ha introducido las ideas y en 74a11-12 y 74d6 se hablará de lo igual en sí (*auto to ison*). Por tanto, el *tis* aquí se refiere a las ideas.

reminiscencia”<sup>118</sup>. En el pasaje citado se pueden distinguir dos argumentos distintos. Primero, no es vital para que la reminiscencia se dé el hecho que los objetos activadores de recuerdo sean semejantes o desemejantes sea entre sí o sea con el objeto recordado (como en el caso de la lira y el rostro del amante). Segundo, que las cosas iguales difieren de lo igual en sí. Entonces, ¿en qué sentido difieren las cosas iguales de lo igual en sí? Sócrates entiende que la diferencia que existe entre los objetos empíricos y las ideas es una carencia (*endeo*) de los primeros con relación a los segundos: “¿Es que no parece que son iguales como lo que es igual por sí, o carecen de algo para ser de igual clase que lo igual en sí, o nada? Carecen, y de mucho, para ello”<sup>119</sup>. ¿Qué es lo que poseen las ideas, pero carecen, “y de mucho”, los objetos empíricos? Hasta este punto, las ideas son siempre lo mismo, mientras que las cosas no. Llamemos a esta diferencia el argumento de la *estabilidad ontológica*<sup>120</sup>: para ejemplificarlo, se puede decir que lo igual en sí siempre es “lo igual” mientras que las cosas iguales son y no son “lo igual”. El descubrimiento de esta diferencia solo es posible si previamente se ha conocido (*ennoew*) “aquello a lo que [el que investiga] dice que esto se asemeja, y que le resulta inferior”. Es decir, solo es posible comprender la diferencia (que los objetos empíricos carecen de la *estabilidad ontológica* exclusiva de las ideas) si previamente se ha conocido ese algo (la idea) que siempre es igual a sí mismo. Por otro lado, las percepciones sensibles cumplen el rol de despertar la consciencia sobre la diferencia ontológica que existe entre los distintos tipos de entidades y, gracias a ellas, es posible intuir la verdadera realidad. La apariencia entre los objetos y las ideas provoca reflexión pero no constituye la reflexión misma. Es esta reflexión la que nos obliga a preguntarnos en qué consiste la diferencia y buscar conocer lo inteligible.

### 3. El deseo teleológico de los objetos empíricos

La diferencia ontológica que introduce la *methexis* entre la idea y los objetos empíricos produce en estos últimos el *deseo* de ser como las ideas en las cuales participan. Para Sócrates, de la afirmación que los objetos empíricos son inferiores, se sigue que los objetos desean ser como las ideas. En ese sentido, la carencia que experimentan los objetos causa en ellos que deseen superarla y ser lo más parecidos a las ideas.

Sócrates repite la tesis que los objetos empíricos tienden a, se esfuerzan por y desean ser (*boulomai, oregetai, prothumeitai*) como las ideas, pero que no lo consiguen jamás y por eso resultan inferiores, hasta tres veces en un corto pasaje: “Por tanto, ¿reconocemos que, cuando uno al ver algo piensa: lo que ahora yo veo *desean ser como* algún otro de los objetos reales, pero carece de algo y no consigue ser tal como aquél, sino que resulta inferior, necesariamente el que piensa esto tuvo que haber logrado ver antes aquello a lo que dice que esto se asemeja, y que le resulta inferior? Necesariamente. ¿Qué, pues? ¿Hemos experimentado también nosotros algo así, o no, con respecto a las cosas iguales y a lo igual en sí? Por completo. Conque es necesario que nosotros previamente hayamos visto lo igual antes de aquel momento en el que al ver por primera

<sup>118</sup> 74c-d.

<sup>119</sup> 74d.

<sup>120</sup> Svavarsson llama a este razonamiento “the argument from imperfection” (cf. “Plato on Forms and Conflicting Appearances: The Argument of *Phaedo* 74a9–C6”, p. 60).

vez las cosas iguales pensamos que *todas ellas tienden a ser como lo igual*, pero que lo son insuficientemente. Así es. Pero, además, reconocemos esto: que si lo hemos pensado no es posible pensarlo, sino a partir del hecho de ver o de tocar o de alguna otra percepción de los sentidos. Lo mismo digo de todos ellos. Porque lo mismo resulta, Sócrates, en relación con lo que quiere aclarar nuestro razonamiento. Por lo demás, a partir de las percepciones sensibles hay que pensar que todos los datos en nuestros sentidos apuntan a lo que es lo igual, y que son inferiores a ello. ¿O cómo lo decimos? De ese modo. Por consiguiente, antes de que empezáramos a ver, oír, y percibir todo lo demás, era necesario que hubiéramos obtenido captándolo en algún lugar el conocimiento de qué es lo igual en sí mismo, si es que a este punto íbamos a referir la igualdad es aprehendida por nuestros sentidos, y *que todas ellas se esfuerzan por ser tales como aquello, pero le resultan inferiores*<sup>121</sup>.

Esta relación de diferencia y carencia entre las cosas perceptibles y sus pares ideales no es exclusiva a la relación que hay entre la idea de lo igual y las cosas iguales que participan de ella. En 75c, Sócrates sostiene que el mismo argumento, de diferencia y carencia ontológica, es válido para todo el ámbito inteligible: “Pues el *logos* nuestro de ahora no es en algo más sobre lo igual en sí que sobre lo bello en sí, y lo bueno en sí, y lo justo y lo santo, y, a lo que precisamente me refiero, sobre todo aquello que etiquetamos tanto con «eso que es»”. Sin embargo, ¿qué quiere transmitir Platón en este pasaje? La introducción de la diferencia ontológica entre cosa e idea no se encuentra únicamente en el *Fedón*. Esta noción es un presupuesto de la diferencia entre ser y apariencia y se encuentra implícita en todos los diálogos intermedios<sup>122</sup>. Sin embargo, la afirmación del deseo de las cosas en el *Fedón* es la única ocasión en la cual, excluyendo un pasaje del *Simposio* donde se afirma que los animales tienen deseo de reproducirse, no solo se atribuye deseo a las cosas, sino, más importante, se introduce la *methexis* con este vocabulario.

Podemos resumir los argumentos precedentes en las siguientes cuatro proposiciones<sup>123</sup>: 1) las ideas son perfectas y los objetos sensibles nombrados según aquellas ideas, comparados con ellos, no. 2) Las cosas sensibles desean tal perfección. 3) Su deseo significa participar en la perfección de las ideas. 4) Cada intento sucesivo en su deseo por ser más perfecta hace a la cosa cada vez más similar a la idea, pero sin alcanzar la meta<sup>124</sup>. En la práctica, pues, la carencia ontológica que los

<sup>121</sup> 74d-75b. El subrayado es nuestro.

<sup>122</sup> Kahn, Ch., *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, pp. 349-350; Perl, E., “The Presence of the Paradigm: Immanence and Transcendence in Plato's Theory of Forms”, en: *The Review of Metaphysics* 53, 2 (1999), p. 346; Fine, G., “Separation”, en: *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 33.

<sup>123</sup> Chen, L. C. H., *op. cit.*, p. 198, par. 2.

<sup>124</sup> Menciono el cuarto punto porque me parece adecuado en la medida que completa una posible estructura general de la participación platónica, esto es, lo que entiende Platón por participación en los diálogos intermedios. Pero esta participación gradual y progresiva de la cosa en una idea no se encuentra abiertamente discutida en el *Fedón*. Al introducir el cuarto punto, Chen está pensando y hace referencia al *Simposio* y a la *República*, específicamente en los grados de participación en la belleza y en la unidad. Otra formalización, más antigua, restringida exclusivamente al *Fedón* y que excluye el punto cuatro de Chen, pero que de igual manera interpreta causalidad teleológica como causalidad participativa, es la de Turnbull (*cf.* Turnbull, R. G., “Aristotle's Debt to the ‘Natural Philosophy’ of the *Phaedo*”, en: *The Philosophical Quarterly* 31 (1958), pp. 135-136).

objetos empíricos sufren en su relación con las ideas se traduce a la atribución por parte de Sócrates de capacidades desiderativas a objetos inanimados: solo aquello que tiene *psique* puede desear aquello que no posee.

Los lectores modernos solemos pensar sobre los objetos orgánicos, como pedazos de leño por ejemplo, como desprovistos de alma (*apsuchos*). Aunque esta manera no sea necesariamente compartida por todos los autores griegos (por ejemplo, piénsese en el motor inmóvil aristotélico), el dominio de la *Zoa*, que incluye seres humanos, animales y plantas, excluye abiertamente las cosas orgánicas en Platón<sup>125</sup> y en otros autores antiguos<sup>126</sup>. Que Platón sostenga la tesis sobre la atribución de alma a los objetos empíricos representa una discontinuidad bastante obvia y sería con su pensamiento tardío, el cual podría ser el resultado de un descuido o de simple ingenuidad. Sin embargo, ¿por qué Sócrates se toma tanto trabajo en repetir el mismo argumento tres veces? La razón parece ser que el Sócrates platónico quiere dejar en claro a sus interlocutores que el argumento de la atribución de *psique* a los objetos no es un mero accidente retórico. Sócrates afirma con todas sus letras que las cosas sensibles deben tener alma, pues desean (*boulomai*)<sup>127</sup>, tienden a (*oregetai*)<sup>128</sup> y se esfuerzan por ser (*prothumeitai*)<sup>129</sup> como las ideas en las que estas participan. Además de esta clara consciencia del argumento esbozado, la tesis de la atribución cuenta con la aceptación (*omologoumen*), repetida en dos ocasiones, de todos los participantes del diálogo. Finalmente, la tesis del deseo de las cosas es presentada repetidas veces como la conclusión del argumento de la reminiscencia: para poder señalar la diferencia que existe entre las cosas iguales y lo igual en sí es necesario (*ananke ek ton proeirhemenon*) que hayamos conocido lo igual en sí mismo previamente. De esto se sigue (*oukoun*: en 74d y 75b) que todas los objetos empíricos se esfuerzan por ser tales como las ideas, pero resultan inferiores a ellas. Por lo tanto, el argumento de la atribución de alma a los objetos empíricos es parte esencial del argumento de la reminiscencia y no un simple apéndice. La pregunta que debemos hacernos, entonces, es ¿qué aporta este argumento al de la reminiscencia?

Como vimos en la introducción de la tesis, la teleología puede entenderse también como la identificación de la causa intrínsecamente buena que organiza el movimiento de determinados objetos. Es la *dynamis* del mundo inteligible la que produce que los objetos se dirijan y *se muevan* hacia ellos<sup>130</sup>. La meta, el ser como las ideas, en ese sentido organiza y estructura toda una secuencia causal que se inicia con la carencia, que suscita el deseo y finaliza con el intento de llegar a ser como las ideas. Es posible interpretar la afirmación socrática de que las cosas desean

<sup>125</sup> *Leyes* IX 873e; *Fedro* 245e; *Sofista* 227b.

<sup>126</sup> Ver por ejemplo: Sexto Empírico, *Adv. Math*, VII. II6-18; Teofrasto, *Metaphysica* 31-32, 11a1-25; Aristóteles, *EN* 1155b31.

<sup>127</sup> *Fed.* 74d9.

<sup>128</sup> 75a1.

<sup>129</sup> 75b7.

<sup>130</sup> Chen sostiene (*cf. op. cit.*, p. 195): “This idea functions as the telic cause by arousing the desire in its instances to move towards it. This telic causation is then extended from the Idea of equality to all ideas”. White es de la misma opinión: “Why does Socrates makes the point on three separate occasions and at especially crucial point? The answer to this question may be derived from the peculiar type of motion displayed by sensible particulars in becoming “most like” the Forms” (*cf. op. cit.*, p. 92).

ser, y por lo tanto sufren de *carencia*, no solo desde un punto de vista formal<sup>131</sup>, sino también de manera teleológica: es decir, este deseo, basado en carencia, es causado, en última instancia, por la *dynamis* de las ideas, la cual produce en ellos el deseo de dirigirse, literalmente, hacia el mundo inteligible<sup>132</sup>.

Esta relación teleológica dinámica entre idea y cosa es denominada por E.N. Lee como “an open-ended dynamic of 'challenge and response'”: la relación dinámica indica que los objetos son constantemente movidos por el deseo de ser como las ideas, pero nunca llegan a ser ideas; sin embargo, a pesar del fracaso de sus intentos, no dejan de desear ser como ellas<sup>133</sup>. Este dinamismo, entonces, no es meramente mecánico, sino que es el producto del deseo que los objetos tienen. Podemos ejemplificar la relación de deseo y movimiento causado por la falta de algo entre la cosa sensible y la idea de la siguiente manera: la cosa bella, en tanto objeto sensible animado, no es esencialmente bella. Solo la belleza es esencialmente la belleza<sup>134</sup>. El deseo de la cosa bella es motivado por la carencia ontológica que esta padece. El deseo de la cosa es transformar su apariencia en ser. La cosa bella desea y tiende a ser esencialmente bella, es decir, única y absolutamente bella. Este deseo y tendencia de la cosa bella genera que esta mueva hacia la idea, porque al carecer de perfección, la cosa sensible trata de acercarse a – se mueve hacia – una idea. Como el argumento del deseo y la tendencia de ser se extiende a todas las ideas y a todos los objetos, y dado que ningún objeto participa exclusivamente de una idea, sino es posible que participe simultáneamente de una multiplicidad de ellas, se puede afirmar que existe, por un lado, una comunidad y afinidad entre las instancias de una idea y la idea fundamentada en la atribución de alma a todo el dominio de lo empírico<sup>135</sup>, y por otro, una comunidad y afinidad entre todos los objetos del cosmos (ideas y objetos empíricos).

Los “objetos” que componen la *physis*, entendida como un sustantivo colectivo que incluye todos los objetos que existen, i.e. las ideas y los sensibles particulares, son parte de una comunidad dinámica: ya que todos los objetos empíricos poseen alma, estos se encuentran relacionados de

<sup>131</sup> Damascio entiende esta carencia como una contaminación causada por su propia privación (*ta en hule isa parachrainomena legwn the oikeia sterehsei*) (cf. *Dam.* I, 301).

<sup>132</sup> El deseo de las cosas presupone que estas posean una *psyche* con capacidades desiderativas. Esta tesis es, por decir lo menos, discutible, no solo en Platón, sino filosóficamente. Pero ya que la tesis del deseo presupone la posesión de un alma, entonces se sigue que, en principio, esta puede estar orientada hacia el bien. Esta última afirmación encuentra apoyo y sería coherente con otras tesis psicológicas platónicas sobre la direccionalidad del alma hacia el bien. De acuerdo a la división tripartita del alma en *República* IV y IX, por ejemplo, la parte racional de la *psyche*, como lugar del deseo y cognición, se encuentra orientada hacia la verdad y el bien (cf. Rowe, C., “The Republic in Plato’s Political Thought”, en: *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, editado por Giovanni R. F. Ferrari, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 52). De igual manera, en *República* VI (505e), Sócrates sostiene que lo que toda alma persigue es la idea del bien. En la interpretación neoplatónica de Damascio (cf. I, 303, 305), el deseo que las cosas tienen es prueba de que ellas desciende de las ideas (*ap’ autwn, he de endeí, ektos autwon*).

<sup>133</sup> Cf. Lee, E. N., “The Second 'Third Man': An interpretation”, en: *Patterns in Plato’s Thought*, Dordrecht: Springer, Synthese Historical Library, vol. 6, 1973, pp. 112-113.

<sup>134</sup> Cf. *Protágoras* 330c; *Fed.* 102c1ss y el comentario *ad loc.* de Gallo para la distinción entre predicación accidental y esencial.

<sup>135</sup> White, D., *op. cit.*, p. 92.

alguna manera significativa unos con otros y con todas las ideas en las cuales participan<sup>136</sup>. Como indica White<sup>137</sup>, el alma permea todo el dominio de lo empírico y su omnipresencia permite que todos los objetos formen una especie de comunidad metafísica. En sentido teleológico, esta relación significa que las cosas aún mantienen una relación causal con las ideas, pues su movimiento exterioriza y hace visible su *dynamis*. Se puede concluir, entonces, que en el pasaje encontramos una estructura teleológica, pues el movimiento del mundo sensible, iniciado por el deseo de ser como las ideas, es causada por la acción del mundo inteligible sobre los objetos.

#### 4. ¿Qué aporta el argumento del deseo teleológico? La afinidad de la naturaleza y la reminiscencia

En el apartado anterior nos preguntamos qué podía aportar la atribución de capacidades desiderativas al argumento de la reminiscencia. Ahora estamos en condiciones de responder a esta pregunta. La atribución de alma a los objetos empíricos permite comprender mejor las condiciones *a priori* que posibilitan el fenómeno de la reminiscencia. Veamos en qué sentido.

Según Cebes, se reconoce con necesidad que el hecho de recordar algo implica que eso se haya conocido previamente: “siempre que uno recuerda algo es preciso que eso lo supiera ya antes”. Pero para Sócrates, sin embargo, esta no es la única necesidad que hay que reconocer si el recuerdo se presenta de cierto modo específico: “¿Acaso reconocemos también esto, que cuando un conocimiento se presenta de un cierto modo es una reminiscencia? Me refiero a un caso como el siguiente. Si uno al ver algo determinado, o al oírlo o al captar alguna otra sensación, no sólo conoce aquello, sino, además, intuye otra cosa de la que no informa el mismo conocimiento, sino otro, ¿no diremos justamente que la ha recordado, a esa de la que ha tenido una intuición?”<sup>138</sup>. Así introduce Sócrates el argumento de la reminiscencia. Según Sócrates, la reminiscencia se da si se cumplen ciertas condiciones: 1) la reminiscencia debe ser de algo que conocíamos previamente; 2) ocurre cuando al percibir algo con los sentidos pensamos otra cosa, lo cual es el objeto de un conocimiento diferente; 3) la reminiscencia de puede dar por objetos tanto similares como disimilares. Combinando estas tres condiciones se construye la siguiente imagen sobre la reminiscencia: en algunos casos, objetos totalmente *diferentes y distintos* entre sí pueden desencadenar el recuerdo y conocimiento de otra cosa distinta y diferente de las primeras y que se conocía previamente.

Sin embargo, ¿cómo se puede recordar (conocer) una cosa a partir de otra totalmente distinta? Es decir, ¿qué debe suceder previamente para que esta condición, que activa la reminiscencia, se pueda cumplir? Una respuesta posible es que las personas se encuentran habituadas a relacionar una cosa con la otra<sup>139</sup>. La razón de que se pueda recordar una cosa disímil de otra es el hábito o la costumbre. Es esta actividad lo que establece que una cosa cause el recuerdo de otra: como en el

<sup>136</sup> Para una opinión similar sobre la afinidad que une a todos los objetos del *cosmos*, ideas y objetos empíricos, cf. Bluck, R. S., *Plato's Meno*, Cambridge: Cambridge University Press, 1961, pp. 287-288.

<sup>137</sup> *Op. cit.*, p. 93.

<sup>138</sup> *Fed.* 73c4-d1.

<sup>139</sup> 73d6.

caso de la relación entre el manto y el rostro del amado, este ha sido relacionado por la costumbre. Sin embargo, a partir del hábito no es posible llegar a establecer relaciones cognitivas significativas con todos los objetos del cosmos. Por eso, el hábito no puede extenderse *ad infinitum* como condición de posibilidad de la reminiscencia. La introducción del ejemplo del esclavo de Menón por parte de Cebes trae de vuelta la tesis de que toda la naturaleza debe estar emparentada consigo misma a la prueba de la *anamnesis* del *Fedón*<sup>140</sup>. Asimismo, el ejemplo del esclavo de Menón indica que ni la falta de contacto habitual ni tampoco una investigación (*zētēsis*) empírica son las razones por las cuales el esclavo puede responder correctamente las preguntas de Sócrates<sup>141</sup>. Por el contrario, las razones por las cuales el esclavo puede responder las preguntas de Sócrates yacen en que toda naturaleza está emparentada y el alma ha conocido en el Hades todo antes de encarnarse. Entonces, a pesar de que el hábito y la experiencia empírica son respuestas válidas para explicar el fenómeno de la reminiscencia, pues ellas pueden explicar en cierta medida el hecho de recordar cosas disímiles, estas razones no agotan la explicación del fenómeno mismo.

Se necesita de otra razón que pueda explicar, más allá del hábito, las condiciones establecidas por Sócrates para la aparición del fenómeno de la reminiscencia, específicamente en el problemático caso de los objetos disímiles entre sí. El fenómeno de la reminiscencia necesita, por tanto, como condición *a priori*<sup>142</sup> que todos los objetos, sin importar que sean totalmente diferentes entre sí y que no sea posible relacionarlos por la costumbre, se encuentren relacionados de una manera lo suficientemente significativa para que se desencadene el recuerdo de una cosa por otra<sup>143</sup>. Esta relación significativa es la que vimos en el pasaje autobiográfico: el *nous* establece un tipo de relación significativa, i.e. la sistematicidad de la naturaleza, que afecta a todos los objetos de la naturaleza. Esta afinidad de la naturaleza no es exclusiva del *Fedón*: se encuentra en el *Protágoras* (33c-d) y en la *República* (531c-d, 537c). En ambos casos Platón refiere que todas las cosas están relacionadas unas con otras. La afinidad de la naturaleza se extiende, pues, a todos los ámbitos del ser: incluye no solo las ideas, sino también los objetos físicos que participan de las ideas, pues ellos son parte de la *physis*. La interconexión ontológica de los objetos ideales y empíricos, que surge como efecto de la ordenación del *nous* en el pasaje autobiográfico y como producto de la ordenación de las ideas, es la que permite, posteriormente, remontarse hacia el conocimiento de conceptos o ideas que previamente ya se habían conocido a partir de objetos que no guardan una evidente relación entre sí.

<sup>140</sup> 73a7-b2.

<sup>141</sup> La interpretación de que la prueba del esclavo del *Menón* es empírica descansa en que Sócrates hace uso de diagramas. Según Vlastos (cf. "Anamnesis in the *Meno*", en: *Plato's Meno in Focus*, editado por Jane Mary Day, Londres: Routledge, 1994, pp. 88-111), el uso de diagramas no es absolutamente indispensable: si la prueba fuese aritmética en vez de geométrica, el uso de objetos empíricos, como el diagrama, no sería necesaria.

<sup>142</sup> White, D., *op. cit.*, p. 92; Dorter, K., *op. cit.*, p. 50; Ackrill, J. L., *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 18; Bluck, R. S., *Plato's Meno*, pp. 287-88; Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy, Plato: The Man and his Dialogues: Earlier Period*, vol. IV, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 249; Klein, J., *A Commentary on Plato's Meno*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p. 96. Chen llama a esta afinidad "the ontic basic condition of nature" (cf. *op. cit.*, p. 23).

<sup>143</sup> Cf. Damascio, I, 262, 295; Olimpiodoro, 11, 5.

Entonces, ¿cómo entender este *deseo de ser* como las ideas? ¿Qué implicancias tiene esta afirmación dentro de la estructura y proyecto del diálogo; cuál es la relación de este argumento teleológico con el pasaje autobiográfico? Ya que hemos mostrado que se puede interpretar literalmente la atribución de alma y deseo teleológico a las cosas, debemos mostrar cómo estas afirmaciones están relacionadas con el otro pasaje teleológico del diálogo y cuál es su sentido.

En el pasaje autobiográfico, como ya hemos visto, se establece que el *nous* ordena el *cosmos* de la mejor manera. Además, este orden genera una comunidad interrelacionada en la medida de que todos los objetos ordenados se encuentra en una relación significativa de reciprocidad entre sí. En el pasaje estudiado de la reminiscencia se vio que las cosas perceptibles participan del alma del cosmos y que los objetos empíricos forman parte de una comunidad dinámica con otros objetos y con las ideas. En ambos argumentos Platón sostiene que la causa del movimiento y de la interconexión de los objetos de la *physis* es, en un caso, el *nous*, y, en el otro, las ideas. Al sintetizar los elementos comunes de los dos argumentos se llega a la conclusión de que la *koinonia* y *orden de la naturaleza* es causada por *aitiai* no-materiales: el *nous* y las formas inteligibles. Si esta conclusión es convincente, el pasaje de la reminiscencia parece estar en concordancia con la primera parte de la biografía intelectual y nos provee de mayor información acerca del fenómeno de la reminiscencia.

A partir de la relación causal teleológica que existe entre la *physis*, el *nous* y las ideas se establece que la *physis* es una comunidad dinámica. Esta característica permite explicar, como vimos en el pasaje autobiográfico, el fenómeno de la reminiscencia. ¿Cómo se relaciona, entonces, el pasaje autobiográfico con el argumento de 74a-75d? La conexión entre ambos pasajes radica en el estudio sobre las condiciones *a priori* para la reminiscencia, pues la *dynamis* del *nous* en el *protos plous* y el de las ideas en el pasaje de la reminiscencia indican cómo es posible que objetos que no guardan ninguna aparente relación entre sí puedan originar el recuerdo de otras cosas y de ideas: solo si entre ellas existe una íntima relación es posible que un objeto cualquier diga relación con otro objeto.

##### 5. Conclusiones del segundo subcapítulo

En nuestra interpretación del pasaje sobre la reminiscencia encontramos un argumento de carácter teleológico: las cosas tienen la finalidad y aspiran a ser como las ideas. Las ideas son la meta de los objetos. Este deseo es el origen de su movimiento y el responsable de explicar la participación de un objeto perceptible en una idea. Se trata de un argumento extraño para un lector moderno, pues Platón le atribuye alma a objetos que usualmente pensamos como privados de ella. La condición necesaria para la reminiscencia descansa, indirectamente, no solo sobre la causalidad del *nous*, como vimos en el primer subcapítulo, sino sobre la afirmación de que las cosas físicas tienen alma, participan de las ideas, y por estas dos razones forman *una totalidad emparentada*. Con relación a las condiciones de posibilidad de la reminiscencia, en los pasajes estudiados Platón defiende la misma tesis, solo que atribuyéndole a distintas causas (el *nous* o las ideas) la misma *dynamis*: existen dos modos distintos en el *Fedón* de explicar el movimiento del mundo y, a la vez, la interconexión de los objetos que pertenecen a la esfera de la naturaleza.

## Conclusiones del primer capítulo

La aplicación de la lógica organizativa al *Fedón* nos ha llevado por diversos e impensados caminos. Una vez que se reconoce su presencia en el pasaje autobiográfico se abre la puerta al reconocimiento de otros argumentos de carácter teleológico en el diálogo. Como vimos en el primer subcapítulo, en el pasaje autobiográfico se puede encontrar tres de los cuatro elementos de la estructura lógica: el demiurgo, la materia desordenada y la materia ordenada. La naturaleza del principio organizador, del *nous*, es el de ser causa ordenadora; el resultado de su actividad demiúrgica es ordenar el cosmos de la mejor manera posible. Como consecuencia de esta ordenación, el *cosmos* se encuentra sistemáticamente conectado y permite que todos los objetos empíricos que lo habitan y todas las ideas que ejerce su poder causal sobre él se encuentren relacionadas unas con otras, permitiendo, de esa forma, la participación formal y la reminiscencia.



## Segundo capítulo: la lógica teleológica en la *República*

### Introducción al segundo capítulo

Hemos visto hasta ahora que la lógica teleológica puede ser aplicada al *Fedón*. Si bien de forma esquemática, al ser aplicada todos los elementos causales de la lógica se encuentran en el diálogo: encontramos un agente causal responsable del orden (el *nous*); una materia (el *cosmos*) que se encuentra desordenada antes de la acción causal del agente; un paradigma según el cual el *nous* actúa (el bien); y, finalmente, el resultado de la acción del agente sobre la materia desordenada: un mundo que exhibe el mejor orden posible. Sin embargo, a diferencia del *Fedón*, a ser aplicada

la lógica teleológica a la *República* descubrimos que todos sus elementos causales están ampliamente desarrollados. En este capítulo nos ocuparemos de rastrear y explicar cada uno de los cuatro elementos de la estructura lógica en la *República*.

A primera vista, lo que inmediatamente llama la atención de la aplicación de la lógica teleológica a la *República* es que el contexto sobre el cual ella se emplea es completamente diferente al del *Fedón*: Platón, en vez de discutir problemas cosmológicos acerca del ordenamiento del mundo, discute acerca de cómo ordenar ética y políticamente el mundo social. En la *República*, la pregunta teleológica no es acerca de la causa(s) del orden esencialmente bueno del *cosmos*, sino por las causa(s) del orden del *cosmos* social. En esa medida, el recurso a la estructura teleológica como categoría analítica y exegética nos permite identificar uno de los temas centrales del diálogo, y con ello una de las preguntas cardinales y guía que Platón se hace en el diálogo: ¿qué forma debe tener una constitución política justa? La *República*, entonces, es el proyecto platónico de refundación del hombre y de la ciudad.

Además de la diferencia entre tópicos que hay entre un diálogo y el otro, en la *República* la lógica teleológica deberá ser aplicada a lo largo de toda la obra, mientras que en el *Fedón* fue utilizada en el pasaje autobiográfico. Esto significa que para rastrear, identificar y explicar los elementos causales teleológicos será necesario estudiar la obra en su totalidad y no limitarnos a un pasaje en específico. Se podría decir, entonces, que el proyecto teleológico de la *República*, en cierto sentido, se sobrepone con el plan y la estructura del diálogo mismo: al hablar de teleología en la *República* hablamos, en el fondo, del diálogo en sí mismo.

Ahora, la analogía entre el filósofo-rey y el artesano que presentamos en la introducción al trabajo nos servirá como clave para entender el desarrollo de la lógica teleológica en la *República*. La comparación entre el filósofo y el artesano resulta vital para nuestros propósitos, pues con ella se establece una clara continuidad, por un lado, entre el *Fedón* y la *República*, en el paso de una causalidad teleológica cósmica y esquemática a una política y ampliamente desarrollada, y por otro, entre la *República* y el *Timeo*, en la transición entre una causalidad teleológica política a una de nuevo cósmica. Al enfocarnos en la figura del artesano como metáfora del filósofo reformador en la *República* se podrá entender en qué forma específica la lógica se aplica al diálogo: el rol del filósofo-rey se yergue como un eje en cuya órbita giran los restantes elementos causales de la estructura teleológica.

Con motivo de hacer más claro y evidente el carácter específico y concreto que la lógica teleológica adquiere en la *República*, resultará útil ahondar y explicitar el sentido de la analogía entre el filósofo-rey y artesano/demiurgo. Para hacer esto necesitamos recurrir primero a un pasaje del *Gorgias* (503d-504b) donde Platón explica cuál es la función de un artesano y qué otros elementos están implicados en la figura del demiurgo. En el *Gorgias*, Sócrates explica, a partir de la comparación con el artesano, que la función del todo buen retórico es la de impartir orden y justicia en el alma de sus conciudadanos: “el hombre bueno que dice lo que dice teniendo en cuenta el mayor bien ¿no es verdad que no hablará al azar, sino poniendo su intención en cierto fin? Es el caso de todos los demás artesanos; cada uno pone atención en su propia obra y va

añadiendo lo que añade sin tomarlo al azar, sino procurando que tenga una forma determinada lo que está ejecutando. Por ejemplo, si te fijas en los pintores, arquitectos, constructores de naves y en todos los demás artesanos, cualesquiera que sean, observarás cómo cada uno coloca todo lo que coloca en un orden determinado y obliga a cada parte a que se ajuste y adapte a las otras hasta que la obra entera resulta bien ordenada y proporcionada. Igualmente los demás artesanos y también los que hemos nombrado antes, los que cuidan del cuerpo, maestros de gimnasia y médicos, ordenan y conciertan, en cierto modo, el cuerpo. ¿Estamos de acuerdo en que esto es así o no?”<sup>144</sup>. Según el pasaje, son dos las características que distinguen al buen artesano del resto: 1) los artesanos actúan teniendo en mente un buen modelo de aquello que quieren llevar a cabo y 2) buscan llevar al mejor estado posible el objeto sobre el cual trabajan<sup>145</sup>. La función (*ergon*) del artesano, como por ejemplo la del médico<sup>146</sup>, es llevar al mejor estado posible (*arete*) el objeto de su disciplina, la salud del hombre en el caso del médico. La meta de todo artesano, en ese sentido, es transformar su objeto en algo ordenado y bueno. La razón de que el artesano pueda hacer esto radica en que su *techné* es acabada (*telea*)<sup>147</sup> y tiene *episteme* acerca de lo que hace<sup>148</sup>. El médico, por ejemplo, sabe cómo curar al enfermo y prescribir la medicina adecuada en cada caso<sup>149</sup>. Entonces, si el artesano tiene *episteme*, este podrá llevar a *arete* su objeto. En conclusión, si el artesano trabaja en conformidad con el modelo correcto, si tiene conocimiento y puede dar razón de lo que hace, el resultado de su labor será la transformación de algo que previamente se encontraba no se encontraba ordenado en algo estructurado y en el mejor estado posible. Se puede decir, entonces, que *techné*, *areté* y *episteme* están íntimamente relacionadas entre sí: mientras más cerca de la *episteme* se encuentre la *techné* del artesano, el objeto se encontrará más cerca de ser llevado a perfección.

Debemos resaltar, sin embargo, que la comparación entre el filósofo y el artesano tiene un carácter analógico. Esto significa que las características y la función del filósofo son similares, pero no idénticas, a la de un artesano como el médico o el carpintero. La diferencia más importante y fundamental entre ambas figuras, como veremos en los siguientes subcapítulos, será entre la *episteme* característica de cada ocupación. Según el libro X de la *República*, el artesano crea muebles “mirando” la idea correspondiente, la cual no ha sido fabricada por él. Pero el artesano creador de muebles no es un filósofo y, por lo tanto, no tiene acceso al ámbito de las ideas. La *episteme* de cualquier artesano tiene como objeto de conocimiento aquello sobre lo cual se ocupa. Por ejemplo, el objeto de la *episteme* del médico es la salud y el escultor la escultura. En estos casos, los objetos de conocimiento y estudio se encuentran en el ámbito de la *doxa* y están sujetos a imprecisión. Esta *episteme*, sin embargo, es diferente que la que posee el filósofo y filósofo-rey de *Rep. V*, pues su conocimiento, a diferencia del resto de artesanos, tiene como objeto las ideas y, a diferencia del resto de artesanos, se trata de un conocimiento que produce

<sup>144</sup> *Rep.* 503d-504b. La traducción de la *República* utilizada será la de J. Calonge, en: *Platón. Diálogos vol. II*, Madrid: Editorial Gredos, 1987.

<sup>145</sup> *Rep.* 342a-e, 464c.

<sup>146</sup> 342c.

<sup>147</sup> *Ibid.*

<sup>148</sup> *Carm.* 170e-171b.

<sup>149</sup> Cf. por ejemplo, *Rep.* 341e, 342d, 407d; *Carm.* 170c, 174c.

exactitud<sup>150</sup>. Esto quiere decir que la *episteme* del artesano se deberá entender en sentido débil, mientras que la del filósofo-rey en sentido fuerte (en tanto conocimiento filosófico de las ideas). En conclusión, la *episteme* del filósofo tiene como objeto las ideas, mientras que la *episteme* del artesano tiene como objeto representaciones cambiantes y fluctuantes de aquello que desea crear, pero que no son ideas.

Ahora, el filósofo-rey, para que este pueda llevar su objeto a perfección, la ya mencionada *polis*, su “*techné*”<sup>151</sup> deberá ser acabada. El filósofo debe alcanzar, de modo que pueda darle forma perfecta al objeto sobre el cual trabaja y, de esa manera, llevar a cabo su propósito, el conocimiento más elevado. El contenido final de este conocimiento será la aprehensión dialéctica de las ideas y del bien<sup>152</sup>. La finalidad de la *techné* del filósofo, por lo tanto, será doble: por un lado, alcanzar el conocimiento de las ideas y del bien; del otro, y como consecuencia de haber alcanzado el conocimiento de estas, la transformación de la materia en algo perfecto. De la comparación entre el artesano y el filósofo se sigue, pues, que la *techné* del filósofo solo será perfecta si este puede traducir el conocimiento eidético del bien y las ideas en praxis política.

El filósofo-rey, entonces, es *como* un artesano<sup>153</sup>: alguien que gobierna y transforma la materia, le da forma y la lleva al mejor estado posible a partir de la contemplación de las ideas. En ese sentido, el filósofo es un artesano o demiurgo del mundo social<sup>154</sup>, que, si bien no es idéntico con el *nous* o la inteligencia divina del pasaje autobiográfico, es el hombre que, en tanto cumple el rol de rey, cultiva y prepara su inteligencia para reconfigurar completa y radicalmente el orden político actual en uno éticamente bueno, constitucionalmente justo, y administrarlo por un determinado tiempo. La actividad demiúrgica del político, en sentido metafórico, es la de *crear y forjar* un nuevo mundo a partir de la *episteme* que posee. En esa medida se podría decir que el *nous* cósmico y ordenador del *Fedón* se encarna, en sentido práctico y microcósmico, en la figura del filósofo en *República*. Como el demiurgo del *Timeo*, el filósofo no hace nada *ex nihilo*: toma materiales pre-existentes y les da una nueva forma<sup>155</sup>.

Ahora bien, desde una perspectiva puramente formal, los cuatro elementos que componen la lógica organizativa se encuentran en la *República*: un agente causal (el filósofo-rey)<sup>156</sup> inteligente

<sup>150</sup> 477b.

<sup>151</sup> Sócrates, en *Rep.* 342e, describe la función del gobernante (*archon*) como una *techne*. Es a partir de esta comparación que llamamos *techne* a la labor del filósofo-rey.

<sup>152</sup> 534c-d.

<sup>153</sup> 342e.

<sup>154</sup> 500d, 530c, 596a-598c.

<sup>155</sup> Cf. opiniones similares en: Reeve, C. D. C., *Philosopher-Kings*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987, p. 89; Mouroutsou, G., “The Allegory of the Cave: The Necessity of the Philosopher’s Descent”, en: *Plato. The Internet Journal of the International Plato Society* 11 (2011), p. 2, especialmente p. 8, nota 20; Carone, R., *Plato’s Cosmology and Its Ethical Dimensions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 52; Kahn, Ch., *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, p. 349; Menn, S., *Plato on God as Nous*, p. 67.

<sup>156</sup> Vale la pena resaltar que el filósofo-rey es el fundador de *kallipolis*, esto es, el agente que transforma la ciudad histórica y se pregunta qué acciones debe realizar para que esta exista, y no el legislador-guardián, cuya praxis se da al interior de la ciudad ya fundada. Sobre esta distinción, cf. Long, A., “The Political Art in

que ordena (πλάττειν)<sup>157</sup>; una materia a ordenar, la cual se encuentra previamente desordenada y requiere de un reordenamiento (i.e. reformas políticas); un modelo que el agente causal debe contemplar al ordenar (las ideas y el bien); y, por último, el resultado de la ordenación a partir de la contemplación del modelo: el mejor y el más justo orden posible (*kallipolis*).

Todo artesano trabaja sobre una materia, sea un pedazo de madera, de mármol o un cuerpo humano. Según la perspectiva de la disciplina técnica que trabaja sobre la materia, se podría decir que toda materia se encuentra en estado de necesidad, de carencia, de ser llevada a perfección y orden. Es decir, si la materia es el objeto de trabajo del artesano es porque esta se encuentra necesariamente desordenada: la *conditio sine qua non* de la materia artesanal es estar originalmente desordenada y ser defectuosa (*poneros*)<sup>158</sup>. Un carpintero, por ejemplo, utiliza la madera como materia para crear muebles. Desde la perspectiva del biólogo, sin embargo, la madera no es considerada como defectuosa, sino simplemente como un objeto natural, orgánico y ortótropo. Pero desde el punto de vista del artesano o carpintero, o de quien desea transformarla y crear algo nuevo a partir de ella, la madera en su estado original es defectuosa, pues aún no exhibe relaciones armónicas; en otras palabras, no es algo acabado, *v.gr.* el mueble. Defectuoso o imperfecto, según esta interpretación, se deberá entender como aquello que en su estado original aún no exhibe la forma que el artesano desea que posea. Como hemos visto en el capítulo anterior, solo aquello que es modificado por un agente causal ordenador exhibe este tipo de propiedades. En ese sentido, ya que la materia bruta en su estado primigenio no exhibe relaciones armónicas, el trabajo del artesano será introducir orden en el objeto (i.e. transformarla de algo no armónico a algo armónico).

En el caso político, la materia sobre la cual trabajará el filósofo debe, por principio, también encontrarse desordenada para que, a consecuencia de la intervención de filósofo, esta sea perfeccionada, es decir, exhiba relaciones armónicas. Esto quiere decir que para que la analogía del filósofo-rey como artesano sea correcta, la *polis*, la materia que el filósofo llevará a *areté*, deberá encontrarse en un estado de imperfección y desorden antes de la aparición de la clase de dirigentes filósofos. Consecuentemente, la ciudad que se discute y se asuma en el diálogo como previa a la ciudad justa, “la ciudad de lujo”, será considerada como imperfecta e injusta. En términos políticos y económicos, el trabajo del artesano sobre la materia equivale a la transformación de las instituciones y leyes de la ciudad (por ejemplo ella debe ser ordenada en diferentes clases políticas). Los diversos espacios y clases sociales que conforman la ciudad deben encontrarse en relaciones armónicas entre sí de modo que sea posible la cooperación intergrupal<sup>159</sup>. Entonces, en el léxico filosófico que utilizamos para analizar la *República*, la categoría de materia desordenada y su contraparte de materia ordenada son equivalentes a los conceptos de ciudad injusta y justa.

---

Plato's *Republic*”, en: *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, editado por Verity Harte y Melissa Lane, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 21-22.

<sup>157</sup> Cf. *Rep.* 374a5, 377c3, 420c2, 466a5.

<sup>158</sup> *Rep.* 341d.

<sup>159</sup> Ophir, A., *Plato's Invisible Cities: Discourse and Power in the Republic*, Londres: Routledge, 2001, p. 73.

Según la analogía, el artesano trabajará la materia contemplando un modelo que le permita, si lo sigue correctamente, llevar a cabo correctamente su trabajo. El modelo que el artesano contempla es, por lo general, un paradigma ideal del objeto empírico por construir<sup>160</sup>. En el caso específico del filósofo, este debe contemplar la idea del bien y las ideas<sup>161</sup>. Con relación al conocimiento del paradigma, Sócrates afirma: “¿No tendremos, pues, una comunidad perfectamente organizada cuando la guarde un guardián conocedor de estas cosas? (v.gr. las ideas)”<sup>162</sup>. El requisito *sine qua non* para tener una comunidad perfectamente organizada, entonces, será el conocimiento, por parte del filósofo, del bien y de las ideas, el cual se servirá como paradigma o modelo en la constitución y ordenación de la ciudad. Ahora, ¿en qué sentido la contemplación del paradigma del bien le es útil al filósofo-rey en su faceta de demiurgo? Platón nos indica una posible respuesta: como sostiene en el *Cratilo*<sup>163</sup> y en la *República*<sup>164</sup>, si el artesano desea crear *f*, el paradigma que el artesano debe contemplar deberá ser *f en sí*. Por ejemplo, el artesano que produce muebles contempla el paradigma de mueble para crear uno particular a partir de madera y clavos. Lo que hace que el paradigma resulte útil para el artesano, entonces, es que este es un modelo de aquello por construir (*lo-que-es-f-en-sí*). En el caso del filósofo-rey de la *República*, la idea del bien y las ideas serán el modelo o paradigma que este utiliza para construir la ciudad. El modelo del filósofo-rey se encuentra en otro ámbito ontológico distinto que el modelo del artesano común y corriente: el primero en el plano del ser y el segundo en el plano de la *doxa*.

Antes de terminar con el estudio de la analogía, es necesario realizar una advertencia sobre el modelo que el artesano político contempla. A diferencia de lo que se suele pensar<sup>165</sup>, los argumentos teleológicos en la *República* no tienen como objeto solamente a la idea del bien. No es falso afirmar que esta idea ocupa un lugar central en la discusión sobre teleología, no solo como *novum* desde la perspectiva de la estructura lógica o desde el desarrollo mismo del pensamiento platónico, sino también dentro del rol argumentativo y filosófico que cumple al interior del diálogo y de la metafísica platónica. Sin embargo, como ya hemos visto, el bien es uno más de los elementos que son parte de la lógica teleológica; por tanto, si se busca explicar coherentemente qué es y qué papel cumple la idea del bien se lo deberá explicar, en nuestra opinión, a partir de su función argumentativa, es decir, no de manera atómica, sino como parte y elemento de la lógica organizativa: como parte del paradigma inteligible.

Quizás sea necesario realizar otra aclaración metodológica en este punto: por motivos estrictamente argumentativos, la explicación sobre la naturaleza del agente irá antes que la del paradigma y no después. Sería posible intercambiar el orden de la presentación sin que el sentido

---

<sup>160</sup> Utilizamos *ideal* o *paradigma* en este caso no como sinónimo de eidético o inteligible, sino como prototipo. Por ejemplo, el carpintero no contempla la *idea* de mueble para crear un mueble: utiliza un paradigma o una representación ideal del mueble. Solo el filósofo contempla un paradigma que es inteligible.

<sup>161</sup> *Rep.* 500c-e.

<sup>162</sup> 506b1-2

<sup>163</sup> *Crat.* 389a-c.

<sup>164</sup> *Rep.* 596a-597e.

<sup>165</sup> Cf. Crombie, I. M., *op. cit.*, pp. 171-197.

del capítulo se altere en gran medida, pero preferimos hacerlo así para poder, en la medida de lo posible, tratar de transmitir el sentido dinámico de la lógica teleológica. Como vimos en la introducción general de la tesis, la estructura teleológica es una estructura dinámica de acción que, como cualquier acción compleja realizada en tiempo real, no permite una clara y diferenciada determinación de su secuencia causal. Analizar sus elementos, descomponerlos y desintegrarlos en subcapítulos, significa, por un lado, anular el vínculo elástico que los vuelve una unidad y, por otro, suponer, aunque sea retóricamente, que cada elemento causal es una unidad de sentido autónoma. Se puede decir, como prueba de la vida común de los elementos de la estructura teleológica, que la acción que el agente realiza sobre la materia y la contemplación del paradigma se dan paralelamente en el tiempo demiúrgico; si se quiere pensar la relación entre estos elementos de otra manera, que la acción del agente sobre la materia es posterior a la contemplación y estudio del paradigma. Podríamos seguir dando ejemplos, pero este basta para nuestro propósito: solo por motivos argumentativos nuestro capítulo número dos seguirán esta secuencia.

Este es, a grandes rasgos, el contenido específico de la comparación entre filósofo-rey y el artesano. Como se puede ver, esta comparación nos permite, en líneas generales, tener una idea precisa de cuál es el rol que cada elemento causal de la lógica teleológica tiene en la *República*. En lo que sigue del capítulo nos ocuparemos de explicar en más detalle por separado y discutiendo algunas interpretaciones tradicionales cuando sea necesario, pero sin dejar de utilizar la comparación con la figura del artesano como herramienta analítica, cada elemento de la lógica teleológica: la materia, el agente, el paradigma y el resultado. ¿Cómo se procederá en lo que resta del capítulo? Se discutirá, primero, por separado y en el orden mencionado arriba, el contenido de cada elemento formal de la estructura teleológica para luego, y al final de la explicación de cada sección, mostrar qué relación tiene cada elemento con el otro.

Primer subcapítulo: la materia desordenada o “la ciudad de lujo”

#### 1. Introducción al subcapítulo

Como se indicó en la introducción al capítulo, la materia de la cual se ocupa el artesano o filósofo-rey en la *República* es una constitución política considerada injusta. Como condición necesaria para que la materia sea transformada, en este caso, para que la ciudad sea transfigurada en una *polis* justa, esta debe antes ser imperfecta y desordenada. ¿Qué hace que una ciudad sea desordenada según nuestra interpretación? Sócrates determina en el libro IV que una ciudad es justa cuando esta cumple los siguientes criterios: (1) que esté estructurada según el criterio de división natural de trabajo y (2) que existe una relación jerarquizada entre los grupos sociales que

la componen donde los filósofos cumplen la función de dirigirla. Consecuentemente, la ciudad que corresponderá a la categoría de “materia desordenada políticamente” no cumplirá con los dos requisitos: (1) ella no está formada según el principio de división de trabajo y (2) la ciudad no es dirigida por la clase filosófica, lo que lleva a que los ciudadanos de esta *polis* cometan actos injustos sobre ellos mismos y sobre otras ciudades. La ciudad de lujos, sin embargo, sí cumple con el primer criterio (1), pero no con el segundo (2). Entonces, entendemos a “la ciudad de lujo” bajo la categoría de “materia desordenada” en tanto ella no cumple el segundo criterio mencionado. Se trata, pues, de un uso metafórico del concepto de desordenado. Esto significa que la segunda ciudad es *desordenada* por carecer de la presencia de la clase filosófica. Finalmente, el concepto de *desordenada* no debe ser entendido como sinónimo del de injusta.

Ahora bien, Sócrates presenta a lo largo de la *República* una compleja tipología de *poleis* o formas de gobierno, cada una distinta de la otra, junto con un detallado estudio acerca de la constitución interna y los efectos que cada una de estas formas de gobierno causa sobre la vida interior de los ciudadanos que las habitan. ¿Cuál de todas estas *poleis* corresponde a la categoría de “materia desordenada” y no cumple con los dos requisitos arriba mencionados? Dentro de esta compleja tipología se puede distinguir entre las ciudades que surgen antes de *kallipolis*, la única ciudad que puede ser considerada como justa, y las que degeneran a partir de ella. Desde la perspectiva de la lógica teleológica, deberemos enfocar nuestra búsqueda de las ciudades que no cumplan los requisitos para ser consideradas como justas dentro de las *poleis* que preceden a *kallipolis*, pues solo ellas pueden ser consideradas como la “materia” que el agente demiúrgico deberá transformar.

Las ciudades que Sócrates describe como temporalmente antes de *kallipolis* son dos. La primera de estas *poleis*, que va desde 370c hasta 372d es llamada “la ciudad de cerdos” y trata acerca de la fundación y creación misma de la ciudad. La segunda, llamada “la ciudad de lujo”, que va desde 372d hasta 375a, describe una ciudad mucho más grande que la primera, la cual, en opinión de Sócrates, está “infectada” por el deseo de riqueza: el deseo de satisfacer necesidades no primarias mueve a la ciudad a expandir sus fronteras, entrar en guerra con sus vecinos y, para solucionar ese problema, “la ciudad de lujo” se verá obligada a crear una nueva clase social, los guardianes, que le permita mantener la paz tanto interna como externamente. Ahora, la primera *polis* se desarrolla económica y políticamente para volverse la segunda; en tanto la segunda *polis* parece surgir de la primera ¿se puede decir que la primera ciudad también se encuentra desordenada dado que esta constituye el origen de la segunda? Entonces, si bien la demarcación narrativa entre una *polis* y la otra en el diálogo no es problemática, la valoración y evaluación que se debe emitir sobre la primera de estas ciudades sí lo es. En esencia, el problema de la valoración consiste en si se puede afirmar que la primera *polis*, “la ciudad de cerdos” (*huopolis*), que Sócrates describe como “sana” y “verdadera”, se encuentra desordenada o no. Según ciertos intérpretes, *huopolis* es una ciudad justa y buena que, a pesar de no contar con la presencia de un gobierno, no debe ser valorada como desordenada<sup>166</sup>. De acuerdo a otros intérpretes, a pesar de que *huopolis* presenta

---

<sup>166</sup> Morrison, D., “The Utopian Character of Plato's Ideal City”, en: *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, p. 252; Rosen, S., *Plato's Republic: A Study*, New Haven: Yale University Press, 2005, pp. 79-80;

cualidades positivas, estas no son suficientes para considerarla como una ciudad buena, pues otras de sus cualidades (en concreto: el interés propio utilitarista de sus ciudadanos y la falta de un sistema educativo) son las causas que propagan la aparición de la “ciudad de lujo” y, por lo tanto, la valoración como ciudad no-justa es correcta<sup>167</sup>. En nuestra interpretación, solo la segunda *polis* pre-*Kallipolis* (“la ciudad de lujo”) se considerará desordenada en sentido ético, mientras que la primera (“la ciudad de cerdos”) se considerará ordenada, aunque su orden será contingente. El estado desordenado previo a *Kallipolis*, del cual hemos hecho ya referencia, mostrará, en tanto es parte del estudio general acerca de las formas y tipos de gobierno que existen, una constitución, una naturaleza interna y una finalidad que afectarán de manera específica y distinta en cada caso la vida psicológica de sus habitantes. Es esta constitución interna la que nos interesa mostrar y discutir porque ella es, de acuerdo a nuestro modelo explicativo, el material bruto y a ser perfeccionado por el filósofo.

En este primer subcapítulo nos encargaremos de mostrar que la ciudad de lujo se encuentra desordenada en sentido ético porque las instituciones políticas y el vínculo social que regula las relaciones entre los ciudadanos se encuentra articulado a partir del deseo apetitivo que caracteriza a sus habitantes. El deseo ilimitado (*pleonexia*) de riquezas, honor y tierras lleva a que cada ciudadano busque satisfacer sus necesidades sin considerar el bien común de la ciudad.

## 2. El contexto de la discusión sobre la ciudad desordenada

La discusión acerca del tipo de ciudad que dará lugar a la ciudad ideal es el resultado de la discusión precedente acerca de qué es la justicia. En efecto, el libro I acaba con la afirmación de Trasímaco de que la injusticia es preferible a la justicia. Al iniciarse el libro II Sócrates retoma esta tesis con la finalidad de mostrar no solo que es falsa, sino que, por el contrario, la justicia es superior a la injusticia y produce felicidad en quien la posee en su alma<sup>168</sup>. Glaucón y Adimanto, sin embargo, no están convencidos de que aquello que afirma Sócrates sea cierto. En su opinión, bastaría una vida que en apariencia sea justa para obtener los mismos beneficios que supuestamente obtiene aquel que verdaderamente persigue la justicia. Los hermanos de Platón desean, pues, que Sócrates demuestre que la justicia es buena y valiosa en sí misma, así como que ella conduce a una vida feliz y plena<sup>169</sup>.

---

McKeen, C., "Swillsburg City Limits (The 'City of Pigs', *Republic* 370c-372d)", en: *Polis: The Journal of the Society for Ancient Political Thought* 21, 1-2 (2004), pp. 71-72.

<sup>167</sup> Reeve, C. D. C., *op. cit.*, pp. 177-178; Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Oxford University Press, 1981, p. 78; Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, pp. 447-449; Brennan, T., "The Nature of the Spirited Part of the Soul and Its Object", en: *Plato and the Divided Self*, editado por Rachel Barney *et al.*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 104; Crombie, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. II, pp. 89-90; Pappas, N., *The Routledge Guidebook to Plato's Republic*, Londres: Routledge, 1995, p. 46.

<sup>168</sup> *Rep.* 365b.

<sup>169</sup> 358a.

Antes de defender una o la otra tesis, resulta ineludible, sostiene Sócrates, saber primero en qué consiste la injusticia y la justicia y qué efectos causa cada una<sup>170</sup>. Para lograr tal cometido, Sócrates introduce un recurso metodológico que, en su opinión, ayudará a llevar a buen puerto la investigación: comparando la génesis y la constitución de la justicia y de la injusticia en la ciudad con la génesis y la constitución de la justicia y de la injusticia en el alma se podrá entender qué es la justicia (y la injusticia). El recurso metodológico que defiende Sócrates equivale, pues, a una suerte de isomorfismo entre la justicia propia de la ciudad y la justicia del alma. Sócrates recurre a este método comparativo porque “aquel que, no gozando de muy buena vista, recibe orden de leer desde lejos unas letras pequeñas y se da cuenta entonces de que en algún otro lugar están reproducidas las mismas letras en tamaño mayor y sobre fondo mayor también. Este hombre consideraría una feliz circunstancia, creo yo, la que le permitía leer primero estas últimas y comprobar luego si las más pequeñas eran realmente las mismas”<sup>171</sup>.

Una vez comprendida la justicia en la *polis* se podrá comprender la justicia en el alma comparándola punto por punto con la de la ciudad<sup>172</sup>. Ahora, si se debe estudiar la justicia en la *polis*, primero será necesario saber qué es una *polis*.

Este método comparativo analógico obliga a Sócrates, por un lado, a crear una ficción histórica sobre la génesis de la ciudad de modo que sea posible analizar cuáles son las partes de la ciudad y cómo se relacionan entre sí en el tiempo; y por el otro, le permite a Platón introducir y justificar el principio de división natural del trabajo sobre el cual juzgar éticamente la naturaleza de relaciones entre las partes que componen la ciudad (y del alma). El recurso metodológico de la analogía significa, por tanto, no solo un cambio de método filosófico, el reemplazo del procedimiento de investigación tradicional socrático (el *elenchus*) por otro nuevo (la construcción especulativa de una teoría económica-normativa sobre el nacimiento de la ciudad<sup>173</sup>), sino también un cambio de atención filosófica: de una dimensión particular y microética, la salud psicológica del individuo, por una dimensión política y macroética, la salud de la *polis*. Como indica Ferrari, la descripción de la génesis de la ciudad, articulada en torno al principio de la división de trabajo y el análisis fenomenológico del comportamiento individual, que luego dará lugar a la división tripartita del alma, conduce a la postulación de una suerte de isomorfismo entre la ciudad y alma, sobre la cual el autor se propone construir su proyecto político-ético<sup>174</sup>. De esa manera, entendiendo por qué motivos se funda una *polis*, cómo funciona y cómo se desenvuelve en el tiempo, será posible reconocer en qué rasgos y atributos se encuentra la justicia y la injusticia política.

### 3. La fundación de la *polis*

<sup>170</sup> 358b, 367b-c.

<sup>171</sup> 368d.

<sup>172</sup> Ferrari, G. R. F., *City and Soul in Plato's Republic*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003, p. 37. Sobre la debilidad del argumento analógico socrático, cf. Schofield, M., *Saving the City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, Londres: Routledge, 1999, p. 61.

<sup>173</sup> Cf. Schofield, M., *Saving the City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, p. 62.

<sup>174</sup> Ferrari, F., *Platone. Il governo dei filosofi (Repubblica VI)*, Venezia: Marsilio, 2014, pp. 10-11.

La ciudad primitiva se origina, en palabras de Sócrates, porque “ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas... Así, pues, cada uno va tomando consigo a tal hombre para satisfacer esta necesidad y a tal otro para aquella; de este modo, al necesitar todos de muchas cosas, vamos reuniendo en una sola vivienda a multitud de personas en calidad de asociados y auxiliares y a esta cohabitación le damos el nombre de ciudad”<sup>175</sup>. En esencia, la razón por la cual, en la reconstrucción hipotética del nacimiento de la civilización, las ciudades se fundan es porque, dado que por naturaleza los hombres son incapaces de sobrevivir autónomamente, i.e. ningún hombre es auto-suficiente, al aglomerarse y establecer relaciones de reciprocidad entre sí, lo hombres pueden garantizar mutuamente su propia e individual existencia, proveer alimento y refugio: satisfacer las necesidades básicas de todo ser humano<sup>176</sup>. La razón de la fundación de la ciudad es, entonces, la necesidad.

¿Qué tipo de motivación mueve a las personas a asociarse y formar una comunidad? En el relato sobre la génesis de la ciudad, la motivación inicial para fundar una se identifica con la necesidad individual de sobrevivencia. Desde esta perspectiva, guiada exclusivamente por la necesidad de conseguir cosas, otras personas son solo medios y herramientas, o auxiliares y asociados (*koinonous te kai bohthous*)<sup>177</sup>, para conseguirlas. El fin inmediato de la *polis*, entonces, es la satisfacción de nuestras necesidades vitales. Por tanto, la razón de ser de la comunidad política fundada tiene como objetivo inicial la satisfacción de las necesidades más básicas humanas y esta razón de ser está justificada bajo el principio de que resulta más inteligente asociarse con otros que buscar asegurar la existencia de manera singular<sup>178</sup>. Pero al entrar en relaciones de reciprocidad, los ciudadanos *de facto* forman una comunidad unitaria. La asociación política consigue garantizar la existencia y supervivencia de cada uno de los ciudadanos solo si se consigue garantizar la supervivencia de todos los ciudadanos. La justificación de la fundación de la ciudad, entonces, si bien se identifica inicialmente con la satisfacción personal de las necesidades, conlleva necesariamente a la satisfacción de las necesidades de todos los individuos que la habitan, lo que constituye un bien en sí mismo. *Huopolis*, entonces, tiene como meta la preservación de la vida de todos los ciudadanos. Si bien en un inicio la primera *polis* no fue fundada sobre la base de deseos altruistas, sino sobre la base de deseos egocéntricos, inmediatamente la ciudad primitiva se convierte en una unidad que busca la preservación de la vida de todos sus habitantes<sup>179</sup>.

#### 4. La organización de la primera *polis*

*Huopolis*, entonces, es una unidad política que busca la preservación de todos sus ciudadanos. La razón de su existencia, pues, es la de asegurar que cada uno de ellos lleve una vida buena. Pero, ¿bajo qué principio se organizará la ciudad de modo que sea viable satisfacer las necesidades individuales y comunitarias de la manera más eficiente posible? Sócrates opina que ella se

<sup>175</sup> *Rep.* 369b-c.

<sup>176</sup> 396d. Cf. Pappas, N., *The Routledge Guidebook to Plato's Republic*, p. 81; Schofield, M., *Saving the City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, p. 64.

<sup>177</sup> *Rep.* 369c.

<sup>178</sup> McKeen, C., “Swillsburg City Limits (The 'City of Pigs': *Republic* 370c-372d)”, p. 71.

<sup>179</sup> *Rep.* 369e.

organiza según el *principio natural de división de trabajo* y lo introduce de la siguiente manera: “Tal vez, Sócrates, resultará más fácil el primer procedimiento que el segundo. No me extraña, por Zeus -dije yo-. Porque al hablar tú me doy cuenta de que, por de pronto, no hay dos personas exactamente iguales por naturaleza, sino que en todas hay diferencias innatas que hacen apta a cada una para una ocupación... ¿Trabajaría mejor una sola persona dedicada a muchos oficios o a uno solamente?... Por consiguiente, cuando más, mejor y más fácilmente se produce es cuando cada persona realiza un solo trabajo de acuerdo con sus aptitudes”<sup>180</sup>. El texto nos indica que “la ciudad de cerdos” está conformada por un mínimo grupo de individuos que se asocian bajo el principio de que cada ciudadano realizará la función que por naturaleza se encuentra mejor capacitado para realizar. Platón cree que si una persona hace un solo trabajo se adquiere mayor eficiencia y las cosas son mejor hechas<sup>181</sup>. A partir del principio de división natural de trabajo, entonces, los ciudadanos organizan la ciudad de manera tal que las partes que la componen, *i.e.* sus ciudadanos en el caso de la “ciudad de cerdos” y sus primitivas instituciones económicas (como el mercado, la marina mercante, etc.), funcionen sin entrar en conflicto entre sí y de la manera más eficaz.

##### 5. El estilo de vida en “la ciudad de cerdos”

Una vez establecido el principio que regula la organización social de la ciudad, ¿cómo será la vida en “la ciudad de cerdos”? Sócrates describe la vida cotidiana en la *polis* de la siguiente manera: “Ante todo, consideremos, pues, cómo vivirán los ciudadanos así organizados. ¿Qué otra cosa harán sino producir trigo, vino, vestidos y zapatos? Se construirán viviendas; en verano trabajarán generalmente en cueros y descalzos y en invierno convenientemente abrigados y calzados. Se alimentarán con harina de cebada o trigo, que cocerán o amasarán para comérsela, servida sobre juncos a hojas limpias, en forma de hermosas tortas y panes, con los cuales se banquetearán, recostados en lechos naturales de nuez y mirto, en compañía de sus hijos; beberán vino, coronados todos de flores, y cantarán laudes de los dioses, satisfechos con su mutua compañía, y por temor de la pobreza o la guerra no procrearán más descendencia que aquella que les permitan sus recursos. Entonces, Glaucón interrumpió, diciendo: Pero me parece que invitas a esas gentes a un banquete sin condimento alguno. Es verdad -contesté-. Se me olvidaba que también tendrán condimentos: sal, desde luego; aceitunas, queso, y podrán asimismo hervir cebollas y verduras, que son alimentos del campo. De postre les serviremos higos, guisantes y habas, y tostarán al fuego murtones y bellotas, que acompañarán con moderadas libaciones. De este modo, después de haber pasado en paz y con salud su vida, morirán, como es natural, a edad muy avanzada y dejarán en herencia a sus descendientes otra vida similar a la de ellos”<sup>182</sup>. La vida que los habitantes de esta ciudad llevan es humilde, rústica y frugal. En general, el alimento que se consume tiene la finalidad de satisfacer las necesidades básicas de alimentación. Consecuentemente, solo producirán la cantidad de alimentos que requieran para sobrevivir y no producirán (ni consumirán) ningún alimento que no entre en la categoría de lo absolutamente

---

<sup>180</sup> 370b-c.

<sup>181</sup> *Ibid.*

<sup>182</sup> 372a-d.

indispensable para subsistir. Este estilo de vida les permitirá vivir pacífica y largamente: morirán viejos, sin ningún tipo de riqueza o lujo y con el número necesario de descendientes para asegurar la existencia continua de la ciudad.

La imagen de esta *polis* pequeña y de estilo de vida monástico cambiará rápidamente. En términos generales, la economía se complejiza, y de gran manera, por motivos tanto externos como internos y, al hacerlo, afecta y transforma las necesidades y deseos de los ciudadanos. De lado de los estímulos externos, la ciudad requiere intercambiar bienes con otras ciudades: de un lado, importar mercancías que ella misma no puede producir (Platón cree que no hay ninguna ciudad que no puede sobrevivir sin la importación de bienes<sup>183</sup>), sea por la falta de capacidad técnica o artesanal de sus ciudadanos, sea porque geográficamente ella carece de tales y cuales recursos; del otro, producir un *surplus* de bienes y mercancías que permita exportarlos y así retribuir a las otras ciudades la mercancía importada. A su vez, la aparición del intercambio trae consigo la creación de un aparato económico distributivo complejo que se encargará del control y del manejo del intercambio de los bienes de manera eficiente. De lado de los estímulos internos, el intercambio de bienes y mercancías entre ciudadanos también deberá ser regulado. De manera análoga al intercambio con otras ciudades, será necesario crear nuevos mecanismos que regulen el intercambio entre ciudadanos: un mercado (entendido como una institución económica compleja cuyos miembros cumplen roles y funciones diferenciadas y específicas, i.e. una institución que funciona siguiendo el principio de división de trabajo) y una moneda.

Sócrates no explica claramente la causa de la transformación, pero ella parece radicar en que las necesidades, aunque sean básicas, generarán con el tiempo nuevas y diferentes necesidades, lo que a su vez requerirá la creación de nuevas habilidades, oficios y un número mayor de habitantes que sean capaces de satisfacer las necesidades restantes que el número original de miembros fundadores no podía satisfacer. Eventualmente la suma de diversas necesidades básicas creará una economía, aunque aún primitiva, más compleja<sup>184</sup>. En otras palabras, la aparición de nuevas necesidades articuladas bajo el principio de especialización o división de trabajo llevará a la ciudad a expandirse<sup>185</sup>. Sócrates no explica si estas nuevas necesidades aún pertenecen al nivel básico de las necesidades que mencionó inicialmente en la descripción de la fundación de la ciudad. Sin embargo y a pesar de que la economía de la *polis* se ha complejizado y esto haga necesaria la aparición de otras actividades productivas y un número mayor de habitantes, en opinión de Sócrates la ciudad seguirá siendo relativamente pequeña y saludable<sup>186</sup>.

Glaucón, no obstante, no está de acuerdo con que esta ciudad deba ser considerada sana. A diferencia de Sócrates, quien considera como positivo el estilo de vida de la primera ciudad,

---

<sup>183</sup> 370e-371e.

<sup>184</sup> Nuestra interpretación sigue la de Schofield (*op. cit.*, pp. 64-65), quien sostiene que la clave para entender la primera ciudad y su transformación hacia la segunda radica en la relación entre el funcionalismo económico de la ciudad, el principio de especialización, y el concepto de justicia. Nosotros añadiríamos que a estos tres conceptos se debería añadir el papel que la teoría del deseo platónico cumple, como se verá inmediatamente.

<sup>185</sup> *Rep.* 370e-371b.

<sup>186</sup> 370e.

Glaucón entiende negativamente el estilo de vida de los habitantes de esta ciudad: en su opinión, ellos llevan una vida miserable<sup>187</sup>. De modo que los habitantes de esta ciudad se alejen del mezquino estilo de vida que soportan gracias a Sócrates, ellos deberían poseer comodidades más civilizadas. Sócrates acepta la crítica y permite que muchas de las necesidades se sofisticuen en la recién fundada ciudad. Al sofisticar las comodidades y bienes de los ciudadanos de la primera ciudad se ha “creado” una nueva y distinta *polis*: “la ciudad de lujo”. Sin embargo, Sócrates advierte que mientras la primera ciudad es “verdadera y sana”, la ciudad de Glaucón será considerada por Sócrates “infectada”<sup>188</sup>.

##### 5. “La ciudad de lujo”

Sócrates considera que la nueva ciudad está infectada por el deseo de lujo y riqueza. Veamos cómo Sócrates describe el estilo de vida de la segunda ciudad.

La descripción de las costumbres y hábitos viciosos de la “ciudad de lujo” es breve (373a-374b). Dado que los habitantes de “la ciudad de cerdos” ya no se encuentran satisfechos con los bienes y alimentos necesarios para sobrevivir y llevar una vida pacífica, dice Sócrates, ellos “importarán lechos, mesas, mobiliario de toda especie, manjares, perfumes, sahumerios, cortesanas, golosinas, y todo ello de muchas clases distintas. Entonces ya no se contará entre las cosas necesarias solamente lo que antes enumerábamos, la habitación, el vestido y el calzado, sino que habrán de dedicarse a la pintura y el bordado, y será preciso procurarse oro, marfil y todos los materiales semejantes”<sup>189</sup>. En “la ciudad de lujo” ya no se consumen únicamente los bienes y alimentos necesarios para la supervivencia, sino que se busca un estilo de vida placentero y lleno de excesos: “pues hay que volver a agrandar la ciudad, porque aquella, que era la sana, ya no nos basta; será necesario que aumente en extensión y adquiera nuevos habitantes, que ya no estarán allí para desempeñar oficios indispensables; por ejemplo, cazadores de todas clases y una plétora de imitadores, aplicados unos a la reproducción de colores y formas y cultivadores otros de la música, esto es, poetas y sus auxiliares, tales como rapsodas, actores, danzantes y empresarios. También habrá fabricantes de artículos de toda índole, particularmente de aquellos que se relacionan con el tocado femenino. Precisaremos también de más servidores. ¿O no crees que harán falta preceptores, nodrizas, ayas, camareras, peluqueros, cocineros y maestros de cocina? Y también necesitaremos porquerizos. Éstos no los teníamos en la primera ciudad, porque en ella no hacían ninguna falta, pero en ésta también serán necesarios. Y asimismo requeriremos grandes cantidades de animales de todas clases, si es que la gente se los ha de comer”<sup>190</sup>. El cuadro general de la nueva ciudad representa una *polis* que se encuentra afectada por la falsa consciencia de lo que se entiende por necesidades indispensables. Indispensable ha dejado de significar aquello que resulta absolutamente necesario para sobrevivir; ahora representa aquellos bienes y objetos sin los cuales no se puede llevar una vida de placer. Este nuevo estilo de vida ha creado la falsa necesidad, por ejemplo, de consumir carne en sus ciudadanos, así como de producir arte de

---

<sup>187</sup> 372d.

<sup>188</sup> 372e.

<sup>189</sup> 373a.

<sup>190</sup> 373c.

naturaleza imitativa. La ciudad, de esa forma, no centra más sus esfuerzos en producir la cantidad mínima de bienes para poder sobrevivir, sino en generar placer, diversión y entretenimiento. En otras palabras, el propósito de cada individuo de la ciudad de lujo es aumentar su patrimonio personal de cualquier forma necesaria y llevar una vida de placer. Esto se traduce en una fragmentación de la unidad política y social que caracterizaba “la ciudad de cerdos” donde espontáneamente se alcanzó la armonía. No es difícil imaginar que en la segunda ciudad los ciudadanos cometerían cualquier crimen contra otro ciudadano con tal de satisfacer sus deseos. El tipo de vínculo que caracteriza las relaciones entre los individuos de la ciudad puede ser descrito como inarmónico, el cual, sin el control de la clase de los guardianes, no podría permanecer en el tiempo. Sin la aparición de esta clase, los ciudadanos terminarían eliminándose unos a otros.

Ahora, el deseo cada vez mayor de adquisición de riquezas se encuentra limitado geográficamente a la cantidad de objetos y bienes que se pueden encontrar dentro de las fronteras de la *polis*. La única forma posible en la que los ciudadanos de “la ciudad de lujo” puedan saciar sus apetitos es a través de la conquista de nuevos territorios y ciudades que les permita encontrar nuevas riquezas. El deseo o el apetito de dinero, como dice Platón en el *Fedón* (66c), es la causa de la guerra. Y esto es lo que sucede en la segunda ciudad: para poder, de un lado, expandir las fronteras de la ciudad y, para del otro, proteger las fronteras establecidas y por establecer, se requiere de un ejército que se encargue de hacer la guerra<sup>191</sup>. La consecuencia directa del apetito ilimitado de riqueza es la expansión territorial, la guerra y la creación de la clase de los guardianes (*phylakes*). La conformación de esta nueva clase de ciudadanos será guiado bajo el principio de división de trabajo<sup>192</sup>: esta clase de guardianes militares será formada y se ocupará únicamente de proteger la ciudad. Entonces, no solo la introducción de costumbres viciosas, el consumo de carne y otros alimentos innecesarios será lo que diferencia a la primera de la segunda ciudad, sino que el rasgo distintivo, y la segunda diferencia entre una ciudad y la otra, consistirá en la aparición de la guerra<sup>193</sup>.

La creación de la nueva clase de habitantes de la ciudad bajo el principio de división de trabajo causará una transformación radical en la estructura y organización política, social, económica e, inclusive, urbana de la ciudad<sup>194</sup>. En primera instancia, la aparición y función de esta clase militar establece una clara diferencia con el resto de habitantes de la ciudad, que se constituyen ahora como la clase productora encargada de generar riqueza. Además, las cualidades éticas que la clase militar debe representar serán de naturaleza distinta que los de la clase productora. Los guardianes se caracterizan no solo por la viveza, velocidad y vigor requerido para ser buenos militares<sup>195</sup>, sino que a esta lista de características se le debe añadir la fogosidad (*thymos*) típica de los animales valerosos<sup>196</sup>.

---

<sup>191</sup> 373e.

<sup>192</sup> 374a-b.

<sup>193</sup> Rosen, S., *op. cit.*, p. 80.

<sup>194</sup> *Rep.* 374a.

<sup>195</sup> 375a.

<sup>196</sup> 375b.

La aparición de los guardianes no tendrá como fin exclusivo la protección militar de las fronteras de los enemigos, sino también se ocuparán de resguardar y mantener controlados los deseos apetitivos de los ciudadanos de la ciudad<sup>197</sup>. Su función, en esa medida, es ser no solo una clase militar, sino también policial. Se trata, pues, de la primera institución política cuya finalidad es controlar parte de la población a través del uso de la fuerza. El vínculo y unión social se encuentra en peligro de ser roto completamente si no se toman las medidas necesarias para evitarlo. En esa medida, el surgimiento de la clase de los guardianes puede ser visto como un progreso en tanto es posible por primera vez establecer un tipo de control civil y mantener el orden y la paz tanto externa como internamente.

Sin embargo, el progreso cívico que exhibe “la ciudad de lujos” es limitado: el control que los guardianes ejercen sobre los ciudadanos comunes se da en la forma de una oposición entre una facción y la otra mediada por el uso de la fuerza física. En esencia, los guardianes son soldados bien entrenados para que, de manera análoga a perros guardianes<sup>198</sup>, sean amigables con los ciudadanos y fieros con el enemigo. Las cualidades éticas que todo guardián debe exhibir, la fogosidad y la apacibilidad, le permitirán saber exactamente cuándo usar la violencia y cuándo no. En esa medida, el guardián es el avatar físico del uso de la violencia. En la figura del guardián se aglutinan silenciosa y tácitamente la fuerza represiva de los militares y el control social de la policía. Y a pesar de que Sócrates enfatiza que la función policial del guardián debe ser llevada a cabo con amigabilidad y cortesía para con sus conciudadanos, la figura del guardián no deja representar la autoridad que monopoliza el uso de la violencia y amenaza usarla<sup>199</sup>.

#### 6. “La ciudad de lujo” como materia desordenada

Una vez descrita la constitución interna de la ciudad de lujo, ¿cuál es la razón que nos lleva a afirmar que “la ciudad de lujo” se encuentra desordenada políticamente en comparación con *kallipolis*? La segunda ciudad exhibe una racionalidad propia: la ciudad está dividida y organizada según el principio de división de trabajo. Cada clase está diseñada por Sócrates para llevar a cabo una función específica dentro de la ciudad y mantener el orden. Sin embargo, el tipo que vínculo que caracteriza a la segunda ciudad aún carece del elemento necesario para que ella sea considerada como una totalidad o unidad que produzca la felicidad y la justicia como sucede en *kallipolis*: la figura del filósofo-rey. La única ciudad “buena y recta”<sup>200</sup>, digna de llevar el nombre de una verdadera ciudad, es la ciudad ideal.

Las acciones políticas y económicas de la clase productiva tienen su asiento, *grosso modo*, en la parte apetitiva del alma de cada habitante. Según Platón, una de las características principales del deseo apetitivo es que este lo es sin cualificación y busca satisfacer sus necesidades sin establecer

---

<sup>197</sup> 414b1-6, 415d9-e3.

<sup>198</sup> 375e1-2.

<sup>199</sup> Weber, M., “Politics as a Vocation”, en: *The Vocation Lectures*, traducción de Rodney Livingstone, Indianapolis: Hackett, 2004, p. 33; Pappas, *op. cit.*, p. 47.

<sup>200</sup> 449a.

por sí mismo específicamente de qué modo lo hará<sup>201</sup>. La sed en sí, por ejemplo, es el deseo de la bebida que pueda calmar la sed<sup>202</sup>. La sed por sí misma solo puede identificar, sin ser capaz de distinguir entre objetos beneficiosos o nocivos, lo que puede satisfacerla. Platón sostiene además que los deseos apetitivos, a causa de su propia naturaleza, son insaciables e incontrolables por sí mismos (*phusei aplestotaton*)<sup>203</sup>. No solo los deseos apetitivos son incapaces de determinar si el objeto deseado es provechoso o no, sino que inclusive ellos no pueden controlar la cantidad necesaria que debe consumirse. La sed no es nada más el apetito por bebida, sino que, bajo ciertas condiciones, puede ser apetito por una cantidad innecesaria y nociva de bebida. El deseo apetitivo, por su propia naturaleza, entonces, es incapaz de retenerse y controlarse tanto en sentido cualitativo como cuantitativo. El control de la parte racional sobre el alma no se da por accidente o casualidad. Para que la exhortación de una de las partes restante del alma sea efectiva y eficiente, el individuo requiere de haber sido educado con este fin específico<sup>204</sup>. Por ejemplo, si el individuo ha sido correctamente educado, la parte racional del alma le indicará a la parte apetitiva cuánta y qué tipo específico de bebida le conviene para satisfacer su deseo. Pero en la ciudad de lujo aún no hay filósofos-gobernantes. En el caso de la ciudad, la parte productiva y la parte de los guardianes necesitan de la clase gobernante filosófica para poder actuar armónicamente. En sentido práctico-político, entonces, los deseos apetitivos moldean la forma de cooperación dentro de la segunda ciudad y sin la presencia de esta clase, los deseos apetitivos que caracterizan las acciones de la parte productiva de la ciudad se traducen en un clima de empobrecimiento y corrupción ética. En la primera ciudad, la forma específica de cooperación social que unía a los ciudadanos era idéntica a la obligación de garantizar la satisfacción personal y grupal de las necesidades básicas. Pero el vínculo en “la ciudad de lujos”, construido sobre los deseos apetitivos de cada individuo, obliga que cada ciudadano busque satisfacer sus necesidades sin considerar las necesidades de los demás. No es difícil imaginar, en este contexto, que los ciudadanos comentan crímenes y actos injustos con tal de satisfacer sus deseos de riqueza y placer. En esa medida, la finalidad de la ciudad, a pesar de la presencia de la clase de los guardianes, ya no es la búsqueda comunitaria de la sobrevivencia, como en la primera ciudad, sino la búsqueda de la supervivencia personal. En otras palabras, en “la ciudad de lujo” la justicia no es el atributo que caracteriza las relaciones entre las partes. “La ciudad de lujo”, por tanto, necesita de una clase filosófica para garantizar la unidad y la justicia política.

Otra forma en la que se puede observar la falta de unidad en “la ciudad de lujo” es en el arte que esta produce. La poesía de “la ciudad de lujo” es criticada y condenada por Sócrates porque, hasta este punto en el diálogo, ella propicia la emulación e imitación de comportamientos inmorales en los habitantes y futuros guardianes de la ciudad. La representación que realizan los poetas acerca de la virtud en “la ciudad de lujo”, y que es criticada en los libros II y III, en opinión de Platón, suele ser una representación falsa<sup>205</sup>. Esto quiere decir que los poetas, al no conocer qué es la *areté*,

---

<sup>201</sup> 437e-438a.

<sup>202</sup> 439a.

<sup>203</sup> 439b, 442a.

<sup>204</sup> 439c-d.

<sup>205</sup> 377b.

representan una apariencia, usualmente incorrecta, de lo que es ella<sup>206</sup>. Y esto, sumado a la capacidad que la poesía tiene de inducir y promover la imitación de comportamientos y actitudes específicas en sus destinatarios, y al hecho que el alma y el carácter de los niños es fácilmente moldeable, lleva a concluir que la poseía producida en “la ciudad de lujo” incentiva la imitación de comportamientos negativos en sus habitantes. La poesía de “la ciudad de lujo” es, en esa medida, un reflejo de los valores viciados que se practican en ella y simbolizan la moral negativa de la ciudad apetitiva y descontrolada<sup>207</sup>.

En conclusión, las acciones e incluso las producciones artísticas de la ciudad de lujo muestran un tipo específico de relación social que promueve la injusticia, la desunión y el crimen de un ciudadano contra el otro.

## 7. Conclusiones del primer subcapítulo

Nuestro análisis nos ha llevado a concluir que “la ciudad de lujo” se encuentra desordenada en sentido ético y político en tanto en ella aún no hay justicia. Desorden no es sinónimo de injusticia, sino solo de falta de justicia. Como vimos, “la ciudad de lujo” se encuentra ordenada según el principio de división de trabajo, donde cada parte hace lo que le corresponde por naturaleza, y la parte productiva sigue los preceptos de la parte de los guardianes. Pero si bien la segunda ciudad está conformada políticamente según el principio mencionado, aún es necesaria la introducción de la clase filosófica para que ella sea justa. Solo en la medida que ella carece de esta tercera nueva clase se la puede considerar como desordenada. De acuerdo a esta carencia, la conclusión de Sócrates sobre el destino de esta ciudad es doble: por un lado, purgar y purificar<sup>208</sup> todos aquellos aspectos moralmente negativos en la ciudad infectada; por el otro, crear una clase de gobernantes filósofos que sean capaces de promover la unidad, felicidad y la justicia<sup>209</sup>.

Hemos visto que es posible afirmar que la materia social a partir de la cual el filósofo-rey formará la *polis* ideal como un artesano se encuentra desordenada. Por un lado, el desorden al cual nos referimos se comprende a partir del estudio del vínculo social, las motivaciones y las metas que tienen y mueven a los habitantes a actuar en la segunda ciudad. Por otro lado, el trabajo de ordenación de la materia social toma la forma concreta de la proyección de instituciones en contextos donde no las hay, como la reforma, censura y purga del arte y la educación que se enseña en “la ciudad de lujo” o la creación de la clase de guardianes y filósofos. Con ello se ve que el tipo de desorden del cual se hace referencia en este trabajo es ético y constitucional.

## Segundo subcapítulo: el filósofo-rey como demiurgo

### 1. Introducción al subcapítulo

---

<sup>206</sup> 377d-e; 598d-e.

<sup>207</sup> 399c.

<sup>208</sup> *Ibid.*

<sup>209</sup> 519e-520a.

En este subcapítulo nos encargaremos de mostrar cuál es la función del filósofo entendido como el agente racional responsable del cambio político, es decir, de la transformación de “la ciudad de lujo” en la ciudad justa y no de la dirección de la ciudad justa ya fundada. En otras palabras, en esta sección estudiaremos al filósofo bajo la óptica del agente responsable del cambio y de la transformación política. Al estudiar cuál es la naturaleza del filósofo en tanto reformador nos enfocaremos, por un lado, en las cualidades que, según Platón, son necesarias para que esta figura pueda llevar a cabo su trabajo reformador y, por el otro, en las acciones mismas reformadoras que este realiza para construir *kallipolis*. Este doble enfoque implica resaltar tanto el poder cognitivo racional que lo caracteriza, las cualidades éticas útiles para la práctica transformativa política y las reformas políticas e institucionales que introduce en la *polis*<sup>210</sup>.

A inicios de este capítulo indicamos que la estructura teleológica aplicada al diálogo se encontraba supeditada a las necesidades y al contexto dialógico-argumentativo de la obra. Esto es, el orden y el desarrollo de sus elementos se explican a partir de los tópicos filosóficos que la discusión obliga a plantear y discutir<sup>211</sup>. *Kallipolis*, la ciudad perfecta y justa, el resultado de la acción llevada a cabo por el agente, por ejemplo, es presentada en el diálogo antes de haber sido discutida la famosa y paradójica tesis de la identificación del poder político con la filosofía o que los filósofos se conviertan en reyes (*basileus*): “A menos -proseguí- que los filósofos reinen en las ciudades o cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político, y sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay, amigo Glaucón, tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del género humano; ni hay que pensar en que antes de ello se produzca en la medida posible ni vea la luz del sol la ciudad que hemos trazado de palabra. Y he aquí lo que desde hace rato me infundía miedo decirlo: que veía iba a expresar algo extremadamente paradójico porque es difícil ver que ninguna otra ciudad sino la nuestra puede realizar la felicidad ni en lo público ni en lo privado”<sup>212</sup>. La primera y la segunda ola, que describen en parte la constitución interna de la ciudad perfecta, la cual es dirigida a partir de los libros III-IV por los *archontes/phylakes* y no por los filósofos-reyes<sup>213</sup>, precede argumentativamente a la explicación de la condición necesaria de la posibilidad de *kallipolis* -la tesis de los filósofos como reyes. Sin embargo, la defensa de esta tesis precede lógicamente a la descripción de las dos primeras olas, pues primero es inevitable saber cuáles son las condiciones necesarias para que la ciudad perfecta pueda existir<sup>214</sup>. Es por este motivo que ahora nos

<sup>210</sup> Dado que el enfoque del trabajo consiste en resaltar la figura del filósofo en tanto artesano, es decir, en tanto agente *productivo* del cambio, veremos solo de manera esquemática los aspectos cognitivos que son necesarios para el cambio político.

<sup>211</sup> Esta es una tesis de carácter schleiermacheriana. En esencia, la idea central de la posición, tal como H. Krämer la resume, es que: “Ogni contenuto viene mediato dalla forma e ogni enunciazione filosofica appare dapprima relativizzata in modo scenico-drammatico” (cf. *La nuova immagine di Platone*, Nápoles: Bibliopolis, 1986, p. 40).

<sup>212</sup> 473d-e.

<sup>213</sup> Cf. Vegetti, M., “Il regno filosofico”, en: *Platone. La Repubblica*, vol. IV, traducción y edición de M. Vegetti, Nápoles: Bibliopolis, 2001, p. 352.

<sup>214</sup> Cf. sobre este punto Vegetti, M., “Il regno filosofico”, pp. 361-364, quien identifica dos líneas teóricas distintas, aunque no libre de tensiones, con respecto a la descripciones al papel del filósofo dentro de la

ocuparemos de tematizar la condición de posibilidad de *kallipolis*, esto es, la figura del filósofo en tanto agente del cambio de la ciudad y no *kallipolis* misma.

Habíamos hecho énfasis en el primer subcapítulo de la tesis en el estado de enfermedad y decaimiento moral de la segunda *polis* (los libro II-III). Así pues, la ciudad se encuentra enferma y Sócrates considera que el filósofo es la única vía de salvación de la ciudad. Para salvar a la ciudad, entonces, Sócrates propone una doble ruptura radical con el pasado: que el filósofo gobierne la polis y que este introduzca cambios radicales de naturaleza política en ella. Sin embargo, la tarea no será nada fácil<sup>215</sup>. Ya que ni “la ciudad de lujo” del libro II ni cualquier ciudad histórica cuenta con las instituciones educativas o políticas que promuevan la aparición sistemática de filósofos y filósofas, las ciudades solo podrán producir filósofos de manera accidental, ellos “surgen espontáneamente” (520b)<sup>216</sup>. Además de esta dificultad se suma el hecho que la filosofía es considerada por la mayoría como una actividad inútil. Para argumentar exitosamente a favor de la función del filósofo como reformador, entonces, Sócrates utiliza una estrategia en el libro VI que sigue dos direcciones: primero, mostrar las características epistémicas y psicológicas que distinguen al filósofo del resto. Segundo, identificar las causas de la concepción popular de la supuesta inutilidad de la filosofía. Si Sócrates es capaz de mostrar que el filósofo posee el conocimiento de las ideas y de la verdad y, además, es capaz de traducir el conocimiento eidético en la praxis política, entonces la tesis del filósofo como reformador de la ciudad será la única tesis que permita salvar a la ciudad.

## 2. El contexto de la tesis del filósofo-rey

Ahora bien, la tesis de la coincidencia de la filosofía y la política es aceptada por Sócrates y sus interlocutores como evidente (484a1). Sin embargo, la filosofía y los filósofos han sido considerados desde el inicio mismo de la historia de la filosofía como seres inútiles, extravagantes, llenos de molicie o perversos<sup>217</sup> y, por estas razones, incapaces para la conducción del Estado; todos estos motivos por los cuales la aceptación popular de la tesis no será tan sencilla como lo fue por Glaucón y Adimanto<sup>218</sup>. La oposición popular a la tesis de la conjunción se debe a dos razones: la primera, ya mencionada, radica en el concepto popular del *philosophos* como un ser inútil para la vida pública<sup>219</sup>; la segunda, porque el *hoi polloi* actúa políticamente sobre la base de un concepto de gobernabilidad equívoco<sup>220</sup>. Por lo tanto, antes de introducir a *kallipolis* en el diálogo y mostrar cómo será esta ciudad bajo la dirección de los filósofos, Sócrates considera

---

*polis* histórica y de la *polis* reformada. La primera de estas hace de la polis el *telos* de la construcción ético-política; esta línea abarca el gobierno de los *archontes* (delineado en los libros II-IV) y el gobierno de los filósofos-reyes como condición de posibilidad del gobierno de los *archontes* (libro V-VI). En la segunda, el *telos* resulta la filosofía y la *polis* asume un rol instrumental. Esta línea se encuentra tematizada en los libros VI-VII y se centra en la figura del dialéctico.

<sup>215</sup> *Rep.* 473c.

<sup>216</sup> *Cf.* además 491b1.

<sup>217</sup> 489d.

<sup>218</sup> 499e-500a.

<sup>219</sup> 487a-c.

<sup>220</sup> *Cf.* el símil de la nave (488e-489d).

necesario defender y explicar la tesis de que los filósofos serán los mejores candidatos para gobernar la ciudad: “precisemos quiénes son los filósofos a que nos referimos cuando nos atrevemos a sostener que deben gobernar la ciudad; y esto a fin de que, siendo bien conocidos, tengamos medios de defendernos mostrando que a los unos les es propio por naturaleza tratar la filosofía y dirigir la ciudad y a los otros no, sino, antes bien, seguir al que dirige”<sup>221</sup>. Es decir, la defensa de la tesis de Sócrates equivale a explicar cuál es la nueva figura del filósofo. La explicitación de este tópico será el eje sobre el cual girará el desarrollo de este nuevo subcapítulo, en el cual nos ocuparemos de estudiar la tesis platónica de que los filósofos deben ser los que transformen y dirijan la *polis*. Desde la perspectiva de la lógica teleológica, esto significa prestar atención a la función que ellos tienen como *agentes del cambio y de la transformación* y a *las cualidades apropiadas para esta función* que ellos poseen antes que de sus capacidades cognitivas, su *episteme* y su formación pedagógica. En otras palabras, nos enfocaremos en la función del filósofo en tanto demiurgo político.

La defensa de la tesis equivale, entonces, a describir y definir en qué consiste la actividad del filósofo: “al hacer la defensa de aquéllos, se hace preciso recomponer [la figura del filósofo] de muchos elementos”<sup>222</sup>. Se trata de re-definir al filósofo y la actividad que mejor lo caracteriza: la contemplación intelectual. Solo que en esta nueva definición, la actividad práctica-política será parte de la profesión en la misma medida y en la misma importancia que la actividad teórica. De esa forma, esta “nueva” profesión, al menos como la define Sócrates aquí, podría ser llamada, siguiendo la opinión de Andrea Nightingale<sup>223</sup>, una *theoria* cívica: la conjunción de la actividad intelectual-noética y la vida política virtuosa.

### 3. La defensa de la tesis del filósofo-rey

La argumentación y defensa socrática de la tesis y definición del filósofo consta de tres fases o argumentos distintos<sup>224</sup>. Acentuar esta distinción es necesario porque, como veremos inmediatamente, no todos los argumentos de la defensa forman parte del enfoque de la estructura teleológica. (3.1) La primera fase es aquella donde Sócrates se ocupa de distinguir al filósofo del resto explicando su condición de amante de la sabiduría. (3.2) La segunda fase consiste en exhibir aquellas cualidades que, propias de la naturaleza filosófica, hacen del filósofo el candidato más adecuado entre todos los posibles (sofistas y políticos tradicionales) para la conducción del Estado. (3.3) La tercera y última fase consta de la descripción de las medidas y acciones que el filósofo debe ejecutar para transformar la ciudad. En esencia, entonces, el primer y el segundo aspecto equivale a argumentar la utilidad de la filosofía basada en las cualidades espirituales que los filósofos poseen y sus objetos de contemplación; mientras que el tercero, a mostrar qué tan provocador es el proyecto de *kallipolis*.

<sup>221</sup> 474b-c.

<sup>222</sup> 488a.

<sup>223</sup> Nightingale, A., *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 76.

<sup>224</sup> Cf. Pappas, N., *op. cit.* p. 110.

Ahora, naturalmente cualquier exposición que busque ser aclaratoria sobre la función que los filósofos cumplen como agentes demiúrgicos requiere que las características epistémicas de la naturaleza del filósofo y las características ontológicas de su objeto de ciencia se encuentren previamente clarificadas. No obstante, en tanto el nudo hermenéutico de la tesis consiste en el análisis de la figura del demiurgo al interior de la estructura teleológica del diálogo, podremos tomarnos la licencia en este subcapítulo de presentar de manera esquemática el aspecto epistémico de la naturaleza del filósofo. La finalidad del subcapítulo, por ese motivo, será el estudio del papel demiúrgico del filósofo y de las cualidades que el filósofo-rey posee y son presentadas en la defensa que hace Sócrates acerca de la utilidad política de la filosofía.

En este subcapítulo procederemos de la siguiente manera. En primer lugar nos ocuparemos de ver rápidamente cuál es el criterio epistémico y ontológico que diferencia al filósofo del resto de seres humanos. Luego nos ocuparemos de estudiar el *ethos* cívico del filósofo; después, los pasajes donde Sócrates describe en qué consistirá la acción misma, aquella transformativa políticamente, del filósofo-rey; para, finalmente, analizar las labores concretas que el filósofo debe efectuar si quiere que la ciudad perfecta sea una realidad.

#### 4. ¿Qué conoce el filósofo?

Ya que existe una multitud de hombres que, como el verdadero filósofo, también se “complacen en saber”<sup>225</sup>, pero que, sin embargo, en realidad no son filósofos, la meta de Sócrates en el pasaje final del libro V será diferenciar al verdadero filósofo de sus concurrentes<sup>226</sup> a partir de un criterio de tres partes: su ciencia, su objeto y su potencia cognoscitiva (*dynamis*). Con ese motivo en mente, el pasaje resaltaré la distinción teórica entre una figura y otra a partir de la diferencia que hay entre el *saber* del filósofo y la *opinión* del resto de individuos: el filósofo basa sus juicios, afirmaciones y acciones a partir del conocimiento de las ideas, mientras que los demás hacen lo propio, erróneamente, basándose no en un compromiso filosófico con la verdad, sino con los objetos empíricos.

Sin embargo, antes de pasar a estudiar el pasaje conclusivo del libro V, debemos preguntarnos *en qué grado* este argumento colabora significativa y sustancialmente con la prueba de la tesis del filósofo-rey. ¿El argumento solo establece un criterio que distingue claramente al filósofo platónico de otros *sophoi* (como los sofistas<sup>227</sup>), pero que en la economía argumentativa de la defensa de la tesis del filósofo-rey no es relevante? ¿O la *episteme* del filósofo tiene consecuencias prácticas y tangibles para el proyecto de fundación de la nueva ciudad? En otras palabras, ¿podría defenderse la tesis sin este argumento y seguir siendo convincente o no?

<sup>225</sup> *Rep.* 475d. Entre estos se contaba en la Antigüedad a los poetas (cf. Nightingale, A., *Genres in Dialogue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 60).

<sup>226</sup> *Rep.* 475e.

<sup>227</sup> Cf. Blackson, T., *Inquiry, Forms, and Substances: A Study in Plato's Metaphysics and Epistemology*, Dordrecht: Springer, 1995, pp. 75-76.

Platón considera el arte de legislar, al menos desde el *Gorgias*<sup>228</sup>, como una *techne*. La relación entre los conceptos de *techne* y *episteme* es compleja, pero, en líneas generales, se puede afirmar que Platón entiende ciertas *technai* como formas de *episteme*<sup>229</sup>. La familiaridad conceptual entre un concepto y el otro es tanta que en el libro IV de la *República* la *techne* de gobernar para Sócrates es una *episteme*, dando la impresión de que, al menos en este pasaje, ambos términos son intercambiables<sup>230</sup>. La respuesta a la pregunta por el grado de relevancia del pasaje final del libro V a la defensa de la tesis del filósofo-rey se enmarca, entonces, en el contexto de la discusión teórica en la obra de Platón entre la *techne* política y el tipo de *episteme* que esta es. Si bien, como ya dijimos, Platón suele entender la mayoría de *technai* (que tienen una función<sup>231</sup> y una meta<sup>232</sup>) como una *especie* de *episteme* en sentido débil<sup>233</sup>, el “arte” de legislar no obstante es una *techne* cuya *episteme* es distinta que la del resto, pues tiene como objeto de estudio el paradigma de las ideas<sup>234</sup>. El libro V, en esa medida, nos indica que la ciencia eidética del filósofo, como veremos luego, no solo es la marca distintiva de su actividad, sino que, más importante, le permite aprehender un patrón ideal e inteligible del cual se puede deducir una recta opinión relativa al mundo sensible con el cual transformar con la ciudad<sup>235</sup>. Por otro lado, empero, como indica Franco Ferrari<sup>236</sup>, el conocimiento del filósofo que se extrae del libro V, desde un punto de vista práctico, no es *inmediatamente* utilizable en la acción concreta del legislador, porque esta última se ejercita en un plano ontológico totalmente distinto que la del saber estrictamente filosófico. De esta ambigüedad se extrae una conclusión inevitable: la legitimidad del filósofo en tanto rey no puede descansar únicamente en su ciencia, pues si bien es absolutamente necesario que el legislador de la *polis* haya aprehendido noéticamente las ideas, pues este es el ámbito de la verdad, la posesión de esta *episteme* no es traducible inmediata y transparentemente en un tipo de praxis política distinta por el simple hecho que el filósofo podría decidir no comprometerse con la ciudad<sup>237</sup>. Es por este motivo que la definición del filósofo deberá abarcar también cualidades y virtudes no estrictamente intelectuales, las cuales serán tematizadas en el libro VI, y que Sócrates introduce porque busca mostrar que el verdadero filósofo exhibe un compromiso ético e

<sup>228</sup> *Gorg.* 488b-491d.

<sup>229</sup> “A craft is defined by its goal and is a kind of knowledge. Fully developed, this knowledge is knowing how to accomplish a goal on the basis of an understanding of the goal; the understanding can be articulated in an account. The account informs and guides the skilled practice” (Parry, R., “*Episteme and Techne*”, en: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Sobre este consenso, revítese, además, la amplia bibliografía citada en: Benson, H., *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 8, n. 27).

<sup>230</sup> *Rep.* 428b-d.

<sup>231</sup> 346a.

<sup>232</sup> 341d.

<sup>233</sup> *Rep.* 341e, 342d; *Carm.* 170c.

<sup>234</sup> *Rep.* 342e.

<sup>235</sup> Cf. Ferrari, F. “Conoscenza e opinione: il filosofo e la città”, en: *Platone. La Repubblica*, vol. IV, traducción y comentario de M. Vegetti, Nápoles: Bibliopolis, 2001, pp. 418-419. Según Mario Vegetti, la utilidad práctica de las ideas permite “derivar los cánones normativos (*nomima*) de los valores de justicia para aplicarlos a la vida de la ciudad (484b-d) y, en última instancia, de aquella suprema norma ética y teórica que constituye la idea del bien” (Cf. *op. cit.*, p. 354)

<sup>236</sup> *Ibid.*

<sup>237</sup> *Rep.* 519c.

individual por el bien de la ciudad, el cual lo llevará a utilizar en el ámbito práctico el conocimiento de las ideas.

Una vez entendido el lugar del argumento final del libro V dentro de la defensa de la tesis del filósofo rey, podemos pasar a estudiar el pasaje. Sócrates sostiene que la característica principal del ser amante de algo es que se ama el objeto en su totalidad. Pero, ¿en qué consiste específicamente este tipo de amor que caracteriza al filósofo y cuál es la naturaleza del objeto que ama y busca poseer en su totalidad? Estos, en líneas generales, son las preguntas que Sócrates buscará responder de modo que la naturaleza *sui generis* del filósofo sea evidente para todos los presentes en el diálogo.

En 475e se define al filósofo como el que gusta de contemplar la verdad. Si bien esta afirmación diferencia al filósofo del resto de individuos, aún es demasiado general y, por tanto, se requiere de una explicación más detallada para comprender cabalmente la tarea cognitiva específica del filósofo. En 476a5-7 Sócrates introduce una clara oposición, al menos teórica y sin insistir en la existencia separada de las ideas, entre las formas de un lado y los objetos empíricos por el otro: “cada idea es una y por comunión (*koinonia*) con las acciones, cuerpos y otras ideas, ellas se presentan en todos lados como multiplicidad de apariencias”. Los amantes de los espectáculos son incapaces de conocer las ideas y creen que los objetos empíricos son los únicos y verdaderos objetos sobre los cuales se da el saber. Por el contrario, el filósofo sí es capaz de conocer la idea en sí sin confundir la cosa que participa, la cosa bella por ejemplo, con la idea de lo bello<sup>238</sup>. Consecuentemente, el estado cognitivo del filósofo será el de conocer (*episteme*) mientras que el del amante de los espectáculos será el del opinar (*doxein*)<sup>239</sup>. Desde aquí en adelante se puede decir que los principales teoremas de la ontología y epistemología platónica (sobre la relación entre la unidad y la multiplicidad, ser y apariencia, lo idéntico y lo similar)<sup>240</sup>, que expresan que las ideas son ontológicamente diferentes de las cosas, pero que los particulares son lo que son en virtud de una relación causal con las ideas, han sido introducidos y aceptado en la discusión.

A partir de 476e-477a Sócrates se ocupa de explicar el objeto que conoce el filósofo. El objeto del filósofo es algo que es (*on*) mientras que el “objeto” del que ignora es algo que no es (*me on*). Sócrates sostiene que necesariamente el que conoce algo solamente puede conocer algo que es. Además, añade, que lo que es completamente es completamente cognoscible<sup>241</sup>. A su vez, lo que no es no puede ser conocido. Si hay algo que es y no es, eso estaría entre lo que es completamente y lo que no es completamente. En conclusión, el conocimiento (*episteme*) es sobre lo que es; la ignorancia, acerca de lo que no es y acerca de lo intermedio, lo que es y no es, se encuentra la opinión (*doxa*). Luego (477b-478d), Sócrates establece una distinción entre las distintas potencias que le corresponden a cada región de objetos. La opinión es una potencia

<sup>238</sup> 476c.

<sup>239</sup> 476c-d.

<sup>240</sup> Nuestro análisis del segmento final del libro V se basa sobre todo en el artículo de Franco Ferrari: “Teorie delle idee e ontologia”, en: *Platone. La Repubblica*, vol. IV, traducción y comentario de M. Vegetti, Nápoles: Bibliopolis, 2001, pp. 365-391.

<sup>241</sup> *Rep.* 476e9-477a4.

(*dynamis*) distinta que el conocer (una potencia o una facultad como también lo es la vista o el oído). Una facultad tiene dos características: a) su objeto y b) lo que produce. A) El objeto de la facultad de conocer es lo que es y (b) produce conocimiento en el sujeto. Lo cognoscible es el ser. El objeto de la facultad de opinar es algo que es y no es y produce opinión en el sujeto. A lo que no es se le atribuye la ignorancia y la opinión no es ni el conocimiento ni la ignorancia: por lo tanto, se encuentra en el medio de las dos facultades.

En conclusión, Sócrates ha sostenido a lo largo del pasaje que la diferencia entre el filósofo, entendido como *theoros*, y el resto consiste en que el primero es capaz de aprehender las ideas y hacer de estas sus objetos intencionales, no las confunde con los objetos empíricos y, dado que tiene ciencia de las formas, produce conocimiento exacto y sin error, mientras que los segundos no. El saber filosófico es un saber infalible mientras que el saber del resto no (477e). El criterio epistémico que legitima al filósofo como futuro *basileus* será, entonces, la capacidad de producir conocimiento a partir de la *noesis* de las ideas, portadoras inmutables e idénticas de verdad y sentido, preciso y cierto, el cual le será necesario para tomar decisiones políticas sin cometer errores.

Hasta aquí, Sócrates se ha ocupado de mostrar que el filósofo, como indica Nightingale<sup>242</sup>, “is a new kind of *theoros*: a man who travels to the metaphysical realm to see the sacred sights in that region”. Platón ha hecho énfasis a lo largo del pasaje, a partir de la comparación del filósofo con los amantes de los espectáculos, en la naturaleza de su *episteme* antes que en las cualidades cívicas o morales que este posee. Pero, como hemos visto, esta descripción teórica consiste en la defensa y definición del nuevo concepto de filósofo. Para comprender a cabalidad cuál es la naturaleza y función del filósofo *en tanto rey* será necesario pasar a estudiar los aspectos prácticos de la definición de filósofo.

##### 5. ¿Qué cualidades posee el filósofo para la transformación de la ciudad?

Parecería que después de la larga y dificultosa explicación acerca de la naturaleza del filósofo como amante de la sabiduría (475-480), la tesis acerca de que ellos deban ser reyes ha sido ya defendida y demostrada<sup>243</sup>. El hecho que sean los filósofos y no otros los únicos capaces de aprehender las ideas parecería ser condición suficiente y necesaria para resolver la cuestión de si ellos deben o no ser los encargados de gobernar la ciudad. No obstante, como Sócrates comienza a argumentar a inicios del libro VI, el conocimiento de las ideas no es el único requisito que un filósofo debe satisfacer para ser considerado un candidato adecuado para la conducción del Estado. La legitimidad de *kallipolis* no puede reducirse al tipo de ciencia que ellos poseen. El motivo por el cual el argumento del libro V no es suficiente es porque siempre es posible que el filósofo, después de haber completado su educación filosófica y haber contemplado el bien, decida no volver hacia el mundo de la praxis, al “interior de la caverna”, y pretenda dirigirse hacia la isla de los bienaventurados<sup>244</sup>. Si la justificación del acceso al poder político estuviese basada

<sup>242</sup> Nightingale, A., *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*, p. 78.

<sup>243</sup> *Rep.* 484a.

<sup>244</sup> 519.

únicamente en la ciencia que el filósofo posee, el conocimiento del *megiston mathema* y de las ideas lo conduciría probablemente más hacia el *bios theoretikos* que a ocuparse de la vida pública<sup>245</sup>. Bajo estas condiciones, entonces, la figura del filósofo-rey se vuelve más excepcional aún pues el candidato ideal no solo debe cumplir requisitos estrictamente intelectuales, sino además cívicos: deberá poseer virtudes éticas y ciudadanas que los constriñan a ocuparse también de los asuntos humanos.

Por ese motivo, Sócrates cree que la verdadera naturaleza filosófica exhibirá, además de cualidades intelectuales, una fuerte inclinación hacia la vida pública. De esta concepción del filósofo se desprende que en el filósofo, el rey-amante de la sabiduría, se reúnan el conocimiento (*episteme*) con la virtud (*arete*): “¿Y se muestran en algo diferentes de los ciegos los que de hecho están privados del conocimiento de todo ser y no tienen en su alma ningún modelo claro ni pueden, como los pintores, volviendo su mirada a lo puramente verdadero y tornando constantemente a ello y contemplándolo con la mayor agudeza, poner allí, cuando haya que ponerlas, las normas de lo hermoso, lo justo y lo bueno y conservarlas con su vigilancia una vez establecidas?... ¿Pondremos, pues, a éstos como guardianes o a los que tienen el conocimiento de cada ser sin ceder en experiencia a aquéllos ni quedarse atrás en ninguna otra parte de la virtud?”<sup>246</sup>. Sócrates afirma, por un lado, que el filósofo-rey es aquel que aprehende las ideas y el bien; por el otro, que el filósofo, en tanto se ocupa de la vida pública, deberá ser también un hombre virtuoso y no deberá faltarle experiencia política. Como indica Reeve<sup>247</sup>, la defensa de la tesis de la utilidad de la filosofía para la vida pública no se encuentra completa hasta que se muestre, además de las capacidades cognitivas, qué cualidades morales hacen del filósofo un hombre virtuoso. Por eso, en lo que sigue del libro VI hasta el pasaje de los símiles, Sócrates se ocupará de explicitar cuáles son las características que le permiten al filósofo gobernar: “Pues bien, como dijimos al principio de esta discusión, hay que conocer primeramente su índole; y, si quedamos de acuerdo sobre ella, pienso que convendremos también en que tienen esas cualidades y en que a éstos, y no a otros, hay que poner como guardianes de la ciudad”<sup>248</sup>.

El *ethos* del filósofo consiste, en primer lugar, en estar enamorado (*erosin*) por el conocimiento<sup>249</sup>. Tal como Sócrates mencionó en el libro V al explicar cuál es su ciencia, aquí en el libro VI Sócrates vuelve a repetir que el filósofo ama todo el ser. En tanto lo ama todo, afirma Sócrates, el filósofo ama la verdad por sobre todas las cosas<sup>250</sup>. Como indica James Adam en su comentario al pasaje<sup>251</sup>, el amor a la verdad engendra el amor a la sabiduría, pues ambas se encuentran tan

<sup>245</sup> 499b.

<sup>246</sup> 484d-e

<sup>247</sup> Reeve, C. D. C., *op. cit.*, p. 192.

<sup>248</sup> *Cf. Rep.* 485a.

<sup>249</sup> 485b1-2.

<sup>250</sup> *Cf.* también 490a-e.

<sup>251</sup> *Cf.* el comentario *ad loc.*: “The love of Truth begets the love of Wisdom (485c) and the love of Wisdom Temperance (485d-e). Highmindedness is connected with the contemplation τοῦ ὅλου καὶ παντός (486a), of which Courage is also a result (486a-b). Justice and Kindness accompany the other moral virtues (486b). Aptness to learn, memory, and the virtue of a modest and agreeable disposition also fit one for the study of

relacionadas entre sí que no se puede amar una sin la otra<sup>252</sup>, y el amor a la sabiduría engendra el amor a la templanza. El filósofo, como hombre moderado, no será vil, avaro, vanidoso, cobarde ni injusto. Además, y como suele ser característico en las descripciones de la naturaleza del filósofo en Platón, el futuro rey dejará de lado los placeres del cuerpo para ocuparse solo de la verdad<sup>253</sup>. Por eso, y dado que no tienen ninguna inclinación hacia los placeres del cuerpo, no es egoísta ni tiene necesidad de riquezas. En segundo lugar, ya que el filósofo ha contemplado la verdad y el ser de las cosas y ha visto la grandeza del reino de las ideas, no tendrá miedo a la muerte. En tercer lugar, el amor a la verdad requiere que el filósofo sea rápido para aprender, tenga buena memoria y una voluntad inquebrantable para trabajar y no rendirse fácilmente. Sócrates resume la naturaleza (*physis*) del filósofo de la siguiente manera: “Nadie sería capaz de practicar [la filosofía] sino siendo por naturaleza memorioso, expedito en el estudio, elevado de mente, bien dispuesto, amigo y allegado de la verdad, de la justicia, del valor y de la templanza”<sup>254</sup>.

Para poder reinar (*basileuein*), entonces, al filósofo “no le faltará ninguna de las virtudes típicas del ciudadano, a las cuales si sumarán aquellas específicamente intelectuales que le son propias”<sup>255</sup>. Esta nueva representación de filósofo que tiene en mente Sócrates se encuentra lejos de la del excéntrico sabio, el *polymathos*, ocupado exclusivamente en asuntos celestes, o el hábil retórico o sofista<sup>256</sup>. La conclusión del pasaje es que si se quiere dirigir la *polis* las virtudes intelectuales deben ir de la mano con cualidades éticas-cívicas. El filósofo-rey, a pesar de que este aflora en el panorama político griego casi como una figura milagrosa, se ocupará de la *polis* dado que concilia en sí la *bios theoretikos* y *politikos*.

#### 6. ¿Qué deberá hacer el filósofo-rey para ver realizada *kallipolis*?

Ante la pregunta de cómo puede llegar a existir un régimen como *kallipolis*<sup>257</sup>, la respuesta de Sócrates consiste en que el filósofo deberá convertirse en legislador<sup>258</sup>. Sin embargo, en 471c un desesperado Glaucón detiene el *excursus* de Sócrates sobre el papel de la guerra en *kallipolis* para guiar la conversación hacia lo que él considera un punto fundamental en la discusión: “¿Cómo es posible que esta constitución sea realizada y en qué modo podría serlo?”. A lo que luego añade: “si llegara a existir esta constitución, no hables más acerca de ella; antes bien, tratemos de convencernos a nosotros mismos de un solo punto: de que es posible que exista y de qué modo”<sup>259</sup>. Como ya hemos afirmado, la condición de posibilidad de la existencia real de *kallipolis* reside en que el filósofo se convierta en rey y asuma el poder político. Pero la insistente pregunta de Glaucón en el libro V no consiste únicamente en la interrogante por la condición necesaria de la

---

the Ideas: cf. 486 D note It will be noticed that all the Virtues receive an intellectual colouring from their connexion —direct or indirect—with ‘amor intellectualis’”.

<sup>252</sup> Reeve, *op. cit.*, p. 192.

<sup>253</sup> Cf. *Fed.* 66b-67a.

<sup>254</sup> *Rep.* 487a.

<sup>255</sup> Vegetti, M., *op. cit.*, p. 348.

<sup>256</sup> Cf. Isócrates, *Antidosis*, 269-270.

<sup>257</sup> *Rep.* 472b, 473b, 473c.

<sup>258</sup> 499b.

<sup>259</sup> 471e.

ciudad, sino también en la demanda por una explicación precisa y detallada acerca de las medidas concretas que deben realizarse para que *kallipolis* pueda llegar a ser. ¿Se puede “descubrir *el modo de constituer* una ciudad (*polis oikhseien*) que se acerque máximamente” a *kallipolis*<sup>260</sup>? En lo que sigue (500b-502d), la analogía de la praxis del filósofo-rey con la de un artesano le servirá a Platón para guiar la explicación sobre las acciones concretas del primero sobre la ciudad<sup>261</sup>: de manera análoga a la de un demiurgo, la acción reformadora del *basileus* es un proceso que se puede dividir en tres fases: en el inicio, ya que la materia se encuentra en estado bruto, es necesario adecuarla a los fines deseados; luego, sigue el momento en el cual, una vez adecuada, se le empieza a dar forma; finalmente, se termina el trabajo y se posee una materia con forma.

En líneas generales, la tarea reformista del demiurgo se enmarcará bajo los siguientes cuatro principios: 1) el filósofo debe cuidar que la pobreza o la riqueza no se introduzcan en la ciudad; 2) se deberá limitar el crecimiento y el desarrollo geográfico y demográfico de la ciudad de modo que esta pueda seguir siendo una unidad autosuficiente; 3) se debe introducir el principio de especialización y no permitir que este principio se viole; 4) de modo que el Estado no se corrompa éticamente, el filósofo vigilará que no se introduzca ninguna innovación o cambio en el sistema educativo<sup>262</sup>.

Si bien los pasajes acerca de las acciones demiúrgicas del filósofo son pocos y el sentido de estos es difícil de determinar, se puede afirmar, en líneas generales, que la praxis del filósofo consiste en: primero (a), realizar una acción destructiva y purificadora en la *polis*: el filósofo limpia el alma de los hombres de todo vicio y a la ciudad de sus actuales leyes<sup>263</sup>; (b) luego realiza una acción constructiva y positiva en la ciudad: transforma sus instituciones políticas y educativas<sup>264</sup>; finalmente (c) busca instaurar la unidad en la *polis*: la meta del filósofo es volver la ciudad histórica en una ciudad feliz y justa<sup>265</sup>.

(a) El verdadero reformador no realizará ninguna acción constructiva en la *polis* hasta que esta haya sido previamente purgada. El filósofo tendrá “que coger, como se coge una tablilla, la ciudad y los caracteres de los hombres y ante todo habrá de limpiarla (*katharan*), lo cual no es enteramente fácil”<sup>266</sup>. ¿En qué consiste, pues, esta *katharsis* de la que habla Sócrates? El filósofo es comparado, según Sócrates, con un “consumado pintor (*zografos*) de gobiernos” o con un

<sup>260</sup> 474a. Cf. también 470e.

<sup>261</sup> En esencia, el pintor en esta metáfora está asimilado al reproductor del modelo en la *praxis*, i.e. el filósofo-rey. Esto es así, creemos, porque el pintor tiene como objetivo, al menos en el discurso teórico, “la ciudad de lujo” y no *kallipolis*. Mario Vegetti, por el contrario, cree que el pintor representa al constructor del paradigma *en logois*, i.e., Sócrates (cf. “*Beltista eiper dynata*. Lo statuto dell’utopia nella *Repubblica*”, en: *Platone. La Repubblica*, vol. V, traducción y comentario de Mario Vegetti, Nápoles: Bibliopolis, 2003, p. 121).

<sup>262</sup> *Rep.* 421c-424c.

<sup>263</sup> 501a.

<sup>264</sup> 500d.

<sup>265</sup> Este punto (c) equivale a *kallipolis*. En este subcapítulo nos ocuparemos del tema solo desde la perspectiva de la acción del filósofo-rey. En el siguiente subcapítulo *kallipolis* misma será el objeto de estudio.

<sup>266</sup> 501a.

escribano<sup>267</sup>. A veces, sin embargo, el artista o artesano se encuentra con un bloque de materia que se encuentra en mal estado y que requiere, antes de ser utilizada, de ser previamente arreglada. De lo contrario, el resultado final de la labor demiúrgica del artesano reflejará la cualidad de la materia con la cual se vio obligado a trabajar inicialmente. En el caso del escribano, por ejemplo, si este quiere escribir un texto que sea legible e inteligible, debe poseer primero una tablilla que se encuentre totalmente limpia y libre de previas grafías. Si su tablilla no está limpia, deberá borrar todo carácter. En el caso del pintor, este deberá “borrar y volver a pintar este o aquel detalle hasta que haya hecho todo lo posible por trazar caracteres que sean agradables a los dioses en el mayor grado en que cabe serlo”<sup>268</sup>. Entonces, de manera análoga a todo artesano, el filósofo también trabaja con materia (“la ciudad de Lujo”), la cual en su estado actual (por un lado sus leyes y su legislación (*politeia*) y, por el otro, el *ethos* específico e histórico de los ciudadanos que la habitan) se encuentra “desordenada” y no permite escribir una bella obra.

El trabajo previo a la reforma política del filósofo equivale a un proceso de “purificación” o “limpieza” ética-política<sup>269</sup>: Platón utiliza la analogía entre el filósofo y el artesano en este caso no solo para enfatizar en el momento mismo de la construcción de la obra, esto es de *kallipolis*, sino también el momento previo a la construcción de la misma: la exigencia técnica previa que toda construcción requiere en caso la materia prima no sea óptima. Así, pues, Platón busca mostrar que el éxito de las reformas imaginadas depende *absoluta y necesariamente* de una purga política y ética sustancial y radical sobre la ciudad (*ta peri katharmous poleos*)<sup>270</sup>. La *katharsis* del filósofo platónico es suficientemente drástica como para en “el proceso de organizar la ciudad”<sup>271</sup> “enviar al campo a todos cuantos mayores de diez años haya en la ciudad, hacerse cargo de los hijos de éstos, sustrayéndolos a las costumbres actuales y practicadas también por los padres de ellos, para educarlos de acuerdo con sus propias costumbres y leyes”<sup>272</sup>. Y en *Las leyes*, por ejemplo, la purga política de la ciudad obliga al asesinato estatal de los ciudadanos más peligrosos (los criminales, los violentos y los corruptos)<sup>273</sup>. Al menos teóricamente, entonces, la posibilidad de *kallipolis* de ser real no solo descansa en que el filósofo se convierta en rey, sino de la revolucionaria idea de expulsar de la ciudad o asesinar a parte de su población y de reconfigurar el carácter ético y psicológico de los que restan. A pesar de que es difícil de imaginar ver estas ideas puestas en práctica algún día en algún lado, y Sócrates es consciente de la radicalidad de esta idea, que bordea casi lo ridículo<sup>274</sup>, la tesis de *kallipolis* requiere, al menos teóricamente, de reformas

<sup>267</sup> 501c.

<sup>268</sup> *Ibid.*

<sup>269</sup> La idea de que cualquier reforma política requiere de una estado limpio reaparece en *Leyes* 735e.

<sup>270</sup> *Leyes*, 735d.

<sup>271</sup> *Rep.* 540e2.

<sup>272</sup> 541a.

<sup>273</sup> *Leyes*, 735d-e.

<sup>274</sup> Sócrates llama a esta idea, también en *Rep.* 541a, “el procedimiento más rápido y simple para establecer el sistema que exponíamos”. ¿Es posible tomar esta afirmación al pie de la letra o se debe interpretar irónicamente? M. Vegetti cree que este procedimiento se puede tomar al pie de la letra si se leer *eis agrous* (541a1: “al campo”) por *eis georgous* (“a la tercera clase, de los campesinos”). Según esta lectura del texto, la medida que el filósofo realiza para purgar la ciudad sería considerar *a priori* a todos los ciudadanos mayores de 10 años como miembros de la tercera clase, la productiva o de los campesino. Sin embargo, la

purificadoras radicales<sup>275</sup>. El *pharmakon* político que suministra el filósofo a la ciudad es, según Platón, aprovechándose de la polivalencia semántica de la palabra, en ciertos casos una droga curativa y en otros un potente veneno<sup>276</sup>. En todo caso, cualquier proyecto que busque “establecer una nueva *politeia* y leyes”<sup>277</sup> requerirá de una purga política y ética.

(b) Una vez que el filósofo ha purificado la ciudad de todos aquellos aspectos negativos que imposibilitan que este devenga justa, el filósofo deberá pasar de la praxis depuradora a la constructiva, la cual será *stricto sensu* el momento reformador y transformativo de su actividad: cambiar, a partir de la aprehensión y contemplación del orden inteligible (*paradeigma*), con el cual el filósofo “convive y a lo cual admira”<sup>278</sup>, (b.1) el sistema de gobierno de la ciudad, pues según Sócrates “son las instituciones actuales, contrarias a aquellas que proponíamos, las que parecen ser *contra natura*” y por eso deben ser transformadas<sup>279</sup>; y (b.2) el carácter y los hábitos ético de los ciudadanos. *Grosso modo*, la tarea del filósofo consiste en “pintar un nuevo cuadro” de la ciudad: esbozar el plan general de la nueva *polis* teniendo como modelo el paradigma de las ideas para transformar las leyes e instituciones ético-políticas de la ciudad<sup>280</sup>.

(b.1) En 500c, Sócrates vuelve a mencionar el fundamento onto-epistemológico de la praxis política del filósofo explicando que la razón por la cual el filósofo utiliza los objetos inteligibles como principios o normas para el trabajo demiúrgico de reformar la ciudad radica en que estos son “una realidad ordenada y siempre idéntica consigo mismo, que no se hacen ni sufren recíprocamente injusticia, pero que en cambio constituyen en armonía (*cosmos*) según un principio racional”<sup>281</sup>. La característica topológica intrínseca del ámbito eidético es la de ser un orden justo y armónico, una totalidad ordenada donde cada idea cumple su función<sup>282</sup>, la cual le sirve al filósofo como criterio y modelo para la reforma de la ciudad y convertirla, como el modelo, en un *cosmos*. El filósofo, entonces, a partir de la contemplación del paradigma, busca convertir la *polis* y hacerla lo más parecida posible al paradigma: una pluralidad de individuos e instituciones políticas que no se hacen ni reciben daño los unos de los otros, una ciudad donde sus individuos y sus instituciones se relacionan armónicamente según el principio racional de división del trabajo. En esa medida, los atributos propios de la esfera eidética sirven como principio de imitación para la cooperación social y política. El mundo de los asuntos humanos, por tanto, debería ser es un reflejo del

---

variante propuesta por Vegetti no se encuentra en ningún manuscrito. Por su parte, Critias, antes que Platón (cf. DK 88a1), había considerado la tesis de la expulsión al campo como una posible medida para despoblar el Ática. De esto se sigue que la tesis en cuestión era considerada como una medida válida, al menos teóricamente, en el horizonte cultural e intelectual griego. (cf. Vegetti, M., “*Beltista eiper dynata*. Lo statuto dell’utopia nella *Repubblica*”, p. 125).

<sup>275</sup> Cf. Edelstein, L., *Plato's Seventh Letter*, Leiden: Brill, 1966, p. 26.

<sup>276</sup> *Leyes*, 735d-e.

<sup>277</sup> *Leyes*, 735d.

<sup>278</sup> *Rep.* 500c.

<sup>279</sup> 456c.

<sup>280</sup> 500d.

<sup>281</sup> *Ibid.* Traducción de F. Ferrari *ad loc.* en: *Platone. Il governo dei filosofi (Repubblica VI)*.

<sup>282</sup> Las relaciones ordenadas que se instauran entre los miembros de la esfera ideal debería depender, como indica Ferrari (cf. *Platone. Il governo dei filosofi (Repubblica VI)*, p. 177), en ultima instancia del bien.

paradigma inteligible y el filósofo, en tanto demiurgo, se yergue como aquel que vincula ambos dominios.

Una vez contemplado el paradigma inteligible y aprehendidas sus cualidades intrínsecas, el filósofo pasa a la acción: como un dibujante, las líneas generales de la ciudad serán trazadas a partir de un modelo divino<sup>283</sup>. La reforma o el delineamiento de las líneas generales de la futura ciudad corresponden al “establecimiento de las leyes e instituciones antes descritas”<sup>284</sup>, es decir, al sistema tripartito de clases de la ciudad y la primera y segunda ola: que las mujeres reciban la misma educación que los hombres y compartan los mismos deberes políticos y la comunidad de mujeres<sup>285</sup>. Las acciones reformadoras que el filósofo lleva a cabo sobre la ciudad corresponden, en esta etapa del proceso, al reemplazo de las actuales instituciones políticas de la ciudad (*ta bnum gignomena*)<sup>286</sup> por aquellas características de la ciudad perfecta.

(b.2) El trabajo reformista del legislador no puede reducirse a reformas constitucionales e institucionales, pues, ¿de qué serviría cambiar la constitución y las leyes de una ciudad si la vida privada e interior de los ciudadanos es viciosa? Si la vida espiritual de una ciudad es perniciosa, si los ciudadanos se rehúsan, por ejemplo, a aceptar las reformas políticas o a vivir su vida bajo las leyes que el filósofo introduce, en esencia, si el pueblo se opone a la presencia del filósofo como su gobernante, ningún cambio constitucional o político causará que la ciudad sea justa y feliz. Sin la colaboración consciente y activa de los ciudadanos, el proyecto político de *kallipolis* sencillamente está destinado al fracaso. Sócrates ha identificado, en las páginas anteriores, el motivo por el cual los ciudadanos se negarían a aceptar la tesis del filósofo-rey. Esta razón podría incluirse como parte de otra más elemental aún: los ciudadanos no solo no aceptan al filósofo como rey porque tienen un concepto errado de lo que es ser filósofo, sino además porque el *ethos* y la *hexis* de los individuos manifiesta una naturaleza viciosa que los mueve a buscar la satisfacción individual de sus necesidades por sobre la cooperación grupal y el bien común. La reforma psicológica-educativa busca, entonces, permitirles a los ciudadanos adquirir la conciencia, aunque sea mínima y se limite al ámbito de la *doxa*, de que el futuro de la ciudad y de su propia e individual felicidad depende en la aceptación de la tesis del filósofo-rey. El trabajo reformista del filósofo, entonces, abarca reformas de carácter ético que tienen como objetivo la transformación psicológica de cada individuo mediante la educación.

El fundamento ontológico de la transformación ética-política reside, como es característico, en el conocimiento de las ideas: “dirigiendo frecuentes miradas a uno y a otro lado, es decir, por una parte a lo naturalmente justo y bello y temperante y a todas las virtudes similares”<sup>287</sup>, el filósofo buscará implantar en los hombres virtudes cívicas. Una vez más, la actividad renovadora del filósofo es comparada con la de un artesano: “Si, entonces, le dije, alguna necesidad le impulsa al filósofo a intentar implantar en la vida pública y privada de los demás hombres aquello que él ve

---

<sup>283</sup> *Rep.* 500e.

<sup>284</sup> 502b.

<sup>285</sup> *Cf.* 415d-464b.

<sup>286</sup> 456c.

<sup>287</sup> 501b.

allí arriba en vez de limitarse a moldear su propia alma, ¿crees acaso que será un mal creador (*demiourgon*) de templanza y de justicia y de todas las clases de virtudes?”. El filósofo, en principio, busca asimilarse lo más a lo divino<sup>288</sup>. Pero también estará dispuesto a convertirse en el vínculo y causa de la unidad en su propia ciudad. Su objetivo, entonces, es unir a sus conciudadanos y la ciudad entera en una unidad<sup>289</sup>.

Ahora bien, ¿cómo se lleva a cabo esta reforma, qué medidas concretas toma el filósofo para este fin? La clave para contestar esta pregunta reside en el papel de la educación. Como vimos en el primer subcapítulo, la educación impartida en la segunda ciudad es un reflejo de sus costumbres. La reforma educativa de los libros II y III puede verse como parte de la actividad reformista del filósofo fundador<sup>290</sup>. El efecto que la nueva *paideia* tendrá sobre cada clase será la de reemplazar el viejo sistema homérico de valores por otro nuevo que permita que las clases gobernadas tenga la disposición ética para ser gobernadas y a la clase dirigente las cualidades morales más apropiadas para regir la *polis*<sup>291</sup>. Se podría decir, entonces, que la reforma psicológica del filósofo-rey consiste en convertir al Estado mismo en un gran sistema educativo en el cual, por un lado, el gobierno filosófico es una consecuencia del mismo y, por el otro, se adiestra a sus habitantes a ser parte funcional de este<sup>292</sup>.

(c) La analogía entre el alma y la ciudad, como indica Rosen, descarta la posibilidad de que el alma individual sea feliz en una ciudad infeliz<sup>293</sup>. Aquí, sin embargo, se presenta un problema: por un lado, la vida del filósofo es la más feliz de entre todas, pero, por el otro, al este ser producto y miembro de una ciudad que no lo es, i.e. injusta, su felicidad se verá o bien limitada o bien comprometida y puesta en riesgo. La felicidad de la *polis*, la justicia, vale la pena recordarlo, equivalía en el libro IV al funcionamiento armónico de las partes de la ciudad. Por lo tanto, dado que el problema de la felicidad individual se traduce en el problema de la justicia política, el filósofo se verá obligado, si quiere seguir siendo feliz<sup>294</sup>, a introducirse en la política, delinear “las líneas generales”<sup>295</sup> de la *polis*, y no dejarse gobernar por nadie inferior en virtud y conocimiento. En este sentido, se puede decir que la meta que el filósofo busca alcanzar es la de convertir la ciudad infeliz e injusta en una feliz, justa y ordenada.

Según Sócrates, para que la ciudad y sus ciudadanos puedan ser felices y justos el filósofo o legislador deberá llevar a unidad a la *polis*: “Te has vuelto a olvidar, querido amigo de que a la ley no le interesa nada que haya en la ciudad una clase que goce de particular felicidad, sino que se esfuerza por que ello le suceda a la ciudad entera y por eso introduce armonía entre los ciudadanos por medio de la persuasión o de la fuerza, hace que unos hagan a otros partícipes de los beneficios con que cada cual pueda ser útil a la comunidad y ella misma forma en la ciudad

<sup>288</sup> 443d7-e1.

<sup>289</sup> 520a4. Cf. para una opinión similar, Mouroutsou, G., *op. cit.*, p. 8.

<sup>290</sup> Cf. Long, A., *op. cit.*, p. 22.

<sup>291</sup> *Rep.* 520a.

<sup>292</sup> Barker, E., *Greek Political Theory. Plato and His Predecessors*, Londres: Methuen and Co., 1918, p. 236.

<sup>293</sup> Rosen, S., *op. cit.*, p. 227.

<sup>294</sup> *Rep.* 500e.

<sup>295</sup> *Ibid.*

hombres de esa clase, pero no para dejarles que cada uno se vuelva hacia donde quiera, sino para usar ella misma de ellos con miras a la unificación del Estado”<sup>296</sup>. El mayor bien para una ciudad, como afirma Sócrates en el libro V, es el ser una unidad<sup>297</sup>. *Kallipolis* es la ciudad que más cerca se encuentra de serlo. La tarea del filósofo-rey, entendiendo por esta figura el fundador de la ciudad perfecta, consiste en un compromiso racional con la *polis*. Pero si bien este contempla los objetos inteligibles con fines miméticos, en tanto demiurgo político su objeto intencional es una entidad contingente<sup>298</sup> cuyas diversas determinaciones histórico-temporales solo evidencian su condición de objeto empírico. Así pues, la función del filósofo es dinámica y consiste en el *proceso* de llevar a su ser verdadero a la *polis*: la ciudad, en virtud del quehacer filosófico, deviene justa, ya que el filósofo “agrupa y une” las partes de la ciudad<sup>299</sup>. En conclusión, la transformación filosófica equivale al procedimiento constitucional y político mimético por el cual se introduce orden, armonía, medida y ausencia de cambio en los asuntos humanos.

## 7. Conclusiones del subcapítulo

El estudio de la defensa de la tesis del filósofo-rey nos ha llevado, finalmente, a ver exactamente qué es el filósofo y en qué consiste su actividad política en tanto demiurgo. En resumidas cuentas, la figura del demiurgo en la *República* gira sobre dos ejes distintos, pero intrínsecamente relacionados entre sí: de un lado el inteligible, encarnado en los conceptos de paradigma y *episteme* del libro V; y del otro lado, el de praxis, personificado en las virtudes cívicas que incorpora el filósofo en su vida y en las reformas que ejerce sobre la ciudad. Si se quiere definir al filósofo-demiurgo desde la perspectiva de la lógica teleológica, se puede afirmar que su actividad consiste en ejercer, a partir de la contemplación del paradigma inteligible, un conjunto de reformas políticas y ético-pedagógicas radicales sobre la ciudad con el objetivo de convertirla en *kallipolis*.

Tercer subcapítulo: el paradigma de las ideas

### 1. Introducción al subcapítulo

Vimos en la *Introducción general* de la tesis que el orden político es explicado como el resultado de la orientación demiúrgica de un agente hacia un paradigma inteligible. En el caso de la *República*, la génesis del orden político se debe a la orientación paradigmática que guía la acción del filósofo. Para poder lograr fundar y ordenar la ciudad, el filósofo-gobernante debe dirigir su mirada hacia las ideas y tenerlas como modelo al purgar la ciudad<sup>300</sup>. El filósofo delinea y traza las figuras y contornos de la ciudad imitando el patrón que ha contemplado en el orden inteligible. La contemplación del paradigma tiene como objetivo, entonces, la implantación del orden inteligible

<sup>296</sup> 519e-520a.

<sup>297</sup> 462b.

<sup>298</sup> Burnyeat, M., “Utopia and Fantasy: The Practicability of Plato's Ideally Just City”, en: *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, editado por Gail Fine, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 298.

<sup>299</sup> *Ibid.*

<sup>300</sup> *Rep.* 500c.

y “divino” en la vida pública en la medida que la esfera práctica lo permite. El paradigma, por tanto, es el fundamento ontológico de la acción política.

Nuestra interpretación de la utilidad ética-política del paradigma nace a raíz de la exigencia, planteada en la *Introducción al segundo capítulo*, de interpretar la *República* a partir de la lógica teleológica: lo que el filósofo-gobernante contempla debe servirle de *modelo* para establecer las leyes de la ciudad. Nos interesa mostrar que lo que el filósofo contempla es la totalidad del ámbito inteligible. Además, que el paradigma debe entenderse como un sistema armónico y unitario en el cual las ideas se encuentran articuladas y ordenadas racionalmente a causa del bien<sup>301</sup>. El conocimiento de estas relaciones, una vez abstraído, conceptualizado y traducido en términos prácticos, resultará útil porque sirve como un modelo para la ordenación de la ciudad<sup>302</sup>.

## 2. ¿Qué es un modelo paradigmático?

¿Qué es, pues, un modelo paradigmático? Al hablar de paradigma debemos distinguir dos sentidos de *paradeigma*<sup>303</sup>. (1) Paradigma puede entenderse como un ejemplo que manifiesta en mayor grado que otros casos un conjunto de características específicas: Pericles, por ejemplo, es el ejemplo de la virtud, pues manifiesta las características por las que se es virtuoso (cf. *Laques* 187a7). (2) Paradigma también puede ser entendido como un *patrón* que es inherentemente general o universal; una estructura común a muchas cosas, pero que no es algo que normalmente ni necesariamente manifieste el patrón mismo: las leyes políticas, por ejemplo, son el patrón que rige la buena conducta de Pericles, pero ellas mismas no son un ejemplo de la buena conducta (cf. *Protágoras* 326c8). Nosotros entendemos las ideas como paradigma de la acción política en el segundo sentido: este es un patrón o modelo general y universal que en tanto se encuentra en un plano ontológico distinto de la esfera de la praxis política no puede manifestarse tal cual en la esfera devenir, y, por tanto, la función del filósofo es asimilar en la medida de lo posible la ciudad al paradigma<sup>304</sup>. El conocimiento del paradigma, pues, permite comprender cómo debe construirse la nueva ciudad<sup>305</sup>, pues la armonía, el orden y la justicia de las leyes de la ciudad solo son aproximadamente el mismo que el del paradigma. Hablamos de *aproximación* porque el médium en el cual se copia el modelo es ontológicamente distinto del médium mismo del modelo:

<sup>301</sup> 505a.

<sup>302</sup> Cf. Perry, D., *Plato's Craft of Justice*, Albany: SUNY Press, 1996, pp. 146-147. Como indica Perry (cf. p., 143), la falta de información sobre el modo concreto en el cual el filósofo utiliza el bien como paradigma permite tanto una lectura *naïve* del mismo (que asume el paradigma como un modelo que debe literalmente ser imitado) como una lectura especulativa o sofisticada (que asume el paradigma como una estructura que debe ser traducida). Sin embargo, la ciudad es una entidad compleja cuyas partes se encuentran en un tipo específico de relaciones: cómo podría utilizarse con fines prácticos para la ciudad, es decir, cómo podría imitarse literalmente, el bien si su esencia es la unidad o cualquier otra entidad singular. Una interpretación *naïve* está en capacidad de explicar la unidad teleológica de la ciudad, pero no puede dar cuenta de la multiplicidad relacional de sus clases.

<sup>303</sup> Prior, W. J., “The Concept of παράδειγμα in Plato's Theory of Forms”, en: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 17, 1 (1983), pp. 36-38.

<sup>304</sup> Cf. *Rep.* 472c5, d7, 484c9, 500e3, 540a9, 592b3; *Teet.* 176e3; *Parm.* 132d2; *Tim.* 28a8, 28c6, 29b3, 31a5, 37c8, 38b8, c1, 39e7, 48e5-49a1.

<sup>305</sup> Parry, D., *Plato's Craft of Justice*, pp. 148, 189-190.

la esfera del devenir no permite una copia exacta del ser. El modelo, entonces, sirve como una indicación inteligible, aunque no explícita o directa, y que requiere de una cierta codificación práctica, de cómo organizar la ciudad. Es en esa medida en la que el paradigma inteligible se debe comprender como un modelo. Entonces, el paradigma contemplado es un modelo o patrón práctico del orden por establecerse; sin embargo, el paradigma mismo *no es* el orden, es decir, es el momento fundante del orden<sup>306</sup>.

Ahora, ¿en qué sentido entendemos modelo práctico? Como definición mínima de un modelo podemos decir que este es un patrón que nos indica cómo hacer o poner en práctica algo; es un conjunto de instrucciones acerca de cómo reproducir algo; es decir, es una estructura. Con el siguiente ejemplo se podrá comprender mejor lo que entendemos por modelo: los modelos o paradigmas que los arquitectos utilizan para construir los templos religiosos eran concebidos como representaciones pictóricas de lo que se planeaba construir<sup>307</sup>. En el caso de la arquitectura u otras *technai* miméticas, los paradigmas plasman las formas, las medidas y los detalles del espacio a construir, pintar o transformar. En un modelo o representación de un templo es posible señalar cada elemento a ser construido: las columnas, el friso, el piso, etc. y las dimensiones y relaciones que cada elemento deberá tener en relación a los otros y al todo. Un modelo es, entonces, una representación compleja de algo que está por ser construido y nos indica cómo construirlo. Al utilizar esta analogía y aplicarla a la esfera de acción del filósofo-rey, se sigue que el paradigma contemplado noéticamente deberá similar a una entidad compuesta de diversos elementos, los cuales se encuentran en una determinada relación entre ellos, y que sirve como estructura para la construcción del Estado. Desde esta perspectiva, el ámbito del ser sería el modelo de la *polis* por construir.

Llegado este punto debemos preguntarnos ¿en qué medida el paradigma podría serle útil al filósofo-gobernante?, ¿qué aspecto de la *episteme* del paradigma podría ayudarlo concretamente a dirigir la reorganización de la *polis*? Si, en términos generales, lo que el filósofo busca al contemplar el paradigma es instaurar relaciones armónicas entre las partes de la ciudad de modo que esta se conforme como una perfecta unidad<sup>308</sup>, entonces el resultado de la aprehensión noética del paradigma en tanto principio teleológico será el conocimiento de las relaciones ideales armónicas que forman las ideas. El aspecto utilitario práctico del conocimiento del paradigma reside en la aprehensión y abstracción de la forma en que las ideas, incluido el bien, interactúan entre sí, para, posteriormente, adaptar esas relaciones al mundo de la praxis<sup>309</sup>.

En nuestra interpretación, el paradigma será entendido como 1) la totalidad jerarquizada y sistemática de las ideas (incluida el bien). De igual modo, sostenemos que el paradigma es útil y ventajoso porque al conocerlo 2) el filósofo aprehende las relaciones armónicas y exactas

---

<sup>306</sup> Rep. 506a, 517c, 540a.

<sup>307</sup> Herodoto, *Historias*, V, 62.

<sup>308</sup> Cf. Reale, G., "La fondazione protologica del Cosmo e della Polis ideale in Platone", en: *Polis e Cosmo in Platone*, editado por Enno Rudolph y Elisabetta Cattanei, Milán: Vita e Pensiero, 1997, p. 29.

<sup>309</sup> Una conclusión similar puede encontrarse en: Joseph, H. W. B., *Knowledge and the Good in Plato's Republic*, Oxford: Oxford University Press, 1948, p. 21.

establecidas causalmente por el bien, las cuales precisamente le servirán de modelo o inspiración para construir la ciudad. Es este el motivo por el cual el cual filósofo contempla la totalidad de las ideas en su labor como fundador de la *polis*. Estas dos conclusiones serán las que le den forma y sentido al subcapítulo, el cual tendrá dos objetivos precisos y delimitados: el primero consistirá en rastrear las afirmaciones sobre el papel práctico-político del paradigma en los libros centrales. El segundo objetivo del subcapítulo consistirá en mostrar cómo es posible interpretar el sentido de utilidad y valor práctico-político del paradigma mencionado en los libros centrales como el conocimiento y aprehensión dialéctica de las relaciones matemático-armónicas subyacentes del mundo inteligible.

### 3. El paradigma como la totalidad del mundo inteligible

¿Qué es lo que el filósofo-rey contempla como paradigma? En 505a-c (libro VI) Platón parecería indicar que la identidad del paradigma contemplado con fines políticos es el bien. Esta opinión es repetida por Sócrates en el libro VII cuando este indica cuál es la meta y punto final de los estudios dialécticos del filósofo: “Y una vez hayan llegado a cincuentenarios, a los que hayan sobrevivido y descollado siempre y por todos conceptos en la práctica y en el estudio hay que conducirlos ya hasta el fin y obligarles a que, elevando el ojo de su alma, miren de frente a lo que proporciona luz a todos; y, cuando hayan visto el bien en sí, se servirán de él como modelo (*paradieigma*) durante el resto de su vida, en que gobernarán, cada cual en su día, tanto a la ciudad y a los particulares como a sí mismos; pues, aunque dediquen la mayor parte del tiempo a la filosofía, tendrán que cargar, cuando les llegue su vez, con el peso de los asuntos políticos y gobernar uno tras otro por el bien de la ciudad y teniendo esta tarea no tanto por honrosa como por ineludible. Y así, después de haber formado cada generación a otros hombres como ellos a quienes dejen como sucesores suyos en la guarda de la ciudad, se irán a morar en las islas de los bienaventurados y la ciudad les dedicará monumentos y sacrificios públicos honrándoles como a *daimones* si lo aprueba así la pitonisa, y si no, como seres beatos y divinos”<sup>310</sup>. El pasaje citado, sin embargo, indica que el modelo o paradigma que el filósofo-gobernante utiliza para gobernar la *ya fundada kallipolis* es la idea del bien, pero el pasaje no hace referencia al paradigma que el filósofo-rey *contemplará* para fundar la ciudad perfecta. ¿Cuál es, pues, el modelo o paradigma que el filósofo-rey, es decir, el filósofo que fundará *kallipolis* a partir de la segunda *polis*, utilizará?

Sócrates sostiene que al guardián de la segunda *polis* le es de utilidad no solo el conocimiento del bien, la utilidad y precisión misma, como los pasajes de 505a-c y 540a-c indican, sino, como veremos, el ámbito de las ideas. Sócrates subraya constantemente a lo largo del libro VI que el filósofo debe contemplar la totalidad del mundo inteligible: el filósofo dirigirá su mirada hacia el ámbito del ser (*einai/ousia*) o hacia la totalidad de lo inteligible. En 484b, por ejemplo, Sócrates afirma con relación a los futuros guardianes que “son aquellos que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo y no lo son los que andan errando por multitud de cosas diferentes... ¿Y se muestran en algo diferentes de los ciegos los que de hecho están privados del

---

<sup>310</sup> *Rep.* 540a-c.

conocimiento de todo ser y no tienen en su alma ningún *modelo*<sup>311</sup> claro ni pueden, como los pintores, volviendo su mirada a lo puramente verdadero y tornando constantemente a ello y contemplándolo con la mayor agudeza, poner allí, cuando haya que ponerlas, las normas de lo hermoso, lo justo y lo bueno y conservarlas con su vigilancia una vez establecidas?”. El futuro rey de la *polis*, dice Sócrates, aprehende y utiliza la totalidad del ser como modelo para implantar orden y justicia en la ciudad. Como en la descripción de la labor del artesano en el *Gorgias*, el filósofo-rey trabaja en conformidad con el modelo adecuado y coloca en un orden determinado y obliga a cada parte de la ciudad a que se ajuste y adapte a las otras hasta que la *polis* misma resulte bien ordenada y proporcionada.

De igual forma, en 485b Sócrates afirma: “Convengamos, con respecto a las naturalezas filosóficas, en que éstas se apasionan siempre por aprender aquello que puede mostrarles algo de la esencia siempre existente y no sometida a los extravíos de generación y corrupción... Y además en que no se dejan perder por su voluntad ninguna parte de ella, pequeña o grande, valiosa o de menor valer, igual que referíamos antes de los ambiciosos y enamorados”<sup>312</sup>. Esta indicación, no olvidemos, se da en el marco de la discusión acerca de la utilidad de la filosofía para la vida pública<sup>313</sup>: el filósofo, precisamente porque se encuentra en la capacidad de aprehender noéticamente los objetos inteligibles en su totalidad, y no solo una u otra idea, es el único que puede conducir la vida del Estado y, de ahí que la figura del filósofo sea *útil* para la vida política de la ciudad. En ese sentido, el conocimiento de la totalidad de las ideas parece ser idéntico con el modelo verdadero (484b: *paradeigma*) que contiene las normas útiles para la conducción de la vida estatal y al cual el filósofo vuelve constantemente como criterio para actuar con precisión y agudeza en el mundo de los hechos humanos.

Finalmente, en 486a, Sócrates sostiene: “Que no se te pase por alto en ella ninguna vileza, porque la mezquindad de pensamiento es lo más opuesto al alma que ha de tender constantemente a la *totalidad y universalidad de lo divino (tou olou kai pantos aei eporecsesthai theiou)* y de lo humano... Y a aquel entendimiento que en su alteza alcanza la contemplación de todo tiempo y de *toda esencia (pases ousias)*”. El filósofo, como lo indica el pasaje, está en la búsqueda constante de la comprensión de la totalidad de lo inteligible. Por un lado, la totalidad de lo divino y del ser incluye necesariamente al bien. El conocimiento de esta totalidad de seres, de este *paradeigma* donde el bien se encuentra a la cabeza como causa de la bondad, utilidad y precisión de las ideas, es lo que le permite al filósofo-guardián fundar la *polis* y transformarla en un orden bueno y armonioso, donde cada idea cumple su función sin “entrometerse” en las otras<sup>314</sup>. Entonces, a pesar de que el bien es el objeto más útil y más exacto, en tanto la finalidad del filósofo es la fundación de la ciudad perfecta, este deberá conocer el paradigma de las ideas, el cual, naturalmente, incluye al bien.

<sup>311</sup> Cf. la opinión de Adam (comentario *ad loc.*): “A transcendental παράδειγμα of which he knew nothing would be useless to the philosopher-king”.

<sup>312</sup> *Rep.* 485b.

<sup>313</sup> 488a-489c.

<sup>314</sup> 500c.

#### 4. Utilidad y valor práctico-político del paradigma

Como Platón afirma en los libros VI y VII, la idea del bien se encuentra a la cabeza del mundo inteligible. Entronizada, gobierna el ámbito de las ideas y le otorga a cada idea, como un rey a sus súbditos, utilidad y valor, entre otras cualidades ontológicas. ¿En qué sentido estas cualidades causadas y otorgadas por el bien pueden ser de valor para la actividad demiúrgica del filósofo fundador de *kallipolis*?

Platón expone lo que entiende por la idea del bien a lo largo de los libros centrales del diálogo (VI-VII). Sin embargo, esta exposición está lejos de ser clara y unitaria. Dentro de esta exposición es posible distinguir dos momentos distintos<sup>315</sup>: el primero trata acerca de su valor práctico-político (505a-506e), mientras que el segundo sobre su papel onto-epistemológico (símbolos del sol, línea y caverna). Es en el primero de estos momentos expositivos donde Sócrates afirma que el bien es la causa de la utilidad, valor y exactitud de las ideas. Al estudiar la primera aparición del bien desde la perspectiva de la lógica teleológica, esto es, tratando de responder a la pregunta por la utilidad de la contemplación del paradigma, se buscará mostrar que la causalidad del bien hacia las ideas produce que el reino de las formas sea un todo armónico, unitario y exacto. El conocimiento de estas cualidades le será útil al filósofo, pues al saber en qué radica la exactitud de la totalidad inteligible, este podrá utilizar aquel conocimiento para la construcción de la *polis*, la cual deberá exhibir análogamente el mismo tipo de relaciones que el paradigma exhibe. Nuestra intención al interpretar la primera aparición del bien de esta manera tiene como fin mostrar en qué sentido el conocimiento del bien en tanto elemento final y fundante del paradigma inteligible resulta útil y ventajoso para el filósofo gobernante.

El pasaje en el cual descansa nuestra interpretación acerca de la naturaleza de utilidad del conocimiento del paradigma es el siguiente: Sócrates sostiene que “el más sublime objeto de conocimiento es la idea del bien que hace que la justicia y demás (τᾶλλα) que prestan utilidad (προσχορησάμενα) se vuelvan (γίννεται) útiles y valiosas (χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα)... ¿No tendremos, pues, una comunidad perfectamente organizada cuando la guarde un guardián conocedor de estas cosas?”<sup>316</sup>. *Grosso modo*, el texto citado indica que (1) el bien vuelve útiles y valiosas a las virtudes y (2) que el conocimiento de la idea del bien, el cual es el elemento final y último del paradigma<sup>317</sup>, y la relación que existe entre el bien y las ideas, es condición necesaria para la constitución de la *polis perfecta*<sup>318</sup>.

<sup>315</sup> cf. Fronterotta, F., *Methexis: la teoría platónica de las ideas y la participación de las cosas empíricas: de los diálogos juveniles al Parménides*, Pisa: Edizioni della Scuola Normale Superiore, 2001, p. 136, sobre la posibilidad de distinguir entre dos exposiciones distintas sobre el bien en la *República*, al menos sobre la base de motivos literario-retóricos. Según Fronterotta, en el paso de un pasaje al otro se da un patente cambio en la *forma* literaria que Sócrates utiliza para exponer la naturaleza del bien: la primera es una exposición directa mientras que la segunda es metafórica.

<sup>316</sup> *Rep.* 504e4-506b2.

<sup>317</sup> 505a2.

<sup>318</sup> 506b.

¿En qué consiste la utilidad y valor de las ideas y cómo le sirven estas cualidades al filósofo para la fundación de la *polis*? Y ¿cómo este conocimiento se conecta con las relaciones armónicas inteligibles de las que hemos hecho referencia anteriormente?

En el libro IV (435a y ss.) Sócrates define las cuatro virtudes que caracterizan al hombre virtuoso. Sin embargo, el mismo Sócrates considera que estas definiciones carecen de exactitud: “Decíamos, creo yo, que para conocer con la mayor exactitud posible estas cualidades había que realizar otro camino más largo al término del cual serían vistas con toda claridad; pero sobre la base de aquello que se había dicho precedentemente habría sido posible conectar demostraciones o pruebas (*apodeixeis*) consecuentes. Y ustedes dijeron que era suficiente y entonces se expuso algo que, en mi opinión, carecía de exactitud”<sup>319</sup>. Sócrates advierte, pues, no pensar las definiciones alcanzadas como rigurosas, pues si bien son correctas, estas aún deben ser conectadas con algo que requiere de una exposición más difícil y aún no ha sido expuesto. Si esta conexión es hecha correctamente, aquellas definiciones adquirirán claridad. Aquel camino más largo (*makrotera periodos*) hace referencia a lograr el conocimiento de la idea del bien. De hecho, el resultado de haber definido las cuatro virtudes sin haber sido relacionado con el bien es entendido por Sócrates como un bosquejo: “en cuanto a estas mismas virtudes, no basta con contemplar, como ahora, un simple bosquejo de ellas; antes bien, no se debe renunciar a ver la obra en su mayor perfección”<sup>320</sup>. El pasaje, entonces, indica que las definiciones de las virtudes deben ser puestas en relación con la definición y prueba del bien. Las definiciones alcanzadas en el libro IV forman una totalidad esquemática que, como tal, poseen un alcance limitado en tanto no determina la naturaleza del vínculo que une a cada definición entre sí con el bien.

Pero una vez hecha la conexión de estas con el bien, las definiciones dejarán de formar un bosquejo y el filósofo obtendrá una comprensión de las ideas como una totalidad perfecta (*teleotaten*)<sup>321</sup>. Al establecer la relación de cada idea con el bien, el filósofo *de facto* establece y conoce el lugar preciso de cada idea en el mundo inteligible y las relaciones de esta con las otras ideas y el bien<sup>322</sup>. Al hacerlo, el filósofo aprehende el conjunto ordenado y sistemático de las ideas y las cualidades que le son intrínsecas: la exactitud y la precisión. Es decir, al completar el bosquejo de las ideas el filósofo, aprehende el modelo inteligible y relaciones armónicas del paradigma (500c). De no establecer la relación entre una idea y el todo inteligible, si no completa el bosquejo, el conocimiento de una idea o virtud sin el del bien será conocimiento sin valor (*ophelos*).

La indicación sobre la necesidad de completar el bosquejo se da en el contexto de explicación de la utilidad práctica del conocimiento del bien. Entonces, si la condición de completar el bosquejo se cumple, el filósofo obtendrá un conocimiento útil para la conducción del estado, pues aprehende

---

<sup>319</sup> 50ab.

<sup>320</sup> 504d.

<sup>321</sup> Cf. la opinión de Adam *ad loc.*: “The ‘longer circuit’ is the educational training necessary in order to enable the guardians to obtain scientific knowledge of the virtues by discerning their relation with the Idea of Good”.

<sup>322</sup> *Rep.* 511b-c, 533b.

una totalidad eidética perfectamente organizada y ordenada. Por eso, el filósofo no debe ocuparse de definiciones inexactas, sino de la virtud en tanto *ἐναργὲς παράδειγμα*, lo cual es identificado de manera muy expresiva por Sócrates como *τὸ ἀληθέστατον ἔκκριβέστατα*<sup>323</sup>. Es decir, debe ocuparse de la totalidad de las relaciones ideales, del paradigma de las ideas, cuyos atributos son descritos según el pasaje como la exactitud y precisión de las relaciones entre las ideas. Como indicamos arriba, es la aprehensión de este conjunto de las relaciones y sus atributos ideales lo que constituye el modelo que luego le servirá al filósofo como paradigma y objeto de contemplación al momento de fundar y organizar la ciudad.

Los conceptos de utilidad, valor y de bondad se enmarcan en el campo semántico de los de precisión, claridad y exactitud. Hasta aquí Platón parece indicar dos cosas distintas, pero complementarias: la primera es que el filósofo gobernante debe conocer el mapa de las ideas y de las relaciones que unen una idea con la otra y el resto, incluido en esta cartografía el lugar privilegiado que el bien ocupa. La segunda es que el conocimiento de las relaciones ideales, del entramado y armazón del mundo inteligible, será útil y valioso para la conducción del Estado porque este aprehende cómo diferentes partes interactúan de manera exacta entre sí. En conclusión, al aprehender la totalidad de las ideas el filósofo obtiene un patrón o modelo exacto, preciso y verdadero de cómo un conjunto de ideas se relacionan armónicamente, el cual buscará implantarla en ámbito de la praxis. Por tanto, las ideas le son útiles y beneficiosas para la reforma del Estado en tanto ellas son entendidas como el patrón de las relaciones que unen a las ideas con el bien. La utilidad y el valor a las cuales Sócrates hace referencia en el pasaje no radican únicamente en la capacidad que las ideas pueden fungir como *metron* para la determinación exacta de un comportamiento humano<sup>324</sup>. Las ideas, por ejemplo las de virtudes, no son solo paradigmas de comportamientos éticos específicos, sino ellas en su totalidad, y el pasaje hace énfasis no en la utilidad individual de cada una, sino en su utilidad como conjunto, sirven como modelo o patrón preciso y perfecto de lo que algo deberá ser en sentido amplio y general. Se puede afirmar, entonces, que Platón hace referencia a las ideas resaltando, en primer lugar, su mutua pertenencia como una unidad y, en segundo lugar, el papel cósmico-político que el conocimiento de esta totalidad cumple en la misión del filósofo.

Como comenta Mié el pasaje: “para alcanzar una genuina comprensión de la virtud hace falta validar renovadamente la normatividad que aquélla expresa, en tanto las virtudes representan estructuras racionales que regulan y ordenan la acción sin nunca extinguirse en una realización concreta. Para satisfacer esa necesidad hay que acceder al sentido normativo de las virtudes y aplicarlas con precisión (*akribeia*, *República*, 504b, e) a las acciones. Esto implica superar, hasta donde es factible, la *debilidad* de todo esbozo o esquema —algo que también afecta al plan del Estado ideal (*República*, 504d) —, mediante un saber usar y aplicar la norma al caso”<sup>325</sup>. Continuando con esta argumentación, se podría decir incluso que en tanto el nexo y vínculo entre las virtudes y el bien no sea delineado y conocido, en tanto no sea posible conformar un esquema

<sup>323</sup> 484c7-8. En el mismo sentido, 486d10 y 490a9-b3.

<sup>324</sup> 504c2.

<sup>325</sup> Mié, F., “Acción y política en la *República* de Platón”, en: *Signos Filosóficos* 14, VII (2005), p. 24.

general, preciso y acabado de las relaciones causales que unen al bien con el resto de virtudes, estas definiciones serán inexactas y débiles. La indicación del pasaje es doble en esa medida: por un lado, a completar el cuadro general de relaciones causales, la *koinonia* de las ideas, y por el otro alcanzar el bien dialécticamente para poder fundamentar el conocimiento político.

## 5. Conclusiones del subcapítulo

Los filósofos ordenaran la ciudad, la “salvarán”, sobre la base del conocimiento del paradigma<sup>326</sup>. El paradigma del cual se sirve el filósofo como modelo para reformar la ciudad es la totalidad sistemática de las ideas (incluida el bien). El paradigma, como vimos, puede ser comprendido como una totalidad ordenada de ideas donde cada una se relaciona con la otra de manera exacta, precisa y armónica. En esa medida, las ideas forman una pluralidad ordenada que se comportan unitariamente. El filósofo utiliza el modelo inteligible como guía para la transformación de la *polis* sobre la base de las cualidades intrínsecas que el paradigma exhibe: el demiurgo político aprehende las cualidades ideales mencionadas y las traslada a la esfera espacio-temporal. La utilidad práctico-política del paradigma, entonces, radica en las cualidades que este posee y que por su propia naturaleza pueden ser utilizadas y aplicadas en cierta al mundo social. La aprehensión de estas cualidades responde a motivos teleológicos: la finalidad del conocimiento del paradigma es que el filósofo haga que las partes de la ciudad se comporten como las ideas y que la ciudad sea una unidad, es decir, una totalidad política buena y bella.

### Cuarto subcapítulo: la materia ordenada o *kallipolis*

#### 1. Introducción al subcapítulo

Toda actividad demiúrgica tiene como finalidad la producción de algo esencialmente nuevo y bueno (de una materia ordenada). El artesano le da forma a la materia, la transforma, le imprime nuevas leyes, y obtiene, como fruto de su esfuerzo, un producto. El producto del trabajo demiúrgico del filósofo es *kallipolis*, el cual puede ser apreciado como un *novum absolutum* solo si es comparado con otras constituciones imperfectas y defectuosas. La constitución desordenada que estudiamos en el primer subcapítulo no solo es la “materia bruta” sobre la cual trabaja el artesano político al reformar su constitución, sino además sirve de ejemplo paradigmático para comprender la absoluta originalidad y singularidad de *kallipolis*. En este último subcapítulo estudiaremos la descripción de *kallipolis* bajo la categoría de “materia ordenada”. Esta orientación metodológica nos obliga a enfocarnos en las cualidades que el filósofo, a partir de la contemplación del paradigma, introduce e implanta en ella. En líneas generales, veremos que los atributos introducidos en *kallipolis* son el ser una pluralidad unitaria, cuyas partes, las clases sociales, se relacionan entre sí de manera armónica y justa.

Al estudiar la constitución de *kallipolis* debemos tener en cuenta el contexto en el cual esta discusión se da. De acuerdo al principio de isomorfismo entre la justicia de la ciudad y del alma, la

---

<sup>326</sup> *Rep.* 502d.

estructura y el funcionamiento de la ciudad justa deberá ser análoga a la estructura y funcionamiento del alma justa. Así como el alma está constituida de tres partes (la racional, la irascible y la apetitiva) y es justa y feliz cuando la parte racional la gobierna, la ciudad también está conformada por tres partes o clases (gobernantes, guerreros y la parte productiva) y será justa y feliz cuando sea gobernada por su parte racional: los filósofos-reyes<sup>327</sup>. La búsqueda de las condiciones de felicidad y justicia, pues, llevan a Sócrates a fundar teóricamente no un modelo entre otros de lo que debería ser una ciudad justa, sino en el modelo *par excellence* de la ciudad justa, feliz (420b) y buena (472e). Por tanto, la pregunta por la posibilidad de verla realizada en la praxis se vuelve necesaria e inevitable si alguien desea ser justo y feliz.

La discusión sobre *kallipolis* implica, pues, y de manera necesaria para Platón, la pregunta teórica de si ella es posible o no. Glaucón parece ser consciente de la necesidad de discutir este problema y por ello recrimina a Sócrates al decirle que no basta con exponer cómo es la ciudad, sino se debe discutir si ella pueda llegar a verse realizada: “Cuántas más excusas des -dijo-, más te estrecharemos a que expliques cómo puede llegar a existir el régimen que tratamos. Habla, pues, y no pierdas el tiempo”<sup>328</sup>. Si bien, pues, la discusión sobre la posibilidad de *kallipolis* es inevitable, como afirma Sócrates a Glaucón (“si, para darte gusto, hay que emprender la demostración de cómo y en qué manera sería posible tal ciudad...”)<sup>329</sup>, una respuesta negativa, es decir, una respuesta que afirme que ella no es posible en su totalidad, no le quitará valor a la descripción misma, ya que a pesar de que ella nunca llegue a existir tal cual es descrita, *kallipolis* sirve como modelo normativo con el cual juzgar el grado de justicia que hay presente en otras constituciones políticas, sean históricas o especulativas, y más importante, como *telos* hacia el cual la praxis política del filósofo-rey debe tender: “¿Crees que se pueda llevar algo a la práctica tal como se anuncia o, por el contrario, es cosa natural que la realización *se acerque* a la verdad menos que a la palabra aunque a alguien parezca lo contrario? ¿Tú, por tu parte, estás de acuerdo en ello o no? Estoy de acuerdo -dijo. Así, pues, no me fuerces a que te muestre la necesidad de que las cosas ocurran del mismo modo exactamente que las tratamos en nuestro discurso; pero, si somos capaces de descubrir el modo de constituir una ciudad que *se acerque máximamente a lo que queda dicho*, confiesa que es posible la realización de aquello que pretendías. ¿O acaso no te vas a contentar con conseguir esto? Yo, por mi parte, ya me daría por satisfecho”<sup>330</sup>. Para Platón, entonces, bastará con que una ciudad real se acerca asintóticamente a la ciudad ideal. La acción del filósofo-rey real, el individuo de carne y hueso que en algún momento de la historia ocupará el lugar del rey en una ciudad efectiva, no será necesariamente la de reproducir al pie de la letra *kallipolis*, sino de buscar la manera en que una ciudad “se le acerque lo más posible y participe de ella en grado superior a los demás”<sup>331</sup>. El propósito de Sócrates al describir *kallipolis* en tanto modelo normativo no radica en argumentar que ella pueda existir exactamente como es descrita, sino el de servir, por un lado, como criterio para calificar si una constitución política es justa y, por

<sup>327</sup> *Rep.* 432e-433a.

<sup>328</sup> 472b.

<sup>329</sup> 472e.

<sup>330</sup> 473a-b. El subrayado es nuestro.

<sup>331</sup> 472c.

el otro, de orientación teleológica de la praxis política, pues la meta de toda ordenación política es acercarse lo más posible al modelo normativo teórico: “por tanto, era sólo *en razón de modelo* por lo que investigábamos lo que era en sí la justicia, y lo mismo lo que era el hombre perfectamente justo, si llegaba a existir, e igualmente la injusticia y el hombre totalmente injusto. Todo con la finalidad de que, mirándolos a ellos y viendo cómo se nos mostraban en el aspecto de su dicha o infelicidad, nos sintiéramos forzados a reconocer respecto de nosotros mismos que aquel que más se parezca a ellos ha de tener también la suerte más parecida a la suya; pero no con el propósito de mostrar que era posible la existencia de tales hombres”<sup>332</sup>.

En este último subcapítulo estudiaremos *kallipolis* respetando su función argumentativa dentro del diálogo: por un lado, mostrando qué reformas políticas han permitido que la ciudad sea justa y feliz y, por el otro, si ella es posible o no y cómo entiende Sócrates la respuesta a esta pregunta. En primer lugar, entonces, veremos cuál es la constitución interna y las instituciones que componen *kallipolis*. En segundo lugar, veremos cómo Sócrates cree que la incapacidad de poner en práctica *todas* las reformas políticas prescritas no le restan valor a la descripción de la ciudad justa, ya que la meta de esta descripción es servir de *telos* y criterio regulativo.

## 2. ¿Qué es *kallipolis*? La constitución política de la ciudad ideal

Como indicamos en el apartado precedente, la descripción de *kallipolis* es presentada por Sócrates como un paradigma o modelo discursivo (*en logos*)<sup>333</sup> de lo que será la ciudad perfectamente justa. Análogamente al paradigma de las ideas, este será un modelo (y no un plano a imitar), un criterio regulativo, con el cual juzgar y conducir la historia. Las características del paradigma político le sirven de *inspiración* al filósofo-rey para ordenar la *polis en ergois*. Como vimos, a pesar de que entre el paradigma de la ciudad y su realización efectiva haya necesaria e inevitablemente un desajuste, el pintor de constituciones<sup>334</sup>, el artesano político, tiene como tarea volver la teoría en práctica en la medida de lo posible.

Como habíamos indicado en páginas anteriores, la finalidad de la reforma filosófica de la ciudad puede ser entendida como la introducción de relaciones armónicas y unitarias (es decir, justas) entre las partes que constituyen la ciudad. Para que el filósofo vea concretizadas las relaciones armónicas ideales que este aprehendió del paradigma eidético se requiere de la invención y del empleo de herramientas políticas y pedagógicas, como la creación y distinción de diversas clases políticas y de una educación radicalmente nueva, para poder ponerlas en práctica y adaptarlas a un contexto histórico específico. Desde una perspectiva práctica, la reestructuración de la ciudad solo puede darse a partir de un largo y arduo trabajo político-educativo. Esta reestructuración se concretiza y finaliza cuando (1) la ciudad está dividida en tres clases distintas con funciones y formas de organización y vida distintas y (2) en la forma en que una clase percibe y se relaciona con las demás dentro de la dinámica social de *kallipolis*.

<sup>332</sup> 473a-b. El subrayado es nuestro.

<sup>333</sup> 473b, 369c, 376d, 592a-b. Cf. también Burnyeat, M., *Utopia and Fantasy. The Practicability of Plato's Ideally Just City*, n. 24.

<sup>334</sup> *Rep.* 472d.

(1) Inevitablemente la justicia en la ciudad debe tomar cuerpo en las leyes e instituciones que la componen. Este, pues, no es el caso de la justicia en el alma. Consecuentemente, el análisis acerca de qué es la justicia en la ciudad, como vimos en la introducción al subcapítulo, tendrá como objeto el estudio de sus instituciones y sus leyes. Cuando se dice que *kallipolis* es justa se dice que ella está conformada y ordenada según el principio de división natural de trabajo: cada una de sus partes cumple la función que por naturaleza le corresponde. En concreto, este funcionamiento se traduce en la naturaleza de su constitución política (*politeia*), forma de vida de cada una de las clases que la habitan y el tipo relación entre estas clases. Ahora, un examen detallado y preciso de la constitución interna de *kallipolis* requeriría de una considerable extensión y nos desviaría de nuestros objetivos, pues tendríamos que enfrentarnos a una innumerable serie de problemas exegéticos. Por el contrario, y de modo que podamos tener una idea clara de qué es ella, bastará para nuestros fines una pequeña descripción de su constitución a partir de su principio organizativo ya descrito. *Kallipolis* está compuesta por tres clases: filósofos-guardianes, soldados-guardianes y productores. La forma de vida de los guardianes que la dirigen tiene como principio rector el parecerse lo más posible a un cuerpo humano, el cual, traducido a la práctica, equivale a una especie de semi-comunismo<sup>335</sup>: la abolición o limitación de la vida afectiva, sentimental, de la propiedad privada y de la movilidad social<sup>336</sup>. De la consideración de este principio se sigue que se debe abolir la familia nuclear tradicional y se debe limitar la propiedad privada en las dos primeras clases. Las dos “primeras olas” de las cuales habla Sócrates en el diálogo tienen como finalidad la destrucción de las costumbres y los valores “urbanos” tradicionales griegos en las dos primeras clases. La nueva estructura social de la comunidad de guardianes incluirá, además, un nuevo concepto de *physis*<sup>337</sup>: los hombres y las mujeres se encuentran en igualdad de condiciones y capacidades y, por tanto, podrán realizar las mismas funciones. Como indica Mario Vegetti, el comunismo platónico solo se aplica al tipo de vida de los grupos dirigentes y este constituye objetivamente la condición de unidad del resto de la *polis*<sup>338</sup>.

(2) Con respecto a la manera en que las clases o “partes” políticas de *kallipolis* se relacionan mutuamente, ¿cuál es la forma en que las clases se tratan las unas a las otras? Para Sócrates, el nuevo sentido de comunidad que se respira en la ciudad se verá reflejado a partir del cambio de vocabulario de poder que una clase usa para denominar a la otra<sup>339</sup>. Se trata, pues, de una inversión radical de las relaciones tradicionales griegas entre los dirigentes y los dirigidos<sup>340</sup>: el nuevo vocabulario del poder reemplazará antiguas categorías y denominaciones políticas cargadas de connotaciones negativas por otras nuevas y positivas. En principio, todos los habitantes de la ciudad, sin importar la pertenencia a la clase, se considerarán mutuamente como conciudadanos (*polités*)<sup>341</sup>. Además, el pueblo (*demos*), la tercera clase, utilizará para llamar a la clase dirigente,

---

<sup>335</sup> Barker, E., *Greek Political Theory*, p. 250.

<sup>336</sup> *Rep.* 434b-c.

<sup>337</sup> 453a-c.

<sup>338</sup> *Op. cit.*, p. 133.

<sup>339</sup> Vegetti, M., *op. cit.*, p. 133.

<sup>340</sup> Ferrari, G. R. F., *City and Soul in Plato's Republic*, p. 111.

<sup>341</sup> *Rep.* 463a.

además del tradicional epíteto de gobernante (*archonte*), el de “salvadores y protectores”<sup>342</sup>. Por su parte, los *archontes* denominarán a la tercera clase, la productiva, como “pagadores de salario y sustentadores” y no, como en otras formas de gobierno, “esclavos”<sup>343</sup>, reconociendo con ello el rol que esta clase tiene en la obtención, producción y aseguramiento de alimento de la ciudad. Dentro de la esfera del ejercicio del poder, los guardianes no se llamarán unos a los otros como en otros estados “colegas de gobierno” (*synarchontes*), sino *symphylakes*: colegas defensores<sup>344</sup>. El vocabulario con el cual cada parte denominará y nombrará a los otros y a sí misma, entonces, refleja los lazos armónicos y positivos, y en el caso de los guardianes, semi-comunistas, que Sócrates entiende como propios y característicos de la ciudad perfectamente justa y unitaria.

### 3. La justificación de las reformas en *kallipolis*

Ahora, ¿bajo qué principios son justificadas las reformas de *kallipolis*? Concretamente dos: (1) ellas se justifican porque son *kata physin*<sup>345</sup> y (2) porque *se siguen* como conclusiones de los acuerdos asumidos como verdaderos por los interlocutores del diálogo.

(1) Es natural, sostiene Sócrates que los caracteres filosóficos gobiernen la ciudad porque son los mejores por naturaleza. De igual modo, las mujeres y los hombres podrán realizar las mismas tareas y funciones dentro del grupo de los guardianes porque ni su naturaleza ni sus capacidades son distintas a la de los hombres. Como indica Vegetti, el concepto de “natural” en esta descripción tiene un valor normativo, pues cada una de estas reformas es explicada como el mejor orden posible de las cosas<sup>346</sup>: al fundarse *kallipolis*, los hombres y mujeres podrán desarrollar y perfeccionar sus capacidades innatas; en esa medida, la ciudad justa resulta ser el único *topos* en la tierra donde el progreso y el perfeccionamiento de los seres humanos, o al menos para un determinado número de sus habitantes, es posible. De esto se sigue, entonces, en opinión de Sócrates, que las instituciones históricas y reales son *contra natura*<sup>347</sup>.

(2) Cuando el recurso *kata physin* no es evidente, cuando, por ejemplo Sócrates no se encuentra seguro de la corrección de la reforma propuesta<sup>348</sup>, las reformas y nuevas instituciones políticas de *kallipolis* estarán justificadas a partir de la *homologia* o consistencia lógica de ellas con los argumentos precedentes. Muchas reformas “se siguen” deductivamente de argumentos anteriores. Por ejemplo, la utilidad de la tesis de la comunidad de hijos y mujeres (*koinonian gynaikon te kai paidon*)<sup>349</sup> es defendida por Sócrates a partir de la coherencia lógica que hay entre esta idea y lo que parece ser una premisa indisputable: que la finalidad de la *polis* y su mayor bien

---

<sup>342</sup> 463b.

<sup>343</sup> *Ibid.*

<sup>344</sup> *Ibid.*

<sup>345</sup> *Rep.* 456b.

<sup>346</sup> “Beltista eiper dynata. Lo statuto dell’utopia nella *Repubblica*”, p. 127.

<sup>347</sup> *Rep.* 456c.

<sup>348</sup> 450d-451a.

<sup>349</sup> 457c10-d3.

es la unidad de todas sus partes<sup>350</sup>. De esto se sigue<sup>351</sup> que a la ciudad le conviene que las mujeres e hijos sean comunes a todos dentro de la clase de los guardianes<sup>352</sup>.

#### 4. ¿Es *kallipolis* realizable?

Sócrates afirma repetidas veces que *kallipolis* es posible y realizable: “Pues bien, ahora hallamos, según parece, que, si es realizable, lo que decimos acerca de la legislación es lo mejor, y, si bien es difícil que llegue a ser realidad, no resulta en modo alguno imposible”<sup>353</sup>. De hecho, Sócrates cree que la utilidad y corrección de la descripción de la ciudad justa depende en buena medida de que ella sea, en cierto grado, realizable: “Y en la parte anterior dejamos suficientemente demostrado, según yo creo, que nuestro plan era el mejor, siempre que fuese realizable”<sup>354</sup>. Si *kallipolis* no fuese realizable, aunque sea de manera asintótica, ella no sería de ninguna utilidad.

Sócrates cree que *kallipolis* será la consecuencia necesaria de la entronización del filósofo: “pero, si ha existido alguna vez en la infinita extensión del tiempo pasado o existe actualmente, en algún lugar bárbaro y lejano a que nuestra vista no alcance o ha de existir en el futuro alguna necesidad por la cual se vean obligados a ocuparse de política los filósofos más eminentes, en tal caso nos hallamos dispuestos a sostener con palabras que ha existido, existe o existirá un sistema de gobierno como el descrito siempre que la musa filosófica llegue a ser dueña del Estado”<sup>355</sup>. En esa medida, pues, “poco importa que el Estado se halle realizado en alguna parte o esté aún por realizarse: en cualquier eventualidad, de ese modelo, sólo de él y de ningún otro brotarán las leyes de su acción”<sup>356</sup>. Sin embargo, la radicalidad de las reformas políticas propuestas por Sócrates hace difícil, incluso en la opinión misma de Sócrates, de ver realizada *in toto* a *kallipolis*. Así pues, ninguna instanciación histórica y fáctica de ella llegará a ser idéntica con su constitución teórica debido, probablemente, a la radicalidad de muchas de sus medidas<sup>357</sup>. El propósito de Sócrates al describir la constitución de la ciudad justa, por tanto, no fue la de iniciar un debate acerca de la posibilidad práctica de ver *kallipolis* realizada al pie de la letra, sino de juzgar las constituciones históricas a partir de este modelo teórico y construir o reformar las siguientes a partir de este<sup>358</sup>. La conclusión del debate acerca de su posibilidad parece ser que así *kallipolis* nunca llegase a existir, el modelo especulativo propuesto no perdería *todo* valor, pues este le servirá al filósofo-

<sup>350</sup> 462a-b.

<sup>351</sup> Vegetti llama a este argumento una “forma de necesidad condicional” (cf. “Beltista eiper dynata. Lo statuto dell’utopia nella *Repubblica*”, p. 128). Esto es, la tesis de la comunidad de mujeres se sigue “naturalmente” de la premisa de la unidad de la ciudad. En sentido estricto, sin embargo, este argumento no es defendido mediante el método hipotético (cf. Benson, H., *Clitophon’s Challenge*, borrador, 2012, pp. 235-242). El movimiento argumentativo y lógico de una premisa a otra puede ser caracterizado, entonces, como una secuencia natural y de afinidad; no una inferencia deductiva en sentido estricto.

<sup>352</sup> *Rep.* 464b.

<sup>353</sup> 502c. Cf. también 499d, 504d.

<sup>354</sup> 502c.

<sup>355</sup> 499c-d.

<sup>356</sup> 592b5-6.

<sup>357</sup> 450c-d, 456bc, 473c, 499b-d, 502a-c, 540d-e.

<sup>358</sup> 472d.

rey como *metron* o *paradigmata* con el cual juzgar otras *poleis* y reformar la suya<sup>359</sup>: *kallipolis* es en sí misma una causa final política, ya que ella es la ciudad imaginaria hacia la cual las otras ciudades históricas deben tender. Estamos de acuerdo con Morrison, quien afirma que Sócrates es consciente de la importancia del acercamiento que debe existir entre modelo teórico y realidad, porque solo este acercamiento garantiza que la ciudad ideal sea una ciudad de seres humanos y, por lo tanto, relevante filosófica y políticamente<sup>360</sup>.

## 5. Conclusiones del subcapítulo

La finalidad de *kallipolis* consiste en ser la superación de las limitaciones políticas y éticas de cualquier *polis* (histórica o imaginada): de los conflictos sociales que la aquejan y de los puntos de vista e intereses particulares que la gobiernan<sup>361</sup>. La idea rectora de la organización y constitución de esta sustancia política, las leyes internas que la regulan, tiene como meta que la ciudad sea, a pesar de las diferentes clases que la componen y dividen, una unidad perfecta<sup>362</sup>. Como vimos en el subcapítulo anterior, Platón, al definir al filósofo, lleva a cabo la creación metafórica de un nuevo tipo ser humano, el *theorós* o el filósofo-rey. A partir de los pedazos y fragmentos del “barro histórico” que constituyen los *sophoi* que recorrieron la Grecia de los siglos VI y V a.C., Platón establece lo que él considera debería ser la verdadera figura del sabio: aquel que conoce las ideas. La ciudad, por su lado, es moldeada “a imagen y semejanza” de la idea de este nuevo hombre: una comunidad que, análogamente, es como el hombre que aprehendió la unidad del paradigma y que se convierte en una unidad política.

El esfuerzo intelectual requerido para exponer la constitución de *kallipolis* por parte de Platón equivale a una penetrante y crítica abstracción de los principios mismos sobre los cuales están contruidos la *politeia* griega y, en el fondo, cualquier forma de vida comunitaria. El intento de fundar discursivamente una ciudad perfecta que a la vez sea, aunque mínimamente, realizable, corresponde, pues, al intento teórico de formular un diagnóstico político de la actualidad con la finalidad reformular las condiciones básicas y estructurales de la política misma e indicarle una meta clara y evidente a la historia: una constitución perfecta gobernada por hombres perfectos.

## Conclusiones del segundo capítulo

Hemos utilizado la lógica teleológica para rastrear y comprender los elementos causales dentro de la economía del relato cosmológico-político de la *República*. Como vimos, las cuatro categorías que componen la lógica organizativa pueden aplicarse a la *República* sin mayores problemas exegéticos: el filósofo-rey, como agente demiúrgico del cambio, contempla un paradigma inteligible, del cual aprehende y extrae las propiedades que le son intrínsecas, para introducirlas

<sup>359</sup> 472e.

<sup>360</sup> *Op. cit.*, p. 235.

<sup>361</sup> Para una conclusión similar, aunque basada en premisas exegéticas distintas, cf. Krämer, H., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milán: Vita e Pensiero, 2001, pp. 189-190.

<sup>362</sup> *Rep.* 432b1-3.

en la forma de reformas políticas e institucionales a una ciudad que se encuentra injusta y desordenada en sentido político. El resultado de la ordenación a partir de la contemplación del modelo será el mejor y el más justo orden posible (*kallipolis*), pues este orden exhibe cualidades armónicas, racionales y justas en las relaciones entre las distintas clases que la componen.



## Tercer capítulo: la lógica teleológica en el *Timeo*

### Introducción al capítulo

En este último capítulo nos encargaremos de estudiar la lógica teleológica aplicada al *Timeo*. Hemos rastreado, como se ha visto en los dos capítulos anteriores, las diversas aplicaciones de la lógica teleológica u organizativa en el *Fedón* y la *República*. En el *Fedón* (95e-105c), aplicamos la lógica teleológica para comprender la descripción embrionaria del estado actual del *cosmos* como un todo ordenado; sin embargo, al aplicarla, vimos que el relato cosmológico del diálogo es, en cierto sentido, incompleto, pues la función del bien como paradigma inteligible no es explicitada y el estado pre-demiúrgico del universo es tratado solo tangencialmente. En la *República* (libros II-VI), y a diferencia del *Fedón*, la lógica teleológica puede ser aplicada para comprender el relato sobre la ordenación del mundo político en su totalidad: no solo para describir el estado desordenado político actual del mundo, el estado pre-filosófico donde reina la *pleonexia*, sino además el estado ordenado que el mundo social debería tener como resultado de la entronización del filósofo, *kallipolis*. Por su parte, al aplicar la lógica teleológica al *Timeo* descubrimos que categoría de la lógica es explicada en detalle e *in extenso*. En ese sentido, el *Timeo* es, por un lado, la culminación del proyecto teleológico-cosmológico concebido en el *Fedón* y, por el otro, el equivalente macrocósmico del proyecto político-teleológico de la *República*.

Pues bien, en líneas generales el relato de *Timeo* describe cómo el demiurgo crea y ordena el universo según lo mejor. Antes de que el mundo<sup>363</sup> fuese generado por el demiurgo, existía el ser, la génesis y el receptáculo. El movimiento del receptáculo antes de la creación es descrito como un estado caótico donde los cuerpos (agua, fuego, aire, y tierra) se mueven sin propósito alguno y presentan solo como “huellas”<sup>364</sup>. Este estado precósmico es identificado por *Timeo* como el producto de la “necesidad” (*ananke*), la cual sin la guía del demiurgo, es entendida por *Timeo* como una causa “sin inteligencia”<sup>365</sup> y “errante”<sup>366</sup>. El demiurgo hereda estos materiales en estado caótico y debe construir el universo con ellos. *Timeo* entiende la construcción del universo como la persuasión de la necesidad: la introducción de orden, bondad, y proporción geométrica en los elementos básicos que se encuentran en el receptáculo. Ahora, el demiurgo solo puede introducir orden en el estado caótico si contempla un paradigma eterno como modelo de imitación. Para formar el universo, por tanto, el demiurgo necesita contemplar un paradigma eterno, inmutable y

<sup>363</sup> Platón utiliza los términos *kosmos*, *ouranos* y *to pan* para referirse al ser generado por el demiurgo. Utilizaremos los términos *totalidad*, *mundo*, *universo* o *cosmos* para referirnos a este producto sensible.

<sup>364</sup> *Tim.* 53b.

<sup>365</sup> 46e5–6.

<sup>366</sup> 47e5–48a5; 68e–69a. Esta situación pre-cosmológica puede ser considerada, desde el punto de vista de la lógica teleológica, como la “materia desordenada” sobre la cual trabaja el artesano cósmico. Para una opinión similar sobre la *ananke* como aplicable a la categoría de “materia desordenada”, cf. Reale, G., *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milán: Vita e Pensiero, 2003, p. 604; Carone, G., *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions*, p. 36; Johansen, T. K., *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, p. 92; Freire Ashbaugh, A. *Plato's Theory of Explanation: A Study of the Cosmological Account in the Timaeus*, Albany: SUNY Press, 1988, p. 51; Vlastos, G., *Plato's Universe*, segunda edición, Las Vegas: Parmenides Publishing, 2006, p. 69.

bello que le sirva de referencia para poder organizar la totalidad y hacerla lo más parecida a ella. Después de haber contemplado el paradigma, el demiurgo podrá crear el universo y todos los cuerpos y seres que lo componen. En resumen, el resultado de la actividad organizadora del demiurgo, el universo, es producto de la contemplación del paradigma eterno y de la transformación y ordenación de los elementos básicos materiales. El demiurgo, por tanto, produce un ser viviente eterno que es imagen sensible del modelo inteligible.

Este breve resumen del relato cosmológico de Timeo nos permite reconocer con facilidad de qué forma están presentes y desarrollados todos los elementos causales de la lógica teleológica en el diálogo: un agente organizador (el demiurgo) que a partir de la contemplación noética del paradigma inteligible (las ideas) trabaja sobre una materia que se encontraba desordenada (la “necesidad”, los cuerpos y el receptáculo) y la convierte en ordenada (el *cosmos* sensible cuya estructura es matemático-geométrica).

La intención de este último capítulo será, primero, explicar y analizar el contenido fundamental de cada categoría de la lógica organizativa para, luego, estudiar cuáles y qué tipo de relaciones hay entre esta aplicación concreta tardía y las anteriores, *v.gr.* el *Fedón* y la *República*, mostrando cómo el interés por la filosofía de la naturaleza no es únicamente tardío. Con este propósito en mente, estudiaremos el desarrollo de cada elemento de la lógica en vistas a establecer relaciones con los diálogos precedentes. Esta finalidad implica que no se buscará analizar *todo* el contenido de los elementos categoriales de la lógica teleológica, sino solo los rasgos, características y la(s) figura(s) central(es) de cada concepto, pues son aquellas características centrales las que pueden ser comparadas con las apariciones previas de la lógica organizativa. Por ejemplo, así como en el segundo capítulo estudiamos el trabajo del filósofo-rey en tanto demiurgo de la *polis* justa, pero no la función específica de los guardianes, en este capítulo estudiaremos la actividad del demiurgo en tanto entidad superior que ordena, crea y gobierna el *cosmos* como un todo, pero no el trabajo demiúrgico de los dioses menores. De igual modo, estudiaremos directamente el concepto de materia ordenada (el *cosmos*) en tanto obra directa del artesano divino, pero solo tangencialmente las obras de los dioses menores. La razón de esta exégesis es doble: por un lado, mostrar las relaciones que hay dentro del diálogo mismo entre los elementos de la lógica y, del otro, mostrar las relaciones que hay, sean de similitud o de diferencia, entre el contenido de cada categoría del *Timeo* con el contenido de esa misma categoría en el *Fedón* y la *República*.

En este último capítulo procederemos como lo hemos hecho en los dos anteriores: estudiando por separado cada elemento de la lógica teleológica. Primero se estudiará el papel del demiurgo tal como es expuesto en el diálogo por Timeo. Luego, se estudiará el rol que el paradigma inteligible cumple en el relato cosmológico. Posteriormente, se trabajará qué se entiende en el diálogo por la materia desordenada o el estado pre-demiúrgico para, finalmente, analizar el resultado de la ordenación, el *cosmos* sensible.

## Primer subcapítulo: el demiurgo

### 1. Introducción al subcapítulo: el proemio de Timeo

En este primer subcapítulo nos ocuparemos de estudiar qué entiende Platón por demiurgo, es decir, qué características posee el demiurgo y qué tipo de acciones realiza. Esto significa enfocarse, por un lado, en *las tareas* que lleva a cabo sobre la materia desordenada y, del otro, en su naturaleza ontológica (qué tipo de ser es y si es intrínseco o extrínseco al universo). El demiurgo, pues, tiene tarea de contemplar el paradigma eterno con la finalidad de crear y ordenar el *cosmos* sensible. Además, el demiurgo es una entidad independiente y distinta de su creación que no es idéntico ni con el paradigma ni con el *cosmos*. Sin embargo, antes de estudiar la compleja naturaleza del demiurgo como agente del cambio debemos entender el contexto y las premisas teóricas en las cuales se enmarca y se articula el discurso sobre los elementos de la lógica teleológica. Debemos, pues, antes de entrar en detalle sobre lo que es el demiurgo, analizar el proemio de Timeo.

El discurso que Timeo pronuncia, luego de haber narrado la historia de la Atlántida, trata acerca “del universo, cómo nació y si es o no generado”<sup>367</sup>. Es decir, es un discurso explicativo sobre la formación y constitución del universo: cómo se formó el universo, qué y quién lo causó y qué estado tenía antes de ser causado. Pero antes de entrar en detalle acerca de cómo exactamente fue constituido el universo, Timeo cree que es necesario pronunciar un proemio (*prooimion*)<sup>368</sup>, el cual constará de una doble precisión sobre los principios fundamentales ontológicos y epistemológicos sobre los cuales se construirá su *logos* sobre el *cosmos*. La primera de estas precisiones es la siguiente: Timeo opina que se debe distinguir 1) el ser (*to on*) de lo que deviene (*genesis*); 2) lo que se comprende por “la inteligencia (*nous*) mediante el razonamiento (*logos*)” de “lo opinable unido a la percepción sensible no racional”; y 3) aquello que llega a ser según un modelo eterno de aquello que llega a ser según un modelo generado. La segunda precisión metodológica que Timeo avanza es que la naturaleza de los discursos es proporcional (*suggenes*) al objeto sobre el cual se ocupan: si un *logos* versa sobre lo inmutable, este será estable, “irrefutable e invulnerable”; mientras que si un *logos* versa sobre lo que se asemeja a lo inmutable, i.e. lo mutable, este será verosímil (*eikos*) y falible.

Con respecto a la primera distinción, esta indica una clara clasificación de los planos ontológicos, de las *dynameis* respectivas para captar cada plano, y de los hipotéticos resultados producidos por la actividad demiúrgica en relación al tipo de modelo que se utilice. En primer lugar se encuentra el mundo del ser, el paradigma eterno y estable, el cual es aprehendido por el *nous*. En segundo lugar se encuentra la esfera de la génesis, la cual es objeto de la opinión (*doxa*) y se comprende a través de los sentidos<sup>369</sup>. Finalmente, la naturaleza de la creación del demiurgo dependerá, a su vez, de la naturaleza del modelo contemplado: si el universo es moldeado a partir de un paradigma generado, el resultado será necesariamente no bello; si el universo es modelado a

<sup>367</sup> *Tim.* 27c.

<sup>368</sup> 29d.

<sup>369</sup> 28c1.

partir de un paradigma eterno, el resultado será necesariamente bello, bueno y ordenado. Ahora, el universo es bello y su artífice es bueno, entonces se sigue, afirma Timeo, que el paradigma que utilizó el demiurgo es el eterno y no el generado.

Con respecto a la segunda precisión, la verosimilitud del discurso que se pronunciará se debe entender en el pasaje introductorio de la siguiente manera: el *cosmos* es una entidad sensible, copia del modelo eterno, y, consecuentemente, este será solamente objeto de opinión, pero no de *episteme*. Como indica Johansen, la finalidad de esta distinción metodológica radica en que en un discurso sobre el universo no es posible alcanzar precisión absoluta<sup>370</sup>. Aunque hipotéticamente el narrador del relato cosmológico poseyera el conocimiento directo del paradigma eterno, este no cambiaría el hecho de que este discurso, el relatado por Timeo, trata sobre el *cosmos* sensible y, por tanto, estará inevitablemente ligado a imprecisiones. Por este motivo Timeo llama al discurso sobre el universo un mito<sup>371</sup>: un relato que no puede ser absolutamente verdadero ni cierto (*bebaios*). 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 la *doxa*, entonces, es la semejanza (*eikos*). No puede haber, dice Cornford, ciencia exacta sobre el universo porque este está en constante cambio<sup>372</sup>. Ahora, un hipotético *logos* sobre el paradigma eterno no sería verosímil o probable, sino verdadero; pero este no es el caso. En el fondo, esta precisión metodológica equivale a diferenciar los planos ontológicos y epistemológicos a los que pertenecen los posibles objetos del discurso y los *logoi* sobre ellos. En esa medida, 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.

Ahora, ¿en qué se asemejan el *cosmos* y el modelo eterno? Ambos, nos dice Timeo, son “bellos” (*kalon*) y ordenados (*taxis*). Pero la belleza y orden de lo generado no es idéntica a la belleza del modelo, sino solo análoga. La función del demiurgo al contemplar el paradigma, pues, es la de reproducir en la esfera del devenir las propiedades (orden, belleza, perfección) del modelo eterno. El demiurgo debe observar las condiciones específicas de este nuevo medio para poder aplicarlas correctamente. Entonces, al contemplar el modelo eterno, el demiurgo comprende los atributos inteligibles del paradigma y los convierte o traduce de manera que ellos puedan ser pensados en relación a los inteligibles como en una imagen sensible de ellos<sup>373</sup>. Con respecto a esta situación, Timeo dice: “pero sucedía que la naturaleza del viviente era eterna y no se la podía aplicar plenamente a lo engendrado”<sup>374</sup>. Por ejemplo, tanto el modelo inteligible como el *cosmos*, dice

<sup>370</sup> Johansen, T. H., *Plato's Natural Philosophy*, p. 56.

<sup>371</sup> *Tim.* 29e.

<sup>372</sup> Cornford, F., *op. cit.*, p. 29.

<sup>373</sup> Cf. Proclo, *Commentary on Plato's Timaeus, vol. II, Book 2: Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation*, edición y traducción de Runia, D.T. y Share, M., Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 62.

<sup>374</sup> *Tim.* 37d.

Timeo, son eternos<sup>375</sup>. Pero la eternidad del modelo inteligible es diferente de la eternidad del *cosmos*: ella, en principio, es solo una imagen de la primera. El modelo inteligible no se ve afectado por el tiempo<sup>376</sup>, mientras que la eternidad del *cosmos* sensible es una imagen móvil de la del paradigma que marcha según el número. La conclusión es que lo que pertenece a una categoría ontológica tiene un significado distinto, si bien semejante o verosímil, a lo que pertenece a otra categoría ontológica: eternidad, así como belleza o perfección, tienen significados diferentes dependiendo del ámbito al que se los aplique. La tarea del demiurgo, dada esta situación, es la de “traducir” el significado de un concepto que describe el mundo inteligible a un concepto que describe el mundo del devenir.

El resultado de aplicar las dos distinciones metodológicas mencionadas al discurso sobre el *cosmos* de Timeo es que este es un discurso probable y verosímil (*eikos mythos*<sup>377</sup> o *eikos logos*), del cual solo podemos tener una opinión, ya que trata acerca de algo que percibimos con los sentidos y que no es más que una imagen (el *cosmos*) de algo que no cambia (el paradigma). El *cosmos*, por tanto, es la semejanza o imagen en el mundo del devenir del modelo eterno.

## 2. Las acciones del demiurgo

Una vez aplicadas las dos distinciones metodológicas con la intención de precisar la naturaleza del *logos* sobre y del universo, Timeo comienza a describir cuál es la acción causal del demiurgo y cuál es su naturaleza. En este segundo apartado nos ocuparemos de estudiar cuáles son sus acciones mientras que en el tercero de examinar qué es, lo que equivale a preguntarse por su estatuto ontológico.

El demiurgo, como el *nous* del *Fedón*, es un agente que actúa de acuerdo a lo mejor. En líneas generales, sus acciones se puede dividir en los siguientes dos aspectos: (1) componer el universo (1.1. ordenar los elementos básicos: llevar del desorden al orden o persuadir a la “necesidad”; 1.2. crear o componer el alma y cuerpo del universo, el alma humana, los cuerpos celestes y los dioses menores del universo) y (2) contemplar y utilizar el paradigma inteligible como punto de referencia para poder realizar la organización y composición del universo. En resumidas cuentas, la función del demiurgo es la de componer (*sunitas*) el universo como un todo ordenado. Ahora, el demiurgo requiere de haber previamente contemplado el paradigma (2) para poder organizar-crear el universo (1). Esto significa que (2) no solo es ontológicamente anterior a (1), por ser el fundamento del orden y de la creación, sino que además es también lógicamente anterior a (1) por ser el punto de referencia y el modelo a imitar.

(1) El demiurgo es la causa responsable (*aitia*) de llevar a orden los elementos del universo para, luego, crear sus partes. El demiurgo, al ver que los elementos del universo (fuego, aire, tierra, agua) se movían de manera caótica, decide llevarlos del desorden al orden<sup>378</sup>. Timeo describe la

<sup>375</sup> 36e.

<sup>376</sup> 37d.

<sup>377</sup> 27d6.

<sup>378</sup> 30a. En tercer subcapítulo, sobre la materia desordenada, veremos en detalle el estado precósmico.

acción de ordenar lo desordenado de la siguiente forma: “el hacedor hizo el devenir y este universo. 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. Haríamos muy bien en aceptar de hombres inteligentes este principio importantísimo del devenir y del mundo. 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, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél. Pues al óptimo solo le estaba y le está permitido hacer lo más bello”<sup>379</sup>.

Luego de haber ordenado y organizado los elementos básicos, el demiurgo se ocupa de *crear* las partes que componen el todo sensible. En ese sentido, el demiurgo es referido por Timeo, además del ya conocido epíteto de artesano (*demiurgos*), como un hacedor (*poietes*), un padre (*pater*)<sup>380</sup> o un dios (*theos*)<sup>381</sup>. Primero, el demiurgo crea el alma del universo, luego el cuerpo, los une, los mueve y los vuelve una unidad<sup>382</sup>. Luego, el demiurgo crea el tiempo, “imagen móvil de la eternidad”. Inmediatamente después, el artesano divino crea los cuerpos celestes, incluida la tierra, y les da movimiento<sup>383</sup>. En seguida, el demiurgo se ocupa de hacer el alma humana<sup>384</sup>, compone a los dioses más jóvenes y les delega a ellos la creación del cuerpo humano y del resto de las partes del universo (la división del alma, las partes del cuerpo, los animales, las plantas, etc.)<sup>385</sup>.

(2) El demiurgo se motiva a ordenar el universo porque “deseaba que todo llegara a ser lo más semejante posible a sí mismo”<sup>386</sup>, es decir, antes de ocuparse del universo este no era ni bueno ni ordenado y, en vista de eso, deseó que el mundo llegará a ser bueno y con inteligencia. El demiurgo hace el mundo bueno al ordenarlo según el modelo que contempla. Pero el deseo de llevar a orden no explican por completo la bondad y belleza del mundo. Según el relato, el mundo solo puede ser bello si la causa (el demiurgo) también ha contemplado un modelo eterno y, por extensión, bueno. Solo cuando un demiurgo contempla el ser eterno podrá producir algo bello. Al respecto, Timeo dice lo siguiente: “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. Decíamos, además, que lo generado debe serlo necesariamente por alguna causa... Por otra parte, hay que observar acerca de él lo siguiente: qué modelo contempló su artífice al hacerlo, el que es inmutable y permanente o el generado. Bien, si

---

<sup>379</sup> 29e-30b.

<sup>380</sup> 28c.

<sup>381</sup> 29a, 29e.

<sup>382</sup> 31a-b.

<sup>383</sup> 38c-40c

<sup>384</sup> 41d-42e.

<sup>385</sup> 41a-47e, 69c-92c.

<sup>386</sup> 29e.

este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno. Pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, el generado. A todos le es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de las causas. Por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable”<sup>387</sup>. En tanto el demiurgo contempla las ideas para ordenar y crear el mundo, Timeo lo considera también como un intelecto (*nous*). El papel que esta contemplación tiene en la cosmología es vital: el *resultado* de la actividad demiúrgica será bueno y perfecto sí y solo sí se ha contemplado el modelo eterno. El demiurgo, entendido como *nous*, necesita entender un modelo inteligible, eterno y perfectamente ordenado, para poder ordenar y hacer bello y bueno al *cosmos*.

Pero la razón de la belleza y orden del mundo no solo tiene que ver con la contemplación del paradigma con fines creadores. 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. El texto dice lo siguiente: “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 para que su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza”<sup>388</sup>. El *nous*, realizando su propia actividad, es decir, entender, razona acerca de cómo debe ser el universo para que este sea el más bello posible: introducir alma en el cuerpo del universo.

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).

### 3. El estatuto ontológico del demiurgo

Ahora, ¿cuál es el estatuto ontológico del demiurgo? ¿Es este idéntico con las ideas? ¿El demiurgo es extrínseco al universo o es parte intrínseca del mismo? Timeo, en 28c, afirma que “descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible”. Timeo nos advierte que explicitar el lugar y estatuto ontológico del demiurgo es una tarea difícil, pero no imposible; solo es imposible comunicárselo a todos. De modo que comprendamos mejor la función y el lugar que la figura del demiurgo ocupa dentro de la cosmología platónica, nos encargaremos en este subcapítulo de responder estas preguntas en el

---

<sup>387</sup> 28b-29a.

<sup>388</sup> 30a-b.

siguiente orden: 1) ¿el demiurgo es idéntico con las ideas?; 2) ¿el demiurgo es parte intrínseca o extrínseca del *cosmos*?

(1) En diversos momentos del relato tanto las ideas como el demiurgo son denominados padres<sup>389</sup>, lo que podrían llevar a pensar que el demiurgo y las ideas son idénticos<sup>390</sup>. La evidencia para esta identificación proviene de 50c-d: “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 se puede asemejar el recipiente a la madre, aquello que se imita, al padre, y la naturaleza intermedia, al hijo”. En el pasaje, Timeo indica que solo se requiere de tres principios para la generación del universo: el ser, modelo, “padre”, y causa de la generación; el receptáculo, el “lugar” donde se da la generación del universo; y la generación misma, resultado de la agencia causal del ser. Por un lado, la ausencia del demiurgo en el pasaje y, por el otro, la atribución del rol demiúrgico a las ideas, lleva a pensar que estos dos principios son idénticos y que, como indican Baltés y Dillon, el demiurgo sería el aspecto creativo-ordenador del ser<sup>391</sup>. Sin embargo, como indica Johansen<sup>392</sup>, la ausencia del demiurgo en el pasaje citado se debe a que Timeo está discutiendo el estado precósmico, i.e. antes de que el demiurgo creara el *cosmos* (52d). Al tomar en cuenta el contexto del pasaje, el sentido sería que los tres principios mencionados (ser, génesis y receptáculo) son insuficientes para explicar el estado actual ordenado de las cosas. Los elementos simples, así como el receptáculo y el ser, existían antes de que el demiurgo creara el universo. En el estado predemiúrgico, las ideas son vistas como “padres” porque los elementos simples en el receptáculo llegan a ser lo que son por imitación de las ideas. Es en el sentido de que los imitan que se debe entender el epíteto de “padre”.

La razón mencionada en el párrafo anterior no es la única en contra de tal identificación. Además de esta se yergue el hecho de que el demiurgo es retratado como *nous* o intelecto<sup>393</sup> o como cumpliendo estas funciones, es decir, como la capacidad cognitiva que aprehende las ideas. En términos generales, la relación que hay entre el demiurgo, entendido como *nous*, y las ideas corresponde a la relación que existe entre un sujeto cognoscente y su objeto de cognición, el cual debe ser distinto del sujeto cognoscente<sup>394</sup>. Además, el demiurgo, pero no las ideas, es descrito como la causa del orden del universo. Él representa no solo la función de inteligir las ideas, sino

<sup>389</sup> 28c3, 50c7.

<sup>390</sup> Cf. De Vogel, C., *Philosophia I: Studies in Greek Philosophy*, Assen: Van Gorcum, 1970, pp. 194–209; Ferrari, F., “Causa paradigmatica e causa efficiente”, en: *Platos Physicus*, pp. 89-90. Cynthia Hampton piensa que el demiurgo puede ser identificado con la idea del bien (cf. Hampton, C., *Pleasure, Knowledge and Being*, Albany: SUNY Press, 1990, p. 109).

<sup>391</sup> Baltés, M., “*Gegonen* (Platon, Tim. 28 B 7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?”, en: *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy Presented to Jaap Mansfeld on His Sixtieth Birthday*, editado por Keimpe A. Algra, Pieter W. van der Horst y David T. Runia, Leiden: Brill, 1996, p. 89; Dillon, J., “The Riddle of the *Timaeus*: is Plato Sowing Clues?”, en: *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, editado por Mark Joyal, Aldershot: Ashgate, 1997, p.30.

<sup>392</sup> “The Place of the Demiurge”, en: *Platos Physicus*, pp. 77-78.

<sup>393</sup> *Tim.* 39e, 47e, 48a.

<sup>394</sup> 52a.

además la función de ordenar (*sunistemi*)<sup>395</sup> y organizar el universo. Esta segunda función es específica y exclusiva del demiurgo en el diálogo. En 28a, Timeo indica, de manera general, que el producto del trabajo de cualquier artífice o artesano será bueno siempre que este haya puesto su mirada en el “ser inmutable” y lo use como modelo. Como hemos visto en el segundo capítulo de la tesis, Platón repite en varias oportunidades la función paradigmática de las ideas dentro de la narrativa cosmológica del artesano. En 29a, Timeo indica que en el caso del universo, ya que este es el más bello de los seres generados, resulta obvio que su artífice, el demiurgo, contempló el modelo eterno. Así pues, Timeo contrasta y distingue claramente entre el demiurgo y el objeto paradigmático que utiliza para llevar a cabo su función creadora. De esa forma, la identificación entre las ideas y el demiurgo es imposible porque lo primero es el objeto de contemplación y el modelo que lo segundo utiliza para ordenar el mundo. En términos aristotélicos, el demiurgo vendría a representar la causa eficiente o aquella que, en cierta medida, inicia el movimiento de la materia mientras que las ideas serían la causa formal o paradigmática<sup>396</sup>.

(2) Nos queda por contestar una última pregunta: ¿es el demiurgo una entidad separada del universo o se encuentra dentro del él? La respuesta a esta pregunta parece implicar otra pregunta, más compleja que esta, a su vez: ¿qué tipo de ser es el demiurgo, es una entidad que pertenece al ámbito del ser eterno, como el modelo que contempla, al ámbito del devenir, y por tanto sería intrínseco a él, o es imposible determinarlo? En el proemio al relato cosmológico, Timeo afirma que existen seres que no son generados y sirven como modelo (las ideas), seres que son generados (por ejemplo, el universo) y seres que son la causa de todo lo que es generado. Timeo no indica si el demiurgo, como causa del orden generado, pertenece a la categoría de los seres que no son generados o que son generados. En todo caso, la categoría de los seres que son causas de lo generado no es necesariamente coextensiva con la categoría de los seres generados, pues la causa de lo generado podría ser algo eterno, pero tampoco es necesariamente coextensiva con la categoría de los seres no generados, pues la causa de lo generado bien podrían ser un ser que a su vez ha sido generado, como por ejemplo los dioses menores, generados por el demiurgo, que son causas del cuerpo humano<sup>397</sup>. Ahora, ¿en qué categoría de las tres mencionadas se encuentra el demiurgo divino? En 36e, Timeo afirma que el demiurgo es “el mejor de los seres inteligibles y eternos”. Eternidad, como vimos, puede entenderse de distintas maneras dependiendo el plano ontológico al cual se haga referencia, pero si el tiempo fue creado por el demiurgo y solo hay tiempo una vez que el universo fue creado (es decir, no hay tiempo antes de la creación del universo), se sigue que *eternidad* en este contexto no significa existencia continua, como es el caso del universo, sino ausencia de tiempo.

El demiurgo, entonces, parece no haber sido generado por ninguna entidad y no estar afectado por el tiempo, que es creación suya. Esta descripción parece colocar al demiurgo en la categoría de los seres no generados y, simultáneamente, de las causas de lo generado<sup>398</sup>. Así pues, el artesano

<sup>395</sup> 29e.

<sup>396</sup> Arist., *Fis.* II, 3.

<sup>397</sup> *Tim.* 42d-3.

<sup>398</sup> Zeyl, D., *Plato's Timaeus*, Indianapolis: Hackett, 2000, p. xxxvii.

divino se encuentra en el mismo plano ontológico que las ideas que contempla, si bien es imposible que sea idéntico con las ideas, pues como *nous* las entiende<sup>399</sup>. Entonces, y de manera análoga a las ideas, que no son parte del universo, sino que se encuentran “fuera” de él como el modelo a imitar, el demiurgo se encontrará “fuera” del universo, pues, de manera semejante a como un artesano no es idéntico con el material con el que trabaja, pues este existe independientemente de él, y la materia le es algo externo a su ser, el demiurgo no puede ser idéntico a los elementos básicos, ya que estos existían antes de que el demiurgo los ordenara y, por tanto, le son externos<sup>400</sup>. Además, el demiurgo no puede poseer un cuerpo físico, pues uno presupondría elementos materiales ordenados, un *cosmos*, los cuales solo existen a causa suya. En conclusión, así como para un escultor tanto el mármol en estado bruto como la estatua que compone de él le son algo externo (el escultor no se encuentra “dentro” ni del mármol ni dentro de la estatua), el demiurgo no es intrínseco al universo porque la materia desordenada con la cual trabaja existe independientemente de él ni él es idéntico con su creación (el *cosmos*). No obstante, como indica Cornford<sup>401</sup>, el demiurgo sí tiene sus representantes en el universo, los cuales se encuentran “dentro” por ser, a su vez, entidades generadas: el demiurgo delega la tarea de “crear” (*demiourgia*)<sup>402</sup> y pilotear (*diakubernan*)<sup>403</sup> los elementos humanos del *cosmos* a los dioses menores o jóvenes, los cuales crean de manera semejante a como lo hizo su creador. De igual manera, el alma del *cosmos*, parte intrínseca de este y producto también del demiurgo, tiene la función, como vimos, de animar y mantener el orden del universo, lo cual viene a ser un trabajo similar al del demiurgo. Si bien, entonces, el demiurgo no es inmanente al universo, otras causas que podrían ser consideradas como demiúrgicas sí lo son, como los dioses menores y el alma del universo.

#### 4. Conclusiones del subcapítulo

El demiurgo representa simultáneamente la agencia práctica e intelectual como creador del universo. Por un lado el demiurgo es identificado como el creador y dios del universo; por el otro, como el *nous* que aprehende el ser eterno como modelo del orden y que reflexiona acerca de qué forma específica debe tener su creación. Además, como vimos, el demiurgo no es idéntico ni con el modelo que contempla ni con ninguna de sus creaciones.

Ahora, al comparar el *nous* del *Fedón* y el filósofo-rey de la *República* con el demiurgo del *Timeo* podemos observar que el demiurgo del *Timeo* representa una síntesis de ambas figuras. La descripción del demiurgo de *Timeo* incorpora todos los elementos que se encuentra en el *Fedón* y en la *República*, pero los aplica en un contexto macrocósmico. El demiurgo del *Timeo* es, como el *nous* del *Fedón*, un intelecto separado de su creación que actúa a partir de un modelo y con una clara intención: hacer del mundo el mejor posible. Pero para que la obra del demiurgo sea

<sup>399</sup> Menn, S., *op. cit.*, pp. 11-12; Johansen, T. K., *op. cit.*, p. 80.

<sup>400</sup> Johansen, T. K., *op. cit.*, p. 80. En contra de esta tesis, cf. Carone, R., *op. cit.*, pp. 40-52; Cornford, F., *op. cit.*, pp. 38-39.

<sup>401</sup> *Op. cit.*, p. 38.

<sup>402</sup> *Tim.* 41c4-5.

<sup>403</sup> 42e3.

perfecta, este requiere de una materia por arreglar y necesita contemplar un modelo inteligible para poder realizar su función. La descripción del filósofo-rey de la *República* provee de ambos elementos, los cuales no se encuentran tratados explícitamente en el *Fedón*: tomando como modelo las ideas y el bien, con la meta de implantar justicia y unidad en la ciudad y en alma, el filósofo transforma la materia política desordenada, la “ciudad de lujo” y la convierte en una entidad buena y bella. Análogamente, el filósofo-rey cumple a nivel político la función que el demiurgo divino cumple a nivel cósmico<sup>404</sup>.

Segundo subcapítulo: el paradigma eterno

### 1. Introducción al subcapítulo

El demiurgo requiere contemplar y utilizar como modelo el ser eterno si desea poder cumplir a cabalidad la función de crear el *cosmos*. El ser eterno cumple, en esa medida, una función paradigmática, pues es el modelo perfecto que el demiurgo debe imitar en la creación del universo. En ese sentido, el *cosmos* ha sido creado a “imagen y semejanza” (*apeikazesthai*) del ser: el mundo es una criatura viviente que se asemeja (*eikos*) o que es copia del paradigma. El ser, pues, es el fundamento ontológico del proyecto cosmológico del demiurgo. Este aspecto, como hemos visto, recuerda la función paradigmática que las ideas y el bien cumplen en la tarea reformadora del filósofo-rey de la *República*. El paradigma, asimismo, es descrito por Timeo como la totalidad de seres vivientes inteligibles (*noeta zoa, to ho estin zoon, panteles zoon*). Finalmente, Timeo identifica a estos seres vivientes y al ser viviente como ideas o formas, las cuales pertenecen al ámbito del ser eterno e inmutable y son objetos de contemplación para el *nous* divino y humano. Las ideas, en resumen, son simultáneamente seres inmutables, objetos de contemplación y objetos de imitación.

El *Timeo*, a diferencia de la *República*, donde Platón discurre en varias ocasiones acerca de la función paradigmática que las ideas y el bien cumplen, es más bien sucinto en describir la naturaleza del paradigma. La razón de esta brevedad puede deberse a que el *Timeo* nos ofrece, ante todo, una cosmología del mundo sensible y no una explicación detallada acerca del fundamento ontológico del *cosmos*<sup>405</sup>. En esa medida, como indica Timeo, el relato cosmológico no permite hablar con claridad del fundamento de las cosas: “no he de hablar ni de principio ni de principios de todas las cosas ni de lo que me parece acerca de ellos, no por nada, sino por lo difícil que es demostrar lo que creo en la forma presente de exposición”<sup>406</sup>. La intención de este segundo subcapítulo será, por tanto, la de rastrear y de sintetizar las breves descripciones sobre la función y naturaleza paradigmática de las ideas.

### 2. El paradigma como el ser viviente inteligible

<sup>404</sup> 90b-c.

<sup>405</sup> 27a, 51c. Cf. Broadie, S., *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 61.

<sup>406</sup> *Tim.* 48c-d.

La premisa del relato cosmológico de Timeo es que el universo es bello, bueno y ordenado<sup>407</sup>. El *cosmos* ha sido formado a partir de elementos materiales pre-existentes desordenados. Pero los elementos materiales mismos, piensa Platón, no pueden haberse ordenados a sí mismos. Las causas del orden y de la bondad no pueden surgir de la materia pre-existente misma. Esto significa para Platón que la materia debe necesariamente tener una causa que la convierta en un todo ordenado, bello y bueno<sup>408</sup>. El demiurgo es la causa que ordena y hace al universo bello y bueno. Pero, además de la causa demiúrgica, añade Timeo, para poder explicar cabalmente la belleza, bondad y orden del universo se requiere que este haya sido formado a imagen de un paradigma eterno: “Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello”<sup>409</sup>. Para explicar el estado actual del universo, entonces, no solo es absolutamente necesario recurrir como causa al artífice divino, sino también a un modelo eterno e inteligible. Ahora, en el proemio de Timeo, el paradigma es identificado con el ser eterno e inmutable (*to on aei*)<sup>410</sup>. Tomando como modelo el ser inmutable, el demiurgo crea el universo bello y bueno. Si el mundo es bueno y bello, y estas cualidades se dan en la esfera sensible como imágenes del modelo eterno e inteligible creadas por el demiurgo, entonces *per analogiam* el modelo eterno será bello y bueno también.

El modelo eterno, pues, siendo idéntico con el ser, es objeto de contemplación del demiurgo: este es “comprendido por la inteligencia (*noesis*) mediante el razonamiento (*meta logou perilepto*)”<sup>411</sup> mientras que los objetos empíricos son objetos de la *doxa*, la cual involucra una *aesthêsis alogos*. Luego, a partir de 51a, el ser eterno del cual Timeo habló en el proemio es identificado con las ideas y la distinción ontológica y su correlato epistemológica que Timeo introdujo en el proemio entre el ser y el devenir y la inteligencia y la opinión es ahora superpuesta con la distinción ontológica y epistemológico entre las ideas en sí y los objetos empíricos y el *nous* y la *doxa*: “Acaso el fuego es algo en sí y todo aquello a lo que hacemos referencia en el lenguaje tiene una entidad independiente, ¿o lo que vemos y cuanto percibimos a través del cuerpo, es lo único que posee una realidad semejante, y no hay, además de esto, nada en absoluto y en vano afirmamos que hay una idea inteligible de cada objeto, puesto que esto sería una mera palabra?... Si se dan como dos clases diferenciadas, la inteligencia y la opinión verdadera, entonces poseen una existencia plena e independiente estas cosas en sí - ideas no perceptibles de manera sensible por nosotros, sino solo captables por medio de la inteligencia”<sup>412</sup>. Estos seres, a diferencia de los objetos empíricos, son indestructibles, inmutables e invisibles y solo pueden ser objetos del acto del pensamiento (*nous*), pero no de los sentidos<sup>413</sup>. Las ideas platónicas, objetos del *nous* tanto divino como humano<sup>414</sup>, corresponden según el pasaje al paradigma o modelo eterno que el demiurgo utiliza para darle forma al *cosmos*.

---

<sup>407</sup> 29a.

<sup>408</sup> 28a.

<sup>409</sup> 28a.

<sup>410</sup> *Ibid.*

<sup>411</sup> *Ibid*, 51c.

<sup>412</sup> 51a-c.

<sup>413</sup> 52a.

<sup>414</sup> *Ibid.*

Sin embargo, ¿qué ideas son parte del paradigma en el *Timeo*? El ser eterno paradigmático no es identificado con cualquier idea, sino específicamente con la idea de *ser viviente completo* (*panteles zoon, to ho estin zoon*)<sup>415</sup>: “Si esto es así, debemos exponer lo que se sigue de ello: a cuál de los seres vivientes lo asemejó el hacedor. No lo degrademos asemejándolo a uno de los que por naturaleza son parciales en cuanto a la forma -pues nunca nada semejante a algo imperfecto llegaría a ser bello-, sino que supongamos que es el que más se asemeja a aquel del cual los otros seres vivientes, tanto de manera individual como genérica, forman parte. Pues aquél comprende en sí *todos los seres vivientes inteligibles*, así como este mundo a nosotros y los demás animales visibles. Como el dios quería asemejarlo lo más posible al más bello y absolutamente perfecto de los seres inteligibles, lo hizo un ser viviente visible y único con todas las criaturas vivientes que por naturaleza le son afines dentro de sí”<sup>416</sup>. Según el pasaje, el paradigma es un ser perfecto y completo dado que contiene a todos los seres vivientes que son necesarios para la creación del universo. Ningún elemento necesario se encuentra fuera del paradigma. Así como el *cosmos* incorpora todos los seres vivientes generados, el paradigma abarca a *todas* las criaturas inteligibles que le son afines y necesarias al demiurgo.

A partir 39e *Timeo* precisa cuál es la naturaleza del paradigma: “A pesar de que ya el demiurgo había completado todo lo demás en lo que atañe a la similitud con aquello a lo que se asemejaba, hasta la generación del tiempo inclusive, el universo todavía no poseía en su interior todos los animales generados, en lo que aún era disímil. Este resto lo llevó a cabo estampando una impresión en la naturaleza de la copia. Pensó, pues, que este mundo debía tener en sí especies de una cualidad tal y en tanta cantidad como el intelecto ve que hay en el ser viviente ideal. Hay, ciertamente, cuatro: una es el género celeste de los dioses, otra el alado y de los animales que surcan el aire; la tercera es el género acuático y la cuarta corresponde al que marcha sobre los pies y a los animales terrestres”<sup>417</sup>. La idea de ser viviente, como lo indica este pasaje, contiene a “*todos los seres vivientes inteligibles*”. El texto describe a la idea de ser viviente como una entidad quasi-biológica<sup>418</sup>, cuyos miembros, las ideas, son partes (*meros*) o especies (*genos*) del todo. Dentro del paradigma el pensamiento (*nous*) puede dividir a sus miembros en cuatro formas (*idea*): el género (*genos*) de los dioses, de los seres alados, de los seres acuáticos y de los seres que marchan a pie. En el pasaje anterior (30b-d), la única referencia al tipo de seres que pertenecen al paradigma era que estos son los “seres vivientes inteligibles”. En este segundo pasaje Platón precisa la extensión de los seres contenidos en el paradigma: aquellas ideas de seres vivientes y animados. El texto, pues, nos indica que las ideas que participan de la idea de ser viviente serían las cuatro ideas-géneros que a su vez abarcan a una pluralidad de ideas-especies. Por ejemplo, la idea de ser viviente abarca la idea-género de los seres alados, la cual abarca a la idea de petirrojo. La relación que existe entre la idea específica de ser viviente, los cuatro géneros y el ser viviente podría entenderse análogamente como la que hay entre el género, el subgénero y la especie<sup>419</sup>:

<sup>415</sup> 30c, 31b.

<sup>416</sup> 30b-d.

<sup>417</sup> 39e-40a1.

<sup>418</sup> Kahn, Ch., *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*, p. 182.

<sup>419</sup> Broadie, S., *op. cit.*, p. 72, n. 19.

una género supremo (el ser viviente), cuatro subgéneros (dioses, seres alados, etc.) y una pluralidad especies (las ideas de seres vivientes específicos como el petirrojo o la idea de perro). Desde este punto de vista, el ser viviente es la idea que abarca a todas las ideas de seres vivientes (como el género de la vida contiene todo el árbol taxonómico de todos los subgéneros y especies de animales vivientes) que el demiurgo necesita para la creación del *cosmos*<sup>420</sup>. En esa medida, el *panteles zoon* es al universo como todo a un todo y como parte a parte<sup>421</sup>.

La distinción analítica entre la idea de ser humano y de virtudes no es evidente en los textos citados. No obstante, es razonable suponer que las ideas de virtudes participan como partes de la idea de ser humano, pues el demiurgo crea el cuerpo y el alma de los humanos, los cuales si son bien cultivados alcanzarán sus respectivas virtudes<sup>422</sup>. Tanto en el caso del alma como del cuerpo, por ejemplo, si se alcanza la proporción adecuada (*summetria*) entre la gimnasia y el estudio, el ser humano alcanzará la virtud<sup>423</sup>. El paradigma, si es entendido como un *zoon* completo y perfecto (*telos*) cuyo rol en la economía del diálogo es la de ser un modelo para la creación de todo el *cosmos*, abarcará entonces todas las ideas, pues el demiurgo requiere de todas las formas para que el universo sea análogamente completo.

### 3. Conclusiones del subcapítulo

Hemos visto que la categoría de paradigma en el *Timeo* equivale a la idea de ser viviente, la cual abarca de manera completa a la pluralidad de ideas de seres vivientes. La idea de ser viviente es una unidad compleja orgánica inteligible cuya *raison d'être* es la de fungir de modelo para ser copiada, en la medida que el medio lo permite, en el proyecto de creación del universo. La perfección del paradigma requiere que este sea una entidad completa en el sentido de que ninguna especie de los seres vivos ni ninguna de las virtudes quede excluida. Análogamente, la perfección de la copia (el *cosmos*) requiere que ningún género o especie sensible quede dejado de lado en la creación.

En el *Fedón*, el *nous* ordena el mundo para que este sea el mejor posible. El criterio a partir del cual el *nous* organiza el *cosmos* sensible es el bien o lo óptimo. Pero ni el Sócrates del *Fedón* ni mucho menos Anaxágoras indican cuál es la naturaleza específica de este paradigma. El texto deja un vacío acerca del paradigma. No hay evidencia textual, como vimos en el primero capítulo, para identificar el bien del *Fedón* con la idea del bien. Incluso, el silencio de Sócrates acerca de este paradigma no permite siquiera identificarlo con una idea, sea esta cual sea. En el *Timeo*, Platón se propone resolver este vacío. El paradigma del *Timeo*, a diferencia del paradigma del *Fedón*, es un conjunto ordenado y perfecto de ideas sobre seres naturales que sirve como modelo de imitación.

En la *República*, el modelo que el filósofo-rey contempla y le sirve como patrón de imitación es un todo ordenado y perfecto. El paradigma en la *República*, como en el *Timeo*, también es

<sup>420</sup> Ross, D., *Teoría de las ideas de Platón*, p. 156.

<sup>421</sup> Cornford, F., *op. cit.*, p. 41.

<sup>422</sup> *Tim.* 42a-b, 42e, 46c, 47b, 89d-90d, especialmente 90c.

<sup>423</sup> 87c-d.

identificado con el ser. En la *República* Platón indica explícita y repetidamente que el paradigma abarca todas las ideas. Además, sostiene que de la totalidad de ideas que contempla y utiliza, el bien le será de mayor utilidad en la conformación y organización de la *polis*. Por último, el paradigma en el *República* es un todo ordenado en tanto es un sistema jerárquico de ideas organizado y gobernado por la idea del bien. Las dos características principales del paradigma de la *República* son, entonces, el ser la totalidad de ideas y el ser un todo ordenado y estructurado. El paradigma del *Timeo* posee estas dos características. La idea de ser viviente es un todo perfecto, pues abarca la totalidad de ideas que parecen ser necesarias para la creación del universo; y es un todo organizado jerárquicamente a partir de la distinción de ideas-género, subgénero y especies de seres vivos.

Tercer subcapítulo: la materia desordenada: la “necesidad” en tanto “causa errante”

#### 1. Introducción al subcapítulo

Hacia 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: “como era antes de la génesis del cielo, así como la condición en que antes de eso se hallaba”. 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 “necesidad” y el lugar donde se da la generación (la *chora*), así como precisar el rol y la naturaleza de cada una de estas causas<sup>424</sup>.

La necesidad 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 segundo “causa auxiliar”. *Timeo* afirma que el nacimiento del universo “se produjo como una mezcla resultante de la combinación de la necesidad y el intelecto”<sup>425</sup>. Pero antes de que el demiurgo se ocupe de la materia, esta se movía desordenadamente (*ataxis*)<sup>426</sup>. La “necesidad”, en el contexto precósmico, como indica *Timeo* (aunque no sin ambigüedad)<sup>427</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 “necesidad” 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 “necesidad” 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 “necesidad” a los cuerpos básicos y a la *chora* *antes* de la ordenación del mundo. En nuestra interpretación, la

<sup>424</sup> 48e-49a.

<sup>425</sup> 47e.

<sup>426</sup> 52d.

<sup>427</sup> 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.

categoría de “materia desordenada” de la lógica teleológica equivale en el diálogo a los conceptos de “necesidad” como “causa errante” y la situación precósmica del receptáculo y los cuerpos.

El objetivo de este tercer subcapítulo será estudiar, bajo la denominación de la categoría de “materia desordenada”, el papel y la función de la “necesidad” antes de la creación del *cosmos*. El subcapítulo se iniciará (1) con el estudio de la relación que existe entre “necesidad”, “causa errante” y la función del receptáculo en el estado precósmico. Luego (2) analizaremos la composición de los cuatro cuerpos por el demiurgo y cómo este persuade a la “necesidad” convirtiéndola en “causa auxiliar” (*sunaitia*)<sup>428</sup>. Finalmente (3), estudiaremos la relación que existe entre el *Fedón* y el *Timeo* con respecto al concepto de *ananke*.

## 2. La “necesidad” como “causa errante” y el receptáculo antes de la creación

En este segundo apartado nos ocuparemos de analizar los efectos de la “necesidad” antes de la creación del *cosmos*, es decir, la *ananke* en tanto “causa errante”. Veremos que lo que ella produce en el estado precósmico es el movimiento caótico y sin propósito de los elementos materiales en el receptáculo. “Necesidad” o “causa errante” no se debe entender como el conjunto de leyes naturales que gobiernan los fenómenos, sino, por el contrario, 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>429</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.

Ahora, la descripción de la “causa errante” se da dentro del retrato de la naturaleza de la *chora* y el movimiento que la caracteriza. Pero dentro de explicación de la *chora* se debe distinguir dos momentos narrativos-temporales distintos: en el primero de ellos, la *chora* es descrita desde el punto de vista del presente; en el segundo, ella es descrita desde el hipotético punto de vista de un observador que examina la situación antes de la creación. En este apartado analizaremos (1) cuál es el contexto en el cual se introduce el concepto de “causa errante”, lo que implica a su vez explicar cuál es la naturaleza del receptáculo, para después (2) examinar la situación precósmica de la cual habla *Timeo*.

(1) Como indicamos arriba, para comprender el estado pre-demiúrgico debemos distinguir dentro del segundo relato de *Timeo* sobre la creación del universo la descripción que este hace de la *chora* en sí misma (49b-52d) de la descripción sobre el movimiento que hay en ella *antes* de la ordenación (52e-53b). La descripción del flujo que caracteriza la *chora* se da desde el punto de vista del presente, es decir, dentro de la creación y no antes de ella. Una vez descrito el flujo y la

<sup>428</sup> 68e-69a.

<sup>429</sup> 68e; Johansen, T. K., *op. cit.*, p. 94.

influencia de las ideas en el receptáculo, Timeo explica cuál era su estado y de los cuerpos antes de la creación.

Ahora, ¿qué entiende Timeo por *chora* o receptáculo? El receptáculo es un tercer género “invisible y amorfo, omniirrecipiente y participante de lo inteligible de un modo que provoca la mayor perplejidad y dificultad de comprensión”<sup>430</sup>. 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”<sup>431</sup>. Platón explica que los cuatro cuerpos cambian de naturaleza constantemente y por eso es imposible responder claramente que cada cuerpo es “esto” o lo “otro”; por ejemplo, es imposible decir que el agua es de esta naturaleza o de la otra porque cuando se condensa se convierte en piedra y en tierra<sup>432</sup>. Ningún cuerpo, entonces, permanece estable ni es idéntico consigo mismo antes de la creación. Lo único estable y que puede ser llamado “esto” dentro del proceso dinámico de generación es el receptáculo<sup>433</sup>. Pero para que el receptáculo pueda admitir la constante generación y corrupción de todos los géneros de cuerpos debe encontrarse desprovisto de toda forma. Si el receptáculo tuviese una forma específica, “si guardara semejanza con alguna de las cosas que ingresan en ella”<sup>434</sup>, el receptáculo se les asemejaría defectuosamente o les suministraría a los cuerpos su propia naturaleza. Es necesario, entonces, que el lugar de la generación sea absolutamente amorfo. No obstante, Timeo indica que describir la naturaleza del receptáculo es difícil y solo se puede comprender “mediante un cierto razonamiento bastardo apenas confiable”<sup>435</sup>: resulta dificultoso puesto que siempre existe, no admite corrupción, pero al mismo tiempo no es una idea inteligible ni es captable con los sentidos. ¿Qué es, entonces, la *chora*?: por un lado el receptáculo no es una entidad material ni es idéntico con los cuerpos que se transforman en él, y, por el otro lado, existe independientemente de y no es idéntico ni con el ser ni con la génesis ni con el demiurgo.

(2) Solo una vez comprendida la naturaleza de la *chora* se podrá pasar a estudiar el estado predemiúrgico del universo. Los pasajes en los cuales Timeo indica el estado anterior a la génesis del universo son tres. El primero de ellos es 30a. Time sostiene que antes de que el *cosmos* fuese creado, los elementos materiales se movían (pues no se encontraban en reposo<sup>436</sup>) inarmónica y

---

<sup>430</sup> *Tim.* 51a-52b.

<sup>431</sup> 49e-50a.

<sup>432</sup> 49b.

<sup>433</sup> 50a6-b6.

<sup>434</sup> 50e.

<sup>435</sup> 52a-b.

<sup>436</sup> Timeo sostiene en 57 D-58 que solo puede haber movimiento donde hay heterogeneidad: “el movimiento nunca existirá donde haya un estado de equilibrio. Pues es difícil que se dé lo que ha de ser movido sin lo que ha de mover o lo que ha de mover sin lo que ha de ser movido, más aún, es imposible. Si estos dos elementos no están presentes, no hay movimiento y es imposible que estén alguna vez en equilibrio. Así, pues, hemos de identificar el descanso con el equilibrio y el movimiento con el desequilibrio. La causa es, a su vez, la desigualdad de la naturaleza desequilibrada y ya hemos descrito el origen de la desigualdad. Pero no mencionamos de qué manera cada uno de los elementos, aunque separados en géneros, no cesa nunca de convertirse uno en otro y de trasladarse de un lugar a otro”. Como se verá luego, el movimiento antes de la creación es posible, pues en el estado precósmico no hay homogeneidad, sino heterogeneidad y desequilibrio.

desordenadamente. El segundo de ellos es desde 52e hasta 53b. A diferencia del primer pasaje, en este Timeo entrará en detalle acerca del momento caótico previo a la creación. En el estado precósmico solo existía el receptáculo, el “devenir” y el ser<sup>437</sup>. Timeo dice lo siguiente sobre el movimiento de los cuerpos y el receptáculo antes de la creación: “[la nodriza de la generación], por estar totalmente colmada de fuerzas que no se asemejan ni están equilibradas, en modo alguno se halla en equilibrio. Por el contrario, ella se balancea de un modo irregular por todas partes y es sacudida por dichas fuerzas. Y la nodriza, a su vez, al ponerse en movimiento también las sacude. Y así, otros objetos que son movidos y llevados siempre hacia otro lado se separan entre sí; tal como ocurre con las cosas que son sacudidas y agitadas en los cestos y otras herramientas que se utilizan en la tamización del trigo: las que son densas y pesadas se dirigen a un lado; las raras y ligeras son llevadas a otro y en él se asientan. De este modo, también los cuatro géneros son sacudidos por el receptáculo que al moverse como una herramienta les ocasiona una sacudida. Y el receptáculo separa entre sí los géneros más desemejantes mientras que a los más semejantes los reúne lo más posible para conformar una única cosa. Por eso, pues, ocuparon un espacio, aun antes que el universo ordenado cósmicamente se hubiera generado a partir de ellos. Y, por cierto, antes de la generación del universo todos ellos se comportaban sin razón ni medida. Y cuando el dios se puso a ordenar el universo, en un primer momento, fuego, agua, tierra y aire poseían ya ciertas trazas propias, pero yacían completamente dispersos, como es natural que esté todo cuando un dios está ausente de algo”<sup>438</sup>.

Timeo afirma hacia el final del pasaje citado, en 53b, 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<sup>439</sup>. 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<sup>440</sup>. 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”<sup>441</sup>. Ella se encuentra en una situación de caos y desorden. Este

<sup>437</sup> 48e, 52d.

<sup>438</sup> 52e-53b.

<sup>439</sup> En *Leyes* 889b, Platón indica que los cuatro cuerpos mueven y son movidos generando resultados arbitrarios: “Fuego y agua y la tierra y el aire, dicen, todos existen por naturaleza y por azar, y ninguno ellos por arte (*techne*); y por medio de éstos, que son totalmente inanimados, los organismos que vienen a continuación, es decir, la tierra, el sol, la luna y las estrellas, han sido generados. Es por azar (*tuche*) que todos estos elementos se mueven, por la interacción de sus respectivas fuerzas (*dunameos*), por lo cual se reúnen y combinan adecuadamente” (cf. Cornford, F., *op. cit.*, p. 203).

<sup>440</sup> *Tim.* 53a.

<sup>441</sup> 53b.

movimiento, dice Platón, se da antes de que dios haya ordenado el mundo. Timeo vuelve a describir, por tercera vez en 69b-c, el estado antes de la creación del universo o antes de que el dios introdujera en los cuerpos relaciones armoniosas y conmensuradas: no solo los cuerpos se movían en desorden, sino además los cuerpos mismos no tienen orden: “Como ya fuera dicho al principio, cuando el universo se encontraba en pleno desorden, el dios 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, ni nada de aquello a lo que actualmente damos nombres tales como fuego, agua o alguno de los restantes, era digno de llevar un nombre, sino que primero los ordenó y, luego, de ellos compuso este universo, un ser viviente que contenía en sí mismo todos los seres vivientes mortales e inmortales”.

Las tres descripciones sobre el estado previo a la creación del universo son semejantes en tanto indican que el movimiento intrínseco del receptáculo y los cuerpos dentro del él es carente de orden y propósito<sup>442</sup>. El pasaje 52e-53b indica que el movimiento de la *chora* y de los cuatro cuerpos no tiene propósito, inteligencia ni razón<sup>443</sup>. 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. Pero el principio de “lo semejante a lo semejante” no es suficiente para explicar el orden y armonía del *cosmos*. Antes de la creación, solo es posible afirmar que existía cierta regularidad mecánica en el movimiento de la *chora*. La *chora* muestra, en el mejor de los casos, cierta tendencia a producir orden bajo el principio de “lo semejante a lo semejante”; tendencia, sin embargo, que nunca es llevada a acto por ella misma<sup>444</sup>. Así pues, esta regularidad no responde a ninguna finalidad

<sup>442</sup> 30a, 53b, 68e.

<sup>443</sup> 53a-b. Si movimiento implica desplazamiento en el tiempo, ¿puede haber movimiento en la *chora* antes de la creación de tiempo? En el período precósmico no hay *stricto sensu* tiempo, ya que este es creación del demiurgo (38c-39e). Platón indica que el tiempo es “una imagen perpetua de la eternidad que marcha de acuerdo con el número” (37d). Aristóteles, por su parte, indica que “el tiempo es el número del movimiento, según el antes y el después” (*Fis.* 219b2), el cual es uniforme y circular (*Fis.* 223b 18-21). Tiempo, tanto en Platón como en Aristóteles, parece implicar *movimiento regular*: el paso del pasado hacia el futuro, del hoy al mañana, lo que permite hablar de orden secuencial. De hecho, como indica Cornford (*op. cit.*, p. 103), en el pensamiento griego el tiempo siempre está asociado con el movimiento circular y regular. ¿Se puede, entonces, hablar de movimiento en el precosmos si no existe el tiempo? La respuesta depende de si entendemos movimiento y tiempo como conceptos coextensivos. Según Aristóteles, el movimiento es eterno (*cf. Met.* 1071b 31-33, donde incluye entre los que piensan que el movimiento es eterno a Platón) mientras que el tiempo no (*cf. Fis.* 251b 14-18). Para el Estagirita estas dos proposiciones no son coextensivas (*cf. Vlastos, G., “The Disorderly Motion in the Timaios”, en: Classical Quarterly 33, 2 (1939), p. 75*). Entonces, *solo* el movimiento regular es coextensivo con el tiempo, mas no el movimiento *per se*. En otras palabras, si no hay tiempo no puede haber movimiento regular, pero sí movimiento. 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 (*alogos*) y de medida (*ametros*), es decir, un movimiento que no puede ser medido o calculado mediante el número (*Tim.* 53a).

<sup>444</sup> Para una opinión similar, *cf. Cornford, F., op. cit.*, p. 203; Kahn, Ch., *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*, p. 193.

inteligente específica, sino que aparece únicamente por azar (*tuche*)<sup>445</sup>. Los cuerpos mismo en el caos precósmico no están ni ordenados para lo mejor (como lo están en el *cosmos*) ni contruidos según la armonía y el número. Regularidad, en ese sentido, no equivale a orden. Desorden en el pre-cosmos equivale, entonces, a un movimiento sin propósito ni finalidad, a pesar de que pueda presentar cierta regularidad<sup>446</sup>. Por el contrario, el orden es una propiedad de un cierto tipo de efecto o resultado deseado y planificado por un agente causal: el demiurgo introduce orden, proporción y belleza al mundo. En resumen, el periodo precósmico es un estado donde tanto el receptáculo como los cuerpos se mueven sin orden ni propósito claro y determinado.

Entonces, ¿cuál es la causa del movimiento desordenado antes de la creación? Timeo sostiene que la “necesidad” es la causa de todo lo que el demiurgo heredó<sup>447</sup>, es decir, el estado caótico. La “necesidad”, además, es descrita como la causa “carente de inteligencia y origen de lo desordenado casual en todos los procesos”<sup>448</sup>. En efecto, el verbo “errar” (*planomai*) indica la acción deambular, caminar sin propósito o meta clara: el verbo indica un tipo de movimiento no teleológico, el cual podemos atribuirle sin mayor problema al estado que el demiurgo hereda. Por eso Timeo indica que la causa de poner las cosas a la deriva es la “causa errante”: “...una exposición de cómo se originó realmente (el universo) según estos principios debe combinar también la especie de la causa errante – cómo es su naturaleza en poner las cosas a la deriva”<sup>449</sup>. Según los textos citados, entonces, la “necesidad” 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 “necesidad” es una causa negativa, pues produce el movimiento caótico y arbitrario que caracteriza al receptáculo precósmico y es sinónimo de *ataxia*<sup>450</sup>. Así pues, la “necesidad” como “causa errante” no es garantía de un resultado ordenado y planificado. Como indica Johansen, la “causa errante” es una descripción de la “necesidad” en tanto opera sin tener en cuenta el resultado<sup>451</sup>. Ella es, como indica Cornford<sup>452</sup>, lo opuesto a la finalidad: la “necesidad”, sin la persuasión y control del demiurgo, produce efectos

<sup>445</sup> *Tim.* 69b. Cf. Morrow, G., “Necessity and Persuasion in Plato's *Timaeus*”, en: *The Philosophical Review* 59, 2 (1950) p. 159.

<sup>446</sup> Con respecto a la diferencia que existe entre la relación entre causa y efecto causada por el demiurgo o por la *ananke*, cf. la distinción análoga que realiza Proclo en la relación entre causa y efecto producidas sea por la *providentia* sea por la *fatum*: “These, then, are said to be the common notions about fate and providence present in all souls without having been taught: providence is the cause of goods for those governed by it; fate also is a cause, but of some connection between and sequence of things that occur” (*On Providence*, 7, también 14, traducción de Carlos Steel, Ithaca: Cornell University Press, 2007, p. 44; Chlup, R., “Two Kinds of Necessity in Plato's Dialogues”, en: *Listy filologické / Folia philologica*, v. 120, n. 3/4 (1997), p. 13).

<sup>447</sup> *Tim.* 68e.

<sup>448</sup> 46e.

<sup>449</sup> 47e-48b. Traducción modificada. Sigo la interpretación de Zeyl, quien traduce μεικτέον και τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ἣ φέρειν πέφυκεν por “how it is its nature to set things adrift” (cf. *op. cit.*, ad loc. 48a7-b1).

<sup>450</sup> Cf. Brisson, L. y F. Walter Meyerstein, *Inventing the Universe: Plato's Timaeus, the Big Bang, and the Problem of Scientific Knowledge*, Albany: SUNY Press, 1995, p. 23.

<sup>451</sup> Johansen, T. K., *op. cit.*, p. 95.

<sup>452</sup> Cornford, F., *op. cit.*, p. 171.

que, si bien podrían considerarse regulares y recurrentes, no pueden ser explicados como parte de un plan o proyecto teleológico.

A partir de estas tres descripciones podemos extraer las siguientes conclusiones acerca de la naturaleza de la “causa errante/necesidad”. Ella nunca es descrita como producto del demiurgo ni, como indica Johansen, como un subproducto de la creación<sup>453</sup>. La tesis de Timeo, por el contrario, es más fuerte: si la “necesidad” 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. La confirmación de la independencia ontológica de la “necesidad” sobre el demiurgo es confirmada por el hecho que parte del trabajo cosmológico del intelecto es la persuasión de la “necesidad”: “el intelecto se impuso a la necesidad y la convenció de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible”<sup>454</sup>. Pues bien, si la necesidad fuese producto del demiurgo o un subproducto de la creación, ¿cómo podría ella ser causa del universo y, más aún, cómo podría el intelecto persuadir y convencerla de ordenar algo que aún no ha sido creado ni ordenado? 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 conclusión, el movimiento de los cuerpos antes de la creación es descrito repetidas veces como arbitrario, sin medida y sin una clara finalidad. Este tipo de movimiento es causado por la “necesidad”, la cual es entendida por Timeo como “causa errante”. La *ananake* antecede a la creación del universo, no es producto de ella, y la función del intelecto/demiurgo es convencerla de seguir sus deseos teleológicos.

### 3. Los triángulos básicos y la construcción de los cuerpos

El demiurgo hereda (*paralabon*) una situación que puede ser caracterizada como caótica: los materiales, entendidos en sentido amplio, con los cuales trabaja (la “necesidad”: los cuerpos y el receptáculo) se mueven sin propósito y producen efectos arbitrarios<sup>455</sup>. La tarea del demiurgo es, como ya hemos visto, convencer a la “necesidad”. Este convencimiento significa llevar del desorden al orden estos materiales<sup>456</sup>.

La descripción de la naturaleza y estado precósmico de los cuatro cuerpos y del receptáculo desde 52e hasta 53b parecería llevar a pensar que los cuerpos son los elementos materiales básicos del universo: los cuatro cuerpos (*somata*) que el receptáculo recibe<sup>457</sup> se presentan (*phainestai*) desordenadamente en el receptáculo (como rasgos o poderes); y así como todo artesano que trabaja con una materia imperfecta primero debe amoldarla para sus fines, los cuerpos deben

<sup>453</sup> Johansen, T. K., *op. cit.*, p. 97.

<sup>454</sup> *Tim.* 48a.

<sup>455</sup> 46e.

<sup>456</sup> 30a.

<sup>457</sup> 50b6.

antes ser “emparejados” (*proomaluno*) para poder construir el universo: “También, quienes tratan de moldear figuras en ciertos cuerpos blandos impiden que quede allí en absoluto alguna figura manifiesta, y comienzan por emparejar el cuerpo para volverlo lo más liso posible. Así pues, lo mismo ocurre con aquello que, en toda su extensión, en repetidas ocasiones y del modo más bello ha de acoger las imágenes de todas las cosas siempre existentes: conviene a su naturaleza que este despojado de todas las formas”<sup>458</sup>. La metáfora sobre el trabajo previo de adaptación de la materia desordenada se encuentra, como vimos, también en la *República*, donde el filósofo debe limpiar la ciudad de los malos ciudadanos. En el *Timeo*, la metáfora del “emparejamiento” de la materia parece referirse tanto al estado previo de la *chora* como a la de los cuerpos. Estos últimos, en tanto se presentan como rasgos y están agrupados según su naturaleza, son como la materia en estado bruto (no ordenado) que el artesano debe moldear para poder construir aquello que desea.

Ahora, los cuerpos se mueven de manera desordenada antes de la creación y, como vimos, en el estado precósmico ellos aún no son propiamente cuerpos, sino solo rasgos o huellas. ¿Qué son estos rasgos? Como indica Zeyl, es posible suponer que ellos son colecciones de corpúsculos, consecuencia de la proyección de las formas en el receptáculo<sup>459</sup>, que consisten en varias combinaciones accidentales de superficies de forma geométrica irregular; combinaciones muy inferiores a los poliedros ingeniosamente contruidos por el demiurgo, pero que por coincidencia o accidente se asemeja en algunos aspectos y, en esa medida, se comportan como los cuerpos<sup>460</sup>. Será el demiurgo, una vez que decida crear el universo, quien transformará estos rasgos en cuerpos perceptibles y reconocibles: “pues en aquel entonces ninguna cosa participaba de tales proporciones, salvo por azar, ni tampoco era en manera alguna digna de merecer las denominaciones que actualmente le atribuimos, por ejemplo, fuego, agua o alguno de los géneros restantes. Pero él primero ordeno cósmicamente todas estas cosas para luego construir a partir de ellas este universo”<sup>461</sup>.

Sin embargo, si bien el demiurgo utiliza los cuerpos para construir el universo a partir de ellos, Platón no cree que estos cuatro cuerpos ni los rasgos de ellos sean los elementos básicos (*stoicheia*) del *cosmos*: “hay que examinar entonces la naturaleza del fuego, agua, aire y tierra tal como era antes de la génesis del universo... En efecto hasta hoy nadie ha hecho conocer su origen. Por el contrario, como si se supiera qué es el fuego y cada una de esas cosas, las llamamos elementos (*stoicheia*) y las postulamos como principios (*archai*) del universo, aun cuando no es pertinente que sea comparadas razonablemente, incluso por alguien de poca inteligencia, ni siquiera con la clase de las sílabas (*syllabe*)”<sup>462</sup>. Si bien el artesano trabaja primero con los rasgos de los cuerpos y luego con los cuerpos mismos para crear y ordenar el mundo, *Timeo* afirma que

<sup>458</sup> 50e-51a.

<sup>459</sup> 50c5.

<sup>460</sup> *Op. cit.*, p. lxxvii. De la misma opinión es V. Harte (cf. “The Receptacle and the Primary Bodies: Something from Nothing?”, en: *One Book, the Whole Universe: Plato’s Timaeus Today*, p. 137); Friedländer, P., *Platone: Eidos, Paideia, Dialogos*, traducción italiana de Dario Faucci, Florencia: La Nuova Italia, 1979, p. 344.

<sup>461</sup> *Tim.* 68e-69c.

<sup>462</sup> 48b.

los verdaderos elementos materiales primarios de los cuales está constituido el universo son los triángulos básicos rectángulos (*archetai trigona*).

La argumentación de Timeo sobre por qué los cuerpos no son los elementos o principios básicos del universo es como sigue: algunos filósofos piensan que todos los elementos materiales provienen de estos cuatro cuerpos, pero que ellos mismos no cambian. Esto haría que los cuatro cuerpos sean identificables con los elementos básicos constituyentes del universo. Sin embargo, cada uno de los cuatro cuerpos mismos sí se transforma en otro. Por ejemplo, el agua se condensa y se transforma en tierra<sup>463</sup>. Lo mismo sucede con el resto de elementos. Por lo tanto, ellos no pueden ser los elementos básicos del universo. Por el contrario, lo único que es estable y no cambia es el receptáculo donde se da esta constante transformación. Ahora, pues, ¿de qué están compuestos los cuerpos, cuál es el elemento básico de cada uno de ellos? Cada cuerpo es un objeto tridimensional, es decir, posee un volumen que está rodeado por una superficie y ocupa un lugar en la *chora*. La superficie de una cara plana o rectilínea está compuesta de triángulos. Todos los triángulos están compuestos de triángulos de ángulos rectos: isósceles o escalenos. La conclusión es que cada una de las cuatro clases de cuerpos que se transforman constantemente en el receptáculo se componen de triángulos rectángulos isósceles o escalenos.

El demiurgo busca construir los cuerpos de la manera más bella y mejor posible<sup>464</sup>. Como indica Eggers Lan, a partir de este punto en la narración Timeo habla de las dos clases de triángulos como si constituyeran los verdaderos *elementa* de los cuerpos<sup>465</sup>. A partir de estos dos triángulos, el intelecto construye una variedad de configuraciones triangulares (cuatro de los cinco sólidos regulares) y se los atribuye a cada uno de los cuerpos: el tetraedro para el fuego, el octaedro para el aire, el icosaedro para el agua, y el cubo de la tierra (el quinto sólido regular, el dodecaedro, "el dios la aplicó al universo para embellecer (*diazographeo*)"<sup>466</sup>, ya que se acerca más cerca de la forma de una esfera). Si los triángulos isósceles y equilátero equivalen a los elementos constitutivos del universo (a las "letras"), las caras triangulares equiláteras de los sólidos equivalen a las "sílabas" construidas a partir de las "letras"<sup>467</sup>.

Para nuestros fines no es necesario que entremos en detalle en de la generación del resto de cuerpos por parte del demiurgo. Baste decir que luego de haber explicado la construcción de los cuatro cuerpos, Timeo expone la transformación recíproca de los cuerpos primarios en otros cuerpos más complejos y cómo a partir de estas transformaciones el demiurgo compone la totalidad del universo.

Ahora debemos volver sobre un asunto que tratamos solo tangencialmente en los apartados anteriores. Timeo indica que la "necesidad ella es persuadida (*peitho*) por el demiurgo una vez que este entra en escena. Cuando la "necesidad" es persuadida, ella deja de ser "causa errante" y

<sup>463</sup> 49a.

<sup>464</sup> 53b5-6.

<sup>465</sup> 54d. Cf. Platón. *Timeo*, traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2005, p. 71; Gadamer, H., *Antike Atomtheorie*, p. 94 (tomado de: Friedlander, P., *op. cit.*, p. 346).

<sup>466</sup> *Tim.* 55c4-6.

<sup>467</sup> Zeyl, D., *op. cit.*, p. lxvii.

se transforma en una “causa auxiliar” al servicio del demiurgo. ¿Qué significa que la “necesidad” sea persuadida? Lo primero que debemos distinguir es que la “necesidad” no es forzada (*bia*) por el intelecto, sino persuadida. 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 “necesidad”, en cambio, se deja persuadir “de buen grado” por el intelecto en ordenar el mundo para lo mejor<sup>468</sup>. ¿Cómo podemos entender que la “necesidad” se dejó persuadir voluntariamente? Como vimos, la “necesidad” por sí misma no produce movimiento ordenado, sino solo arbitrario. La materia en sí misma se mueve sin ningún propósito aparente. Pero en el movimiento que la caracteriza hay cierta regularidad. En el período precósmico, entonces, el receptáculo muestra una cierta *tendencia* a formar cuerpos con proporciones matemáticas. En principio, entonces, la “necesidad” 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. El demiurgo, entonces, puede introducir orden y hacer que la “necesidad” se comporte de acuerdo a su plan porque la “necesidad” está *predispuesta* a ello. En concreto, el convencimiento del demiurgo equivale a la construcción de los cuatro cuerpos en sólidos bellos y armónicos, que exhiben una composición geométrica planificada y deseada<sup>469</sup>. Él elige, mezcla y coordina los cuerpos para que el universo sea bueno. Se trata, en esa medida, de un convencimiento teleológico y racional (*emphron*)<sup>470</sup>: el demiurgo persuade a la “necesidad” para que ella se mueva de acuerdo a su propósito, el cual es construir un todo armónico, bello y bueno.

#### 4. La “necesidad” como “causa auxiliar” en el *Timeo* y en el *Fedón*

Una vez persuadida la “necesidad”, esta deja de ser “errante” y se vuelve “auxiliar”. En el *Fedón* Sócrates describe la materia en tanto “causa auxiliar” de manera análoga a cómo la retrata *Timeo*: Sócrates menciona que el *nous* se sirve de ciertos elementos materiales como “aquello sin lo cual” no puede realizar su *dynamis*. ¿Qué significa, entonces, el concepto de “causa auxiliar” en el *Timeo* y cuál es la relación de este concepto con el del *Fedón*? En este último apartado nos encargaremos de responder estas dos preguntas.

En el *Fedón* Sócrates manifiesta que no pudo encontrar ni en Anaxágoras ni en ninguno de sus contemporáneos un maestro sobre la causalidad teleológica. En *Timeo*, Sócrates parece finalmente haber encontrado uno<sup>471</sup>. *Timeo* le explica a Sócrates exactamente cómo el *nous* compuso el mundo según lo mejor. Ahora, en ambos diálogos Sócrates y *Timeo* hacen referencia al concepto de “aquello sin lo cual”<sup>472</sup> el *nous* no puede llevar a cabo su trabajo, pero que, contrariamente a lo que muchos piensan, no es la causa responsable del orden del universo. *Timeo*, haciendo eco de lo que dijo Sócrates en el *Fedón*, dice lo siguiente sobre el papel de “aquello sin lo cual”: “Ahora bien, todas esas cosas se encuentran entre las concausas (*sinaition*)

<sup>468</sup> *Tim.* 56c.

<sup>469</sup> 53b4.

<sup>470</sup> 48a.

<sup>471</sup> Cornford, F., *op. cit.*, pp. 174–175; Sedley, D., “Teleology and Myth in the *Phaedo*”, p. 359; Kahn, Ch., *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*, p. 176.

<sup>472</sup> *La conditio sine qua non*. Cf. *Fed.* 99b; *Tim.* 46c-e.

de las que el dios se sirve como auxiliares para llevar a cabo su obra de la mejor forma posible. Sin embargo, la mayor parte de los hombres opina que no son concausas, sino causas de todo, que operan enfriando y calentando, contrayendo y dilatando, y producen todos los efectos de esa índole. Pero tales cosas carecen por completo de razón y de intelecto; en efecto, entre las cosas existentes la única a la que le corresponde poseer intelecto, hay que decirlo, es el alma. Y esta es invisible mientras que fuego, agua, tierra y aire se han generado todos como cuerpos visibles. Ahora bien, el amante del intelecto y de la ciencia debe ir en busca de causas de naturaleza inteligente, como primeras; y como segundas de todas aquellas que son movidas por otras y que por necesidad mueven a su vez a otras”<sup>473</sup>.

Timeo indica en el pasaje citado que los procesos físicos como la transformación del agua o del fuego o los cuatro cuerpos son causas auxiliares que el demiurgo utiliza para poder ordenar el universo<sup>474</sup>. Esto significa que el demiurgo no puede ordenar el *cosmos* sin los cuerpos, pero que ellos no son las causas del orden del universo. En su opinión, si bien es posible llamar causas a los cuerpos, no debe confundirse el rol causal que poseen, pues al carecer de *nous*, las concausas son incapaces de producir cualquier tipo de orden y armonía; en otras palabras, las causas materiales, si bien necesarias, no son teleológicas. Por el contrario, solo el *nous* es la única causa que puede ordenar el universo de acuerdo a lo mejor y, consecuentemente, crear un todo bello y bueno. Empero, la mayoría cree que para explicar el orden y bondad del mundo basta recurrir como elemento explicativo a las causas materiales. El Sócrates del *Fedón* es de la misma opinión. En el pasaje de la biografía intelectual, Sócrates cree que nadie hasta ahora ha distinguido entre la verdadera causa y “aquello sin lo cual” la verdadera causa no podría producir sus efectos. Como vimos en el primer capítulo, los elementos materiales son, en cierta medida, las condiciones necesarias, pero no suficientes, para explicar cualquier acción que busque llevar a cabo lo mejor (sea permanecer en prisión o crear el universo).

Ahora, Sócrates en el *Fedón* indica que sería absurdo denominar como causa “aquello sin lo cual”<sup>475</sup>. Sócrates piensa que lo único que puede ser nombrado como causa es, por un lado, el *nous* y, por el otro, el “actuar con *nous*” y “por la elección de lo mejor”. En el *Timeo*, sin embargo, Platón hace lo que Sócrates prohíbe en el *Fedón*: llama a “aquello sin lo cual” *aitia*<sup>476</sup>. Timeo dice: “el amante del intelecto y de la ciencia debe ir en busca de causas de naturaleza inteligente, como primeras; y como segundas de todas aquellas que son movidas por otras y que por necesidad mueven a su vez a otras”<sup>477</sup>. Timeo indica, pues, que solo después de haber identificado y comprendido cuál es la verdadera y principal causa del universo (el demiurgo) y cuál es el rol de los procesos físicos y de la materia se puede designar a las segundas también como causas. Esta distinción no es realizada explícitamente por Sócrates en el *Fedón* y ello se refleja en el hecho de que él no denomina a los procesos físicos como *sunaitia*, sino solamente como “aquello sin lo cual”. Ahora, la conclusión que extrae Johansen sobre la diferencia de vocabulario entre un

<sup>473</sup> *Tim.* 46c-e.

<sup>474</sup> 53b-c.

<sup>475</sup> *Fed.* 99a.

<sup>476</sup> *Tim.* 46e.

<sup>477</sup> 46d-e2.

diálogo y el otro es que: “In the *Phaedo* the necessary processes in nature could play no part in a teleological explanation because the starting-point for such an explanation, the *aitia*, was missing. So they remained *mere* necessary conditions... For in the *Phaedo* there is no *aitia* by reference to which the two sorts of necessary condition can be distinguished. In the *Phaedo* the difference between an instrumental necessary condition and what one might call a ‘mere’ necessary condition disappears. For both would fall under the rubric of ‘that without which the cause would not be a cause’”<sup>478</sup>. La conclusión de Johansen parece descansar sobre la lectura tradicional del *Fedón*, en la cual Sócrates no encontró la verdadera causa (el *nous*), mientras que en el *Timeo*, gracias al relato de Timeo, sí (el demiurgo/intelecto)<sup>479</sup>. No obstante, como se vio en el primer capítulo, Sócrates sí fue capaz de encontrar la verdadera causa del orden, la cual, además, actúa de acuerdo a lo mejor (el *nous*). Puede afirmarse, por tanto, que en el *Fedón* hay una *aitia* primera según la cual es posible realizar la diferencia entre causa y concausa. En ese sentido, los procesos físicos, en contra de lo que opina Johansen, cumplen un papel dentro del proyecto teleológico del *Fedón*, pues son las causas instrumentales para actuar teleológicamente. Así pues, no se sigue del hecho de que Sócrates diga que denominar *aitia* a “aquello sin lo cual” sea absurdo que él *no haya encontrado* una *aitia*, pues, como se vio, en varias oportunidades el *nous* es llamado “verdadera causa”, ni tampoco que los procesos físicos no cumplan un papel instrumental en el proyecto teleológico<sup>480</sup>.

La diferencia de vocabulario entre un diálogo y el otro significa no la imposibilidad de llamar a los procesos físicos o elementos materiales del *Fedón* concausas, sino que el concepto de *sunaitia* y su relación con el de *ananke* en el *Timeo* posee un significado más amplio que el de “aquello sin lo cual” del *Fedón*. Veamos el papel que los elementos corporales físicos cumplen en ambos diálogos para comprender cómo el concepto de *sunaitia* en el *Timeo* es más amplio. 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. La rigidez y sequedad de los huesos, entonces, no es condición necesaria para la protección de la médula, sino solo su dureza. Por el contrario, en el *Fedón*, Sócrates denomina a los tendones y huesos como “aquello sin lo cual” él no podría permanecer en la cárcel, pues “sin tener cosas semejantes, es decir tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de hacer lo que decido, diría cosas ciertas”. Sócrates afirma que no podría permanecer en la cárcel ni realizar cualquier acción según lo mejor (cualquier acción orientada por y hacia el bien) si no poseyese un cuerpo hecho de carne, huesos y tendones.

<sup>478</sup> *Op. cit.*, p. 104.

<sup>479</sup> *Ibid.*

<sup>480</sup> De la misma opinión es A. E. Taylor, *cf. A Commentary on Plato's Timaeus*, Londres: Taylor and Francis, 1928, p. 33.

En ese sentido, los elementos corporales son condiciones necesarias para cualquier acción teleológica humana. En un sentido restringido a las acciones humanas, Sócrates identifica las partes del cuerpo como condiciones absolutamente necesarias para la acción teleológica. Sin embargo, el Sócrates del *Fedón* no distingue, como sí lo hace Timeo, si todas las propiedades de los elementos corporales son condiciones necesarias para explicar las acciones u hechos teleológicos.

Como se puede apreciar a partir de estos dos ejemplos, el *Fedón* no provee una explicación detallada acerca de cuáles características de los elementos corporales son condiciones necesarias y cuáles de ellos son subproductos cuyo rol no es instrumental-teleológico. En el relato cosmológico de Timeo, por el contrario, se distingue tanto las condiciones necesarias físicas como aquellas que no lo son<sup>481</sup>. La similitud que hay entre el *Fedón* y el *Timeo* con respecto al concepto de “concausa”, por tanto, radica en que en ambos diálogos las partes del cuerpo son condición necesaria para explicar una situación teleológicamente. La diferencia radica en que solo en el *Timeo* Platón indica que los procesos o elementos físicos *per se* no deben ser pensados siempre como cumpliendo esa función. En conclusión, la explicación del concepto de “aquello sin lo cual” del *Fedón* coincide solo parcialmente con la del Timeo en tanto en ambos diálogos los procesos o elementos físicos son concebidos como condición necesaria.

#### 4. Conclusiones del subcapítulo

La segunda parte del discurso de Timeo (47e-53c) busca proporcionar una explicación de la condición precósmica de las diferentes estructuras físicas que son necesarias para que el demiurgo cumpla su función (el receptáculo, los cuerpos como rasgos y los triángulos).

La “necesidad”, distingue Timeo, produce determinados efectos antes de la creación del universo y otros muy distintos una vez que ella ha sido “convencida” o subordinada por el demiurgo cuando este construye los cuerpos. Antes de que el universo haya sido creado, la “necesidad” es entendida como “causa errante”. La “causa errante” produce efectos sobre determinadas estructuras en un determinado lugar: ella causa que los cuatro cuerpos se comporten sin propósito alguno en el receptáculo<sup>482</sup>. Antes de que el demiurgo creara el mundo, pues, lo que existía en el receptáculo eran *rasgos* de los cuatro cuerpos, pero no los cuerpos mismos tal como existirán una vez constituidos por el demiurgo. Estos rasgos fueron producidos por el movimiento errático y mecánico que reinaba en el receptáculo antes de que el demiurgo decidiera formar el *cosmos*. Los cuerpos en el receptáculo son incapaces de producir voluntariamente formaciones bellas y buenas. Si bien es posible distinguir algún tipo de regularidad en el movimiento de los cuerpos en el estado precósmico, este no puede ser llamado ordenado, pues el orden es una propiedad introducida exclusivamente por el demiurgo. La regularidad que se manifiesta en el estado precósmico sucede por azar y ciegamente.

---

<sup>481</sup> Cf. Johansen, T. K., *op. cit.*, p. 105.

<sup>482</sup> *Tim.* 53b.

Además, los cuatro cuerpos que se mueven en y son movidos por el receptáculo no son los elementos básicos (*stocheion*) del universo. Los cuatro cuerpos o los rasgos de ellos están formados por los triángulos básicos (escaleno e isósceles), los cuales son, según Timeo, los verdaderos elementos básicos del universo.

Finalmente, el demiurgo no puede construir el universo sin la “necesidad. Su trabajo consiste en persuadirla. Esta persuasión consiste en la elección por parte del demiurgo de las propiedades de la materia más útiles para construir el *cosmos*. La “necesidad” se deja persuadir porque en ella existe la tendencia no teleológica de formar espontáneamente cuerpos con algunos rasgos geométricos. Al ser persuadida, la “necesidad” se vuelve una “causa auxiliar”, pues ella sirve a los propósitos cosmológicos del demiurgo.

#### Cuarto subcapítulo: la materia ordenada o el *cosmos*

##### 1. Introducción al subcapítulo

En este último subcapítulo nos encargaremos de analizar las características del resultado del trabajo del demiurgo bajo el concepto de “materia ordenada”. El universo es descrito desde un inicio del relato por Timeo como un todo ordenado para lo mejor<sup>483</sup>. Ahora, ¿qué significa para Timeo el concepto de *orden*? En otras palabras, ¿cuáles son las características que exhibe el universo y sus partes (el alma y cuerpo del mundo) en tanto totalidad ordenada para lo mejor? En este último subcapítulo nos encargaremos de mostrar que las propiedades que el universo y sus partes exhiben como ordenadas deben entenderse en sentido matemático-geométrico: la belleza, la bondad y el orden del universo exhiben una estructura armónica-matemática<sup>484</sup>. En otras palabras, el demiurgo introduce estas propiedades en el universo por motivos teleológicos: la belleza y perfección del universo son equivalentes a la posesión de cualidades matemáticas. Para mostrar esta tesis estudiaremos primero la construcción matemática que exhibe el *cosmos* (del alma y del cuerpo del universo, así como de los cuatro cuerpos), para luego analizar la construcción matemática del tiempo.

##### 2. La estructura matemático-geométrico del *cosmos*

Timeo ofrece tres descripciones acerca de la construcción y del movimiento matemático-geométrico de la realidad: (1) el pasaje sobre la construcción del cuerpo del universo (31b y ss.); (2) sobre la construcción del alma del universo (34b y ss.); y, finalmente (3) la descripción de los cuatro cuerpos en términos de los poliedros regulares (53b y ss.). En líneas generales, el *Timeo* representa el intento por parte de Platón de reunir cosmología y matemática. El demiurgo, como indica Gregory, puede ser considerado como un dios geómetra: el demiurgo construye el *cosmos* y

<sup>483</sup> 30a: εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἠγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.

<sup>484</sup> Friedländer, P., *op. cit.*, p. 341; Brisson y Meyerstein, *op. cit.*, pp. 29, 31-35.

el movimiento del alma y de los astros según los criterios de una teoría matemática de la armonía<sup>485</sup>.

Timeo indica en el inicio de su relato que el principio que regula y rige la creación y ordenación del universo es que este debe ser el objeto más bello posible y, a la vez, semejante al paradigma: “Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo: “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. Haríamos muy bien en aceptar de hombres inteligentes este principio importantísimo del devenir y del mundo”<sup>486</sup>. Como vimos en los subcapítulos anteriores, el demiurgo ordena una “materia” que se encontraba desordenada y utiliza el paradigma de las ideas como modelo de imitación para llevarla al orden<sup>487</sup>. La meta del demiurgo, en esa medida, es que la creación sea lo más parecido al modelo eterno. Indicado el principio que regula la creación del devenir, la conclusión de Timeo es que el universo es una totalidad bella y buena. Sin embargo, el demiurgo considera que todo lo bello y bueno no puede carecer ni de alma ni de intelecto y es por eso que el demiurgo al ordenar los elementos crea un cuerpo donde introducir un alma y un intelecto<sup>488</sup>. En la primera parte del relato, por tanto, Timeo afirma que el *cosmos* es bello y bueno porque, por un lado, ha sido moldeado a imagen de las ideas y, por el otro, porque posee un alma y un intelecto. En suma, hasta aquí la belleza del *cosmos* equivale a la posesión de un intelecto y a la semejanza de este con el paradigma inteligible.

(1) El demiurgo comenzó a crear el cuerpo del universo a partir del fuego y la tierra: fuego para hacerlo visible y tierra para hacerlo resistente. Pero, explica Timeo, no es posible que algo sea bello sin un tercer elemento, que funja de vínculo entre los dos elementos, y que haga de los elementos unidos una unidad perfecta. Este tercer término es “el más bello de los vínculos... que hace de sí mismo y de los términos por él vinculados la mayor unidad posible, y la proporción (*analogía*) es por naturaleza la que lleva a cabo esto de manera perfecta”<sup>489</sup>. El tercer elemento, sin embargo, es insuficiente, dice Timeo, porque el cuerpo del universo es un sólido y “para armonizar los sólidos jamás basta un solo medio, sino que siempre se requieren dos”<sup>490</sup>. Por eso, el demiurgo compone el cuerpo del universo no solo de fuego y tierra, sino además de aire y agua. Entonces, al estar construido por los cuatro cuerpos, el universo exhibe una estructura proporcional (*analogía*) y armónica entre todos los cuerpos<sup>491</sup>. Como indica Cornford, la tesis que Platón enfatiza es que el cuerpo del universo, el cual consiste solo en los cuatro cuerpos, cuyo número está limitado y unido en la más perfecta proporción, es una unidad y, por tanto, no sufrirá

---

<sup>485</sup> Plato. *Timaeus and Critias*, traducción de Robin Waterfield y notas de Andrew Gregory, Oxford: Oxford University Press, 2009, p. xxviii.

<sup>486</sup> *Tim.* 29e-30a.

<sup>487</sup> *Ibid.*

<sup>488</sup> 30b.

<sup>489</sup> 31c.

<sup>490</sup> 32b.

<sup>491</sup> 31c, 32b5-7.

disolución por ninguna desarmonía interna de sus partes ya que el vínculo que une a los cuerpos es una proporción geométrica<sup>492</sup>.

Más adelante en el relato, Timeo precisa otras razones por las cuales el universo es bello: en tanto el *cosmos* es una imagen del paradigma, el cuerpo del universo será una totalidad perfecta viviente a la cual no le faltará ninguna parte: “Como el dios quería asemejarlo lo más posible al más bello y absolutamente perfecto de los seres inteligibles, lo hizo un ser viviente visible y único con todas las criaturas vivientes que por naturaleza le son afines dentro de sí”<sup>493</sup>. Asimismo, ya que el universo es una totalidad perfecta, afirma Timeo, es “autosuficiente” (*autarkes*)<sup>494</sup>. El universo fue compuesto con toda la materia disponible (los cuatro cuerpos) y, consecuentemente, no necesita de nada externo o ajeno a él ni permite que nada salga de él ni que nada extraño entre en él; en otras palabras, el universo se basta así mismo para subsistir. En esa medida, el cuerpo del universo es autosuficiente porque produce su propio alimento a través de la corrupción de los seres vivos que lo habitan<sup>495</sup>.

Ahora, dado que el universo es autosuficiente, el *cosmos* no necesita moverse hacia ningún lado en busca de alimento. El universo, siguiendo el principio de autosuficiencia, será de forma esférica y girará sobre su propio eje. Timeo narra que el demiurgo formó el cuerpo del universo como una esfera circular “equidistante por todas partes desde el centro hasta los extremos”<sup>496</sup>. Respetando el principio de creación del universo, el demiurgo eligió esta figura “porque entre todas es esta la más perfecta y semejante a sí misma”. El cuerpo del universo es una esfera circular porque esta figura es la más perfecta geoméricamente: todas sus partes son iguales y equidistantes con respecto al centro. En tanto el universo es una esfera circular, su movimiento será análogamente circular: “le asignó el movimiento adecuado a su cuerpo de aquel de los siete movimiento que en mayor medida corresponde al intelecto y a la sabiduría. Por tal razón, al hacerlo girar de una manera uniforme en el mismo lugar y sobre sí mismo, hizo que se moviera rotando en círculo y lo privo de los restantes seis movimientos, de modo de liberarlo del errático andar propio de estos [los planetas]”<sup>497</sup>. Al moverse sobre su propio eje, en círculo y uniformemente, el universo exhibe un movimiento regular y uniforme: este se inicia y finaliza siempre en el mismo lugar. Esta regularidad, explica Timeo, es asegurada por “el número”. La “numerabilidad” del movimiento

<sup>492</sup> Cf. *op. cit.*, pp. 51-52.

<sup>493</sup> *Tim.* 30d-31a, 32d.

<sup>494</sup> 33d. El universo no requiere de ningún órgano para poder ver, alimentarse o respirar dado que no hay nada fuera de él (33b). Por el contrario, si hubiese algo fuera de él, el universo requeriría de órganos para poder percibir aquello sensible que existe fuera de él. Para Timeo, entonces, el hecho de que el universo tenga un cuerpo (*soma* 34a) no implica que tenga extremidades ni órganos sensibles. La autosuficiencia del *cosmos* debe entenderse de la siguiente manera: al no haber nada fuera de él (excepto el demiurgo y las ideas) y al abarcar a todos los seres vivos, el universo no requiere de nada que él mismo no contenga para subsistir en sentido físico. Sin embargo, como indica Proclo, el universo no es autosuficiente con respecto al ser, pues el mundo no se ha generado a sí mismo, sino que fue generado por el demiurgo (cf. *in Tim.* Libro II, 268, 5; 278, 20; 457, 9-10).

<sup>495</sup> *Tim.* 33d.

<sup>496</sup> 33b.

<sup>497</sup> 34a.

temporal del universo se traduce, entonces, en la generación de los días, noches y años<sup>498</sup>, para lo cual se generaron “el sol, la luna y otros cinco astros”<sup>499</sup>. El tiempo, pues, implica un tipo específico (circular) de revolución de los astros y del cuerpo del universo, el cual permite diferenciar en él períodos temporales, como las estaciones, los meses y los días, lo que a su vez hace posible que un observador de los períodos pueda calcular y medir el paso del tiempo. El tiempo en tanto “número en marcha”, por tanto, significa que el tiempo es calculable y medible aritméticamente debido al movimiento circular del *cosmos*.

Finalmente, se sigue del hecho de que el universo sea una copia sensible del paradigma, el cual es único, que el *cosmos* también es único y no múltiple, aunque dentro de él haya innumerables partes, es decir, así como solo hay un paradigma, solo hay un único *cosmos*, pero no infinitos<sup>500</sup>.

(2) Luego de describir la construcción del cuerpo, Timeo pasa a explicar la construcción del alma del universo, la cual también responde a principios geométricos. La construcción del alma del mundo se lleva a cabo en cuatro etapas. Primero, para componer el alma del universo, el demiurgo debió crear tres mezclas a partir del ser, lo mismo y lo otro: la primera de estas mezclas es entre el ser de las ideas y el ser del devenir; la segunda, entre lo mismo del ser y lo mismo de lo generado; finalmente, entre lo otro del ser y lo otro de lo que se genera. El resultado de estas tres mezclas es, en el primer caso, un clase intermedia de ser; en el segundo caso, una clase intermedia de lo mismo; y, en el último caso, una clase intermedia de lo otro<sup>501</sup>. Luego, el demiurgo juntó estas tres clases intermedias y las combinó en una única especie “para lo cual debió forzar a la naturaleza de lo otro, que era reacia a la mezcla, a armonizarse con la de lo mismo y las mezcló con el ser”<sup>502</sup>. En segundo lugar y una vez mezclado el ser, lo otro y lo mismo, el demiurgo parte la mezcla en siete partes, a las cuales Timeo les asigna los siguientes valores numéricos: a la primera porción, 1; a la segunda, 2; a la tercera, 3; a la cuarta, 4; a la quinta, 9; a la sexta, 8; y a la séptima, 27<sup>503</sup>. Esta división se da acuerdo a dos series geométricas distintas: A) las partes una, dos, cuatro y seis son cada una el doble que la anterior. B) Los valores de la primera, tercera, quinta y séptima parte forman una serie la cual cada parte sucesiva es tres veces la anterior. De acuerdo a esta división, los intervalos de la primera serie (A) son llamados “intervalos dobles” mientras que los de la segunda (B) son llamados “intervalos triples”<sup>504</sup>. Entre cada intervalo, sin embargo, hay dos términos medios<sup>505</sup>. En tercer lugar, una vez dividida la mezcla, el demiurgo debe llenar los intervalos dobles y triples de las proporciones geométricas mencionadas “separando más porciones de la mezcla y poniéndolas en medio de estos, de modo que en cada intervalo hubiera dos términos medios: el primero, que excedía a uno de los extremos y era excedido por el otro por la misma fracción de cada uno de ellos: el segundo, que excedía a uno de los extremos y era

---

<sup>498</sup> 37e.

<sup>499</sup> *Tim.* 38c, *Leyes* 809d. Cf. Eggers Lan, *op. cit.*, p. 57.

<sup>500</sup> *Tim.* 31b, 33a.

<sup>501</sup> 35a.

<sup>502</sup> 35a-b.

<sup>503</sup> 35c.

<sup>504</sup> 36a.

<sup>505</sup> 35b-c.

excedido por el otro por la misma cantidad”<sup>506</sup>. Una vez llenados los espacios en los intervalos, el demiurgo las combina en una sola. En cuarto y último lugar, la armónica y geométrica estructura del alma vuelve a ser dividida en dos mitades longitudinales, formando dos círculos, los cuales fueron entrecruzados en forma de equis, “las curvó en forma de círculo y las unió cada una consigo misma y con la otra en el punto opuesto a la primera intersección; y las envolvió con el movimiento circular que rota de modo uniforme en el mismo lugar e hizo a uno de los círculos exterior y al otro interior”<sup>507</sup>. Luego, el intelecto dio a cada parte un movimiento específico: al círculo externo, el movimiento de lo mismo; al círculo interno, el movimiento de lo otro. Hizo moverse a lo mismo hacia la derecha y a lo otro hacia la izquierda<sup>508</sup>. De esta forma, pues, el demiurgo establece el movimiento de los astros y del alma.

¿Cuál es el punto de la compleja descripción geométrica de la construcción del alma del *cosmos*? Según Plutarco<sup>509</sup>, esta descripción responde a dos motivos: el primero explica el movimiento del alma en tanto *arche* de la *kinesis*, la cual presenta dos características: regularidad matemática y permanencia. En tanto el movimiento de los astros es circular, este es permanente y continuo. Además, el movimiento de los astros obedece principios geométricos y proporcionales, lo que hace que este movimiento pueda ser medible y computable<sup>510</sup>. El segundo motivo da razón de cómo piensa el alma, es decir, de la capacidad cognitiva del alma de realizar diferentes juicios. El alma está compuesta del ser, lo mismo y lo otro, los cuales son los géneros supremos de todo conocimiento y las características básicas de toda la realidad<sup>511</sup>. Estos ingredientes son lo que le permiten inteligir y conocer la realidad<sup>512</sup>. La creación del alma del universo por parte del demiurgo, entonces, responde a motivos teleológicos: por un lado, ella, en tanto se mueve circularmente, exhibe el movimiento más bello y perfecto, y, por el otro, en tanto sus ingredientes son los géneros supremos, es capaz de aprehender y pensar inteligentemente. En conclusión, el alma del universo es construida según la armonía y la proporción geométrica para que ella pueda “girar sobre sí misma”<sup>513</sup>, lo que explica simultáneamente cómo piensa y cómo se mueve<sup>514</sup>. Para Timeo, en esa medida, la estructura y el movimiento geométrico que el alma exhibe es racional, circular, regular y, por lo tanto, bella.

(3) En 53b Timeo afirma que cuando el demiurgo decidió ocuparse de la materia desordenada, lo primero que hizo fue “darle forma y número al fuego, aire, tierra y agua... que dios los compuso tan bellos y excelsos como era posible de aquello que no era así”. El artesano se ocupa, entonces, de darle proporción matemática a los rasgos de los cuerpos. Como vimos en el subcapítulo anterior, el demiurgo se encarga de construir los cuerpos convirtiéndolos en estructuras

<sup>506</sup> 36a.

<sup>507</sup> 36b-c.

<sup>508</sup> Tomado de Zeyl, D., *op. cit.*, pp. 21-25.

<sup>509</sup> *De An. Procr.* 1012e-1013a (tomado de: Johansen, T. K., *op. cit.*, pp. 138-139).

<sup>510</sup> *Tim.* 47c. Cf. Brisson y Mayersen, *op. cit.*, p. 32.

<sup>511</sup> *Sof.* 254c-259b.

<sup>512</sup> *Tim.* 37a-c.

<sup>513</sup> 37a.

<sup>514</sup> Johansen, T. K., *op. cit.*, p. 139.

geométricas solidas que responden a proporciones geométricas. Los cuatro cuerpos a partir de los cuales el demiurgo construye el *cosmos* presentan una estructura matemática reconocible, pues cada uno está construido a partir de triángulos. Entonces, cada uno de los cuatro cuerpos primarios tiene una forma característica definida en términos geométricos y cada una de estas formas es intercambiable con las otras mediante una serie de equivalencias matemáticas. Como indica Morrow: “So that the mystery of their distinctness and their mutual transformations remains a mystery only to those who are not equipped to understand the geometrical relations involved”<sup>515</sup>. Para Platón, entonces, la materia básica del universo está construida a partir de principios y proporciones geométricas y la comprensión de la estructura del *cosmos* implica a su vez el conocimiento de la ciencia geométrica<sup>516</sup>.

### 3. La estructura matemática del tiempo

De acuerdo al principio que rige la creación (mencionado arriba), el demiurgo busca que el universo sea lo más parecido al modelo inteligible y por ello crea el tiempo. Ahora, predicar tiempo (entendido como lo que “fue”, “es” y “será”) con respecto paradigma es incorrecto, puesto que este es eterno (*aidion, aionos, diaionos*)<sup>517</sup>. ¿Cómo, entonces, asemejar a la creación con el paradigma eterno en este aspecto? La respuesta del demiurgo es crear como la condición del *cosmos* el tiempo en tanto una imagen móvil de la eternidad que marcha según el número: “Entonces, como éste es un ser viviente eterno, intentó que este mundo lo fuera también en lo posible. Pero dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo”<sup>518</sup>. Así pues, el modelo es existente por toda la eternidad y permanece inmutable en la unidad, mientras que el *cosmos* marcha infinitamente hacia el futuro (“ha sido, es y será ininterrumpidamente a través de la totalidad del tiempo”<sup>519</sup>). En resumen: “el tiempo, por tanto, nació con el universo, para que, generados simultáneamente, también desaparecieran a la vez, si en alguna ocasión tiene lugar una eventual disolución suya, y fue hecho según el modelo de la naturaleza eterna para que este mundo tuviera la mayor similitud posible con el mundo ideal, pues el modelo posee el ser por toda la eternidad, mientras que éste es y será todo el tiempo completamente generado”<sup>520</sup>.

El universo y el tiempo han sido creados contemporáneamente. A medida que pasa el tiempo, los seres vivos, como los animales y los seres humanos, envejecen y se enferman. En esa medida, en el plano animal el paso del tiempo simboliza el envejecimiento y la enfermedad de los seres vivos. Pero el paso del tiempo no afecta al universo, según *Timeo*, de la misma manera que al resto de

<sup>515</sup> Morrow, G., “Plato's Theory of the Primary Bodies in the *Timaeus* and the Later Doctrine of Forms”, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50, 1-2 (1968), p. 22.

<sup>516</sup> *Tim.* 53c.

<sup>517</sup> 37d1, 37d3, 38b8, 39e2.

<sup>518</sup> 38a.

<sup>519</sup> 38c.

<sup>520</sup> 38b.

entes generados. ¿Por qué, entonces, el universo no es afectado por el tiempo de la misma manera que este afecta al resto de seres generados? Si el universo pudiese enfermarse y envejecer, este podría morir y desaparecer. Pero para Timeo el destino del universo depende de la voluntad del demiurgo<sup>521</sup>. Por ese motivo, y a pesar de que el universo se mueve en el tiempo, este no envejece ni se enferma. El demiurgo decidió, entonces, que el *cosmos*: “estuviera exento de vejez y de enfermedad; ya que percibió que, si un cuerpo es compuesto, las cosas calientes, frías y todas aquellas que poseen propiedades fuertes, al rodearlo y atacarlo desde afuera intempestivamente, introducen en él enfermedades y vejez y lo hacen perecer. Por esta causa y mediante este razonamiento, el demiurgo fabricó este todo único, a partir de todos estos conjuntos, completo y exento de vejez y enfermedades”<sup>522</sup>. El *cosmos*, en esa medida, es como muchos de los dioses de la mitología griega tradicional: es una divinidad sempiterna<sup>523</sup>.

#### 4. Conclusiones del subcapítulo

El demiurgo es, como indicamos en la introducción al subcapítulo, un dios geómetra, ya que construye el universo según principios y reglas matemáticas. La construcción matemática de la realidad por parte del demiurgo implica, pues, que los astros y el alma de universo se comporten de acuerdo a leyes expresadas en un lenguaje matemático. La naturaleza, en esa medida, está ordenada y ha sido “escrita” según el lenguaje de la matemática. La naturaleza, por tanto, puede ser leída de manera geométrica.

La función de la matemática en la ordenación del *cosmos* parece cumplir simultáneamente dos funciones distintas, pero complementarias: ella sirve como un instrumento descriptivo para comprender el movimiento y las leyes del universo. La naturaleza es descrita como representando ciertas cualidades matemáticas (números, series geométricas e intervalos armónicos). Pero, de igual modo, la matemática cumple una función realista y objetiva, pues el demiurgo, como hemos visto, ordena y construye el universo según elementos geométricos. El mundo sensible y las leyes que gobiernan su movimiento son formados a partir de elementos básicos (*archai*) geométricos como los triángulos elementales. La matemática, entonces, no solo obedece a motivos instrumentales, sino también realistas en el relato cosmológico<sup>524</sup>. Ahora, la razón de la construcción geométrica de la realidad obedece a razones teleológicas. En un *cosmos* creado por el demiurgo, nada sucede completamente por azar y la forma en la cual el universo sea una obra

---

<sup>521</sup> 47a-b.

<sup>522</sup> 33a-b.

<sup>523</sup> 34b, 37c.

<sup>524</sup> Para una opinión similar, cf. Wright, M. R., “Myth, Science and Reason in the *Timaeus*”, en: *Reason and Necessity: Essays on Plato's Timaeus*, editado por M. R. Wright, Londres: Duckworth/The Classical Press of Wales, 2000, pp. 17-19; Burnyeat, M., “Plato on Why Mathematics is Good for the Soul”, en: *Mathematics and Necessity. Essays in the History of Philosophy*, editado por T. Smiley, Proceedings of the British Academy, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 55.

perfecta es, para Timeo, que el demiurgo construya la realidad matemáticamente, es decir, que este sea una entidad cuya estructura elemental y básica *sea* geométrica<sup>525</sup>.

La descripción y construcción matemática del *cosmos* parece llenar un vacío acerca de cómo entender el orden bueno que el *cosmos* exhibe en el *Fedón*. En aquel diálogo, Sócrates describe que la función del *nous* es que “las cosas se hallen dispuestas del mejor modo y así estén ahora”; que sea la causa que lo “abarca mejor todo” y que “de verdad [es] el bien y lo debido lo que cohesionan y mantiene todo”<sup>526</sup>. En resumidas cuentas, el resultado de la función ordenadora que Sócrates le atribuye al *nous* es que el *cosmos* sea una totalidad ordenada y unificada con vistas a lo mejor. Sin embargo, Sócrates no entra en detalle acerca de en qué consiste y cómo se debe comprender la bondad y el orden del universo. El *Timeo*, por su parte, explica que el orden y la bondad del universo consiste en que, por un lado, este se asemeje lo más posible al paradigma inteligible y, por el otro, que exhiba relaciones propiedades matemáticas. Según Timeo, la armonía y la proporción geométrica gobierna no solo las relaciones físicas entre los distintos entes que componen el universo, sino además el movimiento mismo de la totalidad.

El Sócrates de la *República*, a diferencia del Sócrates del *Fedón*, no guarda silencio sobre cómo debemos entender el significado de orden y bondad al predicarlos sobre la realidad. En la *República*, las partes que componen la materia social ordenada (la polis justa), así como el alma filosófica, se relacionan unas con otras de manera armónica. En la *República*, la justicia política dentro de la *polis* está expresada en términos matemáticos: solo cuando haya armonía entre las clases políticas, la ciudad será una unidad<sup>527</sup>. En esa medida, la función del demiurgo político es la de establecer instituciones y relaciones políticas cuyas estructuras sigan principios armónicos-matemáticos. Por su parte, la justicia psicológica también se encuentra expresada en lenguaje de la matemática: la educación en la ciudad justa tiene como objetivo que las tres partes del alma funcionen cooperativamente bajo la guía de la parte racional, lo que para Platón equivale a que todas las partes alcancen armonía (*symphonia*)<sup>528</sup>. Solo ser será justo y feliz cuando el alma, como una lira, haya sido templada y afinada correctamente<sup>529</sup>. A nivel microcósmico o político, entonces, la función del filósofo-rey es la de crear un *cosmos* social que exhiba leyes cuya estructura es matemática. La razón es teleológica: son estas propiedades geométricas las que permiten que la ciudad funcione como un todo ordenado y bueno. Análogamente, la función del demiurgo del *Timeo* es la misma. El demiurgo construye el universo con vista a lo mejor: esto es idéntico para Platón a que el *cosmos* y las leyes que gobiernen su movimiento tengan un carácter matemático. Como indica *Burnyeat*, Platón utiliza la armonía en diferentes medios: no solo en la

<sup>525</sup> Sobre el problema de si las matemáticas cumplen un rol instrumental o realista en la construcción y ordenación del *cosmos* en el *Timeo*, cf. Martijn, M., *Proclus on Nature: Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, Leiden/Boston: Brill, 2010, pp. 168-170.

<sup>526</sup> *Fed.* 99c1.

<sup>527</sup> *Rep.* 519e-520a.

<sup>528</sup> *Rep.* 410a-412b, 441e-442a.

<sup>529</sup> *Rep.* 443d-e.

música, sino también en el orden social de la ciudad ideal, en la estructura psíquica de los individuos virtuosos, así como en la configuración general del universo<sup>530</sup>.

### Conclusiones del tercer capítulo

La aplicación de la lógica teleológica al diálogo nos ha permitido comprender en líneas generales cómo Platón ha compuesto el relato cosmológico y qué características teleológicas posee. La materia por sí misma es incapaz de producir cualquier tipo de ordenamiento inteligible y racional. Las propiedades intrínsecas que ella muestra son el desorden y el caos. Para llevar del desorden al orden la materia, Platón recurre como instancias explicativas al demiurgo, al paradigma eterno y al receptáculo. En esa medida, el tipo de orden y belleza específicos del universo solo puede ser explicado recurriendo a la figura de un demiurgo que a la vez contempla el ser como objeto de imitación y transforma la materia introduciendo en ella proporciones armónicas y geométricas. La función del demiurgo, como vimos en la introducción, es la introducir cualidades extrínsecas matemáticas a la materia, las cuales ella por sí misma no posee y le son en principio ajenas. El resultado de las acciones del demiurgo es una totalidad ordenada en tanto exhibe una estructura geométrica y relaciones armónicas entre sus partes.

Como hemos visto a lo largo de este último capítulo, al aplicar la lógica organizativa al *Timeo* se obtiene la impresión de que cada una de las categorías de la lógica parece haber sido desplegada por Platón en la mayor medida posible, pues la función, rol e incluso estatuto ontológico de cada causa, aunque no sin problemas interpretativos y ambigüedades textuales, ha sido problematizado y descrito. Cuando decimos que la lógica teleológica *parece haber sido* desplegada en su totalidad hablamos metafóricamente, y se trata, quizás, de una forma inexacta de expresarse, pues la lógica organizativa es una herramienta exegética del intérprete para comprender el texto y no un instrumento que Platón haya concebido y utilizado conscientemente para componer el relato cosmológico. Ahora, a diferencia del *Timeo*, al aplicar la lógica teleológica para comprender el breve relato cosmológico del *Fedón* observamos que las categorías no se encuentran desarrolladas *in extenso*, sino solo embrionariamente. En esa medida, el *Timeo* es la realización del proyecto teleológico del *Fedón*.

La imagen es distinta con relación a la *República*, pues si en el *Fedón* la lógica es desplegada *in nuce*, en la *República*, aunque en sentido político, ella es desarrollada en su totalidad. Con respecto a la aplicación de la lógica en estos dos diálogos, parece existir una correspondencia de uno-a-uno entre la *República* y el *Timeo*: en ambas obras la figura y el rol del agente en tanto causa inteligente demiúrgica está claramente delineada y explicada, así como la función del paradigma que este se contempla para ordenar la materia y la condición de esta antes y después de la intervención del agente. Por ejemplo, en ambos diálogos, la materia por sí misma es incapaz de ordenarse. En el *Timeo*, el caos predemiúrgico no produce por sí mismo orden ni armonía. Será la tarea del demiurgo la de introducir proporciones geométricas al universo al construir los cuatro

---

<sup>530</sup> Burnyeat, M., *op. cit.*, p. 55.

cuerpos, el cuerpo y el alma del mundo. Todas las acciones del demiurgo, en esa medida, pueden ser explicadas teleológicamente: el demiurgo ordena de esta manera específica el universo porque considera que este es el mejor curso de acciones posibles. La situación es análoga en la *República*. La *polis* injusta no puede ordenarse a sí misma y requiere de la intervención del filósofo para ello, el cual introducirá propiedades armónicas ajenas a la configuración natural de la *polis*. Una vez que el filósofo se convierte metafóricamente en demiurgo, este transforma la ciudad en tanto introduce una serie de reformas políticas, constitucionales y educativas con la finalidad de hacer de la ciudad y del alma de sus habitantes lo más bella posible. La transformación de la ciudad y las acciones del filósofo, como las del demiurgo, responden a una clara motivación teleológica: ordenarla para lo mejor y hacer de ella el mejor orden político posible. El relato que explica cómo el mundo social puede mostrar orden y armonía es, por tanto, análogo al discurso que da razón de por qué y cómo el universo exhibe la belleza y el orden que lo caracteriza.

Sin embargo, dejando de lado la diferencia temática que hay entre un diálogo y el otro, existe una diferencia importante entre la *República* y el *Timeo* con respecto al estatuto temporal del discurso cosmológico. El relato "cosmológico" de la *República* está proyectado hacia un futuro posible, deseable. Este relato puede ser comprendido como la respuesta a la pregunta no por el estado actual político, sino por el estado que el mundo político debería tener. El *Timeo*, en cambio, entendido como una narración teleológica, no describe el estado que el mundo debería tener, sino el que actualmente presenta y muestra.

## Conclusiones generales

Para Platón, el *cosmos*, sea este político, como las diversas constituciones históricas o ficticias que encontramos descritas a lo largo de la *República*, o sea el universo en su totalidad, como en el *Fedón* y el *Timeo*, son “artefactos” u “objetos” moldeados y formados por un agente inteligente con un propósito específico, el cual es siempre el mismo: convertir la totalidad, que en estado primigenio se encuentra en estado caótico, en un todo ordenado en la medida que la materia en cuestión lo permite. Esta transformación se traduce en términos prácticos en la introducción de cualidades y propiedades armónicas, buenas y bellas *en y entre* los elementos que constituyen el *cosmos*.

En el presente trabajamos hemos mostrado cómo la reducción del relato cosmológico-teleológico del *Timeo* a sus elementos causales básicos (la lógica teleológica) nos permitió comprender retrospectivamente previos y más tempranos relatos cosmológico-teleológicos en la obra de Platón. En cada uno de los tres diálogos encontramos un estrecho vínculo entre la agencia causal del agente demiúrgico, el paradigma contemplado como modelo de ordenación y transformación de la “materia”, y el resultado de la agencia causal del artesano. Además, una vez explicada la lógica teleológica, sostuvimos que los elementos narrativos teleológicos y cosmológicos del *Timeo* se encuentran prefigurados en la *República* y, sobre todo, en el *Fedón*. Ahora, la postulación de la relación de similitud entre cada elemento causal y la prefiguración temprana de las características comunes entre los diálogos es el resultado de la aplicación exegética de esta secuencia causal lógica al *corpus*. Esta lógica, como fue mencionado en la introducción a la tesis, es una herramienta hermenéutica que no es utilizada por Platón mismo. Sin embargo, al utilizarla podemos comprender no solo el desarrollo filosófico platónico por la filosofía de la naturaleza y las explicaciones cosmológicas, sino además cada uno de estos relatos en su contexto específico.

Con la finalidad de sostener que es posible aplicar exitosamente la lógica teleológica a los tres diálogos en cuestión sostuvimos en el primer capítulo que Platón, en el *Fedón*, no abandona el intento de explicar la *physis* en términos teleológicos recurriendo para ello al *nous*. Esto nos llevó a analizar en detalle la secuencia narrativa autobiográfica y, a partir de este examen, mostrar que Sócrates es de la opinión que el rol del *nous* dentro de la explicación cosmológica-teleológica es el ser la razón del orden y unidad de la naturaleza. Por el contrario, y a diferencia de la lectura tradicional del pasaje, vimos que es posible argumentar que Sócrates solo abandona la concepción de que basta utilizar el marco explicativo anaxagórico para dar razón del orden del mundo. Para Sócrates, la teoría anaxagórica no debe ser el referente causal primario en la explicación teleológica, sino solo aquello sin lo cual no se puede dar razón cabalmente del orden bueno del universo. Posteriormente vimos que a partir del reconocimiento de una suerte de explicación teleológica esquemática en el pasaje autobiográfico se puede reconocer y comprender otros argumentos de corte teleológico como la tendencia que tienen los objetos empíricos de llegar a ser como las ideas en las cuales participan.

Una vez que el interés por las explicaciones cosmológico-teleológicas y sus elementos causales han sido reconocidos y comprendidos dentro del *Fedón*, pasamos a aplicar en el segundo capítulo la

lógica teleológica a la *República*. Al hacerlo, fuimos capaces de estudiar las similitudes entre el relato teleológico del *Fedón* y de la *República*. Para lograr este propósito, debimos enfocarnos casi exclusivamente en las características prácticas y teóricas del filósofo-rey en tanto agente de la transformación del mundo social y de la *polis* y la función del paradigma inteligible como modelo de imitación del orden. Como resultado de este enfoque vimos que el patrón que sigue Platón para explicar la transformación política sigue claros principios teleológicos: la contemplación de un paradigma inteligible y la introducción de propiedades como la unidad y la armonía en la *polis*. El filósofo es entendido por Platón como aquel sujeto que gracias a sus capacidades intelectuales y éticas es la única figura posible capaz de transformar las condiciones de vida actuales en las mejores posibles. Para ello, el filósofo debe recurrir a la contemplación de todas las ideas como modelo de orden, armonía y unidad para reformar las instituciones de la *polis*. Como resultado, el filósofo establece una comunidad política, *kallipolis*, cuya vinculación entre sus partes no solo es el resultado de una decisión inteligente, sino que además exhibe una estructura interna unitaria.

Finalmente, en el tercer y último capítulo llevamos a cabo un análisis similar al realizado en el segundo con la intención de mostrar 1) que el *Timeo* consiste en la aplicación más detallada y completa de la lógica teleológica en términos estrictamente cosmológicos; y 2) las similitudes temáticas que existen entre el *Timeo*, el *Fedón* y la *República*. Con respecto al punto 1, vimos que Platón discute *in extenso* cada elemento causal de la lógica teleológica. La naturaleza de cada causa y sus características se encuentran detalladas y discutidas dentro del contexto de la filosofía de la naturaleza que *Timeo* lleva a cabo. El demiurgo es entendido como una entidad inteligente separada de su creación y con la capacidad de transformar la materia que hereda, en estado de caos y desorden, en un todo ordenado y bueno. Una vez realizado el acto ordenador original, este delega a los dioses menores la creación del resto de partes del universo. Pero antes de ello, el demiurgo se encargó de formar una materia ordenada, buena y que exhibe propiedades geométricas. Para llevar a cabo esta transformación, el demiurgo contempla y utiliza como modelo para la ordenación del universo un paradigma inteligible, el cual consiste en el grupo de ideas de entidades naturales, como los animales y las plantas. Platón no cree necesario que el paradigma en el *Timeo* deba contener la totalidad de las ideas inteligibles, como parece ser el caso de la *República*, sino solo aquellas necesarias para la conformación de los seres vivos que habitan el *cosmos*. Con respecto al punto 2, vimos que el discurso de *Timeo* toma la posta, aunque en un contexto distinto, con relación a los diálogos previos. Por ejemplo, *Timeo*, aunque no sin ciertas ambigüedades, precisa cuáles son las ideas necesarias para la ordenación y creación del mundo sensible. Además, el personaje principal del diálogo fija, a diferencia de Sócrates en el *Fedón*, cuál es el lugar y el rol de las causas materiales dentro de la explicación cosmológica. Para terminar con la comparación, el todo resultante de la actividad del demiurgo del *Timeo* es, como en los dos casos anteriores, una totalidad unitaria y armónica.

Para concluir, una vez establecidas y comprendidas las afinidades temáticas entre los diálogos estudiados, es posible afirmar que el interés de Platón por las explicaciones teleológicas y cosmológicas, y con ello también el interés por explicar la naturaleza, no es un interés absolutamente tardío, sino que se encuentra prefigurado desde el *Fedón* y adquiere un carácter

eminentemente político y ético en la *República*. El *Timeo*, visto bajo esa luz, es, en cierta medida, es un momento tardío, pero no radicalmente nuevo, de explicar el mundo desde una concepción teleológica a partir de una invocación al bien.



## Bibliografía

### 1. Platón

#### 1.1. Ediciones y traducciones del *Fedón*

Archer-Hind, R. D., *The Phaedo of Plato*, segunda edición, Londres: MacMillan, 1894.

Bluck, R. S., *Plato's Phaedo*, Londres: Routledge, 1955.

*Fedone*, traducción y notas de M. Valgimigli, introducción y notas actualizadas de B. Centrone, Roma: Editori Laterza, 2000.

Gallop, D., *Plato's Phaedo*, Oxford: Oxford University Press, 1975.

Hackforth, R., *Plato's Phaedo*, Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

*Plato's Phaedo*, editado con introducción y notas por John Burnet, Oxford: At the Clarendon Press, 1911.

*Platón. Diálogos, vol. III. Fedón. Banquete. Fedro*, introducción, traducción y notas de Carlos García Gual, Madrid: Editorial Gredos, 1986.

Rowe, C. J., *Plato. Phaedo*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

#### 1.2. Ediciones y traducciones de la *República*

*Platón. Diálogos, vol. IV. La República*, introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Madrid: Editorial Gredos, 1986.

*Platone. Il governo dei filosofi (Repubblica VI)*, traducción y notas de F. Ferrari, Venezia: Marsilio, 2014.

*Respublica*, en: *Platonis Opera*, edición de J. Burnet, Oxford: Oxford Classical Texts, 1900–1907, tomo IV.

*The Republic of Plato. Volume 1. Books I–V*, edición y comentario de James Adam, Cambridge: Cambridge University Press, 1902.

*The Republic of Plato. Volume 2. Books VI–X*, edición y comentario de James Adam, Cambridge: Cambridge University Press, 1902.

#### 1.3. Ediciones y traducciones del *Timeo*

Cornford, F. M., *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, Indiannapolis/Cambridge: Hackett: 1937.

*Plato. Timaeus and Critias*, traducción de Robin Waterfield y notas de Andrew Gregory, Oxford: Oxford University Press, 2009.

Platón. *Diálogos, vol. VI. Timeo*, introducción, traducción y notas de F. Lisi, Madrid: Editorial Gredos, 1992.

Platón. *Timeo*, traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2005.

*Plato's Timaeus*, traducción y notas de D. Zeyl, Indianapolis: Hackett, 2000.

Taylor, A. E., *Commentary on Plato's Timaeus*, Londres: Taylor and Francis, 1928.

*Timaeus*, en: *Platonis Opera*, edición de J. Burnet, Oxford: Oxford Classical Texts, 1900–1907, tomo IV.

## 2. Autores antiguos

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, introducción, traducción y notas de J. Pallí Bonet, Madrid: Editorial Gredos, 1985.

Aristóteles, *Física*, introducción, traducción y notas de Guillermo de Echandía, Madrid: Editorial Gredos, 1995.

Aristóteles, *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Editorial Gredos, 1994.

Damascio, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo vol. II*, edición, traducción y notas de L. G. Westerink, Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 1977.

Herodoto, *Historias*, 4 vols., traducción y notas de C. Schrader, Madrid: Editorial Gredos, 2000.

Isócrates, *Antidosis*, traducción de George Norlin, Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1929.

Olimpiodoro, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo vol. I*, edición, traducción y notas de L. G. Westerink, Amsterdam/New York: North-Holland Club, 1976.

Proclo, *Commentary on Plato's Timaeus. Volume I. Book 1: Proclus on the Socratic State and Atlantis*, edición y traducción de H. Tarrant, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Proclo, *Commentary on Plato's Timaeus. Volume II. Book 2: Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation*, edición y traducción de D.T. Runia y M. Share, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Sexto Empírico, *Against the Logicians (Adversus Mathematicos VII and VIII)*, traducción de Richard Bett, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Teofrasto, *Metaphysics*, edición y traducción de W. D. Ross y F. H. Fobes, Montana: Kessinger Publishing, 2010.

### 3. Autores modernos

Ahrens Dorf, P. J., *The Death of Socrates and the Life of Philosophy: An Interpretation of Plato's Phaedo*, Albany: SUNY Press, 1995.

Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Oxford University Press, 1981.

Ariew, A., "Platonic and Aristotelian Roots of Teleological Arguments in Cosmology and Biology", en: *Functions: New Reading in the Philosophy of Psychology and Biology*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

Baltes, M., "Gegonen (Platon, Tim. 28 B 7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?", en: *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy Presented to Jaap Mansfeld on His Sixtieth Birthday*, editado por Keimpe A. Algra, Pieter W. van der Horst y David T. Runia, Leiden: Brill, 1996.

Barker, E., *Greek Political Theory. Plato and His Predecessors*, Londres: Methuen and Co., 1918.

Bedu-Addo, J. T., "On the Alleged Abandonment of the Good in the *Phaedo*", en: *Apeiron* 13, 2 (1979).

Benson, H., *Clitophon's Challenge*, borrador, 2012.

Benson, H., *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Betegh, G., "Tale, Theology and Teleology in the *Phaedo*", en: *Plato's Myths*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Blackson, T., *Inquiry, Forms, and Substances: A Study in Plato's Metaphysics and Epistemology*, Dordrecht: Springer, 1995.

Bluck, R. S., *Plato's Meno*, Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

Bostock, D., *Plato's Phaedo*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

Brennan, T., "The Nature of the Spirited Part of the Soul and Its Object", en: *Plato and the Divided Self*, editado por Rachel Barney et al., Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Burge, E., "The Ideas as *Aitiai* in the *Phaedo*", en: *Phronesis* 16 (1971).

- Burger, R., *The Phaedo, a Platonic Labyrinth*, New Haven: Yale University Press, 1984.
- Burnyeat, M., "Plato on Why Mathematics is Good for the Soul", en: *Mathematics and Necessity. Essays in the History of Philosophy*, editado por T. Smiley, Proceedings of the British Academy, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Burnyeat, M., "Utopia and Fantasy: The Practicability of Plato's Ideally Just City", en: *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, editado por Gail Fine, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Hampton, C., *Pleasure, Knowledge and Being*, Albany: SUNY Press, 1990.
- Carone, R., *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Cerri, G., "La pagina autobiografica del Fedone. Da Socrate a Platone", en: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series 75*, 3 (2003).
- Chen, L. C. H., *Acquiring Knowledge of the Ideas*, Stuttgart: Franz Steiner, 1992.
- Cleary, J. J., "The Mathematical Cosmology of Plato's *Timaeus*", en: *Studies on Plato, Aristotle and Proclus: The Collected Essays on Ancient Philosophy of John Cleary*, Leiden: Brill, 2013.
- Coles, P., *Cosmology: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Crombie, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines, Plato on Knowledge and Reality*, vol. II, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1963.
- Davis, M., "Socrates' Pre-Socratism: Some Remarks on the Structure of Plato's "Phaedo", en: *The Review of Metaphysics 33*, n. 3 (1980).
- De Vogel, C., *Philosophia I: Studies in Greek Philosophy*, Assen: Van Gorcum, 1970.
- Dillon, J., "The Riddle of the *Timaeus*: is Plato Sowing Clues?", en: *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, editado por Mark Joyal, Aldershot: Ashgate, 1997.
- Dorter, K., *Plato's Phaedo: An interpretation*, Toronto: University of Toronto Press, 1982.
- Edelstein, L., *Plato's Seventh Letter*, Leiden: Brill, 1966.
- Ferrari, F., "Causa paradigmatica e causa efficiente", en: *Platos Physicus*.
- Ferrari, F., "Conoscenza e opinione: il filosofo e la città", en: *Platone. La Repubblica*, vol. IV, traducción y edición de M. Vegetti, Nápoles: Bibliopolis, 2001.
- Ferrari, F., "Teorie delle idee e ontologia", en: *Platone. La Repubblica*, vol. IV, traducción y edición de M. Vegetti, Nápoles: Bibliopolis, 2001.
- Ferrari, G. R. F., *City and Soul in Plato's Republic*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003.

Frede, D., "The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's *Phaedo* 102a-107a", en: *Phronesis* 23 (1978).

Freire Ashbaugh, A., *Plato's Theory of Explanation: A Study of the Cosmological Account in the Timaeus*, Albany: SUNY Press, 1988.

Fronterotta, F., *Methexis: La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche: dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa: Edizioni della Scuola Normale Superiore, 2001.

Gaye, R. K., "Note on Plato, *Phaedo* 99 D, sqq.", en: *Classical Review*, 15 (1901).

Goethe, J. W., "Vermächtnis", en: *Poemas del amor y del conocimiento*, Sevilla: Renacimiento, 2006.

Goodrich, W. J., "On *Phaedo* 96 A - 102 A and on the *Deuteros Plous* 99 D", en: *Classical Review*, 17 (1903).

Goodwin, W. W., *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Gotthelf, A., *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

Gower, O. S. L., "Why Is There an Autobiography in the *Phaedo*?", en: *Ancient Philosophy* 28 (2008).

Gregory, A., *Plato's Philosophy of Science*, Londres: Duckworth, 2000.

Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, traducción inglesa de A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977.

Johansen, T. K., "Should Aristotle Have recognized Final causes in Plato's *Timaeus*?", en: *One Book, The Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, editado por Richard D. Mohr y Barbara M. Sattler, Las Vegas/Zurich/Atenas: Parmenides Publishing, 2010.

Johansen, T. K., "The Place of the Demiurge", en: *Platos Physicus*.

Johansen, T. K., *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Joseph, H. W. B., *Knowledge and the Good in Plato's Republic*, Oxford: Oxford University Press, 1948.

Kahn, Ch., *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

- Kahn, Ch., *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Krämer, H., *La nuova immagine di Platone*, Nápolis: Bibliopolis, 1986.
- Krämer, H., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milán: Vita e Pensiero, 2001.
- Lee, E. N., "The Second 'Third Man': An interpretation", en: *Patterns in Plato's Thought*, Dordrecht: Springer, Synthese Historical Library, Volume 6, 1973.
- Lennox, J., "Plato's Unnatural Teleology", en: *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Long, A., "The Political Art in Plato's *Republic*", en: *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, editado por Verity Harte y Melissa Lane, Cambridge: Cambridge University Press, 2013
- Lynn, R., "The *Deuteros Plous* in Plato's *Phaedo*", en: *Monist* 50 (1966).
- Martijn, M., *Proclus on Nature: Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, Leiden/Boston: Brill, 2010.
- Maso, S., "Dal disordine all'ordine", en: *Plato Physicus: Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam: Adolf Hakkert, 2003.
- McCabe, M. M., *Plato's Individuals*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.
- McKeen, C., "Swillsburg City Limits (The 'City of Pigs', *Republic* 370c-372d)", en: *Polis: The Journal of the Society for Ancient Political Thought* 21, 1-2 (2004).
- Menn, S., *Plato on God and Nous*, Evanston: Illinois University Press, 1995.
- Mié, F., "Acción y política en la *República* de Platón", en: *Signos Filosóficos* 14, VII (2005).
- Morrison, D., "The Utopian Character of Plato's Ideal City", en: *The Cambridge Companion to Plato's Republic*.
- Mouroutsou, G., "The Allegory of the Cave: The Necessity of the Philosopher's Descent", en: *Plato. The Internet Journal of the International Plato Society* 11 (2011).
- Murphy, N. R., "The *Deuteros Plous* in the *Phaedo*", en: *Classical Quarterly*, 30 (1936).
- Nightingale, A., *Genres in Dialogue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Nightingale, A., *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Pappas, N., *The Routledge Guidebook to Plato's Republic*, Londres: Routledge, 1995.

- Parry, D., “*Episteme and Techne*”, en: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Perry, D., *Plato's Craft of Justice*, Albany: SUNY Press, 1996.
- Prior, W. J., “The Concept of παράδειγμα in Plato's Theory of Forms”, en: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 17, 1 (1983).
- Raven, J. E., *Plato's Thought in the Making: A Study of the Development of His Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- Reale, G., “La fondazione protologica del Cosmo e della Polis ideale in Platone”, en: *Polis e Cosmo in Platone*, editado por Enno Rudolph y Elisabetta Cattanei, Milán: Vita e Pensiero, 1997.
- Reale, G., *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milán: Vita e Pensiero, 2003.
- Reeve, C. D. C., *Philosopher-Kings*, Princeton N.J.: Princeton University Press, 1987.
- Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic*, segunda edición, Oxford: Oxford University Press, 1953.
- Rosen, S., *Plato's Republic: A Study*, New Haven: Yale University Press, 2005.
- Ross, W. D., *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid: Cátedra, 1993.
- Rowe, C., “The *Republic* in Plato's Political Thought”, en: *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, editado por Giovanni R. F. Ferrari, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Sayre, K., *Plato's Analytic Method*, Chicago: The University of Chicago Press, 1969.
- Schofield, M., *Saving the City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, Londres: Routledge, 1999.
- Sedley, D., “Socrates' Place in the History of Teleology”, en: *Elenchos* 29 (2008).
- Sedley, D., “Teleology and Myth in the *Phaedo*”, en: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 5, Lanham: Brill, 1990.
- Sedley, D., *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley: University of California Press, 2009.
- Shorey, P., *What Plato Said*, Chicago: The University of Chicago Press, 1933.
- Stern, P., *Socratic Rationalism and Political Philosophy: An Interpretation of Plato's Phaedo*, Albany: SUNY Press, 1993.
- Svavarsson, S. H., “Plato on Forms and Conflicting Appearances: The Argument of *Phaedo* 74a9–C6”, en: *Classical Quarterly* 59, 1 (2009).

Swimme, B., "Cosmic Directionality and the Wisdom of Science", en: *Science and Religion in Search of Cosmic Purpose*, editado por John F. Haught, Washington D.C.: Georgetown University Press, 2000.

Szlezák, T., *La Repubblica di Platone. I libri centrali*, Brescia: Morcelliana, 2003.

Taylor, C. C. W., "Forms as Causes in the *Phaedo*", en: *Mind, New Series* 78, 309 (1969).

Thanassas, P., "Logos and Forms in *Phaedo* 96a-102a2", en: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 8 (2003).

Turnbull, R. G., "Aristotle's Debt to the "Natural Philosophy of the *Phaedo*"", en: *The Philosophical Quarterly*, 31 (1958).

Vegetti, M., "Beltista eiper dynata. Lo statuto dell'utopia nella *Repubblica*", en: *Platone. La Repubblica*, vol. IV, traducción y edición de M. Vegetti, Nápoles: Bibliopolis, 2001.

Vegetti, M., "Il regno filosofico", en: *Platone. La Repubblica*, vol. IV, traducción y edición de M. Vegetti, Nápoles: Bibliopolis, 2001.

Vegetti, M., "Megiston mathema. L'idea del "buono" e le sue funzioni", en: *Platone. La Repubblica*, vol. V, traducción y edición de Mario Vegetti, Nápoles: Bibliopolis, 2003.

Vlastos, G., "Anamnesis in the *Meno*", en: *Plato's Meno in Focus*, editado por Jane Mary Day, Londres: Routledge, 1994.

Vlastos, G., "Reasons and Causes in the *Phaedo*", en: *Philosophical Review* 78 (1969).

Vlastos, G., "The Disordely Motion in the *Timaios*", en: *Classical Quarterly* 33, 2 (1939).

Vlastos, G., *Plato's Universe*, segunda edición, Las Vegas: Parmenides Publishing, 2006.

Weber, M., "Politics as a Vocation", en: *The Vocation Lectures*, traducción de Rodney Livingstone, Indianapolis: Hackett, 2004.

White, D., *Myth and Metaphysics in Plato's Phaedo*, Selinsgrove: Susquehanna University Press.

Woodfield, A., *Teleology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Wright, M. R., *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*, Londres: Duckworth & The Classical Press of Wales, 2000.

Zeller, E. y Mondolfo, R., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte II, vol. 3/2, *Platone e l'accademia antica*, edición de Marghrita Isnardi Parente, Florencia: La Nuova Italia, 1974.