



PONTIFICIA
**UNIVERSIDAD
CATÓLICA**
DEL PERÚ

**“EL OTRO DEMIURGO. PARALELOS ENTRE EL
FILÓSOFO Y EL ARTESANO DIVINO EN LA OBRA DE
PLATÓN”**

Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía

AUTOR

RODRIGO FERRADAS SAMANEZ

ASESOR

RAÚL GUTIÉRREZ BUSTOS

JURADO

JOSÉ LEÓN HERRERA

JULIO DEL VALLE BALLÓN

LIMA - PERÚ

2011

Resumen

El presente trabajo defiende la existencia de un paralelo entre la estructura de la actividad demiúrgica, tal como es presentada en el discurso cosmológico del diálogo platónico *Timeo*, y la actividad del filósofo ilustrada en ciertos pasajes del prólogo de dicho diálogo, en particular en lo referido a la constitución de la *polis*, así como de *comunidades discursivas*. Una primera parte del trabajo presenta los elementos centrales de la estructura de la actividad demiúrgica expuesta en el discurso cosmogónico del *Timeo*, con especial énfasis en su primera parte, centrada en la figura del demiurgo. Asimismo, expone el debate hermenéutico (tanto en sus orígenes en la Antigüedad como en su vertiente contemporánea) en torno al modo en que deben interpretarse ciertos aspectos centrales del relato cosmogónico presentado por Timeo y muestra cómo las diversas interpretaciones obligan de una u otra manera a plantearse la pregunta por el modo en que la actividad demiúrgica puede ser considerada como paradigma de la actividad misma del filósofo. La segunda sección del trabajo defiende la presencia de elementos en la conversación introductoria del diálogo (17a-27c) que muestran, a nuestro juicio de manera inequívoca, un paralelo entre la actividad del filósofo y la actividad cósmica del demiurgo, actividad (esta última) que es descrita más adelante en el diálogo. Dicho paralelo sugiere que el relato en torno al demiurgo debe tomarse, en parte al menos, como un relato con un valor ético o formativo (aunque no necesariamente reducirse a ello).

Tabla de contenido

Introducción.....	3
Sección I	
<i>La actividad demiúrgica: elementos centrales e interpretaciones diversas</i>	11
Capítulo I	
<u>Estructura general de la actividad demiúrgica</u>	12
Capítulo II	
<u>El conflicto de las interpretaciones</u>	54
Sección II	
<i>La importancia de los principios</i>	74
Capítulo III	
<u>Comunidades discursivas, comunidades políticas</u>	75
Capítulo IV	
<u>Dar la palabra</u>	96
Conclusiones.....	125
Bibliografía.....	132

Introducción



Corre el año 1509. El Papa Julio II encarga a un joven artista, de nombre Rafael Sanzio, decorar una de las habitaciones del palacio vaticano, llamada la *Stanza de la Signatura*. El trabajo le toma a Rafael dos años, de 1510 a 1511¹. El resultado todavía puede ser observado por quien visita hoy el Vaticano: un conjunto de frescos que representan a la teología, la filosofía, el derecho y las artes poéticas. Frente a la *Disputa* (que pone en escena una discusión sobre la transubstanciación), puede verse la famosa *Escuela de Atenas*. Ahí, bajo una serie de cúpulas algo anacrónicas (en relación a la época representada) y frente a estatuas dedicadas a Apolo y a Atenea, ya sentados en la escalera o parados en ella, una multitud de personajes realiza actividades diversas: algunos conversan, otros escriben, hay quienes parecen disertar o pronunciar discursos, no falta quienes meditan. Difícil abarcar en una sola mirada la obra en su conjunto, sobre la que hay que regresar una y otra vez, ya que, como escribió Goethe en su *Viaje a Italia*, al ver este cuadro “el placer de la primera impresión es incompleto, y hasta que lo hemos ido repasando y estudiando todo poco a poco no se colma”².

Entre los representados (no todos identificables y en quienes diferentes especialistas han creído ver, entre otros, a Sócrates, Pitágoras, Ptolomeo, Diógenes, Euclides y Heráclito), dos figuras destacan nítidamente al centro de la imagen. Se ha podido determinar su identidad con mayor seguridad que la de sus acompañantes: a la izquierda, “Platón sostiene el *Timeo* (...) y apunta hacia arriba denotando su interés en el mundo de las ideas”³. A la derecha, portando la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles, revelando acaso su interés en lo concreto, señala hacia el suelo. La imagen ha servido para cimentar cierta contraposición característica entre dos supuestas formas de entender la filosofía: a un lado, la especulación presuntamente desarraigada que olvida el mundo real; al otro, un pensamiento más científico, con los pies sobre la tierra, que se fija en el mundo circundante.

Los libros representados serían, probablemente, desde este punto de vista, significativos: ¿no supondría el *Timeo* la hipérbole de la mirada celestialmente orientada? Pues su remisión a lo que está más allá de lo concreto sería doble: primero, lugar común platónico, al mundo de las Ideas; segundo, aporte específico del *Timeo*, a la especulación sobre el *cosmos*, sobre la totalidad. Retorno aparente, entonces, a aquel tipo de reflexión que normalmente se asocia a los presocráticos, y por la que el mismo Sócrates (si hemos de creer lo que sobre él se nos dice en la *Apología*) decía no estar interesado⁴. Si, como dijo Cicerón, Sócrates había bajado la

¹ Cf. Zirpolo, L.H., *Historical Dictionary of Renaissance Art*, Lanham, MA.: Scarecrow Press, 1998, p.

² Goethe, J.W., *Viajes italianos (Italienische Reise)*, en: *Obras completas*, traducción de Rafael Cansinos Assens, tomo III, Madrid: Aguilar, 1973, entrada del 7 de noviembre, p. 100.

³ Zirpolo, L.H., *op. cit.*, p. 416.

⁴ Ello es afirmado tajantemente por el Sócrates platónico, por ejemplo, en la *Apología*, dentro del contexto de la estrategia de diferenciarse de los filósofos de la naturaleza y de los sofistas (cf. 26d ss.). En el *Fedón*, a su vez, en el marco de la llamada “autobiografía intelectual”, Sócrates alude a un interés juvenil, ya superado, por la “investigación de la naturaleza”. Hay que entender aquí dicha

filosofía del cielo, su paradójico heredero no parece hacer aquí otra cosa que subirla de nuevo a esas alturas que alejan a los hombres de lo que está frente a sus narices y los llevan a las profundidades de los pozos.

¡Cuán diferente, en cambio, el texto que porta Aristóteles! Solamente su tema, la vida buena del hombre, parece conducirnos a otro universo. Desde hace varios años, además, los intérpretes no se cansan de subrayar las virtudes de este libro: toma en consideración del contexto, respeto por la falibilidad humana, predominio de la intersubjetividad, etc. El recurso a las opiniones de los sabios y la atención prestada a la tradición no serían sino una de las caras del interés aristotélico por lo concreto, del cual también darían cuenta, por ejemplo, sus trabajos científico-naturales. Frente a una ética platónica fallida, marcada por un rigorismo extremo y una deshumanización del sujeto (y sobre todo frente a un kantismo al que, pese a sus diferencias radicales, se le achacan los mismos pecados), el aristotelismo sería, hoy, una opción moral válida e, incluso, urgente⁵.

Como a toda pintura, a la obra de Rafael le es consustancial cierta rigidez o inmovilidad. Inspirada en lo vivo, carece del movimiento propio de lo representado: no es copia fiel de su modelo. La pintura y lo que es en ella representado tienen, a este respecto, una relación análoga a la que existe, a juicio de Platón, entre el texto escrito y el lenguaje oral (*Fedro*, 275d ss.): “Porque es que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa”⁶. A un lado, pues, el dinamismo, la fluidez y la capacidad de respuesta, propias de la vida real en la que se inspira el pintor y del diálogo oral entre dos interlocutores; al otro, lo inanimado, rígido y silencioso del contenido pictórico y del *logos* escrito. De nada vale que el pintor o el escritor recurran a procedimientos para tratar de anular estas diferencias. Que

superación, sin embargo, en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana: la segunda navegación permite explicar a la naturaleza misma de un modo más pleno, recogiendo los aportes positivos de la tradición previa y descartando lo unilateral en ella. Volveremos a este último pasaje del *Fedón* (y, en particular, a la referencia que incluye el pasaje a Anaxágoras, curiosamente también presente en el pasaje citado de la *Apología*) a lo largo del texto.

⁵ Véase, por ejemplo, Nussbaum, M., *The Fragility of Goodness*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, en especial el capítulo X. La defensa de la ética aristotélica es común, en general, entre los autores denominados, dentro del debate ético reciente, “comunitaristas”. Al respecto, véase Giusti, M., *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*: Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1999, Capítulo 8: “Moralidad o eticidad. Una vieja disputa filosófica”, en especial p. 190 y Capítulo 9: “El comunitarismo: ¿‘enemigo principal’ del liberalismo?”, en especial pp. 202-203.

⁶ Salvo indicación contraria, de aquí en adelante utilizaremos para las citas de Platón la edición de sus *Obras Completas* publicadas por la editorial Gredos (Madrid, 1992-1999). Para el caso de otros autores de la Antigüedad, se utilizarán las ediciones consignadas en la bibliografía.

las túnicas se plieguen como por efecto del viento y del transitar de quienes las llevan; que el pelo de uno de los personajes del cuadro de Rafael (arriba, a la derecha) parezca dar cuenta de un movimiento violento y presuroso; que el *logos* escrito sea presentado a la manera de un diálogo: todas son estrategias válidas y valiosas, que buscan reducir el hiato entre lo inmóvil y lo móvil. Pero la atenuación no es nunca anulación.

Y, sin embargo, tal anulación aparece como una meta soñada por el artista, incluso resignándose a la imposibilidad ontológica que tal deseo supone. ¿Acaso no es propio del buen pintor querer ver sus figuras animadas? La mitología clásica nos ha dejado un buen cúmulo de relatos que, aunque no se refieren al pintor sino al escultor, evidencian este deseo artístico. Piénsese en Dédalo, por ejemplo, y sus estatuas móviles, que son comparadas en el *Menón* con la inestable opinión. O en el Pigmalión de Ovidio. Platón, dado a utilizar ejemplos artísticos y, en particular, pictóricos⁷, pone en escena un deseo similar en uno de los pasajes iniciales del *Timeo*. En este caso, sin embargo, el deseo estaría de parte del espectador⁸. Así, luego de recapitular el diseño del estado ideal, Sócrates sostiene que: “Quizás queráis escuchar ahora lo que me sucede con la continuación de la historia de la república que hemos descrito. Creo que lo que me pasa es algo así como si alguien, después de observar bellos animales, ya sea pintados en un cuadro o realmente vivos pero en descanso, fuera asaltado por el deseo de verlos moverse y hacer, en un certamen, algo de lo que parece corresponder a sus cuerpos. Lo mismo me sucede respecto de la ciudad que hemos delineado. Pues con placer escucharía de alguien el relato de las batallas en las que suele participar una ciudad, en las que combate contra otras ciudades, llega bien dispuesta a la guerra y, durante la lucha, hace lo que corresponde a su educación y formación no sólo en la acción, sino también en los tratados con cada uno de los estados” (*Timeo*, 19b-19c). Más adelante tendremos que volver a este pasaje, central para entender el plan general del *Timeo* y el *Critias*. Ahora quisiera concentrarme simplemente en el deseo de animación pictórica, propio del autor y del espectador de una obra de arte, y aplicarlo a nuestra *Escuela de Atenas*.

¿Qué pasaría si, de repente, los pensadores griegos de la obra de Rafael cobrasen vida? Es evidente que aquí solo podemos especular. Pero es razonable pensar, por ejemplo, que Sócrates seguiría conversando con los muchachos que lo rodean en el cuadro (pues ni la amenaza de muerte lo hizo desistir de tal empresa). Acaso podemos conjeturar que Heráclito (si es que con él se identifica el hombre

⁷ En los *Diálogos del Idiota*, de Nicolás de Cusa, se afirma que “Platón en algunas ocasiones se dedicaba a la pintura” y que tal vez por ello “tenía familiaridad con ejemplos sacados del arte de la pintura, gracias a los cuales hizo fáciles temas profundos” (De Cusa, Nicolás, *Diálogos del Idiota/El Posset/La cumbre de la teoría*, traducción de Ángel Luis Gonzáles, Navarra: Eunsa, 2001, p. 56).

⁸ Esto es válido solo del lado de la metáfora. De lado de lo que quiere ser ilustrado, la constitución de la polis, autor y espectador se identifican.

meditabundo adelante, al centro, de la imagen) seguirá ensimismado en sí, investigándose (casi sin duda, se trata de una alusión al fragmento DK 101), alejado de los mortales a los que furibundamente criticó. Menos claros son los destinos de los personajes centrales, Platón y Aristóteles. Sin embargo, si queremos hacerle justicia a sus obras, tal vez no sea descabellado pensar que, al poco rato, sus figuras habrían intercambiado gestos, y que Platón estaría señalando hacia abajo y Aristóteles hacia arriba. Sobre este último, cuya obra no es el objeto principal de este trabajo, solo diremos que así lo indica, por ejemplo, el libro X de la *Ética* que, junto con el libro XII de la *Metafísica*, deja claramente sentado que la vida más plena no es sin más la vida política (la búsqueda del reconocimiento de los pares y el ejercicio de las virtudes éticas), sino la vida en que el hombre realiza la actividad intelectual propia del primer motor.

He dicho que Platón señalaría, tal vez, hacia abajo. Acaso habría que ser más preciso: lo que encontraríamos en él, en su figura animada, sería, creemos, un movimiento de vaivén: la mirada dirigida a lo alto (a las Ideas; o al cosmos, que no es otra cosa que una copia o imagen de lo eidético), que luego baja y, tomando como modelo lo observado allí, moldea lo concreto (las almas encarnadas y la comunidad política), para luego volver hacia el modelo y cotejar que lo hecho es correcto... A este respecto, nos parece pertinente citar a manera de adelanto el siguiente pasaje de la *República* (501, b), que describe el curso de acción de los filósofos-gobernantes: “Y luego, pienso, realizarán la obra dirigiendo la mirada en cada una de ambas direcciones: hacia lo que es por naturaleza Justo, Bello, Moderado y todo lo de esa índole y, a su vez, hacia aquello que producen en los hombres, combinando y mezclando distintas ocupaciones para obtener lo propio de los hombres, en lo cual tomarán como muestra aquello que cuando aparece en los hombres, Homero lo llama ‘divino’ y ‘propio de los dioses’ [...] Y tanto borrarán como volverán a pintar, pienso, hasta que hayan hecho los rasgos humanos agradables a los dioses, en la medida de lo posible”.

Al actuar de esta manera, el filósofo, como veremos, no hace sino replicar la estructura de la actividad demiúrgica que, de acuerdo al *Timeo* de Platón, ordenó el cosmos. Y, mediante esta mimesis, el filósofo logra asimilarse, en la medida de lo posible, a la divinidad. Así, la mirada platónica no es nunca meramente una mirada hacia arriba: la metafísica y la cosmología son inseparables del aspecto ético-político. Para el hombre, cultivar lo divino en él y realizarse plenamente va mucho más allá de la teoría pura.

El presente trabajo defenderá la existencia de un paralelo entre la estructura de la actividad demiúrgica, tal como es presentada en el discurso cosmológico del *Timeo*, y la actividad del filósofo, en particular en lo referido a la constitución de la *polis*,

así como de *comunidades discursivas*. Acaso no sea exagerado hablar a este respecto de *isomorfismo* entre la demiurgia divina y la demiurgia filosófica. Pretendemos, pues, presentar una investigación en torno a los paralelos entre la actividad del demiurgo divino y la actividad filosófica, especialmente en lo referido a la política y a la creación filosófica. Por ello, como es natural, no podremos detenernos en todos los problemas que el *Timeo* suscita (tarea de por sí imposible) e incluso nos veremos obligados a pasar por alto o discutir muy sucintamente problemas de importancia capital que no resulten especialmente relevantes para nuestro tema central.

Creemos que una investigación de este tipo nos permitirá comprender mejor, como veremos, aspectos importantes de la filosofía platónica:

- Por un lado, incidirá en la unidad del diálogo platónico y la importancia de considerar incluso los aspectos aparentemente extra-filosóficos en la interpretación de estos.
- Asimismo, mostrará cómo la unidad profunda del *Timeo* expresa, a su vez, la radical imbricación entre teoría y praxis que es propia del pensamiento de Platón.
- El trabajo, además, discutirá, a partir de un ejemplo concreto, aspectos de la exhortación a “asemejarse a Dios” que, como se sabe, resulta un motivo fundamental en la ética platónica. En muchos casos, el olvido de este tema en la crítica contemporánea responde no al análisis riguroso, sino al mero temor a una supuesta identificación entre el cristianismo y el platonismo.
- Finalmente, la larga tradición exegética del *Timeo* obliga a que este trabajo sea también un diálogo con una larga tradición de filósofos e intérpretes y con ciertos problemas centrales planteados por dicha tradición. En particular, repararemos en disputas en torno al modo como deben interpretarse ciertos pasajes complejos de la obra platónica y a la distinción entre un lenguaje directo y un (presunto) lenguaje indirecto.

El presente trabajo se divide, pues, en dos grandes secciones. La primera sección, titulada “La actividad demiúrgica: elementos centrales e interpretaciones diversas”, se centra fundamentalmente en el discurso cosmogónico presentado por el personaje Timeo en el diálogo que lleva su nombre (27c en adelante), y, especialmente, en la sección dedicada propiamente al análisis de la actividad demiúrgica. Dicha sección se divide en dos capítulos.

Un primer capítulo, titulado “La estructura de la actividad demiúrgica”, estará dedicado a presentar y discutir el discurso cosmogónico presentado por Timeo. El objetivo de esta sección será mostrar, de modo preliminar, un análisis de ciertos elementos centrales de la actividad demiúrgica divina presentada en dicho discurso. Entre ellos, mencionaremos la naturaleza mediadora de la actividad

demiúrgica, la ausencia de mezquindad como característica fundamental del artesano divino, la caracterización de este último como intelecto, su rol como agente productor de cosmicidad, la importancia del concepto de semejanza y la exhortación a la mimética constitutiva, y el principio de la necesidad como límite de la actividad demiúrgica.

Un segundo capítulo, titulado “El conflicto de las interpretaciones”, presentará el debate hermenéutico (tanto en sus orígenes en la Antigüedad como en su vertiente contemporánea) en torno al modo en que deben interpretarse dos aspectos centrales del relato cosmogónico presentado por Timeo. Estos dos aspectos son, por un lado, la creación temporal del universo; por otro lado, la figura misma del demiurgo. Veremos que frente a ambos problemas los intérpretes han oscilado entre una lectura literal y una lectura figurada. Así, hay quienes han entendido la creación en el tiempo literalmente, mientras otros han visto en el relato temporal un mero recurso pedagógico. En cuanto al segundo punto, hay quienes han entendido al demiurgo como una entidad intelectual real que de hecho constituye el mundo o que lo mantiene de algún modo (aunque la manera en que se entiende a dicho intelecto y a sus relaciones con otros elementos, como las Ideas o el Bien, varía de intérprete en intérprete). A su vez, hay quienes han visto en la figura del demiurgo una mera representación alegórica que alude veladamente a otros elementos de la metafísica platónica (como el Bien, el Alma del Mundo, la capacidad productiva de las Ideas, etc.). En este segundo capítulo, no solo presentaremos (de manera general, evidentemente) las diferentes propuestas en torno a estos dos puntos medulares, sino que discutiremos algunas de las dificultades principales que estas presentan. Sin embargo, nuestra intención central no será zanjar dicho debate (acaso inagotable) sino mostrar cómo, independientemente de por cuál de las lecturas se opte, todas ellas obligan de una u otra manera a estudiar la manera en que la actividad demiúrgica puede ser considerada, de algún modo, como paradigma de la actividad misma del filósofo.

La segunda sección del trabajo, titulada “La importancia de los principios”, defiende la presencia de elementos en la conversación introductoria del diálogo (17a-27c) que muestran, a nuestro juicio de manera inequívoca, un paralelo entre la actividad del filósofo y la actividad cósmica del demiurgo, actividad (esta última) que es descrita más adelante en el diálogo. Dicho paralelo sugiere que el relato en torno al demiurgo debe tomarse, en parte al menos, como un relato con un valor ético o formativo (aunque no necesariamente reducirse a ello).

Esta sección se subdivide, a su vez, en dos capítulos. El primero, titulado “Comunidades discursivas, comunidades políticas”, muestra el modo en que los pasajes iniciales del diálogo *Timeo* (17a-19d), vistos a la luz de lo dicho posteriormente en este, permiten ver cómo ciertos elementos propios de la demiúrgica cósmica subyacen al modo en que los especialistas tienden a leer el

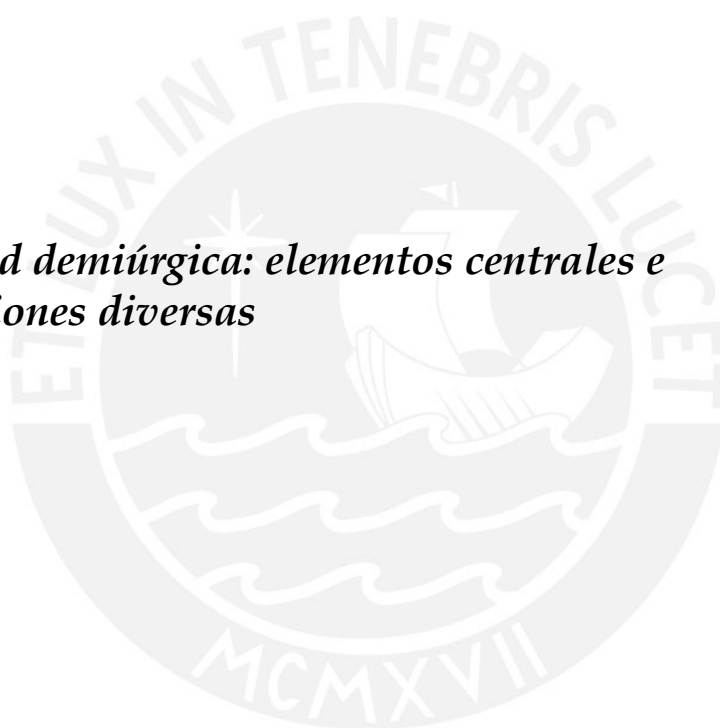
diálogo platónico (en tanto comunidad de elementos teleológicamente orientados). Además, dicho capítulo muestra también, especialmente, el modo en el que en la primera parte del diálogo se ejemplifica, por un lado, la instauración de una comunidad discursiva (entendida como una comunidad de indagación formada por individuos que practican la filosofía) y, por otro lado, la instauración, al menos en palabras, de la polis ideal. Es pertinente señalar que estas dos últimas actividades (instauración de comunidades de indagación, instauración de órdenes políticos adecuados) son actividades, dentro de la filosofía platónica, características del filósofo.

El segundo capítulo, a su vez, titulado “Dar la palabra”, analiza la segunda parte de la conversación introductoria (19d-27c) para mostrar que en ella se encuentran también elementos de la actividad demiúrgica aplicados al sujeto. Además de reforzar los puntos mencionados en el párrafo anterior, se hace alusión a la auto-exclusión de Sócrates del grupo de aquellos capaces de poner la ciudad en movimiento como modo de exhortar al otro a que se lo imite, a la cadena discursiva que está detrás del logos de Solón, a la importancia del relato mismo y sus efectos, a la ausencia de mezquindad detrás de la entrega de dicho logos, y los efectos de este mismo en los oyentes.

Finalmente, y a modo de conclusión, se presentan los puntos centrales a los que ha llegado el trabajo.

Sección I

La actividad demiúrgica: elementos centrales e interpretaciones diversas



Capítulo I

Estructura general de la actividad demiúrgica

Si bien las alusiones a un demiurgo divino dentro del corpus platónico no se restringen al *Timeo*⁹, es en este diálogo en el que encontramos el tratamiento más extenso de esta figura mítico-filosófica. En efecto, no es excesivo afirmar que este dios es el personaje central de este escrito, ya que la descripción de él, de sus acciones y de sus intenciones ocupa gran parte del relato cosmogónico que allí se presenta. En lo que sigue, intentaremos trazar el perfil del demiurgo y de la actividad que le es propia. Lo haremos, sin embargo, poniendo entre paréntesis por el momento dos cuestiones fundamentales: la discusión en torno al carácter literal o figurado del relato y sus detalles (primer elemento), y la discusión en torno al rol y ubicación del relato dentro del diálogo en su conjunto (segundo elemento).

El primer elemento no ha sido ignorado por la tradición filosófica, desde Aristóteles hasta nuestros días. En efecto, como mostraremos en el segundo capítulo, la exégesis del *Timeo* tiene en el combate entre lecturas literales y figuradas uno de sus capítulos centrales y más extensos. Sin embargo, en este primer momento, nos interesa simplemente detenernos en algunos aspectos puntuales de lo que el demiurgo hace a lo largo del discurso que pronuncia Timeo, independientemente de cuál sea el valor de verdad de dicho discurso.

El segundo elemento, en cambio, ha sido a nuestro juicio algo descuidado en buena parte de la literatura reciente¹⁰. Hablar del rol del discurso de Timeo (en tanto personaje) dentro de la economía general del *Timeo* (en tanto diálogo) equivale a preguntarse, fundamentalmente, por la relación entre lo que sucede *antes* de la presentación del discurso y lo que se dice en el discurso mismo. Lo que sucede después del discurso queda fuera del diálogo sobre el cual nos

⁹ Por ejemplo, véase *Político*, 273 b1-2, donde se habla del *δemiουργός καὶ πατήρ* del cosmos. Otros pasajes importantes que muestran que el uso de la figura del demiurgo no es propio de una fase tardía del pensamiento platónico son: *Crátilo*, 3895a5; *República* 507d ss, 530a3 ss.; o pasajes como *Filebo* 23c-31a4 y el célebre pasaje sobre Anaxágoras en *Fedón* 97c ss., donde se habla de la inteligencia como causa de orden del cosmos, lo que parece una clara alusión a esta doctrina. Para un estudio de la concepción cósmica del *Político*, su agente de constitución y su noción de alma del mundo (y de sus relaciones con el *Timeo*), cf. Robinson, T.M., "Demiurge and World Soul in Plato's *Politicus*", en: *The American Journal of Philology*, 88 (1967), pp. 57-66. Cf. también, para los paralelos con el *Fedón*, Bétegh, G., "Tale, Theology and Teleology in the *Phaedo*", en: Partenie, C. (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 77-100. Para un estudio detallado de estos y otros pasajes que anticipan la concepción del demiurgo que aparece en el *Timeo*, cf. Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona: Herder, 2003, pp. 497-582.

¹⁰ Al respecto, véase *infra*, nota 13.

concentraremos¹¹. Como se recordará, el discurso de Timeo es presentado como un prolegómeno al discurso que promete pronunciar Critias más adelante. Este último discurso es el que saldrá de manera directa el pedido de Sócrates, quien ha expresado su deseo de poner en movimiento a los guardianes de la polis ideal sobre la cual ha discutido con sus interlocutores el día anterior. Critias ha recordado, a propósito de esta solicitud, una vieja historia de origen egipcio en torno a los antiguos atenienses y cree que ella puede servir para cumplir con el pedido socrático. La descripción resumida de la discusión en torno a la polis ideal sostenida el día previo y la descripción preliminar del relato egipcio (y, sobre todo, la explicación de cómo llegó a oídos de Critias a través de una serie de mediaciones)¹² preceden en la economía del diálogo al relato propiamente cosmogónico que presenta Timeo. En efecto, el discurso de este, el más diestro en astronomía de los interlocutores presentes y el que ha investigado en torno a la “naturaleza del universo” (περὶ φύσεως τοῦ παντός), versará acerca “de la creación del mundo” (τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως) y terminará con “la naturaleza de los hombres” (ἀνθρώπων φύσιν) (27a ss). Esos hombres serán luego tomados por Critias para que protagonicen el relato sobre el pasado ateniense.

Como ya mencionamos, a nuestro juicio, un número considerable de intérpretes modernos no ha reparado en la importancia del principio del diálogo para comprender adecuadamente lo que viene luego (o por lo menos para comprender una faceta importante de lo que viene luego)¹³. Nuestra estrategia, sin embargo,

¹¹ Debe tomarse en cuenta, como es evidente, que la continuación del discurso cosmológico sí aparece en otro diálogo platónico (el *Critias*), diálogo del que por otra parte solo conocemos una parte. Ahora bien, por un lado, esta continuación ya está, como veremos, anunciada de algún modo en la conversación preliminar que aparece en el *Timeo*. En segundo lugar, el carácter parcial del *Critias* hace difícil formarnos una imagen definitiva de este escrito y de sus relaciones con el resto de la obra platónica. En todo caso, lo que nosotros proponemos en este trabajo es centrarnos fundamentalmente en el *Timeo* (el cual, dentro de todo, es un diálogo independiente distinto del *Critias*) y, por lo tanto, buscar poner en relación la conversación introductoria y el discurso cosmológico que conforman este diálogo.

¹² Para un análisis detallado de esta sección, cf. *infra*, capítulos III y IV.

¹³ Una indicación clara de ello es el modo en el cual los tres principales comentarios globales del diálogo se ocupan de la única parte del diálogo que no pertenece propiamente al discurso cosmológico, es decir, a la conversación introductoria (17a-27b). Mientras que L. Brisson, en su comentario “sistemático” del texto no le asigna ninguna sección específica ni trata el tema exhaustivamente en parte alguna (cf. Brisson, L., *Le Même et L’Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1994); F.M. Cornford apenas toca brevemente el problema de la presunta relación entre la *República* y el *Timeo*, sugerida por la conversación inicial, en su “Introducción” (pp. 4-8), y luego inserta únicamente dos brevísimos comentarios acompañando la traducción de los pasajes en cuestión: en el primero (p. 8), simplemente reitera lo dicho en la “Introducción” (que, a su juicio, no hay correspondencia entre los puntos principales mencionados en el *Timeo* y aquellos que se tratan en la *República*) y, en el segundo, conjetura que el episodio del relato egipcio solo busca mostrar, a lo mejor, que el interés fundamental del diálogo no es cosmológico sino ético y político. Aunque esto último es, a nuestro juicio, no del todo errado (sugeriremos más adelante que, por lo menos, es correcto decir que lo ético y político es tan

será dejar en un primer momento el principio cronológico del diálogo de lado (imitando, pero solo provisionalmente, a buena parte de la crítica contemporánea), para luego retomarlo a la luz de lo que el discurso cosmogónico propone, con la esperanza de que ambos (el discurso cosmogónico y el inicio del diálogo), en la confrontación, se iluminen mutuamente¹⁴.

En lo que sigue, deseamos, entonces, explorar algunos elementos centrales de la estructura de la actividad demiúrgica tal como se presenta en el *Timeo*, sin pronunciarnos acerca del valor de verdad del relato y el modo exacto en que este debe comprenderse; y abstrayendo por el momento el discurso de su suelo originario, a saber, del diálogo en su conjunto y, en especial, de aquello que le precede.

1. *Demiurgia bicéfala: entre lo inteligible y lo sensible*

Luego de una invocación a los dioses para que ayuden a producir un discurso adecuado (26c-27d), *Timeo* inicia su intervención planteando *tres axiomas* que guiarán su investigación (27d-28b). El primer axioma distingue entre lo eterno e inteligible y lo que deviene y es meramente opinable. El segundo axioma, a su vez, establece que todo lo que deviene está atado a una causa responsable de su devenir. Finalmente, el tercer principio sostiene que si el agente constituyente o causa de lo que deviene toma como modelo de su actividad constitutiva a lo eterno, entonces aquello que este produce será necesariamente bello. En cambio, si es que fija su mirada en lo generado (es decir, si es que produce algo generado teniendo como modelo a lo generado), el producto no será bello.

importante como lo cosmológico en el diálogo), nos parece que el estudio del aspecto ético-político resulta limitado en la obra de Cornford por la identificación absoluta entre el demiurgo y el alma del mundo (cf. Cornford, F.M., *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, Translation and Commentary, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1975). Volveremos sobre este punto en nuestro segundo capítulo. Finalmente, en el extenso comentario de A.E. Taylor, las notas dedicadas a la conversación introductoria abarcan catorce páginas (pp. 45-59), mientras que los comentarios correspondientes a pasajes de similar extensión en el diálogo platónico son, como puede fácilmente notarse consultando el libro, marcadamente más extensos (cf. Taylor, A.E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford: Clarendon Press, 1928).

¹⁴ La idea de que el estudio de dos asuntos o realidades (en este caso específico de dos secciones de un diálogo) puede iluminarse gracias a la puesta en relación de ambas es, por supuesto, tributaria del modo en que Platón aborda el problema del alma y el problema de la polis en la *República*. El isomorfismo entre el alma y la polis, así como la estrategia de buscar la justicia en esta última y no directamente en el alma, como quien se fija en letras grandes y no pequeñas, son introducidos en *República* II, 368d ss. Pero en *República* IV, 435a se vuelve sobre dicha relación y se plantea que “al hacer el examen frotándolos uno con el otro [al Estado y al individuo], como dos astillas de las que se enciende el fuego, hiciéramos aparecer la justicia”. Nuestra esperanza es que al “frotar entre sí” el discurso cosmológico de *Timeo* y la conversación que le precede también se haga fuego y, con ello, se nos aclare (al menos en parte) la actividad demiúrgica y el rol que juega en la obra platónica.

El cosmos, en tanto visible, tangible y corporal, se revela claramente como un objeto sensible y por tanto propio de lo generado (28b ss.). Por lo tanto, de acuerdo al segundo axioma, ha de tener una causa. Esta es llamada “hacedor o padre (ποιητήν καὶ πατέρα)” del universo (28c). Y se señala, además, que descubrir a este agente es difícil y que revelar su naturaleza a todos es imposible. Sin mayor argumentación racional (y partiendo, al parecer, de una suerte de respeto religioso hacia el cosmos que más adelante será calificado como un dios¹⁵) se toma como evidente que el universo “es el más bello de los seres generados (ὁ[...] κάλλιστος τῶν γεγονότων)” y que por lo tanto su causa (que es calificada, además, como “la mejor de las causas (ὁ δ’ ἄριστος τῶν αἰτίων))” tiene que haber contemplado a lo inteligible al constituir el todo (29a ss).

Detengámonos un momento a comentar algunos elementos de la argumentación precedente. Es claro que el demiurgo aparece como una suerte de *mediador* entre lo inteligible y lo sensible. Por un lado, su figura sirve para realzar la *diferencia* entre estos dos ámbitos, cuya clara delimitación resulta para Platón condición de posibilidad de la verdadera filosofía. Así, es a partir del hecho de que lo sensible y lo inteligible constituyen ámbitos marcadamente diferentes que se hace necesario postular un agente que los vincule. Por otra parte, el demiurgo ayuda entender ya no la diferencia sino la *semejanza* entre estos dos niveles, al tomar a lo eidético como modelo y hacer del mundo del devenir una imagen o copia de lo eterno.

Vemos pues que, en primer lugar, el demiurgo es presentado como *causa de lo que deviene*. Su postulación se enmarca en la investigación acerca del universo. El primer paso dentro de esta empresa de indagación cósmica, dice Timeo, es plantear una distinción entre dos categorías entitativas, para determinar a cuál de ellas pertenece el objeto de indagación del discurso (en este caso particular, el universo) (27d5 ss). Tal pertenencia determinará cómo hay que investigar el asunto en cuestión y qué elementos hay que tratar de identificar al explicarlo¹⁶.

Las dos categorías entitativas en cuestión son “ser” y “devenir”. Así, dice Timeo, por un lado, tenemos “lo que es siempre y no deviene” (τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, 27d). Por otro, aquello que “deviene [continuamente], pero nunca es”

¹⁵ Hablamos de respeto casi religioso debido a que en 29a4-5, al mencionar la posibilidad de que el mundo no esté conformado de acuerdo a un paradigma eterno y que sea por tanto no-bello, se evita mencionar directamente tal alternativa aludiendo a que, con ello, el mundo sería calificado de un modo que ni siquiera está permitido mencionar. En cuanto al cosmos como dios, *cf.*, por ejemplo, 34a9-34b.

¹⁶ Es verdad que poco antes se ha adelantado ya que el discurso versará sobre el carácter generado del cosmos y su nacimiento, o sobre su carácter ingénito (*cf.* 27c). Pero luego, cuando el discurso propiamente empieza, se retrocede metodológicamente y se efectúa la división que ahora estudiamos.

(τί τὸ γιγνόμενον μὲν [ἀεί], ὄν δε οὐδέποτε)¹⁷. A lo primero, es decir aquello que es y es inmutable, se lo capta con la inteligencia (νοήσις) a través del razonamiento (μετὰ λόγου). Sobre lo segundo, lo que “nace y fenece” (γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον), pero “nunca es realmente” (ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν), solamente se puede tener opinión (δόξα), una opinión a la que se llega por medio de la percepción sensible (αἰσθήσεως) no racional (ἀλόγου) (28a).

Lo primero que habría que indicar es que distinciones similares aparecen, como es sabido, en otros pasajes de la obra platónica¹⁸. Acaso uno de los ejemplos más cercanos al texto que ahora comentamos es el que encontramos en el *Fedón*. Ahí (78d), en un nuevo intento de investigar la naturaleza del alma, se plantea la pregunta acerca de si esta es “siempre de igual modo en idéntica condición, o unas veces de una manera y otras de otras”. Es decir, al igual que en el *Timeo*, el primer paso dentro de la indagación acerca de un determinado objeto supone situarlo en un espacio ontológico adecuado. Y, siguiendo con el paralelo, se plantea también aquí una dicotomía entre dos ámbitos. Por un lado, aquello que no acepta cambio o variación alguna, lo en sí, que se capta con el razonamiento de la inteligencia y que es invisible (79a). Por otro lado, las cosas múltiples, que “no son iguales a sí mismas, ni unas a otras nunca” y que se captan por los sentidos. Como es evidente, el alma es descubierta como afín a lo eidético (aunque no propiamente como una Idea).

¹⁷ Ponemos entre corchetes el término “continuamente” debido a que existen discrepancias entre los manuscritos en torno a la presencia o ausencia del término griego ἀεί (el cual, por otra parte, convendría acaso traducir por “siempre” antes que por “continuamente”, como hace Francisco Lisi). La discusión en torno a cuál tradición manuscrita preferir se cimienta, además de en motivos filológicos, en las distintas posibilidades de comprensión del término devenir.

¹⁸ Además del pasaje del *Fedón* que se comenta en el siguiente párrafo del cuerpo del texto, mencionamos aquí dos ejemplos adicionales (sin ánimo de exhaustividad). En la *República* encontramos la misma distinción, pero orientada ya no a situar un objeto determinado (como el cosmos o el alma) sino a ilustrar lo propio de una clase de sujetos (los filósofos) y argumentar en contra del mero “amante de los espectáculos”. *Lo que es* es presentado ahí como objeto de conocimiento; *lo que no es* como el objeto de la ignorancia; y *lo que es y no es* como objeto de opinión. La opinión es asociada a la αἰσθησις, pues lo sensible es identificado como lo que es y no es. El conocimiento (ἐπιστήμη) es asociado a lo que es, pero luego (en el símil de la línea) se precisa que la νοήσις es la única que puede ser considerada como conocimiento en sentido estricto, y que esta supone avanzar hasta un principio no hipotético. Se distingue, en ese sentido, de la διάνοια, que no llega a este principio y no se mueve solamente entre ideas. Podemos mencionar también un pasaje parecido en el *Sofista* (246-248). Ahí, al dar cuenta de la “lucha por el ser” (γίγαντομαχία), Platón describe a dos bandos rivales: uno, constituido por “los amigos de las Formas”, para el cual la esencia real es siempre inmutable y lo sensible cambia constantemente. El otro, en cambio, identifica lo real con lo corporal, que no es para los amigos de las Formas otra cosa que un devenir fluctuante. Aquí, pues, la diferenciación sirve para dar cuenta de la existencia de dos escuelas filosóficas.

Por otra parte, esta misma distinción es repetida dentro del mismo *Timeo*. Así, por ejemplo, en 48e, al reiniciar el discurso sobre el todo para incorporar el principio de la necesidad (hasta ese entonces desatendido o, al menos, no tratado explícitamente), *Timeo* recapitula lo dicho anteriormente y señala que en la indagación inicial se consideraron solamente dos tipos de principios, que eran suficientes (ικανὰ) para lo dicho antes: “uno [...], inteligible (νοητὸν) y que es siempre inmutable (ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὄν); el segundo [...] que deviene (γένεσιν) y es visible (ὄρατόν)”. Este pasaje, es interesante por varios motivos. En primer lugar, confirma algunos de los rasgos mencionados en el pasaje inicial (*inmutabilidad e inteligibilidad* de lo eterno; *devenir y visibilidad* de lo sensible). Añade además el tema del modelo, pues menciona también que entre el primer principio y el segundo hay una relación de paradigma y copia. Adicionalmente, el pasaje señala que el paradigma eidético ha sido simplemente supuesto (ὑποτεθέν) al principio del texto. Y esto apunta a que en el contexto inicial del discurso cosmológico la división entre dos tipos de entes es dada por supuesta como una suerte de axioma o punto de partida incuestionado, y no se argumenta a favor de ella. Es, así, dentro del marco del supuesto aún indemostrado en el diálogo¹⁹ de la existencia de un ámbito supra-sensible eterno, contrastado con el ámbito sensible, que se postula al demiurgo como principio. Finalmente, el pasaje también es valioso porque pone en cuestión justamente la exhaustividad de la división inicial, ya que antecede a la postulación de un tercer género distinto a los dos ya mencionados²⁰.

De acuerdo a este último pasaje, entonces, cabría la posibilidad de que uno, al investigar un determinado objeto, encuentre que no es posible situarlo ni en el ámbito de lo eterno que siempre es ni en el ámbito de lo que deviene y que nunca es realmente. Poco después, *Timeo* sostiene que la necesidad de determinar a cuál de las dos categorías pertenece el cosmos es una regla general que hay que seguir en toda investigación (no solo en aquella, entonces, que presenciamos en el *Timeo*)²¹. Asimismo, la recurrencia del procedimiento en el corpus platónico parece indicar que esta es una estrategia recomendada. Podríamos conjeturar, por ello,

¹⁹ No para los interlocutores, quienes aceptan sin problemas las referencias a lo eidético, lo que invita a pensar que están ya familiarizados con sus propuestas.

²⁰ De ahí el interés de J. Derrida por la figura de la χώρα, en tanto escaparía de lo que él considera la dicotomía tradicional del platonismo (inteligible-sensible) y de la filosofía occidental. Al respecto, cf. Derrida, J., *Khora*, traducción de Diego Tatián, Córdoba: Alción, 1995. Pero no solo la ubicación de la χώρα resulta problemática: como se sabe, la trascendencia o inmanencia del Bien platónico en relación a las Ideas y al Ser es un tema debatido, a partir de los mismos textos de Platón. A su vez, habría que preguntarse qué sucede con el alma, por ejemplo, que si bien parece ser de naturaleza eterna está sumida de algún modo en lo corpóreo y en el tiempo, es (aparentemente) compuesta y al parecer puede ser reconfigurada.

²¹ En efecto, *Timeo* sostiene en 28b que la ubicación del universo dentro de las dos categorías ontológicas arriba señaladas es “lo que se supone que hay que considerar en primer lugar en toda ocasión”.

que es sensato empezar intentando ubicar o asociar aquello que se investiga a una u otra de esas categorías (a las que pertenecen la mayor parte de realidades) y solo después (eventualmente), ante la incapacidad de situar algún objeto ahí, habría que dirigir la mirada hacia otros géneros o categorías.

Pero volvamos por ahora a nuestro pasaje, “suficiente” para empezar. Lo que *es siempre y no deviene* es captado por la *noesis* a través de la razón. La última parte del pasaje (“la *noesis* a través de la razón”) puede ser vista como una mera especificación del lugar de la *noesis* en tanto facultad racional. Es posible, por otra parte, que *logos* aluda más bien a la definición, a la capacidad de decir qué es algo (operación que finalmente se asocia a la captación eidética del *definiendum*). A su vez, en el otro ámbito están las cosas que devienen pero que nunca son. Como hemos visto, poco después se precisa (y es importante tomarlo en cuenta) que los objetos aquí mencionados “nunca son *realmente*”. Nos parece significativo ese paso del “nunca son” sin atingentes al “nunca son *realmente*”, pues muestra que aquí Platón no sostiene que las cosas sensibles están del lado del no-ser o que no-son en sentido absoluto, sino simplemente que no son del modo pleno en que son las Ideas.

Ahora bien, hemos dicho que el primer paso de la investigación (*ubicación del objeto en la categoría entitativa que le corresponde*) sirve justamente para marcar cómo se debe indagar el objeto en cuestión. A partir del *Timeo*, no sabemos a qué nos debería llevar metódicamente la ubicación de un objeto en el ámbito de lo eterno e inteligible²². Y ello se debe a que, adelantándose a que el objeto de investigación puntual en juego aquí, el cosmos, va a ser ubicado dentro de la categoría de lo que deviene, *Timeo* sigue más bien explorando cómo debe investigarse lo que deviene. Y propone en relación a ello, como hemos visto, dos axiomas adicionales. En primer lugar, *el axioma de la causalidad del devenir*, el cual propone que “todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa (πᾶν [...] τὸ γιγνόμενον ὑπ’ αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι); es imposible, por tanto, que algo devenga sin una causa” (28a). Y, como segundo postulado, *el axioma del modelo*. En efecto, la causa en cuestión que viene atada al devenir es llamada artífice o demiurgo y se precisa que lo que esta causa hace es darle “forma y cualidad” a aquello que construye. Para ello, además, usa un modelo. El modelo puede ser lo eterno o lo que deviene, y es esa diferencia a nivel del modelo utilizado lo que determina la belleza o fealdad del producto resultante (28a-28b).

Centrémonos, pues, en el análisis de aquello que deviene o lo generado (γένεσιν), pues la ruta del devenir es la que recorrerá el resto del diálogo. Lo primero que

²² A partir de indicaciones de otros diálogos (*República*, *Sofista*) uno podría suponer, sin embargo, que tendríamos que analizar las relaciones entre la Idea en cuestión y las otras Ideas, a lo mejor sus formas de manifestación, y en última instancia su relación con el principio no hipotético último, la Idea del Bien.

habría que señalar es la ambigüedad del término γένεσις. En efecto, este término puede significar, por un lado, *llegar a ser* (*nacer o generarse*). También puede significar simplemente *estar en proceso de cambio, transformarse*²³. Así, decir del objeto X que está en devenir puede significar varias cosas. Entre ellas, cuando menos las siguientes: (i) que el objeto X antes no era y ha llegado a ser, que se ha generado en el tiempo; sin que esto suponga lógicamente de manera necesaria que, una vez generado, se transforme continuamente o se transforme en absoluto; (ii) que el objeto X está en constante transformación, no permanece idéntico a sí mismo, siempre está cambiando; sin que esto suponga lógicamente de manera necesaria que en algún momento se generó en el tiempo; (iii) que el objeto X se ha generado en un punto dado del tiempo y que además está siempre cambiando²⁴. De hecho, esto último es lo que, de alguna manera, dice Platón repetidamente acerca de los entes sensibles particulares (aunque en el texto, sin embargo, no se tratará de ellos, sino del todo que los agrupa). En efecto, los entes sensibles están sometidos al cambio y esos cambios suponen tanto lo que llamaríamos, usando acaso anacrónicamente el lenguaje aristotélico, cambios accidentales y cambios esenciales (como la generación y la corrupción). Sin embargo, en principio uno podría también referirse a un objeto que siempre ha existido pero que se encuentra en un proceso de perpetuo cambio. Un ente eterno, entonces, que está sin embargo en perpetua transformación. Una posición similar parece haber sido sostenida, por ejemplo, justamente en relación al *cosmos*, por Heráclito²⁵. Asimismo, como tercera posibilidad, se podría postular que algo ha llegado a ser (se ha constituido en el tiempo) pero que una vez generado ya no cambia más.

²³ Cf. Cornford, F.M., *op. cit.*, pp. 24-25.

²⁴ Sin lugar a dudas son pensables múltiples variantes dentro de esas tres opciones e incluso opciones adicionales, las cuales no consideramos aquí en tanto no son relevantes para nuestro argumento. Así, por ejemplo, hemos planteado que “lo que deviene” podría aludir tanto a lo generado como a lo que está *siempre* en cambio. Sin embargo, en principio también podría caracterizarse a algo como parte de lo que deviene en virtud de que este algo experimente un único cambio. No tendría, pues, que estar sometido perpetuamente al cambio, bastaría en principio con una pequeña modificación para que pierda su condición de inmutable. Dicho sea de paso, esta última observación nos lleva de regreso a la propuesta de eliminar el “siempre” de 28a (cf. *supra*, nota 17). Si se dijera ahí que hay cosas que “*siempre* devienen y nunca son”, parecería, en primer lugar, eliminarse la posibilidad que acabamos de considerar (pues se precisaría que de lo que se habla es de un devenir constante y no de un cambio aislado). Pero, además, si es que entendemos γένεσις como generación en el tiempo, parecería que el texto aludiría a aquello que se genera una y otra vez en el tiempo. Y veremos que, poco después, Timeo sitúa al cosmos dentro de la categoría de lo que deviene, pese a que este, al parecer (o por lo menos hasta donde indica el texto literalmente), solo tiene *una* generación.

²⁵ Al respecto, pueden verse los fragmentos 30 y 51, donde se defiende la eternidad del universo (por un lado) y, al mismo tiempo, se sostiene que este no consiste sino en fuego siempre vivo (hay que entender aquí, creemos, siempre en transformación o cambio) que se enciende y se apaga con medida, manifestándose así de diversos modos. Evidentemente, dicha posición en torno al universo no es compatible con la célebre doctrina de la ἐκπύρωσις que con frecuencia se asocia con el nombre de Heráclito, que al parecer es más bien una teoría tardía, de origen estoico.

¿De qué se está hablando en el contexto que comentamos cuando se alude al *devenir*? La pregunta es sin duda compleja. Si revisamos los pasos dados al inicio, la cuestión parece quedar indeterminada. En efecto, en un primer momento simplemente se contraponen, sin más, “lo que es siempre y no deviene” y “lo que deviene pero nunca es”. Poco después, sin embargo, se dice que lo perteneciente al primer género es inmutable. Con lo cual uno podría pensar que el centro de la distinción se asocia a la mutabilidad en general (sin que esto implique necesariamente a la generación y la corrupción como meras formas posibles, entre otras, de mutación). Pero, inmediatamente después, el segundo género es descrito como lo que “deviene” (*γίγνόμενον*) y “fenece” (*ἀπολλύμενον*). Es verdad que sería posible entender este último término en un sentido más amplio que “fenece”: como lo que se corrompe en general y, por lo tanto, como lo que deviene. Sin embargo, el que venga acompañado de *γίγνόμενον* parecería indicar que se está planteando una oposición entre el origen y la destrucción. Pese a ello, la verdad es que nada obliga a tomar esta vía: podría tratarse de una reiteración enfática, que buscaría señalar que los objetos están en cambio perpetuo y, como parte de ello, se van deteriorando.

Ahora bien, el siguiente paso es la postulación de lo que hemos llamado *el axioma de la causalidad del devenir*. Este ata lo que deviene a una causa. En este punto, causa podría ser, entre otras cosas, tanto una causa que da origen a algo generado *y/o* una causa que permite de algún modo que ese algo en perpetua transformación *sea*, aun de modo imperfecto (es decir, con causa se podría estar aludiendo tanto a causa “constitutiva” como a causa que “mantiene la consistencia de algo”). En efecto, la amplitud semántica del término griego *αἰτία* es tal que no excluye ninguna de estas interpretaciones, pues (como lo muestra claramente la teoría de la cuádruple causalidad aristotélica) la causalidad no supone necesariamente la anterioridad temporal ni se asocia necesariamente a la productividad de tipo eficiente. Por ejemplo, los padres en relación a un hijo o el artista en relación a un producto artístico podrían ser causa en el primer sentido (a saber, como instancias que crean o producen algo “nuevo”, algo que no existía previamente). Pero el logos heraclíteo (para volver a un ejemplo útil) es también causa del mantenimiento del mundo, independientemente de que este último no haya sido creado (a juicio del filósofo de Éfeso) en un momento dado del tiempo.

A continuación se plantea, como se señaló, el *axioma del modelo*. Con ello se le da, en primer lugar, una suerte de rostro personal a la “causa” del axioma anterior, pues se habla de ella como artífice (con lo cual podemos referirnos en lo que sigue a un agente responsable de algún modo del devenir). Asimismo, se precisa que esta causa constituye (*ἀπεργάζηται*) la “forma y cualidad” de aquello de lo cual es causa; y se añade que lo que el artífice constituye (*ἀποτελείσθαι*) será bello en función del modelo que este observa (28a-28b). Y aunque los verbos usados parecen dar a entender ya una suerte de proceso temporal constitutivo, todavía

podría tratarse (en principio) de un agente que mantiene la forma y las cualidades de un objeto perpetuamente cambiante.

A partir de ese momento, sin embargo, el *cosmos* es tratado abiertamente como algo que *en efecto se ha originado en el tiempo en un momento dado*. En esa línea, *la causa del cosmos es vista ya como la causa que ha jugado un rol central en su constitución temporal en un punto preciso*. Ahora bien, también es evidente que aquello de lo cual se compone ese todo llamado universo está en perpetuo cambio y que, por lo tanto, en cierto modo el conjunto de todas las entidades que mutan también está en cambio. Podríamos decir, por ello, que en el relato de *Timeo* el cosmos es objeto que deviene en un doble sentido: primero, en tanto algo generado (que ha llegado a ser) y, segundo, en tanto algo que se transforma (por lo menos, sus elementos están en constante mutación). Pero lo que se explica a lo largo del discurso *no es* (en principio) la transformación, sino principalmente el nacimiento o constitución del cosmos. En esa línea, el *Timeo* es a nivel literal, no hay como negarlo, un relato cosmogónico²⁶.

Dado que la toma de posición a partir de 28b es bastante clara, podría parecer irrelevante lo discutido en los párrafos precedentes en torno a la duplicidad semántica del término “devenir”. Hay, sin embargo, un motivo puntual por el cual hemos remarcado la ambigüedad de este término y el hecho de que, al menos en un principio, no quede claro a qué clase de devenir se estaría refiriendo *Timeo* en su discurso. Ambigüedad que está al centro de uno de los principales debates interpretativos suscitados alrededor del *Timeo* a lo largo de la historia, la cual puede consultarse en el segundo capítulo de este trabajo.

Timeo ha establecido, pues, la siguiente cadena argumentativa: si debemos investigar algo, debemos en primer lugar determinar *siempre* si ese algo bajo investigación es algo sensible que deviene y no es plenamente o algo inteligible y eterno que es plenamente. Si deviene, entonces debemos referirnos a su causa y al modelo que su causa utiliza. Si el modelo es lo eterno, la obra es bella. Si el modelo es lo cambiante, la obra no es bella. No queda claro, a partir de los principios arriba mencionados, si “lo que deviene” debe entenderse como lo que se ha

²⁶ Este punto ha sido puesto de relevancia por R. Hackforth, quien sostiene que incluso el más radical de entre los intérpretes que leen el texto literalmente podría afirmar, únicamente, que el texto es ambiguo. Hackforth, R., “Plato's Cosmogony (Timaeus 27d ff.)”, en: *The Classical Quarterly*, IX (1959), pp. 17-22, p. 18. Hackforth concuerda con Cornford en que el término γένεσις tiene dos sentidos, pero apunta que el mismo Cornford se ve obligado a resaltar que en el *Timeo* se está hablando principalmente del devenir como llegar a ser y no como proceso. Piensa que existen varias afirmaciones claras al respecto, entre ellas 28b7 (γέγονεν). Habría que resaltar, sin embargo, a su vez, que incluso un defensor del literalismo como Hackforth se ve obligado a aceptar que es posible indicar que hay alguna ambigüedad en el término utilizado. Cf., asimismo, Berti, E., “L' Oggeto dell' ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ Nel *Timeo* di Platone”, en: Calvo, Tomás y Luc Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus - Critias*, Sankt Agustin: Academia Verlag, 1997, pp. 119-131, pp. 124-125.

generado, lo que está en perpetuo cambio o una combinación de ambas posibilidades. Aunque las referencias finales a la constitución, al artesano y al modelo parecen aludir a una generación en el tiempo.

En el contexto presente, Timeo toma como objeto de indagación específico *al cosmos*. Y, siguiendo los principios estipulados previamente, propone investigar “si siempre ha sido (ἦν ἄει), sin comienzo de la generación (γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμῖαν), o si se generó (γέγονεν) y tuvo algún inicio (ἀρχήν)”. Aunque la referencia al ἀρχή podría interpretarse, nuevamente, no como un principio temporal, sino como un principio sustentador, ya el uso de un lenguaje más claramente temporal parece indicar una toma de posición en cuanto al tema de la generación en un punto dado del tiempo. Se nos dice que el cosmos, en tanto visible (ὄρατος) y tangible (ἄπτός), es parte de lo sensible y por lo tanto “generado y engendrado (γίγνόμενα καὶ γεννητὰ)”.

Es claro que en el resto del relato la causa del devenir (el demiurgo) es tomado como un agente configurador que da origen al cosmos. Será, como veremos, el responsable de diseñar y construir tanto el conjunto como las partes del mundo en el que nos movemos. A eso responden, en efecto, las diversas denominaciones que recibe a lo largo del diálogo: demiurgo (ὁ δημιουργός); hacedor (ὁ ποιτής); artífice (ὁ τεκτονόμενος); constructor (ὁ συνιστάς); creador (ὁ γεννήσας). En tanto responsable del surgimiento del cosmos es llamado también padre y progenitor. Asimismo, se lo denomina a lo largo del diálogo dios²⁷.

Vemos, pues, que la figura del demiurgo está claramente insertada en el esquema “dualista” platónico. Así, por un lado la figura del demiurgo realza la diferencia entre lo estable y eterno (auto-suficiente y que no requiere de un agente para explicar su constitución) y lo mutable (que necesita de una causa eficiente). Al mismo tiempo, muestra la semejanza entre estos dos ámbitos en tanto, gracias a la figura del demiurgo, se entiende el vínculo entre lo eidético y lo sensible. Lo eidético es concebido entonces como paradigma de lo sensible. Así, el demiurgo aparece como un ser bifronte, que mira a dos ámbitos ontológicos distintos y que ordena a uno de ellos de acuerdo al otro. Esta doble mirada no es aquí, sin embargo, como en el *Poema* parmenídeo, fuente de yerros, sino fundamento y condición de posibilidad del universo. Si la constitución de este debe entenderse como resultado de un proceso temporal o no es, como hemos adelantado y veremos luego en detalle, una cuestión discutible.

2. Benevolencia o ausencia de mezquindad

²⁷ “Demiurgo” (28a-28b); “hacedor” (28b-28c); “artífice”, (29a); “constructor” (32c, 33c); “dios” (30a, 30c, 31b-31c, 32b); “dios eterno” (34b, 34c, 38c-d, 46d; 37c-d); “padre y progenitor”, (41a-b).

Luego de una importante digresión en torno al parentesco que guardan los discursos con sus objetos (y a las consecuencias que se siguen de ello para los discursos que versan sobre imágenes), Timeo aborda el *problema de la motivación* detrás de la constitución del universo. Al respecto, nos dice que el demiurgo del cosmos “es bueno (ἀγαθός) y el bueno nunca anida ninguna mezquindad (φθόνος) acerca de nada. Al carecer de esta, quería (ἐβουλήθη) que todo llegara a ser lo más semejante posible (μάλιστα [...] παραπλήσια) a él mismo” (29e). En ese sentido, podemos hablar de una buena voluntad plena, que en tanto buena desea que todo sea también bueno. Por ello, “en la medida de lo posible” (κατὰ δύναμιν), dicho agente busca excluir todo lo “imperfecto” (φλαῦρον).

Vemos, pues, que la sección anterior ha mostrado que al analizar los objetos del devenir se debe tomar en cuenta tanto a su *configurador* como al *modelo* que este ha utilizado. Con este nuevo pasaje, Timeo propone estudiar un principio adicional, asociado a la determinación del motivo o el porqué de la constitución del objeto que deviene. Podríamos hablar aquí, entonces, del *principio de motivación del creador*.

Como se recordará, al principio del pasaje B8 de su *Poema*, Parménides (o la diosa que le revela al “hombre vidente” “el corazón imperturbable de la persuasiva verdad”) intenta explicar por qué se le puede atribuir al ser el carácter (o signo) de “ingénito”. Luego de esgrimir el argumento fundamental en torno a la imposibilidad de aceptar un tránsito entre el no-ser y el ser, acaso con el fin de hacer todavía más persuasiva su refutación y de brindar más argumentos al filósofo-receptor de la revelación, añade lo siguiente: “¿Y qué necesidad lo habría impelido [al ser] después o antes, si empezó de la nada, a llegar a ser?”. Se ha querido ver en la pregunta un antecedente del principio de razón suficiente (*nihil est sine ratione*). En todo caso, lo cierto es que ella da cuenta de que, incluso aceptando (¡pero justamente esto es lo inaceptable *por excelencia* para Parménides!) un tránsito entre no-ser y ser, y un discurso que haga del no-ser ser, quedaría sin responder la pregunta acerca del motivo que estaría detrás de la génesis, la razón *de ser* que permitiría entender por qué algo llega a ser lo que no era previamente.

De algún modo, es la misma pregunta que se hace aquí Platón. Es verdad que él ha escapado del esquema parmenídeo, mostrando, en primer lugar, la diferencia entre el ser relativo y el ser absoluto. En el marco cosmológico del *Timeo*, por su parte, el demiurgo opera sobre un material pre-existente, el cual ya posee incluso trazos de lo inteligible. En ese sentido, su intervención no supone una *creatio ex nihilo*, sino una configuración de algo previamente dado. Pero abandonada la trampa de la univocidad del ser, queda planteado el segundo desafío parmenídeo que (inversión efecto del transvase de un sistema a otro) en la economía platónica

pasa a ser el fundamental. Supongamos que una génesis del todo es posible. Ahora bien, ¿por qué se habría generado este todo? ¿Por qué no (imposibilidad lógica negada) más bien el desorden, el material crudo, la falta de organización?

Ya que la génesis del cosmos remite a un ente creador, la respuesta a esta interrogante supone rastrear los propósitos de dicho ente. Entender el porqué de la constitución implica, así, entender las motivaciones de quien constituye. En el caso específico del cosmos, se asume que el motivo por el cual el cosmos es constituido no es otro que *la bondad absoluta de su causa constituyente*. Tal presuposición es calificada como un “principio importantísimo (ἀρχὴν κυριωτάτην) del devenir y del mundo”, el cual debe ser aceptado por “hombres inteligentes” (ἀνδρῶν φρονίμων) (29e ss.). Es claro que Timeo se revela aquí como un fiel seguidor de las pautas para la construcción de relatos teológicos que enuncia Sócrates en el Libro II de la *República*. No atribuir a lo divino maldad alguna, en tanto ella es vista como una imperfección, es un axioma central de la teología racional platónica. Aunque dicho axioma contrasta con la tradición mitológica dominante en el mundo griego (tradición de la cual Homero y Hesíodo son los mayores exponentes), tiene un importante antecedente en la filosofía de Jenófanes. Creemos que no es errado hablar aquí de teología racional, en tanto la construcción del discurso sobre lo divino está fundada en el presupuesto de perfección y, a partir de la asunción de ese criterio, se depuran las creencias asentadas y se construyen nuevas propuestas teológicas.

Vemos, pues, que en el caso del cosmos, el principio de motivación del agente constituyente ata la causa del mundo con la bondad del hacedor. Lo propio del bueno es, pues, la ausencia de mezquindad que se expresa en una suerte de tendencia a constituir el mundo miméticamente en relación a sí mismo, instaurando una semejanza, buscando difundir la propia bondad hacia el exterior. Efecto especular que lleva a la constitución de órdenes semejantes a uno mismo: en lugar de encerrarse en el bien propio (y la belleza adjunta), se produce una suerte de efecto expansivo, de difusión de la índole propia hacia lo otro. Uno podría hablar aquí (sin forzar los ecos neoplatónicos) de una suerte de superabundancia del bien (o del bien en el bueno), que no se sacia en su dación sino que solamente se realiza plenamente en un volcarse hacia lo otro y transformarlo.

Etimológicamente, la idea de semejanza (παραπλήσια) se vincula a hacerse próximo o cercano a algo²⁸. En cierto sentido, entonces, si bien uno podría entender la acción del demiurgo solamente como la propagación del bien y de la belleza intrínsecos a él (a saber, como la voluntad de hacer que todo sea lo mejor posible y lo más bello posible), tampoco es imposible entender aquí que el

²⁸ Cf. LSJ, s.v. παραπλήσια.

demiurgo intentará hacer a los otros también demiurgos en la medida de lo posible, constituidores, aliados en la labor de creación. Veremos en breve que ambas lecturas son correctas, acaso complementarias²⁹.

En esa línea, creemos que es central para Platón sugerir que el ente creador cósmico no se beneficia de la generación del cosmos. No hay un objetivo secundario en su labor. Ello en tanto su designación como ente divino impide ubicar en él alguna carencia o falla que buscarse subsanar por medio de la labor constitutiva. No es, pues, por conveniencia que constituye, sino por pura buena voluntad.

Pero, ¿qué quiere decir Platón cuando se refiere a la mezquindad? Y, en general, ¿cuáles son los rasgos generales de este concepto?³⁰ Para intentar contestar a esta pregunta, podemos recurrir, en primer lugar, a un texto clásico de Plutarco al respecto. Se trata de un ensayo que, aunque tardío, puede ser visto como un reflejo de la concepción que tenía la Antigüedad clásica de la mezquindad. El texto en cuestión, recogido en su *Moralia*, se conoce comúnmente por su título en latín, *De invidia et odio*. El título original, en griego, es (y queda ahí clara la conexión con nuestro tema), ΠΕΡΙ ΦΘΟΝΟΥ ΚΑΙ ΜΙΣΟΥΣ. En realidad, uno podría decir que el texto presenta una suerte de “vidas paralelas” del odio y de la envidia, puestas lado a lado, con miras a comparar sus semejanzas y diferencias.

Plutarco inicia su ensayo mostrando, en primer lugar, la similitud entre la envidia y el odio. Ambos sentimientos se dirigen, en principio, al hombre afortunado (εὐτυχῶν). A ambos se les suele oponer, asimismo, la buena voluntad o buena intención (εὐνοϊαν), entendida como el deseo del bienestar del otro (βούλησιν [...] ἀγαθῶν τοῖς πλησίον). En esa línea, tanto la envidia como el odio parecen estados opuestos a la amistad (ἐναντίαν τῷ φιλεῖν) (536f ss.).

Pese a estas similitudes aparentes, las cuales podrían llevar a un observador poco cuidadoso a confundir ambos estados, Plutarco lista una serie de importantes diferencias. La primera de ellas tiene que ver con aquello que produce ambos sentimientos. El odio, dice Plutarco, surge de la noción (φαντασίας) de que la persona odiada es mala (πονηρός) en general o hacia uno. En cambio, para atraer la envidia se requiere simplemente de una prosperidad aparente (εὖ πρόπτειν). En ese sentido, la envidia parece suponer una carencia de límites (ἄοριστος), pues se ciega por todo lo resplandeciente (536f10-537a).

²⁹ Cf. *infra*, capítulo I, sección 5.

³⁰ Para una visión algo más detallada que la que ofrecemos a continuación, véase Stevens, Edward B., “Envy and Pity in Greek Philosophy”, en: *The American Journal of Philology*, LXIX (1948), pp. 171-189.

Otra diferencia importante se vincula a los seres en los que se dan ambos sentimientos. De acuerdo a Plutarco, el odio puede estar dirigido hacia otros hombres pero también hacia los animales irracionales (ἄλογα ζῶα). Incluso, sugiere Plutarco, podría haber odio *entre* animales. En cambio, la envidia se da solamente entre hombres. Ello debido a que, nos dice, los animales no tienen noción de la buena o mala fortuna del otro. A ellos no les afecta la gloria y la desgracia de los demás, no son capaces de representárselas. Nótese que Plutarco no discute siquiera si el odio o la envidia pueden darse en seres racionales de orden superior (como el alma del mundo o los dioses) (537b).

Por otra parte, de acuerdo a Plutarco, no hay envidia justa. Ello debido a que no es injusto tener buena fortuna ni se justifica el sentimiento negativo contra quienes la disfrutan. En cambio, sí hay gente que merece ser odiada (Plutarco pone como ejemplo, poco después, a aquellos que condenaron a Sócrates). Por lo tanto, por lo general nadie confiesa que tiene envidia, mientras que uno podría proclamar orgullosamente odiar a quien se debe odiar. Esto se vincula con una característica adicional: el odio se nutre del vicio (πονηρίαν), se odia a aquel que se considera que ha actuado de forma moralmente incorrecta contra uno o contra un grupo de personas. La envidia, en cambio, se nutre puramente de la virtud. Pues, como vimos, es contra el virtuoso que se general tal sentimiento (537c-537f).

La envidia, adicionalmente, desaparece si es que hay un nivel excesivo de buena fortuna, tan grande que sobrepasa y anula toda envidia (sostiene Plutarco que, por ejemplo, dada su grandeza, nadie envidiaba a Ciro o a Alejandro). En cambio, el odio puede darse en relación a alguien sumamente dichoso. Lo mismo sucede con la mala fortuna excesiva: uno podría odiar a alguien excesivamente desgraciado o desafortunado, pero no envidiarlo (538a).

El odio, en cambio, termina solamente cuando se cree que uno ya no es víctima de injusticia, cuando los que odian se percatan de que los odiados son buenos, o cuando los que odian reciben algún beneficio (cuando hay, por tanto, una suerte de reparación). En cambio, la envidia no finaliza en estas circunstancias: ella no se asocia a la consideración de que el otro me hace daño; se exaspera si se considera que el otro es bueno; y, si se recibe un beneficio del bueno, esto puede parecer humillante y exacerbar el odio, en tanto signo del poder del envidiado. Finalmente, una última diferencia tiene que ver con la intención de los que odian y la de los que envidian. El que odia busca herir, y aguarda la oportunidad para atacar al otro. El envidioso, en cambio, no busca dañar en cualquier circunstancia, sino solamente reducir la grandeza del que lo deja en la sombra (538c-538e).

Tenemos, pues, que (para Plutarco) la envidia es un sentimiento dirigido al hombre afortunado, opuesto a la amistad y a la buena voluntad. Su blanco es la prosperidad del otro y se da solamente entre seres racionales (pues solo estos son

capaces de representarse la gloria y desgracia de los demás). La envidia no es nunca justa y se nutre de la virtud. Ella desaparece ante la buena fortuna extrema o la mala fortuna excesiva. El objetivo del envidioso es dejar al otro en la sombra.

Se ha observado que una de las fuentes principales del tratado de Plutarco es la *Retórica* de Aristóteles. En efecto, en el capítulo 4 del Libro II de este tratado aristotélico, se contraponen la enemistad (ἔχθρα) al odio, y varios elementos de la concepción de Plutarco acerca de este último sentimiento se encuentran presentes ya ahí. Más interesantes para nuestros fines son, sin embargo, las discusiones en torno a la envidia que aparecen en capítulos posteriores de esta obra de Aristóteles.

Así, en el capítulo 9 del Libro II, Aristóteles trata en primer lugar la compasión y luego se detiene en su opuesto, la indignación (νέμεσις). Nos dice ahí que es correcto sentir dolor por la buena o la mala fortuna inmerecida, y que ello es característico de un buen carácter. La indignación, en esos casos, es considerada justa, pues la buena fortuna va en contra del merecimiento. Uno podría pensar, por ello, que la envidia (φθόνος) es similar a la indignación. En efecto, la envidia supone, al igual que esta, un dolor violento y está dirigida al éxito. Sin embargo, dice Aristóteles, la envidia se caracteriza por estar dirigida a un igual de quien se cree que posee un bien que uno merecería tener.

En el capítulo 10, se retoma lo referido a la envidia: se dice que la envidia surge a partir del éxito aparente del otro, no porque uno no pueda alcanzar bienes, sino simplemente por el hecho de que otros los tengan. Normalmente se siente envidia, de acuerdo con Aristóteles, en relación a los socialmente semejantes que parecen tener mayor fortuna. Por lo tanto, son envidiosos los que hacen cosas grandes, los que buscan la fama o los ambiciosos. La envidia se da normalmente entre quienes son cercanos o afines (y no en relación a los que son muy inferiores o superiores a uno, o están demasiado lejos). Se da envidia, por ello, entre quienes se dedican a las mismas actividades (el artesano envidia al artesano); se envidia a alguien que tiene algo que uno tuvo y ya no tiene (el viejo envidia al joven); o a los que consiguen algo que uno no tiene. Finalmente, Aristóteles opone la emulación (ζῆλος) a la envidia. En efecto, la primera es presentada como su contraparte positiva. La envidia es el malestar debido al bienestar del otro, mientras que la emulación es el malestar por no tener lo bueno. No busca impedir que el otro lo tenga sino que busca imitarlo.

En el tratamiento recién esbozado, Aristóteles acepta la posibilidad de que los dioses sientan νέμεσις hacia los hombres. No discute, en cambio, si los dioses pueden sentir también envidia. Un pasaje célebre del Libro I de la *Metafísica*, sin embargo, toca explícitamente ese tema. Ahí, luego de haber determinado que la σοφία es la forma más alta de saber (a partir de la presentación de una tipología

jerárquica de diversos niveles epistemológicos), y de confirmar que ello es así a partir de la confrontación con las opiniones corrientes acerca del sabio y la sabiduría, Aristóteles sostiene que “por ello cabría considerar con razón que el poseerla no es algo propio del hombre, ya que la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos, de modo que –según dice Simónides– *sólo un dios tendría tal privilegio* [...]. Ahora bien, si los poetas tuvieran razón y la divinidad fuera de natural envidioso ($\phi\theta\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$), lo lógico sería que tuviera lugar en este caso más que en ningún otro y que todos los que en ella descuellan fueran unos desgraciados. Pero ni la divinidad puede ser envidiosa ($\phi\theta\omicron\nu\epsilon\rho\acute{\omicron}\nu$) sino que, como dice el refrán, *los poetas dicen muchas mentiras*” (*Metafísica*, I, 982b27 ss.).

Aristóteles toma distancia aquí de una concepción bastante extendida en la tradición cultural que lo precede. En efecto, ya desde Homero podemos encontrar ejemplos de una concepción teológica en la que se les atribuyen a los dioses, como denuncia en su momento Jenófanes, todo lo que es considerado innoble y censurable entre los hombres. En ese contexto “antropomórfico”, no es poco frecuente la atribución del sentimiento de envidia a los dioses. Así, por ejemplo, en *Odisea*, V.116-119, Calipso increpa a Hermes (quien le pide que se deje en libertad a Ulises) de la siguiente manera: “Sois crueles, dioses, y envidiosos ($\zeta\eta\lambda\acute{\eta}\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma$) más que nadie”. A su vez, hacia el final del libro, Penélope le dice a Ulises que los dioses les han enviado desgracias, envidiando ($\nu\epsilon\mu\acute{\epsilon}\sigma\sigma\alpha$)³¹ que ambos gocen juntos de la flor de la vida hasta la vejez (XXIII.209-12). Concepciones similares aparecen más tarde, por ejemplo, en la tragedia de Esquilo (véase, por ejemplo, el pasaje de *Los persas*, donde se atribuye la derrota de Jerjes a no haber advertido la envidia ($\phi\theta\acute{\omicron}\nu\omicron\nu$) de los dioses, 362) y, de forma muy marcada, en la obra entera de Heródoto (por citar solo un ejemplo, en I.32.1., Solón sostiene que “la divinidad es, en todos los órdenes, envidiosa ($\phi\theta\omicron\nu\epsilon\rho\acute{\omicron}\nu$) y causa de perturbación”)³².

Como en tantos otros asuntos (más de lo que tienden a aceptar presentaciones excesivamente maniqueas), en su negativa a aceptar que la divinidad pueda ser envidiosa, Aristóteles es un fiel discípulo de Platón. Como es sabido, en el Libro II de la *República* se presentan las pautas generales para hablar acerca de los dioses. Y, en ese contexto, se enfatiza que dios no puede ser causa de ningún mal, que solamente puede producir cosas buenas (379a ss). Y aunque se excluyen explícitamente solamente las querellas entre los dioses o el que los dioses busquen

³¹ Por el contexto, es claro que lo que, en el primer caso, denuncia Calipso está más cerca de la envidia que de la emulación aristotélicas. Lo mismo se puede decir de este segundo caso en el que tampoco parece aludirse a algo semejante a la justa indignación aristotélica. Hay que considerar que las distinciones técnicas entre los términos son tardías.

³² En general, todo el encuentro entre Crespo y Solón, así como el destino del primero, da cuenta de los excesos de una fortuna excesiva dados los vaivenes del destino y la envidia divina. Vale la pena consultar al respecto también a VII, 10e (nuevamente en relación a los dignatarios persas, símbolos proverbiales de los excesos).

arruinar injustamente al ser humano (sin que con ello se busque expiación alguna), es evidente que dentro de las exclusiones que se seguirían del principio general del dios absolutamente bueno figuraría la envidia divina. Es por ello que el asemejarse a dios (*Teeteto*, 176b) puede jugar un rol central en la ética platónica, acaso como su máxima fundamental, sin que ello suponga un riesgo para la existencia del ser humano. Y es en esa línea también que, al explicar la pérdida de las alas del alma en el *Fedro*, Platón sostiene que “está lejos la envidia (φθόνος) de los coros divinos” (acaso para mostrar que no es por malediciencia divina que algunas almas “caen” en cuerpos humanos)³³.

Como vimos, en el caso de la cita de la *Metafísica* de Aristóteles, la discusión tenía que ver con si la práctica intelectual podría suscitar la envidia de los dioses y acarrear desgracias para el ser humano. En el *Timeo*, sin embargo, a diferencia de este texto (y de los citados previamente), lo que tenemos es la discusión de la envidia divina insertada en un contexto constitutivo. A saber, lo que está en cuestión no es simplemente si la buena fortuna humana puede acarrear la desgracia divina de algún modo, sino si, a la hora de *constituir* el mundo, el dios tiene reparos en torno a cuán bien va a realizar su obra y cuánta grandeza va a otorgar a aquello que genera.

Para aclarar lo que está en juego aquí, tracemos la figura hipotética del *deus invidiosus*. Para empezar, es probable que este no ejerciera labor constitutiva alguna, pues no sería claro cuál podría ser la motivación que lo moviera a ello. Pero, en caso tuviese que constituir algo, no buscaría hacerlo de la mejor manera posible. Su envidia sería, en cierto sentido, *anticipativa*: no solo vería con malos ojos la buena fortuna presente de lo que constituye, sino que dudaría ante la posibilidad de constituir lo que constituye de la mejor forma posible, de dotarlo de características positivas, ante la representación de su futura grandeza y la molestia que esta suscitaría en él. En ese sentido, no tendría buena voluntad en relación a aquello que constituye ni buscaría que lo que surja sea afín a él (en tanto ente perfecto³⁴). Tal dios obraría, claro está, de modo injusto.

Pero tanto, queda claro que para Aristóteles y Plutarco la envidia supone una cierta horizontalidad entre envidioso y envidiado. La disparidad radical entre

³³ También encontramos rastros de esta línea intelectual en el *Epinómis*, diálogo considerado actualmente espurio pero que sintetiza planteamientos de indudable aire platónico (entremezclándolos con una muy marcada teología astral): ahí, en 988b, se sostiene que ningún griego debe pensar que “como mortales, no deberíamos ocuparnos de lo divino”. Y se añade que lo primero que el cosmos “nos enseña y aprendemos es el número y la capacidad de contar”. Y que el cosmos, al conocerse a sí mismo, sabe que esto es así, conoce la naturaleza humana y “se regocija sin envidia” con aquellos que se vuelven buenos con la ayuda divina. Para este pasaje, nos hemos basado en la traducción de Richard D. McKirahan, Jr., recogida en Plato, *Complete Works*, edición de John M. Cooper, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1997, pp. 1617-1633.

³⁴ Paradójicamente, la envidia misma haría de él, a juicio de Platón, un ser imperfecto.

dioses y hombres haría ya inconcebible que entre ellos se asiente la envidia: ni el hombre podría envidiar a los dioses (trascendentes y en exceso dichosos) ni los dioses a los hombres (los cuales, a sus ojos, tienen una existencia limitada, incluso aceptando, con Aristóteles, que por momentos pueden acercarse a lo divino). Pero, más allá de ello, el presupuesto principal (que lleva a que Aristóteles censure rápidamente a Simónides y a toda la tradición poética con el fin de no aceptar la envidia divina, y que impide que Plutarco siquiera considere que la envidia podría tener lugar en seres racionales de orden superior), creemos, es de raigambre platónica: la perfección de lo divino y la no admisión de característica alguna que merme tal perfección.

En cierto sentido, utilizando la terminología aristotélica, podríamos afirmar que el cosmos platónico no es resultado de un dios envidioso sino de un dios benevolente que, a partir de su benevolencia, constituye un mundo orientado a su imitación o emulación. Un mundo en el que el demiurgo no envidia en absoluto a su creación y sus partes y se place en su perfección. Y, además, un mundo en el que la creación y sus partes justamente alcanzan su excelencia máxima al cultivar su semejanza con lo divino mismo.

Antes de finalizar esta sección, quisiera mencionar dos consecuencias que se siguen de lo mencionado anteriormente, consecuencias que serán exploradas en secciones posteriores. En primer lugar, así como nos figurábamos una suerte de “envidia anticipativa” del “dios envidioso”, podemos señalar que el “dios (absolutamente) benevolente” practicará también una suerte de bondad anticipativa, la cual consiste en evaluar qué decisiones debe tomar y qué características debe instituir de modo que en el futuro su obra alcance la mayor perfección posible. Por otro lado, la teología racional platónica, en tanto intento sistemático de pensar a dios como perfecto y presentarlo de tal modo, se ve enfrentada al problema de la teodicea y de la imperfección mundana. La visión platónica del demiurgo solo puede ser coherente si niega que la existencia de males en el mundo sea resultado de algo así como la mala voluntad divina. Por ello, como veremos más adelante, se postula una suerte de co-principio que marca un límite a la acción racional del dios y lo obliga a elegir entre opciones divergentes, senderos que se bifurcan, con miras a hacer no lo mejor *per se* sino solamente lo mejor posible.

3. El demiurgo como $\nu\omicron\upsilon\varsigma$

En diversos pasajes de nuestro diálogo, esta causa no envidiosa del universo de la cual venimos hablando es calificada como $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. En efecto, al menos a nivel mítico es esta su naturaleza central. Para entender las implicancias de dicha caracterización consideramos central discutir la manera en que Platón entiende el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ y cómo se sitúa esta manera de entenderlo en el contexto del pensamiento

griego antiguo. Aunque el tema es complejo y abordarlo totalmente demandaría un trabajo independiente, incluimos a continuación algunos apuntes generales al respecto, los cuales servirán para orientar nuestra indagación posterior.

El término νοῦς engloba en general, a nuestro juicio, al menos tres aspectos centrales: un aspecto asociado a la aprehensión de la realidad (al que llamaremos en adelante *aspecto intelectual*); un aspecto vinculado a la constitución del orden (*aspecto cosmológico*); y un tercer aspecto asociado al movimiento o a un tipo particular de movimiento (*aspecto dinámico*). Un repaso a través de los diferentes momentos del pensamiento y la filosofía griega permite reconstruir el desarrollo de este concepto y constatar que en algunos autores está presente solo uno de los aspectos mencionados y en algunos más de uno, habiendo diferencias también en cuál de los aspectos predomina en cada caso.

El término, al menos según una de las diversas etimologías propuestas, parece derivarse de la raíz *snu*, que significa oler³⁵. Originalmente parece haberse tomado, pues, como una captación, aprehensión o intuición, no claramente diferenciada de la sensorial. En Homero, en términos generales, parece vincularse a la percepción o captación de un estado de cosas, al darse cuenta de una situación³⁶. En un segundo momento, la semántica del término se ve enriquecida, lo cual puede notarse, a nuestro juicio, en ciertos fragmentos de Jenófanes. Por un lado, en el fragmento B24, el νοῦς aparece listado junto a la visión y la audición, con lo cual (en la tradición homérica originaria) parece subrayarse su carácter aprehensor, intelectual. Dios, dice Jenófanes, “todo lo ve, todo lo sabe, todo lo oye (οὐλος ὄρα, οὐλος δέ νοεῖ, οὐλος δε τ'ἀκούει)”. En B25, en cambio, se nos dice que “Dios hace vibrar (κραδάνει) todo con el poder del pensamiento (νόου φρενί)”. La idea, como en el pasaje anterior, es marcar una diferencia entre dios y el hombre, pero también entre dios y las ficticias deidades de la religión griega tradicional, que influyen y controlan las acciones humanas a través de desplazamientos y mutaciones. El pasaje es, sin embargo, de sumo interés más allá del contexto de polémica teológica. En concreto, da pie a entender el νοῦς no solo como algo que capta la realidad, sino también como algo que causa su movimiento y en cierto sentido lo controla (pues de lo que se trata es de reemplazar el influjo fatigoso e

³⁵ Cf. Von Fritz, K., “NOUS, NOEIN and their derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras). Part I. From the Beginnings to Parmenides”, en: *Classical Philology*, XL (1945), pp. 223-242, p. 223. Nos apoyaremos en este texto para varios de los análisis siguientes.

³⁶ Cf. Von Fritz, K., “NOOΣ and NOEIN in the Homeric Poems”, en: *Classical Philology*, XXXVIII (1943), pp. 79-93. Cf., además, el análisis clásico que hace B. Snell en *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid: Razón y Fe, 1965, capítulo primero: “La concepción homérica del hombre”. También puede consultarse el estudio de Bremmer, J.N., *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid: Siruela, 2002, donde se define al *noos* homérico como “la mente o [el] acto de la mente, un pensamiento o un propósito” (p. 50).

indigno de las deidades tradicionales por el influjo reposado de un dios que permanece siempre en su puesto y se mantiene siempre idéntico a sí mismo, B539).

En Heráclito, a su vez, el νοῦς aparece vinculado en varios pasajes a la aprehensión del λόγος, ley cósmica que rige a “todas las cosas a través de todas”³⁷. Es lo que permite, entonces, entender la armonía de los opuestos, armonía invisible que “vale más que la visible” (B54). En Parménides, por otra parte, el νοῦς aparece asociado principalmente a la captación intelectual del ser eterno y único³⁸. Aunque, como se ha visto, este matiz intelectual del término no es particularmente novedoso, uno podría argumentar que en la concepción parmenídea del νοῦς parece acentuarse la distancia entre la aprehensión de tipo intelectual y la aprehensión sensible.

El siguiente estadio es, por supuesto, Anaxágoras. Dentro de su propuesta filosófica, el νοῦς aparece como una fuerza cósmica que separa la mezcla primordial y “guía y domina la rotación de esta mezcla desde el principio” (B12)³⁹. El mismo fragmento B12, a su vez, parece dar a entender que la actividad del νοῦς no es una actividad ciega o puramente mecánica⁴⁰. Es decir, que está, por tanto, orientada por una cierta inteligencia y busca a partir de ello producir un cierto orden. La naturaleza exacta de tal dominio racional es, sin embargo, oscura y no llega a ser desarrollada plenamente por Anaxágoras. Como es sabido, ello le valió las críticas tanto de Platón como de Aristóteles⁴¹. Lo cierto es que Anaxágoras presenta al νοῦς como (en términos aristotélicos): (i) causa motriz o eficiente; (ii) al menos parcialmente, principio de ordenamiento racional.

Ahora bien, paralela a esta *triplicidad semántica* del νοῦς, corre una cierta *duplicidad*: el νοῦς es a veces propio de un individuo, a veces en cambio se vincula con una fuerza cósmica o, en todo caso, con una entidad trascendente y superior al individuo. En Homero, por ejemplo, es claro que el νοῦς puede ser νοῦς de los dioses, y no es del todo inadecuado señalar que en su cosmovisión los dioses son fuerzas cósmicas. Al mismo tiempo, también los individuos tienen νοῦς⁴². En los pasajes de Jenófanes estudiados, el νοῦς está asociado fundamentalmente al dios,

³⁷ Al respecto, pueden verse los fragmentos B40, B104 y B114

³⁸ Véanse, en especial, B3 y B6.

³⁹ Véanse además, entre otros fragmentos, B846, B848 y B849.

⁴⁰ Ahí se señala que el intelecto lo conoce todo (lo cual indica algún tipo de actividad intelectual). Asimismo, se dice luego que “cuantas cosas que estaban a punto de ser y cuantas eran, que ahora no son, y cuanto ahora no son y cuantas serán, a todas el intelecto las ordenó cósmicamente (πάντα διεκόσμησε νοῦς)...”.

⁴¹ Cf. *Fedón* 97c ss.; *Metafísica*, I, 4, 985a18 ss.

⁴² Aquí hay que tomar, sin embargo, todas las precauciones que señalara B. Snell, pues no hay aún en el pensamiento de Homero una idea plenamente formada de sujeto unitario.

que puede ser entendido como una fuerza cósmica que domina el cosmos (pero que en cierto sentido aparece, pese a las intenciones de su autor, antropomorfizado). El sentido en Heráclito y en Parménides es, creemos, fundamentalmente humano. Al contrario, el gran sentido cósmico viene dado con Anaxágoras. Pero incluso ahí hay un espacio para el ser humano: el intelecto no está mezclado en la confusión originaria y por ello puede estar repartido entre algunos de los seres vivos, aunque no en todos (B 846).

Tenemos, así, triplicidad en relación a la actividad misma (aprehender, ordenar o mover) y duplicidad en función de la instancia que lleva a cabo la operación (ser humano o fuerza cósmica/entidad trascendente).

Toda esta tradición está sedimentada, creemos, en la obra de Platón. Veamos solamente algunos pasajes que confirman esta propuesta⁴³:

Partamos del *Timeo*. En este diálogo se nos dice explícitamente que el hacedor del cosmos o demiurgo dota de alma y de νοῦς al universo (30b-30c). La idea del universo entero como un viviente dotado de alma e inteligencia está también presente en el célebre mito del *Político* (269c ss.). Ahí, en efecto se dice que nuestro universo es “un ser viviente” (ζῶον ὄν) que “ha recibido desde el comienzo una inteligencia (φρόνησις) que le fuera concedida por aquel que lo compuso”⁴⁴. Finalmente, en el marco de la también célebre refutación del “ateísmo” del Libro X de las *Leyes*, se pone en escena un extenso argumento destinado a probar la prioridad del alma sobre lo material (892a ss.). En ese contexto, se señala que el νοῦς, entre otros elementos relativos al alma, también debe ser previo a lo corpóreo (892b). Para demostrar ello, la argumentación se centra en la capacidad del alma de moverse a sí misma y a otras cosas (894c). Tal propiedad (que es, por otra parte, lo que caracteriza de modo esencial al alma en tanto alma) la hace principio del movimiento en general, que rige y precede a aquello inerte y a aquello que puede mover a otras cosas pero no puede moverse a sí mismo. Poco más adelante, el Ateniese sostiene que el tipo de alma que domina el cosmos es la especie de alma que opera “aplicando constantemente su divina inteligencia

⁴³ No se pretende ofrecer aquí una selección exhaustiva de los pasajes en los que Platón se ocupa del νοῦς ni presentar una, acaso inexistente, “teoría platónica del νοῦς”. Lo que nos interesa, en cambio, es mostrar que en Platón están (al menos) los 3 ejes señalados (aspecto intelectual, aspecto ordenador, aspecto dinámico) y los 2 niveles en los que el νοῦς se presenta (humano y cósmico). Para un tratamiento más sistemático, cf. Menn, S., *Plato on God and Nous*, Evanston: Illinois University Press, 1995.

⁴⁴ Es verdad que en el pasaje no se habla de νοῦς sino de φρόνησις, pero, como ha mostrado P. Aubenque, estos términos son en ocasiones intercambiables para Platón, quien no se ciñe siempre a una terminología estricta (cf. Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles: con un apéndice sobre la prudencia en Kant*, Barcelona: Grijalbo-Mondadori, 1999, pp. 15, 21).

($\nu\omicron\upsilon\zeta$)” (897a)⁴⁵. Por ello, tal tipo de alma produce el movimiento afín (el circular) al $\nu\omicron\upsilon\zeta$, el cual podemos ver en los astros⁴⁶.

Claramente tenemos aquí al $\nu\omicron\upsilon\zeta$ presentado como $\nu\omicron\upsilon\zeta$ a nivel cósmico (ya sea del alma del mundo o, como parece sugerirse en las *Leyes*, de las diversas almas asociadas a los astros). Ahora bien, en el caso del *Timeo*, el hecho de que el cosmos esté dotado de $\nu\omicron\upsilon\zeta$ lleva a que el movimiento del viviente que llamamos cosmos sea el más cercano a la inteligencia, es decir, el movimiento circular (34a). Pero además, el cosmos se conoce a sí mismo (34b). Es decir, el $\nu\omicron\upsilon\zeta$ del alma del mundo parece cumplir funciones cinéticas (guía al movimiento, fundado en el alma, de determinada manera) e intelectivas (asociadas al conocimiento, en este caso al auto-conocimiento). En el *Político* y las *Leyes* lo que prima es la función cinética: por un lado, el movimiento posterior a aquel gobernado por el dios puede producirse solo gracias al dominio del intelecto; por otro, se habla también del movimiento circular producido por la inteligencia.

Pero, a su vez, como ya hemos visto, el mismo hacedor del cosmos es descrito como $\nu\omicron\upsilon\zeta$. Por ejemplo, en *Timeo* 46d se precisa que él se sirve de ciertas causas para realizar hasta donde sea posible la idea de lo mejor. A estas causas “colaboradoras” se las describe luego como causas que actúan conjuntamente con el $\nu\omicron\upsilon\zeta$ y son artesanas de lo bello y bueno. Es en 47e, sin embargo, donde la identificación se hace explícita. Ahí se dice, tras terminar la descripción de las obras y el accionar del demiurgo: “La descripción anterior, salvo unos pocos detalles, constituye la demostración de lo que ha sido creado por la inteligencia ($\delta\iota\acute{\alpha}\ \nu\omicron\upsilon\zeta\ \delta\epsilon\delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron$)”. Y poco después se describe el nacimiento del cosmos como resultado de “la combinación de necesidad ($\acute{\omicron}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta\varsigma$) e inteligencia ($\nu\omicron\upsilon\zeta$)”. En este caso, el demiurgo es un agente productor de cosmicidad. Su actividad principal no se limita a guiar de una determinada manera el movimiento sino que constituye y ordena un universo que sea lo más perfecto posible.

⁴⁵ Seguimos aquí la traducción de *Las leyes* de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano (Madrid: Alianza Editorial, 2002).

⁴⁶ Poco después, sin embargo, parece presentarse al $\nu\omicron\upsilon\zeta$ como un principio trascendente al alma (897d) y no como una propiedad de esta. Incluso se afirma, en un claro pasaje de omisión, que no es posible para el hombre ver directamente a la inteligencia, concebida de este modo, por lo cual solo se puede aludir a ella indirectamente. Ello invita a la identificación entre esta inteligencia separada (que a su vez parecería ser principio de la inteligencia instanciada en el alma) y el demiurgo del *Timeo*, de quien aparentemente se dice, además, que “descubrirlo es difícil y comunicárselo a todos imposible” (28c). Sin embargo, el pasaje de omisión de las *Leyes* habla de deslumbramiento y de la necesidad de recurrir a imágenes para no ver directamente el sol y quedar cegados. Lo cual sugiere más bien una vinculación con el símil del sol del Libro VII de la *República*. Para las relaciones entre $\nu\omicron\upsilon\zeta$, demiurgo y bien, véase capítulo II.

En la misma línea, el intelecto es descrito también como causa del orden y agente constituyente del todo en *Filebo* 28e (“el intelecto lo ordena todo”, πάντα διακοσμεῖν) y en *Sofista* 265c (donde se habla de un dios artesano y de una producción acompañada de la inteligencia, la razón y la ciencia divina). Esta misma idea del intelecto como causante del orden (o, al menos, la firme creencia de que así debe explicarse el universo) puede encontrarse en *Fedón* 97c ss., donde Sócrates señala su sorpresa y entusiasmo inicial al enterarse de que Anaxágoras sostenía que “la mente lo ordena todo y es la causa de todo (νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος)”. Sócrates asume, al escuchar esto, que la mente, dentro de la propuesta anaxagórica, ordenará todo de la mejor manera, con lo cual podría explicarse por qué es mejor para cada ente el estado en el que se encuentra y por qué en su conjunto el cosmos está ordenado de la mejor manera posible (98b). Lamentablemente, según Sócrates, sus expectativas se vieron defraudadas, pues Anaxágoras no pasaba (a su juicio) de una declaración programática en cuanto al νοῦς y luego se centraba en causas materiales y mecánicas. Como es sabido, diversos autores ven en la insatisfacción socrática una especie de germen del *Timeo*, donde el proyecto de una explicación teleológica de la realidad se realizaría plenamente⁴⁷.

Ahora bien, a lo largo del *Timeo* queda claro que esa capacidad ordenadora del νοῦς se asocia a una actividad complementaria de tipo aprehensiva. En efecto, el demiurgo contempla las Ideas y es a partir de su contemplación que ordena el cosmos (véase, por ejemplo, 29a). Su objetivo es asemejar su creación hasta donde sea posible al ámbito eidético (y, en particular, a la Idea que incluye todos los seres vivos inteligibles). Las Ideas son, pues, el modelo o paradigma, del cual el mundo sensible es una mera imagen (cf. 29b). Todas las decisiones constitutivas que toma el demiurgo se ajustan a esa pretensión de lograr el mayor grado de perfección posible. Ahora bien, entre las diversas acciones que se le adjudican, el demiurgo instituye como movimiento propio del cosmos el movimiento circular (34a). Por ello, podríamos decir que es a partir de la aprehensión de las Ideas que el νοῦς demiúrgico es capaz de ordenar el cosmos y de controlar su movimiento. En suma, podríamos afirmar que la función intelectual precede y es condición de posibilidad de las funciones dinámicas y cósmicas.

Hasta aquí nos hemos limitado, sin embargo, a revisar pasajes del corpus platónico en los que se hace alusión al νοῦς a nivel cósmico. Pero en diversos pasajes se deja en claro que el hombre también posee νοῦς. Así, por ejemplo, en *Timeo* 51e se dice que el νοῦς se da en los dioses pero también en un número

⁴⁷ Cf. Bétéggh, G., *op. cit.*; Sedley, D., *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley: University of California Press, 2009, pp. 91-95.

limitado de hombres⁴⁸. El $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es descrito a lo largo del diálogo, además, como aquello que permite captar lo que siempre es⁴⁹. En el *Filebo*, por su parte, se llega a hablar del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ cósmico en el contexto de la discusión sobre la mejor forma de vida humana y, en específico, para evaluar al modo de vida racional, que supone la captación noética (véase, por ejemplo, 11b). Asimismo, es evidente que el estadio epistemológico de la $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ en el símil de la línea de la *República* está vinculado, como el nombre mismo lo señala, al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, y que este estadio puede ser alcanzado por el ser humano⁵⁰. Volveremos sobre este punto más adelante⁵¹.

4. Producción de cosmicidad

Hasta este punto, hemos visto que se han planteado tres axiomas de indagación y que estos se han aplicado ya al objeto investigado, que no es otro que el cosmos físico. Ello ha permitido determinar que este se sitúa del lado de lo que deviene; que en tanto tal depende de un agente o causa constituyente; y que dicho agente constituyente debe haber tomado como modelo lo inteligible (dado que se trata de la causa del cosmos, cuya belleza y perfección se dan por sentadas). Adicionalmente, Platón se adhiere a lo que podríamos llamar la tesis de la *bondad radical* del agente, de acuerdo a la cual las intenciones de este nunca pueden ser negativas. Dicha benevolencia se habría expresado en el hecho de que este debe haber buscado la perfección de lo que constituye y no sentirse limitado por la mezquindad. Hemos señalado, asimismo, que el Dios, en su calidad de intelecto cumple funciones intelectivas, dinámicas y ordenadoras.

Como expresión de la bondad absoluta mencionada anteriormente, se señala que el demiurgo conduce a la totalidad del desorden al orden. En efecto, casi al inicio del discurso cosmológico (30a-30b), al demiurgo se le atribuye una actividad

⁴⁸ “Aunque cualquier hombre participa de esta última [la opinión], de la inteligencia [$\nu\omicron\upsilon\varsigma$] solo los dioses y un género muy pequeño de hombres”. La alusión a la participación de los dioses en el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es sin duda ambigua, en tanto el término “dios” o “dioses”, dentro de la filosofía platónica, se asocia a una diversidad de referentes. En este caso particular, es posible que Platón aluda a uno o varios de los siguientes elementos de su propuesta filosófica: (i) al demiurgo mismo (aunque *stricto sensu* habría que decir que este *es* $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, no que participa del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$); (ii) al alma del mundo; (iii) a las almas de los diversos astros (que son presentados como objeto de culto en las *Leyes*, en el marco de lo que se ha dado en llamar teología astral); (iv) a las Ideas, de las cuales, en el que es acaso uno de los pasajes más problemáticos del corpus platónico, también se dice que poseen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (*Sofista*, 248e ss.). No indagaremos, por ahora, el sentido de esta última afirmación: baste decir, para nuestros fines, que se trata de una instancia más de un $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ trascendente al del ser humano (aunque, en cierto sentido, también trascendente al *cosmos*).

⁴⁹ Cf. 27d-28a, 52a ss. Pueden verse más referencias a este punto en la sección 1 de este capítulo.

⁵⁰ El Libro V de la *República* presenta, como es sabido, una distinción entre lo sensible y lo inteligible que en cierto sentido se asemeja a las distinciones que se presentan en *Timeo* y *Fedón*, en los pasajes citados en la nota anterior. Sobre esto, cf. *supra*, p. 16, nota 18.

⁵¹ Cf. *infra.*, capítulo III.

ordenadora general, consistente en “tomar (παραλαβών) todo cuanto es visible que se movía (κινούμενον) sin reposo (οὐκ ἡσυχίαν) de manera caótica (πλημμηλῶς) y desordenada (ἀτάκτως)” y “conducirlo (ἡγαγεν) del desorden (ἀταξίας) al orden (τάξις)”. Tenemos, pues, dos acciones puntuales: el demiurgo *acoge*, recibe o toma bajo su cargo aquello que se agita incesantemente y que carece de orden y es, en ese sentido, defectuoso. Y lo que hace es guiarlo o *dirigirlo* hacia un estado mejor. Se nos presenta así como una suerte de conductor o guía a través de un itinerario entre dos polos: del desorden al orden.

Quisiéramos llamar la atención aquí sobre varios puntos. En primer lugar, queda claro que el demiurgo toma algo dado (pre-existente pero no adecuadamente estructurado) y lo perfecciona. La acción demiúrgica es, pues, *una acción ordenadora*. Así, el acto constitutivo general de este dios ordenador supone estructurar o formar una realidad dada de antemano. Anuncia aquí Timeo una constante en su discurso: en efecto, *la instauración de todos organizados* será una de las actividades fundamentales del demiurgo (lo que se ha llamado producción de cosmicidad)⁵². Ahora bien, tal como es presentada en el discurso, esta producción de cosmicidad se da temporalmente, por lo cual supone también un movimiento o un tránsito en el cual el demiurgo sirve como guía. En términos aristotélicos, diríamos que el demiurgo es principio de movimiento: tal vez sería necesario precisar, sin embargo, que hablamos de un “principio de movimiento teleológicamente orientado” o “principio de movimiento hacia lo mejor”. A su vez, la mención de esta toma en consideración de “lo mejor”, esa búsqueda de lo bueno, nos permite reparar en un nuevo punto: es debido a que considera que el estado que va a surgir de sus acciones es mejor que el estado precedente que el demiurgo actúa. En este caso, juzga que el orden es preferible al desorden y por ello ordena el cosmos y no lo deja desordenado o, por ejemplo, parcialmente desordenado⁵³. Tenemos, pues, los siguientes elementos (evidentemente interconectados): instauración de orden, causalidad eficiente, orientación hacia lo bueno y evaluación racional de alternativas previas a la acción.

¿Qué es exactamente aquello que el demiurgo acoge? Eso se precisa más adelante en el texto⁵⁴. Si nos mantenemos por un momento, sin embargo, dentro del orden del discurso, vemos que Timeo pasa a señalar que la misma búsqueda de lo mejor para el universo lleva a que el demiurgo haga de este un “viviente dotado de alma e intelecto” (ζῶν ἔμψυχον ἔννοον, 30b-c), pues considera que, de entre los entes visibles, los dotados de intelecto son más bellos que los que carecen de dicha

⁵² Cf. Lavecchia, S., “Autoconocimiento y creación de un cosmos. Dimensiones de la σοφία en el pensamiento de Platón”, en: *Areté*, XXI (2009), pp. 143-165, p. 144.

⁵³ Platón insiste en diversas ocasiones en que al demiurgo, en tanto divino y óptimo, solo le está permitido lo mejor. Pese a esta suerte de “determinismo”, sin embargo, el relato mítico lo muestra evaluando posibilidades, deliberando.

⁵⁴ Cf. *infra*, capítulo I, sección 6.

facultad. Y debido a que resulta imposible que el intelecto se *genere* en algo sin alma, ensambla al mundo como un compuesto de cuerpo y alma dotado de intelecto. Por ello, se nos dice que al “ensamblar el mundo (τὸ πᾶν συνετεκταινέτο) colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo” (30b-30c).

Tenemos nuevamente aquí el patrón de la evaluación de alternativas (implícitamente, se sugiere que el demiurgo podría haber generado el cosmos como un ser carente de vida o como un ser carente de razón) y la búsqueda de lo mejor (en este caso, incluso, se adelanta al futuro de la obra que está construyendo y busca optar por lo más bello para ella: se habla incluso aquí de “*πρόνοια*” divina, 30c). El texto sirve de introducción, además, a los complejos pasajes que vendrán a continuación (los cuales tratan sobre los detalles de la creación del cuerpo del mundo, la creación del alma del mundo y la unión de ambas entidades). Finalmente, creemos que el texto indica también un movimiento general que será recurrente a lo largo del discurso cosmológico: el dios *ensambla* (a partir de elementos pre-existentes⁵⁵) una nueva unidad; coloca algo en algo con miras a producir un complejo o entero nuevo hecho de partes que se suman (en efecto, a partir de elementos pre-existentes crea el alma, a partir de elementos pre-existentes constituye el cuerpo del mundo, una luego el cuerpo y el alma, etc.).

A continuación, Timeo discute “a cuál de los seres vivientes (τίνι τῶν ζῶων αὐτὸν, 30c ss.)” asemejó el creador el cosmos. Es decir, se vira la atención brevemente hacia el modelo utilizado por el demiurgo. Sabemos ya que ese modelo es eterno e inteligible, por lo que de algún modo la reflexión en torno a él vuelve sobre la naturaleza del demiurgo como intelecto aprehensor. Timeo parece asumir que lo parcial es menos perfecto que lo completo: en esa línea, nos dice, el modelo no podrá ser algo parcial. Así, señala que este cosmos físico (el cual, además, nos contiene “a nosotros y a los demás animales visibles”) se asemejará al ser viviente que “comprende en sí todos los seres vivientes inteligibles” (νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, 30c9-d). Dicho modelo, añade, no es otro que el “más bello y absolutamente perfecto de los seres inteligibles” (τῶν νοουμένων καλλίστω καὶ κατὰ πάντα τελέω, 30d1-2). La naturaleza exacta de este modelo ha sido objeto de debate para los especialistas y, como es evidente, no pretendemos aquí ni reconstruir ni mucho menos zanjar dicha discusión⁵⁶. En todo caso, solamente

⁵⁵ Estos elementos pre-existentes pueden ya estar dados de antemano o pueden ser resultado de previas labores constitutivas del demiurgo.

⁵⁶ Por un lado, está el problema de a qué alude el texto mismo en el nivel literal o mítico, más allá de que exista o no otro nivel subyacente al discurso. Por otro, ya dentro de los diferentes marcos interpretativos que aparecen en el capítulo II de este trabajo, se plantea el tema de la relación entre el demiurgo y el modelo: ¿el modelo es distinto al demiurgo, como parece sugerir el discurso mismo? Y, si es diferente, ¿está por encima, por debajo, o al mismo nivel que este?

apuntaremos que no parece probable que, como ha sugerido Cornford⁵⁷, este modelo se identifique únicamente con el conjunto eidético de los seres vivos en un sentido restringido: es decir, que haga referencia al conjunto de las ideas del hombre en sí y de las diferentes especies animales. Decimos esto debido a que, en primer lugar, no quedaría claro en qué sentido la imitación de dicha idea podría generar el cosmos físico en su conjunto (que, como es evidente, no se reduce solamente a los seres vivos)⁵⁸. Asimismo, no es claro tampoco en qué sentido ese modelo podría ser verdaderamente no-parcial. Más aun, resultaría un misterio en qué sentido sería el conjunto de los animales en sí “el más bello y absolutamente perfecto de los seres inteligibles”. Recuérdese, por otra parte, que, en un pasaje del *Sofista* (248e ss.), Platón identifica a las Ideas con seres vivos. Más allá de lo que esto realmente signifique, lo cierto es que desde cierto punto de vista, las Ideas en su conjunto pueden ser calificadas de “seres vivos”. Con lo cual podría sugerirse que el modelo utilizado aquí no es otro que el conjunto de todas las Ideas. En todo caso, más allá de la identificación exacta del modelo concreto, nos interesa resaltar que el demiurgo opta por el modelo más adecuado para alcanzar la perfección de su obra (de entre una variedad de opciones). Es también en ese sentido que hace al cosmos físico un ser único, sin otro igual a él⁵⁹.

Timeo describe a continuación detalladamente la conformación del cuerpo del mundo a partir de la fusión de los cuatro elementos primordiales de la filosofía de

⁵⁷ Luego de señalar que esta Forma tiene como familias subordinadas a los dioses, las aves, los peces y los animales terrestres, añade que “Platón no dice, ni aquí ni en ningún otro lugar, que esta Forma genérica de la Criatura Viviente contiene algo más que todas las Formas y diferencias genéricas y específicas que aparecerían en el sistema completo de definiciones de todas las especies de criaturas vivas que existen en el mundo, incluyendo a los dioses creados. No tenemos derecho alguno a identificarlo con el sistema entero de las Formas (...)” (Cornford, F.M., *op.cit.*, pp. 40-41).

⁵⁸ El mismo Cornford se ve obligado, sin embargo, a añadir luego que también son relevantes las formas de los cuatro cuerpos primarios (*loc. cit.*). Tomando esto en cuenta, parecería que el demiurgo toma dos modelos en su constitución (la Idea de los cuatro elementos y la Idea de los seres vivos, pero eso no parece seguirse del texto ni ser muy consistente con el discurso sobre la unicidad del modelo). Cf. Halfwassen, J., “Der Demiurg: Seine Stellung in Der Philosophie Platons und Seine Deutung im Antiken Platonismus”, en: Neschke-Hentschke, Ada (ed.), *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception / Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, Leuven: Peeters, 2000, pp. 39-62, p. 56.

⁵⁹ En tanto el modelo es uno, por un lado, producir varias copias supondría alejarse de este. Además, la unicidad misma es una perfección, por lo que hacer varias copias supondría hacer a todas ellas copias no tan buenas como podrían llegar a serlo (si fuesen el único ejemplar copiado). No es pertinente por ello la comparación que hace D. Keyt, cuando sostiene que el demiurgo, en este proceso, actúa como una suerte de “pintor demente” que busca reproducir en su obra características que no son relevantes (cf. Keyt, D., “The Mad Craftsman of the *Timaeus*”, en: *The Philosophical Review*, LXXX, 2 (1971), pp. 230-235, especialmente pp. 230-231). Evidentemente, hay ciertas características del modelo que son imposibles de trasladar a su imagen (en este caso, la inmutabilidad o el carácter inteligible, por ejemplo), pues esta imagen se mueve en otro ámbito ontológico. Pero, si existen características que se pueden conservar, y si algunas de ellas (más aún) son claramente distintivas de la perfección, lo insensato sería más bien que el demiurgo no busque imitarlas.

Empédocles (agua, tierra, aire y fuego). Nos dice, en primer lugar, que se necesitan de todos modos dos elementos constituyentes debido a la naturaleza que debe tener el cuerpo del universo: así, en tanto este cuerpo debe ser visible, es necesario el uso del fuego; y en tanto debe ser tangible, es imprescindible la solidez, la cual presupone a la tierra (31b5 ss.). Además de estos dos elementos, se hacen necesarios otros dos, debido a que se deben tener dos extremos y dos mediaciones para generar una superficie con profundidad (31b9 ss.)⁶⁰. Lo que el demiurgo hace luego es unir dichos elementos de la manera más bella y perfecta, a partir de la inserción de relaciones matemáticas determinadas entre ellas. Produce así un todo armónico, que alcanza la amistad plena⁶¹ y que es indisoluble salvo para aquel que lo constituyó.

Quisiera llamar la atención aquí sobre el hecho de que tenemos un *compuesto que alcanza la unidad plena gracias a la acción del demiurgo*. Las matemáticas aparecen aquí como un símbolo e instrumento de esa unidad, a la vez que como expresión de la estructura racional que, de algún modo, se busca insertar en el mundo. Por otro lado, vale la pena enfatizar lo referido al uso de los cuatro elementos. El número de estos no es casual, pues, como vimos, responde a un razonamiento cuidadoso del demiurgo, razonamiento que puede luego ser reconstruido al menos hipotéticamente por un observador externo (a saber, un observador agudo que ve esos cuatro elementos, puede encontrar buenas razones para explicar su número). Con lo cual, el cosmos se nos aparece como resultado de decisiones inteligentes orientadas a lo mejor tomadas por el demiurgo, decisiones que pueden ser barruntadas o reconstruidas luego por un observador racional. Evidentemente, esto mismo podría decirse de los puntos anteriores (a saber, el hecho que el cosmos sea un viviente racional, o un todo ordenado, o que haya solo uno y no muchos universos, son

⁶⁰ No entraremos aquí al complejo razonamiento matemático que pone en juego aquí (y en lo que sigue) Platón. El argumento, en líneas generales, parece ser el siguiente: los dos términos, para poder estar unidos, necesitan un vínculo (un tercer término). Y el vínculo más perfecto es el de la llamada proporción geométrica, que hace que cualquiera de los términos en juego sea a la vez primero, último y medio. Dado que los cuerpos primarios son sólidos, y la matemática griega llama sólidos a los productos de tres números, entonces se hacen necesarios dos medios, pues entre dos números sólidos (o cúbicos) siempre hay dos medios con los que puede plantearse la relación analógica. Cf. al respecto Cornford, F.M., *op. cit.*, pp. 45-52; Sallis, J., *Chorology. On Beginnings in Plato's Timaeus*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999, p. 9.

⁶¹ La alusión a la amistad o $\phi\lambda\acute{\iota}\lambda\alpha$ (32c5) constituye claramente una referencia a Empédocles. Como observa F.M. Cornford con acierto, mientras que Empédocles simplemente había dado por supuestos a dichos cuatro elementos como elementos básicos en la constitución del todo, Platón deduce lógicamente su necesidad (*op. cit.*, p. 45). En esto, nos parece claro, puede verse la diferencia hermenéutica que supone abordar el mundo asumiendo que este está racionalmente estructurado con miras a lo mejor. No basta con decir que hay cuatro elementos básicos subyacentes a todo: hay que tratar de entender *por qué* son esos cuatro los elementos y no otros (o por qué no son solo algunos de esos cuatro elementos los utilizados). Por otra parte, la otra gran diferencia con la propuesta de Empédocles es que, para este, los cuatro elementos eran verdaderamente *básicos* o *fundamentales*, no había nada más simple que ellos. Veremos luego brevemente que Platón no comparte dicha posición. Con respecto a estos puntos de “discrepancia” con Empédocles, cf. *infra*, capítulo I, sección 6.

hechos que pueden ser rastreados hasta los propósitos de un agente racional y justificados a partir de ello).

Timeo prosigue dando luego algunos detalles de la composición del cuerpo del mundo. Indica, en efecto, que el demiurgo utiliza completamente los cuatro elementos al constituir el mundo (32c5 ss.). Y lo hace a partir de tres criterios, todos subordinados a su deseo de lo mejor: la completitud (de modo tal que su obra fuese un todo completo compuesto, a su vez, de partes completas); la unicidad (impidiendo que se puedan formar a partir de los cuatro elementos otros universos); la indestructibilidad (busca no dejar, a su vez, nada fuera del cosmos que pueda luego atacarlo y corromperlo) (*ibid.*). Me interesa resaltar, nuevamente, la benevolencia del creador y las decisiones que toma a partir de un razonamiento que busca instaurar la situación más conveniente. Además, en este caso vemos también claramente cómo el dios se adelanta a lo que va a ocurrir y a partir de esa suerte de visión anticipativa toma decisiones para mejor. El cosmos obtiene, además, la figura que más le conviene (la esfera, en tanto contiene a las demás figuras y semejante), no se le dota de elementos superfluos (por ejemplo, manos o pies, pues no debe tomar nada), y el demiurgo le proporciona el movimiento circular, el más propio de su cuerpo y más cercano al intelecto (claramente, se revela el demiurgo como principio dinámico, 34c-34a).

Timeo pasa luego a describir la constitución del alma del mundo, no sin antes aclararnos que en realidad no es el alma posterior al cuerpo, sino “primera en origen y en virtud, y más antigua” (34c), aunque el discurso no le ha hecho justicia a esto. La descripción de la creación del alma es descrita de la siguiente manera: “En medio del ser indivisible, eterno e inmutable (Τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας) y del divisible que deviene en los cuerpos (τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς) mezcló una tercera clase de ser (τρίτον [...] οὐσίας εἶδος), hecha de los otros dos. En lo que concierne (ἀὐτὸν περὶ) a la naturaleza de lo mismo (τῆς τε ταύτου φύσεως) y de lo otro (τῆς τοῦ ἑτέρου), también compuso de la misma manera (κατὰ ταῦτὰ) una tercera clase de naturaleza entre lo indivisible y lo divisible en los cuerpos de una y otra (ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστού). A continuación, tomó los tres elementos resultantes y los mezcló a todos en una forma (εἰς μίαν πάντα ἰδέαν): para ajustar la naturaleza de lo otro, difícil de mezclar, a la de lo mismo, utilizó la violencia y las mezcló con el ser. Después de unir los tres componentes, dividió el conjunto resultante en tantas partes como era conveniente, cada una mezclada de lo mismo y de lo otro y del ser” (35a-35b). El demiurgo toma luego esta mezcla, la divide a partir de proporciones matemáticas y a partir de dicho compuesto, así dividido, construye un sistema de ciclos que corresponden a los trayectos principales de planetas y estrellas.

No es nuestra intención dar aquí una interpretación exhaustiva de este pasaje, el cual ha sido calificado como “el pasaje más desconcertante y difícil del diálogo en su conjunto”⁶². Nos interesa, en cambio, para nuestros fines, mostrar simplemente lo siguiente. Platón no explica en ninguna parte de este diálogo (ni en ningún otro) el sentido último de esta composición del alma ni deja en claro cuáles son los elementos involucrados en el proceso de su constitución. Como es natural, ello incitó (al parecer desde muy temprano) la producción de una diversidad de teorías al respecto⁶³. Lo que nos gustaría mostrar brevemente es que las principales interpretaciones de este pasaje se apoyan unánimemente (más allá de las importantes divergencias hermenéuticas) en la figura de una inteligencia demiúrgica que fusiona realidades pre-existentes con miras a obtener el mejor resultado posible. Ello no es, evidentemente, arbitrario: se basa en lo que el mismo Platón muestra en el diálogo en torno a la acción del demiurgo. Sin embargo, lo cierto es que los intérpretes suplen un vacío del texto mismo (y, en general, del corpus platónico). Y al optar por suplir dicha ausencia de maneras divergentes pero emparentadas por una base común, dichos intérpretes nos dicen también algo acerca del valor que le asignan a ciertos elementos de la estructura de la actividad demiúrgica. Así, resumiendo, creemos que el rol central que la tradición exegética le otorga a ciertos elementos de dicha actividad permite dar cuenta de la importancia que se les asigna a dichos elementos en el diálogo mismo, importancia que los intérpretes han sabido ver adecuadamente.

Pasemos, pues, a las diversas lecturas. Creemos que es posible distinguir, al menos, las siguientes grandes interpretaciones con respecto al pasaje en cuestión⁶⁴:

En primer lugar, si volvemos a la traducción de F. Lisi, esta sugiere los siguientes momentos de la acción demiúrgica:

1. Se mezcla el Ser “indivisible, eterno e inmutable” y el Ser “divisible que deviene en los cuerpos”. Tenemos, así, como resultado, al Ser intermedio.
2. Se mezcla, del mismo modo, en relación a la naturaleza de lo Mismo, lo Mismo “indivisible” y lo Mismo “divisible en los cuerpos”. Tenemos, así, lo Mismo intermedio.
3. Se mezcla, en relación a la naturaleza de lo Otro, lo Otro “indivisible” y lo Otro “divisible en los cuerpos”. Tenemos, así, lo Otro intermedio.
4. Finalmente (ya en un segundo momento), las tres mezclas resultantes (el Ser intermedio, lo Mismo intermedio y lo Otro intermedio) son, a su vez, mezcladas entre sí.

⁶² Taylor, A.E., *op. cit.*, p. 106.

⁶³ Plutarco, en su *De animae procreatione in Timaeo*, nos habla ya de una disputa entre Jenócrates y Crántor en torno al pasaje (*cf.* 1012d).

⁶⁴ Seguimos aquí, en general, la división de interpretaciones propuesta por Sallis, J., *op. cit.*, pp. 65 ss.

Lisi confiesa, por su parte, seguir aquí la lectura de F.M. Cornford, a su vez inspirada en Proclo⁶⁵. Como es evidente, la lectura considera que lo Mismo y lo Otro son naturalezas distintas a lo “indivisible” y a lo “divisible”. En ese sentido, bajo esta lectura se tiene un total de tres mezclas primeras y una mezcla última (cuatro mezclas en total)⁶⁶. Cornford explica el significado del pasaje del siguiente modo: en primer lugar, conecta al Ser, a lo Mismo y a lo Otro con los géneros supremos del *Sofista*. A su juicio, el alma es una realidad intermedia, en primer lugar, entre el Ser eterno e indivisible (el ámbito de las Ideas) y el Ser divisible y en devenir (lo Sensible), debido a que, como los objetos del primer ámbito, es eterna y tiene una unidad superior a la corpórea al no ser material. Al mismo tiempo, sin embargo, al igual que los objetos sensibles, de algún modo se divide, ya que se distribuye en los diversos cuerpos (en el caso de las almas individuales) o en el cuerpo del mundo (en el caso del alma del mundo). Además, el pensamiento, que le es consustancial, supone un cierto cambio, lo cual lo aleja, a juicio de Cornford, de la inmutabilidad absoluta de las Ideas tal y como él la comprende. Por eso, como se señala en el *Fedón*, es una realidad afín a las Ideas pero no la Idea misma. En cuanto a lo Mismo y lo Otro, Cornford vincula su rol como integrantes del alma a motivos epistemológicos (siguiendo una tradición que remonta a Crantor y en la que nos detendremos luego). Así, es con miras a que el alma pueda reconocer la Mismidad y la Otredad propias del ámbito sensible, y la Mismidad y la Otredad propias del ámbito inteligible, que el demiurgo (sobre la base de que solo lo semejante conoce a lo semejante) utiliza dichos ingredientes (lo Mismo inteligible y sensible, lo Otro inteligible y sensible) al componer el alma.

Las otras interpretaciones parten, en primer lugar, de una comprensión distinta del texto. Omitiendo la polémica cláusula *aû péri*, Taylor propone la siguiente traducción del mismo: “En medio del ser que es indivisible y siempre es el mismo, y el ser que deviene o cambia y es divisible en la región corpórea, [el demiurgo] fusionó una tercera forma de ser compuesta de ambas, *es decir*, de lo Mismo y lo Otro... Y de la misma manera lo hizo un compuesto de lo que es indivisible y de lo que es divisible en los cuerpos...”⁶⁷. Nótese, en primer lugar, que bajo esta lectura lo Mismo equivale al ser indivisible y lo Otro al compuesto de ambas. Y aunque la última frase de la cita previa podría parecer una repetición innecesaria, Taylor sostiene que se la incluye justamente para enfatizar la equivalencia recién

⁶⁵ Cf. la nota 27, en el pasaje correspondiente a la traducción del *Timeo*. Sobre la lectura de Cornford, que a continuación resumimos, puede verse Cornford, F.M., *op. cit.*, pp. 59-66. Para un esquema de esta interpretación, véase la p. 63.

⁶⁶ Filológicamente hablando, la lectura se basa en la no eliminación de la cláusula *aû péri*, lo cual permite pensar que “lo Mismo” y “lo Otro” se distinguen de lo que les precede en la oración.

⁶⁷ Taylor, A.E., *op. cit.*, p. 108.

mencionada⁶⁸. Siguiendo con esta interpretación, el demiurgo tomaría luego las tres realidades involucradas (el ser indivisible (o lo Mismo), el ser divisible (lo Otro), y el compuesto de ambas) y las fusionaría para obtener el resultado final. En ese sentido, como dice Taylor resumiendo su postura, el proceso es el siguiente: tenemos dos formas de ser (A y B), las cuales se combinan para dar paso a C ($A+B=C$). En un segundo momento, se suman A, B y C para dar paso a la sustancia que luego será dividida proporcionalmente para formar los ciclos planetarios y animar al cuerpo del mundo⁶⁹.

La construcción deja todavía, evidentemente, bastante espacio para la interpretación. Taylor, quien trabaja bajo el supuesto bastante discutible de que las doctrinas expuestas por Timeo no son platónicas sino, fundamentalmente, pitagóricas, entiende que lo que se mezcla de algún modo es el Límite (que al parecer vincula con las Ideas) con lo Ilimitado, para dar paso a una entidad intermedia. Y señala que esto guarda un paralelo con la composición del mundo del devenir, el cual también es resultado de la combinación de las Ideas y el receptáculo. En ese sentido, cree ver un cierto paralelismo entre ambas combinaciones, lo cual permitiría entender además cómo el individuo puede conocer el cosmos sensible. Ahora bien, sin necesidad de comprometerse con todo lo que dice Taylor, uno podría “simplificar” la lectura de Cornford y entender que lo que se mezcla no es otra cosa que el ser propio de las Ideas y el ser propio del devenir, creando una instancia intermedia capaz de conocer ambas realidades y que, además, está al medio de ambas. Dicho esto, podría parecer sin embargo algo ocioso el hecho de que la mezcla se vuelva a mezclar con los componentes originales que la han conformado.

Otras dos interpretaciones, esta vez de la tradición clásica, merecen también ser mencionadas. Se trata de las interpretaciones de Jenócrates y Crántor. Por lo que podemos saber de ellas a través del informe de Plutarco⁷⁰, ambos consideraban que había en total cuatro componentes básicos en juego en este pasaje. Sin embargo, mientras que el énfasis de Jenócrates estaba puesto en el aspecto cinético del alma, Crántor parecía subrayar su aspecto cognoscitivo.

En efecto, Jenócrates definió el alma como “número que se mueve a sí mismo”⁷¹. Sin entrar en los detalles de dicha definición, podemos decir lo siguiente acerca de ella: para Jenócrates, como para buena parte de la Antigua Academia, la realidad se derivaba de dos principios fundamentales (la Mónada y la Díada

⁶⁸ “Esto parece una repetición de lo que ha sido dicho ya tres líneas más arriba, pero tiene un punto si el objeto de la cláusula es recordarnos que lo Mismo y lo Otro de a4-5 equivalen a lo Indivisible y Divisible de a5-6” (*ibid.*, pp. 108-109).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 109.

⁷⁰ Cf. Plutarco, *De animae procreatione in Timaeo*

⁷¹ *Ibid.*, 1012d.

Indeterminada). Dentro de esta derivación, los números aparecían como realidades fundamentales, tanto así que según algunos testimonios ellos cumplen el rol que se asignaba previamente a las Ideas en el pensamiento platónico⁷². En todo caso, parece que el alma específicamente era vista como un número debido a que su rol principal era discernir y, dentro del discernir, el acto más básico es el contar⁷³. Sea como fuese, debido al principio de que lo semejante conoce a lo semejante, si el acto más fundamental del alma es identificar los números, el alma misma debía ser un número. Pero, por otra parte, es claro que una de las características distintivas del alma es su capacidad de moverse a sí misma. Por ello, se la define como número que tiene en sí su principio de movimiento. Volviendo entonces al pasaje en cuestión, Jenócrates cree ver en él, en primer lugar, la derivación de la serie numérica a partir de la combinación de la Mónada o principio de determinación (lo indivisible) y la Díada o lo Indeterminado (lo divisible). Luego, al número así producido se le añade la naturaleza de lo Mismo (identificada con el Reposo) y la de lo Otro (identificada con el Movimiento)⁷⁴. De ese modo, tenemos ya al alma como “número que se mueve a sí mismo”.

La última interpretación que debemos mencionar es la de Crántor. Como hemos señalado, este parece centrarse más bien en el rol epistemológico del alma. Así, sostiene que esta debe poder captar tanto lo inteligible como lo sensible y hacer, en ambos ámbitos, juicios que indiquen la semejanza y la diferencia (entre Ideas o entre cosas sensibles). Por ello, bajo el principio de que solo lo semejante conoce a lo semejante, el demiurgo conformaría al alma de una porción de naturaleza inteligible (lo indivisible) y de naturaleza sensible (lo divisible), así como de aquello que le permite establecer juicios de identidad (lo Mismo) y plantear diferencias (lo Otro)⁷⁵.

¿Cuál de estas interpretaciones es la más sensata? No es este el lugar para tomar una decisión al respecto. Lo que nos interesa resaltar, como ya se anunció, es lo siguiente: todos los intérpretes sostienen que lo que el demiurgo hace es tomar elementos pre-existentes⁷⁶ y combinarlos creando nuevas unidades. Y lo hace

⁷² Cf., al respecto, Dillon, J., *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy, (347-274 B.C.)*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

⁷³ Cf. Taylor, A.E., *op. cit.*, pp. 112-113, nota 3, quien remite a Aristóteles, *De Anima*, I, 403 25ss.

⁷⁴ Hay aquí, por cierto, una confusión de los géneros supremos platónicos expuestos en el *Sofista*, o una simplificación/superposición de los mismos.

⁷⁵ Cf. Plutarco, *De animae procreatione in Timaeo*, 1012d; 1012f-1013a.

⁷⁶ Estos elementos pre-existentes pueden ser elementos dados *a priori* (aparentemente) o elementos constituidos previamente por el mismo demiurgo. Así, por ejemplo, en la lectura de Cornford tendríamos el Ser indivisible y el Ser divisible, lo Mismo divisible y lo Mismo indivisible y lo Otro indivisible y lo Otro divisible. En la imagería mítica, por lo menos claramente lo eidético sería previo al demiurgo, aunque lo propio de lo divisible o sensible tendría un estatus menos claro. Luego, la mezcla de los tres intermedios resultantes sería una mezcla de entidades ya constituidas por el demiurgo. En el caso de Taylor, tendríamos, primero, la mezcla de los principios de lo Limitado y lo Ilimitado y luego una segunda mezcla de lo Limitado, lo Ilimitado y la mezcla de

siempre con la mira puesta en el futuro, anticipándose a cuáles van a ser las funciones o la finalidad de lo que está constituyendo y tratando, en esa línea, de hacer el mejor producto posible⁷⁷. Incluso si ninguna de estas interpretaciones calzara con las intenciones reales de Platón, lo cierto es que muestran que la actividad demiúrgica se articula claramente para buena parte de la tradición del modo en que hemos mencionado.

Luego, el alma es dividida de acuerdo a ciertos intervalos armónicos, y se describen sus movimientos, representados por dos círculos principales. A continuación se expone su fusión con el cuerpo, pero no entraremos en el marco de este trabajo en esos puntos, pues creemos que ya se han ilustrado los elementos centrales de la actividad ordenadora del demiurgo. Recapitulemos, pues, para finalizar, los puntos centrales que hemos planteado en esta sección. La actividad demiúrgica es una actividad ordenadora que busca crear todos completos. En la actividad demiúrgica, estos todos completos son instaurados como resultados de procesos de constitución que se desarrollan a partir de tomas de decisión (orientadas por la búsqueda de lo mejor) de un ser benevolente e inteligente que se adelanta a las consecuencias de sus acciones y opta por la más conveniente. Dichos todos completos, además, surgen como resultado de la fusión de realidades pre-existentes y exhiben como propiedad central la unidad. El modelo de la acción del demiurgo (además de la búsqueda del bien) es un conjunto eidético. La suma de esos todos (que es el universo) surge como una totalidad con sentido, que puede ser leída o comprendida retrotrayendo sus estructuras hasta un artesano racional.

5. Semejanza y exhortación a la mimética constitutiva

No es exagerado afirmar que el concepto de semejanza juega un rol central en el discurso cosmogónico de Timeo. En esta sección exploramos brevemente dos maneras en las que se manifiesta dicho concepto de modo marcado. La primera, atañe al cosmos y a su carácter de imagen de un paradigma inteligible. La segunda se vincula al llamado que hace el demiurgo expresamente a que otros dioses lo

ambos. Para Jenócrates, tendríamos la Mónada y la Díada, cuya interacción produce el número. Y el número fusionado con lo Mismo y lo Otro permite el surgimiento del número que se mueve a sí mismo (a saber, el alma). Finalmente, con Crántor, tenemos, primero a lo inteligible y lo sensible, cuya mezcla se vincula a su vez con lo Mismo (entendido como diferencia) y lo Otro (entendido como identidad).

⁷⁷ Para Cornford, se busca crear un ser intermedio entre lo inteligible y lo sensible, capaz de reconocer la semejanza y la diferencia propias de cada uno de estos ámbitos. Para Taylor, se trata de establecer un paralelo entre los componentes y la constitución del cosmos y del alma, de modo que esta alma pueda comprender este cosmos. Para Jenócrates, el demiurgo busca crear un número (entendido como una realidad fundamental) que tenga la propiedad de moverse. Y Crántor entiende que se busca crear una realidad capaz de comunicarse con ambos ámbitos y establecer las relaciones convenientes entre ellos.

imiten. Una tercera forma de semejanza, asociada a la vinculación entre los discursos y sus objetos, será estudiada en el siguiente capítulo.

La primera forma de manifestación de la semejanza ya nos es conocida. Recuérdense, por ejemplo, que el demiurgo aparece operando, como ya se ha dicho, sobre la base de un modelo. Su objetivo, pues, es conformar el devenir de acuerdo a un original eidético. En ese sentido, busca instaurar una semejanza o similitud. Por ello, el ámbito eidético o modelo eterno es caracterizado como un paradigma (28b) y el mundo pasa a ser concebido como un εἰκῶν (29b), el cual es definido también, más adelante, como una imagen generada de los dioses eternos (τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸ ἄγαλμας, 37c). En ese sentido, como ya se ha señalado, a partir de su carácter benevolente, el demiurgo busca producir la máxima semejanza (παραπλήσια) posible (29e). Es por ello que el universo que se produce se asemeja (ὁμοιότατον) al ser viviente perfecto, y no a algo parcial o imperfecto, pues nada semejante (ἑοικὸς) a algo imperfecto llega a ser bello. Estos pasajes, elegidos casi al azar, muestran que el lenguaje de la imagen y de la semejanza abunda en el tratado⁷⁸.

Me interesa, sin embargo, otra forma de semejanza que aparece claramente en el relato. De algún modo, la aparición de esta nueva forma de semejanza se apoya sobre la primera. En efecto, es con miras a hacer que la imagen sea más fiel al original y sobre la base de la intención del demiurgo de cultivar la semejanza lo máximo posible, que se sostiene que cuando este ya había completado todo lo referente a la similitud (ὁμοιότητα) con aquello a lo que se asemejaba (ἀπεικάζετο), el universo no poseía aún todas las especies animales y era por ello disímil (ἀνομοίως) en relación a su modelo (39e). Es en ese contexto que se habla de la creación del género de los dioses y de la delegación en ellos de la labor constitutiva. Es para hacer el mundo más perfecto y más semejante, entonces, que, a su vez, el demiurgo construye entes semejantes a sí y los exhorta a imitarlo.

Veamos el pasaje con cierto detalle: Dios crea en primer lugar las estrellas fijas y las dota de movimientos precisos (los planetas, también concebidos como divinidades, habían sido creados previamente). Luego constituye la tierra y a continuación a ciertos dioses menores (los dioses de la mitología tradicional). Todos estos dioses son luego convocados por el demiurgo, quien les dirige la palabra. En primer lugar, se les anuncia que ellos no tendrán un destino mortal pese a haber sido generados, debido a que la voluntad del demiurgo es mantenerlos en tanto seres bien constituidos. A continuación, se los convoca a apoyar en la labor demiúrgica, debido a que es necesario que estos seres generados produzcan lo propio de los

⁷⁸ En relación a este tema, resulta también significativo el pasaje en torno al tiempo y la eternidad, cf. *Timeo* 37d ss.

mortales, pues de lo contrario lo mortal sería indestructible y pleno como ellos mismos. Puntualmente, y eso es lo que nos interesa en particular, se les dice lo siguiente: “aplicaos a la creación (δημιουργίαν) de los seres vivos de acuerdo con la naturaleza e imitad (μιμούμενοι) mi poder (δύναμιν) en vuestra generación”, (41c).

Los dioses, en efecto, colaboran con su progenitor, quien les entrega la parte divina del hombre para que luego ellos la fundan con la parte mortal que deben generar. Asimismo, les asigna ciertos roles vinculados a la supervisión de las almas humanas. Ahora bien, estos dioses jóvenes son llamados explícitamente hijos del demiurgo y este es llamado su padre (42 e). Ellos imitan (μιμούμενοι) al que los ha creado. En efecto, crean un cuerpo para el humano que es menos perfecto que el del universo. Más adelante, al moldear ese cuerpo (44e) o las partes mortales del alma (69d), toman decisiones de acuerdo a lo mejor y en previsión del futuro. Lo mismo sucede en relación con, por ejemplo, la composición de los ojos del hombre (como se puede ver en el apartado siguiente).

Ahora bien, se ha observado que con frecuencia, en la descripción de la obra de los dioses menores, se tiende a pasar del plural (los dioses) al singular (el dios)⁷⁹. Se ha querido ver en ello, entre otras cosas, una indicación del carácter meramente mítico de lo que se plantea o la alusión a una actividad demiúrgica de tipo impersonal. Sin que lo anterior sea necesariamente errado, uno podría argumentar (más bien) que la constitución del cosmos es una acción colectiva, guiada por el demiurgo, y que en cierto sentido (en tanto él preside todo el proceso) las obras son tanto suyas como de los demiurgos menores (quienes solo lo imitan).

Quería volver aquí, sin embargo, sobre un punto adicional que vale la pena tomar en cuenta. El dios entrega al hombre algo divino, que en el hombre bueno debe constituir lo dominante (esto puede identificarse con el intelecto mismo o con la razón). Luego, esto se entremezcla con las partes mortales del alma y con el cuerpo corruptible, diseñado por los dioses menores. Pero de algún modo hay ya en el hombre una semejanza que este debe cultivar o desarrollar⁸⁰. Así, si el universo entero tiene ya una semejanza dada con el cosmos por la acción del demiurgo, en los dioses menores y en el hombre hay una suerte de semejanza latente, que puede ser desarrollada en menor o mayor medida. En el caso de los dioses esta semejanza parece actualizarse plenamente (y uno podría decir que es así como estos dioses son divinizados, es porque hacen lo que hacen que son dioses) a partir de la imitación de la acción constitutiva del demiurgo primigenio (con sus caracteres inherentes de benevolencia, creación de nuevas unidades, etc.). En el hombre,

⁷⁹ Cf. Carone, R.G., *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, nota 17, p. 204.

⁸⁰ Para este punto, cf. Lavecchia, Salvatore, *Una via che conduce al divino. La "homiosis theo" nella filosofia di Platone*, Milán: Vita e Pensiero, 2006, p. 250.

claramente el uso del intelecto será también un modo de alcanzar lo divino. Pero, como veremos en la segunda sección de este trabajo, en general existen diversos modos y ámbitos en los cuales puede lograrse la asimilación con la acción demiúrgica.

La actividad demiúrgica busca, pues instaurar una semejanza en diversos sentidos. Por un lado, su producto debe ser lo más semejante posible al modelo inteligible (y al demiurgo mismo, en tanto ser perfecto). Por otra parte, sin embargo, también busca “aliados” divinos en el proceso de constitución, exige que se lo imite. Esto último, el pedido que hace un agente constituyente para que otros lo imiten y constituyan también, es lo que llamaremos de aquí en adelante exhortación a la mimética constitutiva. Finalmente, también parece haber una apertura a que el hombre cultive su semejanza con lo divino aunque dejemos abierta aún la pregunta en torno a cómo se alcanza esta semejanza.

6. Limitación por la necesidad

Finalmente, nos toca estudiar al principio contrapuesto tanto a lo inteligible como a la inteligencia. Nos referimos a la “necesidad” (ἀνάγκη). Este principio es antitético a lo inteligible, en primer lugar, pues (al parecer) tiene, en cuanto a la constitución de lo sensible se refiere, el mismo rango que lo eidético. En efecto, si bien al principio del diálogo aparentemente se plantea una contraposición sin más entre lo sensible y lo inteligible, hacia el “segundo inicio” del discurso cosmológico se habla de la necesidad de un tercer género y se explica que este tercer género, junto con el del Ser permanente, permiten la constitución de lo que deviene (del segundo género). Así, al menos en cuanto a lo sensible se refiere, lo inteligible y la necesidad parecen ser principios polares del mismo nivel. Pero el principio de la necesidad es también antitético a la inteligencia (y eso es lo que nos interesará sobre todo resaltar) en tanto le pone un freno a la perfección que el demiurgo busca alcanzar. Es verdad que este no tiene más remedio que trabajar con ella y utilizarla y que la necesidad, a su vez, acaba siendo persuadida a cooperar con la inteligencia. Pero, pese a ser dominada por ella y obligada a cooperar en su obra, lo cierto es que la necesidad es sin duda un principio “diteleológico”, a saber, un principio que se contrapone y limita la benevolencia absoluta de un creador que busca organizar todo de la mejor manera posible.

El principio de la necesidad es abordado exhaustivamente a partir de 47e. Ahí, Timeo confiesa que lo dicho anteriormente solo se ha centrado (“salvo unos pocos detalles”) en el intelecto y ha ignorado casi completamente el co-principio que explica el universo. A continuación, reinicia su discurso con miras a describir este co-principio. En su alocución, es posible señalar cuatro perspectivas generales desde las cuales se alude a este: en efecto, el principio complementario al intelecto es descrito como necesidad y causa errante, como receptáculo, como espacio y

como movimiento desordenado. En lo que viene, presentaremos cada una de estas perspectivas brevemente, poniendo especial énfasis en la primera, debido a que es la que se asocia de manera más clara con la actividad demiúrgica. Antes, sin embargo, discutiremos cuáles podrían ser esos “pocos detalles” que anticipan al co-principio de la necesidad dentro de la descripción previa de la actividad del intelecto.

Por confesión del mismo Timeo, entonces, sabemos que aunque el principio de la necesidad hace su entrada oficial en escena tardíamente, encontramos ya prefiguraciones del mismo desde el comienzo del discurso cosmológico que este presenta. En efecto, luego del preludeo inicial en el que se proponen los tres axiomas ya estudiados y se discute el parentesco de los discursos con sus objetos, se pasa a tratar (como vimos) el problema de la motivación detrás de la creación. Es ahí donde se expone el tema de la benevolencia absoluta del demiurgo, a la cual también ya hemos aludido. Y es justamente en el contexto de la discusión de dicha benevolencia, como una limitación a la misma, que emerge la sombra de la necesidad: el dios, nos dice Timeo, al carecer de mezquindad, quería “que todo llegara a ser lo más semejante posible (μάλιστα) a él mismo. E inmediatamente se señala que este dios quería “que no hubiese en lo posible (κατὰ δύναμιν) nada malo” (29e). Así pues, vemos que en el pasaje introductorio de la bondad divina se contraponen a esta, ya desde el principio, ciertas limitaciones que constriñen su acción: el demiurgo puede obrar solo dentro de lo posible, hay ciertas barreras que aparentemente no puede traspasar. No es, en ese sentido, un dios omnipotente⁸¹.

Ahora bien, esto trae consigo ciertas consecuencias adicionales. Cuando el dios fabrica el cuerpo del mundo (31b5 ss.), por ejemplo, desea que este sea visible. Ese es su deseo específico, pero es necesario que para ello, como vimos, apele al fuego. Y, como desea que tenga solidez, debe utilizar también a la tierra. Ahora bien, debido a que desea unir esos dos elementos sólidos, se ve constreñido a hacerlo (aquí debido, además, a su deseo de unidad) utilizando dos elementos adicionales: el agua y el aire. Vale la pena notar varios puntos aquí: un naturalista, al explicar el cosmos, podría quedarse en los cuatro elementos y describir sus propiedades. La mirada del naturalista-filósofo, de acuerdo a Platón, no debe quedarse, sin embargo, en la mera enumeración de los principios materiales y sus características, sino mostrar cómo estos elementos materiales inertes son parte de un plan racional

⁸¹ Es posible señalar, entre otros, los siguientes ejemplos adicionales de dicha limitación: el demiurgo quiere asemejar el cosmos “lo más posible al más bello y [...] perfecto de los seres” (30d); el creador busca, al usar los cuatro elementos en su totalidad al constituir el mundo, que el “conjunto fuera lo más posible un ser vivo completo de parte completas” (32d9); asimismo, busca hacer el mundo “lo más posible parecido” al modelo sempiterno (37d), con lo cual solo construye una imagen móvil de la eternidad con la que se busca instaurar la mayor similitud posible (38b). Finalmente, los dioses jóvenes, también en esto buenos imitadores de su progenitor, reciben la tarea de gobernar “de la mejor manera posible” al animal mortal, vinculado a lo sensible (42e).

de su creador⁸². Algunos de estos elementos pueden ser los únicos medios posibles o los mejores para conseguir un bien, y otros más bien pueden ser meros resultados marginales de la elección de otros bienes. Con frecuencia estos resultados marginales pueden ser neutrales, pero en ocasiones pueden ser negativos o indeseables *per se*. Adelantándonos algo en el diálogo, podemos citar el ejemplo de la cabeza humana: constreñido en sus posibilidades, el demiurgo opta por constituir la cabeza humana de tal modo que esta tenga una percepción aguda, lo cual obliga a reducir la carne alrededor suya y, como consecuencia, el tiempo de vida del individuo. Así, la brevedad de la vida humana es una característica que en primera instancia no hubiese sido buscada por el demiurgo, pero que de todas maneras es un resultado secundario de otra opción tomada a sabiendas de sus consecuencias colaterales (*cf.* 75b ss.).

Pero volvamos a la distinción entre el intelecto ordenador y los medios (materiales, aparentemente) de los que se sirve para lograr sus propósitos. Es justamente esta distinción y la puesta de manifiesto de su importancia la que precede propiamente al estudio de la necesidad. Como hemos visto en la sección anterior, los dioses menores reciben el encargo de constituir a las especies mortales. Y, en primera instancia, estos dioses se abocan a la constitución del hombre. En ese contexto, el discurso presenta una explicación detallada del funcionamiento de la visión, inspirada en Empédocles, en la cual se describen los procedimientos físicos que posibilitan dicho proceso y los elementos físicos implicados en este (45b ss). En ese sentido, se describen primero solamente las causas materiales (el fuego interno y el externo, etc.) que permiten la visión. Dice Timeo: “Todas estas son causas auxiliares (συναίτιων) de las que se sirvió dios al realizar la idea de lo mejor según su posibilidad” (46c). Lo físico o material, se añade, no puede ser visto como causa real o efectiva de las cosas, en tanto, en última instancia, nos movemos con ello en el ámbito de fenómenos que cumplen un rol en el plan del todo solo gracias al demiurgo o la inteligencia. Y se añade: “Es necesario que tratemos ambos géneros de causas (τὰ τῶν αἰτιῶν γένη) por separado: las que conjuntamente con la razón (μετὰ νοῦ) son artesanas (δημιουργοὶ) de lo bello y bueno y cuantas carentes de inteligencia (φρονήσεως) son origen de lo desordenado casual (τὸ τυχὸν ἄτακτον) en todos los procesos” (46e).

Creo que es claro que, en primer lugar, se plantea una distinción entre la causa primera (el demiurgo y su intención de hacer el bien) y las causas auxiliares o segundas (cosas como lo frío y lo caliente que sirven solo para alcanzar dicho propósito). Y esto da, a su vez, dos órdenes de explicaciones: las explicaciones teleológicas y las explicaciones físicas. De estas, las primeras son, evidentemente,

⁸² Esto, evidentemente, se vincula con la crítica a Anaxágoras en el *Fedro*.

las que deben ser preferidas⁸³. Ahora bien, dentro de la causalidad distinta al intelecto, hay que distinguir entre las causas que colaboran con la razón, y a partir de ello se vuelven en algún sentido también “demiurgos” del todo, y las causas que, separadas de todo intelecto (es decir, sin intelecto propio y sin algo externo que las organice intelectualmente), producen el desorden. Evidentemente, el análisis de la pura necesidad⁸⁴ (no de la necesidad sometida) es lo que vendrá luego en el discurso. Pero ya hemos visto, con el ejemplo de la cabeza y con los diferentes pasajes en los que se alude a las limitaciones de la acción demiúrgica, que incluso el principio material asociado con el intelecto impone ciertas restricciones.

Empieza ahora la sección del discurso dedicada propiamente a la necesidad, separada o abstraída de la razón. Así, señala Timeo que a lo que se ha dicho acerca de la inteligencia, se le debe “adjuntar también lo que es producto de la necesidad (δι’ ἀνάγκης γιγνόμενα). El universo nació, efectivamente, por la combinación (μεμειγμένη) de necesidad e inteligencia. Se formó al principio por medio de la necesidad sometida (ἡττωμένης) a la convicción inteligente (ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος) ya que la inteligencia se impuso (ἄρχοντος) a la necesidad y la convenció (πείθειν) de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible. Por tanto, una exposición de cómo se originó realmente según estos principios debe combinar también la especie de la causa errante (πλανωμένης εἶδος) en tanto forma natural de causalidad” (47e).

La causa errante es entendida aquí como principio no teleológico, aquello que no se deja domeñar del todo. Como han observado en diversas ocasiones los comentaristas del diálogo, “necesidad” no puede ser entendida como regulación o legalidad natural. Es más bien lo que se opone al intelecto, aquello con lo que el demiurgo debe lidiar (en primera instancia), con lo que debe llegar a trabajar (sometiéndola o persuadiéndola para que colabore como con-causa) y que puede significar, sin embargo, un freno a su actividad teleológica en tanto límite de la perfección.

Para los fines de este trabajo, no es necesario detenernos en el resto de descripciones de este co-principio descrito a partir de su separación del intelecto. Baste decir que este es descrito, por un lado, como una suerte de materia originaria

⁸³ Por ejemplo, la visión o la audición son explicadas en función de la causa segunda simplemente cuando se describen los órganos involucrados, los elementos que posibilitan estas sensaciones, los procesos detrás de ellos, etc. Saltamos al orden de la causa primera cuando captamos que tanto lo visible (en particular los astros) como lo audible (el lenguaje, la música) sirven para el mejoramiento del individuo y para que este pueda ordenar su alma.

⁸⁴ No es necesario suponer, sin embargo, que un estado de pura necesidad haya existido alguna vez. Todo depende del modo en que se interprete el relato en torno a la génesis del cosmos, como veremos en el capítulo II.

capaz de recibir toda determinación y de la que surge todo⁸⁵ y, por otro lado, como el espacio que hace posible la existencia de lo sensible⁸⁶. Sea espacio o materia (o la combinación de ambos), lo cierto es que luego se describe un estado caótico originario en el cual dominaba únicamente la necesidad. Dicho estado (al que se hacía vagamente alusión al principio del discurso) es llevado a orden por la acción del Dios, quien produce relaciones geométricas para dar paso a los 4 elementos (fuego, agua, tierra y aire), los cuales se revelan también como propios del ámbito de lo constituido y no como elementos básicos o mínimos. Nuevamente, las relaciones geométricas aparecen como expresión del orden y la racionalidad que permea el universo, y nuevamente las acciones del demiurgo se vinculan con las mejores intenciones (de hecho, por ejemplo, es con miras a la intercambiabilidad entre elementos que el demiurgo los produce del modo en que lo hace). Vale la pena apuntar, también, que esta constitución aparentemente originaria tampoco lo es del todo (en efecto, se afirma que los triángulos son el principio supuesto del fuego y de los otros cuerpos, pero que “los otros principios anteriores a estos los conoce dios y aquel de entre los hombres que es amado por él”, 53d).

En suma, entonces, el demiurgo (si es que nos atenemos al orden cronológico del relato) parece tomar en primer lugar un todo caótico y organizarlo a partir de relaciones matemáticas para dar paso a los elementos. Esos elementos, sin embargo, en tanto constituidos de este tercer género originario, guardan una suerte de tendencia al desorden, son irredentos y pueden limitar la actuación del demiurgo. El demiurgo debe aceptar las limitaciones y trabajar a partir de lo dado para producir la mejor situación posible.

⁸⁵ Así, se lo llama, por ejemplo, *recéptaculo de toda generación* (ὑποδοχή γενέσεως, 49a), *realidad amorfa* (50d), *nodriza* (τιθήνη, 49a y 52d) y *madre* (51a). Asimismo, se la compara con una *masa* (50c), con el oro que puede ser moldeado (50a) y con un líquido neutro que recibe varios perfumes (50e).

⁸⁶ Así, se lo llama, por ejemplo, *espacialidad* (χώρα, 52a), *lugar* (τόπος, 52b), etc. Adicionalmente, como vimos, es presentado como el tercer género que hace posible la existencia de lo sensible.

Capítulo II

El conflicto de las interpretaciones

En el capítulo anterior, hemos analizado y discutido los elementos centrales de la actividad demiúrgica tal como se presenta en el discurso de Timeo. Al inicio de dicho capítulo, señalamos que llevábamos a cabo una doble puesta entre paréntesis: por un lado, dejábamos de lado la cuestión del carácter literal o figurado del discurso; por otro, no nos pronunciábamos aún sobre la discusión en torno a la relación entre el discurso y el resto del diálogo. Iniciamos este segundo capítulo suspendiendo (por decirlo así) la primera puesta entre paréntesis. Veremos, con ello, que gran parte de la disputa hermenéutica alrededor del *Timeo*, tanto en nuestra época como en el pasado, se ha concentrado en torno al carácter literal o figurado de, por un lado, la creación en el tiempo del cosmos y, por otro, la descripción de la figura del demiurgo.

1. Interpretaciones antiguas

La interpretación literal en torno a la creación del cosmos en un punto dado del tiempo tiene en Aristóteles a su principal (y, hasta donde sabemos, primer) defensor. En el Libro I de su *De Caelo*, el Estagirita introduce la pregunta acerca de si el cosmos es generado (γενητός) o ingénito (ἀγένητος), destructible (φθαρτός) o indestructible (ἀφθαρτος)⁸⁷. De acuerdo a Aristóteles, todos sus antecesores sostienen que el cosmos es generado, aunque discrepan en torno a su destrucción (algunos sostienen que no habrá tal, pues el cosmos es indestructible; otros, que se destruirá en un momento dado; finalmente, hay quienes defienden una suerte de ciclo perpetuo de generación y destrucción). Para Aristóteles, la primera posibilidad (que el mundo sea generado pero que nunca vaya a desaparecer) resulta inaceptable, dado el carácter *necesariamente* contingente de un cosmos generado en el tiempo. Poco más adelante, Aristóteles identifica de manera explícita dicha posición (insostenible) con el *Timeo*⁸⁸.

Ahora bien, Aristóteles señala (sin precisar a quienes alude) que algunos de los que defienden las postulaciones en las que se habla de la generación temporal del cosmos sostienen que, al indicar que este es generado e indestructible, se está haciendo lo que hacen los geómetras al construir sus diagramas. Es decir, que se muestra la constitución del cosmos en el tiempo solamente con fines didácticos (διδασκαλίας χάριν)⁸⁹. De acuerdo a Simplicio, la alusión de Aristóteles remitiría al filósofo académico Jenócrates. Un escolio al texto, sin embargo, señala no solo a

⁸⁷ Cf. *De Caelo*, I, 10, 279b5 ss.

⁸⁸ Cf. *ibid.*, I, 10, 280a28-32; III, 2, 300b16-18 y *Metafísica*, XII, 6, 1072a1-3.

⁸⁹ *De Caelo*, I, 10, 280a1.

Jenócrates sino también a Espeusipo como aquellos en cuestión⁹⁰. Más allá de la identificación de los referentes, lo cierto es que la frase da cuenta de la existencia de lecturas que no entendían literalmente la afirmación de que el mundo tenía una génesis puntual en el tiempo.

Aunque en los textos citados Aristóteles se distancia de la posición platónica (o de lo que él juzga que es la posición platónica) en relación a este punto, es en su *Física* donde presenta una de las críticas más radicales. Como es sabido, Aristóteles entiende al tiempo como medida del movimiento (VIII, 1, 251b17-19). Si esto es así, el movimiento debe concebirse como eterno, pues no es pensable un tiempo sin movimiento. A su vez, tampoco es aceptable postular un momento en el cual no haya habido tiempo (pues ese momento no podría ser tal sin la matriz temporal). Por ello, Aristóteles nos dice que el tiempo es considerado ingénito por todos los pensadores, salvo por uno. Ese pensador excepcional es Platón, quien hace al tiempo generado ($\gamma\epsilon\nu\nu\tilde{\alpha}$, 251b18), pues nos lo presenta como surgiendo junto con el cosmos.

Algunos siglos más adelante, volvemos a encontrar, ahora en la obra de Plutarco, una lectura literal en torno a la creación del cosmos en el tiempo. La lectura es, sin duda, distinta a la aristotélica, pues introduce la variable de un alma pre-existente a la acción demiúrgica (acaso para contestar al mismo Aristóteles, quien en varios de los pasajes mencionados subrayaba lo problemático de no introducir un principio de movimiento y, al mismo tiempo, hablar ya de un movimiento caótico en el marco del caos pre-existente al cosmos). Además, Plutarco se muestra favorable a la posición platónica (o a lo que él cree que esta implica), mientras que Aristóteles es sumamente crítico. Así, Plutarco nos dice que el alma irracional y la materia co-existen desde siempre. Ninguna tiene generación o comienzo. En un momento dado, sin embargo, el alma pasa a participar de la razón y la materia sufre una reconfiguración. Todo ello se da gracias a la acción del dios o demiurgo⁹¹.

A su vez, en su *De animae procreatione in Timaeo*, Plutarco confiesa que sus opiniones van en contra de lo comúnmente sostenido por los filósofos platónicos (1012b). Poco después, queda claro que se refiere, en especial, a Crantor y Jenócrates. En efecto, luego de criticar las interpretaciones de estos en torno a la generación del alma, sostiene que para ellos esta “no deriva su comienzo del

⁹⁰ Simplicio, *In Arist. De Caelo*, 303, 34ss. Heiberg (=fr. 154 Isnardi Parente); *Schol. In Arist. De Caelo*, 489a 9ss. Brandis (Senocrate, fr. 156; Speusippo fr. 95 Isnardi Parente). Citados en Berti, E., *op. cit.*, nota 2.

⁹¹ Para un resumen de esta posición, véase *Platonicae quaestiones*, IV. Cf. también Vorwerk, M., “Maker or Father? The Demiurge from Plutarch to Plotinus”, en: Mohr, R.D. y B.M. Sattler, *One Book, The Whole Universe. Plato's Timaeus Today*, Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009, pp. 79-100, pp. 80-86.

tiempo ni es producto de la generación (χρόνω μὲν οἴονται τὴν ψυχὴν μὴ γεγονέναι μηδ' εἶναι γενητήν)" y que sus partes son analizadas como constituyéndose en el tiempo únicamente con fines de contemplación (θεωρία, 1013a). Y añade que lo mismo sucede con el cosmos, pues para ellos este es "sin génesis y sin fin (ἀίδιον ὄντα καὶ ἀγένητον, 1013b)", pero es más sencillo mostrar la estructura y orden del mismo con un relato temporal.

Ahora bien, vale la pena notar que tenemos aquí ya esbozadas claramente dos posibilidades interpretativas en cuanto a la *constitución del universo en un punto dado en el tiempo*: la literal (defendida por Aristóteles y Plutarco) y la figurativa (para la cual se alude a Espeusipo, Crántor y Jenócrates). La lectura dominante entre los seguidores de Platón, ya desde muy atrás, sin embargo, pese a las excepciones de Aristóteles y Plutarco, fue la lectura figurativa. Es verdad que sabemos por Proclo que del lado de Plutarco estuvieron (además) Ático y "algunos otros platonistas" (II, 276.30-277.1)⁹². Asimismo, como señala Enrico Berti, es la lectura literal la que ha permitido el juicio histórico común de acuerdo al cual la filosofía platónica es más acorde que la aristotélica en relación a las "grandes religiones bíblicas, como el Judaísmo (por ejemplo, en Filón), el Cristianismo (por ejemplo, en Agustín) y el Islamismo"⁹³. Pero el mismo Proclo y la mayor parte de la tradición a la que refiere en su célebre comentario parecen haber defendido una lectura figurativa en cuanto a la creación del mundo en un punto dado en el tiempo.

A estas alturas, es pertinente ya que hagamos explícito un segundo punto controversial en torno al cual se puede, también, optar por una interpretación literal o figurada. Se trata del problema en torno a la identidad y naturaleza del demiurgo. Como hemos visto, este es presentado en el relato fundamentalmente como una entidad independiente de las Ideas que, a través de la contemplación de estas, constituye el universo entero. Esta entidad es, además, presentada como un intelecto.

Ahora bien, si volvemos a nuestros dos primeros literalistas en cuanto a la creación temporal se refiere (Aristóteles y Plutarco), la situación con respecto a este segundo punto parece ser la siguiente. En el caso de Aristóteles, es difícil determinar cuál era el estatuto que le daba a la figura del demiurgo. Si bien el *Timeo* es el diálogo platónico que cita con más frecuencia, ni en dichas alusiones ni en ninguna otra parte de su obra presta atención a la figura del demiurgo⁹⁴. Esto ha llevado a

⁹² 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.

⁹³ Berti, E., *op.cit.*, p. 119.

⁹⁴ Nótese, por ejemplo, que incluso en el Libro I de la *Metafísica*, no menciona al demiurgo como causa eficiente. Y, aún más, critica a los platónicos por no proponer en absoluto una causa eficiente

pensar que Aristóteles, al tiempo que creía que Platón proponía de algún modo un momento de creación del cosmos y de articulación del mismo gracias a las Ideas, veía en el demiurgo una figura puramente mítica y sin valor real⁹⁵. Plutarco en cambio, parece haber identificado al demiurgo con el principio primero de la totalidad, entendido (además) como Dios y Bien⁹⁶.

Menos clara es la postura a este respecto de nuestros primeros lectores “figurados” (es decir, Espeusipo, Jenócrates, y Crantor). Todos ellos, como es sabido, pertenecen a la llamada “Academia Antigua”, la cual (en general) parece haber otorgado preeminencia a la doctrina platónica, conocida por nosotros fundamentalmente a través de Aristóteles, en torno al Uno y la Díada Indeterminada de lo Grande y lo Pequeño como principios fundamentales del todo⁹⁷. Como señala Dillon, estos autores, al no leer literalmente la constitución del cosmos en el *Timeo*, parecen haber subdividido las funciones que a este ente se le asigna en el diálogo en dos instancias distintas: (i) un intelecto cósmico cuyo contenido es la matriz de las Ideas, y (ii) un Alma del mundo que aparece como medio de transmitir la Forma al substrato material⁹⁸. Dicho esto, el rol del demiurgo parece desvanecerse en esas otras instancias y desdibujarse su naturaleza mediadora entre lo sensible y lo inteligible, tanto así que algunos intérpretes hablan de una desaparición de la función demiúrgica en esta fase del platonismo⁹⁹. En todo caso, sabemos que estos tres autores fueron lectores atentos

y por no explicar cómo las Ideas pueden producir el movimiento (*cf.*, por ejemplo, *Metafísica*, I, 6, 988a7-14).

⁹⁵ Tarán, L., “The Creation Myth in Plato’s *Timaeus*”, en: *Collected Papers (1962-1999)*, Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001, pp. 303-340, p. 333; y nota 160, p. 338. Tarán señala que si uno renuncia a la literalidad del demiurgo tendría que renunciar a todo el relato mítico y que es difícil pensar cómo Aristóteles podría quedarse solo con una parte del mismo (la creación en el tiempo). Sin embargo, añade que Aristóteles no está interesado en entender propiamente las doctrinas de otros filósofos sino en detectar inconsistencias y criticarlas. *Cf.* también, Halfwassen, J., “Der Demiurg: Seine Stellung in Der Philosophie Platons und Seine Deutung im Antiken Platonismus”, p. 41.

⁹⁶ Al respecto, véase por ejemplo *De E apud Delphos*, 392e ss. y los textos citados previamente (*supra*, nota 91). Asimismo, puede consultarse Ferrari, F., “Der Gott Plutarch und der Gott Platons”, en Hirsch-Luipold, R. (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch: Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder*, pp. 13-25, especialmente p. 16; y Halfwassen, J., “Der Demiurg: Seine Stellung in Der Philosophie Platons und Seine Deutung im Antiken Platonismus”, p. 42.

⁹⁷ *Cf.*, al respecto, Dillon, J., *op. cit.* Nos basamos en este libro para buena parte de lo que viene.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁹⁹ Así, por ejemplo, Brisson cree que los sistemas de Espeusipo y Jenócrates “reemplazan la discontinuidad propia de la doctrina platónica [discontinuidad entre lo sensible y lo inteligible] por una continuidad [asociada a la ‘deducción metafísica, a partir de un principio supremo’] que vuelve inútil la figura del demiurgo, cuya función es precisamente la de reducir la diferencia entre lo sensible y lo inteligible” (*op. cit.*, p. 55).

del demiurgo y realizaron contribuciones importantes a su exégesis general y a la interpretación de pasajes puntuales¹⁰⁰.

Algo más claro es el panorama con relación al llamado “Platonismo Medio”. En efecto, ya hemos mencionado la figura de Plutarco, que encaja perfectamente dentro de esta fase. En general, en dicho período se reemplaza el privilegio dado a los co-principios de la Mónada y la Díada Indeterminada (privilegio propio de la Academia Antigua) por un esquema triádico, en el que los principios fundamentales son la Materia, las Formas y Dios (la llamada *Dreiprinzipienlehre*)¹⁰¹. Se podría argumentar, sin embargo, que en muchos de los representantes de este movimiento se acaban fundiendo de algún modo los dos últimos principios (o, tal vez, por decirlo de modo más preciso, se subordina el segundo al tercero): en efecto, buena parte de la tradición del platonismo medio parece haber considerado a las Ideas como meros contenidos mentales del intelecto divino o demiurgo¹⁰².

¹⁰⁰ En particular, además de su toma de posición a favor de una lectura figurativa (en oposición a Aristóteles), tenemos el testimonio de Proclo de acuerdo al cual Crántor (que es llamado el primer exégeta del *Timeo*, lo cual podría sugerir que fue el primero en escribir un comentario al texto) habría precisado, además, que cuando se dice que el universo está en devenir, esto significa simplemente que no depende de sí mismo. A estas contribuciones habría que añadir, finalmente, las interpretaciones de Jenócrates y Crántor en torno al alma del mundo. Sobre Crántor como primer exégeta del texto cf. 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, I, 76.1.

¹⁰¹ Cf. Opsomer, J., “Demiurges in Early Imperial Platonism”, en: Hirsch-Luipold, R. (ed.), *op.cit.*, pp. 51-100, p. 77. En el reporte de Proclo, Plutarco aparece con frecuencia acompañado de Ático. De este sabemos, en efecto, que consideró también que el mundo había sido creado en un momento dado del tiempo y, al igual que Plutarco, consideró al demiurgo una suerte de intelecto o alma con intelecto que ordena el mundo. Al respecto, puede consultarse Opsomer, J., *op.cit.*, p. 74ss.; así como el comentario de J. Dillon a su traducción del célebre *Manual* de Alcino (*The Handbook of Platonism*, Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 93ss).

¹⁰² Un ejemplo claro de las doctrinas del platonismo medio puede encontrarse en la propuesta del platonista Alcino, autor del célebre *Manual del Platonismo*, quien se adhiere a la mencionada tripartición (“La materia constituye un principio, pero Platón postula también otros adicionales, a saber, el paradigmático, esto es las Ideas, y aquel constituido por Dios, el padre y causa del todo”, 9, I: 163.11). En el capítulo 10, a su vez, distingue entre dos sub-principios a nivel de lo divino: un Dios primero y trascendente, el cual es un intelecto de cierto tipo, que a su vez dota de intelecto al alma del mundo. Tenemos pues dos intelectos divinos, uno subordinado al otro. En el capítulo XIV, además, Alcino hace inequívoca su lectura figurada de la creación temporal al sostener que devenir alude a lo siempre cambiante y a lo que no existe por sí mismo (14.3., 169.32ss.). Dios simplemente ordena el alma pre-existente, no la crea. En ese sentido, su posición se asemeja a la lectura de Plutarco. Finalmente, siguiendo aquí una tendencia cuyo inicio se suele asociar a la figura de Filón de Alejandría, dice Alcino que las Formas, en relación a Dios, pueden ser definidas como contenidos mentales divinos (“la Idea es considerada, en relación a Dios, su pensamiento”, 9.1, 163.14; “las Ideas son pensamientos perfectos y eternos de Dios, 9.2., 163.30). Algunos especialistas distinguen, no sin dificultades (cf. Opsomer, J., *op. cit.*, pp. 77-78), la existencia de una vertiente “conservadora” del platonismo medio que identifica al demiurgo con un solo Dios, en el marco de la *Dreiprinzipienlehre* (Plutarco, Ático), y una vertiente que, más bien, divide al principio divino y demiúrgico en jerarquías diversas. Si bien Alcino podría caer dentro de este último grupo (en tanto

Buena parte de los intérpretes antiguos, entonces, parece identificar al intelecto con el cosmos de las Ideas. Ahora bien, de acuerdo a J. Halfwassen, la tesis de dicha identidad se articuló en la antigüedad en dos direcciones principales: en la primera, se enfatiza la importancia del intelecto como sede de las Ideas, que se entienden como momentos no independientes de la razón constitutiva del todo. Se trata de la tendencia, ya descrita, predominante en el platonismo medio. En cambio, en una segunda vertiente, “las ideas no son tomadas como meros contenidos mentales (es decir, contenido inteligible del pensamiento) sino como el puro Ser que es en sí mismo intelecto y pensamiento”¹⁰³. Plotino y los neoplatónicos tardíos, con variaciones, fueron los defensores de dicha tesis¹⁰⁴.

Resumiendo, podemos ver que tenemos por un lado defensores de una lectura temporal literal (Aristóteles, Plutarco, Ático) y defensores de lecturas figuradas que entienden que lo que tenemos es una presentación con meros fines pedagógicos, la cual simplemente hace ver la dependencia que un mundo en devenir (entendido en el sentido de un mundo cambiante y que no es auto-suficiente) guarda con un principio distinto a sí mismo. Al mismo tiempo, vemos que hay quienes no parecen considerar al demiurgo más que como un ente mitológico sin consistencia clara (Aristóteles), quienes de algún modo disuelven su rol en un intelecto trascendente y un alma del mundo (los miembros de la Antigua Academia), quienes lo asocian al Bien o principio supremo (Plutarco, Ático), quienes lo vinculan más bien con un intelecto que contiene en sí las Ideas (en Alcino equivalente al principio supremo, en Numenio subordinado a un Dios trascendente que también es intelecto) y quienes lo consideran un intelecto distinto al principio supremo (el cual no es intelectual) y que ocupa jerárquicamente un rol central en el mantenimiento del cosmos (la tradición neoplatónica).

2. Interpretaciones modernas

distingue entre el Intelecto trascendente y el Intelecto del alma del mundo, y llama a ambos “dioses”), el ejemplo paradigmático de esta segunda tendencia es Numenio, de quien nos dice Proclo que defendía una tríada de dioses: (i) el padre (entendido al parecer como el Bien o como un principio trascendente), (ii) el hacedor, y (iii) el producto (el cual puede ser identificado con el mundo o universo) (Proclo, *Commentary on Plato's Timaeus*, II, 303.27).

¹⁰³ Halfwassen, J., “Der Demiurg: Seine Stellung in Der Philosophie Platons und Seine Deutung im Antiken Platonismus”, p. 42.

¹⁰⁴ Al respecto, véase Halfwassen, J., *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Estútgart: B.G. Teubner, 1992, p. 44, y Szlezák, T.A., *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, Milán: Vita e Pensiero, 1997, pp. 159-160. Véanse, también, los siguientes pasajes de Plotino: “Cada una de ellas [las Ideas] es Inteligencia y Ser, y el conjunto es Inteligencia total y Ente total”, Plotino, *Enéada V*, V, 1, 4.26. “La Inteligencia universal contiene las Inteligencias particulares”, *Enéada VI*, VI, 6, 17.25.

No es exagerado señalar que gran parte del debate hermenéutico contemporáneo no es sino una reactualización del conflicto entre estas dos posiciones ya esbozadas poco tiempo después de la escritura del diálogo que venimos analizando.

En efecto, entre los autores contemporáneos, no son pocos los que defienden una lectura literal de la creación del cosmos en un momento dado, aunque distinta a las presentadas por Aristóteles y Plutarco. Uno de los más importantes representantes en nuestro tiempo de la lectura literal es Gregory Vlastos¹⁰⁵. El desafío con el que Vlastos se enfrenta es superar la crítica aristotélica en torno a la incoherencia de hablar de un tiempo previo a la constitución del cosmos y a la constitución del tiempo mismo que, como hemos visto, es un producto “tardío” dentro de la presentación cronológica de la labor del demiurgo. Por ello, propone que Platón defiende literalmente la existencia de un movimiento puramente mecánico *previo* a la constitución del cosmos (movimiento que no supone, sin embargo, como sostenía Plutarco¹⁰⁶, un alma irracional pre-existente). Para salvar la coherencia del argumento platónico, Vlastos distingue entre un movimiento meramente mecánico que supone un antes y después y el movimiento uniforme y mensurable ordenado por el demiurgo, vinculado a los astros, que emerge tardíamente en el proceso y que es llamado en sentido estricto tiempo¹⁰⁷. Otros adherentes modernos de la interpretación literalista de la creación temporal son, entre otros, R. Hackforth¹⁰⁸, E. Berti¹⁰⁹ y A. Vallejo¹¹⁰, quienes comparten explícitamente la tesis defendida por Vlastos en torno a un movimiento meramente mecánico en el que ya hay un tiempo (en un sentido lato del término) pero no un tiempo en sentido estricto (entendido como el tiempo mensurable).

A su vez, G. Reale llama a la propuesta platónica en torno al surgimiento del cosmos “semicreacionismo”, dando a entender que entiende de manera literal la constitución en el tiempo del mundo, llevada a cabo por un intelecto distinto a las

¹⁰⁵ Cf. Vlastos, G., “The Disorderly Motion in the *Timaios*”, en *The Classical Quarterly*, XXXIII, 2 (1939), pp. 71-83.

¹⁰⁶ Esta tesis, además de proponer un fuerte dualismo (en tanto se postula la pre-existencia de un alma malvada), exige debilitar la fuerza de la afirmación explícita (en el discurso de Timeo) de que el alma es una creación tardía.

¹⁰⁷ Para Vlastos, además, el demiurgo debe identificarse con un alma (y no con un intelecto separado). En esto, sigue la posición de F.M. Cornford, como veremos más adelante. Sin embargo, lo que nos interesa ahora sobre todo es su defensa del sentido literal de la creación en el tiempo: en el marco de ella, podría identificarse al demiurgo con entidades diversas.

¹⁰⁸ Hackforth, R., “Plato's *Cosmogony* (*Timaeus* 27d ff.)”. Nótese que Hackforth, quien acepta la propuesta de Vlastos, sostiene que lo que él llama la “posición heterodoxa” no supone comprometerse con *el detalle* de la construcción que lleva a cabo el demiurgo como un hecho literal (p. 20).

¹⁰⁹ Berti, E., *op. cit.*, especialmente pp. 128, 131.

¹¹⁰ Vallejo, A., “No, it's not a Fiction”, en: Calvo, Tomás y Luc Brisson (eds.), *op. cit.*, pp. 149-164.

Ideas, al Bien y al alma¹¹¹. Aunque no es del todo claro al respecto, al parecer Reale sostendría que la creación por parte del demiurgo supone que este permanece en lo eterno, dado que el tiempo se generaría luego¹¹². De todas maneras no quedaría aclarado con ello cómo pensar la anterioridad (en la eternidad) que precede a la creación del tiempo.

Buena parte de los intérpretes contemporáneos, por otra parte, parece optar por una lectura figurativa en cuanto a la creación en el tiempo y, con ello, por lecturas figurativas de mayor o menor grado en cuanto a la identidad del demiurgo¹¹³. Así, por ejemplo, L. Brisson considera que no se puede tomar a la creación en el tiempo de modo literal¹¹⁴. Sin embargo, sí considera que el demiurgo debe ser visto como un intelecto que media entre lo sensible y lo inteligible, y que sostiene la estructura ontológica del cosmos¹¹⁵. Halfwassen, a su vez, se adhiere explícitamente a la lectura plotiniana, de acuerdo a la cual el demiurgo representaría a la hipóstasis del intelecto y, por tanto, a la totalidad concreta de las Ideas¹¹⁶.

Un ejemplo claro de otra lectura “figurativa” moderna puede encontrarse en la obra de G.M.A. Grube. Este sostiene, en relación con el relato cosmológico del *Timeo*, que lo más probable es que “Platón se limita a ofrecer en forma cosmológica un análisis de los distintos factores y fuerzas que actúan en el mundo como tal (adoptando una sucesión cronológica exclusivamente como argucia literariamente útil)”¹¹⁷. A su juicio, los problemas cronológicos del relato lo llevan a proponer que el demiurgo es solamente “un símbolo de la fuente y origen de toda la vida, la de ahora y siempre”¹¹⁸. Y, poco más adelante, añade sobre el demiurgo: “Como

¹¹¹ Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, pp. 695-698. Las mismas tesis centrales son defendidas en “Plato’s Doctrine of the Origin of the World”, en: Calvo, Tomás y Luc Brisson (eds.), *op. cit.*, pp. 149-164.

¹¹² Este punto ha sido observado por H. Krämer en una nota a su ensayo sobre el libro de Reale (“Cambio de paradigma en las investigaciones sobre Platón. Reflexiones en torno al nuevo libro sobre Platón de Giovanni Reale”, publicado originalmente en *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 78 (1986), pp. 341-352, y reproducido luego como apéndice, en: Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, p. 734, nota 15.

¹¹³ Hablamos de lecturas figurativas de mayor o menor grado pues, de optar por una lectura figurativa en cuanto a la creación en un punto del tiempo, ya se toma distancia también de la presentación del demiurgo como creador en el tiempo del cosmos. Ahora bien, en principio, será menos figurativa, por ejemplo, la lectura que sostenga que el demiurgo es un intelecto (pues es eso lo que se sostiene literalmente en el texto) que aquella que lo identifique con el alma o con el Bien.

¹¹⁴ “La cuestión del origen planteada por Platón no es de orden temporal, sino de orden causal” (Brisson, L., *op. cit.*, p. 392).

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 105-106.

¹¹⁶ Cf., en general, Halfwassen, J., “Der Demiurg: Seine Stellung in Der Philosophie Platons und Seine Deutung im Antiken Platonismus”. El artículo, en su conjunto, muestra las limitaciones de otras teorías en torno a la identidad del demiurgo y defiende la corrección de la lectura plotiniana (ello se sostiene explícitamente en pp. 42-43).

¹¹⁷ Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, Madrid: Gredos, 1984, p. 250.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 251.

creador no tiene derecho alguno a la existencia [...]. Tomado literalmente no pasa de ser un recurso teatral. Desde un punto de vista poético y mítico es, en todo caso, *la personificación del principio activo del movimiento y de la causación, la personificación del amor al bien, propio de todos los dioses, así como de todas las almas buenas*"¹¹⁹.

Veamos ahora la influyente lectura de Cornford. En primer lugar, este claramente toma partido por una lectura figurativa en cuanto a la creación temporal. Siguiendo a la tradición mayoritaria entre los platónicos, y apoyándose en la versión de del texto en la que se dice que el ámbito de lo sensible está "siempre en devenir" (27d), Cornford sostiene que en la descripción temporal del *Timeo* encontramos un mero recurso literario para aludir claramente a la presencia de una inteligencia divina orientada hacia el Bien como causa perpetua que sostiene el mundo¹²⁰. Sobre el segundo punto, la "identidad" real del demiurgo (quien evidentemente ya no puede ser identificado con un creador que actúa en un momento puntual en el tiempo), Cornford se muestra ciertamente escéptico ante las posibilidades de determinar esto con certeza (pues cree que es justamente algo que Platón no dice explícitamente y que, además, se asocia con la inseguridad propia del discurso que versa sobre el devenir). Sin embargo, sugiere que lo más sensato es identificar a dicho intelecto tendiente al Bien con el intelecto del alma del mundo¹²¹. La lectura de Cornford (o variantes de la misma que mantienen la identificación entre el alma cósmica y el demiurgo) ha sido defendida, entre otros, por L. Tarán y R.G. Carone¹²².

Finalmente, otros intérpretes han identificado al demiurgo con el principio supremo de la filosofía platónica, es decir, con la Idea del Bien. E. Zeller, por ejemplo, basándose en la necesidad de hacer coincidir la causa formal de la totalidad con su causa eficiente, afirma que es necesario identificar a la Idea suprema con el demiurgo. Así, señala que "al determinar como el Ser más alto al Bien, y como Razón que asigna fines, Platón lo captó como el principio creativo, que se revela a sí mismo en los fenómenos: debido a que el dios es bueno, formó el mundo"¹²³. La identidad entre el demiurgo y el Bien ha sido defendida también, más recientemente, por S. Lavecchia, quien sostiene que "si de una parte el Demiurgo quiere que el universo sea similar a él (29e3), y si de otra parte el arquetipo del universo es el sumo inteligible, el productor del cosmos y el supremo

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 259-260. Las cursivas son nuestras.

¹²⁰ Cf. Cornford, F.M., *op. cit.*, pp. 26-27.

¹²¹ Cf. *ibid.*, p. 39. Se basa para ello fundamentalmente en el hecho de que Platón parece afirmar que no es posible que exista intelecto sin alma, punto al que volveremos. Adicionalmente, Cornford propone que el alma del mundo tiene elementos irracionales que producen el movimiento desordenado, y que ambos factores (lo racional y lo irracional en el alma del mundo) se encuentran operando permanentemente. La creación en el tiempo sería simplemente un modo de mostrar qué pasaría en el mundo sin la Razón o Intelecto que guía el alma (cf. *ibid.* p. 203).

¹²² Cf. Tarán, L., *op. cit.*; y Carone, G.R., *op. cit.*, pp. 42-46.

¹²³ Zeller, E., *Plato and the Older Academy*, Londres: Lognmans, Green & Co., 1888, p. 291.

inteligible coinciden [...], el Demiurgo se revela idéntico a la Idea del Bien, al supremo νοητόν...¹²⁴.

Vemos pues que algunas interpretaciones modernas defienden el carácter literal de la creación en el tiempo del mundo (Vlastos, Reale, Berti, Harckforth, Vallejo) y la idea de un agente que constituye el universo en un punto dado del tiempo. A su vez, quienes defienden una lectura figurativa de dicha creación, discrepan en cuanto a la identificación precisa del demiurgo: para algunos, este se identifica con un Intelecto separado de las Ideas (Brisson) o con un Intelecto que es, al mismo tiempo, la totalidad de las Ideas (Halfwassen), con la mera teleología y racionalidad que permea el universo (Grube), o con el alma del mundo (Cornford, Tarán, Carone y Sedley).

3. La pregunta por el rol paradigmático del demiurgo para la conducta humana como exigencia que se desprende de las diversas interpretaciones presentadas

Ahora bien, en general, todos los bandos interpretativos en esta disputa hermenéutica tienen buenos motivos para sostener lo que sostienen, pero también se ven enfrentados a serias dificultades. Esto no es extraño cuando de problemas clásicos de la filosofía se trata, y permite entender la persistencia de estas divergencias a lo largo de los siglos. Sin embargo independientemente de sus fortalezas y debilidades, nos parece que todas las lecturas invitan (incluso si quienes las defienden no se percatan de ello), de una u otra manera, a preguntarse por el rol ético que juega el demiurgo o, más precisamente, por el modo en el cual el demiurgo puede servir de paradigma para la conducta humana. Veamos esto con más detalle.

Por un lado, las lecturas que consideran una creación literal del mundo se ven, todas, obligadas a lidiar con ciertas dificultades. Si bien son en apariencia fieles a lo que el discurso dice explícitamente, normalmente se ven enfrentadas al problema (ya referido y denunciado por Aristóteles) de atribuir a Platón una doctrina ostensiblemente inconsistente. Claro está que el principio de caridad no debería dejar de lado la posibilidad de aceptar que un autor, incluso un autor como Platón, yerre de manera flagrante. Sin embargo, llama la atención el que Platón exprese una y otra vez que solo una vez que emerge el universo tiene sentido hablar de tiempo y que, de no haber tiempo, no sería posible utilizar categorías como “antes” o “después” (37e). Es decir, prácticamente describe y denuncia el delito que, a juicio de ciertas lecturas, habría perpetrado líneas atrás. Por otra parte, la distinción entre, por un lado, un tiempo mecánico ingénito en el cual puede darse el antes y el después; y, por otro, el tiempo uniforme y mensurable, introducida por Vlastos, no parece propiamente una doctrina platónica y contradice lo dicho en el discurso

¹²⁴ Lavechia, S., *op. cit.*, p. 217. Para otros defensores de dicha posición, véase el recuento de Brisson, L. *op. cit.*, pp. 73-74.

cosmológico mismo¹²⁵. Tampoco queda del todo claro, como señalamos, cómo podría entenderse lo previo y lo posterior en relación a la creación manteniendo (con G. Reale) que el demiurgo se mueve en el ámbito de lo eterno. Por otra parte, la postulación de un alma mala pre-existente (a la manera de Plutarco), además de caer en un dualismo radical, no llega a explicar por qué se excluye en el diálogo toda referencia explícita a dicha alma. En general, por otra parte, todas las propuestas de creación literal en un punto dado en el tiempo se ven enfrentadas a la pregunta acerca de qué motivó al demiurgo a actuar en un momento dado y qué explicaría que no haya actuado previamente (conforme a su naturaleza bondadosa).

Ahora bien, una lectura literal fuerte vería en el demiurgo un ente divino real: un intelecto que, de hecho, colabora en la constitución del mundo. Este artesano divino guardaría un parentesco estrecho con el Bien (en tanto su acción estaría orientada por este) y con el ámbito de las Ideas (en tanto las tomaría como paradigma). Sería, además, el creador del alma del mundo. Nos parece que quienes defienden que debe considerarse así al demiurgo inevitablemente deberían verse impelidos a preguntarse de qué manera dicho ente, (más allá de los problemas arriba señalados), podría jugar un rol como modelo de la conducta humana. En efecto, por un lado, los diferentes principios “reales” postulados por el platonismo cumplen de alguna manera dicho rol: así, uno podría argumentar que el Bien, en tanto fundamento de todo lo bello y bueno¹²⁶ es condición de posibilidad de la vida buena y que en cierto sentido conocerlo en la medida de lo posible es un modo de alcanzar la plenitud¹²⁷. Del mismo modo, como Platón deja en claro en la *República*, el filósofo debe en cierto sentido buscar asemejarse a las Ideas al cumplir propiamente su rol y realizar su esencia¹²⁸. Finalmente, el orden del alma del Mundo es presentado como algo que debe imitarse en el mismo *Timeo*¹²⁹. El demiurgo claramente está vinculado con dichas entidades; en ese sentido, uno podría preguntarse (asumiendo que es un ente real) si es un ente a imitar en la praxis humana. Esto se vuelve más evidente si consideramos que este principio, de

¹²⁵ Cf. Tarán, L., *op. cit.*, pp. 314-318. Se ha observado, por ejemplo, que la interpretación de Vlastos no aporta la suficiente evidencia textual para apoyar la distinción que propone. Asimismo, se ha señalado que en 37e4 el pasado y el presente son descritos explícitamente como “clases generadas del tiempo”. Por lo cual, no podría haber “antes y después” en un eventual tiempo ingénito, antes de la aparición del mundo y del tiempo cósmico (que a nivel del discurso literal equivale al tiempo generado). Cf. Carone, R.G., *op. cit.*, p. 34.

¹²⁶ Cf. *República* VII, 506a.

¹²⁷ “Pienso, en todo caso, que, si se desconoce en qué sentido las cosas justas y bellas del Estado son buenas, no sirve de mucho tener un guardián que ignore esto en ellas; y presiento que nadie conocerá adecuadamente las cosas justas y bellas antes de conocer en qué sentido son buenas” (*loc. cit.*).

¹²⁸ Cf. *República* VI, 500c.

¹²⁹ Para un comentario de dichos pasajes, véase Sedley, D., “The Ideal of Godlikeness”, en: Fine, G., *Plato, Vol. 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 309-328, pp. 317ss.

ser real, tendría claramente elementos antropomórficos más marcados que los otros principios mencionados, a primera vista “impersonales”. Incluso si se asume una posición literal en cuanto a la creación temporal del mundo, pero se la combina con ciertos elementos figurativos, el intérprete que sostiene dicha posición debería de todos modos preguntarse por el rol que juega el principio propuesto como constructor del mundo como modelo ético y, además, dar cuenta de las eventuales representaciones engañosas o figuradas que incluye el texto¹³⁰.

Como hemos visto previamente, las diversas lecturas no literales identifican al demiurgo, con algún tipo de intelecto atemporal que sostiene el mundo, con el alma del mundo, con el Bien o con un mero principio teleológico. Cada una de estas lecturas y sus variantes tiene sus fortalezas y debilidades. Por ejemplo, el considerar al demiurgo como Intelecto parece estar en consonancia perfecta con lo que el texto dice explícitamente en el pasaje y con las funciones que se le asigna al mismo¹³¹. Sin embargo, además de que cada una de las variantes de esta identificación se ve enfrentada a dificultades puntuales, es pertinente mencionar también la objeción general de acuerdo a la cual no puede existir intelecto sin alma o movimiento sin intelecto¹³². A su vez, la identificación del demiurgo con el alma del mundo, si bien tiene algún asidero sobre la base de que varias funciones que el alma lleva a cabo corresponden a las que se le asignan al demiurgo, se enfrenta a que abiertamente se dice que el demiurgo crea el alma del mundo¹³³. La

¹³⁰ Por ejemplo, G. Vlastos tendría que dar cuenta del rol que, como paradigma ético, puede jugar el demiurgo entendido como alma que constituye lo sensible. Además, debería dar cuenta del motivo por el cual esta alma bondadosa parece ser presentada fundamentalmente como intelecto en el texto. A su vez, Plutarco tendría que explicar hasta qué punto ese intelecto ordenador del alma sirve de paradigma de acción moral, además de dar cuenta de por qué se presenta en la narración literal su acción ordenadora como la creación del alma del mundo, no como su configuración. Además, tendría que dar cuenta de por qué motivos el paradigma se presenta como trascendente al demiurgo (si es que, en efecto, se comprometió con la tesis común en el platonismo medio de la immanencia de las ideas en el intelecto divino).

¹³¹ Al respecto, cf. la sección 3, del capítulo I.

¹³² Para el carácter dependiente del intelecto en relación al alma, cf. *Timeo*, 30b3; 37c3-5, *Filebo*, 30c9-10; *Sofista* 249a. Para el alma como principio único de movimiento, véase, por ejemplo, *Timeo* 34a y *Leyes* 897c. Para una exposición de los eventuales problemas de la identidad entre el demiurgo y un intelecto independiente cf. Carone, R.G., *op. cit.*, p. 44. Sin embargo, se ha señalado que los pasajes en torno a la dependencia del intelecto en relación con el alma no son definitivos (cf. Opsomer, J., *op. cit.*, p. 75, nota 128).

¹³³ El alma aparece, en efecto, llevando a cabo una serie de actividades que son semejantes a las que se le asignan al demiurgo. Como ya hemos señalado, es una entidad intermedia entre lo sensible y lo inteligible, más aún si optamos por algunas de las lecturas que entienden la generación del alma como resultado de la combinación de lo eidético y lo sensible. Asimismo, capta el orden inteligible (37a-c) y a partir de dicha captación puede gobernar el universo (34c). Sin embargo, parece problemático que el demiurgo se identifique con lo que es explícitamente su producto (34b ss.). Además, no se entendería cómo el demiurgo podría ser llamado, luego, la mejor de las causas y (aunque podría discutirse la atribución) lo más perfecto de lo inteligible y eterno (37a). Al menos estos dos pasajes tendrían que ser explicados en detalle. De todos modos esto no cierra la posibilidad de un alma previa a lo sensible y al alma del mundo, en tanto (como se ha señalado),

identificación con el Bien, a su vez, si bien se apoya en ciertos pasajes de sumo interés, claramente entra en conflicto con otros aspectos del relato¹³⁴. Finalmente, la lectura que ve en el demiurgo solamente un símbolo de la teleología inmanente en el mundo (y no de un ente en particular) tiene que explicar el uso de un sofisticado lenguaje alegórico para describir, ontificándola, una mera tendencia universal.

Más allá de estos problemas puntuales, todas estas lecturas “figuradas” aceptan en mayor o menor medida algún grado de figuración. En primer lugar, en todos esos casos se asume que la creación en el tiempo es solamente una “representación” con fines pedagógicos. Y aunque normalmente se alude con esto a la intención de subrayar la dependencia del cosmos de un primer principio y mostrar claramente sus funciones, lo cierto es que uno podría preguntarse si hay algo más que quiera indicarse con la manera en que se presenta dicha dependencia. Adicionalmente, el hecho de que el demiurgo sea presentado a primera vista como un intelecto puro, separado de las Ideas, distinto del Bien y creador del alma (siendo en realidad, para muchas de estas lecturas, ostensiblemente diferente a dicha descripción) entraña un mayor grado de figuración del relato. Y dicha figuración, no hay que olvidarlo, enfatizaría ciertos elementos personales, “antropomorfizando” al demiurgo.

4. La persistencia del mito

Un último punto que nos permite reforzar nuestra tesis en torno a la necesidad de estudiar la función que, como paradigma ético, juega el demiurgo, se vincula con

Platón no indica que el demiurgo produce todas las almas. Ahora, esta alma podría ser previa al alma del mundo y ello supondría una serie de problemas, como ya hemos visto. O podría ser simplemente un principio eterno que mantiene al mundo. Ahora, esta alma como principio eterno, superior al alma del mundo y a las almas particulares, privada de toda referencia a lo sensible (es decir, sin las partes mortales del alma y sin estar sumida en la mutabilidad y el cambio), ¿en qué se distinguiría del intelecto? Cf. al respecto, Carone, R.G., *op. cit.*, p. 47, así como Halfwassen, J., “Der Demiurg: Seine Stellung in Der Philosophie Platons und Seine Deutung im Antiken Platonismus”, pp. 43-44.

¹³⁴ El demiurgo, en efecto, presenta una serie de características que podrían llevar a identificarlo con el Bien, y especialmente con el modo en que este es descrito en los libros centrales de la *República*. Así, por ejemplo, es llamado “hacedor o padre” del todo (28c 3-4), lo cual parece identificarlo con el Bien que, en tanto principio de las Ideas es, por transitividad, principio de lo sensible; se dice, además, que revelar su naturaleza a todos es imposible (lo cual coincidiría con la reserva que Sócrates parece guardar acerca del Bien en la *República*); el Bien es, además, llamado “la mejor de las causas (ὁ δ ἄριστος τῶν αἰτίων)” y, al parecer, “el mejor de los seres inteligibles y eternos”. Ahora bien, no quedaría claro, de ser esto así, cómo y por qué el demiurgo es representado como el creador de las Ideas (y no de lo sensible); ni tampoco por qué aparece mirando a las Ideas como modelo (lo cual implica una subordinación a estas). Además, el demiurgo es descrito como bueno, pero no como el bien en sí. Finalmente, el texto claramente dice que no va a tratar los principios últimos del todo (48c). Todo esto (que implica un alto grado de figuración) tendría que ser explicado por quienes defienden esta postura. Cf. Halfwassen, J., “Der Demiurg: Seine Stellung in Der Philosophie Platons und Seine Deutung im Antiken Platonismus”, pp. 44-50.

otro célebre problema hermenéutico del diálogo. Como es bien conocido, en 29b ss., Timeo califica al discurso cosmológico que está por presentar de εἰκός μῦθος. ¿Qué implica tal designación y cuáles son sus consecuencias para el problema que venimos discutiendo?

Como se recordará, en el capítulo previo, bajo el apartado 5 dedicado a la “semejanza y exhortación a la mimética constitutiva”, dejábamos anotado que había una tercera forma de semejanza central en el discurso, a saber, aquella propia de los discursos y objetos, cuyo tratamiento posponíamos. Es este el momento pertinente para fijarnos en ella, pues nos permitirá referirnos al (presunto) estatuto mítico del discurso cosmológico y a las consecuencias que se siguen de ello. En efecto, luego de haber dejado en claro por primera vez que el mundo es una imagen de algo (29b), Timeo señala que los λόγοι “están emparentados (συγγενεῖς) con las cosas que explican (ἐξηγηταί)”. Por ello, los discursos sobre “lo estable (μονίμου), firme (βεβαίου) y evidente con la ayuda de la inteligencia (μετὰ νοῦ καταφανοῦς)”, son a su vez estables, infalibles (ἀμεταπτώτους), irrefutables (ἀνελέκτοις) e invulnerables (ἀνικῆτοις). En cambio, los que versan sobre una imagen o mero εἰκός de lo inmutable, han de ser solamente verosímiles (εἰκότας). Además, deben guardar una proporción en relación a los discursos previos. Esta proporción, se aclara inmediatamente, es la siguiente: “lo que es el ser a la generación es la verdad (ἀλήθεια) a la creencia (πίστιν)”. El discurso que viene, entonces, advierte Timeo, no podrá ser totalmente coherente ni evitar ciertas inexactitudes. Pero se debe buscar alcanzar la mayor verosimilitud con él, aunque solo se podrá alcanzar un relato probable (εἰκότα μῦθον). Finalmente, se añade que en tanto seres humanos debemos contentarnos simplemente con un relato que alcance dicho estatuto.

La noción de εἰκός μῦθος, central en este pasaje, ha sido entendida de diversas maneras por los intérpretes. Por un lado, se ha tratado de minimizar la importancia del uso del término “mito”, con frecuencia con el fin de dotar al discurso de un “carácter científico” que permita defender su literalidad. Para esto, se suele apuntar que en repetidos pasajes llama Timeo a su discurso λόγος¹³⁵. Así, con frecuencia el texto es traducido únicamente como “relato” o como “historia”¹³⁶. Sin

¹³⁵ Así, por ejemplo, Vlastos ha señalado que en la denominación εἰκός μῦθος lo importante es el término εἰκός, y no el término μῦθος. A su juicio, en el pasaje en cuestión εἰκός es la palabra central en tanto se usa con más frecuencia (tres veces de manera explícita, 29c2, 8; 29d2; una de manera implícita, 29b). De estas cuatro apariciones, tres veces es adjetivo de logos y solo una de μῦθος. En los restantes diecisiete pasajes del *Timeo* en el que aparecen dichos términos, μῦθος se usa tres veces, mientras que εἰκός 16. A su vez, εἰκός λόγος aparece ocho veces y εἰκός μῦθος solo 2. Cf. Vlastos, G., “The Disorderly Motion in the Timaios”, p. 72.

¹³⁶ Al respecto, véase los ejemplos y las quejas de Burnyeat, M.F., “Eikós muthos”, en: Partenie, C. (ed.), *op. cit.*, pp. 167-186, p. 167.

embargo, más allá de las cuestiones cuantitativas, creemos que es innegable que estamos ante un mito, independientemente de que a veces se lo llame así explícitamente y otras no. Para empezar, tenemos una cosmogonía en la que los dioses juegan un rol central (reminiscente claramente de la *Teogonía* de Hesíodo). La estructura del relato, además, es la historia de la constitución del orden a lo largo del tiempo, siguiendo un orden narrativo secuencial. Es verdad que este mito incluye argumentos y elementos propios de la filosofía “naturalista” y es probablemente por ello que es llamado también un logos, pero eso no supone que no sea también un mito¹³⁷. No hay que desestimar, además, que Platón usa el término mito en el mismo *Timeo* y en otros textos para referirse a relatos como los de Homero y Hesíodo. Finalmente, como veremos más abajo, la descripción del comportamiento del demiurgo calza perfectamente con las pautas para la construcción de discursos mitológicos que presenta la *República*¹³⁸.

Por otro lado, veamos la noción de εἰκός. Esta se ha traducido normalmente como probable. El sentido exacto de dicha designación es debatido: hay quienes sostienen que con ella se ha querido enfatizar que el discurso sobre lo generado no puede alcanzar el estatus del conocimiento, o que las conclusiones a las que llega la ciencia física son siempre aproximativas y revisables¹³⁹. En un reciente y valioso ensayo, M. Burnyeat ha aportado un nuevo punto de vista a la discusión. Reproduzco aquí su argumento central, el cual nos parece en lo general convincente¹⁴⁰. Apoyándose en Cicerón, Burnyeat muestra cómo el campo semántico del término griego εἰκός coincide solo en parte con términos ingleses como “probable” o “likely”; εἰκός, nos dice, se asocia con lo semejante, lo parecido, y es, por tanto, aquello que se asemeja a la verdad (lo verosímil). Pero εἰκός alude también, en otros contextos, a lo “apropiado”, “adecuado” o “razonable”. Es necesario considerar en cada caso el contexto de su utilización para determinar cuál sentido prevalece.

A partir de este análisis, Burnyeat analiza el pasaje con el que iniciamos este apartado. Dado que la exactitud no es algo que venga dado *a priori* con el tratamiento de lo eidético o de lo matemático, sino que es un objetivo a alcanzar cuando se trabaja con estos objetos, Burnyeat sostiene que (de modo paralelo) ser

¹³⁷ En ese sentido, uno puede ver el discurso como una suerte de intento de superar, incorporando los aspectos positivos (*aufheben*), tanto los relatos míticos como las propuestas filosóficas naturalistas. Otra posibilidad, por cierto, es entender el término logos en un sentido amplio, como discurso. En esa línea, el mito sería un tipo de logos.

¹³⁸ Para el uso del término “mito” para referirse a los relatos tradicionales, cf. *Timeo*, 22b-d: Deucalión; 22c7: Faetón; *República*, Libro II.

¹³⁹ Para la primera interpretación, cf. Cornford, M.F., *op. cit.*, p. 29. Para la segunda, Taylor, A.E., *op. cit.*, p. 59. Véase, para otras conjeturas, Partenie, C., “Introduction”, en: Partenie, C. (ed.), *op. cit.*, pp. 14-15.

¹⁴⁰ Incluyo aquí algunos pasajes de la reseña que publiqué de Partenie, C. (ed.), *op. cit.*, en: *Areté*, XXI, 2 (2009), pp. 447-461.

εἰκός no es la condición menesterosa de todo discurso físico, sino un logro que deben intentar alcanzar, en particular, aquellos discursos que buscan realizar una exégesis del cosmos y mostrar lo divino en él. Así, los *lógoi* presentados en el relato de Timeo, nos dice, buscan ser εἰκός en su propio derecho, en tanto *pístis*.

En esa línea, añade, la exégesis que presentará Timeo será la exégesis del carácter (i) *razonable* o apropiado de este mundo, y (ii) de su carácter racional; exégesis que será a la vez (iii) la más probable. Así, en primera instancia, mostrar el carácter razonable del cosmos supone reconstruir el razonamiento práctico detrás de las elecciones del demiurgo, explicar por qué configuró el mundo de la manera en que está configurado, dentro de las limitaciones del material con el que trabajó. Así, la tarea de Timeo consiste en darnos una serie de buenas *razones* prácticas por las que el cosmos tiene tales o cuales características y mostrar que es *apropiado* o *razonable* que las tenga dado su creador. Ahora bien, en tanto lidiamos con un ente divino perfectamente bueno, una explicación razonable coincidirá con lo más probable.

Finalmente, como tercer elemento de esta discusión, creo que es necesario dar una rápida mirada a lo que se señala sobre la creación de mitos en la *República*. A partir del Libro II (377c ss.), como es sabido, en el marco de la discusión en torno a la ciudad ideal, se inicia una crítica a los mitos tradicionales, debido a los riesgos propios que estos entrañan para los niños que los escuchan. De estos mitos se nos dice, entre otras cosas, que son urdidos por cualquiera (ὑπὸ τῶν ἐπιτυχόντων μύθους πλασθέντας) y que son resultado de la mera *ποίησις*. Poco más adelante son calificados de falsos mitos (ψευδεῖς) y de mentiras innobles (μὴ καλῶς ψεύδεται). Se señala que los forjadores de estos mitos son como pintores que no crean figuras semejantes a lo que deben representar.

Luego de denunciar las historias en las que los dioses agreden y padecen, y de cuestionar las representaciones de guerras entre dioses, se exponen explícitamente las pautas para hablar acerca de los dioses (οἱ τύποι περὶ θεολογίας, 379a). Se añade que dios debe ser representado como bueno en sí (no como causa de todo, sino como causa de lo bueno). Además, que debe ser representado como inmutable, sin la capacidad de alterarse. Ahora bien, también se señala que la mentira debe excluirse del ámbito divino, pues esta solo es legítima cuando resulta útil (χρήσιμον, 382d), como (por ejemplo) cuando la utilizamos en el trato con los enemigos, ara proteger al amigo o cuando a partir de nuestra ignorancia del pasado, asemejamos (ἄφομοιῶν) la mentira a la verdad. Dichas situaciones son impensables en los dioses (quienes no temen a enemigo alguno, no son amigos del demente o furioso, ni desconocen el pasado lejano), así que no podría haber una mentira noble o lícita entre ellos.

Luego de añadir algunas pautas adicionales, Platón señala que la mentira no debe ser promovida entre los individuos particulares y que debe quedar reservada a los que gobiernan para beneficio del Estado (389b). Uno puede suponer que esta es una forma de uso terapéutico de la mentira, como remedio contra los males de los demás. Poco más adelante, en 414c, vuelve al tema con la célebre “noble mentira”. Este mito (que combina el tema fenicio de la fraternidad de todos los ciudadanos en tanto hijos de la tierra y el mito de las diferentes razas para justificar la diferencia jerárquica) deriva su nobleza de los efectos que produce en los individuos, en tanto ayuda a ordenar la polis de acuerdo al modelo más perfecto.

Recapitulando, hemos propuesto que el carácter mítico del discurso cosmogónico del *Timeo* no puede ser ignorado. Eso queda más claro aun si nos percatamos de que el relato se ajusta a las pautas teológicas presentadas en la *República*. En efecto, por citar un solo ejemplo, es muy claro que los males del mundo no son resultado de una eventual mala voluntad del demiurgo sino de un co-principio que limita su acción. El demiurgo, así, no es presentado en absoluto como mentiroso, celoso, mezquino o dotado de vicios. Finalmente, el dios no se transforma en absoluto, aunque sí lleva a cabo acciones que se inician y terminan, lo cual es inevitable en un relato o narración diacrónica. Platón señala que este tipo de mitos, acordes con la perfección propia de lo divino, son a la vez útiles para la formación de los individuos y por ello deben permitirse en la ciudad. Por otra parte, hemos visto que el término $\epsilon\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ tampoco debe ser tomado a la ligera y que debe entenderse como “razonable o conveniente”, “racional” y “probable”.

¿Cómo vincular todo esto con lo dicho anteriormente? Nos parece, en primer lugar, que si es que uno opta por una lectura literal del relato y cree que el *Timeo* describe realmente cómo se constituyó el mundo en el tiempo, es evidente que un suceso acaecido hace tanto no puede ser conocido en todos sus detalles por un ser humano. En efecto, salvo una revelación divina, no es fácil ver cómo podría alcanzarse certeza sobre una explicación así de minuciosa. De ser ese el caso, uno podría conjeturar que se construye entonces un relato mítico que parte de ciertas presuposiciones básicas incuestionables (el dios es bueno y lo malo viene de un co-principio, el dios no aparece como mentiroso o mezquino, etc.) pero que, en sus detalles, es solo una hipótesis altamente probable y adecuada a aquello de lo cual se habla. Ahora bien, como hemos dicho, esta representación de un principio perfecto (aunque hipotética) debe cumplir también para los individuos una función paradigmática, en tanto representación de un ente perfecto en acción.

Ahora bien, si es que pensamos más bien que la creación del universo en el tiempo no debe ser tomada de modo literal, tendríamos que Platón opta conscientemente por presentar a una deidad constituyendo el cosmos en el tiempo, aun sabiendo que esto no es cierto. Además, si es que aceptamos que el demiurgo representa a algo distinto al intelecto independiente con el que se lo identifica literalmente en el

texto¹⁴¹, tendríamos que se asume incluso una mayor dosis de figuración. Ahora bien, Platón podría haber optado por alejarse de la verdad por una serie de motivos (enfatar el carácter dependiente del mundo, guardar reserva sobre un principio cuya descripción completa no es revelada por las causas que fuesen, construir directamente un relato que tuviese fines pedagógicos, etc.). Pero, sea cual fuese la razón de esta elección, de modo consecuente, tendría que haber representado la acción de ese demiurgo en el tiempo (y todo lo adicional que suponga alejarse de la verdad literal) de acuerdo a los patrones señalados, respetando la perfección divina. Es decir, tendría que haber planteado una mentira “semejante a la verdad” y “noble”. Y, con ello, los patrones de conducta divina descritos tendrían que servir como modelos de la conducta humana.

5. Necesidad de la pregunta por el rol ético del demiurgo

Como hemos mostrado en este capítulo, las diferentes interpretaciones en torno a la creación del cosmos en el tiempo y a la identidad del demiurgo conducen a plantearse la pregunta por el rol ético que puede jugar el demiurgo en tanto paradigma de la conducta humana. Naturalmente, la consideración en torno al valor del demiurgo como paradigma del comportamiento humano debería obligarnos a referirnos a algunos pasajes puntuales del discurso cosmológico del *Timeo* que *explícitamente* tratan el tema de la conducta humana. Sin embargo, dichos pasajes, sumamente valiosos, normalmente se asocian a la imitación de otras instancias distintas al demiurgo o al desarrollo de ciertas potencialidades que el demiurgo pone en nosotros. Uno podría preguntarse, sin embargo, si fuera del discurso cosmológico mismo, en el resto del diálogo¹⁴², encontramos indicios que permitan determinar si los elementos estructurales de la actividad demiúrgica cósmica pueden servir de pauta para la praxis humana. Ello nos obliga a virar la mirada hacia la conversación introductoria del diálogo previa al discurso cosmológico mismo.

Lamentablemente, como ya lo hemos señalado (en parte) previamente, nos parece que los intentos de leer “éticamente” al *Timeo* no siempre han tenido en cuenta a la figura del demiurgo en la medida de lo debido, y mucho menos al pasaje introductorio del diálogo. Pongamos, por ejemplo, la posición de D. Sedley. En un ensayo publicado originalmente en 1997, de manera acertada, Sedley rescata el motivo “asemejarse a dios” como núcleo de la ética platónica¹⁴³. Sin embargo,

¹⁴¹ Es decir, a un intelecto distinto a las Ideas y al Bien, que ha creado el alma del mundo.

¹⁴² Considerando, además, que los diálogos platónicos deben ser leídos como unidades. Al respecto cf. la sección 1 del capítulo III.

¹⁴³ El ensayo, titulado “‘Becoming like God’ in the *Timaeus* and Aristotle”, fue publicado originalmente en Calvo, T. y L. Brisson (eds.), *op. cit.*, pp. 327-339. Unos años después, en 1999, una versión revisada del mismo fue publicada bajo el título “The Ideal of Godlikeness”. En ambas versiones, Sedley inicia su artículo señalando lo poco que se ha explorado este motivo en la crítica reciente de la filosofía platónica, pese a haber sido considerado central en el período helenístico y

cuando analiza el *Timeo* a la luz de dicha exhortación, Sedley se concentra principalmente en el modo en que las revoluciones del alma pueden asemejarse (literalmente) a las revoluciones del alma del mundo¹⁴⁴. Por otra parte, en el capítulo que dedica al *Timeo* en un reciente libro suyo que tiene como tema al creacionismo en la antigüedad, Sedley defiende una lectura literal de la creación en el tiempo del *Timeo*, sobre la base de la posición de Vlastos¹⁴⁵. Junto con ello, sostiene que la conversación preliminar al diálogo solo tiene sentido dentro del proyecto tripartito trunco del *Timeo*, el *Critias* y eventualmente el *Hermócrates*. Como es evidente, en tanto no conocemos el *Critias* en su totalidad y el proyecto de una eventual trilogía platónica queda trunco (o, peor, ni siquiera sabemos si en realidad había tal proyecto), la conversación introductoria, dice Sedley, carece prácticamente de sentido, o al menos de sentido inteligible para nosotros. Conviene, pues, añade, simplificar el discurso de *Timeo*, aislarlo y tratarlo como un todo autónomo, independiente¹⁴⁶. Ahora bien, todas estas tomas de posición son, por separado, polémicas y, en conjunto (creemos) insostenibles¹⁴⁷. En efecto, en primer lugar, como hemos mostrado anteriormente y como puede derivarse del mismo diálogo, reducir lo divino únicamente al alma del mundo parece una simplificación. Pero esta identificación es más extraña aún si uno entiende literalmente a la figura del demiurgo o a la creación en el tiempo que este lleva a cabo, pues de ser así algunas de las acciones concretas que realiza en la creación misma deberían ser tomadas en cuenta como paradigma ético.

Creemos que una mayor atención a la conversación preliminar hubiese podido ayudar justamente a ampliar la visión algo limitada que presenta Sedley y a comprender mejor las complejidades de la exhortación a asemejarse a dios. Pero Sedley no está solo, ni en la relativa desatención del prólogo ni en la omisión de un estudio de la vinculación, a nuestro parecer clara, entre los elementos de la actividad demiúrgica y lo que se presenta al inicio del relato en términos de acción humana¹⁴⁸. Es justamente esta área desatendida, cuya consideración, sin embargo,

romano. Para el tema del motivo “asemejarse a dios”, que por supuesto tiene su *locus* clásico en *Teeteto* (176e ss.), véase el exhaustivo estudio de Lavecchia, S., *op. cit.*, posterior a los escritos de Sedley.

¹⁴⁴ Cf. Sedley, D., “The Ideal of Godlikeness”, pp. 316ss.

¹⁴⁵ Cf. Sedley, D., *Creationism and its Critics in Antiquity*, 2009 (la primera edición es del 2007).

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 96.

¹⁴⁷ Hay que reconocer que Sedley podría haber abandonado algunas de las tesis iniciales defendidas en el ensayo de 1997/1999, pero no tenemos elementos que nos permitan afirmar esto.

¹⁴⁸ Cf. *supra*, nota 13, donde mostramos como los grandes comentarios sistemáticos descuidan la conversación preliminar. Algunas excepciones son Carone, G.R., *op. cit.*, quien sí busca mostrar cómo ciertos aspectos de la actividad demiúrgica se conectan con la acción humana. Sin embargo, prácticamente no analiza la conversación introductoria y, en última instancia, identifica de un modo muy marcado al demiurgo con el alma del mundo, centrándose en las funciones de esta última. Una excepción al descuido de la conversación introductoria y sus relaciones con el discurso cosmológico es el libro de Johansenn, T.K., *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

se impone a partir de todas las propuestas estudiadas, la que pretendemos desarrollar en lo que sigue.



Sección II

La importancia de los principios



Capítulo III

Comunidades discursivas, comunidades políticas

1. Observaciones hermenéuticas

La postura hermenéutica de acuerdo a la cual una aproximación adecuada a un diálogo platónico requiere prestarle atención a una serie de elementos que van más allá de los meros argumentos lógicos que se ponen en escena es hoy comúnmente aceptada entre los especialistas. Así, de acuerdo a este enfoque, componentes del diálogo a primera vista “extra-filosóficos” (como el espacio en el que este tiene lugar, los personajes que en él intervienen, los prólogos, todo aquello que ocurre en el diálogo al margen o alrededor de la discusión misma) no pueden ser vistos como meros elementos ornamentales añadidos al núcleo argumentativo, el cual sería el único substrato verdaderamente valioso del diálogo. Hacerle justicia al talento literario y filosófico de Platón supone, en efecto, no buscar reducir sus textos a esqueletos conceptuales (pues ello nos devolvería, justamente, meros esqueletos: copias pálidas del original, simulacros empobrecidos) sino apreciar la sutil dialéctica entre los diferentes componentes del diálogo platónico y mostrar la manera en que estos se iluminan mutuamente¹⁴⁹.

A la saludable postura hermenéutica arriba mencionada le subyace, creemos, un presupuesto asociado a las intenciones del autor (Platón). En efecto, se asume en ella que los diversos elementos que componen el diálogo platónico cumplen, todos, una función. Ellos están ahí *por algo* y, más aun, *han sido colocados* ahí con vistas a algo. No son, pues, meros accidentes, configuraciones al azar; sino engranajes con sentido; piezas de relojería que remiten a los propósitos discursivos de su creador. En suma, de acuerdo a esta lectura, Platón, en tanto escritor, no haría nada en vano. O, más bien, habría que leerlo *como si* no lo hiciera¹⁵⁰. El “como si” busca aquí atenuar el riesgo de excesos interpretativos: en principio, todo elemento del diálogo es sospechoso de tener un valor filosófico, aunque queda abierta la puerta para que, tras una investigación atenta, se descarte esa posibilidad¹⁵¹.

¹⁴⁹ En palabras de Philip Merlan, “Let us try to reproduce the pure content, the so-called conclusions of these dialogues quite apart from their personal elements, and we soon observe that it is only a *caput mortuum* we have left” (“Form and Content in Plato's Philosophy”, en: *Journal of the History of Ideas*, VIII (1947), pp. 406-430, p. 408). Sobre el particular, consúltese, asimismo: Griswold, Jr., C.L., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 9-16, y pp. 244-246, notas 7 y 8 (con amplia bibliografía sobre debates interpretativos); Kraut, R., “Introduction to the Study of Plato”, en: Kraut, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, especialmente pp. 29-30 y 50, nota 78; y Szlezák, T.A., *Reading Plato*, Florence, KY: Routledge, 1999, capítulo II, p. 4.; y capítulo XX, pp. 85-94.

¹⁵⁰ Cf. Griswold, Jr., C.L., *op. cit.*, p. 12.

¹⁵¹ En ese sentido, creo que es necesario tomar con cuidado la siguiente frase de Leo Strauss: “Nothing is accidental in a Platonic dialogue: everything is necessary at the place where it occurs

Lo curioso es que, abordado de esta forma, el diálogo platónico es leído (sea esto explícito o no) de una manera paralela a aquella de acuerdo a la cual, para el mismo Platón, se debe hacer exégesis de la naturaleza. En efecto, como ya se ha señalado, la investigación de la totalidad (el cosmos o el universo) que Platón lleva a cabo en el *Timeo* supone como punto de partida que los elementos y la disposición del mundo tienen una razón de ser, una justificación racional que puede ser rastreada hasta los propósitos de un ser inteligente (el demiurgo). Ello no excluye, por cierto, el que algunas configuraciones hayan sido producto de lo que Platón llama la necesidad, que pone un límite a la acción demiúrgica, y no respondan por ello en primera instancia a la elección de un agente racional¹⁵². La práctica interpretativa que hemos descrito, entonces, hace del diálogo una suerte de cosmos compuesto de elementos teleológicamente dispuestos. Baste, pues, lo dicho como marco previo al análisis de la conversación inicial del diálogo, que a continuación presentaremos. Queda claro por lo mencionado anteriormente que no debe omitirse el contexto en el que el discurso cosmológico (que ocupa la mayor parte del diálogo) aparece ni los sucesos y conversaciones que le preceden.

Lo que nos interesa resaltar, en esa línea, es cómo muchos de los temas centrales del discurso cosmológico de *Timeo* (temas que hemos expuesto en la primera parte de este trabajo) ya están anunciados (a veces muy claramente, en otros casos por medio de indicios muy sutiles) en la primera parte de nuestro diálogo. En particular, quisiéramos sugerir que *ciertos elementos que en el marco del discurso de Timeo son presentados como características centrales de la acción del demiurgo, aparecen ya ejemplificados en la conversación preliminar que precede a este discurso. Sin embargo (y las implicancias de esto no son, creemos, menores), tal ejemplificación no se da en esta primera parte a nivel de la constitución de la totalidad, sino a nivel, principalmente, de la constitución de comunidades discursivas y órdenes políticos.*

2. El inicio

[...] The Platonic dialogue is based on a fundamental falsehood [...], the denial of chance" (*The City of Man*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978, p. 60). Si bien la afirmación acierta en notar el carácter artificial y cuidadosamente articulado del diálogo platónico (lo que el autor denomina la "necesidad logográfica"), no parece dejar espacio para configuraciones que en cierto sentido escapen al diseño inteligente de su autor o que, en todo caso, sean en parte resultado marginal de otras decisiones tomadas. Por ejemplo, supongamos que se elige a un determinado personaje como interlocutor de un diálogo. Supongamos también que ese personaje es histórico. Eventuales alusiones a su lugar natal, a su residencia o a su parentesco no tienen que jugar necesariamente un rol filosófico (aunque podrían hacerlo). Nótese, por otra parte, que lo que Strauss llama en la cita "necesidad" (siguiendo, por otra parte, el sentido más común del término) es exactamente lo opuesto de lo que en el *Timeo* se llama "necesidad", que estaría más cerca del azar o la casualidad (al menos, en tanto límite de la legalidad racional).

¹⁵² Decimos "en primera instancia" porque tales configuraciones son presentadas de todas formas como resultado de decisiones tomadas por el demiurgo con vistas a lo mejor. Una buena muestra de ello es el ejemplo de la constitución de la cabeza humana (cf. *supra*, p. 49).

El *Timeo* empieza con una enumeración y con una ausencia. Sócrates llega a una casa con la expectativa de encontrar ahí a cuatro interlocutores, pero solamente se topa con tres (Timeo, Hermócrates y Critias). Un cuarto personaje, cuyo nombre no nos es revelado, ha tenido que ausentarse pues “le sobrevino un cierto malestar (ἀσθένειά)” (17a). El malestar en cuestión ha impedido que asista a la reunión, aunque ello no se ha producido voluntariamente (ἐκῶν) (17a).

Los tres interlocutores y el cuarto desconocido estuvieron, se nos dice, el día anterior en casa de Sócrates y gozaron “de los dones de su hospitalidad” (ξενισθέντας) (17b). Sabemos que la hospitalidad socrática, su manera particular de agasajar a los invitados (y, en general, su manera de ser cordial con los otros), se expresa en la invitación a embarcarse en la indagación filosófica, pues ella permite alcanzar la felicidad y la excelencia humana. Podemos sospechar, pues, que la hospitalidad a la que se alude aquí no es aquella de meros banquetes, celebraciones o agasajos materiales. Ello se confirma por una alusión inmediatamente posterior, de acuerdo a la cual la devolución del trato recibido supondrá que en esta ocasión, en la que Sócrates pasa a ser el visitante y sus interlocutores los anfitriones, ellos (los interlocutores) produzcan también buenos discursos. Además, se nos revelará casi inmediatamente que, en efecto, en la reunión en casa de Sócrates tuvo lugar una *discusión*, vinculada a la organización política¹⁵³.

La ausencia del cuarto desconocido, aunque involuntaria, resulta problemática. En efecto, Sócrates había *encargado* u ordenado (ἐπέταξα)¹⁵⁴ (17b) el día anterior la

¹⁵³ No es este, por cierto, el único pasaje en el corpus platónico en el que metafóricamente se asocia el banquete y el festín con la discusión (véanse, por ejemplo, *Fedro* 227b y *Lisis* 211c-d). Como veremos, en el mismo *Timeo* se retoma a menudo esta equivalencia. La hospitalidad o ξενία, como es sabido, era un elemento central dentro de la cultura griega, recogido ya en las epopeyas homéricas. Piénsese, por citar solo un ejemplo, en el célebre Canto VI de la *Iliada*, en el que el licio Glauco y el aqueo Diómedes se reconocen ligados por los lazos de hospitalidad de sus ancestros. O en el estrato adicional de indignidad que supone, dentro del ciclo troyano, el que el rapto de Helena haya sido perpetrado por un huésped de Menelao. La ξενία suponía una “relación recíproca” y que “sobrevivía a lo largo de las generaciones”, que en principio implicaba acoger a un extraño proveniente de otro δῆμος. El visitante era agasajado, normalmente, con un banquete y música. Al final, se le entregaba un presente (una espada o una copa de oro) como símbolo de la relación establecida (cf. Pomeroy, S.B. *et al.*, *Ancient Greece. A Political, Social, and Cultural History*, Nueva York/Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 59-60). Evidentemente, dentro de esta relación original, y en el marco del banquete, podían darse discusiones diversas (incluso, tal vez, filosóficas). Nos parece, sin embargo, que aquí Sócrates hace de la discusión el elemento central de la hospitalidad, con lo que habría, sino una innovación absoluta, un desplazamiento o reestructuración que coloca un elemento de la estructura hospitalaria por encima de los demás.

¹⁵⁴ Se trata de la primera persona, singular aoristo indicativo activo del verbo ἐπιτάσσω, cuya primera acepción es imponer como tarea o encargar. El término, naturalmente, puede usarse en

preparación de ciertos discursos para la nueva velada. Es posible conjeturar que había una parte o un rol dentro de la presentación discursiva que le correspondía al cuarto participante, y que ahora debe ser suplida de alguna manera¹⁵⁵. Su falta es descrita con un verbo que remite al abandono de un puesto que uno tiene a cargo o a la acción de desertar (ἀπο-λείπω)¹⁵⁶ (17a). Los tonos militares del pasaje no son, creo, casuales. Por un lado, anticipan que líneas más abajo se discutirá el rol del estamento de los guardianes. Por otra parte, el ejército es mencionado en la *República* como ejemplo de una unidad compuesta de partes que deben alcanzar una cierta armonía para poder obrar en conjunto¹⁵⁷. Si desarrollamos la imagen, la figura del ejército nos lleva a un conjunto en el cual el funcionamiento coordinado de las partes y la estructuración jerárquica de las mismas resultan fundamentales, amén de la necesidad de un liderazgo adecuado. Ante la ausencia de uno de los miembros y el vacío performativo que provoca, los tres interlocutores se comprometen a tratar de cubrir todo lo que su compañero tendría que haber hecho. Lo harán, aclaran, *hasta donde sea posible* dadas las circunstancias (17b).

Recapitulemos algunos puntos vistos hasta ahora y señalemos su valor anticipativo de temas que aparecerán luego en el diálogo. En particular, nos interesa resaltar el rol que ocupa la figura de Sócrates. Este es presentado, en primer lugar, como un dador de dones (discursivos), alguien que agasaja a los demás mediante el presente de los λόγοι. Curiosamente, esta misma descripción es la que Proclo utiliza para referirse a la acción del demiurgo y para articular su exposición de la misma (así, el demiurgo también entregaría una serie de dones, ya no discursivos sino físicos, al cosmos)¹⁵⁸. Pero hay algo más. Sócrates exhorta a sus interlocutores a tomar la posta del discurso previo y a imitarlo. Es decir, construye un discurso (cuyo tema, ya lo veremos, aludirá también a un todo bien organizado) y luego

contextos militares o legislativos. Véase *LSJ*, s.v. ἐπιτάσσω. Para ejemplos de su uso en el corpus platónico, cf. *Leyes* 740c y 925e.

¹⁵⁵ No se trata, sin embargo, de una afirmación indiscutible. De acuerdo a la lectura de Proclo, por ejemplo, el interlocutor ausente no está a la altura de la profundidad que alcanzará esta conversación y debe por tanto abandonarla. Algo paralelo sucede, aunque por motivos opuestos, para Jámblico: el interlocutor ausente representaría un principio superior, trascendente, que no podría manifestarse (para estas y otras conjeturas, algunas sobre la identidad específica del ausente, véase Proclo, *Commentary on Plato's Timaeus*, I, 19-23.16). Al mismo tiempo, no es evidente que Hermócrates tuviese un rol en el conjunto de discursos. De hecho, en lo que queda de la trilogía solamente se conservan el *Timeo* y el *Critias*, no el *Hermócrates*. Hasta qué punto Platón tuvo planeado escribir un diálogo bajo ese nombre es un asunto discutido (sobre este último punto, véase la "Introducción" de Cornford, F.M., *op. cit.*, pp. 1-8).

¹⁵⁶ Si bien el término, en general, significa dejar atrás o abandonar, una de las acepciones que da el *LSJ* es abandonar el puesto o desertar. Se dan como ejemplos de ello, entre otros, Heródoto, 8.41 y Tucídides, 3.9, 64.

¹⁵⁷ En ese sentido, es comparada con la familia, el Estado e (implícitamente) el alma. Cf. *República*, 351e-352a.

¹⁵⁸ Cf. Proclo, *Commentary on Plato's Timaeus. Volume III. Book 3, Part 1: Proclus on the World's Body*, edición y traducción de D. Baltzly, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

insta a los demás a que construyan discursos similares que desarrollen el discurso original. *Es decir, otorga un don y luego pide a otros que copien su tarea y se vuelvan también dadores de dones, devolviendo el favor recibido*¹⁵⁹. Con ello instaura una *comunidad discursiva organizada*, en la que cada uno de los interlocutores (presumiblemente) juega un rol fijo, tiene una tarea asignada.

Si, como se ha visto, *la instauración de todos organizados o producción de cosmicidad* es presentada luego como una de las actividades fundamentales del demiurgo, entonces podemos decir que aquí se anticipan en la puesta en escena de la praxis socrática elementos de la acción demiúrgica. Asimismo, hemos mencionado ya que la exhortación instauradora de una *mimética constitutiva* (es decir, la exigencia de que quienes son constituidos o presencian una constitución imiten a su vez la labor constitutiva) aparece en el discurso cosmológico del *Timeo* como una de las características del demiurgo.

Debe notarse, sin embargo, que ese todo armónico constituido por la exhortación socrática se ve perturbado por la ausencia del cuarto interlocutor. Y que esta ausencia se asocia a un malestar, probablemente una enfermedad. Esta enfermedad (sea del alma o del cuerpo) aparece como algo que se impone a la voluntad de obrar de la mejor manera posible y de cumplir con el rol propio. Agente de desorden, pone trabas a la voluntad individual del sujeto y al funcionamiento colectivo del conjunto. Frente a esa eventualidad, frente a esa imposición de las circunstancias, el colectivo discursivo debe intentar sobreponerse, recomponerse (mediante una re-distribución de tareas) y cubrir hasta donde se pueda la carencia. Anotemos simplemente que la enfermedad se vincula al principio de la *necesidad*¹⁶⁰. Y esta última aparece, justamente, como una limitación al dominio de la inteligencia, de la planificación racional y teleológica del cosmos.

Tenemos entonces, desde el principio, tres motivos que serán centrales en el resto del diálogo: *creación de cosmicidad, exhortación a la mimética constitutiva y limitación por la necesidad*. Hay un punto adicional que debe subrayarse. Rápidamente nos damos cuenta de que el texto empieza *in media res*: se hace alusión a un ayer

¹⁵⁹ Al respecto, cf. Proclo, *Commentary on Plato's Timaeus*, I, 16.4ss, donde se dice que Sócrates "alienta a los mismos hombres a que, así como fueron agasajados, agasajen; así como fueron satisfechos, satisfagan; y así como fueron aprendices, sean maestros".

¹⁶⁰ Detalle ya observado por Porfirio (cf. Proclo, *Commentary on Plato's Timaeus*, I, 19.5ss). La discusión acerca de las enfermedades aparece en: *Timeo* 82a-86a. Para Platón, la base de los diversos tipos de enfermedades radica en el movimiento e interacción inadecuados de los elementos que componen el cuerpo. Más adelante (88d), se asocia la enfermedad a la imitación que hace el cuerpo de la "nodriza del universo". Por ello la enfermedad se vincula necesariamente al tercer término que se identificó con el principio material y el desorden. Cf. Miller, H.W., "The Aetiology of Disease in Plato's *Timaeus*", en: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, XCIII (1962), pp. 175-187.

indeterminado, a un tiempo previo al texto en el que tuvo lugar una conversación desconocida que representa su inicio genuino. Los detalles de esa conversación permanecen velados: solo se nos brinda un breve resumen, lineamientos generales de lo dicho anteriormente. Al mismo tiempo, como veremos, esos lineamientos nos plantean un nuevo misterio: ya no solamente “¿de qué se habló el día anterior?”, sino, además, “¿hasta qué punto coincide lo hablado ayer con lo dicho en otro diálogo platónico, la *República*?”. Extraño pliegue de un texto sobre *los orígenes* que, en una muestra de lo que acaso podríamos llamar “coherencia performativa”, nos impulsa a preguntarnos por sus propios orígenes.

3. Un discurso sobre la polis

3.1. La sombra del diálogo previo

El tema del discurso del día previo, dice Sócrates, fue la organización política (πολιτείας). Lo principal (τὸ κεφάλαιον) de ese logos, añade, fue “cuál era la mejor y qué hombres le darían vida” (17c). Si ya de por sí esta escueta descripción del tema remite a cualquier lector de la obra de Platón a la *República*, el rápido resumen del contenido de la conversación del día anterior que viene luego no hace sino confirmar (al menos en parte) tal intuición preliminar. No es de extrañar, por ello, que una antigua tradición (que remite por lo menos a Proclo) haya propuesto la existencia de una continuidad en la cronología interna de los dos diálogos: en efecto, para Proclo, Sócrates habría bajado al Pireo y conversado en casa de Céfalo con Glaucón, Adimanto y otros (esto sería el contenido de lo que se nos narra en la *República*); luego, al día siguiente, ya de vuelta en casa, habría relatado su conversación a Timeo, Critias, Hermócrates y un cuarto desconocido (ese relato de segunda mano o reporte correspondería al nivel de la narración en primera persona de la *República*: “ayer bajé al Pireo...”); finalmente, el tercer día correspondería a lo que leemos en el *Timeo*¹⁶¹.

¹⁶¹ “El telón de fondo es, a grandes rasgos, el siguiente: Sócrates ha bajado al Pireo para el festival y la procesión de la Bendidea, y sostenido una conversación sobre la organización del estado con Polemarco, el hijo de Céfalo, Glaucón, Adimanto, y el sofista Trasímaco. En el día posterior a esta conversación, en la ciudad, ha contado la historia de la discusión en el Pireo a Timeo, Hermócrates, Critias, y a una cuarta persona adicional, cuyo nombre no se menciona, como se describe en la *República*. Luego de esta narración animó a los otros a que le paguen de vuelta con un banquete apropiado de palabras el día siguiente. Así que se han reunido en este día para escuchar y hablar, el segundo día luego de la discusión del Pireo, dado que la *República* dice ‘Bajé ayer al Pireo’ (327a), mientras que este diálogo dice ‘los agasajados de ayer son ahora los que entretienen’” (Proclo, *Commentary on Plato’s Timaeus*, I, 8.30ss). Véase también 26.9ss, donde se señala que los hechos narrados en la *República* tendrían lugar el día de la festividad dedicada a la diosa Bendis, en el Pireo (y que Proclo fecha en el 19 de Targelión). Por lo tanto, dice Proclo, el *Timeo* tendría que estar situado el 20 del mismo mes, al día siguiente. Y, como se dice en el *Timeo* que paralelamente a la conversación se está llevando a cabo un festival en honor a Atenea (21a y 26e) que ha reunido a griegos de diversos lugares, Proclo asume que se trata de la Panatenea Menor, pues la Mayor tenía lugar el mes de Hecatombeón.

La tesis de Proclo ha sido cuestionada por varios motivos. En particular, parece que el calendario de festivales religiosos que Proclo supone vigente en ese entonces no es correcto¹⁶². Asimismo, como se señala en el siguiente párrafo, los especialistas han detectado diferencias considerables entre el resumen del *Timeo* y el contenido de la *República*. Sin embargo, más allá de eventuales reparos, la tesis de Proclo acredita claramente que es posible identificar *cuando menos* ciertos puntos comunes en los diálogos en cuestión y postular una cierta “continuidad” entre ellos.

Como se ha mencionado, uno de los puntos centrales de la crítica a la teoría procleana de la continuidad cronológica fuerte es el que no haya una coincidencia total entre lo que se dice en el *Timeo* y lo que se menciona en la *República*. Para empezar, el resumen de la discusión previa que plantea el *Timeo* se limita a repasar algunas de las instituciones políticas que se mencionan en la *República*, omitiendo, entre otros puntos, el isomorfismo entre la polis y alma, la tripartición de esta última, la discusión en torno a las llamadas virtudes cardinales, los símiles centrales con toda su riqueza metafísica, o las formas decadentes de gobierno de la ciudad-estado¹⁶³. Además de los temas que se dejan de lado, hay algunas diferencias de detalle: en particular, se ha resaltado que en el breve resumen del *Timeo* no se plantea la diferencia entre el gobernante o guardián en sentido estricto (φύλαξ) y el auxiliar (ἐπίκουρος)¹⁶⁴.

Frente a ello, habría que señalar, en primer lugar, que la descripción expuesta responde a la promesa de presentar la “cabeza” o “lo principal” del discurso previo, no el organismo entero: no hay nada que indique que no haya temas que se dejen fuera aquí. A esto se podría objetar, naturalmente, que los temas que se dejan fuera son los que hoy nos parecen fundamentales. De ello se ha sacado la conclusión, por ejemplo, de que Platón habría abandonado en la fase de su

¹⁶² El primer error, menor, tiene que ver con las fechas que da Proclo en *Commentary on Plato's Timaeus*, I, 26.9, en que parece olvidar, como señala el traductor de la edición citada, que en sentido estricto el 19 de Targelión sería la fecha de la conversación narrada en la *República*, el 20 de la narración misma y recién el 21 correspondería a la fecha del *Timeo*. Pero, además, aparentemente no es correcto sostener que la Panatenea Mayor y la Menor tuviesen lugar en fechas separadas, pues actualmente se considera que la Mayor se celebraba solamente cada cuatro años y la Menor los años restantes en la misma fecha (al respecto, véase la nota 139 de H. Tarrant en: Proclo, *Commentary on Plato's Timaeus*, I, y también Burkert, W., *Greek Religion*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, pp. 226 y 232-233). A.E. Taylor (*op. cit.*, p. 45) intenta salvar el problema y mantener la secuencia de 3 días proponiendo que el festival asociado a Atenea era más bien la Plinteria (que tenía lugar el 26 de Targelión). Para un buen resumen de las diversas discusiones, cf. Sallis, J., *op. cit.*, pp. 22-23.

¹⁶³ Sobre estas “omisiones”, véase Cornford, F.M., *op. cit.*, p. 4.

¹⁶⁴ La distinción aparece en la *República*, 414b y 458c. Sobre esta omisión y sus posibles explicaciones, véase Gill, C., “The Genre of the Atlantis Story”, en: *Classical Philology*, LXXII, 4 (1977), pp. 287-304, pp. 287-288, nota 6.

desarrollo intelectual en la que produce el *Timeo* algunas de las posiciones centrales de la *República*¹⁶⁵.

Habría que tomar en cuenta, sin embargo, que Sócrates habla aquí del “discurso sobre la organización política”. Uno podría argumentar que con esto se alude a una sección del discurso total presentado en la *República*, que pone en escena un λόγος más amplio que, originalmente, incluso no está directamente relacionado con la polis¹⁶⁶. Nada indica, por otra parte, que para fundamentar el discurso político en cuestión, incluso si no se trata de una referencia directa a la *República*, no haya que asumir todo el aparato conceptual de la *República* que sirve de base a la concepción política presentada en este último diálogo (y con ello toda la metafísica y la antropología que, a nuestro juicio, no parece sufrir cambios radicales en el *Timeo*). Asimismo, la determinación de lo “principal” en un discurso puede variar en la obra de Platón, creemos, de acuerdo al contexto en el que se enmarca tal designación. En este caso, lo principal podría estar determinado por aquello que resulta necesario para continuar la discusión (no se trataría de lo principal, entonces, en sentido absoluto, sino de lo principal en relación a lo que viene luego: lo principal para los fines discursivos particulares en juego en el momento dado en que se efectúa tal valoración). Incluso la desaparición de la distinción entre gobernantes filósofos y auxiliares puede entenderse siguiendo esa línea: en este contexto no se trata de reconstruir en todos sus detalles la polis ideal sino de preparar el terreno para una serie de discursos en torno a la participación bélica del estamento de los guerreros tomado como un todo¹⁶⁷. De todas formas, como veremos más adelante, hay que tomar con cuidado la aparente obliteración de tal distinción.

3.2. En torno al νοῦς

El discurso del día anterior presentado por Sócrates, cuya eventual relación con la *República* hemos empezado a explorar en los párrafos previos, fue un discurso hecho, de acuerdo a *Timeo*, “conforme a la razón” (κατὰ νοῦν, 17c). Se trata, evidentemente, de un elogio. Al mismo tiempo, es la primera irrupción en el diálogo de lo que podríamos llamar “vocabulario noético”, el cual será clave (como

¹⁶⁵ En particular, se ha sugerido un abandono de la creencia en la necesidad o la posibilidad del gobierno de los filósofos, entendidos como aquellos que han alcanzado el último nivel del símil de la línea y han accedido a la enseñanza suprema acerca del bien. Cf. Gill, C., *op. cit.*, nota 68. Véase también Clay, D., “The Plan on Plato’s Critias”, en: Calvo, T. y L. Brisson (eds.), *op. cit.*, pp. 49-54, p. 51.

¹⁶⁶ En efecto, la pregunta inicial de la *República*, como queda claro en el Libro I, tiene que ver con los efectos de la justicia en el alma humana y, en particular, con si ser justo es en sí mismo preferible a ser injusto (despojando tanto a la justa como a la injusta de sus efectos “secundarios”, tales como el reconocimiento o la censura de los pares). Solo luego de varias mediaciones el discurso se centra, aunque no de modo absoluto, en el terreno político.

¹⁶⁷ Para esta posibilidad, véase Gill, C., *op. cit.*

hemos mostrado) en el discurso cosmológico de Timeo. Pero la naturaleza del elogio no es clara a primera vista: ¿qué significa (o qué puede significar) decir que un discurso se ha construido $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\nu\omicron\upsilon\delta$? Una respuesta posible, claro está, es zanjar el debate apelando al uso común de la expresión en contextos no filosóficos. ¿Acaso no se encuentra un paralelo, diría quien opte por esta vía, en nuestro idioma? Si calificamos un discurso de “racional” o “inteligente”, ¿no queremos decir con ello simplemente que el discurso es sensato, está bien construido, o nos resulta sugerente de alguna manera? Cualquier intento de ver más allá del calificativo, o, peor aún, de querer identificar en él implicaciones metafísicas, ¿no podría ser visto acaso como un arrebatado de pedantería intelectual, un exceso hermenéutico torpe, arbitrario y sin sentido?

Nos parece, sin embargo, que, en un diálogo en el que el $\nu\omicron\upsilon\delta$ será central (acaso el protagonista principal), cuando menos habría que plantearse si la alusión en cuestión entraña algo más que un modo habitual de expresión. Se trata, entonces, de una pregunta pertinente y que nos obliga a volver sobre lo mencionado anteriormente en este trabajo en torno al término $\nu\omicron\upsilon\delta$. Recordará el lector que un repaso histórico y un estudio de ciertos pasajes de la obra platónica nos ha permitido sostener que es posible detectar en dicho término una triplicidad semántica en relación a la actividad misma propia del intelecto (aprehender, ordenar o mover) y una duplicidad en función de la instancia que lleva a cabo dicha operación (ser humano o fuerza cósmica/entidad trascendente).

Hacia el final de la revisión de los pasajes platónicos pertinentes, notábamos una serie de instancias en las que, al parecer, el $\nu\omicron\upsilon\delta$ era atribuido a los seres humanos. Es verdad que dicho conjunto de casos podría dar la impresión de que el $\nu\omicron\upsilon\delta$ humano, en Platón, se restringe fundamentalmente a la aprehensión de las Ideas. A su vez, hemos visto que en pasajes de diversos autores, en relación con el $\nu\omicron\upsilon\delta$ trascendente al ser humano, en ocasiones se enfatizaba solamente uno de los tres aspectos que hemos identificado como propios de este concepto. Así que, incluso aceptando que el halago que hace Timeo del discurso de Sócrates implica algo más que un modo habitual de expresión, nada nos obliga a pensar que la triplicidad semántica del término $\nu\omicron\upsilon\delta$ esté en juego en el halago en cuestión.

Contra esto, sin embargo, podrían esgrimirse dos argumentos. En primer lugar, no es tan claro que en todos los pasajes precedentes acerca del $\nu\omicron\upsilon\delta$ humano el sentido esté restringido solamente a la aprehensión de lo inteligible. Al menos en la *República*, es a partir de la aprehensión de lo eidético que se explica, por ejemplo, la manera en que el filósofo ordena la polis y su alma. Asimismo, en el *Filebo*, la vida asociada al intelecto es, justamente, un tipo de vida en toda la extensión que tal rótulo supone. Así, uno podría suponer que a partir de la aprehensión de lo eidético se produce una configuración u ordenamiento determinado de la vida

misma. Finalmente, en el *Timeo*, la aprehensión de lo inteligible aparece para el individuo, por ejemplo, como condición de posibilidad de la superación del “error y la locura” en la que cae su alma a partir del contacto con lo sensible, y del restablecimiento del orden adecuado de las revoluciones del alma. Es decir, es gracias a la intelección que el hombre puede ordenar correctamente su propia alma, dotándola de un movimiento particular (cf. 43e-44b)¹⁶⁸. En segundo lugar, en el *Timeo* en general (ya sea a través de la figura del demiurgo, el alma del mundo, o el νοῦς humano), el νοῦς está tan claramente presente en su triple aspecto que parece sensato preguntarse hasta qué punto el elogio de Timeo no alude a los tres elementos mencionados.

Así pues, es verdad que en 17c es razonable pensar que el halago de Timeo alude fundamentalmente al νοῦς individual o νοῦς socrático (es decir, a la capacidad intelectual de Sócrates en tanto articulador del discurso del día previo). Sin embargo, nos parece que la racionalidad que se alaba en el discurso de Sócrates esconde toda la riqueza semántica arriba señalada. A saber, se trata (sugerimos) de elogiar la puesta en juego de (i) una racionalidad aprehensora de lo real, la cual (ii) ejerce una labor constitutiva y de producción de cosmicidad a partir de tal aprehensión y que (iii) se hace responsable tanto del movimiento mismo que lleva a una determinada constitución así como, veremos, del movimiento posterior de aquello constituido. Es decir, una racionalidad que aprehende lo eidético y constituye a partir de ello totalidades bien organizadas y dinámicas, a la vez que guía luego el movimiento de aquello que produce. Esto, evidentemente, tendrá que mostrarse en lo que sigue. Digamos preliminarmente, sin embargo, que si bien la alusión es a la racionalidad del discurso de Sócrates (y a la razón socrática), en el diálogo el demiurgo mismo realiza actividades semejantes. En suma, creemos que el nivel individual que es el que está en juego aquí es un anticipo del nivel cósmico, al que se llegará luego y que en el diálogo en cuestión es desarrollado con mayor detalle.

Tenemos hasta ahora, entonces, dos ejes adicionales planteados en esta sección: (i) relación problemática entre el *Timeo* y la *República*; (ii) significado y alcance del carácter *noético* del discurso socrático.

3.3. *Un discurso sobre la polis*

¿Cuál es, pues, el λόγος κατὰ νοῦν de Sócrates?

¹⁶⁸ “Cuando el alma es atada al cuerpo mortal, en un primer momento se vuelve irracional (ἄνοους ψυχῇ γίνεται)”. El paso del tiempo permite que las revoluciones se tranquilicen, pero para llegar a la salud completa es necesario “una correcta formación educativa”.

En el discurso sobre la polis que tuvo lugar el día anterior, dice Sócrates, se enumeraron una serie de medidas. Se trata, veremos, de medidas para constituir la polis ideal, disposiciones que permitirían su instauración. Veamos brevemente a qué medidas se alude.

La primera medida es la separación de dos clases o estamentos: la de los campesinos y otros artesanos (τῶν γεωργῶν [...] ἄλλαι τέχνηαι), por un lado, y la de los guerreros (τῶν προπολεμησόντων), por otro (17c). El primer punto que puede señalarse aquí ya ha sido mencionado más arriba. En este pasaje encontramos una división dicotómica de la polis distinta a la tripartición característica de la *República*¹⁶⁹. En esta última obra, se distinguía entre el grupo de los guardianes propiamente dichos (los filósofos), los meros auxiliares (guerreros), y los productores. Al respecto, vale la pena mencionar la opinión de Proclo¹⁷⁰ quien sostiene, contra la denuncia de una incoherencia a este respecto (denuncia que aparentemente se remontaría a Longino), que “tanto los filósofos como los guerreros defienden a la polis, unos con sus manos y otros con sus políticas”. Y, añade, la investigación siguiente será sobre el tema militar; en ese sentido, le interesará tomar a los defensores de la ciudad como un todo.

Lo que Proclo señala, si bien no puede tomarse al pie de la letra en su conjunto¹⁷¹, apunta a un asunto central. Como lo deja claro el tratamiento del tema en el Libro IV de la *República*, filósofos y guerreros comparten ciertas características y representan en conjunto una unidad que puede, a su vez, ser dividida luego en dos categorías distintas. Es decir, tendríamos aquí una separación parcial, no absoluta, que no ha llegado hasta lo que podríamos llamar “las especies ínfimas”. Por otra parte, es claro también que el límite hasta donde prosigue el proceso de división varía en función de los objetivos de la discusión en cuyo marco se efectúa tal división. Así, por ejemplo, el grupo de los productores contiene una multiplicidad susceptible de ser disgregada que no tiene por qué ser dividida en el contexto del *Timeo* o de la *República*, pero que, dentro del contexto del *Sofista* y su afán de ubicar taxonómicamente al personaje al que alude su título, es posible dividir en aquellos que dominan técnicas productivas y aquellos asociados a las técnicas adquisitivas (219a-219d).

Creemos que en la versión reducida del *Timeo* guardianes y guerreros aparecen como un conjunto en tanto de lo que se busca hablar luego, como veremos, es de la defensa de la polis y de su actuación ante una amenaza externa. Tal defensa, acaso

¹⁶⁹ Cf. *supra*, p. 79 y nota 164.

¹⁷⁰ Proclo, *Commentary on Plato's Timaeus*, I, 35.

¹⁷¹ Menos sencillas de seguir, por ejemplo, son sus sugerencias de acuerdo a las cuales la separación simbolizaría la distinción entre lo sensible y lo inteligible (*Commentary on Plato's Timaeus*, I, 33.22) o la idea general según la cual, en la estructura tripartita de la *República*, los filósofos son como dioses, y los auxiliares como *daimones*.

como lo quería Proclo, tendría que ser entendida aquí de manera amplia, como suponiendo en algunos casos la defensa a través de las armas y el valor guerrero, y en otros casos la defensa a partir de decisiones políticas tomadas por los filósofos gobernantes (entre estas políticas habría que entender el manejo, por ejemplo, de las relaciones con otras ciudades, que será central en el pedido posterior que hace Sócrates).

A cada uno de los dos grupos, a su vez, se le otorga una ocupación única de acuerdo a la naturaleza propia de los individuos que lo conforma (17d). Cada grupo propuesto responde, pues, a un tipo de naturaleza. El término φύσις, que opera como criterio central de la división, es, por supuesto, complejo y la historia de sus determinaciones extensa¹⁷². Aquí, sin embargo, parece aludir a la índole particular de cada individuo, a sus características esenciales¹⁷³. En todo caso, el sentido general de la medida inicial del discurso de constitución de la polis es claro: distinguir dos clases o naturalezas humanas y asegurarse luego de que los integrantes de cada una de estas cumpla con su función propia de la mejor manera posible. Es decir, *ordenar un todo* (comunidad política compuesta de individuos y de grupos de individuos) de tal modo que cada una de sus partes (cada una de las dos clases, en este caso) cumpla con su rol de la mejor manera posible, en beneficio de la comunidad.

Se podría argumentar, por cierto, que la aprehensión de la naturaleza propia de cada individuo implica ya (tomando en cuenta las particularidades de la filosofía platónica) una cierta aprehensión eidética, a saber, una captación de las Ideas vinculadas a cada uno de los sujetos (y que fundan el conjunto de cualidades que los hacen aptos para formar parte de uno u otro grupo). En la misma línea, se podría añadir que las Ideas sirven de modelo al orden aquí constituido. Ello en tanto cada una es lo que es plenamente y cumple con su rol (es decir, se realiza plenamente como esencia) en beneficio (digamos) de la colectividad eidética, dentro de un todo bien ordenado¹⁷⁴. Reconocemos, sin embargo, que tal remisión a las Ideas podría parecer precipitada (aunque pocos pasajes más adelante, al iniciar su discurso cosmogónico, Timeo se compromete de lleno con la división entre lo sensible y lo inteligible). En todo caso, incluso si no estuviese en juego aún una remisión a las Ideas, de todas formas, es evidente que hay al menos una

¹⁷² Al respecto, puede consultarse Naddaff, G., *The Greek Concept of Nature*, Nueva York: SUNY Press, 2005; así como Hadot, P., *The Veil of Isis. An Essay on the History of the Idea of Nature*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006, especialmente el capítulo 2, pp. 17-28.

¹⁷³ Tendríamos, pues, lo que Hadot llama un uso relativo de φύσις (no la φύσις *per se* sino la φύσις de algo, en este caso de los individuos), vinculada a las características peculiares o intrínsecas de algo (cf. *ibid.*, pp. 18-19).

¹⁷⁴ En efecto, en *República* 500c se sostiene que el filósofo gobernante, “mirando y contemplando las cosas que están bien dispuestas y se comportan siempre del mismo modo, sin sufrir ni cometer injusticia unas a otras, conservándose todas en orden y conforme a la razón”, busca imitar y asemejarse a dichas realidades.

aprehensión de lo real (independientemente de cuál sea su índole), es decir, νοῦς aprehensivo en un sentido amplio. Pues el discurso presupone la capacidad de aprehender la naturaleza propia de cada quien. Capacidad que no solo debe tener el autor del discurso que sugiere la medida en cuestión (Sócrates) sino quienes vayan a aplicar dicha disposición.

Luego de este primer momento, las medidas pasan a concentrarse en la figura de los guardianes (φύλακας). Hay un tránsito, pues, de una totalidad o grupo (la polis) a un grupo dentro de ese grupo (una de las partes del todo original). Y lo que se lista son las medidas para que este grupo cumpla con su función de la mejor manera posible (lo que, evidentemente, será a su vez beneficioso para la polis).

De los guardianes se dice, en primer lugar, que deben dedicarse con exclusividad a la función que les es propia (18a). Es decir, que los que luchan por todos deberían ser solo guardianes de la ciudad, para defenderla en caso alguien de afuera o de adentro busque hacerla mala. Se trata, entonces, en primer lugar, de precisar cuál es la función propia de los guardianes y de reiterar el llamado principio de especialización.

Por otra parte, si el acto inaugural de esta polis es una división marcada entre dos grupos, una de sus primeras medidas supone, más bien, una fusión. En tanto los guardianes deben tratar tanto con enemigos externos como con disidencias internas, es necesario, se nos dice, que a los miembros de la ciudad les administren justicia con suavidad, pero que en las batallas sean fieros con los enemigos externos (18a ss). Aspiración, pues, a cultivar la índole bifronte de los guardianes: a la vez suaves y feroces. Tal talante debe ser desarrollado, y por ello la educación en gimnasia y música se revela como esencial.

Los guardianes, además, deben carecer de propiedad privada, y solamente recibir un salario moderado por sus funciones. Deben vivir en común, compartiendo todo y ocupados “exclusivamente de cultivar la excelencia (ἀρετή)” (18b). La idea aquí es que los guardianes no consideren como suya una parte de lo existente y se preocupen por ella, descuidando el cultivo de su propia excelencia y abandonando la búsqueda del bien común. En términos heraclíteos, podríamos decir que el objetivo es que estén abiertos a lo común y no se replieguen en lo particular. Ello en tanto, como se ha dicho, tal repliegue los podría llevar a gobernar con miras a beneficiarse, a buscar el provecho propio y a caer en una suerte de mezquindad: no desear el beneficio del otro para proteger el estatus propio. Por eso los guardianes deben vivir en comunidad (κοινωνία).

El resumen hace también alusión a las medidas asociadas al rol de las mujeres (18c). Se señala que aquellas que se asemejen a los guardianes deben cumplir con

las mismas actividades de estos tanto en la guerra como en otros ámbitos. Aquí lo que tenemos es una enmienda a una división tradicional o, mejor, la denuncia del error en el que se cae al considerarla tajante y relevante en todos los ámbitos. Evidentemente Platón no niega que exista una distinción entre hombres y mujeres. Lo que niega es que, con relación al mandar y a las actividades propias del estamento guerrero, esas diferencias sean relevantes o tan grandes como para impedir la participación femenina.

Se habla, asimismo, de las medidas asociadas a la procreación (περὶ τῆς παιδοποιίας) (18c-d). La idea aquí, nuevamente, es luchar contra el riesgo del repliegue subjetivo de los guardianes y sus consecuencias nefastas para la polis. Por ello, se busca evitar el altruismo particular, que podría devenir en el favorecimiento de ciertos grupos o individuos en detrimento del todo, y promover el altruismo universal (que hay que entender aquí, por cierto, como dirigido al universo de la polis). Así, tanto los matrimonios como los hijos deben ser comunes (κοινὰ), para que todos los ciudadanos se consideren parte de la misma familia (ὁμογενεῖς).

Detengámonos brevemente en las medidas recién presentadas. Por un lado, se lleva a cabo una operación de *fusión* que busca potenciar la suavidad y la ferocidad de los guerreros, combinando cualidades aparentemente disímiles. Podríamos decir que (metonímicamente) el discurso constitutivo socrático busca instaurar medidas para *ordenar* el alma de los guardianes de determinada manera, con miras a alcanzar el orden del conjunto¹⁷⁵. A su vez, se listan una serie de medidas orientadas a buscar *crear la mayor unidad* posible en el conjunto, evitando el repliegue subjetivo de los guardianes. En esa línea, se los priva de vínculos materiales o familiares que podrían escindirlos del sentimiento de pertenencia cívica.

El discurso, asimismo, busca enmendar una inadecuada consideración de la división entre hombres y mujeres que lleva a privar a estas últimas de la participación en roles directivos. Creemos que como presupuesto de esta medida está la aprehensión de la naturaleza propia del hombre y la mujer y la evaluación de la relevancia de sus diferencias para el buen o mal cumplimiento de la función propia de los guerreros. La lógica de la teoría funcionalista (la cual señala que a cada quien le corresponde ocuparse de la función que por naturaleza puede realizar de mejor manera) es la que se impone a una suerte de misoginia atávica e injustificada racionalmente que lleva a la exclusión de la mujer. Lo que nos interesa resaltar es que, tanto en este punto como en otros, se trata de evaluar las prácticas “normales” o “tradicionales” que rigen la vida política y brindarles una

¹⁷⁵ Puesto que tal combinación, dada la psicología platónica, presupone inevitablemente un determinado balance de las partes del alma.

justificación racional o (en caso no la tengan) reemplazarlas por otras que sí se apoyen en tal justificación¹⁷⁶. Vale la pena notar que la polis que emerge de este proceso es una polis cuyas leyes e instituciones, a la vista de un hipotético observador externo, podrían ser rastreadas hasta propósitos racionales claros del legislador o los legisladores con miras al bien colectivo. A saber, la polis ideal podría ser, como el cosmos platónico o (retomando lo dicho al inicio de esta sección) el diálogo platónico, “leída” como la obra de un agente racional, como si todo lo que en ella hay tuviese (o pudiese tener) un sentido o una razón de ser.

El resumen se cierra con la recapitulación del llamado principio de *eugenesia* (18d ss.). Se trata de un sistema complejo, aquí simplemente esbozado, que busca asegurarse de que se conserven entre los guardianes las mejores naturalezas posibles (ἀριστοι τὰς φύσεις). Para ello, se propone que las uniones matrimoniales estén estrictamente controladas por medio de un sorteo secreto (μηχανᾶσθαι κλήροις, 18e), de modo tal que los buenos se unan con los buenos y los malos con los malos. El ardid del sorteo se justifica para que no haya disensiones y conflictos a partir de esta medida, en tanto los guardianes creerían que el azar (τύχη) es la causa rectora de estos asuntos.

Creo que el pasaje anterior es especialmente relevante por varios motivos. En primer lugar, el discurso presupone la capacidad de aprehender las buenas y malas naturalezas. Hay, pues, una aprehensión intelectual en sentido vago de por medio. Por otra parte, en el discurso cosmológico de *Timeo*, como ya hemos visto, el azar se vinculará a la necesidad y se opondrá al principio teleológico operante. Aquí la artimaña se vale de la apariencia de azar para crear una regulación prefijada: encubre un control racional sobre las vidas de los otros bajo un manto de mera fatalidad azarosa.

Como prolongación del punto previo, el estado conserva a los hijos de los “buenos” y secretamente traslada a otra ciudad o región (χώρον) a los hijos de los “malos”. Por ello, debe observarse con cuidado el comportamiento de los miembros de cada una de estas ciudades y hacer cambios entre los habitantes de una u otra según el comportamiento que exhiban. Aquí se trata, nuevamente, de distinguir entre buenas y malas naturalezas dentro de los guardianes y lograr que solamente las buenas queden dentro de la ciudad¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Quizás se podrían trazar paralelos aquí con la imagen de Sócrates como tábano, desarrollada en la *Apología*.

¹⁷⁷ La instancia de la segunda ciudad, dicho sea de paso, es curiosa. Aparece como una suerte de copia de la ciudad original, copia que es a la vez lugar de deshechos y potencialidad de suministro. Es un espacio con el que hay un intercambio frecuente. Vale la pena notar, creemos, que se designe a esta ciudad, como ya se dijo, con el término *χώρον*, que luego se aplicará, como ya hemos visto también, al co-principio del mundo físico.

Recapitulemos, brevemente, los puntos centrales de esta sección. El discurso sobre la polis evocado brevemente en nuestro diálogo es presentado como un discurso conforme al $\nu\omicron\upsilon\delta$. Sugerimos en el capítulo I que el campo semántico de la noción de $\nu\omicron\upsilon\delta$ era fundamentalmente triple: con ello, decir que algo es conforme al $\nu\omicron\upsilon\delta$ podría significar: conforme a la aprehensión intelectual de la realidad; conforme a un principio ordenador; conforme a un principio dinámico.

En lo visto hasta ahora al menos los 2 sentidos iniciales parecen claros. Por un lado, es posible defender (como queda claramente expuesto en la *República*, en la que la organización política aquí expuesta encuentra su fundamento) que la organización de la polis busca imitar el orden eidético, al que toma como paradigma. Asimismo, es claro que al menos algunas operaciones de aprehensión de la realidad en general entran en juego en el discurso socrático (aprehensión de la naturaleza propia de cada quien en relación a su función en la polis, aprehensión de lo propio de la mujer y el hombre; aprehensión de la buena o mala naturaleza de los sujetos). Tenemos así al $\nu\omicron\upsilon\delta$ como *captación* o *aprehensión intelectual*.

Por otra parte, todo el discurso socrático está orientado a organizar de la mejor manera posible la polis, a ordenar un todo compuesto de partes de la manera más armónica posible. Ello implica, en el apretado resumen recién estudiado, ordenar de determinada manera las labores dentro de la ciudad y ordenar a través de la educación el alma de un grupo particular (los guardianes) de modo que puedan cumplir del mejor modo posible con su función. Tenemos entonces al $\nu\omicron\upsilon\delta$ como *agente ordenador*.

Adicionalmente, hemos visto que el resumen adelanta una serie de temas que luego serán centrales en el diálogo (como la noción del *azar*) o que guardan paralelo con el tema central del diálogo (*la polis como una totalidad cuya disposición obedece a una racionalidad legislativa, en claro paralelo con lo que sucede a nivel del cosmos*).

Así, es posible decir que el discurso socrático es un *discurso orientado a crear un determinado orden fundado en la aprehensión la realidad*. Pero, ¿qué sucede con el tercer aspecto propio del $\nu\omicron\upsilon\delta$, asociado al movimiento? En cierto sentido, se podría decir que el discurso de Sócrates genera una suerte de “proceso dinámico” de reflexión que lleva a la constitución conceptual de la ciudad perfecta. Tenemos, pues, una primera fase del movimiento que lleva a la creación o formación de algo (en este caso, a un nivel aún puramente conceptual, la ciudad ideal). Pero la manera en que la razón constitutiva acompaña el desenvolvimiento mismo de lo constituido no aparece aún en escena. La exigencia socrática que genera el discurso presentado en el *Timeo* no es sino la exigencia, creemos, de suplir esa ausencia.

3.4. La cinética

Vale la pena señalar que encontramos ya en este punto claramente establecido un juego de temporalidades. Por un lado, está el diálogo mismo que remite a un momento previo, la discusión del día anterior, de la cual es solo una continuación. Por otro lado, el discurso sobre la constitución de la polis nos remite a una suerte de “presente” discursivo sedimentado (la polis bien constituida con sus ciudadanos) que remite, sin embargo, a una historia previa (el proceso de su constitución a partir de la presentación de las medidas que la hacen posible). A su vez, la exigencia socrática va a impulsar hacia una suerte de futuro de ese “presente sedimentado”, a partir de la descripción de cómo se comportarían ante una situación determinada los ciudadanos de esa polis. Pero este futuro del presente sedimentado va a engarzarse, primero, con el presunto pasado ateniense y va a obligar, luego, a un retroceso al, digamos, pasado por excelencia, el tiempo primigenio original, el momento de la constitución de la totalidad.

Recordemos aquí que una de las dimensiones del νοῦς que mencionamos en la sección previa, la del νοῦς como agente de control del movimiento, no ha sido todavía claramente identificada. Hemos visto que pensar en el νοῦς de manera dinámica puede suponer: (i) que el νοῦς es agente del movimiento de un determinado proceso que lleva a la constitución de algo; (ii) que el νοῦς debe acompañar el funcionamiento posterior de ese algo constituido. Pues, ¿no es acaso la censura platónica a Anaxágoras otra cosa que la indignación sentida ante un intelecto que abandona aquello que colabora en constituir? ¿No es este trabajo a medias, incompleto, lo que es cuestionado?

Justamente lo que encontramos en esta sección, creemos, es la exigencia de considerar dinámicamente a la polis ideal y mostrar cómo el νοῦς del legislador acompaña, de alguna manera, el desarrollo de la ciudad. Así, Sócrates (18b-c) señala que frente a la polis recién construida en el discurso le sucede algo similar a lo que le acontece a quien luego de “observar bellos animales (ζῶα καλά που θεασάμενος), ya sea pintados en un cuadro o vivos pero en descanso, le entrara el deseo (ἐπιθυμία) de verlos moverse (θεάσασθαι κινούμενά) y hacer lo que parece corresponder (προσῆκειν) a sus cuerpos en un certamen (ἀγωνία)”.

Lo que se señala aquí, entonces, es una cierta carencia del discurso previo. No es que haya algo incorrecto en él, sino que le falta algo. Y entonces se exige la animación de lo que es ya una imagen estática o un discurso sedimentado: se pide un discurso que lo haga moverse. Y así, Sócrates sostiene experimentar, en relación a la polis, lo mismo que el hipotético observador de imágenes bellas. Pues él escucharía con “placer (ἡδέως) el relato de las batallas, su combate con otras ciudades (ἀγωνιζομένην πρὸς πόλεις ἄλλας), cómo llega bien dispuesta a la

guerra y en la lucha actúa de acuerdo a su educación y formación (παιδεία καὶ τροφή) no solo en la acción (ἐν τοῖς ἔργοις πράξεις) sino también en los tratados (ἐν τοῖς λόγοις διερμηνεύσεις πρὸς ἑκάστας τῶν πόλεων)” (18c ss.).

No es, pues, un mero capricho estético el que subyace a este pedido. No es ni siquiera meramente un deseo de acercar la imagen al nivel de realidad en que habría de moverse realmente y que, al fin y al cabo, sabemos que para Platón está caracterizado por la fluidez y el cambio. Lo central es que el movimiento va a permitir mostrar algo que la imagen estática no dejaba ver. ¿De qué se trata? En la metáfora de los animales lo que se busca es la correspondencia (προσῆκειν) entre el desempeño o acción y la excelencia de los cuerpos, excelencia que podía observarse estáticamente y sospecharse o intuirse. El paso de lo sincrónico a lo diacrónico, la matriz temporal, permite, pues, observar la coherencia (si las imágenes en acto están a la altura de las potencialidades que aparentan tener) y la constancia (el despliegue sostenido en el tiempo de las capacidades solo intuidas en el instante).

Eso es lo que sucede con la polis recién construida en palabras. Es un cuadro bello y despierta admiración. Y lo que llama atención en particular parece ser (dado el resumen anterior) la manera en que se educa y forma a los guardianes. Es decir, todas las medidas enumeradas anteriormente, las cuales buscan permitir que estos se dediquen exclusivamente a lo que les corresponde; que se mezcle en ellos la ferocidad y la blandura; que no descuiden la preocupación por el todo frente al beneficio privado; que entre ellos estén solamente las mejores naturalezas (a partir de un cuidadoso mecanismo de vigilancia estatal), sin excluir a las mujeres que muestren aptitudes suficientes; etc.

Vemos entonces que el discurso socrático lista una serie de medidas para construir un grupo dirigente con ciertas características particulares. Como telón de fondo de esta construcción yace (y esto es desarrollado en la *República*) todo un complejo sistema educativo y formativo. La inteligencia del constructor de la ciudad (Sócrates) se adelanta a eventuales riesgos (como, por ejemplo, la excesiva autoconsideración del guardián y consiguiente descuido del todo; o la puesta en juego de la exclusión tradicional del género femenino) y toma medidas para refrenar estos riesgos y lograr darle al guardián la mejor educación posible, con miras a lograr la unidad y excelencia de la ciudad entera. Así, en su labor constitutiva, más aún en tanto formativa de sujetos, el agente constituyente de la ciudad lidia con un futuro o proyecto. En ese sentido, su inteligencia se adelanta, debe anticiparse, tratar con lo que no ha llegado aún y que él busca que se dé de determinada manera. Por eso creemos que es posible hablar de la puesta en juego de una suerte de πρόνοια, de inteligencia que se adelanta al futuro y toma las mejores decisiones

o las decisiones que cree mejores para conseguir ciertos objetivos. Πρόνοια que, como se ha visto, es también una de las características centrales del demiurgo.

El pedido que hace Sócrates a sus interlocutores es, justamente, la escenificación del éxito de esta πρόνοια o su exposición por medio de un relato. Es decir, solicita una determinada narración que esté a la altura de lo dicho anteriormente y muestre cómo las medidas tomadas son realmente eficientes y crean un tipo particular de ciudadano. En cierto sentido, pues, se trata de seguir a la ciudad o a los ciudadanos en movimiento, en su despliegue diacrónico, y mostrar cómo la racionalidad cósmica que ha generado la ciudad no está limitada en su actuar a un momento inicial de la polis sino que la acompaña a lo largo de todo su desarrollo. Se trata de mostrar, entonces, como *operantes* las previsiones tomadas por el legislador, mostrar que ese νοῦς ordenador y basado en la aprehensión que lleva a la constitución de la ciudad acompaña a esta en su desenvolvimiento y se expresa claramente en las formas de actuar de sus ciudadanos.

Naturalmente Sócrates podría hacer un pedido más pacifista. Por ejemplo, podría exigir ver cómo operan los diversos productores, a saber, cómo el principio de especialización rigurosamente aplicado incrementa la producción y la calidad de los productos. No es eso lo que le interesa, sin embargo. Aparentemente él busca ver específicamente al grupo de guerreros en acción. Y quiere ver cómo se expresa su formación (esa formación que ha creado, por ejemplo, un espíritu de cuerpo radical o que ha evitado el repliegue subjetivo) en acto, cómo se desempeñan estos sujetos en situaciones en las que aquello que han aprendido se requiere en grado sumo. Una posible explicación de esto es que el tratamiento dado al grupo de los guerreros (incluso sin añadir, como hemos visto, que dentro suyo se sitúan los gobernantes filósofos) es, dentro del proyecto político platónico, bastante más minucioso y llamativo que el tratamiento dado a los productores¹⁷⁸.

Para probar, entonces, la πρόνοια legislativa y mostrar que la racionalidad cósmica impregna la ciudad entera y su desarrollo, se exige que la polis que se construyó anteriormente con palabras se abra (también a través de un relato con palabras) al exterior y se enfrente a otra ciudad. Es verdad que la ciudad previa no estaba del todo cerrada al exterior. De hecho, una de las funciones del grupo de guerreros era defender a la ciudad de un ataque externo. Y entre los diversos trabajos del grupo de los productores, es posible conjeturar que hay quienes comercian con otras ciudades¹⁷⁹. Pero, más allá de esas fulguraciones de su exterioridad, la polis previa

¹⁷⁸ Así, por ejemplo, que haya cierta especialización dentro del grupo de los productores no es tan extraño dentro de la realidad griega. En cambio, que haya un grupo especial dedicado a labores de guerra, sometidos a un régimen especial, sí resulta novedoso (pese al ejemplo de Esparta).

¹⁷⁹ Se habló, asimismo, como vimos, de otra ciudad, calco de la anterior pero externa a ella, a la que había que conducir a los sujetos defectuosos.

estaba presentada fundamentalmente como una unidad cerrada sobre sí, y si se tomaban medidas de cara a su relación con otras ciudades, esas medidas tenían que ver fundamentalmente con la posibilidad de contacto y los riesgos que este suponía, o con intercambios pacíficos de algún tipo con la otra ciudad. Pero no se veía el contacto como el lugar de la actualización de las potencialidades. El conflicto era visto como amenaza y frente a él se tomaban previsiones: ahora pasa a ser una oportunidad de despliegue de la excelencia.

4. Recapitulación

La presente sección se ha concentrado en el análisis de la primera parte (17a-19c) de la conversación introductoria del diálogo *Timeo* de Platón. Dicho análisis se enmarca en la posición hermenéutica (discutida en capítulo III, sección 1) de acuerdo a la cual el diálogo platónico debe ser valorado como una unidad, prestando atención tanto al fondo como a la forma, sin relegar los aspectos aparentemente extra-filosóficos del mismo. Es decir, considerando al diálogo como un conjunto o comunidad discursiva que agrupa elementos que juegan un rol determinado dentro del plan racional de un autor.

Partiendo de tal hipótesis, se ha mostrado cómo en la discusión entre Sócrates y sus interlocutores, y en las relaciones que se establecen entre ellos, es posible identificar, en el contexto de la creación de comunidades discursivas (en este caso, comunidades de individuos enfrascados en la creación de discursos y en la indagación filosófica), trazos de elementos que más tarde en el diálogo se revelarán centrales a la actividad del demiurgo (*creación de cosmicidad, exhortación a la mimética constitutiva y limitación por la necesidad*) (cf. *supra*, capítulo III, sección 2).

A continuación, se pasó a analizar el discurso sobre la polis o comunidad política ideal al que alude el diálogo (capítulo III, sección 3). Por un lado, se hicieron algunas observaciones generales sobre la relación existente entre este discurso y el contenido de la *República* (capítulo III, sección 3.1.). Luego, se sugirió que había que tomar en serio el calificativo de acuerdo al cual el discurso de Sócrates acerca de la polis ideal había sido un discurso de acuerdo al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (capítulo III, sección 3.2.).

Una revisión del discurso de Sócrates acerca de la polis ideal (limitándonos en general a la versión resumida que aparece en el *Timeo*) nos permitió mostrar cómo está en juego ahí una racionalidad intelectual y ordenadora. Asimismo, reparamos en que el resumen de las medidas destinadas a constituir una ciudad ideal adelanta una serie de temas que luego serán centrales en el diálogo, tales como la importancia del azar o el cultivo de la semejanza. Adicionalmente, sugerimos que la ciudad ideal puede ser vista como un todo bien organizado en el que cada medida e institución puede ser justificada a partir de la referencia retroactiva a un

agente cósmico que ordena la ciudad con miras a lo mejor (capítulo III, sección 3.3.).

Finalmente, mostramos cómo el pedido socrático de poner en movimiento a la ciudad supone, en cierto sentido, una radicalización de la índole *noética* del discurso. En efecto, si ya el discurso pronunciado el día previo se basaba en la aprehensión intelectual de la realidad y tendía a constituir (en palabras) un todo bien ordenado, lo que se exige ahora es mostrar por medio de un relato cómo las medidas o previsiones tomadas por el legislador de cara al futuro ($\pi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$) resultan en efecto exitosas y permiten el desarrollo pleno de cierto tipo de ciudadanos. Así, se buscaría acompañar el desarrollo histórico de la polis y mostrar cómo la racionalidad constitutiva e intelectual que ha permitido la aparición de la polis impregnaría la forma de ser y de actuar de los ciudadanos (y, en particular, de los guerreros) (capítulo III, sección 3.4.).



Capítulo IV

Dar la palabra

1. *Mimesis*

Como hemos visto, el discurso socrático acerca de la polis, cuya continuación encontramos en el *Timeo*, fue un discurso fundado en la aprehensión de la realidad y orientado a la instauración de un cierto orden. La exigencia socrática de dinamizar el producto de ese discurso (la polis ideal constituida en palabras) surge de la voluntad de evaluar cómo las medidas tomadas por el legislador darían fruto de hecho, mostrar cómo esa racionalidad que capta lo real e instauro el orden acompaña el curso posterior de la ciudad. Así, Sócrates solicita que se implique a los guardianes en un conflicto y señala que, dentro de este, le interesa especialmente ver cómo se desenvuelven estos en cuanto a las acciones y los acuerdos con otras ciudades. El escenario en el que se espera constatar la efectividad diacrónica de la acción cósmica del legislador es doble: por un lado, el espacio de la acción misma de combate físico y, por otro, el área de lo que hoy llamaríamos “relaciones internacionales” o “diplomacia”¹⁸⁰.

Sorprendentemente, Sócrates señala que a él no le resulta posible crear ese discurso dinámico. Se acusa de no llegar a ser capaz (*δυνατὸς γενέσθαι*) de alabar (*ἐγκωμιάσαι*) de forma satisfactoria (*ικανῶς*) a estos hombres y estas ciudades (19d ss). Y aunque Sócrates señala que “este hecho no es sorprendente (*θαυμαστόν*)”, lo cierto es que es legítimo preguntarse por el fundamento de tal imposibilidad. Creemos que la clave para explicar la reticencia socrática está en tomar como núcleo de toda esta sección *la noción de mimesis* y, como parte de ella, lo que hemos llamado *la exhortación a la mimética constitutiva*. En efecto, el argumento dado por Sócrates para explicar su incapacidad de elogiar a los guardianes tiene que ver con la posibilidad o imposibilidad de *emular* (por medio de palabras) lo que los guardianes de la polis harían enfrentados a un conflicto. Los guardianes que la polis ideal supone, se nos dice, son a la vez políticos y filósofos¹⁸¹. Por ello, solo aquellos en quienes se dé una mezcla (*μετέχον*) de ambas

¹⁸⁰ Se ha sugerido que una explicación posible de este pedido es que los héroes platónicos, como los homéricos, deben serlo en “actos y palabras”. De ahí la exigencia de que muestren su destreza tanto en las acciones en el campo de batalla como en los acuerdos que, sobre la base de la razón, deben alcanzarse con los otros pueblos. Es natural, por otra parte, que el relato en cuestión busque evaluar tanto la destreza corporal y la sagacidad política de los guardianes, en tanto la formación de estos es a la vez física e intelectual.

¹⁸¹ Se ve claramente aquí que no es cierto, como se ha sugerido en ocasiones (ver *supra*, nota 165), que Platón haya abandonado en la época en que compuso el *Timeo* la tesis del gobierno de los filósofos. En efecto, la afirmación de que los guardianes deben ser filósofos no puede significar aquí “filósofo” en el sentido amplio del que desea saber. Pues si lo que estuviese en juego fuese una

categorías por naturaleza y educación (φύσει καὶ τροφῇ) podrán describir adecuadamente sus acciones (20a). Así, el principio rector de este pasaje, que será central en el resto del diálogo, es que solo *lo semejante puede imitar adecuadamente o representar adecuadamente a lo semejante*¹⁸².

Sobre la base de tal principio se excluye tanto (i) a los poetas o miembros del “pueblo de los imitadores” (τὸ μιμητικὸν ἔθνος), quienes no han sido educados en estos asuntos y por lo tanto no podrán llevar a cabo una mimesis adecuada (les resultará imposible imitar en obras o palabras todo aquello) (19d); como (ii) a los sofistas, que vagan de ciudad en ciudad (πλανητὸν ὄν κατὰ πόλεις) y carecen de casa propia (οὐκῆσεις τε ἰδίας) (19e). Uno podría entender aquí que los poetas, incluso si son ciudadanos con residencia fija y han desempeñado eventualmente cargos públicos, no tienen una formación filosófica ni pueden, por lo tanto, fundamentar adecuadamente sus observaciones en torno a asuntos políticos (lo que lleva a que se los describa ambiguamente, en el corpus platónico, como seres inspirados por la divinidad¹⁸³). Por su parte, los sofistas estarían más cerca de una reflexión intelectual (que no llega, evidentemente, a las Ideas, y no es plenamente filosófica) pero su errancia y falta de pertenencia a una comunidad política los descarta como eventuales interlocutores¹⁸⁴. Hay que tomar, sin embargo, la idea de errancia en un sentido amplio: naturalmente los sofistas (además de vagar literalmente de ciudad en ciudad) están sumidos en el devenir, no llegan al ser estable del ámbito eidético¹⁸⁵. Es decir, por un lado, los poetas son ciudadanos

definición tan laxa de filósofo, no habría en principio un problema para que (sin dudas) el mismo Sócrates, e incluso los poetas o los sofistas, construyan un discurso mimético en torno al comportamiento de los guardianes.

¹⁸² Habría que vincular esto, naturalmente, con la *preceptiva acerca de la semejanza* a propósito de la reproducción de los ciudadanos en el capítulo anterior (dejar que solo los semejantes se vinculen entre sí).

¹⁸³ La ambigüedad de la descripción es, creemos, la siguiente: por un lado, ella resalta en muchos casos la belleza y el eventual acierto de ciertas afirmaciones poéticas. Por otro lado, se enfatiza la incapacidad de los poetas de dar cuenta del porqué de lo que escriben, de justificar su producción. En ese sentido, son comparados con la figura de la pitia quien, luego del trance profético, ya sin la presencia divina de por medio, es incapaz de aclarar las crípticas afirmaciones que ha emitido hace instantes. Para algunos ejemplos de este paralelo, véase *Apología* 22b-c; *Íón* 534b ss.; y *Fedro* 245a.

¹⁸⁴ Para el carácter itinerante de los sofistas, véase, por ejemplo, *Menón* 70b; *Protágoras* 309d y otros.

¹⁸⁵ Véase, por ejemplo, la descripción del sofista en *República* 493a ss. Ahí la inmersión en el devenir del sofista es presentada, creemos, bajo un doble aspecto. Por un lado, se nos dice, este usa predicados como “bello”, “feo”, “bueno”, “malo” para aplicarlos a cosas “sin poder dar cuenta de ellas”. A saber, el sofista predica sin saber que el fundamento de toda predicación radica en la relación de participación en las Ideas de los objetos sobre los que se discurre. Pero, además, dice el pasaje, realiza tales predicaciones en función de los deseos e impulsos de la masa, también ignorante de lo eidético y que, al dejarse llevar completamente por deseos e impulsos, minimiza la capacidad racional del alma. Y, como sabemos, es la parte racional del alma la que puede cumplir la función de nexo con lo inmutable a partir de su aprehensión intelectual. El presunto saber del sofista sería, así, solamente una sistematización de “las convicciones que la multitud se forja cuando

arraigados y, a lo mejor, actores políticos, pero al moverse entre imitaciones (obras literarias) no llevan a cabo una reflexión intelectual rigurosa que fundamente su reflexión poética. Por otro lado, los sofistas, si bien desarrollan una cierta actitud intelectual acaso de manera más consciente que los poetas, no están ligados a ciudad alguna de modo definitivo y no escapan del devenir de lo sensible.

Sin embargo, la lectura arriba mencionada no excluye la siguiente interpretación. La imitación y la errancia son, como hemos visto, los rasgos distintivos con los que se caracteriza aquí a los poetas y a los sofistas, respectivamente. Curiosamente ambas características son también propias del mundo que se va a describir en el resto del diálogo. En efecto, el cosmos es concebido en el *Timeo*, como ya se dijo, como una imagen o una copia del ámbito eidético. Y es un mundo en el que el devenir resulta central. El problema de los poetas es que sus imitaciones no conocen el original último que los fundamenta y se mueven entre imitaciones. Y el problema de los sofistas es que no logran alcanzar un arraigo adecuado: tanto a nivel biográfico como a nivel cognitivo se quedan sumidos en un perpetuo devenir. Es posible sugerir, por ello, que por medio de la doble exclusión se intenta subrayar que un discurso adecuado (en este caso sobre la polis, pero, *a fortiori*, todo discurso adecuado, incluido alguno sobre el cosmos) no puede hacerse sino con referencia al original último (trascendiendo el ámbito de las imitaciones) y desde una cierta quietud (yendo más allá del cambio incesante). Quienes se limitan a imitar y no se ocupan del original, o quienes están sumidos en la plena errancia, no alcanzarán a describir correctamente las cosas. El discurso adecuado entonces (y en particular el discurso adecuado sobre la comunidad política y el desenvolvimiento de sus gobernantes) debe hacerse con la mirada puesta en el ámbito de lo estable y fundamental: a saber, con la mirada puesta en las Ideas. Es evidente que dicha mirada no puede quedarse ahí, pues en tanto se busca instaurar una comunidad política aquí y ahora la mirada debe volver también a lo sensible. Índole bifronte de la mirada del filósofo-político que nos recuerda a la actividad del demiurgo.

¿Qué decir, sin embargo, de la negativa socrática? El Sócrates platónico¹⁸⁶ ha tenido siempre una ligazón radical con su ciudad, de la que según se cuenta salió en pocas ocasiones¹⁸⁷. No es pues un pensador itinerante, sino más bien un intelectual que

se congrega" y, en ese sentido, una forma de adulación de esa multitud (lo cual, evidentemente, nos remite a la retórica como adulación de la que se habla en el *Gorgias*, por ejemplo en 503a).

¹⁸⁶ No entraremos aquí a discutir lo que se ha dado en llamar "el problema de Sócrates". Para nuestros fines, nos bastará tomar a Sócrates como personaje de los diálogos platónicos, protagonista de la mayoría de ellos. Y lo que nos interesa es evaluar ciertas afirmaciones de Sócrates en el *Timeo* a la luz de lo que *el mismo Platón* señala sobre Sócrates en otros textos. No es necesario discutir aquí, entonces, las relaciones que guarda este "personaje platónico" con un "sujeto histórico real", o con los personajes homónimos de, por ejemplo, Jenofonte y Aristófanes.

¹⁸⁷ En el *Critón* (52b ss.), en el contexto de la hipotética prosopopeya de las leyes de la ciudad, estas últimas inquieran a un Sócrates eventual, que ha aceptado fugarse y por tanto desacatarlas, de la siguiente manera: "Tenemos grandes pruebas, Sócrates, de que nosotras y la ciudad te parecemos

se considera profundamente vinculado con su ciudad natal. Es verdad que en la *Apología* relata haberse abstenido de participar en cargos públicos, pero eso no es visto como un obstáculo para que de modo indirecto se considere un actor en la vida política ateniense y proponga medidas políticas específicas¹⁸⁸. Sobre la guerra, a su vez, no es del todo ignorante (pues nos dice haber participado en varias batallas)¹⁸⁹. Ha frecuentado, además, el género del encomio¹⁹⁰. Así, Sócrates parecería cumplir con los requisitos que él mismo expone y, según declaración propia, lo excluyen: no vaga sin punto fijo de anclaje, parece tener conocimientos políticos, ha participado en conflictos con otras ciudades y no es lego en el género encomiástico.

¿Está siendo Sócrates, entonces, *irónico*? Evidentemente, la respuesta a esta pregunta depende de lo que se entiende por ironía (¿acaso no son, justamente, Sócrates y Platón quienes nos enseñaron que el reconocimiento de una instancia de algo o la descripción de las cualidades de algo requieren, primero, *aclarar lo que ese algo es?*). Sin entrar a la discusión detallada de la noción de ironía, podríamos decir

bien. En efecto, de ningún modo hubieras permanecido en la ciudad más destacadamente que todos los otros ciudadanos, si esta no te hubiera agradado especialmente, sin que hayas salido nunca de ella para una fiesta, excepto una vez al Istmo, ni a ningún otro territorio a no ser como soldado; tampoco hiciste nunca, como hacen los demás, ningún viaje al extranjero, ni tuviste deseo de conocer otra ciudad y otras leyes, sino que nosotras y la ciudad éramos satisfactorias para ti”.

¹⁸⁸ Sobre su reticencia a ocupar cargos públicos, véase *Apología* 31c ss. La participación política de Sócrates en el marco de la obra platónica se presenta bajo, al menos, dos paradigmas diversos. Por un lado, podemos mencionar el paradigma del tábano, presente de manera clara en la *Apología*, en el que la participación política se entiende como el mejoramiento de los ciudadanos a partir del diálogo que siembra en el interlocutor la inquietud en torno a los límites del propio saber y exhorta al conocimiento de sí y al cuidado del alma. Por otro lado, tenemos el paradigma del reformador político, de aquel que reflexiona en torno a las instituciones de la polis y plantea una transformación radical de las mismas, figura claramente notoria en la *República*. No son en principio paradigmas excluyentes: el estado ideal platónico debería ser aquel en el que los ciudadanos actúen no a partir de la ignorancia no reconocida sino a partir de un saber sólido (no necesariamente compartido por todos) que justifique su conducta y les permita vivir de una manera plena y adecuada. Sin embargo, es posible también detectar una cierta tensión entre ellos (¿hay lugar para un tábano en la ciudad ideal?).

¹⁸⁹ Cf. *Apología* 28d, donde se mencionan las batallas de Potidea, Anfípolis y Delion, a las que también se alude (sin mencionarlas por nombre) en el pasaje citado del *Critón*.

¹⁹⁰ Cf. el discurso fúnebre del *Menéxeno*. Es verdad que este es atribuido a Aspasia y que diversos intérpretes consideran que tiene un valor meramente irónico. Sobre lo primero, habría que decir, sin embargo, que el que Sócrates repita el discurso de otra persona de memoria no implica (y acaso incluso sería contradictorio con su perfil como personaje suponer algo así) que no haya reflexionado sobre ese discurso y sus cualidades. Sobre lo segundo, si Sócrates construye un pastiche a partir de un conjunto de *tópoi* de la oratoria fúnebre, sea que su objetivo fuese mostrar la superioridad del filósofo sobre el orador tradicional, sea que simplemente haya querido exponer las debilidades y excesos de dicho género, lo cierto es que la polémica o la sátira solo son dables desde algún tipo de conocimiento del género en cuestión y de sus reglas y motivos generales. Para un intento de vincular el *Critias* y el intento de encomiar a los ciudadanos de la polis ideal con el *Menéxeno*, véase Otto, I.-D., “Der *Kritias* vor dem Hintergrund des *Menexenos*”, en: Calvo, Tomás y Luc Brisson (eds.), *op. cit.*, pp. 65-80.

que es posible entender la ironía socrática como una suerte de *fingimiento* o *duplicidad* con miras al examen y posterior refutación de un argumento¹⁹¹. En ese sentido, G.R.F. Ferrari define la ironía de la siguiente manera: “comunicar irónicamente es llevar a cabo un fingimiento (*pretence*) ante una audiencia”, dadas las siguientes condiciones: (i) se asume que el fingimiento sería inadecuado si no fuese un fingimiento; (ii) el ironista busca que su fingimiento sea reconocido por una audiencia potencial¹⁹².

Como es sabido, Sócrates se presenta con frecuencia como ignorante en torno a un tema o incapaz de decir algo acerca de él. Luego, alaba la educación o naturaleza de sus interlocutores y señala que son ellos quienes podrían hablar de la mejor manera posible sobre el tema en cuestión, hasta lograr (a veces sin mucho esfuerzo) que pronuncien un discurso o digan algo sobre tal tema. Tras las afirmaciones de sus interlocutores o durante ellas, finge sorpresa y agrado. Sin embargo, los lectores sospechamos con frecuencia que, pese a sus palabras elogiosas, Sócrates desapueba desde el principio esos discursos, barrunta que hay algo malo en ellos, o no tiene realmente una opinión positiva acerca de quienes halaga (no al menos en tanto portadores de una respuesta adecuada a la pregunta en cuestión). En todo caso, sentimos que Sócrates estaría en un error si su opinión positiva fuese genuina. La desaprobación se confirma poco después, cuando luego de las celebraciones de rigor, Sócrates vuelve sus pasos hacia atrás y descubre que el argumento expuesto no era correcto¹⁹³.

¹⁹¹ Sobre el tema, consúltese Ferrari, G.R.F., “Socratic Irony as Pretence”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXIV (2008), pp. 1-34. El texto de Ferrari toma distancia de la tesis clásica de G. Vlastos (cf. “Socratic Irony”, en: *Socrates, Ironist and Moral Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 21-44). Vlastos entiende la “ironía simple” como la expresión de lo que se quiere decir diciendo exactamente lo contrario. Ahora bien, para el caso de Sócrates, Vlastos desarrolla la noción de “ironía compleja”: cuando Sócrates dice, por ejemplo, que no es sabio o que no es un maestro, es posible entender que en efecto en un sentido tradicional no es un sabio ni un maestro, pero que un sentido más profundo sí lo es (*ibid.*, pp. 31-32). No entraremos aquí en detalle a las críticas a las que ha sido sometida la tesis de Vlastos (para ello, puede consultarse el ya citado artículo de Ferrari y la bibliografía que este menciona en su nota 1, p. 2), aunque mencionaremos algunas de estas críticas en lo que sigue.

¹⁹² Ferrari, G.R.F., *op. cit.*, p. 6. La definición de Ferrari busca superar algunas limitaciones de la postulación de Vlastos. Así, por ejemplo, Ferrari señala que hay casos en los que preferencias irónicas no necesariamente implican exactamente lo opuesto de lo que se está diciendo (podría haber ironía, por ejemplo, al simplemente enfatizar algo bastante obvio). Asimismo, se intenta llamar la atención sobre el hecho de que la ironía socrática, antes que decirnos algo sobre el mismo Sócrates (por ejemplo, que es sabio o maestro a su manera), busca decirnos algo acerca de los interlocutores que lo acompañan. De ahí que, como veremos, la “confesión” de ignorancia socrática vaya normalmente acompañada (implícita o explícitamente) de una declaración en torno a las capacidades intelectuales del interlocutor o los interlocutores.

¹⁹³ Como ejemplo de este procedimiento, podemos citar el inicio del *Menón*. En 70a ss, Sócrates alaba el saber de los tesalios, en particular de los habitantes de Larisa. Este saber sorprendente ha sido alcanzado, nos dice, gracias al influjo de Gorgias. Añade que debido al magisterio de este, todos responden a las preguntas “con la confianza y magnificencia propias de quien sabe”. En

La ironía, entonces, sería una estrategia discursiva que incita en primera instancia el desarrollo y la exposición detallada de un argumento del que se sospecha de antemano (por la índole de quienes lo sostienen, lo que han adelantado al respecto, etc.), de modo que luego este pueda examinarse y descartarse. Entendida así, como herramienta de refutación, se aplicaría fundamentalmente con quienes sostienen o apoyan argumentos errados. De acuerdo a Proclo, por ello, la auto-exclusión socrática en el *Timeo* no entraña ironía alguna, pues (nos dice) esta se usa con gente

contraposición, en Atenas, dice, se ha producido “una sequedad del saber”. Poco después, Sócrates señala no haber conocido a nadie que sepa qué es la virtud. Ello sorprende a Menón, pues este sabe que Sócrates conoció a Gorgias. Cuando se le pregunta al respecto, Sócrates responde que no se acuerda de lo que Gorgias opinaba al respecto y que es posible que tanto Gorgias como Menón sepan lo que es la virtud. Ante el primer intento de definición de la virtud (diversidad de virtudes para la diversidad de funciones posibles de un individuo), Sócrates dice haber tenido mucha suerte al recibir un “enjambre de virtudes” y no solo una, pero luego cuestiona la definición de modo tajante. Si volvemos sobre este ejemplo, notaremos que Sócrates pone en escena un fingimiento en el que se espera que los lectores (como audiencia potencial) se den cuenta de que lo que se señala explícita o implícitamente respecto de los interlocutores (Menón como interlocutor inmediato, Gorgias como mediato, los tesalios en general) no es lo que Sócrates piensa realmente de ellos. Como lo que viene luego en el diálogo dejará en claro, sería inadecuado considerar sabios consumados en todos los temas a los habitantes de Tesalia o a los asociados a Gorgias. La ironía no supone *per se*, sin embargo, que todo lo que se dice en un “contexto irónico” es falso: por ejemplo, cuando Sócrates señala que en Atenas hay una sequía de saber, eso podría ser cierto (de hecho, sabemos que Sócrates lo cree así), pero de lo que se trata es de enfatizar (por contraposición) el presunto saber de los tesalios (y que tal saber exista es lo que no es cierto o lo que Sócrates no cree en realidad). O, como sugiere Ferrari para otro contexto, cuando Sócrates dice que él no conoce qué es la virtud, eso no supone necesariamente que sí la conoce: simplemente está dando a entender que *los otros* la conocen, y eso es lo que en realidad no cree. Para otros pasajes similares, véase la nota 16 del texto de G.R.F. Ferrari (*op. cit.*, p. 12), en la que se citan, entre otros, los siguientes ejemplos: *Cármides* 169b; *Lisis* 212a; *Hippias mayor* 286a; *Hippias menor* 369d. Asimismo, el texto de Ferrari analiza detalladamente un ejemplo de *Laques* 186b ss. Hay dos puntos adicionales sobre la tesis de Ferrari que vale la pena mencionar. En primer lugar, él distingue, nos parece que de modo algo artificial, entre la audiencia potencial sobre la que descansa la ironía socrática o del personaje Sócrates (audiencia vinculada a un interlocutor ideal que nunca se presenta, al menos en los diálogos aporéticos a los que Ferrari restringe su análisis, lo que lo lleva a hablar de la soledad socrática y de una ironía solipsista) y la audiencia potencial sobre la que descansa la ironía platónica o del autor Platón (solo esta, en sentido estricto, tendría como audiencia potencial a los hipotéticos lectores). En segundo lugar, la insistencia de Ferrari en que dentro de un complejo irónico puede haber aseveraciones verdaderas y no solamente falsas obedece, creemos, a su pretensión de dejar abierta la posibilidad de que Sócrates sea realmente un ignorante: a saber, que la declaración de su propia ignorancia pueda ser genuina y no nos obligue a dar el salto (como en el sistema de Vlastos) a suponer que Sócrates es un sabio (ironía simple) o al menos un sabio en un sentido especial del término (ironía compleja). Como se verá en breve, para nuestros fines esto último no es central: en el pasaje del *Timeo* que venimos analizando es claro, por lo que ya se ha dicho, que Sócrates en realidad no tendría por qué ser incapaz de hacer el encomio de los habitantes de la ciudad ideal, pues cumple con los requisitos que él mismo parece imponer para ello. En este caso específico, entonces, la aseveración socrática, sobre cuyo probable carácter irónico venimos discutiendo, dice también algo opuesto a lo verdadero.

joven y con sofistas¹⁹⁴. Y, como veremos, los interlocutores de Sócrates no son en esta ocasión ni jóvenes ni sofistas, y aquello que exponen no aparece luego explícitamente refutado¹⁹⁵.

Lo que habría, a juicio de Proclo, es más bien una reticencia por parte de Sócrates a bajar de nivel, a involucrarse en el funcionamiento minucioso de la ciudad. En esa línea, uno podría conjeturar que a Sócrates solo le convendría trazar las pautas generales de la polis, pero no descender hasta su encarnación empírica. No estamos seguros de que la lectura procleana sea la correcta. En principio, reposa sobre un “presupuesto jerárquico” ajeno al texto platónico¹⁹⁶. Por otra parte, no nos queda claro en qué sentido (eliminando el “presupuesto jerárquico” ya mencionado y dejando de ver en Sócrates únicamente al símbolo de un determinado nivel demiúrgico) supondría para Sócrates un rebajamiento o una indignidad tratar los temas específicos que él mismo reclama. Si, como sabemos, una de las piezas claves de la antropología y la política platónica es la toma de conciencia del carácter encarnado y social del ser humano, no vemos qué habría de indigno en describir algunos elementos de la ciudad ideal con mayores detalles¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Proclo, *Commentary on Plato's Timaeus*, I, 62.

¹⁹⁵ A esto se podría responder diciendo que, aunque una refutación no aparezca de manera explícita, esta podría quedar implícita en el diálogo. Sin embargo, no hay nada en el texto que apunte en ese sentido y, por el contrario, los elogios de Sócrates tanto a sus interlocutores como a sus discursos parecen genuinos y coherentes con la filosofía platónica y con lo expuesto en el resto del diálogo. Claro está que, habiendo entrado al terreno de la ironía, el suelo se vuelve pantanoso: la validez de cada aserción puede verse con desconfianza y siempre queda la duda de si lo que se dice es irónico o no. Incluso, si se recurren a otros pasajes para legitimar la seriedad de lo afirmado, esos pasajes eventualmente también pueden teñirse de duda y verse con desconfianza, como parte de un fingimiento.

¹⁹⁶ Cuando hablamos aquí de “presupuesto jerárquico”, apelamos a la etimología del término acuñado por Dionisio Areopagita: a saber, a una estructura de órdenes o niveles divinos con límites bastante estrictos, en el que una diversidad de entidades cumplen labores de mediación entre los órdenes inferiores de ser y el principio último. En este caso concreto, Sócrates es visto como un símbolo de una determinada figura divina y, en ese sentido, se limitan sus acciones en función de lo que está simbolizando. Vale la pena aclarar aquí lo siguiente: cuando decimos que el presupuesto jerárquico en cuestión es “ajeno al texto platónico” no pretendemos desconocer la filiación (evidente ya en los términos mismos) entre el neoplatonismo (tanto cristiano como pagano) y el corpus platónico. Es claro que hay ya en germen en Platón una concepción jerárquica en el sentido recién precisado, pero este germen no supone aún, creemos, la complejidad, la minuciosidad y la cantidad de compromisos ontológicos que presentan los sistemas herederos del platonismo en la llamada Antigüedad Tardía. Por otra parte, nuestra lectura evidentemente propone trazar también paralelos entre Sócrates y una figura divina (el demiurgo). Pero mientras nuestra propuesta es que la acción demiúrgica proporciona una suerte de paradigma para el comportamiento adecuado del filósofo en una diversidad de ámbitos concretos y que el prólogo mismo sirve para señalar esto, la propuesta de Proclo (nos parece) ve con frecuencia en Sócrates y en los otros personajes meros símbolos de figuras divinas específicas, tendiendo a alegorizar en exceso los pasajes del diálogo que no están referidos directamente al orden divino y su manifestación en la naturaleza.

¹⁹⁷ En efecto, uno podría sugerir que, por ejemplo, más indigno que describir minuciosamente el funcionamiento de la ciudad ideal sería describir, como se hace en los Libros VIII y IX de la

¿Por qué, entonces, se niega Sócrates a continuar con su propio discurso? Creemos que una posible salida es asumir que la *reticencia socrática a ocuparse directamente de estos asuntos se vincula a lo que anteriormente hemos llamado la exhortación a la mimética discursiva*. Tal lectura supone comprometerse con una parte de la noción arriba esbozada de ironía, pero abandonar otra. A saber, creemos que Sócrates, en efecto, finge no poder hacer algo que sí puede hacer (y, nosotros, audiencia potencial, podemos adivinar que es así). Asimismo, la pseudo-confesión de su presunta imposibilidad busca motivar el discurso de los otros. Pero en este caso tal incitación no tiene como fin que se desarrolle un argumento con miras a refutarlo luego. Lo que vemos, más bien, es *una negativa a monopolizar un discurso que él mismo podría hacer y prolongar*. Aquí el silencio socrático es una exhortación a la palabra del otro o de los otros, más no (necesariamente) el prolegómeno de una refutación. En esa línea, al invitar a que otros tomen la palabra y se encarguen de desarrollar el discurso, Sócrates se comporta a la manera demiúrgica: delegando, logrando que, como ya se ha dicho, los que antes escuchaban se conviertan ahora en oradores semejantes a él.

Los tres interlocutores de Sócrates son, pues, ampliamente elogiados con miras a incitar su participación (lo que no significa que lo que se diga de ellos sea distinto a lo que Sócrates piensa de ellos: de hecho, justamente en tanto muestran las cualidades necesarias es que tiene sentido delegarles determinadas acciones). De Timeo se dice que ha ocupado “los más importantes cargos públicos” (τὰς μεγίστας μὲν ἀρχάς) y recibido los más grandes honores (τιμὰς) en Lócride, la ciudad con mejor orden político de Italia. Y que, además, “ha llegado a la cumbre de la filosofía” (φιλοσοφίας [...] ἐπ’ ἄκρον ἀπάσης ἐλήλυθεν). La alusión a Critias es más breve: se dice que “no es lego (ιδιώτην) en aquello de lo que hablamos”. Finalmente, en cuanto a Hermócrates, su naturaleza y educación, se señala, son suficientes (ικανὴν) para estos temas (para todo este pasaje, véase 20a ss.).

Es notorio que la descripción de Timeo es bastante más detallada que la de los demás. Esto puede obedecer simplemente a que Timeo es el protagonista de este

República, las polis desviadas. Pero el hecho es que ninguna de las dos cosas es indigna. En primer lugar, como nos advierte este mismo diálogo, el verdadero filósofo no debe ni puede sentirse transportado en vida al jardín de los bienaventurados (519c). En efecto, el filósofo genuino, sin creer que le corresponde únicamente la contemplación intelectual, debe asumir su compromiso con la comunidad política y buscar transformarla sobre la base del conocimiento adquirido. Si la descripción minuciosa de las instituciones de la ciudad ideal, el relato acerca de cómo se comportarían sus ciudadanos o la descripción detallada de formas de gobierno alejadas del régimen perfecto ayudan a este propósito, pues no hay (creemos) nada indigno en ello. Más todavía si es que en todos los casos no se trata sino de aplicar (llevándolos a niveles inferiores o contrastándolos con otras formas de organización) los principios básicos de constitución de la ciudad, y por ende los principios metafísicos sobre los que esta constitución reposa.

diálogo, en tanto es quien presenta el discurso central sobre el cosmos. Así, tal vez en los pasajes que no se conservan del *Critias* se daban (o se pensaban dar) más datos acerca del personaje epónimo. Otra posibilidad, sin embargo, es que Timeo haya sido un personaje menos conocido que los otros dos (Hermócrates y Critias). De hecho, no sabemos de él más de lo que se nos dice en el texto platónico¹⁹⁸. En ese sentido, se ha señalado incluso que podría ser un personaje ficticio. En cambio, es probable que Critias sea o bien el famoso tirano o el abuelo del tirano. Hermócrates, a su vez, al parecer debe identificarse con un general que jugó un rol destacado en la Guerra del Peloponeso¹⁹⁹.

En todo caso, más allá de ello, hay que prestar atención a la índole de los interlocutores que participan en el diálogo, acaso los más versados que encontramos en la totalidad del corpus platónico. Si es que se acepta el principio de acuerdo al cual los diálogos platónicos están contruidos teniendo en cuenta la índole particular de los participantes²⁰⁰ y que los discursos que se ponen en juego se adecuan a esta índole, en este diálogo cabría encontrar, cuando menos, una gran profundidad²⁰¹. Se trata, en suma, de un diálogo de sabios²⁰².

Sócrates confiesa que anteriormente aceptó presentar la exposición sobre la *República* de buen grado (εχαριζόμεν), pues sabía (διανοούμενος) que nadie fuera de sus interlocutores podía ofrecer un discurso más adecuado como complemento (ικανώτερον) (20b ss.). Nótese que Sócrates hace gala entonces de *una cierta*

¹⁹⁸ Naturalmente, el que sepamos de un personaje determinado a través de un solo texto de la Antigüedad no necesariamente supone que este personaje haya sido un personaje marginal o menor en su época, ni indica que debamos dudar de su existencia histórica. El hecho de que trabajemos con un número reducido de obras, dada la pérdida de muchas otras, es un factor que debe tomarse en cuenta.

¹⁹⁹ Sobre las identidades de los personajes, cf. Cornford, F.M., *op. cit.*, pp. 1-3.

²⁰⁰ Principio que ha sido enfáticamente defendido por la llamada Escuela de Tübingen y que no es sino la aplicación consecuente del célebre precepto del *Fedro* de acuerdo al cual los discursos deben adaptarse al alma de los interlocutores (277c ss.). Cf. Reale, G., *Platón: En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona: Herder, 2001, pp. 114-120.

²⁰¹ Advirtamos, sin embargo, que tal profundidad podría depender de otros elementos además de la índole de los interlocutores, tales como las mismas capacidades humanas o el tema que se esté tratando. En el caso del diálogo en cuestión es necesario tomar en cuenta, por ejemplo, que este está centrado en el mundo sensible. Y que, en esa línea, se excluye explícitamente el tratamiento de los principios últimos, inadecuado además para la forma de exposición por la que se ha optado (48c ss.)

²⁰² Al respecto, T.A. Szlezak señala sobre el *Timeo* lo siguiente: “er stellt ein Gespräch unter mehreren Philosophen gleichen Ranges dar, während alle übrigen Werke Platons Menschen sehr unterschiedlichen intellektuellen Niveaus zum Gespräch vereinen” (Szlezák, T.A., “Über die Art und Weise der Erörterung der Prinzipien in *Timaios*”, en: Calvo, Tomás y Luc Brisson (eds.), *op. cit.*, pp. 195-203, p. 195).

previsión, una suerte de anticipación. Sabe que su tarea puede ser continuada por otros y por eso pone en marcha una determinada dinámica discursiva²⁰³.

El pasaje final de esta sección (20c) nos recuerda que estamos frente al proceso de saldar (ἀνταποδώσειν) una deuda de hospitalidad (ξένια). Se trata pues, como ya dijimos, de una deuda discursiva. Nos parece claro que no es casual que para pronunciar ese discurso sobre una totalidad bien organizada en acto, que a su vez llevará a la historia de la génesis del cosmos mismo, Sócrates diga que él mismo está ordenado o bien dispuesto (κεκοσμημένος) para recibir el discurso. Tres ejes centrales confluyen aquí en este pasaje: el verbo nos remite al macro-cosmos que será más adelante centro del discurso; el contexto nos obliga a trazar relaciones con la polis bien dispuesta; y la auto-referencia socrática nos traslada al terreno del yo, que también, ya sabemos, es concebido como un conjunto de partes que puede disponerse de diversas maneras. El cruce de tres caminos no es aquí prolegómeno de desgracias: al contrario, apunta, a diferencia de su antecedente mítico, al buen gobierno de la ciudad, al cuidado de sí y a la verdadera comprensión de la naturaleza como un todo.

Recapitulando, podríamos decir que esta sección está dominada por *la idea de mimesis*. Las condiciones puestas para iniciar el discurso orientado a dinamizar la polis creada con palabras se apoyan en el principio de acuerdo al cual solo lo semejante puede imitar a lo semejante. Sócrates, al abstenerse de pronunciar él mismo el apéndice de su discurso y solicitar a los demás que lo prosigan, exhorta a que se lo imite, a que se tome su posta y se construyan buenos discursos siguiendo su ejemplo. Finalmente, el cierre de la sección muestra claramente que lo que estamos presentando es una re-elaboración del tema de la hospitalidad y la deuda en el marco discursivo y que Sócrates claramente ha generado deliberadamente una situación en la que sus compañeros tengan que asumir su tarea y continuar con lo que él había planteado originalmente.

2. El relato de Solón

2.1. Prolegómenos al relato

Las condiciones de posibilidad del ejercicio mimético, enunciadas por Sócrates, han dejado fuera de juego a poetas y sofistas. A su vez, el deseo de instaurar una mimética constitutiva de discursos y de lograr, de ese modo, que otros se asemejen a sí, llevan a que Sócrates mismo se excluya y renuncie a continuar, por su cuenta,

²⁰³ Es posible identificar aquí una aparente horizontalización de los participantes: Sócrates confiesa que a él le encargaron (ἀπιταχθέντα) una determinada tarea y que él a su vez les encomendó a los interlocutores (ἀντεπέταξα) complementarla (20b7). Se podría reprochar a nuestra interpretación anterior, por ello, que esto supone que tanto Sócrates como sus interlocutores obedecen y son obedecidos. Pero es claro, creemos, que Sócrates impone la agenda de la discusión.

el logos que ha iniciado. A través de figuras vinculadas a la reciprocidad y a la deuda, se exige, como hemos visto, que Critias, Hermócrates y Timeo acojan el discurso sobre la polis ideal y lo completen al ponerlo en movimiento.

Es así que Hermócrates, en una de sus pocas participaciones a lo largo del diálogo, anuncia (20c) que la voluntad (*προθυμίας*) de pronunciar los discursos asignados por Sócrates se mantendrá firme, y que no habrá pretexto (*πρόφασις*) alguno que impida tal presentación. Como es evidente, el pasaje remite a lo dicho anteriormente por Timeo, quien en 17b había sostenido, como vimos, que se intentaría cumplir con el encargo asignado por Sócrates en *la medida de lo posible*. Vale la pena subrayar aquí, una vez más, el intento sostenido de retribuir a la hospitalidad recibida, de saldar la deuda pendiente. Incluso si la necesidad impone obstáculos para ello (la ausencia del cuarto interlocutor, por ejemplo), eso no merma la persistencia. Tal es la firmeza de la determinación que el día anterior, se dice, tanto al salir de casa de Sócrates (se infiere que lo acompañaron hasta su hogar) como al llegar a la casa de Critias, los interlocutores actuales de Sócrates y el cuarto ausente examinan (*ἔσκοποῦμεν*) el asunto en cuestión, la tarea encomendada. Ellos buscan, pues, prepararse en función del encargo, estar a la altura de lo que se les ha encomendado y ser capaces de continuar el discurso pasado siguiendo las directivas socráticas.

Es en ese contexto preparatorio que Critias les cuenta a sus compañeros una antigua saga (*λόγον εἰσηγήσατο ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς*), a su juicio (y luego a juicio de los demás) apropiada para hacer frente a su deuda común (20d). Por ello, todos le piden a Sócrates que la escuche para opinar si responde adecuadamente al encargo recibido (*πρὸς τὴν ἐπίταξιν*). El relato que Critias presenta es caracterizado por él mismo como extraño (*ἀτόπου*), pero absolutamente verdadero (*παντάπασί [...] ἀληθοῦς*) (20d). Es posible conjeturar que su extrañeza tiene que ver, primero, con la gran antigüedad de los hechos narrados (antigüedad que sobrepasa, como veremos, la antigüedad del pasado al que remiten las narraciones míticas populares entre los griegos); segundo, con el completo desconocimiento por parte de los atenienses en torno a los hechos narrados, a pesar de que el relato toca su pasado histórico; y, tercero, con lo adecuada que resulta la historia para hacer frente al encargo encomendado a Critias y sus compañeros. Sobre la presunta veracidad plena del relato, tema sobre el que se insiste (como veremos) una y otra vez en lo que sigue, volveremos más adelante.

El relato es atribuido a Solón, uno de los Siete Sabios, el famoso legislador y poeta ateniense. O, mejor, es Solón una de las piezas claves dentro de la *cadena de transmisión* que da cuenta de cómo el relato llega a oídos de Critias. Es Solón, en efecto, quien trae hasta Grecia el relato en cuestión, luego de haberlo escuchado en Egipto. La alusión a este personaje no parece ser casual. No es imposible que circulase ya en tiempos de Platón alguna historia de acuerdo a la cual Solón habría

dejado inconclusa una obra en torno a una gran gesta ateniense, cuyo argumento habría conocido en alguno de sus numerosos periplos. El motivo del “viaje a Egipto” era, como se sabe, un lugar común de la biografía de los sabios en la Antigüedad²⁰⁴ y ya Heródoto se refiere a los viajes de Solón al Oriente (Egipto y Sardes)²⁰⁵. Pero, incluso si Platón está apropiándose de una leyenda conocida, opta por hacer de Solón el protagonista de la transmisión original del relato sobre el pasado ateniense. Es sensato preguntarse, pues, qué podría haberlo motivado a ello.

Es difícil responder con certeza a esa interrogante. Sabemos bastante acerca de la vida de Solón gracias a biógrafos posteriores a Platón como Diógenes Laercio y Plutarco²⁰⁶. Sin embargo, no sabemos con precisión cuáles de las historias que nos cuentan acerca de ese personaje son historias que ya circulaban en la época de Platón (tampoco sabemos, pero eso no es tan importante, cuáles eran verdaderas y falsas: incluso una tradición falsa extendida podría haber sido utilizada por Platón, ya porque la creyera verdadera, ya porque la considerara útil literariamente).

Lo primero que podríamos decir, sin lugar a dudas, es que Solón era visto (ya en la época de Platón) como un reformador político importante. A su nombre se asociaban una serie de innovaciones políticas de diversa índole. De estas, dos son quizás las más recordadas. En primer lugar, había emprendido un reordenamiento de la sociedad, una reorganización basada en la riqueza, antes que en el linaje²⁰⁷. Por otra parte, al parecer, había reducido o abolido completamente las deudas excesivas que aquejaban a un gran sector de la población²⁰⁸. Solón era visto entonces, en primer lugar, como un político. Y, específicamente, como un político ligado estrechamente con una ciudad, Atenas²⁰⁹. Asimismo, en los escritos poéticos

²⁰⁴ Sobre el motivo del viaje al oriente, véase, por ejemplo la discusión en torno a un presunto viaje de Tales a Egipto en Kirk, C.S., J.E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Gredos: Madrid, 1994, pp. 124-125. Hacia el siglo III d.C., en el Libro I de sus *Vidas*, Diógenes Laercio, quien llega incluso a discutir la tesis del origen de la filosofía entre los bárbaros, atribuye viajes a Egipto a Cleóbulo (“dicen[...] que estudió la filosofía en Egipto”), a Tales (“no tuvo maestro alguno, excepto que viajando a Egipto se familiarizó con los habitantes de aquella nación”) y al mismo Solón (“Navegó a Egipto y a Chipre”). Sobre las relaciones intelectuales tempranas entre Egipto, Mesopotamia y Grecia, cf. Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega I*, Barcelona: RBA, 2005, pp. 42ss.

²⁰⁵ Cf. Heródoto, *Historia*, Libro I, 28ss.

²⁰⁶ Diógenes Laercio, en efecto, le dedica el segundo capítulo del primer Libro de sus *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*. Plutarco, a su vez, se ocupa de Solón en sus *Vidas paralelas*, obra en la que lo compara con el cónsul romano Públicola.

²⁰⁷ Cf. Plutarco, *Solón*, 18. Véase también Aristóteles, *Política*, II, 12, 6, 1274a. Para una discusión contemporánea de esta y otras medidas de Solón, véase Pomeroy, S.B. *et al.*, *op. cit.*, pp. 163ss.

²⁰⁸ Sobre esta medida, conocida como *seisáchtheia*, véase Plutarco, *Solón*, 15ss. Ella es mencionada previamente por Aristóteles en *Constitución de los atenienses*, 6, 1.

²⁰⁹ Heródoto se refiere a él, en efecto, como “un ateniense, quien, después de haber dictado en Atenas leyes a petición de sus habitantes, se había ausentado de su patria” (I, 29). La ligazón con Atenas será, como veremos, el motivo central por el cual Solón es tan bien recibido por los egipcios.

de Solón es posible observar que el objetivo principal detrás de sus diferentes decisiones políticas era, en cierto sentido, reducir el conflicto entre pobres y ricos y evitar la guerra civil²¹⁰. Es decir, alcanzar una suerte de armonía entre las diferentes partes de ese todo que es la ciudad. Adicionalmente, una larga tradición consideraba a Solón un sabio, incluso el más sabio de los hombres de su tiempo²¹¹. A su vez, se cuenta que había participado de manera destacada en diversas batallas²¹².

Tenemos, entonces, que en la figura de Solón se conjugan sabiduría y acción política, experiencia militar y ciudadanía arraigada. En ese sentido, Solón parece combinar características equivalentes a aquellas de los interlocutores de Sócrates, de quienes se alaba justamente la combinación de “filosofía y política”. Y tener, por consiguiente, cierta afinidad con los guardianes de la polis ideal (filósofos, políticos y guerreros). Y, también, por cierto, cierta semejanza con los antiguos ciudadanos atenienses de los que va a versar su relato, quienes sorprendentemente (y es por eso que se trae a colación el relato de Solón) muestran un gran parecido con los ciudadanos de la polis ideal. Así, vemos que se construye una cadena compleja de relaciones de semejanza: relación entre Solón y Critias (polos de la cadena de transmisión del relato sobre la vieja Atenas); relación entre estos y los protagonistas de ese relato (los antiguos atenienses); relación entre todos ellos y los habitantes de la polis ideal; relación, asimismo, entre todas estas instancias y los interlocutores de Sócrates (y, como hemos sugerido, el mismo Sócrates).

De acuerdo a Critias, Solón le contó a Drópida, pariente (οἰκεῖος) y muy amigo suyo (σφόδρα φίλος), un relato sorprendente sobre los antiguos atenienses (20e). Drópida, a su vez, le cuenta el relato a su hijo Critias (que es el abuelo del Critias que dialoga con Platón). Y este primer Critias (hijo de Drópida), a su vez, lo transmite al Critias que conocemos, que ahora lo presentará a los participantes de la conversación. Creemos que hay que llamar la atención aquí sobre la *cadena de transmisión establecida*. Es claro que cada uno de los eslabones de esta cadena asume el papel de su antecesor, creándose también aquí una suerte de *mímesis discursiva*

²¹⁰ “Al pueblo le di todo el poder que le hace falta, / sin privarlo de honor ni darle de más. / Y de los que tenían poder y por sus riquezas eran admirados / también me cuidé de que ellos no sufrieran agravio alguno. / Resistí cubriéndolos a ambos con un sólido escudo / y no permití que ninguno de ellos venciera con injusticia” (Plutarco, *Solón*, 18.4).

²¹¹ Prueba de ello es su inclusión en la famosa, aunque variable, lista de los célebres Siete Sabios de la Grecia Arcaica (cf. Plutarco, *Solón*, 4ss.). Ya en el encuentro con Creso citado más arriba, Heródoto hace de Solón un portavoz de su propia concepción acerca de los vaivenes de la fortuna humana y la consiguiente falta de seguridad que ofrecen los bienes materiales.

²¹² Contra Mégara, por Salamina (Plutarco, *Solón*, 8); y en la Primera Guerra Sagrada (Plutarco, *Solón*, 11).

*transitiva*²¹³. Juego especular, en el que la recepción y la emisión se van sucediendo alternativamente, volviéndose uno lo que antes fue el otro²¹⁴.

El relato transmitido tiene que ver, se nos dice, con grandes y admirables hazañas antiguas (μεγάλα καὶ θαυμαστὰ τῆσδ' εἴη παλαιὰ ἔργα) de la polis ateniense. De esas grandes hazañas, una es la principal (μέγιστον) (21a), por lo cual se la evocará a través del recuerdo (ἐπιμνησθεῖσιν) y ofrecerá como presente (ἀποδοῦναι χάρις). Se entiende, aquí, como presente a los interlocutores. Ello debe entenderse, naturalmente, como un presente que paga la deuda pendiente con Sócrates. Al mismo tiempo, el relato puede servir, se dice, de homenaje a la diosa Atenea, tal como si se le cantara un himno (ὑμνοῦτας ἐγκωμιάζειν).

Recuérdese que antes se buscaba hacer el encomio de los guerreros y, con ello, pagar la deuda discursiva a Sócrates. Ahora también se propone que el relato representará, además, un encomio para la diosa. Por un lado, es interesante notar cómo el elogio militar, la relación misma de hospitalidad y reciprocidad y, ahora, el culto divino, se ven colonizados por el discurso filosófico. Por otro lado, la referencia a la diosa no es casual. Es verdad que el homenaje en cuestión emerge en primera instancia, y de manera bastante concreta, del vínculo evidente entre Atenas y Atenea. Pero, además de ello, Atenea nos será presentada poco después, como veremos, como una deidad productora de cosmicidad, con capacidad de previsión y que exhorta a la mimética constitutiva. En ese sentido, el discurso mismo acerca de la polis y su prólogo acerca de la génesis del cosmos pueden ser vistos como un homenaje a la acción misma de la diosa.

²¹³ Podría argumentarse que este proceso de mimesis supone una mera repetición de lo escuchado anteriormente (a diferencia de la cadena con eslabones aparentemente más “creativos” generada por Sócrates mediante la exhortación a que sus interlocutores prolonguen y complementen, no meramente repitan, lo que él dijo). Sin embargo, creemos que se podría responder de dos maneras a esta aseveración. Por un lado, incluso en una sociedad predominantemente oral, en la que la memoria alcanza grados de desarrollo sorprendente y se utilizan herramientas mnemónicas con un afán “conservador” (cf. al respecto los trabajos de Milman Parry y Albert Lord), es inevitable que la repetición sucesiva engendre variaciones y suponga alguna innovación o mutación del patrón original. Por otra parte, el uso que se le puede dar a un relato determinado supone ya una cierta innovación y cambio de énfasis. De hecho, Critias II toma un relato narrado en el pasado con fines distintos (por ejemplo, con una voluntad de reconstrucción del pasado colectivo ateniense (Solón) o con el fin de mostrar la superioridad poética de Solón (su abuelo, Critias I, como se verá luego)) y lo convierte en un bien discursivo que permite pagar una deuda pendiente, al poner en movimiento una ciudad diseñada en palabras.

²¹⁴ No hay que descartar que aquí Platón enfatice conscientemente este patrón especular con la alusión a los dos Critias, aunque la repetición se ajusta perfectamente a la costumbre común entre los griegos de nombrar a los nietos igual que al abuelo paterno, al primero, y al materno, al segundo (sobre esta práctica onomástica, véase la página Web de la Universidad de Oxford, *Lexicon of Greek Personal Names*, <http://www.lgpn.ox.ac.uk/names/index.html>).

Critias se dispone a narrar la historia. Pero la mediación y el tiempo entrañan una dificultad. Además de los diversos intermediarios señalados anteriormente, Critias escuchó ese relato (λόγον) como un relato antiguo (παλαιόν) en boca de un hombre mayor. En efecto, cuando oyó por primera vez el relato, Critias I (su abuelo) tenía 80 años, y nuestro Critias 10. Como ya mencionamos, ahora el nieto se está volviendo espejo del abuelo: hay una labor de duplicación y transmisión a lo largo del tiempo. Es claro que la cadena de narración de historias sigue un modelo de transmisión discursiva a través de sucesivas generaciones. No es casual, por ello, que justamente el contexto en el que se presenta el relato tenga que ver con la inscripción de un recién nacido en el clan familiar. En efecto, la fiesta que se celebraba cuando Critias escucha este relato era la *Kureotis*, el tercer día de los *Apaturia*²¹⁵. Lo interesante es que la fiesta en la que se enmarca una de las instancias fundamentales de la transmisión del relato celebra justamente la presentación en sociedad de la descendencia y el paso entre la niñez y la adultez. Ritual colectivo que marca, entonces, la continuidad de las generaciones y el momento preciso en el que el niño pasa a ser, verdaderamente, espejo del adulto.

La referencia a la distancia temporal que media entre la audición de la historia por Critias y el momento actual, así como la alusión al esfuerzo mnemónico por recuperarla, nos llevan, podríamos decir, a un segundo tipo de temporalidad presente en el relato. En efecto, ya se ha introducido poco antes lo que podríamos llamar la temporalidad histórica (bajo el intento de re-construcción del pasado propio de una ciudad determinada). Ahora se pasa, más bien, a la temporalidad subjetiva, individual. En ella los hechos ocurridos mucho tiempo atrás pueden parecer más cercanos. Como es sabido, Platón explota esto en diversos contextos para subrayar los problemas de dejar en manos de las ayas la educación de los niños en la primera infancia²¹⁶. A pesar de la distancia, dada la fuerza con que se marcan los sucesos del pasado más lejano, Critias puede volver con cierta comodidad a este pasado, reavivarlo, hacerlo presente. Pero, como veremos, ello requiere de todos modos de un esfuerzo particular, una lucha por traer a la memoria lo que está en el pasado. Supone, en suma, lo que llamaremos luego la ascética del recuerdo.

En el marco, pues, de la *Kureotis*, los niños participan en un concurso de recitación. Muchos eligen, para ese fin, los poemas de Solón, ya que era un autor relativamente reciente y, al parecer, calzaba mejor con el gusto de los jóvenes o

²¹⁵ Cf. Taylor, A.E., *op. cit.*, p. 51 y Burkert, W., *op. cit.*, pp. 237, 255. De acuerdo a Taylor, en este evento los padres presentaban al clan a sus hijos nacidos en los 12 meses precedentes. Burkert precisa que, en realidad, la introducción en el clan tenía lugar recién cuando el niño cumplía los tres años. Y añade que, en el marco de la misma celebración, los padres volvían a presentar a sus hijos cuando alcanzaban la *efebía*. Asimismo, se presentaba también en este contexto a las mujeres que se incorporaban al clan por matrimonio con uno de sus miembros.

²¹⁶ Cf. al respecto, por ejemplo, *República* 377a ss. y *Leyes* Libro VII.

estos lo tenían más presente. En ese contexto, un personaje de nombre Animandro le comenta a Critias que, si bien creía que Solón era el más sabio (σοφώτατον) en diversos campos, era en poesía donde más destacaba²¹⁷. Critias (y de ello se acuerda muy claramente su nieto, pues ello se le quedó grabado en la memoria) se alegró con el elogio a su amigo y señaló que, lamentablemente, para Solón la poesía era una actividad secundaria (παρέργω) y que en caso se hubiese esforzado (ἐσπουδάκει) como otros poetas y terminado el logos que trajo de Egipto hubiese superado incluso a Homero y Hesíodo. El problema es que lo distrajeran las contiendas civiles (στάσεις) y otros males (κακῶν) (21c-d).

Dicha alusión a Solón y a su relación con la poesía admite, creemos, varias lecturas (no necesariamente excluyentes entre sí). En primer lugar, es claro que Solón, en tanto agente de orden en la polis, debe enfrentarse a una serie de adversidades. Estas, claramente, se vinculan al desorden y suponen una barrera contra la que a menudo choca el control racional que busca imponer el legislador (no sería, por ello, excesivo, vincular esto con “la necesidad” de la que se habla en el discurso cosmológico). Tales adversidades pueden llevar incluso a desordenar el plan racional que uno puede tener en relación a la propia vida. Así, Solón se ve enfrentado a una suerte de dilema en el que, ante la aparente imposibilidad de conjugar un interés serio por la política y el cultivo de sus dotes poéticas, opta por lo primero, pues le parece más importante. Sabe que al elegir está perdiendo también algo, pero escoge lo que juzga lo mejor en detrimento de una combinación óptima que considera imposible²¹⁸. En ese sentido, uno podría pensar que está actuando también a la manera demiúrgica, no solo en tanto agente constituyente del orden, sino en tanto su elección de un modo de vida y una actividad determinada parecen seguir en parte el patrón de elección y deliberación demiúrgica esbozado previamente.

Pero Solón comete, creemos, un error. O, al menos, lo hace a ojos de Platón. Pues nos parece, en efecto, que Platón sugiere implícitamente que la imposibilidad de conjugar política y poética no es tal, y que la elección o disyunción que se impuso Solón fue hasta cierto punto falaz. Veremos pronto que el logos que este abandona

²¹⁷ Para Animandro, esto se debe a que Solón es el poeta más libre (ἐλευθεριώτατον) de todos. ¿Qué significa aquí libertad? Taylor (*op. cit.*, p. 51) conjetura que alude a la falta de vinculación entre Solón y algún patrón o mecenas (a diferencia, sobre todo, de lo que sucede con otros poetas asociados a las cortes de los tiranos). A su juicio, tal independencia le permitiría “decir lo que quiere”.

²¹⁸ Hay, justamente, una famosa afirmación del mismo Solón en donde pone en escena (para un dilema diferente) la lógica que estaría detrás de su elección: “(...) ante la pregunta de si dictó las mejores leyes para los atenienses, dijo: ‘las mejores de las que habrían aceptado’” (Plutarco, *Solón*, 15, 2). Asimismo, según cuenta el mismo Plutarco, Solón habría afirmado que “en altas empresas difícil es contentarlos a todos” (*ibid.*, 25, 6). Así, si bien lo óptimo sería contentar a todos o dictar las mejores leyes *per se*, una suerte de “realismo político” lleva a Solón a renunciar al intento de transitar en estos casos el camino “óptimo” (a su juicio, intransitable).

es un logos sobre el pasado ateniense que puede ser usado (de hecho eso es lo que de alguna manera se hace en el diálogo) como una herramienta política, una pieza clave dentro de un discurso que busca legitimar la sociedad política ideal. Entendemos que subyace aquí, pues, un elogio de la poesía o de la creación literaria: no puede considerarse a esta una actividad secundaria meramente superflua. Ello se debe a que, incluso aceptando la prioridad de la política sobre la poesía, esta última (bien constituida y utilizada) puede tornarse una herramienta política poderosa²¹⁹. Y aunque es verdad que la escritura misma es considerada una actividad secundaria para Platón y que nos dice que sería propio de insensatos tomarla excesivamente en serio (*Fedro* 276b ss.), lo cierto es que el contar historias (sea por escrito o a través del medio oral) no es un pasatiempo trivial para Platón. Acaso a través del relato y la reflexión sostenida en torno a este, Solón podría haber superado las discordias internas y los males que, paradójicamente, lo alejaron de la senda poética.

Como es evidente, la referencia de Critias I al misterioso logos inconcluso de Solón, importado de Egipto, despierta la curiosidad de los presentes. Alguien le pregunta por este y Critias I anuncia que se trata del logos “acerca de la más grande (μεγίστης) y renombrada (ὀνομαστοτάτης) de las acciones (πράξεως) llevadas a cabo por la polis, que no ha llegado a los ciudadanos por el tiempo (χρόνον) transcurrido y la desaparición (φθορὸν) de sus actores” (21d). La afirmación de Critias I anuncia, pues, la importancia del relato y a la vez da cuenta de su carácter desconocido a partir de la interrupción de la cadena de transmisión que podría haberlo mantenido en la memoria colectiva del pueblo. Como es comprensible, la loa al relato y la revelación de su carácter velado no hacen sino azuzar la curiosidad de quienes escuchan a Critias I en la *Kureotis*. Lo mismo sucede, juego especular, en Sócrates al escuchar a Critias II y sucedió el día de ayer (suponemos) cuando Critias II aludió al relato frente a Hermócrates, Timeo y el cuarto desconocido. En todos los casos (en ese pasado de hace varios años, en el pasado del día previo, en el presente del relato), los interlocutores reaccionan entusiasmados: desean, pues, saber todo acerca del asunto en cuestión desde el comienzo (ἐξ ἀρχῆς).

2.2. Viaje a Egipto

La explicación de la procedencia del relato en cuestión sobre el pasado ateniense nos conduce a un viaje que realizó Solón a Egipto. Específicamente, a una visita de Solón a la ciudad de Sais, en el extremo inferior del Delta del Nilo. En tal lugar se venera a la diosa Neith, la cual, según los habitantes de la región, equivale a la

²¹⁹ Este poder, como hemos visto, está vinculado en gran parte a la capacidad de mantener en la memoria los relatos que oímos cuando niños, capacidad que el texto mismo pone en escena a través de la figura de Critias.

Atenea griega. Tal vinculación cultural se transforma en política: los habitantes de Sais se sienten asociados o emparentados con Atenas. Solón, asociado a su vez a Atenas (como se vio), es por ello recibido con grandes honores (ἔντιμος) (21e-22a).

En ese contexto, Solón aprovecha la ocasión para interrogar a los sacerdotes sobre asuntos antiguos (τὰ παλαιά) y se da cuenta de que ni él ni ningún otro griego sabía (ἀνευρεῖν) casi nada acerca de tales asuntos (22a). Así, cuando Solón expone los relatos más antiguos que se manejan entre los atenienses (la historia de Foroneo, Níobe, Deucalión o Pirras) y hace genealogías asociadas a estas figuras míticas, un sacerdote muy anciano lo interrumpe y le dice que “los griegos serán siempre niños y que no existe el griego viejo (Ἕλληνες ἀεὶ παῖδες ἔστε, γέρων δὲ Ἕλληρ οὐκ ἔστιν)”. Y explica que “todos tienen almas de jóvenes, carecen de creencias escuchadas con antigüedad (ἀρχαίαν ἀκοήν παλαιῶν δόξαν) y de conocimientos (μάθημα) viejos” (22b-c).

Como es sabido, la “eterna niñez” de los griegos que el sacerdote proclama ha sido interpretada de diversas maneras²²⁰. A nuestro juicio, es claro que la niñez eterna de los griegos a la que se alude tiene que ver con una *vida anclada en el presente, que no reconoce sus raíces profundas* (míticas o históricas). Pero hemos visto que hace un momento se hacía alusión al tercer día de la *Apaturia*, celebración asociada al advenimiento de nuevas generaciones y al paso de la niñez a la adultez. Al situar ese pasaje en el contexto de la *exhortación a la mimética*, decíamos que se trataba del paso a una situación tal en la que el niño (al incorporarse al clan) pasa progresivamente a ser adulto y, en ese sentido, espejo de sus antecesores. En este caso, como veremos, los atenienses podrían dejar su minoría de edad si reconociesen ese pasado de buena disposición de la polis del que nos hablará el relato y, a partir de ese reconocimiento, buscasen imitarlo. Reconstruir el pasado ateniense (o “inventarlo”)²²¹ no es, entonces, la actividad ociosa del genealogista

²²⁰ Así, de acuerdo a Taylor, “esto no significa que el temperamento de los griegos sea el de ‘niños eternos’, sino que los registros históricos del mundo griego no se remontarían a un período distante” (Taylor, A.E., *op. cit.*, p. 52). Sin embargo, en *El nacimiento de la tragedia* (§ 17), por citar un ejemplo, F. Nietzsche asocia la frase a una cierta carencia conceptual de los griegos en torno a la producción artística: “Los griegos son, como dicen los sacerdotes egipcios, los eternos niños, y también en el arte trágico son solo unos niños que no saben qué sublime juguete ha nacido y ha quedado roto entre sus manos” (Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, traducción de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1994).

²²¹ No es necesario determinar aquí si Platón pretende en efecto decir algo acerca del *pasado real* de los griegos (en breve sugeriremos que hay elementos que indican que no es así). Pues incluso si el pasado que se está re-construyendo es una mentira “noble” o una herramienta ideológica, lo cierto es que, difundida entre la población ateniense, sería de utilidad para que (i) se reconozca la posibilidad de instanciar una ciudad ideal, y (ii) se sienta una especie de afinidad y parentesco entre la ciudad ideal y Atenas, lo cual podría impulsar entre los atenienses el deseo de acercarse a la ciudad virtuosa diseñada en palabras. En suma, la vuelta al pasado, en ningún caso (sea este pasado real o imaginario), se limita a la mirada retrospectiva.

erudito: se trata de situar una imagen en el pasado para que, a partir del entronque con ella, se busque imitarla.

La explicación de esta condición de “eterna niñez” es, se nos dice, de índole cósmica y física. La zona en la que está Atenas es propensa a sucesivas destrucciones (φθοραὶ) de hombres, por incendios e inundaciones y por otras causas menores. Como prueba de ello, el sacerdote señala el relato de Faetón, hijo del sol, de quien se dice que abandonó el cauce común del sol montado en el carro de su padre y quemó lo que estaba sobre la tierra, por lo cual es castigado con la muerte. De acuerdo al sacerdote, aunque narrada como mito o leyenda (μύθου/σχῆμα), la historia es verdadera (ἀληθές), pero *solo en tanto referida a cuerpos celestes alrededor de la tierra y a la destrucción de la superficie terrestre por estos al abandonar su cauce* (22b-22d).

Creemos que es importante notar lo siguiente. Quien dice esto es el sacerdote egipcio que luego va a transmitir la historia sobre Atenas, *sosteniendo que es verdadera*. Hasta donde es posible ver en el diálogo, no hay otra garantía de la veracidad de este relato (la cual se enfatiza una y otra vez)²²² más que la palabra de este sacerdote. Ahora bien, este pasaje deja en claro que dentro de la concepción de la verdad que este personaje maneja no hay necesidad de que una historia sea “literalmente verdadera” o “verdadera en sentido fuerte” para que se la pueda considerar verdadera de algún modo. En este caso, es el carácter simbólico del relato el que permite encontrar una verdad más profunda, pero podríamos sospechar que la noción de verdad que el sacerdote maneja es *en general*, cuando menos, flexible²²³.

Lo que se describe a continuación es la descripción de una dinámica cíclica de desastres que se alternan periódicamente en el universo y asolan a los seres humanos. Los desastres en cuestión son, por un lado, incendios, y, por otro, inundaciones. Ambos fenómenos merman de modo significativo la población. Así, cuando se dan grandes incendios, quienes viven en lugares altos y secos mueren en mayor medida que aquellos cerca de los ríos y del mar. A su vez, cuando los desastres tienen que ver con inundaciones, se salvan quienes viven en las montañas y ello conlleva normalmente el desastre para las zonas urbanas. En ambos casos, los egipcios resultan privilegiados por la presencia del Nilo, quien los

²²² Por ejemplo, páginas atrás se insiste en que la hazaña (ἔργον), de acuerdo a la historia de Solón, no es una mera fábula (οὐ λεγόμενον), sino algo que efectivamente tuvo lugar en el pasado (21a). Asimismo, al final de toda la sección, se insiste en que lo que se presente no es una fábula ficticia (πλασθέντα μῦθον) sino una historia verdadera (ἀληθινὸν λόγον) (26e).

²²³ En la *República*, es posible constatar otra instancia similar en relación a la llamada “noble mentira”. Cf. el capítulo II.

saca en cada caso de la dificultad (ἀπορίας). En efecto, por un lado, pueden ampararse en el Nilo ante eventuales incendios. Por otro lado, en Egipto, se nos dice, el agua no fluye desde arriba sobre los campos sino que surge del interior de la tierra, previniendo inundaciones. Es por ello que ahí “se conserva lo más antiguo (σωζόμενα λέγεται παλαιότατα)”, pues, como en cualquier lugar con un clima medio, “la humanidad está siempre presente (ἀεὶ γένος ἔστιν ἀνθρώπων)” (22d-23b).

¿Qué función cumple este pasaje? Por un lado, es evidente que sirve para que el sacerdote egipcio explique el olvido colectivo del pueblo ateniense de su pasado remoto y las hazañas que llevó a cabo, así como el hecho de que en Egipto sí se ha conservado tal tradición. Asimismo, como acabamos de ver, la dinámica de sucesión de desastres permite poner en escena una lectura alegórica de un mito griego y dejar constancia de que el predicado “verdadero” puede aplicarse a relatos cuya verdad no sea literal (ampliación, entonces, del ámbito de la verdad). Asimismo, se ha sugerido que con lo dicho se busca proponer una alternativa a los dos modelos “temporales” extremos que se podrán en juego luego: lo eterno o lo generado. En efecto, como vimos, uno de los puntos que se discute en el *Timeo* es si el cosmos es eterno o generado. Nuestra sugerencia es que el pasaje al que nos estamos refiriendo permite, de algún modo, plantear una suerte de alternativa a la dualidad temporal aparentemente excluyente que se discute luego en el diálogo. Digamos que si se entiende al cosmos como generado se asume que hay un momento preciso en el que el cosmos llega a ser. A su vez, si se lo califica de eterno, se entiende con ello que siempre ha sido y nunca ha llegado a constituirse como tal. Pero entre estas dos formas de inserción en el tiempo mediaría una tercera, que sería la de la generación y destrucción sucesivas de algo, una especie de círculo que supondría un cambio pero, al mismo tiempo, asemejaría a la eternidad en su constancia. Recuérdese, además, que ese movimiento circular ha sido calificado anteriormente como el más cercano al νοῦς. Sugerimos entonces que este pasaje nos da herramientas para cuestionar dos puntos que serán centrales en el resto del relato: *la reducción de la verdad a la verdad literal y la presunta dicotomía exhaustiva entre lo generado y lo eterno.*

Los egipcios se revelan, entonces, como una fuerza de conservación, de nexo con el pasado remoto. Ellos desarrollan una suerte de tendencia coleccionista, todo lo bello, importante o peculiar es registrado (γεγραμμένα) y salvado (σεσωμένα) en los templos por ellos. En eso contrastan con los griegos, que una vez que han alcanzado lo necesario para la ciudad (entre ello, la escritura), son asolados por grandes inundaciones que los devuelven a la infancia. En esa línea son criticadas las genealogías de Deucalión y Pirra, meros cuentos de niños (μυθων), en tanto plantean un solo diluvio (mientras que ya había habido varios) y “desconocen que

el género mejor y más bello de los hombres (τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον γένος ἐπ’ ἀνθρώπους) nació en la región ateniense (ἐν τῇ χώρᾳ)” (23a-b).

Se inicia así un amplio elogio de la sociedad ateniense, descendiente de estos grandes hombres. Antes de un gran cataclismo marino, Atenas era la mejor ciudad en la guerra (ἄριστη πρὸς τε τὸν πόλεμον) y la más obediente en las leyes (εὐνομοωτάτη). Esa ciudad llevó a cabo las hazañas más hermosas (ἡ κάλλιστα ἔργα) e instituyó la mejor organización política que se recuerde. Ante esta revelación de un pasado filosófico ignoto, Solón experimenta, como ya hemos dicho, una verdadera experiencia “filosófica”: se sorprende de lo que le dicen (θαυμάσαι) y nacen en él muchas ganas (προθυμίαν) de conocer (σχεῖν), por lo que pide un relato con mayor exactitud (ἀκριβείας) acerca de los antiguos atenienses (23c-d).

Lo que Solón solicita al sacerdote egipcio es la restitución de su propio pasado y del pasado colectivo de su ciudad. Ya ha sufrido, se nos dice, la sorpresa de darse cuenta de que no tiene ese saber. Ahora, el reconocimiento de la ignorancia da paso a la búsqueda de mayores datos. La respuesta del sacerdote al pedido es, nos parece, sumamente significativa. En efecto, este replica que le presentará el relato exigido *sin ninguna reticencia* (φθόνος οὐδέις). Presenciamos aquí la primera irrupción explícita en el texto de un tema que, como vimos, será central a la figura del demiurgo: *la ausencia de mezquindad* (φθόνος) es presentada más adelante en el diálogo como una de las características centrales del demiurgo y una de las claves para entender su producción de cosmicidad. Aquí, el sacerdote egipcio no guarda reticencia alguna para transmitir lo que sabe a otros y crear una cadena discursiva en la que quienes lo oyen serán luego quienes sean oídos.

¿Tendría el sacerdote motivos para guardar silencio y no comunicar lo que sabe? El texto mismo no lo dice, pero se podría conjeturar lo siguiente: por un lado, podría optar por no revelar lo que sabe por una suerte de temor a devolverle a Atenas la identidad perdida y la conciencia de su grandeza (a partir de una suerte de sentido de competencia entre las dos ciudades). También podría haber de por medio una ambición personal, un deseo de permanecer como el más sabio. Pero el sacerdote expone transparentemente lo que sabe, dándole al otro la posibilidad de asimilar el relato, continuar con la transmisión de ese legado y eventualmente darle a Atenas las herramientas para que iguale a Sais. De hecho, dentro de la economía ficcional del texto, es gracias a esa generosidad sacerdotal que el relato llega a nosotros.

Ahora bien, si la ausencia de mezquindad aparece recién aquí explícitamente, no creemos que haya estado ausente en el resto del texto. En efecto, ¿no era eso mismo lo que llevaba a Sócrates a delegar su discurso y no continuarlo por sí mismo? En la misma línea, las medidas destinadas a preservar la preocupación

colectiva de los guardianes, ¿no estaban orientadas a impedir que estos quisieran beneficiarse a sí mismos y se contentaran con estar bien ordenados sin buscar ordenar lo demás? Vemos, pues, que la mezquindad alude a un repliegue subjetivo que impide la propagación del orden propio a partir de la *mimesis*. El φθόνος aparece, pues, como coto de la *mimesis* y de la propagación de cosmicidad o, mejor, su ausencia es condición de posibilidad de todo ello.

2.3. *El relato mismo*

De acuerdo a lo revelado por los egipcios, los atenienses los aventajan en mil años en el establecimiento de un orden político adecuado. El orden (ἐνθάδε διακοσμήσεως) que en los egipcios impera hasta ese momento data de hace unos ocho mil años. Cerca de nueve mil años atrás, entonces, tuvo lugar el evento central que articula el relato, la gran hazaña de los atenienses (23e).

El sacerdote pasa a exponer, en primer lugar, las leyes (νόμοι) del antiguo pueblo ateniense. Pero en lugar de hacer referencia directa a estas, toma como ejemplo (παραδείγματα) las leyes de los egipcios. Es, decir, se sugiere que los egipcios mantienen todavía una organización política similar a la que imperaba entre los atenienses hace nueve mil años. Es más, uno podría conjeturar que ellos (los egipcios) mantienen la misma estructura política desde hace ocho mil años cuando, imitando presumiblemente a la polis ateniense con la que se sienten emparentados, instauraron las medidas que se listarán a continuación. Así, Egipto se revela no como una mera civilización conocedora de su pasado sino, en este caso, como una fuerza que mantiene viva esa tradición milenaria.

Al listar las características centrales de los egipcios, se hace énfasis, principalmente, en (i) la separación de la casta sacerdotal (ιερέων γένος) de las demás; (ii) en el principio de especialización del trabajo aplicado a los diferentes productores (pastores, cazadores y agricultores); (iii) en la separación del estamento guerrero (μάχιμον) y la dedicación exclusiva de sus miembros; y (iv) en la preocupación (ἐπιμέλειαν) por la sabiduría (φρονήσεως). Este último punto se expresa en la “búsqueda de saber acerca del universo (περί τε τὸν κόσμον), buscando la salud (ὑγίειαν) del ámbito humano y no del divino, y cultivando diversos conocimientos (μαθήματα)” (24a-24c). Las medidas egipcias tienen un parecido de familia evidente con las medidas de la polis ideal que Sócrates ha enunciado en palabras y que revisamos en la sección precedente. Acaso la única diferencia central sea la concerniente a un estamento sacerdotal claramente diferenciado, pero eso se debe (creemos) en parte a un hecho histórico (la ausencia fáctica, en el

mundo griego, de una casta sacerdotal a dedicación exclusiva)²²⁴ y una concepción filosófica (la búsqueda de saber es en Platón ya un servicio al dios y un estudio de lo divino)²²⁵. Nótese también que hay un añadido vinculado al cosmos, donde se deja en claro que la indagación acerca de la totalidad está *orientada a la salud del ser humano*. Se entiende aquí que no es posible buscar la salud del ámbito divino, dada su perfección. Pero, además, se subraya *que la búsqueda cosmológica no es un fin en sí mismo sino que su valor viene dada por su relación con la humanidad y su mejoría*.

Siguiendo el patrón usual de las historias de fundación política en el mundo griego, el origen de Atenas propuesto por el sacerdote egipcio supone una intervención divina. La diosa Atenea, de acuerdo al relato, impuso (διακοσμήσασα κατώκισεν) el orden y la disposición (τὴν διακόσμησιν καὶ σύνταξιν) y fundó la ciudad tras elegir la región ateniense (ἐκλεξαμένη τὸν τόπον) por su buena mezcla de estaciones (24c). Pensó, en efecto, que ahí podrían surgir los hombres más prudentes (φρονιμωτάτους ἄνδρας). La diosa Atenea, al ser φιλοπόλεμος y φιλόσοφος (24d), buscó las condiciones para crear individuos más adecuados a ella, individuos a la vez belicosos y sabios.

Nos parece que la acción de la diosa sintetiza varios de los elementos que hemos venido mencionando hasta ahora. De hecho, en cuanto a la economía del diálogo, ella aparece (por el lugar en el conjunto del diálogo en el que se hace alusión a ella) como mediadora entre los legisladores humanos que han fundado la ciudad en palabras y la acción demiúrgica divina que crea el cosmos. No es casual, por ello, que sea presentada como una *diosa ordenadora*, que *selecciona con miras a fines* y que busca la creación de una ciudad y de individuos afines a su propia naturaleza. Es decir, que de alguna manera busca *instaurar hombres cercanos a ella, que la imiten*. Constitución de orden, capacidad anticipativa, exhortación a la mimesis: todo ello está presente en la acción de la diosa. Prospectivamente, volveremos a encontrar esto en la acción del demiurgo. Retrospectivamente ya estaba en la creación de la polis. En efecto, como se discutió, los creadores de la polis ordenaban una comunidad, buscaban anticiparse a ciertos eventos posibles y de alguna manera que luego se los imite²²⁶. Y hemos sugerido también que Sócrates insta una determinada organización discursiva, de cara a las capacidades de los

²²⁴ "Greek religion might almost be called a religion without priests: there is no priestly castes as a closed group with fixed tradition, education, initiation, and hierarchy, and even in the permanently established cults there is no *disciplina*, but only usage, *nomos*" (Burkert, W., *op. cit.*, p. 95).

²²⁵ Sobre la concepción platónica de lo divino y su relación con las Ideas, véase *supra*, nota 48.

²²⁶ Por ejemplo, los creadores a nivel del discurso de la ciudad, a la vez políticos y filósofos, buscan crear a su vez ciudadanos en los que se combinen tales cualidades. Por su parte, uno podría añadir también, siguiendo lo observado en la *República*, que la unidad armónica del alma del filósofo busca ampliarse para producir una unidad armónica de otro orden en la ciudad misma.

interlocutores, buscando que otros tomen la posta dejada por él al final de su discurso y busquen asemejarse a él²²⁷.

Bien vista, la propuesta de Platón no se diferencia en este contexto de los relatos homéricos y, en general, de la tradición oral épica, que se refería a acciones pasadas, transcurridas en épocas remotas, y en las que participaban hombres extraordinarios, cercanos a los dioses. Es sabido que los pueblos construyen su propia identidad a través de una serie de relatos y tradiciones. El acta de fundación de la sociedad ateniense, emparentada aquí con la sociedad ideal, sería así una acción inmensa, gigantesca. Así, nos dice el relato, los antiguos atenienses vivían (ὠκεῖτε) bajo esas leyes y las respetaban (εὐνομούμενοι) y por ello superaban (ὑπερβεβληκότες) en excelencia a todos, como es lógico o razonable (εἰκὸς) en tanto hijos y alumnos de los dioses. Tal era la excelencia ateniense, que los egipcios admiran muchas y grandes hazañas de la ciudad (ἔργα τῆς πόλεως), pero una en especial por su importancia y excelencia (24d).

2.4. La guerra contra la Atlántida

Lo que viene a continuación es el relato de la guerra entre Atenas y la Atlántida. Atenas, de acuerdo a ese relato, detuvo (ἔπαυσεν) en una ocasión la marcha insolente (ὑβρεῖ πορευομένην) de un poder (δύναμιν) que avanzaba (ὀρμηθεῖσαν) desde fuera del Atlántico, sobre Europa y Asia. En ese océano, dice el relato, había una isla vastísima, de nombre Atlántida, la cual era accesible desde el continente (24e). Nótese que el avance es calificado de ὑβρις, de desmesura. Ahora bien, con frecuencia se define a la desmesura como un intento de ir más allá de los límites humanos y buscar asemejarse a lo divino. Tal intento, se sostiene, resulta ofensivo para los dioses, de modo tal que aquel que incurre en este vicio es castigado violentamente. Lo notable aquí es que se hable de ὑβρις poco después de haber dejado en claro que los atenienses alcanzaron su gloria gracias a la imitación de la diosa Atenea. Tratar de asemejarse a lo divino no es pues *per se* algo condenable y, como se sugerirá más adelante, es en cierto sentido un signo de mesura y de humanización, el cual no acarrea némesis alguna. En realidad, es gracias a la ausencia de mezquindad (φθόνος) que la divinidad puede promover que se la imite, sin temer una suerte de nivelación o pérdida de verticalidad en su relación con los humanos. ¿En qué consiste, pues, la ὑβρις atlántide? El *Timeo* no nos da suficientes elementos para contestar esta pregunta de modo definitivo. Pero podríamos sospechar que mientras que los atenienses son reflejados como cercanos a los dioses y poderosos por la relación mimética que guardan con Atenea, es el

²²⁷ Las relaciones entre la acción de la diosa y la acción del demiurgo y, por tanto, el paralelismo entre Atenas y el cosmos, son mencionados ya por R. Hackforth en "The Story of Atlantis: Its Purpose and Its Moral", en: *The Classical Review*, 58 (1944), pp. 7-9, p. 8.

ansia de poder excesivo de esta otra comunidad la que acaba marcando su propio fin.

El nombre de tal isla era Atlántida, y en ella existía un confederación de reyes grande y maravillosa (μεγάλη συνέστη καὶ θαυμαστή δύναμις βασιλέων), que gobernaba (κρατοῦσα) sobre ella y otras islas y partes de Asia y Europa. Todos ellos intentaron un ataque con miras a esclavizar (δουλοῦσθαι) Atenas, Egipto y el interior de la desembocadura. El poderío (δύναμις) de Atenas se hizo famoso entre todos los hombres por su excelencia y fuerza (ἀρετῇ τε καὶ ῥώμῃ), superando a todos en valentía (εὐψυχίᾳ) y en artes guerreras (τέχνας ὅσα κατὰ πόλεμον) (25a-c).

Hemos visto anteriormente que entre los antiguos atenienses ya existía una buena disposición, ahora ellos muestran en acciones su grandeza: así, Atenas se volvió conductora de los griegos, luego obligadamente peleó sola cuando los otros renunciaron, corrió muchos peligros y logró triunfar frente al atacante. Libera (ἠλευθήρωσεν) a los demás pueblos sin reticencia, generosamente (ἀφθόνως) (25c). Nótese la recurrencia del vocabulario de *la generosidad* o *ausencia de mezquindad*. La liberación de los demás pueblos tiene lugar sin reticencia: Atenas no aprovecha la oportunidad para esclavizar a los demás pueblos, someterlos a ella y asegurarse una posición predominante a partir de la humillación de otras ciudades²²⁸. Luego de un sismo y un diluvio, la clase guerrera ateniense se hunde bajo tierra griega y por los mismos motivos la Atlántida desaparece en el Mar.

3. La ascética del recuerdo

Critias II cuenta que, tras escuchar el discurso socrático sobre la polis, se asombró al recordar (ἔθαύμαζον ἀναμιμνησκόμενος) este relato, pensando que por azar (τύχης) compartía mucho de lo dicho por Solón. No habló aún, pues el tiempo no le permitía recordar con suficiencia (ικανῶς ἔμνημην). Critias II se repite el asunto a sí mismo repetidamente, hasta memorizarlo (25e-26a).

Es esa coincidencia entre el relato escuchado años atrás y la descripción de una ciudad ideal la que está detrás del acuerdo (συνωμολόγησά) establecido

²²⁸ Se ha sugerido que esta es una suerte de crítica velada al imperialismo ateniense que se desarrolla luego. Véase el artículo de J. Picón Casas, "La noción de 'hybris' en el Critias de Platón", en: *Areté*, XX (2008), pp. 75-110. R. Hackforth ("The Story of Atlantis its Purpose and its Moral", p. 9) considera que el rol jugado por Atenas es el núcleo central del relato sobre la Atlántida, contra Taylor quien, en su ya citado comentario, defiende que lo central es mostrar cómo un pueblo material y bélicamente débil, pero virtuoso, puede imponerse a una potencia viciosa. Es así que Hackforth ve aquí un elogio de la guerra defensiva y la asunción del liderazgo de una colectividad de ciudades.

(ἐπιταχθέντα) el día previo entre Critias y sus compañeros, pues la historia en cuestión les permitiría hacer un discurso adecuado (πρέποντα) y estar bien provistos (εὐπορήσειν) para ello. Por eso, Critias II lleva a cabo un ejercicio del recuerdo, a través del diálogo con los otros y consigo mismo. Lo que descubre Critias, además, es la fuerza de los recuerdos que se fijan en la infancia. No sabe, nos dice, si recordaría todo lo escuchado ayer (la discusión sobre la polis), pero le resultaría sorprendente no recordar algún detalle de lo escuchado hace tanto tiempo. Ya que la audición del pasado fue hecha con placer y como juego (ἡδονῆς καὶ παιδιᾶς), queda grabada en el alma como una escritura indeleble (γραφῆς ἔμμονά). Critias experimenta, así, la disonancia entre el tiempo interno y el tiempo histórico de la que hablamos anteriormente (26b-c). El recuerdo requiere entonces un ejercicio, una ascesis. Tal ascesis redundará en un estado de alerta, de preparación (ἔτοιμος). Ello permite que Critias sea capaz de presentar el relato no solo de manera resumida (ἐν κεφαλαίοις), como acabamos de escucharlo, sino que pueda desarrollar también el relato en cada detalle (καθ' ἕκαστον) (26c). Dicha ascesis del recuerdo permite entender la fuerza de los relatos, a la vez que muestra la voluntad de Critias de cumplir (hasta donde sea posible) con el pedido socrático.

4. Recapitulación

Lo que Critias propone tras esta preparación es trasladar (μετενεγκόντες) a los ciudadanos y la ciudad descritas ayer en fábula (ἐν μύθῳ διήεισθα) y colocarlos (θήσομεν) en el espacio del relato verdadero, como si la vieja Atenas fuese la ciudad diseñada ayer con palabras y los ciudadanos de esta los viejos atenienses (26c-d). Ello en vistas de que entre la vieja Atenas y la polis socrática se da una cierta armonía (ἀρμόσουσι) y no se desentonaría (ἀπασόμεθα), dice Critias, si se señalara que cuando se habla de los viejos atenienses se habla ya de los ciudadanos de la polis ideal.

La armonía entre la vieja Atenas del relato de Critias y la polis ideal de la conversación previa permiten, pues, estudiar lo propio de la segunda ciudad a la luz de lo que se sabe de la primera, obrando *como sí* se tratara de la misma ciudad e intentando cumplir con ello el encargo de Sócrates. Y aunque, como hemos visto, por momentos se celebra el carácter “verdadero” de la historia de la vieja Atenas, creemos que lo que se está resaltando fundamentalmente es su fortaleza como relato acerca del pasado que puede generar efectos adecuados en quienes la escuchan²²⁹. En efecto, por un lado, el relato se ciñe a las indicaciones que aparecen en *República* 607a, donde se destaca la importancia de honrar a los dioses y

²²⁹ Cf. *República* 392b, 612c. Para esa línea de interpretación, cf., Gill, C., *op. cit.*, pp. 293-298; Morgan, Kathryn A., “Designer History: Plato's Atlantis Story and Fourth-Century Ideology”, en: *The Journal of Hellenic Studies*, 118 (1998), pp. 101-118. Morgan plantea interesantes paralelos con ejemplos de discursos tomados de la retórica de Isócrates.

encomiar a los buenos. Recuérdese, además, que quien acredita la verdad del relato es el sacerdote egipcio, quien maneja una concepción amplia de verdad.

Finalmente, Sócrates les desea buena fortuna (ἀγαθῆ τύχη) a los que van a hablar y se dispone a escuchar el discurso que le corresponde (ἄγοντα)²³⁰. Ya nos hemos referido al plan de los discursos que aquí se expone, pero para cerrar esta sección queremos resaltar ahí que se señala, como cierre de ella, que se ha organizado de una determinada manera la disposición (διάθεσιν) de los obsequios (τῶν ξενίων). Se habla, así, de los discursos como regalos (δεδεγμένον), de banquete de discursos (τῶν λόγων ἐστίασιν) y de recompensa (ἀνταπολήψεσθαι), remitiéndonos al contexto retributivo al que ya hemos hecho alusión (27a).

Resumiendo los alcances de lo dicho en este cuarto capítulo, podemos decir lo siguiente:

La reflexión en torno a la semejanza ocupa un lugar destacado en esta parte del diálogo. La denuncia de la imposibilidad de sofistas y poetas de pronunciar un discurso acerca de los ciudadanos de la polis ideal obedece al principio de que solo lo semejante puede representar adecuadamente lo semejante. El que Sócrates, en cambio, admita aparentemente que él mismo no puede pronunciar ese discurso, parece asociarse más bien a un intento de fomentar que sus interlocutores lo imiten. Es esa imitación la que es solicitada e incitada repetidamente a través de metáforas vinculadas a la retribución y a la donación.

La semejanza también parece central en la elección de Solón como protagonista del episodio central de transmisión del relato: es claro que este comparte muchas de las características de los guerreros de la polis ideal, los ciudadanos de la vieja Atenas, Sócrates y sus interlocutores. A partir de tal comunidad de características se establece una suerte de cadena mimética de transmisión que se despliega a lo largo del tiempo, y que sigue el patrón de sucesión generacional (lo cual es notorio a partir de las figuras de los dos Critias o la alusión a la *Kureotis*).

En la biografía de Solón, además de la mezcla de las diversas cualidades ya mencionadas, hemos resaltado (i) el rol que juega la necesidad como oposición a su intento de instaurar el orden y (ii) lo que consideramos una decisión inadecuada tomada por él, la cual (aunque en apariencia semejante a la que toma el demiurgo) descansa sobre una presuposición errada en torno a la posibilidad o imposibilidad de conjugar la poesía y la política. En efecto, Solón desconoce el potencial político del relato que logra recuperar de los egipcios, relato que permite dar una mirada al pasado (o construir una imagen potencial del pasado) que permitiría a los atenienses abandonar su minoría de edad y lograr que construyan una polis justa.

²³⁰ Término militar, usado en ocasiones para *referirse* a un botín de guerra.

Tal relato ha caído en el olvido, se nos dice, por una serie de desastres naturales que cortan la continuidad a través de las generaciones (y, por lo tanto, las cadenas de transmisión del pasado) entre los griegos.

El sacerdote egipcio, agente de esta revelación sobre el pasado ateniense, sostiene que hay vestigios de esos relatos en ciertos *mitos verdaderos* (como el de Faetón), dando a entender que puede existir una verdad en un relato distinta a su verdad literal. Así, dado que este sujeto es el único que acredita la verdad de la narración posterior, habrá que tomar con cuidado tal atribución. Asimismo, como comentamos, la idea de sucesivas destrucciones y generaciones del mundo brinda una imagen de continuidad circular en el tiempo que ocupa un lugar intermedio entre la eternidad y la generación.

El sacerdote, asimismo, transmite lo que sabe sin mezquindad alguna, inaugurando una cadena mimética de transmisión a lo largo de las generaciones. En ese sentido, se asemeja al demiurgo, Sócrates, los legisladores de la polis, entre otros personajes instauradores de cosmicidad y exhortadores de una mimética.

Los egipcios aparecen, entonces, como una fuerza conservadora del pasado, que vive en contacto con él y a partir de él. Se da así una suerte de semejanza entre los egipcios y los antiguos atenienses, que a su vez expande las relaciones de semejanza que se han mencionado previamente. Como expresión de esta semejanza, los egipcios mantienen diversas instituciones y reglas similares a las viejas instituciones y reglas de los atenienses (y de la ciudad ideal). Entre ellas, vale la pena mencionar (por su importancia como clave interpretativa para lo que viene luego en el relato cosmogónico) el estudio del cosmos con miras a mejorar al ser humano.

El relato sobre el pasado ateniense, entonces, es presentado como un presente discursivo entregado a Sócrates, un encomio de los ciudadanos de la polis ideal, una loa a los viejos atenienses y un homenaje a la diosa Atenea. La diosa misma es presentada como un ejemplo de creación de cosmicidad, previsión y exhortación a la mimética.

Los atenienses son alabados justamente por su parentesco con la diosa (en tanto filósofos y guerreros) y es a partir de esa relación que logran oponerse exitosamente al avance amenazante de una fuerza extranjera. Tal avance, destinado a sojuzgar a los demás pueblos griegos, es calificado como un ejemplo de ὑβρις, desmesura. Desmesura asociada al intento de sojuzgar a los demás pueblos y engrandecerse a costa de ellos (y no necesariamente al intento de imitar a los dioses). En cambio, los atenienses, haciendo gala más bien de ausencia de desmesura, liberan a las diferentes ciudades griegas pese a la oportunidad de sojuzgarlas.

La ascética del recuerdo que emprende Critias II lleva a que este alcance una posición tal que le permite exponer de manera exhaustiva la historia que escuchó de Critias I. El detalle con el que puede presentarse el relato y la coincidencia sorprendente entre los ciudadanos que este describe y aquellos ciudadanos de la polis ideal de los que han hablado Sócrates y sus interlocutores, lleva a que se tome el relato “verdadero” sobre Atenas como el regalo que debe entregarse a Sócrates para saldar la deuda pendiente y hacer entrar en movimiento a la ciudad ideal.



Conclusiones



El presente trabajo ha defendido la existencia de una estrecha vinculación entre el inicio del diálogo platónico *Timeo* (inicio que va del pasaje 17a al 27c) y el discurso cosmogónico que ocupa el resto del diálogo (27c en adelante), en especial en lo referido a la figura del demiurgo. La postulación de dicha relación y la investigación de la misma no han sido, como se ha mostrado, precisamente características frecuentes en las aproximaciones modernas al diálogo. En torno a dicha relación, más precisamente, hemos sostenido que elementos de la estructura de la actividad demiúrgica descritos en el referido discurso cosmogónico se encuentran ya prefigurados en la introducción al diálogo. Dado que en dicha introducción la discusión se mueve principalmente al nivel de actividades humanas (se alude, entre otros temas, a la constitución de comunidades de indagación filosófica, a la instauración de comunidades políticas y a la creación de discursos), consideramos sensato sostener que el demiurgo tiene como función (no necesariamente exclusiva) servir de paradigma ético para la acción humana.

Con miras a sustentar dicha lectura, el capítulo inicial del trabajo se concentró en presentar los elementos centrales de la estructura de la actividad demiúrgica. Así, en primer lugar, vimos cómo el demiurgo aparece como una *figura “mediadora”* entre lo eterno y lo mudable, en tanto es postulado como causa que constituye lo sensible a partir de la imitación de lo inteligible. Vimos luego de qué modo este agente es presentado como *exento de toda envidia* y, por lo tanto, como un *dios benevolente* que ordena todo con vistas a lo mejor y busca *prever* qué características permitirán el mejor desenvolvimiento de lo que genera. Asimismo, el dios es caracterizado como intelecto, entendiendo aquí el término en toda su riqueza semántica (a saber, como *intelecto aprehensor, cinético y ordenador*). En esta última faceta, el dios aparece como *creador de cosmicidad: instituye todos armónicos, unitarios y bien organizados, y genera nuevas realidades a partir de la fusión de realidades pre-existentes*. Siempre orientado por la búsqueda de lo mejor, toma buenas decisiones, *generando así un todo racionalmente articulado*, cuyas configuraciones pueden ser rastreadas hasta un creador inteligente. En todo este proceso, el demiurgo busca *instaurar la semejanza* más grande posible entre su modelo y lo que constituye. Pero, adicionalmente, especialmente en su alocución a los dioses menores, se hace presente lo que hemos llamado la *exhortación a la mimética constitutiva* (la exigencia de que, quienes han sido constituidos, constituyan, siguiendo el modelo del demiurgo). Finalmente, como límite a la acción demiúrgica aparece el *principio de la necesidad* (vinculado a lo material, al espacio y al movimiento desordenado). Esta (la necesidad), persuadida por el intelecto, llega a colaborar con la constitución del universo. Este principio disteleológico, sin embargo, no llega ser plenamente dominado por el arquitecto universal, el cual se ve forzado a aceptar *ciertas limitaciones*.

Un segundo capítulo, titulado “El conflicto de las interpretaciones”, nos permitió detenernos en el debate hermenéutico en torno al modo en que deben interpretarse

(i) la creación temporal del universo y (ii) la figura misma del demiurgo. Nos detuvimos en lecturas antiguas y contemporáneas, lo que nos permitió entrever la complejidad de las disputas hermenéuticas y la gran variedad de lecturas alrededor de estos puntos. Sin embargo, para nuestros fines, más importante que eso (y que una eventual evaluación de la corrección de cada una de estas interpretaciones) fue mostrar cómo, independientemente de por cuál de las lecturas se opte (sea esta una lectura figurativa o literal en cuanto al origen del mundo; sea que se vea en ella al demiurgo como intelecto, alma, Bien o alguna otra cosa), todas ellas conducen por diferentes caminos a la necesidad de estudiar la manera en que la actividad demiúrgica puede ser considerada, de algún modo, como paradigma de la actividad misma del ser humano. Ello, además, se hizo todavía más claro al profundizar en la caracterización que se hace del diálogo como un εἰκὸς μῦθος.

Los últimos dos capítulos, a su vez, estuvieron dedicados al análisis del inicio del diálogo y tuvieron como objetivo identificar qué elementos de la actividad demiúrgica se encuentran ya presentes desde el principio del texto. En primer lugar, el tercer capítulo planteó que la lectura adecuada de un diálogo platónico supone, en cierto sentido, tratar al producto escrito de manera análoga a aquella en la que Platón recomienda hacer exégesis del cosmos, en tanto al leer el diálogo debemos prestar atención a los diversos elementos puestos en juego en él (y no solamente a las argumentaciones conceptuales), con el fin de mostrar hasta qué punto todos estos elementos pueden ser rastreados hasta los propósitos conscientes del autor. Asimismo, vimos cómo el inicio del diálogo nos remite ya a lo que vendrá luego en este: en efecto, en este se pone en escena una situación en la que Sócrates instauro (o ya ha instaurado) una cierta comunidad discursiva a la luz de las capacidades de los interlocutores (lo cual guarda paralelos con la llamada *creación de cosmicidad* propia del demiurgo) y exhorta luego a que estos imiten lo hecho por él a nivel del discurso (lo cual puede vincularse a lo que hemos llamado la *exhortación a la mimética constitutiva*). Finalmente, la comunidad discursiva recién generada debe enfrentarse a la ausencia de uno de sus miembros por una enfermedad y debe sobreponerse a dicha ausencia (lo cual, como hemos visto, puede vincularse a los efectos del *principio de la necesidad*).

Todavía en el capítulo tercero, nos volcamos al análisis de la constitución de la comunidad política ideal, comunidad que está claramente asociada a aquella de la que se habla en la *República*. Puntualmente, se sugirió que el calificativo que recibe el discurso de Sócrates en torno a esta ciudad ideal (a saber, que ha sido un discurso de acuerdo al νοῦς) supone, en primer lugar, que fue un discurso en el cual jugaba un rol central la aprehensión o captación intelectual (en tanto, por ejemplo, el discurso se basa en la intelección de lo inteligible para ordenar la ciudad; y en la captación de las naturalezas de los miembros de la polis para tomar decisiones sobre la base de dicha aprehensión). Pero, al mismo tiempo, el carácter

“intelectual” del discurso socrático se puede vincular también a la creación de cosmicidad (en tanto, por ejemplo, se buscan medidas para crear un todo bien organizado, compuesto de diferentes clases de individuos, en el que reine la unidad plena). Finalmente, sugerimos que el pedido socrático de poner en movimiento la ciudad no era sino el pedido de ver cómo el intelecto puede acompañar el movimiento o desenvolvimiento de aquello que se ha creado en palabras. En suma, los tres aspectos semánticos (aprehensor, cinético y ordenador) propios del demiurgo están ya presentes en el discurso socrático sobre la ciudad ideal. Adicionalmente, vimos que la discusión en torno a la polis también adelanta otros motivos de la actividad demiúrgica (en cierto sentido, por ejemplo, se busca que los guardianes no caigan en la *envidia* y busquen su propio beneficio y no el de la comunidad; hay alusiones al *azar*; y se busca presentar a la polis como un todo bien organizado en el que *cada determinación tiene su razón de ser*: por ello, por ejemplo, se censura la exclusión de la mujer de los cargos dirigentes).

Finalmente, ya en el capítulo 4, analizamos la segunda parte de la conversación introductoria (19d-27c) para mostrar que en ella se encuentran también elementos de la actividad demiúrgica aplicados al sujeto. Así, por ejemplo, leímos la reticencia socrática a participar en la puesta en movimiento de la ciudad como expresión de su voluntad de “ceder la palabra” a otros, no en este caso para refutarlos (como suele ser el caso con la ironía socrática) sino con el fin de *exhortar a los otros a que lo imiten*. Por otra parte, vimos también cómo la cadena de transmisión a través de las generaciones del logos acerca de los antiguos atenienses puede ser vista como una *cadena mimética, en la que quien recibe el logos se vuelve luego su emisor, asemejándose a quien se lo entregó*. A su vez, nos detuvimos en la figura de Solón y sugerimos, por un lado, que su biografía también se vincula con elementos propios de la actividad demiúrgica (en tanto busca *instaurar un orden y vincular grupos heterogéneos* dentro de Atenas, y en tanto su proyecto político se ve enfrentado a una serie de complicaciones que pueden vincularse a *la necesidad*). Asimismo, aunque dichos percances lo llevan a elegir centrarse en la política y abandonar la poesía (y esto podría también parecer análogo al hecho de que en ciertos contextos el demiurgo no pueda optar por lo óptimo sino solamente por lo posible), hemos sugerido que Solón comete un error pues es incapaz de ver *la potencialidad política y ética del buen relato*.

De hecho, es el relato “abandonado” por Solón el que se vuelve protagonista de la parte final del principio del diálogo. Este es transmitido originalmente por un sacerdote egipcio, que al entregarlo actúa *sin mezquindad alguna* (a imitación del demiurgo) inaugurando una *cadena de transmisión mimética* a lo largo de las generaciones. A su vez, los egipcios mismos aparecen no solo como una fuerza conservadora del pasado, sino como una civilización que, en gran parte, vive a semejanza de los antiguos atenienses y, por ello, en consonancia con el relato de acuerdo al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ socrático sobre la ciudad ideal (ello equivale a decir, por cierto,

que viven en una polis bien constituida, ordenada de acuerdo al intelecto demiúrgico). El relato sobre el pasado ateniense es presentado, además, como una ofrenda a la diosa Atenea, que es presentada a su vez como *un ejemplo de creación de cosmicidad, previsión y exhortación a la mimética*. El tema del relato de origen egipcio, como es sabido, cuenta el enfrentamiento de los habitantes de Atenas y de la Atlántida. Los atenienses muestran en esa batalla todas sus capacidades, *sin mostrar mezquindad alguna* (a semejanza del demiurgo) al no aprovechar su situación preeminente para someter a otros pueblos. A diferencia de sus enemigos, no caen en la desmesura: más no lo hacen, justamente, al actuar en consonancia con lo divino.

Nos parece claro, por lo dicho, que hay una serie de elementos comunes en la descripción de la actividad demiúrgica cósmica y las actividades de los protagonistas iniciales del diálogo. Tanto la buena constitución de comunidades de indagación filosófica como de comunidades políticas parecen operar bajo el modelo de la actividad demiúrgica y una serie de acciones alabadas en el prólogo (la entrega del logos por el sacerdote egipcio, la gesta de los atenienses, el discurso de Sócrates sobre la polis ideal, la participación de la diosa Atenea en la fundación de Atenas) están claramente asociadas a la figura del demiurgo.

Como hemos sugerido en el trabajo, el carácter paradigmático de la actividad demiúrgica para la praxis humana se mantiene incólume tanto si pensamos que el relato cosmogónico debe ser entendido literalmente en todos sus aspectos o si optamos más bien por defender que existen elementos de figuración en él. A nuestro juicio, hay una serie de elementos que permiten pensar que hay un cierto grado de figuración en el relato cosmogónico. Dicha figuración puede deberse a que no se conocen ciertos detalles de la acción divina originaria que habría tenido lugar realmente en el tiempo (y se complete, por ello, la descripción con un relato “probable” y “razonable”, en tanto referido a un dios, un relato que además puede cumplir funciones pedagógicas). O, a lo mejor, nos enfrentamos simplemente a un relato construido directamente con fines pedagógicos. ¿A qué elementos nos referimos? Por un lado, hemos apuntado los graves problemas de la lectura literal. Por otro, hemos visto cómo el sacerdote egipcio sostiene que los relatos pueden ser verdaderos más allá de que sean *literalmente verdaderos*. Asimismo, la introducción de una idea circular del tiempo parece poner en cuestión un elemento importante del relato (la dicotomía entre eternidad y generación). Finalmente, el énfasis puesto en el valor de los buenos relatos (y cómo se graban en la memoria) podría ser, eventualmente, una alusión al estatuto mismo de la narración sobre el demiurgo²³¹

²³¹ Habría que añadir, sin embargo, que la complejidad del relato sobre el demiurgo no lo hace necesariamente un relato adecuado para los niños, ni mucho menos uno que estos pudiesen con facilidad retener en su memoria con el paso del tiempo. Ello no quita que pueda cumplir, de todos

En todo caso, más allá de cuánta figuración haya o si hay o no figuración en absoluto, lo cierto es que nos parece haber mostrado que Platón comparte con los egipcios que representa la idea de que el estudio del cosmos tiene como uno de sus objetivos centrales mejorar al ser humano. Y creemos que la figura del demiurgo es clave en ese mejoramiento al poner en escena una figura con características antropomórficas “fácilmente” imitables.

Para concluir, quisiera volver brevemente a referirme a los “aspectos importantes de la filosofía platónica” que, sugeríamos en el Prólogo, podían iluminarse a partir del análisis propuesto. Queda claro ya, de lo dicho, en qué sentido el trabajo presentado supone un diálogo con una larga tradición de filósofos e intérpretes y con ciertos problemas centrales planteados por dicha tradición (por ejemplo, en torno a la generación del cosmos, el lenguaje directo e indirecto, etc.). Asimismo, creemos que el trabajo da también testimonio de la profunda unidad entre teoría y praxis propia del pensamiento platónico (ejemplificada, por cierto, en la figura misma del demiurgo, quien *obra* a partir de la *contemplación*; y en el hecho de que, parafraseando nuevamente a Cicerón, la filosofía del cielo sea para Platón *a la vez* la filosofía de la tierra, la ciudad y el hogar). Asimismo, creemos que queda claro que la figura del demiurgo y el carácter paradigmático de esta figura en relación a la acción moral constituyen un ejemplo claro de la puesta en práctica del motivo platónico de “asemejarse a lo divino”. Eso es claro si se piensa que el demiurgo es una deidad real y que debemos interpretar literalmente lo que se dice de él, pero no es menos cierto si es que se asume una postura contraria, puesto que, como hemos mostrado, la figura del demiurgo es descrita respetando estrictamente las pautas para hablar adecuadamente de lo divino y, al ser leída figurativamente, sigue siendo el símbolo de instancias que pueden ser calificadas de divinas (el Bien, un Intelecto Universal, o el Alma del Mundo) o que tienden hacia lo divino (una cierta teleología hacia el Bien; o incluso el Intelecto o Alma, que existen en vinculación a las Ideas y al Bien).

Finalmente, como último punto, podemos señalar que la tesis presentada constituye un ejemplo claro de la unidad del diálogo platónico y de la importancia de considerar incluso los aspectos aparentemente extra-filosóficos en la interpretación del pensamiento de Platón. Al respecto, vale la pena recordar, ya para terminar, la comparación que hace Platón en varios pasajes entre el buen discurso y el organismo vivo (ζῶον, Fedro 264c). Al igual que el universo (también un animal vivo) y que la polis ideal (la cual es asimilada, como vimos, a un bello animal dibujado o vivo pero en descanso), el diálogo platónico debe entenderse como un todo compuesto de partes armónicas. Y, al igual que el cosmos y la

modos, funciones pedagógicas en otra etapa de la formación o simplemente como modelo a ser imitado.

comunidad política, la estructura y vinculación unitaria de esas partes aparecen como resultado de las decisiones inteligentes tomadas por un agente racional, productor de organismos bellos.



Bibliografía

1. Platón

1.1. Ediciones y traducciones del *Timeo*

Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato, traducción y comentario de F.M. Cornford, Indianápolis: The Bobbs-Merrill Company, 1975.

The Timaeus of Plato, edición bilingüe, traducción, introducción y notas de R.D. Archer Hind, Londres: MacMillan, 1888.

Timaeus, traducción de D.J. Zeyl, en: *Plato Complete Works*, edición de J.M. Cooper, Indianápolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1997.

Timaeus, en: *Platonis Opera*, edición de J. Burnet, Oxford: Oxford Classical Texts, 1900-1907, tomo IV.

Timée - Critias, en: *Platon, Oeuvres Complètes*, edición bilingüe, traducción de A. Rivaud, París: Les Belles Lettres, 1970, vol. X.

Timeo, en: *Diálogos VI*, traducción de F. Lisi, Madrid: Gredos, 1992.

Timeo, traducción de C. Eggers Lan, Buenos Aires: Colihue, 2005.

1.2. Otros diálogos de Platón o atribuidos a Platón

Epinomis, traducción de R.D. McKirahan, Jr., en: *Plato, Complete Works*, edición de J.M. Cooper, Indianápolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1997.

Las Leyes, traducción de J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Madrid: Alianza Editorial, 2002.

Diálogos, 9 vols., Madrid: Gredos, 1992-1999.

Plato Complete Works, edición de J.M. Cooper, Indianápolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1997.

Platonis Opera, 6 vols., edición de J. Burnet, Oxford: Oxford Classical Texts, 1900-1907.

Versiones electrónicas bilingües de la página *Perseus Project*
(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>).

2. Textos de otros autores clásicos

Alcino, *The Handbook of Platonism*, traducción y comentario de J. Dillon, Oxford: Oxford University Press, 1993.

Aristóteles, *Acerca del cielo*, traducción de M. Candel, Madrid: Gredos, 1996.

Aristóteles, *Física*, edición bilingüe, traducción de U. Schmidt Osmanczik, México D.F.: UNAM, 2005.

Aristóteles, *Metafísica*, traducción de T. Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1998.

Aristóteles, *On the Athenian Constitution*, traducción de F.G. Kenyon, Londres: G. Bell and Sons, 1891.

Aristóteles, *Política*, traducción de A. Gómez Robledo, México D.F.: UNAM, 2000.

Aristóteles, *Retórica*, edición bilingüe, traducción de A.E. Ramírez Trejo, México D.F.: UNAM, 2002.

Diógenes Laercio, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, 2 vols., traducción de J. Ortiz y Sainz, Barcelona: Folio, 2002.

Esquilo, *Los persas*, en: *Tragedias*, traducción de B. Perea, Madrid: Gredos, 2000.

Homero, *Ilíada*, traducción de A. López Eire, Madrid: Cátedra, 2004.

Homero, *Odisea*, traducción de J.L. Calvo, Madrid: Cátedra, 2001.

Heródoto, *Historias*, 4 vols., traducción y notas de C. Schrader, Madrid: Gredos, 2000.

Kirk, C.S., J.E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Gredos: Madrid, 1994.

Plutarco, *Moralia*, 16 vols., edición bilingüe, Londres/Cambridge, Mass.: W. Heinemann/Harvard University Press, 1927-2004.

Plutarco, *On Envy and Hate*, en: *Moralia*, edición bilingüe, traducción de P.H. De Lacy y B. Einerson, Londres/Cambridge, Mass.: W. Heinemann/Harvard University Press, 1959, vol. VII.

Plutarco, *On the Generation of the Soul in the Timaeus*, en: *Platonic Essays, Moralia*, edición bilingüe, traducción de H. Cherniss, Londres/Cambridge, Mass.: W. Heinemann/Harvard University Press, 1976, vol. XIII, parte 1.

Plutarco, *Platonic Questions*, en: *Platonic Essays, Moralia*, edición bilingüe, traducción de H. Cherniss, Londres/Cambridge, Mass.: W. Heinemann/Harvard University Press, 1976, vol. XIII, parte 1.

Plutarco, *The E at Delphi*, en: *Moralia*, edición bilingüe, traducción de F.C. Babbit, Londres/Cambridge, Mass.: W. Heinemann/Harvard University Press, 1936, vol. V.

Plutarco, *Solón*, en: *Vidas paralelas*, traducción y notas de A. Pérez Jiménez, Madrid: Gredos, 2001, vol. II.

Plotino, *Enéadas*, 3 vols., traducción de J. Igal, Madrid: Gredos, 2002.

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.

Proclo, *Commentary on Plato's Timaeus. Volume III. Book 3, Part 1: Proclus on the World's Body*, edición y traducción de D. Baltzly, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 4 vols., traducción y notas de J.J. Torres Esbarranch, Madrid: Gredos, 2000.

Versiones electrónicas bilingües de la página *Perseus Project* (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>).

3. Autores contemporáneos

Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles: con un apéndice sobre la prudencia en Kant*, Barcelona: Grijalbo-Mondadori, 1999.

- Balansard, A., *Techné dans les dialogues de Platon. L'empreinte de la sophistique*, Sankt Agustin: Academia Verlag, 2001.
- Berti, E., "L' Oggeto dell' EIKWS MUQOS Nel *Timeo* di Platone", en: Calvo, T. y L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus - Critias*, Sankt Agustin: Academia Verlag, 1997, pp. 119-131.
- Bétegh, G., "Tale, Theology and Teleology in the *Phaedo*", en: Partenie, C. (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 77-100.
- Bremmer, J.N., *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid: Siruela, 2002.
- Brisson, L., *Le Même et L'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon*, Sankt Agustin: Academia Verlag, 1994.
- Burkert, W., *Greek Religion*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.
- Burnyeat, M.F., "Eikós muthos", en: Partenie, C. (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 167-186.
- Calvo, T. y L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus - Critias*, Sankt Agustin: Academia Verlag, 1997.
- Carone, R.G., *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Clay, D., "The Plan on Plato's *Critias*", en: Calvo, T. y L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus - Critias*, Sankt Agustin: Academia Verlag, 1997, pp. 49-54.
- Cornford, F.M., *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato, Translation and Commentary*, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1975.
- De Cusa, N., *Diálogos del Idiota/El Posset/La cumbre de la teoría*, traducción de Á.L. Gonzáles, Navarra: Eunsa, 2001.
- Dillon, J., *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy, (347-274 B.C.)*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Derrida, J., *Khora*, traducción de Diego Tatián, Córdoba: Alción, 1995.
- Ferradas, R., "Catalin Partenie (ed.): *Plato's Myths*", en: *Areté*, XXI (2009), pp. 447-461.

Ferrari, F., "Der Gott Plutarch und der Gott Platons", en: Hirsch-Luipold, R. (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch: Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder*, Berlín: Walter de Gruyter, 2005, pp. 13-25.

Ferrari, G.R.F., "Socratic Irony as Pretence", en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXIV (2008), pp. 1-34.

Gill, C., "The Genre of the Atlantis Story", en: *Classical Philology*, LXXII, 4 (1977), pp. 287-304.

Giusti, M., *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*: Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1999.

Goethe, J.W., *Viajes italianos (Italienische Reise)*, en: *Obras completas*, tomo III, traducción de Rafael Cansinos Assens, Madrid: Aguilar, 1973.

Griswold, Jr., C.L., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1996.

Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega I*, Barcelona: RBA, 2005.

Gutiérrez, R., "La estructura de los símiles de la *República* como clave hermenéutica: el *Parménides* y otros", en: Gutiérrez, R. (ed.), *Los símiles de la República VI-VII de Platón*, Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2003, pp. 119-144.

Hackforth, R., "The Story of Atlantis: Its Purpose and Its Moral", en: *The Classical Review*, 58 (1944), pp. 7-9.

Hackforth, R., "Plato's Cosmogony (Timaeus 27d ff.)", en: *The Classical Quarterly*, IX (1959), pp. 17-22.

Hadot, P., *The Veil of Isis. An Essay on the History of the Idea of Nature*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006.

Halfwassen, J., *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Estútgart: B.G. Teubner, 1992.

Halfwassen, J., "Der Demiurg: Seine Stellung in Der Philosophie Platons und Seine Deutung im Antiken Platonismus", en: Neschke-Hentschke, A. (ed.), *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception / Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, Lovaina: Peeters, 2000, pp. 39-62.

Hirsch-Luipold, R. (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch: Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder*, Berlín: Walter de Gruyter, 2005.

Johansenn, T.K., *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Keyt, D., "The Mad Craftsman of the *Timaeus*", en: *The Philosophical Review*, LXXX, 2 (1971), pp. 230-235.

Krämer, H., "Cambio de paradigma en las investigaciones sobre Platón. Reflexiones en torno al nuevo libro sobre Platón de Giovanni Reale", publicado originalmente en *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 78 (1986), pp. 341-352, y reproducido como apéndice, en: Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón*.

Kraut, R., "Introduction to the Study of Plato", en: Kraut, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Lavecchia, S., *Una via che conduce al divino. La "homiosis theo" nella filosofia di Platone*, Milán: Vita e Pensiero, 2006.

Lavecchia, S., "Autoconocimiento y creación de un cosmos. Dimensiones de la σοφία en el pensamiento de Platón", en: *Areté*, XXI (2009), pp. 143-165.

Liddel, H.G. y R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996.

Lord, A., *The singer of tales*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.

Menn, S., *Plato on God and Nous*, Evanston: Illinois University Press, 1995.

Merlan, P., "Form and Content in Plato's Philosophy", en: *Journal of the History of Ideas*, VIII (1947), pp. 406-430.

Miller, H.W., "The Aetiology of Disease in Plato's *Timaeus*", en: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, XCIII (1962), pp. 175-187.

Morgan, K.A., "Designer History: Plato's Atlantis Story and Fourth-Century Ideology", en: *The Journal of Hellenic Studies*, 118 (1998).

Naddaff, G., *The Greek Concept of Nature*, Nueva York: SUNY Press, 2005.

Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, traducción de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1994.

Opsomer, J., "Demiurges in Early Imperial Platonism", en: Hirsch-Luipold, R. (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch: Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder*, Berlín: Walter de Gruyter, 2005, pp. 51-100.

Otto, I.-D., "Der Kritias vor dem Hintergrund des Menexenos", en: Calvo, T. y L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus - Critias*, Sankt Agustin: Academia Verlag, 1997, pp. 65-80.

Partenie, C. (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

J. Picón Casas, "La noción de 'hybris' en el Critias de Platón", en: *Areté*, XX (2008), pp. 75-110.

Pomeroy, S.B., et al., *Ancient Greece. A Political, Social, and Cultural History*, Nueva York/Oxford: Oxford University Press, 1999.

Reale, G., "Plato's Doctrine of the Origin of the World", en: Calvo, T. y L. Brisson (eds.), Sankt Agustin: Academia Verlag, 1997, pp. 149-164.

Reale, G., *Platón: En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona: Herder, 2001.

Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona: Herder, 2003.

Robinson, T.M., "Demiurge and World Soul in Plato's Politicus", en: *The American Journal of Philology*, 88 (1967), pp. 57-66.

Sallis, J., *Chorology. On Beginnings in Plato's Timaeus*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999.

Sedley, D., *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley: University of California Press, 2009.

Sedley, D., "'Becoming like God' in the Timaeus and Aristotle", en: Calvo, T. y L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus - Critias*, Sankt Agustin: Academia Verlag, 1997, pp. 327-339.

Sedley, D., "The Ideal of Godlikeness", en: Fine, G., *Plato, Vol. 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 309-328.

Szlezák, T.A., *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, Milán: Vita e Pensiero, 1997.

Szlezák, T.A., *Reading Plato*, Florence, KY: Routledge, 1999.

Szlezák, T.A., "Über die Art und Weise der Erörterung der Prinzipien in *Timaios*", en: Calvo, T. y L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus - Critias*, Sankt Agustin: Academia Verlag, 1997, pp. 195-203.

Snell, B., *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid: Razón y Fe, 1965.

Stevens, Edward B., "Envy and Pity in Greek Philosophy", en: *The American Journal of Philology*, LXIX (1948), pp. 171-189.

Strauss, L., *The City of Man*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

Tarán, L., "The Creation Myth in Plato's *Timaeus*", en: *Collected Papers (1962-1999)*, Leiden/Boston/Colonia: Brill, 2001, pp. 303-340.

Taylor, A.E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford: Clarendon Press, 1928.

Vallejo, A., "No, it's not a Fiction", en: Calvo, T. y L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus - Critias*, Sankt Agustin: Academia Verlag, 1997, pp. 149-164.

Vlastos, G., "The Disorderly Motion in the *Timaios*", en: *The Classical Quarterly*, XXXIII, 2 (1939), pp. 71-83.

Vlastos, G., "Socratic Irony", en: *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 21-44.

Von Fritz, K., "ΝΟΟΣ and ΝΟΕΙΝ in the Homeric Poems", en: *Classical Philology*, XXXVIII (1943), pp. 79-93.

Von Fritz, K., "ΝΟΥΣ, ΝΟΕΙΝ and their derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras). Part I. From the Beginnings to Parmenides", en: *Classical Philology*, XL (1945), pp. 223-242.

Vorwerk, M., "Maker or Father? The Demiurge from Plutarch to Plotinus", en: Mohr, R.D. y B.M. Sattler, *One Book, The Whole Universe. Plato's Timaeus Today*, Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009, pp. 79-100.

Wright, M.R., *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*, Londres: Duckworth & The Classical Press of Wales, 2000.

Zeller, E., *Plato and the Older Academy*, Londres: Lognmans, Green & Co., 1888.

Zirpolo, L.H., *Historical Dictionary of Renaissance Art*, Lanham, MA.: Scarecrow Press, 1998.

