



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

La noción de "Dios" en el Timeo de Platón

Autor:

Carone, Gabriela Roxana

Tutor:

Eggers Lan, Conrado

1988

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

043
C293

Tesis - 1-2-22

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Carrera de FILOSOFIA

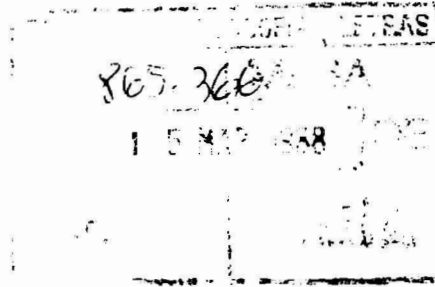
Alumna: Gabriela Roxana Carone

L.U: 0145/82

Tesis de Licenciatura

Actuación Nº 6536

Director: Prof. Dr. Conrado Eggert Lan



LA NOCIÓN DE "DIOS" EN EL TÍMEDO DE PLATÓN

Gabriela Roxana Carone

-1982-



INDICE

Presentación del trabajo.....	p. 3
<u>PRIMERA PARTE. INTRODUCCIÓN A ALGUNOS ELEMENTOS DE RENOVACIÓN Y DE TRADICIÓN EN LA CONCEPCION PLATÓNICA DE "DIOS".....</u>	p. 7
<u>SEGUNDA PARTE. COSMOGONÍA Y COSMONOMIA EN EL MITO DEL TIMEO. El significado filosófico del Demiurgo y/o demiurgos mitológicos.....</u>	p. 12
<u>TERCERA PARTE. BUSQUEDA DEL CORRELATO ONTOLÓGICO DE "DIOS".....</u>	p. 33
Conclusión.....	p. 57
<u>Apéndice: La noción de "divino" en el Timeo y su relación con la de "dios".....</u>	p. 62
Notas.....	p. 73
Referencias bibliográficas.....	p. 100

Diálogos de Platón citados y sus correspondientes abreviaturas:

<u>Apología</u>	<u>Apol.</u>
<u>Eutifrón</u>	<u>Eut.</u>
<u>Gorgias</u>	<u>Gorg.</u>
<u>Menón</u>	<u>Men.</u>
<u>Crátilo</u>	<u>Crát.</u>
<u>Fedón</u>	
<u>Banquete</u>	<u>Banq.</u>
<u>República</u>	<u>Rep.</u>
<u>Fedro</u>	
<u>Parménides</u>	<u>Parm.</u>
<u>Teeteto</u>	<u>Teet.</u>
<u>Sofista</u>	<u>Sof.</u>
<u>Político</u>	<u>Pol.</u>
<u>Filebo</u>	<u>Fil.</u>
<u>Timeo</u>	<u>Tim.</u>
<u>Critias</u>	<u>Crit.</u>
<u>Leyes</u>	

PRESENTACIÓN DEL TRABAJO

Una lectura del Timeo, diálogo en que la noción de "dios" juega un papel fundamental, y donde encontramos el término 'theós' usado más de medio centenar de veces, no puede menos que despertar una inquietud básica relativa a qué quiere decir propiamente Platón por "dios" en esos casos. Esta inquietud se ve aún más incentivada en cuanto se advierte que allí "dios" se dice de tantas maneras y en principio parece aludir a tan distintas cosas (como el Demiurgo, el mundo, los astros, los olímpicos, etc.) que resulta difícil discernir el trasfondo filosófico que pueda hallarse tras la presentación mitológica y/o tradicional que tantas veces lo reviste; tanto como resulta difícil, asimismo, determinar cuál es el lugar que Platón le acuerda dentro de su estructura de la realidad y, en caso de que haya distintos niveles de divinidad, cuál es la relación entre ellos.

Además de este tipo de dificultades, y quizá en parte debido a ellas, el tema de "dios" en Platón no ha sido de los más estudiados en los últimos tiempos; y cuando se lo ha hecho, no siempre ha recibido la mejor fortuna, dado que a veces, o bien se privilegió en su análisis la figura del "Demiurgo" sobre el supuesto de que éste era el verdadero "Dios personal" de Platón, o bien se lo abordó con categorías no completamente acordes al pensamiento platónico (partiéndose, por ejemplo, del axioma, nunca sentado por el filósofo, de que su dios debe ser supremo y/o único), o bien, en fin, se divorció el tema de la teología del de la metafísica platónica; pero en todos estos casos, y aun en aquellos otros que procuraron una explicación del dios en Platón desde sí mismo y tratando de insertarlo en la estructura de la realidad, no ha habido, por lo que sabemos, un intento, concentrado en el Timeo, de enfocar el tema de "dios" de un modo que respete, por un lado, la diversidad de fa ce tas que éste allí asume y busque, por el otro, una relación entre todas ellas, sin soslayar por lo demás el papel fundamental que el tema de "dios" puede jugar con relación a la metafísica platónica.

En este intento, pues, y en el contexto del problema delineado, se inscribe muy modestamente el presente trabajo de tesis, que parte de la inquietud mencionada en el primer párrafo y que ha buscado satisfacerla en lo posible, recurriendo a un atento estudio de los textos del filósofo,

prioritariamente del Timeo y secundariamente de otros diálogos conexos, que puedan esclarecer la noción de "dios" en esta obra. Trataremos de mostrar que tras la diversas facetas o aspectos que allí presenta este concepto es posible reconocer una constante subyacente a casi todos ellos: la noción de que "dios" tiene o es esencial y eminentemente NOUS o racionalidad. Dentro de la filosofía platónica podremos señalarla más precisamente como una racionalidad-en-el-mundo, a la vez teleológica y eficiente, que garantiza la ingerencia del orden inteligible en el ámbito sensible y que se da ya sea singularmente en el Alma del Mundo o pluralmente en el alma de los cuerpos celestes. Esta misma inteligencia o racionalidad es la que vendría representada míticamente en la metáfora del Demiurgo o dios Artesano del mundo, y la que Platón trataría de destacar aun cuando mantenga usos "formalmente tradicionales" para aludir al theós, e incluso a partir de la mitológica inclusión de los olímpicos en la cosmogonía.

Para un estudio de estos distintos aunque unitarios aspectos de la noción de "dios" en el Timeo que corrobore la tesis enunciada hemos dividido este trabajo fundamentalmente en tres secciones, en cada una de las cuales intentamos traer a colación los pasajes del Timeo alusivos al theós que nos parecen más ilustrativos al respecto, aunque sin descuidar su inserción en el diálogo como totalidad y sin descartar tampoco la luz que a través obras platónicas, particularmente de vejez, puedan arrojar para una mejor comprensión de nuestro tema. La primera parte no pretende más que una mínima introducción y contextualización del mismo, dando algunos ejemplos de renovación y de tradición que se mantienen en la concepción platónica de "dios" y que puedan así abrir el camino para desarrollos principales que nos han de ocupar en la segunda y en la tercera partes. Así, en la segunda trataremos de examinar, en primer lugar, la presentación mítica que Platón hace del theós a través de la figura del Demiurgo y/o demiurgos, para sobre esta base pasar a examinar luego su significación filosófica. Una vez ella elucidada, la tercera parte se ocupará entonces de analizar cuál es el status ontológico de esa racionalidad que el Demiurgo representa, a la vez que intentará determinar su relación con otras instancias que asimismo son llamadas theós en el Timeo. Tras una conclusión que integre los diversos resultados obtenidos, un apéndice será finalmente dedicado a esclarecer brevemente el concepto de "theós" en el Timeo y su relación

con el concepto de "theós", teniendo en cuenta que nuestro trabajo se basa en una distinción parcial entre ambas nociones.

PRIMERA PARTE

INTRODUCCIÓN A ALGUNOS ELEMENTOS DE RENOVACIÓN Y TRADICIÓN

EN LA CONCEPCIÓN PLATÓNICA DE "DIOS"

Podremos comprobar que es dentro del mito cosmogónico del Timeo (27d ss) donde el concepto de "dios" adquiere un mayor contenido filosófico, en contra posición con alusiones predominantemente tradicionales o legendarias como las que encontramos, por ejemplo, en el relato de Critias al comienzo del diálogo.¹ Sin embargo, no es de extrañar que la narración que ha de evidenciar una profunda y renovadora concepción de la divinidad se inicie ni más ni menos que con una tradicional invocación a los dioses. En efecto, éstos son in vocados con ocasión de comenzar o recomenzar el relato (cf. 27b-c y 48d). Así, se afirma explícitamente seguir la usanza tradicional cuando, por ejemplo, Timeo acepta la sugerencia de invocar a katà nómon theoús (27b9) antes de iniciar el mito, reconociendo que "eso es lo que hacen todos los que tie nen un mínimo de sōphrosýnē: al comienzo de toda tarea, grande o pequeña, in vocan al dios" (Tim. 27c1-3).² Se trata sin duda de una alusión a los dioses tradicionales, por cierto muy distintos de aquellos sobre los que fundamentalmente ha de versar el discurso de Timeo; alusión que sin embargo, por formular que parezca, evidencia en algún sentido la sujeción del narrador al culto y a las costumbres tradicionales. Esta observación no carecerá de interés a la hora de evaluar el intento platónico de integrar junto con estos elementos su propia visión de la divinidad.

Fues bien, antes de analizar en todo su alcance filosófico la concepción de "dios" evidenciada en el Timeo, nos interesa comenzar adelantando, no exhaustivamente, algunos elementos que clarifiquen el "avance" que ella representa respecto de la visión tradicional del dios, aun cuando más de una vez Platón mantenga moldes "formalmente" tradicionales para aludir a éste. El mantenimiento de tales moldes puede observarse, por ejemplo, en la alusión a los dioses como dadores de bienes a los hombres, y en la contraposición entre la naturaleza divina y la naturaleza humana. Veamos que modificaciones en cuanto al contenido, sin embargo, introduce Platón en cada caso.

a) hoi theoí como dadores de bienes a los hombres. De esta concepción, por cierto predominante en el mito cosmogónico, podemos mencionar como instancias concretas un par de pasajes. Así, en 47b1-2 leemos que la filosofía es un "bien mayor que el cual no ha venido ni vendrá nunca como regalo de los dioses a los hombres"; y análogamente en 90d se nos dice que hay que seguir las revoluciones del universo para rectificar las de nuestra cabeza, asemejando la par

te que piensa al objeto de pensamiento, y así "alcanzar el fin propio de la mejor vida que ha sido concedida por los dioses a los hombres" (d5-6).³

Sin embargo, algunos indicios de la gran diferencia que estos casos introducen respecto de algunos modos tradicionales de concebir a la divinidad pueden hallarse en el hecho de que

(i) los dioses son representados como dadores sólo de bienes a los hombres (y no también de males, como vgr. el Zeus de Il. XXIV 527ss⁴). Que los dioses son sólo causa del bien es una afirmación que ya aparece sentada claramente en Rep. II 379a ss -donde, al establecerla como primera pauta de toda theología, Platón se propone expresamente depurar la visión deformada que de aquéllos presentaban los poetas- (cf. también Rep. X 617e); afirmación, asimismo, que es proclamada a lo largo del mito del Timeo (vgr. 29e, 42e) y que será retomada en Leyes (vgr. X 899b, 901c, etc.): Dios es esencialmente bueno y por tanto no puede ser causa del mal.⁵

(ii) El hombre debe alcanzar la meta que le han impuesto los dioses. Pero, ¿cuál es esta meta? Ni más ni menos que "participar de la inmortalidad en la medida en que la naturaleza humana lo consienta" (Tim. 90c2-3); idea por cierto tanto o más revolucionaria que la anterior, pues involucra derribar la vieja máxima "thnētos ōn, thnētà phrōnei" para erigir otra que no es sino "anánkē phroneîn athāta kai theîa" (90c1-2), y así mostrarle al hombre que aspirar a la condición propia -y hasta ese momento prácticamente exclusiva- de los dioses no es hýbris que despierte el phthónos de estos últimos sino por el contrario una exigencia que ellos mismos le plantean: la de la homofōsis theōi (cf. Rep. X 613b, Iet. 176b, Leyes IV 716c).⁶ La negación del phthónos de los dioses es un corolario de su esencial bondad: aparece explícita en Fedro 247a y también en el Timeo cuando, al comienzo del mito, se explica la causa por la que el Artesano generó este universo: "era bueno, y al que es bueno jamás sobreviene ninguna envidia sobre nada" (29e). La misma noción parece estar implícita en pasajes como los que señalaremos a continuación, y que se presentan dentro del molde tradicional de una

b) comparación de la naturaleza divina con la naturaleza humana. Es bastante tradicional comparar ambas naturalezas para oponerlas: dios por un lado, hombre por el otro.⁷ Ahora bien, podemos ir rotando un elemento filosófico de importancia en el hecho de que Platón por lo general mantenga la oposición no tanto en estos términos sino más bien entre dios u hombre amigo del dios, por

un lado, y la mayoría de los hombres, por el otro. Así, en 51d-e se establece una distinción entre dóxa alēthēs y noûs, y se dice que la primera es compartida por todos los hombres, pero el segundo, en cambio, sólo "por los dioses y una pequeña parte de los hombres" (d5-6). Análogamente, leemos en 53d6-7 que "principios superiores a éstos [i.e. los triángulos] los conoce [sólo] el theós y, entre los hombres, aquél que fuere amigo del dios" (andrôn hōs àn ekeînōi phílos êi). Ahora bien, debe tenerse en cuenta que si Platón debilita la radicalidad de la oposición tradicional theós-anēr es porque en un sentido ha cambiado su concepción del anēr. Puesto que el hombre contiene ahora un elemento inmortal, su intelecto, aquélla no puede seguir siendo sinónima sin más de la oposición athánatos-thnátōs, si bien esta última es mantenida con todas las letras, tal como podremos comprobarlo en diversos lugares del mito (cf. vgr. 41c, 69c, 72d, etc.).

Hay un pasaje, sin embargo, en que la contraposición entre el hombre y el dios parece tomarse más neta. En 68d, muy probablemente respondiendo al énfasis que quiere poner Platón en el carácter meramente "verosímil" del discurso -y con un tono similar al que presenta en 72d la apelación al dios como el único que puede confirmar con certeza la exposición verosímil- se afirma que aquél que pretenda recurrir a un experimento para examinar en los hechos asuntos como los concernientes a la formación de los colores, "estaría ignorando la diferencia entre la naturaleza humana y la divina (tò tēs antrōpínēs kai theías phýseōs...diáphoron). Pues sólo el dios sabe suficientemente (tíkanōs epistámenos) y tiene la capacidad de reunir lo múltiple en lo uno y, a su vez, de disolver lo uno en lo múltiple. Ningún hombre, en cambio, es capaz de realizar ninguna de esas cosas, ni ahora ni tampoco en el futuro". Este pasaje resulta de importancia para mostrarnos que lo afirmado en el párrafo precedente no carece, sin embargo, de restricciones, y que a pesar de la semejanza, familiaridad o afinidad entre ambas naturalezas, Platón no las confunde -de allí incluso las expresiones restrictivas que añade casi todas las veces que afirma la posibilidad o el deber de participar en la inmortalidad o de la homōfōsis theōi (vgr. kath' hōson antrōpínē phýsis endéchetai, Tim. 90c1-2; eis hōson dynatōn antrōpōi en Rep. 613a1; eis dýnamin en Leyes IV 716c8; kata tò dynatón en Teet. 176 b, etc.).

De todas maneras, podemos ir detectando ya un denominador común a todos los casos mencionados en (b): La presentación de la divinidad como símbolo o paradigma de la intelección y sabiduría que al hombre sólo muy difícilmente le es dado alcanzar, pero a la que asimismo debe aspirar. Por lo demás, ha de notarse a

la luz de lo dicho que en la medida en que Platón juega con la "formalmente" tradicional oposición theós-anér lo hace en términos de noûs.⁹ En poseerlo esencialmente y con exclusión de otras funciones anímicas -como cólera y ap~~e~~titos, que la epopeya homérica no vacilaba en adjudicar a los inmortales, "antropomorfizándolos" con las bajezas y debilidades humanas- resulta su mayor valor como modelo de imitación para el hombre. En ejercitar el noûs consistirá para éste, pues, el medio de asemejarse a los inmortales y en esta medida, de immortalizarse (cf. Tim. 90b-c).

Las precedentes anotaciones han dado así algunos elementos que permiten ver la modificación operada por Platón respecto de la concepción tradicional de la divinidad, más allá de cuál sea el referente que busquemos para "dios". En verdad, las características señaladas son aplicables a la naturaleza divina en general, la cual es comparada con la naturaleza humana y es descripta en algunas de sus notas esenciales tales como Platón aprueba que han de pertenecer a un dios. Estas notas esenciales, en última instancia reducibles a la racionalidad (cf. (b)) y a la bondad (cf. (a)) responden así a la concepción platónica de dios -en la que, por lo demás, la segunda no vendrá sino a constituir un corolario de la primera-. Como tales, les serán perfectamente aplicables no sólo a los olímpicos según una versión más depurada -olímpicos a los que, por cierto, Platón no olvidará dar un lugar dentro de su cosmogonía- sino también al theós de acuerdo con los moldes sin duda innovadores en que el filósofo mitológicamente lo presenta y de acuerdo además con el lugar que éste le tiene reservado dentro de su propia estructura de la realidad.

Han quedado, asimismo, manifiestas algunas formas o moldes tradicionales de aludir a la divinidad que Platón mantiene pero insuflándoles un nuevo contenido. Y aun cuando, como tendremos oportunidad de ver a continuación, lo cierto es que la figura predilecta que Platón introduce míticamente para describir la acción de Dios en el mundo -es decir, la figura del dios Artesa no- poco tiene que ver con las figuras de las cosmogonías tradicionales griegas, aun en este caso podremos comprobar que, desde otra perspectiva, este Demiurgo no deja de presentar rasgos tradicionales en cuanto a su -si bien elevado y purificado- "antropomorfismo", su "polimorfismo" y la "impotencia relativa" que lo caracteriza.¹⁰

SEGUNDA PARTE

COSMOGONIA Y COSMONOMIA EN EL MITO DEL TIMEO

El significado filosófico del Demiurgo y/o demiurgos mitológicos

Así como en la sección anterior logramos una primera aproximación a nuestro tema mostrando algunos elementos de innovación o renovación que co existen con el mantenimiento de ciertas formas tradicionales para aludir al theós, en esta nos proponemos, sin abandonar nuestro anterior cometido, lograr un nuevo acceso y mayor profundización de la concepción platónica de "dios" pero esta vez partiendo del examen de la innovadora figura mítica a través de la cual aquélla viene presentada.

Son, pues, dos las cosas que intentaremos en esta segunda parte de nuestro trabajo. Primero, examinar el papel cosmogónico que Platón confiere míticamente al theós dentro de su relato, teniendo en cuenta tanto los rasgos que caracterizan a este Demiurgo cuanto la función -generatriz y ordenadora del cosmos- de la que se halla investido. Ello posibilitará luego, en un segundo apartado, pasar a analizar la significación filosófica que pueda subyacer a esta figura mitológica; análisis que realizaremos sobre la base de una interpretación no literal del mito del Timeo que previamente a él trataremos de fundamentar.

1. La divinidad en su aspecto mítico-cosmogónico.

Nos internamos así en los pormenores del relato que comienza en 27d, una narración que versa sobre "dioses y la generación del universo" (29c4-5), difícil asunto al que, al tener que ver no tanto con estables realidades inteligibles -a las que corresponde un discurso incommovible- cuanto con cambiantes imágenes de las mismas (eikóna, cf. 29b3, c2), no podemos, proporcionalmente, aludir más que mediante un discurso o mito verosímil (pi-kòs lógos, cf. 30b7; eikòs mýthos, 29d2), sin exigirle rigurosidad epistémica.¹ Este relato verosímil, por lo demás, adopta la forma de una cosmogonía, que, dentro de un esquema mítico de producción temporal y de pasaje del caos al orden, representa al universo sensible como generado (cf. gégone, 28b7). Pues bien, como todo lo generado y en general, todo lo que deviene,² lo hace a partir de alguna causa (hyp' aítíou tínòs 28a4, c2), debemos emprender la ardua tarea de hallar al incommunicable "hacedor y padre de este Todo" (poiētḗn kai patéra toude tou pantós, 28c3-4). Respondiendo a esta búsqueda de la causa productiva de este universo, aparece en

tonces el theós bajo un ropaje mítico de confección platónica, que hace su debut en 28a,³ y del que difícilmente encontremos precedentes en las cosmogonías tradicionales griegas. Así, según suele enfatizarse, Platón estaría creando por primera vez una cosmología de tipo artificialista valiéndose de una metáfora artesanal para describir la acción divina en el mundo.⁴ Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que este Demiurgo desempeña en el mito funciones propias no sólo de un artesano sino también de un magistrado, legislador o gobernante (cf. vgr. diathesmothetêsas en 42d2-3, árchontos y pefthein en 48a2, etc.), y ello de acuerdo con los dos significados fundamentales que podemos reconocer en el término dēmiourgós.⁵

En cualquier caso, el Artesano reviste el papel fundamental de ser causa del orden cósmico. Se lo llama "la mejor de todas las causas" (ho áristos tôn aitíôn, 29a5-6), que crea el cosmos no ex nihilo sino a partir de un estado inicial de desorden, teniendo su mirada fija en un paradigma eter no cuya belleza trata de imitar en su producto (cf. 28a-b1, 29a; 30 a). Ello muestra, desde ya, la "impotencia relativa" que caracteriza a esta figura, desde el momento en que se halla limitado doblemente, tanto por la naturaleza de los materiales sobre los que trabaja como por el patrón Ideal que guía su obra y al cual él se encuentra subordinado. Así, no podemos ver en este dios una realidad suprema y omnipotente -cosa que no sólo parece haber sido en general ajena al pensamiento platónico sino además a los dioses tradicionales griegos, por encima de los cuales encontramos al Destino-.⁶

Y como en todo artesano, es la intelección de una finalidad o propósito concreto la que orienta la labor del Demiurgo. En efecto, su producción de orden en el cosmos tiene su punto de partida en la intelección, que presenta no sólo la faz teórica de contemplación del modelo (cf. 29a) sino además volitivo-práctica que lo lleva no sólo a desear que todas las cosas sean lo más semejantes posible a éste sino también a actuar procurando los medios para el cumplimiento de esa finalidad. Así podemos comprobarlo, por ejemplo, a la luz de 30^a -texto en el que, por lo demás, encontramos la primera alusión explícita al Demiurgo como theós-, al leer que "el dios, habiendo querido (boulētheís) que todas las cosas fueran buenas, y que en lo posible no existiera nada innoble, tomó entonces cuanto era visible y no tenía reposo sino que se movía en forma inarmónica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden (eis táxin...ek tês ataxías), por juzgar (hégē-

sámenos) que esto último es absolutamente mejor que aquello".

Si nos detenemos, pues, por un momento en los rasgos "psicológicos" que antropomórficamente caracterizan a la figura del Demiurgo, advertiremos que difícilmente pueda dissociarse su "Voluntad", intención, propósito o deseo (boúlêsis, cf. 30a2, 30d3, 41b4) -así como los sentimientos de "complacencia" que en otra parte se le adjudica (cf. ēgásthē te kai euphrantheis, 37c7)- de su faz noética, con la que concuerdan y en la que descansan directamente; desde el momento en que este dios no desea ni se propone otra cosa sino que su producto sea lo más semejante posible al modelo que entiende y no se complace sino al "darse cuenta" (cf. enendōse, 37c6) de la semejanza con el paradigma eterno que ostenta el mundo creado por él.⁷

Y, como dijimos, es también en dicho aspecto teórico que se fundamenta secuentemente la acción productiva del Demiurgo, puesto que, por ejemplo, es porque él "reflexiona" (cf. logisámenos, 30b1) que un Todo inteligente es más bello que uno carente de intelecto, y que a nada puede advenir intelecto sin un alma, que "al componer el universo fabricó el intelecto en un alma y el alma en un cuerpo, a fin de realizar una obra que fuera por naturaleza la más bella y la mejor" (30b). Así, pues, este dios piensa, razona, juzga o reflexiona constantemente sobre los medios indispensables y sobre cómo lograr mejor dentro de lo posible el fin que se propone (cf. logismón theou 34a8, lógon kai dianofas theou 38c2-3; también dianoētheis en 37c8, logismón en 33a6, nomísas en 33b7 y hēgēsato en 33d1), de tal manera que hay indudablemente un plan o previsión divina (prōnoia theou, 30b8-cl) y un designio (epínoia, cf. 37c8; diánoia 38c2) en virtud del cual el mundo es producido.

Ahora bien, si sobre esta base volcamos nuestra mirada sobre su otro aspecto, el propiamente productivo o "cosmogónico", y si comenzamos deslindando la figura del dēmiourgós patēr de la de los dēmiourgoí gennētoi -que sólo más adelante entrarán en la escena- podremos advertir que los pasajes que aluden al Demiurgo como theós lo hacen responsable no sólo de la generación del cósmos (cf. 30a1, 30c8, 30d3) -y ello tanto en cuanto a su cuerpo (compuesto de los cuatro géneros de tierra, agua, aire y fuego, cf. 31b8 y 32b4)^B como en cuanto a su alma (34c1)-, sino también de otros aspectos o partes de éste. Tales son por ejemplo el tiempo, nacido simultáneamente con el universo (cf. 38c4), el cuerpo de los planetas en general (38c7) o,

en particular, el sol (39b4). Y si tenemos en cuenta, además, que aun cuando en este sentido cosmogónico el término theós no aparezca explícitamente, muchas veces se alude a él implícitamente o mediante sus sinónimos ho dēmiourgós, ho gennésas (41a5), ho synistás (32c7), etc., podemos agregar que la producción del Artesano alcanza también a los dioses menores en general (dioses astrales y tradicionales, hoi néoi theoi, 42d6; cf. 41a3-5; 41c5-6)⁹ y al principio racional inmortal del alma humana (41d). En tanto, por lo demás, el Demiurgo es el único dios que es inengendrado y que preexiste a la generación del mundo ("dios que un día llegó a existir", 34b1) y de los demás dioses generados", así es que en el mito se lo llama aei theós (34a8) y [theôn] patér (41a7), y siempre hasta ahora, por lo visto, en singular.

Pues bien, podemos detectar ya el denominador común a todos los casos que describen la función cosmogónica de este Demiurgo padre, puesto que él se reserva la creación de cosas inmortales en el universo sensible como lo son el mundo mismo, su cuerpo, su alma, el tiempo, los cuerpos celestes y demás dioses menores, la razón humana. Nada que sea mortal, nada que no sea divino puede provenir de sus manos, pues, de proceder de ellas, lo mortal "igualaría a los dioses" (theois isázit'án, 41c3).¹⁰ Por esta razón, el Demiurgo delega a los dioses menores el resto de la tarea -consistente una vez más en funciones de artesanía y de gobierno tales como modelar (pláttein) los cuerpos mortales y todo el resto del alma humana que aún era necesario añadir, así como gobernar (diakubernân) al viviente mortal (cf. 42d-e)-; y, tras haber completado la labor que le correspondía, dice el mito que "permanecía en el estado que le es acostumbrado" (émenen en tõi heautoû katà trópon éthei, 42a5-6). A partir de aquí, este actor supuestamente se retira de la escena y en adelante el rol protagónico lo toman sus hijos, los cuales, obedeciendo las órdenes de su padre, lo imitarán (cf. mimoúmenoi, 41c5) en su función demiúrgica (cf. hoi dēmiourgoi, 75b8) con relación a lo que aún falta generar.

Así, el relato pasa a describir a la divinidad más bien plural o colectivamente en su aspecto cosmogónico de todo lo mortal: el cuerpo humano y sus partes, las funciones inferiores del alma humana, los cinco sentidos, los vegetales, etc. (cf. hoi theoi en 44d7, 45a4, 45d8, 47c5, 77a3, 91a1).

Ello permite advertir, en primer lugar, que el "antropomorfismo" con que Platón presenta al Demiurgo no excluye el "polimorfismo", a la vez que se impone la idea de una jerarquía que simultáneamente implica cierta pro-

porcionalidad entre la naturaleza de los demiurgos -padre e hijos- y la de los seres a producir, según sean éstos inmortales o mortales.¹¹

En segundo lugar, resulta significativo el hecho de que tanto en la actividad del Demiurgo padre como en la de sus hijos, que imita la primera, la función cosmogónica se manifiesta como una labor inteligente orientada con vistas a un fin, ya que la narración pone particular énfasis en explicar para qué es creada cada cosa. Así como no era sino en pos de hacer una obra lo más bella o semejante posible a su modelo que el Artesano introducía orden en el desorden (30a), creaba el Intelecto y el Alma del Mundo (30b), hacía a éste único (31b), lo dotaba de un cuerpo perfecto y autosuficiente (33a ss), o incluso creaba el tiempo (38c) y los planetas (39d), de análoga manera la descripción de la creación de aspectos mortales en el universo, si bien en un nivel mucho más detallado, tiende a dar a ésta una orientación teleológica que no excluye sino que integra explicaciones mecánicas; con lo cual viene a obedecer, una vez más, al "plan divino" de sus hacedores (cf. pronoías theôn, 44c7). Según éste, pues, la estructura de un órgano (vgr. el párpado) no se explica sino en pos de la función que éste desempeña (vgr. servir como salvaguarda de la vista, 45d); paralelamente, la visión -cuyo mecanismo Platón explica recurriendo a la teoría del "choque" entre fuegos (cf. 45b. ss)- no responde sino al verdadero propósito de que el hombre pueda contemplar los movimientos del cielo, impertubables y no errantes, y así corregir las errantes revoluciones de su pensamiento (47d), aprendiendo el número y adquiriendo en definitiva el saber filosófico (47a).¹²

Por cierto, podrían multiplicarse los ejemplos, pero baste con ellos para ir notando desde ya un sentido más profundo subyacente en general a la función cosmogónica con que nos es representada la divinidad: la afirmación de la teleología, de un designio inteligente que penetra absolutamente todo lo corpóreo y se vale de los medios indispensables para la realización del mejor mundo posible. Es este el significado filosófico que subyace, a nuestro juicio, bajo la presentación mítico-cosmogónica del theôs. Y si bien, como veremos, no es despojable de cierto valor filosófico la distinción inicial entre un dios singular creador de lo inmortal y una pluralidad de dioses demiurgos de lo mortal, no podemos sin embargo ignorar el hecho de que a medida que avanza el relato, y una vez que los dioses menores han sido creados, la distinción entre éstos y su padre sea cada vez menos mantenida,¹³ de un mo

do que pondría en evidencia no sólo la concepción platónica del principio divino como unidad a la vez que como pluralidad sino además que esta figura demiúrgica, más que conservar un carácter personal dentro del mito, no haría sino simbolizar una función.

En efecto, tal desdibujamiento de la personalidad de los protagonistas del mito vendría corroborado por la creciente indistinción en el uso del singular o del plural para aludir al theós que hallamos en el relato una vez que el Demiurgo padre ha delegado su función en manos de sus hijos. Ello se comprueba no sólo en que más de una vez encontramos 'theós' donde más bien esperaríamos 'theof' si es que se ha de ser fiel al papel teatral personificado por los dioses menores como constructores de todo lo mortal (cf. 71a7, 71e2, 74d6, 78b2, 92a2) sino también en el hecho de que en varias ocasiones ocurre que en el mismo párrafo son usados indistintamente el singular o el plural para describir la acción divina.¹⁴

Por cierto, esta circunstancia no debe sorprendernos demasiado, o debiera sorprendernos a lo sumo si esperamos que todo a lo largo del mito se mantenga con igual dramatismo que al principio la personificación del "dios padre" por un lado y los "dioses hijos" por el otro. Sin embargo, evidentemente no se trata en los casos mencionados de que el Demiurgo se inmiscuya en la tarea de sus hijos ni de que el relator del mito esté confundiendo los roles de sus personajes, sino simplemente de que 'ho theós' ha pasado a adquirir un sentido colectivo y mucho más indeterminado, como alusivo a "la divinidad" en general más que a un dios determinado. Uso que, por lo demás, es perfectamente corriente en griego y que viene de esta manera a cobrar un valor impersonal y abstracto análogo al que tiene tò theíon en estos casos (cf. 76b2 y 90a8). Paralelamente, es en un sentido alusivo a la naturaleza divina en general que se afirma por ejemplo en 72d que sólo dios sabe suficientemente, a diferencia del hombre. Y si es que, entonces, la divinidad ha pasado a ser considerada de un modo menos personificado y más indeterminado o más abstracto, ya no resulta decisivo el empleo del singular o del plural para aludir a ella (de allí incluso que encontremos a "hoi theof" como responsables de la donación de la filosofía, que sin duda tiene que ver con la parte inmortal del alma humana -cf. 47b2 y 90d6-). Como podremos analizar más en detalle en el próximo apartado, no carece de cierta significatividad esta creciente "despersonalización" del Demiurgo, que revelaría que tanto éste como los dioses menores son igualmente "míticos" y que por ende

conviene dirigir nuestra mirada no tanto al individuo Demiurgo como a la función demiúrgica que éste representa, en tanto poder eficiente que puede manifestarse tanto singular como pluralmente.¹⁵

Ahora bien, sabemos, por otra parte, que esta distinción (entre "dios" y "dioses") no era en general relevante para ningún griego como sí lo puede ser para nosotros, que no podemos evitar emplear más que de un modo excluyente rótulos tales como "monoteísmo" o "politeísmo". En cambio, es no sólo lícito sino completamente natural que Platón exprese el principio divino como unidad a la vez que como pluralidad, puesto que fue un griego y como tal, lejos de divorciar lo que llamamos el monoteísmo del politeísmo, probablemente combinó ambos.¹⁶ En efecto, así como ha podido afirmarse que "el politeísmo de la religión griega, que choca a los fieles de otras religiones, no se halla en oposición al monoteísmo, sino que es su forma más sutil",¹⁷ así también podemos afirmar, sin ir más lejos que de esta presentación mitológica que Platón hace de la divinidad, que hay en ella una pluralidad que no contradice la unidad. En otras palabras, así como la religión griega clásica ve en la voluntad del rey y padre Zeus una grandeza única que todo lo abarca y domina sobre todo, incluidos los demás olímpicos -que no obstante conservan su propio carácter distintivo y su propio ámbito de competencia-,¹⁸ así también en esta original presentación mítica platónica el Demiurgo, si bien directamente responsable de la creación de lo inmortal, posee un designio unitario que abarca todo el cosmos -incluida la creación de sus vivientes mortales, 41b- y guarda un poderoso papel rector sobre los dioses menores en la medida en que les da las directivas de acuerdo con las cuales éstos han de obrar (cf. 41c ss).

En tal sentido, hay una "polimorfe unidad" del principio divino, que así como nos impide hablar de un "politeísmo" sin más también nos impide desde ya creer que el Demiurgo es o simboliza "el" dios de Platón. Es significativo que no sólo en el Timeo, sino también en otros diálogos donde un dios (principal) es mencionado, inmediatamente otros dioses aparezcan junto a él (cf. Fil. 30d, Pol. 271d, y probablemente también Leyes X 903b). Si a ello se suma el hecho de que en ningún lugar Platón afirma que el dios debe ser único,¹⁹ no será difícil darse cuenta del anacronismo que se comete interpretativamente cuando se le exige a Platón a priori el monoteísmo,²⁰ proyectando categorías pertenecientes a nuestra propia concepción judeo-cristiana de Dios para analizar a un pensador que responde a una mentalidad

por completo diferente, viniendo a concordar perfectamente con el modo tradicional griego de aludir a la deidad. Y si, por cierto, hasta ahora no hemos salido del plano mítico del Timeo para mostrar esta característica del principio divino como uno a la vez que como múltiple que nos aparta de cualquier excluyente pretensión monoteísta, tendremos oportunidad de iluminar, completar y corroborar la vigencia de este análisis con ocasión de analizar la significación y el lugar que corresponde al dios dentro de la estructura de la realidad platónica. Pasemos entonces, hechas estas salvedades, a nuestro segundo cometido, que es analizar en todo su alcance el significado filosófico de esta función demiúrgica, eminentemente teleológica, a la que Platón llama "dios" míticamente tanto en singular como en plural.

2. El significado filosófico subyacente a la presentación mítica del dios

Ahora bien, preguntarse por cuál pueda ser el significado filosófico de la función cosmogónica con que es presentado el theós en el mito del Timeo exige previamente precisar hasta qué punto merecen ser tomados literalmente algunos elementos de este mito, sobre todo la secuencia temporal de creación que éste adopta, cuya interpretación condiciona directamente la que hagamos del status y valor que merece el Demiurgo.

Si bien se trata por cierto de una cuestión que desde la Antigüedad viene sujeta a una discusión interminable,²¹ creemos que en todo caso lo valioso de retomarla -aunque sea muy brevemente- en este trabajo radica no tanto en pretender "demostrar" que hay una única interpretación posible con relación a un mito que el mismo Platón plantea como verosímil y que en tanto mito carece de toda clave interpretativa, sino en todo caso en brindar argumentos que muestren qué tipo de lectura resulta por lo menos más "solvente" desde el punto de vista filosófico. Desde esta perspectiva, consideramos que el gran número de dificultades que una interpretación "literal" acarrea ofrece buenas razones para inclinarse en favor de una interpretación de otra índole.

En efecto, un detenido análisis revela que la producción del Demiurgo en realidad no puede situarse en el tiempo porque él es su causa, y que por lo tanto tampoco pueden haber transcurrido efectivamente en el tiempo los "movimientos procósmicos" que el relato describe previamente a la generación del tiempo -simultánea con la generación del ouranos, cf.

Tim. 36b- y previamente a la generación del alma -la cual, sin embargo, según Fedro 245c y Leyes X 896b, es el único principio posible de todo movimiento.²² Por lo demás, la noción de génesis que Platón tantas veces emplea con relación al universo y a sus distintos elementos, si bien frecuentemente presenta la carga de "comienzo temporal"²³ que la forma mítica le confiere, ofrece más de una dificultad si se la toma filosóficamente de un modo literal: en primer lugar, porque ya Platón antes de Aristóteles -y a pesar de la crítica que éste le formula desde una postura literalista, cf. De caelo I 10, 279b12-280a11 y a28 ss- reconoció que "todo lo generado tiene destrucción" (γενόμενοι παντι φθωρά εστιν, Rep. VIII 546a2, cf. Tim. 41b2-3), de manera que si se admite el inicio temporal del mundo, de los astros, de la razón humana, etc. debe admitirse también que habrá para ellos corrupción, lo cual va flagrantemente en contra de la característica de "inmortalidad" que Platón les adjudica no sólo en otros diálogos²⁴ sino también en el propio mito del Timeo (cf. agérōn con relación al mundo en 33a2, apáustou bíou con relación al Alma Cósmica en 36e4, aídia de los astros en 40b5, athánaton de la razón humana en 42e7, 43a4-5, 69c6, etc.) -aunque aquí, probablemente consciente de la incoherencia en que incurría al adjudicarles génesis y no muerte, haga depender esta inmortalidad de la sola voluntad del Demiurgo (41a-b, 32c, 43d). A esto puede agregarse la dificultad que conlleva que el alma sea "generada" si se lo entiende temporalmente, cuando en este mismo sentido se la ha llamado agénéton en el Fedro, y ello como consecuencia de que se la ha sentado como autokinética y principio de todo movimiento (cf. 245c-246a); característica ésta última que Platón mantiene con relación al alma incluso en un diálogo que vuelve a afirmar su carácter "generado", como lo es Leyes X (cf. 891e, 895b, 896a-b). Esto ofrecería una prueba a favor de que esta génesis no debe interpretarse temporalmente sino "ontológicamente", es decir, como representativa no sólo del sentido filosófico de génesis como "devenir"²⁵ sino además del hecho de que el alma no es la realidad última sino una realidad derivada, dependiente metafísicamente de un principio superior, y en tal sentido principio no de todo el ser sino sólo del movimiento.²⁶ Esta consideración podrá extenderse, según podremos ver, a los dioses "generados" del Timeo -vgr. al Mundo, movido por un alma, y a los cuerpos celestes, también animados- así como también al principio racional del alma humana. Y en lo que hace a la figura del Demiurgo, baste por el momento adelantar a lo que detallaremos en la tercera parte, que nuevas contradicciones surgen si se toma en sentido literal esta figura, puesto que tiene o es un noûs que, como tal, debiera poseer un alma; sin embargo él es el constructor del alma, con lo que debería precederla.²⁷

Por lo demás, y fundamentalmente, es Platón mismo en el mito del Timeo quien nos advierte que no debemos tomar el orden de exposición como un orden real de sucesión de los eventos, cuando, a cuento de la creación del alma, nos dice que "aunque nosotros estemos ensayando mencionarla después del cuerpo, no la concibió el dios más joven que éste, pues no habría permitido que lo más viejo fuera regido por lo más joven; pero como nosotros participamos en gran medida de lo casual y azaroso, de este mismo modo solemos expresarnos" (34b10-c4). Con lo cual, pues, Platón daría a entender que la secuencia narrativa no representa secuencia alguna en los elementos del universo cuya construcción se describe.²⁸

Es, pues, por estas razones entre otras que adherimos a una interpretación no literal del mito creacionista del Timeo, entendiendo que su orden narrativo no debe tomarse ni al pie de la letra ni cronológicamente sino sólo como un orden -no necesario sino contingente- de exposición; exposición que, por lo demás, estaría eligiendo expresar secuencialmente en forma de una cosmogonía lo que en realidad es un análisis de los diversos elementos constitutivos del cosmos y del hombre. Creemos, asimismo, que la miticidad de esta cosmogonía conlleva que en muchos aspectos la misma posea, además de internas contradicciones y detalles meramente pictóricos o poéticos, un sentido no siempre manifiesto sino en muchos casos simbólico o metafórico que por lo tanto debe ser descifrado.²⁹

Desde esta perspectiva, estimamos perfectamente legítima la búsqueda del significado filosófico de esta presentación en gran medida mítica y poética que Platón hace de la creación del mundo por un Demiurgo a partir de un estado inicial de desorden. Consideramos que no se trataría sino de una metáfora que aquél emplea para mostrar, bajo la forma de sucesión cronológica, la dependencia ontológica del cosmos de una prioritaria causa inteligente, aislando paralelamente con propósitos descriptivos -y por tanto presentando muchas veces de un modo independiente- aspectos de nuestro mundo real que de hecho son indisolubles y siempre existentes en él -como por ejemplo noûs y anáñkē, a los que, si bien por momentos o incluso por secciones el relato intenta describir aisladamente, no podemos concebir sino como operando juntos en el universo en tanto éste no es sino un producto "de la composición de necesidad e intelecto" (ex anánkēs te kai nou systáseōs, 48a1-2).³⁰

Ahora bien, trasladado esto a la figura demiúrgica, si es que de hecho nunca hubo desorden antes del orden ni tampoco "creación", debiéramos entender entonces que la acción divina que el mito nos describe en un plano de sucesión temporal en realidad no se manifestó en un momento pasado sino que se manifiesta constantemente en un universo que existe siempre. No se trata, pues, de que el mundo haya sido creado en un determinado momento y completado de una vez para siempre; en todo caso, si la función "cosmo-gónica" del theós ha de ser mantenida aun fuera del marco mitológico, ha de serlo ya como un proceso eterno,³¹ en tanto "dios", por cierto,

es tò demiourgoún y tò poioún (cf. Fil., 26e-27b); es la aitía de Tim. 28a4 y c2 que es calificada de "excelente" en 29a5-6, cuyo resultado es la más bella de las obras (cf. kállistos tòn gegonótòn); en otras palabras, es la causalidad "eficiente" o principio dinámico primero pero entendido no en tanto meramente "actuó" sino en tanto actúa constante e ininterrumpidamente como fuente de todo ordenado devenir. En efecto, no es sino del ámbito del devenir en que consiste nuestro actual mundo sensible (cf. gênesis kai tò pân tóde, 29d7-e1; gênesis kai kósmos, 29e4) de quien el Demiurgo es al principio del mito puesto como causa (cf. ibidem), y si es que este devenir en tanto devenir "cósmico" u ordenado depende en su ser de una causa superior que lo sustente, hemos de afirmar que Dios posee, simultáneamente con y en virtud de su perpetua función cosmogónica, un papel "conservador" y "cosmonómico"³² que ejerce tanto ahora, como antes, como siempre.³³

Y aun cuando la metáfora artesanal de que se vale Platón pudiera capciosamente sugerir que el Demiurgo no es más que un "deus ex machina" que ordena el mundo para luego retirarse de él -concepción que difícilmente pudo sostener quien, imputándosela a Anaxágoras, tan acerbamente la critica en el Fedón (97b-99c)- no debemos olvidar que aún dentro del marco mítico no deja de estar presente otra función del dios además de la generatriz: la de gobierno (cf. 48a2, 42e3). Dicho gobierno que garantiza el mantenimiento del orden en el cosmos no puede, por su parte, entenderse si no se supone indispensablemente la presencia constante de Dios en el mundo, puesto que si él no está, o si está ausente, no puede haber más que desorden, tal como lo deja claro no sólo según detallaremos el propio mito del Timeo (53b), sino además el mito del Político, que enseña que no basta que, aunque luego se retire, el dios esté por lo menos por un tiempo o incluso deje enseñanzas al mundo para que éste marche bien por siempre, sino que se requiere su presencia constante en el timón para que el universo pueda ser realmente inmortal contrarrestando su tendencia a lo caótico y al desorden (cf. 269c-273d).

No es sino esta misma presencia divina en el mundo, indisociablemente unida a un papel cosmonómico conservador y de gobierno, la que encontramos particularmente enfatizada en Leyes X, donde leemos que "es necesario que sean gobernantes (árchontes) quienes han de administrar (toús dioiké-

scntas) perpetuamente (endelechôs) el universo entero" (905e); y que "el que se ocupa del universo (tôi tou pantôs epimelouménôi) tiene todas las cosas ordenadas (syntetagmóna) con vistas a la conservación (sōterían) y excelencia (areté) del Todo" (903b).

El gobierno divino del mundo se manifestaría, pues, en una función de "poner orden" (kosmeîn, cf. Leyes 898c4, 899b8) que en realidad es constante en el universo -aun cuando en el contexto mítico del Timeo esta acción parezca puntual (cf. diekôsmēsen, 69c1)-; función que, paralelamente, va unida a un "cuidado" por el mundo (epiméleia, cf. Fedro 246e, Pol. 271d, 273a, Leyes X 897c, 898c, 900c-d, 902b, 902e-903a, 903e; etc.). Estas características de gobierno, cuidado y ordenación cósmica dentro de la filosofía platónica corresponderán, según veremos, propiamente al alma (cf. vgr. Tim. 34b-c, Leyes X 896c) o, más precisamente, al noûs; noûs en el que, como sabemos, radica la esencia de la divinidad, y que en el propio mito del Timeo aparece como otro nombre para ella (cf. 47e4, 48a2).

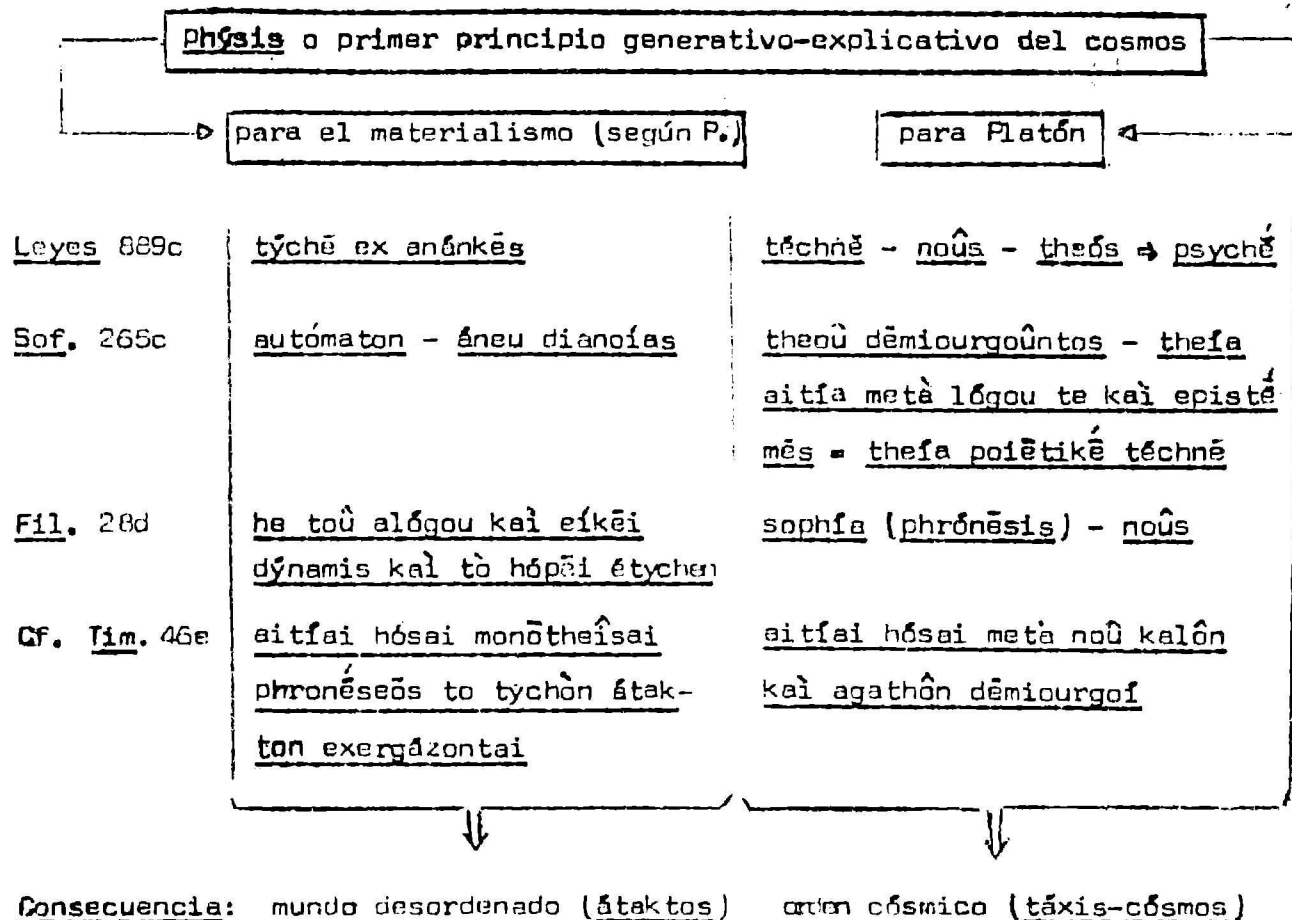
Pues bien, no resulta casual que, así como la epiméleia es colocada del lado del noûs y del alma, también lo sea la téchnē (cf. Leyes X 892b), que Platón llama "producto de la inteligencia" (lo mismo que la ley, cf. noû gennémata, 89Dd6-7). Es este entonces el momento de analizar en todo su alcance filosófico el concepto de "arte" que tanta relevancia tiene en la teología y cosmología de Platón, y no sólo en el mito que nos ocupa sino también en otros contextos más "discursivos" (vgr. en Sofista 265b ss y Leyes X) que retoman la imagen de un mundo nacido no por azar sino por arte (cf. ek téchnēs gégonen, Tim. 33d1).

En primer lugar, reparemos en que si bien hablar en términos de "arte" parece retrotraernos a imágenes metafóricas, se trata en todo caso de una de las más adecuadas de las que disponemos, por comparación con cómo opera la artesanía humana, para representarnos la orientación teleológica del cosmos. En tal sentido el punto más importante de la actividad artesanal radica en que trabaja no al azar sino con un propósito definido, orientado a la consecución de un fin, que se efectúa procurando que los medios de que se dispone se ajusten lo mejor posible a él y cuidando hasta el más mínimo detalle en función del orden y la proporción de la obra entera a producir (cf. Gorg. 503e). Así pudimos comprobarlo al analizar la función que desempeña míticamente el Demiurgo del Timeo -Artista supremo, que trabaja según un modelo no sensible, sino eterno (28b-29b)³⁴ y cuyo

propósito consiste en obtener la mayor semejanza posible, en cuanto a belleza y bondad, de su obra con su modelo. Asimismo, resulta significativo que en Leyes X Platón compare al dios con un médico, gobernante, piloto, estratega, administrador o político y, en general, con un "demiourgos" para enfatizar el cuidado y preocupación (epiméleia) de la divinidad tanto por las cosas pequeñas como por las grandes (cf. 902c-e) y su disposición de cada cosa con vistas a la bondad del todo, no haciendo el todo en función de la parte sino a la inversa (cf. 903c). Pues bien, desde esta perspectiva, podemos valorar la importancia que reviste la representación del mundo como un producto artesanal, para aludir a esta planificación racional del universo hasta en sus más mínimos detalles y al designio teleológico que penetra al máximo posible todo lo corpóreo; conceptos de planificación racional, propósito o designio que ya en el mito del Tímeso encontramos relacionados con la actividad demiúrgica del dios (cf. prónoia 30c1, 44c7, epínoia 37c8, diánoia 38c2, 76d7, etc.) y en los que podemos detectar el significado filosófico más profundo, a nuestro juicio, subyacente a la función mítico-cosmogónica con que allí nos es presentada la divinidad.

Así, pues, podemos rescatar el valor filosófico del concepto de "arte" en cuanto al componente de designio que comporta todo arte, entendiendo la téchnē sobre todo como una "actividad inteligente consciente y finalística";³⁵ y aun cuando, como dijimos, no debamos tomarla al pie de la letra si entendemos que con ella se sugiere la efectiva producción de un objeto que no existía antes (cf. Sof. 265b). Sin embargo, no debe extrañarnos que Platón recurra a esta metáfora aún aparentemente fuera de contextos míticos, cuando se trata de proponer un esquema alternativo de explicación del mundo a teorías opuestas que habrían sugerido un comienzo y evolución del cosmos a partir de fuerzas o elementos inanimados y por mero "azar".³⁶ Es esta una nueva perspectiva desde la cual el concepto de "arte", unido indisolublemente al de inteligencia y dios, cobra una importancia filosófica crucial, a saber, como principio "generativo" y explicativo del mundo en la cruda polémica que Platón sostiene con los "materialistas",³⁷ fundamentalmente desarrollada en Leyes X (888d ss), pero también presente en el Sofista (264d-266b) y en el Filebo (28c ss).

En efecto, el arte de que hablamos no es sino el "arte productivo divino" (theía poiêtiké téchnē) de la clasificación del Sofista (264d ss); "una causa que, operando con razón y conocimiento, es divina y procede de dios" (tinós aitíās...metà lógou te kai epistēmēs theías apò theou̇ gignoménēs), a la cual Platón sienta como principio de todos los seres (naturales) animados e inanimados en contraposición con la "creencia habitual" de que la "naturaleza" (phýsis) les da nacimiento como resultado de alguna causa "espontánea" (automátē) y sin inteligencia (áneu dianoiás) (265c). La misma tema de conceptos afines téchnē, noûs, theós reaparece en Leyes X 889c, diálogo en que se los emparenta directamente con el alma -reivindicada como la verdadera phýsis en 892b-c- en una reanudada y extensa discusión con aquellas teorías que confunden la phýsis o el principio generativo de la realidad con el "azar" (o con la "necesidad" entendida como azar, cf. týchē ex anánkēs, 889cl-7). Tal azar equivale a lo que en el Sofista acabamos de ver como "causa espontánea y sin inteligencia" o sin propósito, y en el Filebo hallamos como "fuerza de lo irracional y fortuito y mera casualidad" (tèn tou̇ alógu kai eikéi dýnamin kai tò hópēi étychen, 28d). Este último diálogo deja claro, asimismo, que postular al azar como único principio explicativo y regente del cosmos equivale, para Platón, a admitir la consecuencia de un mundo desordenado (atáktōs, Fil. 29a); mientras que, inversamente, el orden cósmico no puede sino fundarse en el imperio de una causa racional divina (30c); la misma "causa de la mezcla" que fue llamada tò poiou̇n y tò dēmiourgou̇n en 26e-27b tanto como ahora sophía kai noûs (30c, cf. noûs kai phronēsis thaumastē, 28d y noûs basileús :ouranou̇ kai gēs, 28c). Análogamente, la contraposición que pronto analizaremos entre "causa errante" o necesidad y causa inteligente en el Timeo, deja claro que los efectos "bellos y buenos" en el mundo -es decir, ordenados, ya que tò kalón ouk ámetron, Tim. 87c5- no pueden producirse más que a partir de causas acompañadas de noûs (metà nou̇); mientras que, por el contrario, la postulación de causas "desprovistas de sabiduría" (monōtheîsai phronēseōs) no puede explicar más que efectos azarosos y desordenados (cf. tò tychòn átaktos, Tim. 46e). Traemos, pues, a modo de resumen el siguiente cuadro a fin de ver con mayor claridad el significado filosófico de "dios" en Platón, teniendo en cuenta a qué se opone y de qué es sinónimo en esta polémica con el "materialismo ateo":



Así, si entendemos la "týchē" como ausencia de finalidad y como principio irracional de desorden, "dios", en contraposición, ha de entenderse como propósito inteligente presente en el mundo y causa eficiente de su orden.

Ahora bien, para Platón es un hecho evidente que el ouranós es ordenado, y ello no pueda, pues, obedecer sino a una causa divina. En efecto, en Fil. 28e leemos que "decir que el nous organiza todo cósmicamente (pánta diakosmeîn) es digno del aspecto del cosmos, tanto del sol, de la luna como de los astros y de toda la revolución del cielo"; y en Leyes XII 966e se aduce como una prueba en favor de la existencia de los dioses "cómo están reguladas las revoluciones de los astros".³⁸ Ello parece, desde esta perspectiva, suficiente para descartar que los principios de los materialistas puedan detentar un papel rector en el universo.

Cómo sería si ellos imperaran, o lo que es lo mismo, cómo sería el mundo si Dios no ejerciera constantemente su influencia -o en términos del Timeo, si abstrayéramos la operación del nous sobre la anánkē- viene representado míticamente bajo la metáfora del "desorden precósmico":³⁹

"Y, por cierto, antes de esto [i.e., la generación del universo], todas esas cosas se comportaban sin razón ni medida (alôgôs kai amétrôs). Y cuando [el dios] se puso a ordenar el universo, en un primer momento fuego, agua, tierra y aire poseían ya ciertas trazas propias, pero yacían totalmente en un estado como es natural que esté todo cuando dios está ausente de algo (hótan apéitinos theós)" (Tim. 53a7-b4).

A la luz de este pasaje -que nos muestra con toda claridad, según dijéramos, que la presencia de Dios es constantemente requerida en el universo si éste ha de conservar su orden- advirtamos la importancia filosófica que revela la noción de "dios", por cuanto no podemos entenderla sino como aquella racionalidad y ese designio tal que, cuando falta (=si faltare) no puede haber sino desorden. Y ello porque es sólo el Noûs al que a todo pone orden (noûs diakosmôn pánta, cf. Fedón 97c, Orát. 400a, Fil. 28e, Leyes XII 967b, y la función de Dios como diakosmôn en Fedro 246e, Pol. 273d-e, Leyes X 899b, etc.).

Sólo el noûs, en efecto, que como veremos no es sino el alma cuando está en relación con las Ideas (cf. Tim. 37c, Rep. VI 508b-d), es el que puede contemplar el orden en lo inteligible y consecuentemente imponerlo en lo sensible. Ahora bien, no debemos olvidar empero que esta imposición del orden se ejerce dentro de límites, en un espacio dado (chôra, Tim. 52a8; cf. 48e-49a, 50a-51b; 52a-d) y sobre un elemento de "necesidad" (anánkē, 47e5-48a) que representa condiciones restrictivas para la operación inteligente; necesidad que, librada a sí misma, considerada con abstracción de la intervención del noûs, no puede ser relacionada más que con desorden (el mismo que caracteriza al caos precósmico; cf. Tim. 30a2-5, 46e3-6, 52e, 53b, 69b), pero que en virtud de la acción de la inteligencia deviene "mecanicismo" ordenado⁴⁰ de causas y de efectos (cf. Tim. 46c7-46e2, 47e4-48a, 68e-69a). A este segundo momento lógico correspondería, dentro del mito, la "persuasión" que el noûs ejerce sobre la necesidad, sustrayéndola en la medida de lo posible de su carácter "errante" (planómēnē, 48a7) y convirtiéndola en "concausa" (synaitía, 46a7) o "causa auxiliar" (aitía hypēretoûsa, 46c7-8, 68e4-5) para sus fines (cf. 48a).

Es decir, la anánkē sería un concepto radicalmente ambiguo en el Timeo. En el primer sentido mencionado -que en estado puro, insistimos, no constituye más que una abstracción- puede equipararse a la týchē de los "materialistas" (cf. týchē ex anánkēs, Leyes 889e1 y la relación entre ex anánkēs y tō týchon en Tim. 46e; también Aristóteles, Física II 8, 198b17d; es

to es, a lo ateleológico y fortuito que por su inconstancia e irregularidad no puede proveer ningún verdadero fundamento para lo que entenderíamos por "ley natural".⁴¹ Sólo en el segundo sentido, en cambio, que ya supone la intervención del noûs, puede considerarse a la anánkē como encadenamiento causal regular que sirve a los designios de aquél, si bien no descartamos, empero, la presencia de un residuo de necesidad en el cosmos sobre el cual el intelecto no lograría establecerse con absoluto control y que por tanto ofrecería cierta resistencia a su propósito, de manera que el "sin lo cual" o el instrumento pudiera eventualmente representar un "contra lo cual" o un obstáculo. Ello quedaría evidenciado, por lo demás, en las frases restrictivas que Platón se ve obligado a introducir al hablar de la operación de la inteligencia sobre la necesidad (cf. katà dýnamîn en 46c8, tà pleísta (y no tà pánta) en 48a3, etc.).⁴²

Lo dicho nos da una idea de la relación entre teleología -correspondiente en el esquema causal presentado por el Tímeo a las causas "primeras" (46d8) o "divinas" (68e7)-y mecanicismo -correspondiente a las "concausas", causas auxiliares (46c6-7), "segundas" (46e2) o "necesarias" (68e7). Si tenemos en cuenta que Platón llama causas primeras a "aquellas que acompañadas de intelecto son artesanas de cosas bellas y buenas" (hóσαι μετὰ νοῦ καλὸν καὶ ἀγαθὸν δαμιοῦργοί, 46e4) comprenderemos que la causalidad primera no puede residir sino en la acción de la inteligencia. Asimismo, las causas segundas son caracterizadas como "aquellas que son movidas por otras, y que a su vez ponen en movimiento a otras por necesidad" (hóσαι ὑπ' ἄλλῶν μὲν κινουμένῳν, ἕτερα δὲ ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίγονται, 46e1-2),⁴³ pero que son incapaces de poseer intelecto por sí mismas, hasta el punto de que "privadas de sabiduría, producen siempre sus efectos azarosa y desordenadamente" (46e5-6). Sólo, pues, pueden constituir verdadero mecanicismo "ordenado" gracias a la intervención del noûs, gracias a su subordinación a un plan teleológico. De allí que las causas "necesarias" no deban buscarse por sí mismas, sino sólo en pos de las "divinas" que son las que les dan sentido (cf. 68a7-69a). Pero asimismo éstas se valen de las primeras como instrumento indispensable o condición sin la cual la causalidad teleológica no podría ejercerse (ya que el cumplimiento de un fin necesariamente requiere de medios).⁴⁴ Es por ello que leemos en 46c, después que se ha intentado una explicación mecánica de la visión y de la formación de imágenes en los espejos:

"Todas estas cosas se encuentran entre las concausas de las que el dios se vale para cumplir, en lo posible, la forma de lo mejor".

Notemos que en este pasaje perfectamente podría sustituirse "dios" por

"causalidad primera", a la luz de todo lo examinado precedentemente: Son las causas primeras o artísticas, la teleología, las que se valen (chrê-tai) de las causas segundas o mecanicismo para el cumplimiento de lo mejor (tèn tou aristou idéan apotelôn); teniendo en cuenta, por lo demás, que la relación que guardan las causas primeras frente a las segundas es paralela a la que guarda el noûs frente a la anánkē.⁴⁵

Desde esta perspectiva, el "dios" que inicialmente se nos presentaba bajo el ropaje mítico del Demiurgo, termina así desenmascarándose como el intelecto que resulta principio explicativo del orden cósmico (y ello hasta el punto de que la obra del Demiurgo es explícitamente descrita como la obra del noûs: tà dià nou dedēmiourgēmēna, 46e4); principio que rige sobre la anánkē y que actúa a la manera de un designio teleológico en el mundo que se vale en la medida de lo posible del mecanicismo o causas segundas para el cumplimiento de un fin. Si a esto agragamos que Platón caracteriza a las causas primeras como aquéllas que son "dēmiourgoi de cosas bellas y buenas" (46e4), no podemos entonces menos que coincidir plenamente con la interpretación de Cherniss de que la figura demiúrgica sería "una personificación de la abstracción lógica, causación inteligente en general, un símbolo de las causas hōsai metà nou kalôn kai agathôn dēmiourgoi".⁴⁶ Esta interpretación resulta particularmente reforzada si se tiene en cuenta que en el texto del Timeo el Demiurgo (llamado "la mejor de todas las causas" en 29a5-6) aparece como una figura mítica para dar cuenta del problema filosófico de la aitía planteado en 28a4 y c2: Y si tomamos en consideración los dos aitiôn gênē diferenciados en 46e, no cabe duda de que el Demiurgo responde a las primeras.

De esta manera, y tras estas reflexiones, hemos tratado de arribar al significado filosófico que subyace bajo la presentación mítico-cosmogónica del theôs. El Demiurgo se ha revelado entonces como "una imagen que hace falta despojar de su contenido material para elevarse a una concepción racional de la causa del universo";⁴⁷ causa ordenadora y conservadora cuya acción y cuya presencia es permanente desde siempre en el universo como un Todo; causa inteligente que representa el dominio mismo de un designio "artístico" o teleológico en el cosmos. Tal significado -que ha quedado puesto al desnudo particularmente a la luz de dos pasajes del Timeo alusivos al theôs (53a7-b4 y 46c7-d1), y corroborado por el a-

porta que otros textos de este y otros diálogos nos brindan para comprender el tema: en realidad subyace, a nuestro juicio, a toda la construcción mítica.

Y así "dios" no resulta sino otra palabra para la causalidad primera ejercida por la sabiduría que gobierna el mundo y que permite a Platón hablar, precisamente, de "naturaleza sabia" (émphrôn phýsis, 46d8) al caracterizar este tipo de causalidad. En efecto, el cuadro esbozado en p. 27 ha evidenciado que "dios" tiene que ver con la téchnē, el lógos, la epistémē, la phrónēsis, la diánoia, la sophía y el noûs, términos todos que suponen o equivalen a "intelecto"; y este intelecto, propio de un alma, es la phýsis en su verdadero sentido (cf. Leyes X 892b-c) o, como también diría Platón, la verdadera "causa" (cf. Tim. 45d). Causalidad que por cierto no desplaza el "verdadero" papel "causal" desempeñado en otros diálogos por las Ideas (vgr. especialmente Fedón 96b y 100bss), sino que lo supone (en tanto orden inteligible o modelo que la inteligencia debe contemplar para poder consecuentemente ordenar lo sensible) a la vez que le confiere verdadera eficacia y posibilidad de ingerencia en el ámbito fenoménico, en la medida en que esta causalidad primera ejercida en el Ti-meo eficientemente por el noûs es la que permite llevar a cabo un fin procurándole medios en el orden de las causas mecánicas y llenando así el chōrismós que de otra manera se daría entre las Ideas y el devenir; tal como podremos, por lo demás, corroborarlo más en detalle al analizar el papel mediador desempeñado en la realidad platónica por el Alma Cósmica.⁴⁸

Asimismo, hemos podido comprobar que la tan enfatizada "bondad" del dios no resulta sino un corolario de su racionalidad, pues es la contemplación de las Ideas (y en definitiva, el Bien) la que lo determina a obrar bien, no pudiendo entonces menos que producir efectos buenos, es decir, ordenados.⁴⁹

Por último, valga reparar en que el significado filosófico de "dios" al que hemos arribado subyace tanto a la figura mítica del Demiurgo padre como a la de los demiurgos hijos; figuras cuya distinción, según hemos visto, el relato incluso tiende a diluir y que en definitiva no apuntan sino a mostrar la misma función (causal racional) en el universo. Sin embargo, hay una perspectiva desde la cual esta diferenciación al menos inicial entre un dios singular y dioses plurales no deja de presentar cierto interés ni de ser sugerente desde un punto de vista filosófico. Ello ocurre sobre todo cuando se tiene en cuenta el hecho insoslayable de que la

teleología, o el propósito de la mayor semejanza posible con el modelo eterno, no logra cumplirse en el dominio de lo "mortal" con igual éxito que en el de lo "inmortal", de manera que hay indudablemente una estratificación jerárquica en la realidad platónica que viene a traducirse míticamente en una jerarquía entre los agentes que son responsables de la creación de cada nivel.

En tal sentido, la introducción de la persona singular y dominante del Demiurgo padre representaría la presencia de un propósito unitario en el mundo como un todo que lo dota de la mayor posible perfección e inmortalidad, logrando así un verdadero "triumfo" del noûs sobre la anáñké que se evidencia particularmente en el ámbito del Cielo, donde la racionalidad domina hasta tal punto que los astros mismos son llamados "dioses" y en donde, incluso, se ubica en el mito la verdadera morada del alma racional humana (Tim. 90a; cf. 41d8e1 y 42b2-5).

La introducción de una pluralidad de demiurgos "generados", en cambio, que obran más bien "recordando" las órdenes recibidas de su padre (cf. 71d) e "imitándolo" (42e8, 44c5, 69c5), marcaría entonces el pasaje a un plano de degradación de esta excelencia en cuanto al producto obtenido: De allí que mediante la acción de estas divinidades secundarias se explique la generación de la multiplicidad de aspectos mortales en el universo; aspectos que por cierto no encontramos en otro ámbito más que en el terrestre y con relación a los cuales el mito ofrece los mejores ejemplos de la limitación que la anáñké ofrece al noûs.⁵⁰ Ello no obsta, sin embargo, para que el designio teleológico gobierne de todos modos, tanto en el Cielo como en la Tierra (cf. Noûs basileús ouranoû kai gês, Fil. 28c; enkratès ouranoû kai gês, Leyes X 897b, etc.). Insistimos, asimismo, en que la subordinación de los dioses menores respecto de su padre, a quien imitan y obedecen en todo, no hace sino evidenciar en última instancia un predominio de la unidad sobre la multiplicidad ya que no es sino un mismo télos unitario (la perfección de las Ideas) el que tanto el Demiurgo como sus vástagos tratan de imitar, con mayor o menor éxito, en el universo. (De allí que se llame al Demiurgo responsable, directa o indirectamente, de todo lo que es bueno en todas las cosas que se engendran, cf. Tim. 68e5-6.)

Ello viene así, por lo demás, a concordar perfectamente con la concepción del principio divino como unidad a la vez que como pluralidad de un modo que no contradice la existencia de una superioridad jerárquica del Demiurgo padre sobre sus hijos o de la unidad sobre la multiplicidad; jerarquía que, como veremos en la próxima parte de este trabajo, podrá traducirse en el papel cosmonómico rector del Alma del Mundo sobre los astros. La correspondencia Demiurgo-Alma del Mundo y dioses menores-astros tampoco carece de cierto interés si se considera, con relación a este último por analogado, que míticamente la identificación entre ambos términos es por lo menos parcial,⁵¹ pudiendo la función generatriz de lo mortal que desempeñan estos dioses menores relacionarse con el papel activo que en el universo platónico desempeñan los cuerpos celestes, y especialmente el Sol (cf. Rep. VI 509b) en la generación de la vida en la Tierra.⁵²

TERCERA PARTE

BUSQUEDA DEL CORRELATO ONTOLÓGICO DE "DIUS"

Nuestras disquisiciones anteriores nos han llevado a encontrar el significado filosófico que posee en el Timeo la noción de "dios". Así, él se nos ha revelado como causa racional primera, perpetuamente generadora y conservadora de orden en el cosmos; designio inteligente que lo gobierna y que garantiza el cumplimiento de la teleología en el universo, si bien con mayor perfección y unidad en lo inmortal, pero de cualquier manera imperante también en el ámbito de lo mortal. En esta "causalidad primera que acompañada de noûs produce artísticamente efectos bellos y buenos" (cf. 46e), míticamente personificada en el Demiurgo, hemos encontrado resumidas dos notas esenciales de "dios": su racionalidad y, como consecuencia de ello, su bondad; bondad que podemos apreciar por sus efectos: el orden en el mundo, siendo sólo el noûs el que puede imponer orden.

Fues bien, estas características parecen desplegar suficientemente el significado filosófico del concepto de "dios". Podemos, sin embargo, preguntarnos por cuál pueda ser su "referente" dentro de la estructura de la realidad platónica. ¿En qué nivel y/o niveles ontológicos se encuentra el theós representado? Esta pregunta involucra volver al relato en busca de las distintas realidades que puedan ser aludidas mediante el término 'theós' y discriminar, entre los varios dioses que se mencionan en el Timeo (vgr. el Demiurgo mismo, el Intelecto Cósmico y/o el Mundo, las Estrellas Fijas, la Tierra, los planetas, los dioses de la mitología popular, etc.) cuáles tienen dentro de la filosofía de Platón un correlato ontológico concreto.

I. Demiurgo.

En primer lugar, comencemos por examinar si al Demiurgo es lícito acordarle algún status per se dentro de la realidad platónica como un noûs trascendente y diferente de los elementos del universo del que él es representado como hacedor, o si acaso debemos identificar la acción que simuliza con alguna de las otras instancias de la realidad presentes en el mito, respecto de las cuales él en principio es diferenciado.

Por supuesto que, al hacernos esta pregunta, damos ya por descartado que el Demiurgo no debe ser tomado literalmente en el sentido de un dios "creador" del mundo en el pasado, puesto que si, tal como hemos examinado precedentemente, la creación no es más que un mito y el mundo ha existido siempre, el "creador" no tiene derecho alguno a la existencia. Sin embargo, lejos de despojar al Demiurgo de toda significación filosófica bajo la excusa de que es "meramente" mitológico, creemos legítimo buscar algo que, como figura mítica que es, represente seriamente. Nuestro análisis anterior lo ha visto, así, como símbolo de la racionalidad divina operando en el universo desde siempre y para siempre en pos de fines que son buenos. Pero podemos aún preguntarnos: Si según ello "dios" significa esencialmente "racionalidad", ¿dónde hemos de hallarla? ¿Qué instancia de la realidad platónica es depositaria de la función causal y monómica simbolizada por el Demiurgo?

1. Por empezar, no creemos que el Demiurgo pueda estar simbolizando la función causal activa de las Ideas en general o, en particular, del Bien -a pesar de que esta interpretación ha contado en la crítica platónica con algunos adherentes-.¹ Sabemos, en primer lugar, que las Ideas carecen de verdadero poder productivo, limitándose a no ser más que "fines" o "paradigmas" trascendentes (Iim. 28a7, 29b4, 39e7, 46e5, 49a1) de los que lo sensible es copia (29b2-3, 29c2, 92c7); paradigmas cuya "alteridad" respecto de las cosas cambiantes resulta enfatizada en el Timeo tanto o más que en otros diálogos (cf. Iim. 51d-52d; 27d5-28a4, 29b-c),² y ello hasta el punto de que la imagen de la actividad artesanal del Demiurgo aparece en el mito como un indispensable recurso para dar cuenta de cómo es posible conectar aquellos dos niveles ontológicos en principio tan diferenciados.

Incluso, el hecho de que en Iim. 50c7-d4 se compare al Receptáculo con una madre, al mundo sensible con un hijo y a las Ideas con un padre -cuando precisamente mediante la palabra patēr se había aludido al Demiurgo en 28c3- no debe despistarnos si se considera a la luz del contexto que la comparación es explícitamente trazada sólo en el sentido de que las Ideas son "aquello a partir de cuya semejanza nace lo que se genera" (tò hóthen aphomoioúmenon phýetai tò gignómenon, 50d1-2), con lo cual se estaría enfatizando una vez más su carácter de "modelos", es decir, de fines más que de causas productivas.³

Hemos tenido oportunidad de ver, por lo demás, que el carácter de "causa eficiente" o matriz que Aristóteles no encontró en las Ideas de Platón,⁴ viene por cierto desempeñado no por estas últimas sino por el alma en

general (explícitamente llamada arché kinéseōs en Fedro 245c y Leyes X 896b), o específicamente por el noûs (en Fil. 30c identificado con la aitía llamada tò poiōn en 26e6-27b); y que no es sino este mismo noûs el que representa el Demiurgo del Timeo. Intellecto que, por su parte, en modo alguno es lícito identificar con las Ideas, y ello no sólo porque éste aparece claramente situado por debajo y subordinado al modelo inteligible que contempla y que detenta una absoluta prioridad ontológica sobre aquél en tanto objeto que precede y funda a la facultad que lo piensa (cf. Tim. 29a, 37c1-3, Rep. VI 508d, etc.);⁵ sino además porque como es sabido las Ideas, si bien inteligibles (noetá, cf. vgr. Tim. 30c2, 48e6, 51c5, etc.) no son inteligentes, careciendo, por lo demás, de otras notas que la inteligencia comporta, tales como vida, alma y movimiento (cf. Sof. 249a). Por el contrario, las Ideas son absolutamente invariables e inmutables: tò aní katà tautà échōn akinétns, (Tim. 38a3; cf. 52a1-2).⁶

2. Ahora bien, una vez que hemos distinguido el noûs de las Ideas colocándolo por debajo y dependiente de ellas en la estructura de lo real, hace falta aún delimitar con mayor precisión el status ontológico de este noûs que el Demiurgo representa, sobre todo a la luz de su relación con el mundo y con el Alma de éste. Por cierto, dicho noûs ha sido interpretado de diversas maneras, que se reducen a dos líneas fundamentales: las que lo consideran trascendente al mundo e independiente del Alma Cósmica, y las que entienden que no es una entidad separada sino un aspecto immanente al Alma del Mundo. Nos proponemos defender la segunda interpretación, y para ello procederemos a un examen crítico de la primera, mostrando las serias dificultades que ella acarrea y las bases textuales que hacen que nos inclinemos por la otra lectura.

(i) Una primera interpretación consiste, pues, en considerar al noûs del que el Demiurgo es un equivalente mítico como un principio superior, hipotasiado, independiente del Alma Cósmica, separado ontológicamente de ella y por tanto trascendente al mundo. Tal punto de vista -representado paradigmáticamente por Hackforth-⁷ discrimina el noûs como principio último de la psyché como principio derivado, rechazando que tengamos derecho a inferir a partir de Fil. 30c, Tim. 30b y Sof. 249a que "el noûs que es Dios o causa deba estar en un alma", aunque reconoce que "si Dios ha de impartir su bondad al mundo, si la Razón ha de penetrar este mundo de kinēsis y génesis, ha de ser a través de la psyché, el principio del movimiento".⁸

Al margen de que podrían cuestionarse algunos supuestos sobre los que en el caso de Hackforth viene apoyada su interpretación,⁹ creemos que esta postura, tal como está planteada, es radicalmente antinómica. En efecto, conduce a dos conclusiones igualmente válidas e igualmente contradictorias entre sí:

(a) Si el Demiurgo es el Noûs personificado y admitimos los detalles del mito en cuanto a que es el constructor del Alma, parece seguirse que el Noûs es separado del Alma y anterior a ella.

(b) Si el Alma es la primera causa del movimiento y el Noûs posee movimiento (cf. Tim. 34a, Leyes 897c), entonces el Alma debe ser anterior al Noûs.¹⁰ Tal es la aparente dificultad que surge de considerar al Noûs como un dios separado e independiente del Alma. Una solución que la evita es considerar al noûs como una facultad o estado del alma, que por lo tanto no se da sin ella. A favor de esta postura hablan por empezar los textos de Sof. 249a, Tim. 30b y Fil. 30c concernientes a que el noûs no se da sin alma ni separado de un alma, y cuyo alcance general con relación a todo noûs consideramos innecesario restringir.

En efecto, aun cuando ha sido aducido que tales pasajes se refieren no al noûs sino a lo que tiene noûs: el mundo,¹¹ creemos por nuestra parte que a afirmaciones tales como "jamás podría haber sabiduría e intelecto sin un alma" (sophia mên kai noûs áneu psychês ouk án pote genósthên, Fil. 30c9-10) o "a ninguna cosa le puede advenir intelecto en forma separada de un alma" (noûn...chôris psychês adýnaton paragenésthai tói, Tim. 30b3) tienen seguramente una validez general más allá de que en el contexto en que están insertas, y justamente como consecuencia de lo primero, se las aplique específicamente al Intelecto y al Alma del Mundo. Y aun cuando se concediera que este contexto no ayuda a decidir con toda claridad el alcance de la afirmación de que el noûs no se da chôris psychês, el pasaje de Sof. 249a, sin embargo, en donde se incluye intelecto y vida en tò pantalôs ón haciéndose residir ambas cosas en un alma, no parece dejar ninguna duda de que esta afirmación vale para todo noûs, en tanto pertenece a lo plenamente real. Así, la argumentación daría a entender que todo noûs real en tanto tal implica vida y por lo tanto alma y movimiento; argumento que difícilmente Platón habría formulado si creyese que hay algún noûs real que no implica alma.¹²

Tampoco puede descuidarse la clarísima afirmación general de Tim. 46d relativa a que "entre los entes... al único que corresponde tener intelecto es al alma". Del mismo modo, creemos que no hay razón para no hacer valer con relación al noûs demiúrgico la caracterización que Platón provee del intelecto en Rep. VI 508d,¹³ y que traslada al Noûs del Alma Cósmica en Tim. 37a-c donde leemos que cuando el Alma tiene contacto (epháptētai, 37a6) con lo indivisible (amériston, id.) y su discurso versa sobre lo racional (logistikón, 37c1), i.e.

las Ideas, entonces... "surgen intelecto y conocimiento necesariamente" (noûs epistémē te ex anánkēs apoteleítai, 37c2-3); de tal manera que "si alguien llamare a aquello en que ambas cosas nacen de otro modo que "alma" dirá cualquier cosa menos la verdad" (37c3-9). Según ello el noûs, lejos de ser una entidad independiente, resulta ser lógica y ontológicamente dependiente del alma, ya que en breves términos se definiría como alma en relación con las Ideas, no constituyendo entonces sino una facultad o estado propio de la psyché.

Por lo demás, todo lo dicho apunta a mostrar que la interpretación del noûs demiúrgico como independiente del Alma Cósmica resulta tan poco viable, a nuestro juicio, en el caso de que se lo considere como un Noûs hipostasiado respecto del Alma Cósmica, como si se ve en él un Intelecto superior y distinto del Noûs que en el mito el Demiurgo deposita en el Alma del Mundo (cf. 30b4).¹⁴ Agreguemos que, si como resulta tanto en uno como en otro caso, se hace separado y "trascendente" a tal Noûs, dicha "trascendencia" se sumaría a la de las Ideas, con lo que se "duplicaría", por así decirlo, el problema del "dualismo", ya que nos veríamos ante la aporía de tener que resolver no sólo cómo es que las Ideas, a pesar de su alteridad, se conectan con el mundo sensible, sino también cómo es que aquella supuesta inteligencia trascendente lo hace con éste y con su Alma. Esta consecuencia resulta tanto más paradójica cuando se tiene en cuenta que, según lo examinado en la segunda parte, la figura del Demiurgo del Timeo y en general, el concepto de una racionalidad eficiente que mira a un fin para operar de acuerdo con él sobre lo sensible, tiende justamente a conectar dos ámbitos heterogéneos más que a plantear un nuevo problema de divorcio. Desde esta perspectiva arribamos una vez más a que el Noûs no puede darse sin un alma, lo único que, para Platón, puede desempeñar una verdadera función mediadora entre Ideas y fenómenos; teniendo en cuenta que, por su parte, el único tipo de alma que es dotada en el Timeo de tal función mediadora a escala cósmica no está separada del mundo, sino que reside en su cuerpo (cf. psyché en sómati, 30b4-5) y que es ni más ni menos que en la constitución ontológica del Alma del Mundo donde hemos de encontrar paradigmáticamente expresado el real fundamento de la función de mediación que míticamente presenta el Demiurgo. Pasemos, pues, a comprobar más en detalle lo que acabamos de decir, en soporte de nuestra in-

interpretación de que el Demiurgo en realidad simboliza el Alma del Mundo. En su aspecto esencialmente racional, a la luz del análisis de su constitución ontológica y de la función que desempeña en la realidad platónica.

(ii) En efecto, entendemos que es el Alma Cósmica la entidad que representa el Demiurgo como mediador en tanto su obra es impartir al ámbito del devenir características del ámbito eterno, y la que posibilita entonces una "solución" al problema de la "participación" del que Platón mismo fue consciente en el Parménides.¹⁵

Recordemos al respecto que ya el Parménides (131a ss) critica el lenguaje -en alto grado metafórico- que Platón usara para hablar de la relación Ideas-cosas sensibles en otros diálogos, por ejemplo en términos de "participación" o de "semejanza" entre copias y modelos; y plantea a modo de aporía cómo es posible la conexión entre dos niveles ontológicos completamente heterogéneos, como lo son lo inteligible inmutable y lo sensible mutable (cf. Parm. 133c-134). Pues bien, la inclusión de alma, vida y movimiento en τὸ παντελὸς ὄν en Sof. 249, y más precisamente, el concepto de Alma Cósmica (presente vgr. en Fil. 30a+c y especialmente en el Timeo) puede interpretarse como un intento de solución a ese problema, sobre todo si se tiene en cuenta que el Timeo nos la describe como compuesta por el Demiurgo de una mezcla de tres elementos: existencia (ousía), identidad (tautón) y diferencia (tháteron), cada uno de los cuales, por su parte, es intermedio entre lo indivisible (amériston) y lo divisible (meriston), esto es, entre lo inteligible y lo sensible, (Tim. 35a).¹⁶ De esta manera el Alma Cósmica, al presentar homogeneidad en parte con cada uno de estos órdenes, puede, por su carácter anfibio, actuar como un puente entre ellos, posibilitando justamente lo que el Parménides había cuestionado: una efectiva conexión entre los ámbitos fenoménico y absoluto más allá de las conexiones recíprocas entre los seres de cada ámbito (cf. Parm. 133c-134).¹⁷

En otras palabras, el Alma del Mundo, en la medida en que es racional, o que lo indivisible forma parte de su naturaleza, "piensa" perpetuamente el orden (i.e. lo inteligible, calificado de kósmios vgr. en Rep. VI 500c9) -según el principio de que lo semejante conoce lo semejante; ahora bien, en la medida en que también entra en su composición la naturaleza de lo mutable, se mueve perpetuamente en orden, y es por me-

dio de esta eficacia motriz que logra proyectar el orden que contempla en lo sensible.¹⁸ De esta manera el Alma, al conjugar no sólo una función (auto) motriz¹⁹ sino también una función cognoscitiva -al menos en parte- orientada noéticamente hacia las Ideas (cf. Tim. 37a-c) puede explicar no sólo que el mundo se mueva, sino también que se mueva en orden;²⁰ y así podemos ver cómo ella resume los dos aspectos: (i) contemplativo del fin (en tanto tiene noûs) y (ii) productivo o eficiente (en tanto arché kinēseōs) que míticamente caracterizaban la acción artesanal del Demiurgo. Y por ello mismo puede el Alma, por su parte, actuar en el mundo como causalidad primera inteligente; función que no sólo ya el Timeo adjudicaría a la psyché -al decir, en el contexto de una contraposición entre causas primeras y segundas, que estas últimas son (por sí mismas) "incapaces de poseer ninguna razón (lógos) e intelecto (noûs) para nada, pues entre los entes (tôn óntōn) al único que corresponde tener intelecto es al alma" (46d4-6)- sino que aún más explícitamente le es delegada en Leyes X. En efecto, allí se caracteriza el movimiento del alma como causa primera de todos los demás movimientos y como movimiento primario que, asociado al noûs, se vale (chrōménē) de los movimientos corpóreos o secundarios para conducir todo recta y felizmente (cf. 896e-897b); con lo que vemos una vez más que es la acción teleológica del alma, en tanto racional, la que subordina y a la vez se apoya en el mecanicismo.

Ahora bien, que el Alma del Mundo es esencialmente racional quedaría evidenciado no sólo por su constitución ontológica, sino también por el hecho de que más de una vez se caracteriza el movimiento con el que ella mueve al cuerpo cósmico como el movimiento del Noûs -lo que muestra nuevamente que éste no puede concebirse divorciado de aquélla- (cf. Tim. 34a, 47b, 90c). Asimismo, es del Alma del Mundo como un todo de quien se afirma que posee una "vida inteligente a través de todo el tiempo" (émphrōn bíos pros tōn sýmpanta chrōnon, 36e4-5); además de la significativa circunstancia de que el mito la representa como hecha de la misma sustancia, sólo que más pura, con que fue hecha el alma intelectiva humana (cf. 41d).²¹ Según ello, pues, no ha de sorprendernos que dicha Alma del Mundo pueda desempeñar las funciones que al analizar el significado filosófico de "dios" vimos ejercidas fundamentalmente por el noûs. Así, ella estaría investida, como cualquier otra alma y por excelencia entre ellas, de la

función de gobernar al cuerpo (Tim. 34b-c, Leyes X 892a, 896c; cf. Gorg. 465c-d, Fedón 80a, 94b, Rep. I 353d), de cuidarlo (Fedro 246b, Leyes X 897c), así como también de poner orden (Crát. 400a, Leyes X 898c, cf. 899b). De esta manera, creemos que es fundamentalmente en el Alma del Mundo donde hemos de encontrar la verdadera entidad depositaria del rol de arché en sentido no sólo "cosmogónico" (de principio) sino además "cosmonómico" (de gobierno);²² que hemos detectado como trasfondo filosófico de la presentación mítica del theós.

En definitiva, y recapitulando algunas conclusiones, creemos con relación al noûs demiúrgico que, dado que

- . en tanto noûs no puede darse sin un alma
- . el noûs no es más que una función, facultad o estado del alma que en su ser depende de ella
- . sólo el alma, y especialmente la naturaleza intermedia del Alma Cósmica, puede desempeñar en la realidad platónica el papel mediador que míticamente ejerce el Demiurgo, al conjugar una función contemplativa del fin con una función motriz
- . de este modo sólo el alma es también, en tanto la única entidad que puede tener noûs, la única entidad que puede garantizar eficientemente el cumplimiento de la teleología en el cosmos subordinando al mecanicismo y valiéndose de él, siendo así depositaria del papel de causalidad primera inteligente que hemos visto simbolizar al Demiurgo
- . el Alma del Mundo es en el Timeo esencialmente racional, moviendo al mundo con los movimientos que son propios del Noûs, y pudiendo, en tanto racional, ejercer la divina función de ordenar y gobernar el mundo,

por ello creemos que existen entonces muy buenas razones para vernos inclinados a pensar que, si el Demiurgo personifica el Noûs, no lo hace en tanto entidad separada o dios independiente -su aparente independencia le viene sólo de la forma mítica de exposición- sino entendiendo al Noûs como el esencial aspecto racional del Alma del Mundo.²³

Ahora bien, llegados a este punto nos parece pertinente aclarar que estimamos perfectamente compatible sostener, por un lado, que el Demiurgo

simboliza las "causas primeras" o teleológicas de Tim. 46e -tal como hemos afirmado en la segunda parte- y añadir ahora que el Demiurgo en realidad es un doble mítico del Alma del Mundo, en su aspecto esencialmente racional. Si bien ambas interpretaciones en cuanto a qué personifica el Demiurgo han sido a veces vistas como diferentes de un modo que se ha contrapuesto la primera a la segunda,²⁴ consideramos que en verdad ambas no son inconciliables desde el momento en que enfocan el problema desde diferentes aspectos. La primera interpretación corresponde al significado abstracto, conceptual, que hemos reconocido en la noción de "dios"; la segunda, a nuestro presente intento de darle un correlato ontológico concreto dentro de la estructura de la realidad platónica. La total correspondencia entre estos dos estratos se manifiesta con toda evidencia en Leyes X (895d-896b), donde se afirma que "el movimiento que se mueve a sí mismo", y que tiene la función de causalidad primera (cf. 894b ss), designa (proagoreúei) aquella misma realidad (ousía) a la que llamamos "alma". (También el Timeo, según ya hemos visto, nos ha señalado a la psyché como la única entre los entes capaz de poseer noûs -y de operar entonces como causa primera-en contraposición con las causas "desprovistas de sabiduría" -cf. 46d-.)

Valga, por lo demás, agregar que si bien a escala cósmica hemos adjudicado tal función de causación inteligente y de gobierno, representada míticamente por el Demiurgo, preeminentemente al Alma del Mundo, nada obsta para que también las almas de los astros puedan ser subsidiariamente depositarias de aquélla, desde el momento en que ambos tipos de alma poseen la misma naturaleza;²⁵ de tal manera que será posible traducir la unidad-y-pluralidad con la que se nos presentaba la figura demiúrgica en la racionalidad que caracteriza tanto singularmente al Alma del Mundo como también pluralmente a los cuerpos celestes. Desde esta perspectiva, no nos sorprenderá que Platón hable de "divinidad" en ambos niveles, tal como podremos comprobarlo en los análisis que siguen.

II. Inteligencia (Alma) Cósmica y/o Mundo.

En efecto, a la luz de todo lo dicho estimamos perfectamente legítimo adjudicar dentro de la estructura de la realidad platónica el carácter de theós al Noûs Cósmico, tal como por lo demás puede hallarse explícito en Tim.

47b4-c4, donde leemos que la visión nos fue obsequiada "para que, al contemplar las revoluciones del intelecto en el cielo (en ouranôî tou nou... periôdous), nos sirvamos de ellas para las circunvoluciones en nuestro pensamiento (epi tás periphorás tás tês par' homîn dianôeseôs) [...]; y a fin de que [...] al imitar las [revoluciones] de la divinidad que son completamente no errantes (tás tou theou pântôs aplaneîs oúsas), pudiéramos corregir las nuestras, que son errantes".

Por cierto, este pasaje es lo suficientemente ambiguo como para interpretar que 'toû theou' en 47c3 alude, o bien al noûs, o bien al ouranós en que el noûs se da (cf. 47b7),²⁶ y que con mayor frecuencia es llamado theós en el Timeo; pero ello no representa una gran diferencia si se tiene en cuenta que, tal como veremos, el mundo no sería llamado "dios" si no tuviera noûs, y asimismo, la divinidad del noûs sólo puede concretarse ontológicamente en un cuerpo, es decir, en la divinidad del mundo.

Si probamos ahora leer el citado pasaje en el sentido de que allí 'theós' alude al noûs, inmediatamente tendremos que reparar en la expresión 'noûs en ouranôî': El noûs no se da hipostasiado, sino en el Alma (en psychêi), y el Alma está, asimismo, en el Cuerpo (en sômati) del Cielo o del Universo (cf. Tim. 30b4-5). Los períodos que aquí se describen no son, pues, si no los del Alma del Mundo que está dotada de racionalidad (cf. Tim. 36e, 90d), y de la cual se afirma que, extendida en todas direcciones desde el centro hasta el extremo del cielo, "comenzó un divino comienzo de vida incesañte e inteligente a través de todo el tiempo" (36e). Así, puesto que, como ya hemos visto, lo único capaz de poseer noûs es el alma, y puesto que el noûs no es sino alma racional, hablar de la divinidad del noûs equivale a afirmar implícitamente la divinidad del Alma del Mundo que lo posee; divinidad que por lo demás podemos hallar explicitada en Leyes X si leemos allí que el alma, "asociada al intelecto divino, siendo siempre rectamente diosa, conduce todo recta y felizmente" (noûn mén proslaboûsa aei theîon orthôs theôs oúsa, orthà kai eudaimona paidagôgeî pânta, 897b1-2).²⁷ El noûs, y sólo el noûs, sería entonces aquél aspecto o facultad del Alma cuyo ejercicio la hace digna de ser llamada "diosa" y de actuar así como "causalidad primera inteligente", según todas las características que hemos acordado al concepto filosófico de "dios".

Asimismo, como decíamos, si el noûs sólo se da en psychêi, la psychê sólo se da en tou pântôs sômati. Al estar de esta manera indisociablemente uní

da a un cuerpo, al que penetra absolutamente y al que soberanamente gobierna (cf. Tim. 36e, 34a-b), el Alma aparece entonces animando, dando vida y moviendo racionalmente a un universo que es un único Todo esférico perfecto, autosuficiente y exento tanto de vejez como de enfermedad o cualquier necesidad (cf. 32c-34b); y por ello, al ser sobre todo un viviente animado inteligente (zôion êmpsychon ênnoun, 30b8), dicho universo es repetidamente denominado "theós", y con atributos que le convienen en tanto dios. En efecto, se lo llama "dios feliz" (eudaimôn theós, 34b8); "dios autosuficiente y perfectísimo" (autárkês kai teleôtatos theós, 68e3-4); también "dios que un día comenzó a existir" (potè esômenos theós, 34a8-b1) y "dios sensible imagen de lo inteligible" (eikôn toû noêtoû theós aisthêtós, 92a7).²⁸ Reparemos al respecto que el carácter sensible de este dios le viene de poseer un cuerpo, puesto que "el cuerpo del universo se ha generado visible (horatôn); el alma, en cambio, es invisible (adratos)" (Tim. 36e5-6). La divinidad del mundo, sin embargo, descansa no tanto en su corporeidad como en el hecho de que posee un Alma racional y que por lo tanto el noûs opera en él,²⁹ pues, por cierto, si el mundo fuera por ejemplo sólo un agregado casual de átomos, indudablemente no sería "dios" para Platón. Pero asimismo, que el mundo tenga un cuerpo sin un alma es tan irrazonable como que tenga un alma sin un cuerpo,³⁰ y desde esta perspectiva no hacemos sino arribar una vez más a que la divinidad del Noûs o del Alma racional afirmada en el precedente párrafo no hace sino aludir a un aspecto del cósmos que el análisis representa aisladamente, pero que ontológicamente no puede darse sino en un cuerpo y constituyendo así el fundamento de la divinidad del mundo sensible mismo. Como podremos ver, este universo único, autosuficiente y que abarca todo es el dios mayor entre los seres sensibles,³¹ siguiéndole los dioses estelares y la Tierra en un estadio múltiple de la divinidad.

III. Cuerpos celestes.

En efecto, el alma racional se manifestaría no sólo en el ouranós, como principio de su vida y ordenado movimiento, sino también particularizadamente, en cada uno de los cuerpos celestes (cf. en toîs ástrois noûn, Leyes XII 967e).³² En la medida, pues, en que éstos son inteligentes y animados, y poseen cada uno un cuerpo propio, constituyen un nivel no ya singular, como el (Alma del) Mundo, sino plural de la divinidad.

Así, en 39e10 se alude a ellos en su conjunto como "el género celeste de los dioses" (ouránion theôn génos), en un pasaje que hace sucesiva referencia: (i) a las Estrellas Fijas (40a-b6, también caracterizadas como aquellos astros no errantes "que son vivientes divinos y perpetuos" (zôia theía ónta kai aidia, b5) y cuya figura, como la de los demás cuerpos celestes, fue hecha bien redondeada "imitando al universo", a4) (ii) a los planetas (40b6-9, cf. 38c-39a), también ellos vivientes y animados (38e) (iii) a la Tierra misma, a la que se termina caracterizando como "la primera y más antigua de los dioses que han nacido en el universo" (prôtên kai presbytátên theôn hósoi entós ouranoû gegónasin, 40c2-3). Y tras la observación de que sería muy complicado describir los movimientos de estos dioses (cf. tôn theôn, 40c6) sin un modelo visible, Platón culmina su capítulo astronómico aludiendo una vez más a todos los cuerpos celestes como "dioses visibles y generados" (theof horatof kai gennetof, 40d4).

Es de notar asimismo que la consideración de los astros como dioses no sólo es recurrente en los diálogos (cf. tôn en ouránôi theôn, Rep. VI 508a4, megalôn theôn, Leyes VII 821b6, theôn tôn kat' ouranón, 821c7, etc.), sino que además Platón parece no pretender innovar al respecto. En efecto, ya en la Apología (26d) Sócrates reivindica su creencia, "como los demás hombres, en que el sol y la luna son dioses"; y en Crát. 397c-d leemos que los primeros hombres que habitaron la Hélade tuvieron sólo por dioses, precisamente, a los mismos que la mayoría de los bárbaros tienen todavía hoy: "al sol y la luna, a la tierra, a los astros y el cielo", de la misma manera que en Leyes X 887e se alude a la divinidad del sol y de la luna como objeto de una creencia tradicional griega y bárbara.³³ Si damos crédito a estos testimonios, lo renovador y lo verdaderamente significativo radicará entonces en los fundamentos filosóficos sobre los que Platón intenta asentar esta creencia supuestamente popular, de un modo que pueda resistir los embates de posturas "materialistas" que, atendiendo únicamente a lo que se ve, implacablemente harían de todo cuanto marcha por el cielo "montones de piedras y de tierra y de muchos otros cuerpos inanimados" (Leyes XII 967c, cf. X 896d). Es especialmente en Leyes X donde, en contra de estas teorías, encontramos la divinidad de los astros -tanto como la del alma que rige el universo en su conjunto- demostrada sobre la base de un minucioso argumento destinado a probar la prioridad del alma frente al cuerpo (cf. 893b-899b). La clave, pues, consistirá en dotar al universo todo y a cada uno de los astros de un alma (racional), que actúe como principio metafísico de los ordenados movimientos del cuerpo que gobierna.

Insistimos, al respecto, en que para Platón la presencia del nóus en el cosmos y en los astros queda atestiguada por el orden e "identidad" que ostentan los movimientos de éstos, en tanto se trata de un movimiento regular, uniforme, proporcionado y ordenado, en derredor de lo mismo -y/o so-

bre sí mismo- y respecto de lo mismo (cf. Leyes X 698a, Tim. 34a). Dicho movimiento caracteriza, en primer lugar, a la rotación del universo en su conjunto (aquél entre los siete movimientos que en mayor medida corresponde al intelecto y a la sabiduría, Tim. 34a2-3) debida al automovimiento del Alma del Mundo, que dominaría sobre cada cuerpo celeste impartándole un movimiento de traslación, y ello tanto con respecto a las Estrellas Fijas (que se mueven en el sentido del Círculo de lo Mismo, cf. 40b) como a los planetas (que además de estar dominados por el movimiento de lo Mismo siguen la dirección de lo Otro, cf. 36c7-d1, 38e-39a). Lo que no obsta, por lo demás, para que, aparte de estos movimientos impartidos por el Alma Cósmica, cada cuerpo celeste tenga movimientos propios que evidencian la misma regularidad que los movimientos del Todo, como por ejemplo la rotación axial. En efecto, Tim. 40a8-b1 nos explica por qué acontece esta rotación en las Estrellas -afirmación que podemos extender a los planetas e inclusive, según no es ilícito suponer, a la Tierra-:³⁴ Dicho movimiento se da "en el mismo sitio (en tautôi) y de manera regular (katà tautá), pues cada uno de ellas piensa siempre para sí lo mismo respecto de las mismas cosas (perì tòn autôn aei tà autà heautôi dianouménôi)". De esta racionalidad y de este orden no está exento siquiera el movimiento de los planetas, de los cuales, a la luz de nuevos descubrimientos astronómicos -y a pesar de lo que el término 'planêtai' mal podría sugerir- Platón niega rotundamente el carácter de "errantes", pues en realidad "cada uno de ellos recorre siempre el mismo camino y no muchos, sino uno solo en forma circular, aunque parezca que va por muchos" (Leyes VII 822a).³⁵ Así, pues, es ni más ni menos que la ciencia astronómica, en sus adquisiciones más recientes, la que revela, en contra de observaciones superficiales y corrientes, el triunfo de la racionalidad en el universo y por ello mismo la divinidad de éste y de los astros (cf. ibidem, 821a-822d, Leyes XII 966d ss).³⁶

Advirtamos además, a cuento de lo dicho, que el movimiento de cada cuerpo celeste se encuentra dominado o gobernado (kratouménē, 39a1-2, 40b2) por el Movimiento de lo Mismo, propio del Alma del Mundo y coincidente con el movimiento rotatorio de todo el Cuerpo del Universo;³⁷ pero a la vez, cada cuerpo celeste poseería un alma individual como principio de aquellos movimientos que no son atribuibles al Alma del Mundo. Ello mostraría, pues, que el movimiento del Cielo está gobernado por una

unidad que no contradice la pluralidad de las almas astrales pero que simultáneamente revela el papel rector desempeñado por el Alma del Mundo respecto de las últimas. La misma concepción una-y-múltiple del principio anímico divino, a la que acabamos de asistir desde una perspectiva astronómica, quedaría también evidenciada en Leyes X, cuando, tras tematizarse fundamentalmente al alma que rige al universo como un todo (cf. 896e-898c), se afirma que el alma conduce no sólo a los cuerpos celestes en su conjunto (pánta) sino también a cada uno en particular (hékaston) (898d), de tal manera que las que rigen el universo y son causa de su orden resulten ser una y/o varias almas buenas o divinidades (cf. 899b, psychê è psychai).³⁸

Por otra parte, el énfasis puesto en el aspecto racional de estos dioses no debe hacernos olvidar su otra faz, que es la sensible, y que les merece justamente el rótulo de "dioses visibles" (40d4); carácter que, como bien sabemos, no les viene sino de poseer un cuerpo, puesto que al sol, por ejemplo, "todo hombre le ve el cuerpo, pero nadie el alma" (Leyes X 898d), la cual, en cambio, pertenece más bien a las realidades inteligibles (cf. 898e). Lo mismo valía, según pudimos ver, en un nivel más amplio para la alusión al mundo en tanto "dios sensible" (Tim. 92c, cf. 36e). Con esto llegamos a una conclusión muy importante en nuestro análisis del Timeo, y es que hasta ahora la divinidad no es incorpórea más que si se hace abstracción de las condiciones concretas en que de hecho se da; ya que el alma (del mundo, de los astros, y en analogía con el microcosmos) requiere de un cuerpo como vehículo (cf. hárma, Leyes X 899a7-8, Fedro 246e5 y óchêma en Tim. 41e2, 69c7, etc.),³⁹ al que mueve en virtud de su automovimiento y del que se vale para ejercer su influencia en el mundo -observación esta última que no carece de interés si se lo relaciona con el hecho ya examinado de que la acción teleológica del alma se sirve instrumentalmente de movimientos corporales para el cumplimiento del fin de la mayor bondad posible en el universo.

De este modo sería aplicable a la divinidad en estos niveles ontológicos la descripción de Fedro 246d1-2 como "viviente inmortal que tiene alma y que tiene cuerpo unidos ambos por todo el tiempo"; con la salvedad de que en el Fedro ésta era la forma en que "nos imaginamos" (pláttomen) a los olímpicos, "sin haberlos visto (idóntes) ni intuido adecuadamente (hikanôs noésantes)" (246c7), cosa que por cierto no se aplica a los dioses cósmicos, cuyo cuerpo podemos ver y cuyas intelecciones o movimientos anímicos podemos pensar (cf. Tim. 90d); pudiendo incluso hacer sobre ellos afirmaciones

filosóficamente válidas (como lo intenta Platón en Leyes X).⁴⁰

IV. Dioses mitológicos tradicionales

Resulta significativo, sin embargo, que después de haber concluido el capítulo dedicado a los dioses visibles Platón dé un lugar a estos dioses tradicionales dentro de su mito cosmogónico. Una lectura detenida del pasaje podrá mostrarnos un cambio en el tono general del discurso, que pierde incluso su carácter "verosímil" y donde la originalidad de la narración cosmogónica parece ceder a la tradición. Así, se dice que "hablar de los otros dioses y conocer su origen es más de lo que nos es posible", y se aconseja, no sin cierta ironía, "confiar en los que han hablado antes porque, según decían, son descendientes de los dioses (ékgónois theôn) y sin duda conocen bien a sus antepasados. Es imposible, por tanto, desconfiar de los hijos de los dioses (theôn paisín), aunque hablen sin demostraciones verosímiles ni estrictas. Pero como afirman comunicar cosas de su familia, si seguimos la costumbre (epoménous tōi nómōi), hay que creerles. Sea entonces así para nosotros y expongamos, siguiendo a ellos, la generación de esos dioses (hē gēnēsín perī toutōn tōn theōn) de esta manera: De Gea y Urano nacieron sus hijos Océano y Tetis, y de éstos Forcis, Crono, Rea y los que van con ellos; y de Crono y Rea, Zeus y Hera y cuantos sabemos que son llamados sus hermanos; **y de ellos, también otros vástagos**" (Tim. 40d6-41a3).

Aun bien, como puede verse a la luz del pasaje transcrito, difícilmente pueda dudarse de que éste seguramente obedece a un compromiso con la tradición (tōi nómōi), relacionado con el hecho de que Platón no puede evitar hacer una alusión a los olímpicos dentro de la sección de su mito cosmogónico dedicada justamente a la "teogonía". Sin embargo, aun admitiendo esta concesión a la tradición es lícito preguntarse si la mención de los olímpicos se reduce meramente a esto último o si acaso Platón intenta acordarles algún lugar dentro de su estructura de la realidad, o al menos alguna relación con las instancias de ésta.

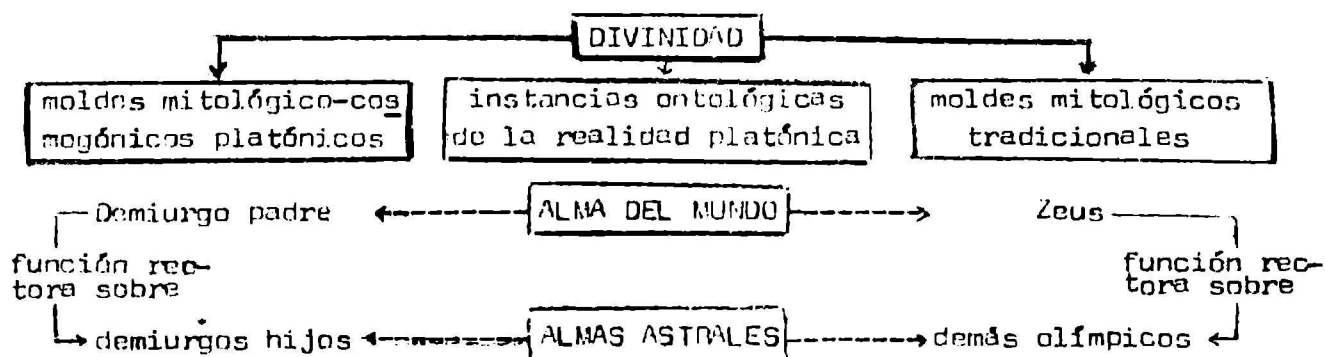
Por empezar, es evidente el menos que Platón no niega -ni aquí ni en ningún otro lugar- la existencia de estos dioses. Y si hemos encontrado cierta ironía, presente especialmente en 40d7-e2, con esto no queremos sugerir que Platón no creyera o aconsejara no creer en los dioses tradicio-

nales -por el contrario, su culto es prescripto explícitamente en Leyes IV 717a-b, en todo caso, sabemos perfectamente que no creía en los dioses tradicionales según la versión deformada que de ellos nos presentaban los poetas (cf. Rep. II 377d- III 392a) -de allí que a estos, más que a las creencias piadosas del hombre común, esté probablemente dirigida la ironía.⁴¹ Y aun cuando tanto aquí (40d6-7) como en Crát. 400d y Fedro 246c Platón manifiesta cierto agnosticismo con relación a la posibilidad, superior a las fuerzas humanas, de hablar de o de conocer a estos dioses,⁴² nada excluye empero que pudiera albergar su creencia en los olímpicos de un modo que se ajustara completamente a su propia concepción de la divinidad, teniendo en cuenta que ésta en principio viene a pulir la que tradicionalmente se tenía de aquéllos (cf. Rep. II 377d ss) y que el autor del Tímeo, como cualquier otro griego, tenía libertad para reinterpretar o rechazar de la concepción popular cualquier elemento o leyenda que no se ajustara a su alto concepto de la divinidad.⁴³

Por otra parte, no puede descuidarse el papel específico que Platón adjudica a los olímpicos a partir de la inclusión de los mismos en la cosmogonía, ya que a estos dioses menores, junto con los astros, el Demiurgo les delegará moldear los aspectos mortales del universo y gobernar al viviente mortal (cf. 41a-d, 42d-e). A la luz de esta tarea, que como hemos visto es eminentemente teleológica (siendo éste el aspecto que prevalece frente a la creciente indiscriminación jerárquica entre el Demiurgo padre y los demiurgos hijos) podría pensarse que Platón estaría aquí redefiniendo el lugar y la función de los dioses griegos tradicionales según un nuevo concepto de la naturaleza de la divinidad.⁴⁴ Lo dicho permite, por lo demás, advertir desde ya una relación entre esos dioses y los dioses astrales, que llega a una práctica identificación al menos en lo que hace a la función que a ambos tipos de divinidades corresponde desempeñar dentro del mito. Si a ello agregamos que en éste los dioses Tierra y Cielo aparecen en un doble aspecto, primero en tanto "dioses cósmicos" generados directamente por el Demiurgo (cf. el ouranós en 34b y 92c, gê en 40b-c), luego personificadamente como el primer eslabón de la genealogía tradicional a partir del cual provienen los demás dioses de las teogonías corrientes (cf. ἄς τε καὶ Οὐρανός, 40e5),⁴⁵ bien podemos pensar entonces en un intento de acercamiento, por parte de Platón, entre la religión tradicional y su propia "religión cósmica".

Dicho acarcamiento ya era perceptible en otros diálogos, como por ejemplo en el mito del Fedro donde Zeus aparece con la función de epimeleísthai y diakosmeîn panta que será propia del Alma racional del Mundo (cf. 246e), y donde en general las almas de los olímpicos parecen estar pensadas como almas astrales o principio de movimiento de los cuerpos celestes (cf. 246e ss).⁴⁶ Aún más explícitamente ocurre aquello en el Filebo (30c-d), donde, tras aludirse al Noûs, y por tanto al Alma en que el Noûs se da, como la causa responsable del orden cósmico, pasa a reves tirarlos mitológicamente con el nombre de 'Zeus' (en cuya naturaleza se encuentra "un alma regia y un regio intelecto", 30dl-2).⁴⁷

Pues bien, si trasladamos este paralelismo a nuestro análisis del Tímeo, no será la primera vez que advirtamos la posibilidad de establecer una comparación entre el papel rector desempeñado por Zeus en la religión tradicional y por el Alma del Mundo en la realidad platónica (a pesar de que la comparación de ésta con Zeus no sea explícita en este diálogo y de que él aparezca míticamente más bien entre los dioses menores subordinados al Demiurgo en su función cosmogónica, cf. 41al ss). En tal sentido, al igual que Zeus domina y gobierna sobre todo, incluidos los demás olímpicos,⁴⁸ el Alma del Mundo posee un papel cosmonómico rector sobre el Todo en general y sobre las almas de los astros (que no es sino el predominio de un designio teleológico unitario en el universo, encaminado al solo fin del cumplimiento de la mayor semejanza posible con el modo eterno, y que se manifiesta astronómicamente en el "dominio" que la revolución de lo Mismo ejerce sobre cada uno de los cuerpos celestes). Este papel rector, según se ha visto, a su vez se traduciría cosmogónicamente en el predominio del Demiurgo padre sobre los demiurgos hijos; con lo que podríamos trazar entonces la siguiente correspondencia entre estos tres "correlatos" -tradicional, ontológico y cosmogónico- que presentaría la noción de "dios" en Platón:



En definitiva, pues, la inclusión de los olímpicos en la cosmogonía nos ha permitido ver no sólo un compromiso sino además el esfuerzo de Platón por no excluir la herencia tradicional sino más bien por integrarla junto a su propia visión de la divinidad, y que esta integración involucra, en primer lugar, una redefinición de la naturaleza y función de los primeros en tanto se los hace intervenir en la organización racional y teleológica del cosmos, de un modo que, por lo demás, les concede, si no un lugar privativo dentro de la estructura de la realidad platónica, al menos una vinculación con sus dioses cósmicos, en tanto cumplen su misma función presentándose como la contrapartida tradicional mitológica de estos últimos. Ello estaría de acuerdo con una tendencia de Platón a acercar ambos tipos de divinidades que ya advertimos a partir del Fedro.

V. Ideas

Ahora bien, llegados a esta altura del análisis, que nos ha mostrado que la noción de "dios" corresponde dentro de la estructura de la realidad platónica a instancias no supremas sino mediadoras y racionales, no pueden dejar de llamarnos la atención uno o dos pasajes del Timeo que podrían hacer pensar en una alusión a las Ideas como theoi. El primero y más importante de ellos es 37c6-7, cuyo contexto conviene transcribir:

"Cuando el padre que lo engendró se percató de que [este mundo], engendrada imagen de los dioses eternos (tôn aidíôn theôn gegonós ágalma), se movía y vivía, se regocijó y, complacido, se propuso hacerlo aún más semejante al modelo (eti dê mállon hómoion prós tò parádeigma)." (Tim. 37c6-d1).

En estas líneas, con las que Platón introduce míticamente la generación del tiempo como imagen móvil de la eternidad, comencemos por advertir la aparente correspondencia entre ágalma y parádeigma. Podemos entonces preguntarnos si no es a este paradigma eterno +las Ideas- al que alude tôn aidíôn theôn; en cuyo caso se trataría de una muy atípica ocasión -para muchos estudiosos constituye la única- en que Platón llama 'theoi' a las Ideas, a las que, en cambio, prefiere llamar 'theía'.⁴⁹ Por cierto, esta presunta excepción no ha dejado de llamar la atención a los comentaristas; y quizá con el intento de salvarla es que se ha interpreta-

do y/o traducido la conflictiva frase "tôn aidíon theôn gegonós ágalma" de maneras diversas a la expuesta.

Así -para citar sólo un ejemplo- Bury traduce "a thing of joy to the eternal gods", llamando la atención sobre "the play on ágalma ("thing of joy" or "statue") and ēgásthē ("rejoiced").⁵⁰ Según esta versión, los dioses gozarían con el mundo, pero, ¿qué dioses? Las Ideas seguramente no, pues no son entidades personales que posean sentimientos; evidentemente, de quien se dice en el contexto del pasaje que "gozó" es del Demiurgo, pero en tal caso no deja de resultar desorientador el plural si se tiene en cuenta que hasta ahora él es el único dios que ha aparecido en la escena. Interpretar, pues, el plural tôn theôn como alusivo al Demiurgo no resulta del todo satisfactorio, y ello tanto en el caso de traducir 'ágalma' como 'objeto de gozo' cuanto como 'imagen' del Demiurgo. Y a pesar de que el juego de palabras advertido por Bury es acertado, no debemos descuidar el hecho de que 'theôn agálmata' es una expresión corriente para 'imágenes de los dioses'.⁵¹

En este punto nos parece pertinente introducir la aguda observación de Cornford, quien parte del rechazo de la consideración corriente de 'ágalma' como sinónimo de 'eikón', la cual, a su juicio, ha llevado a creer erróneamente que los dioses eternos deben ser, o bien el Demiurgo a pesar del plural (cuando, sin embargo, jamás se lo identifica con su modelo), o bien las Formas (en ningún otro sitio llamadas "dioses"). Contrariamente, Cornford se detiene en la semántica del término 'ágalma', señalando que no significa "imagen" o "estatua" sino más, sino, en todo caso, una imagen de culto que el hombre antiguo veneraba y en la que se regocijaba "porque la imagen visible anunciaba la presencia de la divinidad en el santuario" -tal como lo sugieren incluso algunos usos platónicos de ágalma, vgr. Leyes XI 931a-. En Tim. 37c, según Cornford, el Demiurgo contempla el cosmos como un ágalma viviente con sus ocho círculos en movimiento, pero entendido como un "altar" o santuario vacante ("vacant shrine") donde aún deben tomar su sitio los dioses eternos. Estos últimos no son sino los cuerpos celestes: los ouraníoi theoi de 39e, que justamente Platón llama aidia en 40b5.⁵² De esta manera Cornford traduce 'tôn aidíon theôn gegonós ágalma' como "a shrine brought into being for the eternal gods".

Por nuestra parte, creemos que un concienzudo examen del pasaje que nos ocupa no puede soslayar la lectura de Cornford ni sus convincentes razones. Sin embargo, no nos atreveríamos a considerar cerrado con ella definitivamente el problema interpretativo de 37c6-7. El parecido semántico entre eikón y ágalma (aunque no sean sinónimos) no puede, a nuestro juicio, ignorarse completamente, sobre todo cuando el aire general del pasaje es el de señalar la semejanza entre la imagen y el modelo eterno.⁵³ (cf. los empleos sucesivos de ágalma y hómoion prós to parádeigma en 37c7-8; aidíon con relación al parádeigma en 37d1; y aiónos...eikóna en 37d7, cf. 37d5). Desde esta perspectiva creemos que permanece abierta la posibilidad de que 'aidíon theôn' aluda al paradigma; en cuyo caso no nos extrañaría encontrarlos frente a un uso muy amplio de theós como prácticamente sinónimo de theíos.⁵⁴

Sin embargo, aun no descartando que en 37c6-7 pudiéramos estar frente a un excepcional uso metafórico de theós en lugar de theîos, no estamos seguros de que tal posible excepción sea la única en la obra platónica,⁵⁵ si bien por cierto es la más discutida. Podría, al respecto, problematizarse también el pasaje final del Timeo, en el que se habla del mundo visible como "dikón tou noētou theós aisthētós" (92c7), y en donde podría suponerse una alusión implícita al ámbito inteligible como theós.

Por cierto, la mencionada frase presenta la ambigüedad de poder ser leída de tanto como "dios sensible imagen del inteligible" (tomando 'toû noētou' como masculino) cuanto como "dios sensible imagen de lo inteligible" (entendiendo naturalmente el genitivo como neutro). Como es obvio, sólo en el primer caso hallaríamos una alusión implícita a las Ideas como theoi.⁵⁶ Y si bien el hecho de que la posibilidad de la segunda lectura permanezca en pie hace al caso menos problemático que 37c6-7, nos parece sugestivo que Platón haya conservado una ambigüedad de la que seguramente fue consciente en una frase en que, por lo demás -si seguimos la puntuación de Burnet-⁵⁷ 'theós' aparece en una ubicación media estratégica como pudieran valer para cada uno de los ámbitos allí puestos en correspondencia.

Ahora bien, más allá de la discusión filológica acerca de cómo han de interpretarse los textos mencionados, lo que más nos interesa en este punto es preguntarnos si, aun asumiendo que Platón pudiera alguna vez aludir excepcionalmente a las Ideas como dioses, esta alusión tiene algún valor filosófico decisivo.

Por cierto, no faltan intérpretes que realmente consideran "dioses" a las Ideas, hasta tal punto que un caso como 37c no constituye para ellos un problema sino una instancia completamente confirmatoria de que aquéllas son el más alto grado de divinidad para Platón.⁵⁸ Tal postura suele remontarse en última instancia a una identificación o a un manejo intercambiable de las nociones de "dios" y de "divino" que lleva a pensar que, si el grado de divinidad es proporcional al grado de ser, entonces el dios supremo son las Ideas y, en definitiva, el Bien -respecto del cual, por lo demás, podrían señalarse grados inferiores de divinidad.⁵⁹

Para una interpretación como la nuestra, en cambio, que trata de deslindar los conceptos de "theós" y de "theîos" -aunque no faltará ocasión de buscar también su relación- el mayor problema que presenta aquella posición, según ya adelantáramos, es que llevaría a trasladar al ámbito inteligible características que en Platón se han revelado como esen-

ciales del dios tales como inteligencia (y por lo tanto alma, vida y movimiento), conocimiento, poder o eficiencia productora, que en general no encontramos atribuidas a las Ideas.⁶⁰ Por otra parte, resulta significativo y prácticamente deliberado que Platón no tienda a aludir a ellas mediante el término theós. Más bien, en cambio, nos muestra repetidamente que el dios está por debajo de las Ideas (cf. Tim. 29a; Fedro 249c, 247d y sus antecedentes en Eut. 10a), en virtud de cuya contemplación adquieren incluso su divinidad. En todo caso, lo cierto es que las Ideas no son theós en el sentido definido en la segunda parte de este trabajo; si lo son, han de serlo en un sentido completamente diferente de la divinidad, quizá tan diferente para un griego clásico que precisamente por ello Platón se habría cuidado de llamarlas mediante tal denominación.⁶¹ Se trataría, en el caso de las Ideas, de lo que podríamos llamar un aspecto estático y más impersonal de la divinidad, como "realidad última y absoluta" que constituye el último y único patrón de perfección, en contraposición con el aspecto racional y dinámico que en general presentan los dioses en Platón y que en el Timeo encontramos simbolizado en el Demiurgo, evidenciando un status ontológico inferior al de las Ideas.⁶² Siguiendo el uso platónico, entonces, no las llamaremos "dioses", sino "divinas".

VI. Alma racional humana

Por último, podríamos preguntarnos si la racionalidad, que al manifestarse en el Mundo y en los astros, los hace dignos de ser llamados "dioses", no confiere al hombre el mismo privilegio.

Notemos que en principio no hay pasaje del Timeo -y difícilmente lo haya en otros diálogos- en que se aluda explícitamente al hombre como theós.⁶³ Ello no obsta, sin embargo, para que haya una marcada analogía entre macro y microcosmos; analogía que, si bien no le da al hombre el título de "dios", le da el no menos importante derecho a ser llamado "theîos". Por empezar, trataremos de discernir, sobre la base de la comparación del hombre con el dios, algunos elementos de diferencia que ésta asimismo introduce como para que el hombre no sea llamado theós.

Tanto el universo como los dioses celestes son denominados theoí con la característica de que son coextensivos con el tiempo. Ahora bien, que

a pesar de su inmortalidad tienen un carácter no absoluto quedaría reflejado míticamente en el hecho de que no se los sustrae del devenir (tienen génesis) y además nos son representados como compuestos (de alma y cuerpo); lo que los hace teóricamente disolubles, aunque de facto no serán disueltos nunca (41b). El hombre, por su parte, también nos es representado como compuesto, pero, mientras que su noûs es tan inmortal como los dioses -puesto que ha sido hecho de la misma sustancia que ellos, aunque con menor grado de pureza (cf. 41d)- tiene, a diferencia de aquéllos, un cuerpo corruptible, que será devuelto a los cuatro elementos (cf. 42e) más dos funciones anímicas adaptadas a ese cuerpo que son tan mortales como él (cf. 69c ss).

Esto introduce ya un primer factor de diferencia: el hombre no es de hecho todo él, como individuo que posee cuerpo y alma, inmortal como los dioses. Por lo demás, el hecho de tener otras facultades anímicas además de la racional que no presentan necesaria conformidad con esta última (cf. 70a, 42a, etc.) equivale a poseer otras posibilidades de vida además de la que es propia de los dioses (y que es, como sabemos, una vida inteligente). La razón pasa así, de ser algo esencial y exclusivo, a ser una posibilidad que el hombre puede o no ejercitar (cf. Iim. 40a-d, 90a-d)⁶⁴ -y cuyo no ejercicio determina lo que el mito nos describe como su "caída" en animales inferiores (cf. Iim. 42 a-d, 91a-92c; Fedón 81c-82b, Rep. X 619e ss)-⁶⁵ tal como puede verse claramente a la luz de los decretos "condicionales" para el el destino de las almas (cf. Iim. 42a-d; Leyes X 904b ss).

El alma inmortal, por cierto, es profusamente llamada "divina" (theia, cf. Iim. 41c7, 44d3, 45a1, 69d6, 72d4, 73a7, 73c7, 66a6, 88b2, 90c4) por cuanto es ese elemento del cosmos que, al estar hecho de la misma sustancia que los dioses, es afín a éstos y tan perdurable como éstos.⁶⁶ Asimismo, es llamada un daimôn que la divinidad nos ha dado a cada uno, que habita en la parte superior de nuestro cuerpo y que nos eleva a nuestra morada en el Cielo (Iim. 90a); daimôn que debemos cuidar y honrar para ser felices y participar de la inmortalidad en lo posible (cf. 90c) alcanzando la homoiôsis theôi (cf. 90d). Sin embargo, el hombre tiene también la posibilidad de seguir a sus deseos (epithymiai) y ambiciones (philonikíai), llenándose de opiniones mortales y deviniendo hasta donde es posible él también mortal (90b).

Ahora bien, si la razón ha pasado a ser una posibilidad que puede o no cultivarse, el carácter mismo de "divino" propio de esta función del alma

sólo convendrá al hombre en la medida en que viva de acuerdo con ella. Tal es el filósofo, al que al comienzo del Sofista se llama theîos /anér/, aunque distinguiéndoselo explícitamente del theós (216c). De allí, asimismo, que al hombre se lo invite a immortalizarse y a divinizarse: esto significa que la razón no es algo meramente "dado" por esencia. Es, más bien, una tarea; y si aún mantenemos que ella define al hombre -como también lo define, elevándolo por encima de los demás vivientes, su parentesco con los dioses como "zōiōn tò theosebéstaton", Iim. 42a1, Leyes X 902b- ha de tenerse en cuenta que lo define en todo caso en tanto facultad o posibilidad que el hombre posee y debe ejercitar, pero no en tanto función que él necesariamente ejercita -como en cambio ocurre con el dios-. Lo que es en todo caso dado al hombre es la posibilidad de realizarla; y es esta posibilidad ética la que lo distingue del dios, invariablemente racional y bueno.

CONCLUSIÓN

El análisis realizado acerca de los distintos aspectos que pueda presentar la noción de "theós" en el Timeo nos ha mostrado que, a pesar de que sin duda "dios se dice de muchas maneras", éstas responden sin embargo a una concepción unitaria sobre la naturaleza de la divinidad.

Así, en un primer momento, en el que intentamos examinarla en el contexto de una somera comparación con la visión tradicional, pudimos comprobar que aun cuando Platón mantenga moldes "formalmente tradicionales" para aludir al dios, en la mayoría de estos casos, empero, los insufla de un nuevo contenido -tendiente a relevar los esenciales rasgos de racionalidad y bondad- que evidencia un depuramiento de la concepción tradicional.

Es la misma visión depurada del dios como esencialmente racional y bueno la que desde otro punto de vista pudimos advertir a la luz del molde mitológico de confección propia que Platón elige preferentemente para presentar a la divinidad en el Timeo, es decir, la figura del dios Artesano. En esta metáfora artesanal, pues, a la que recurre para explicar cómo opera el theós en el mundo, respecto de la cual hemos aclarado que no conviene tomarla literalmente en el sentido de una producción del mundo en el pasado, hemos podido sin embargo descubrir el profundo valor filosófico de constituir la imagen probablemente más adecuada de la que disponemos para representarnos la organización racional y finalística del cosmos hasta en los más mínimos detalles. En tal sentido, más allá de su ropaje mítico y antropomórfico, y más allá incluso de que Platón nos lo presente singular y/o pluralmente, el dios se revela como esa inteligencia desde siempre y para siempre presente en el mundo que por ser tanto contemplativa de las Ideas cuanto simultáneamente generadora de orden en el universo puede impartirle a éste una orientación teleológica, encaminada al cumplimiento de un fin que no es sino el mismo propósito que guía míticamente toda la acción del Demiurgo, a saber, que todas las cosas sean lo más bellas o lo más semejantes posible al Modelo eterno (cf. Tim. 30d).

Desde esta perspectiva, en oposición al concepto de "azar" que no podría actuar más que como principio explicativo del desorden, Platón presenta como contrapartida su concepto de "dios", que involucra indisociablemente designio e inteligencia, como el único principio rector y como el principal principio explicativo de este universo de hecho bello. Así, "dios",

en tanto noûs -para Platón lo único capaz de imponer orden-, no viene sólo a constituir otro nombre para el concepto filosófico de "causalidad primera y racional" en el Timeo. Esta causalidad del noûs es a la vez teleológica (porque mira a un fin: las Ideas) y eficiente (porque imparte un orden al mundo imitando el orden que contempla). A su vez, se ejerce de un modo que no excluye sino que integra explicaciones mecánicas, desde el momento que opera sobre un elemento de "necesidad" en el cosmos que es en su mayor parte convertido en auxiliar de los propósitos del noûs; con lo que la teleología viene no sólo a subordinar al mecanicismo sino a apoyarse en él como en un medio indispensable sin el cual ella no podría cumplirse.

Por cierto, esta noción de "dios" como causa primera y como mediador entre los ámbitos fenoménico y absoluto que ya evidencia nuestro análisis de su significado filosófico, no puede entenderse cabalmente más que cuando se la completa con un examen del status ontológico que le corresponde dentro de la estructura de la realidad platónica. Desde esta perspectiva, y a la luz de numerosos textos platónicos que lo corroboran, hemos visto que el noûs que el Demiurgo representa, lejos de ser una entidad separada o hipóstasis independiente, no puede existir sino en un alma; alma que, a escala cósmica, desempeña la misma función mediadora y de causalidad primera que correspondía al noûs demiúrgico. De esta suerte, no nos extraña que el Alma del Mundo en tanto esencialmente racional, o más concretamente, el Mundo que ella anima (y precisamente porque lo anima) sea reiteradamente llamado "theós" en el Timeo; como tampoco nos extraña que los astros, también por ser racionales, sean denominados pluralmente "theoi"; pudiendo entonces tanto prioritariamente la primera como secundariamente los segundos desempeñar en el universo el papel rector y ordenador que míticamente vimos representado por las sendas figuras del Demiurgo padre y los demiurgos hijos. Mundo y cuerpos celestes son así dioses cósmicos q. visibles (y esto último en la medida en que están dotados de un cuerpo incorruptible a demás de un alma), los cuales, dentro de la realidad platónica, no hacen sino reproducir la misma concepción tradicional de la divinidad como una-y-múltiple. Incluso, respecto de aquellos dioses, los olímpicos pueden ser pensados como su correlato mitológico tradicional, teniendo en cuenta que tampoco éstos habrían sido excluidos de la función cosmogónica teleológica que en

el mito del Timeo desempeñan los dioses astrales. Con lo que comprobamos, en definitiva, que la concepción platónica de "dios", lejos de divorciarse de la religión tradicional, tiende más bien a depurarla y a integrarla dentro de un contexto filosófico propio.

Así, pues, por todo lo dicho resulta claro que el NOUS, la racionalidad, es la constante de significado que unifica y que subyace a las distintas maneras que Platón tiene de referirse a la divinidad en el Timeo. En efecto,

- es puesta fundamentalmente de relieve aun cuando Platón conserve moldes "formalmente tradicionales" para aludir al theós y aun cuando, según ello, presente a la divinidad con la faz tradicional de los dioses de la mitología popular
- subyace bajo el ropaje mítico del Demiurgo y/o demiurgos que Platón privilegia para representar la acción del dios en el mundo
- aparece como significado filosófico abstracto de la noción de "theós", identificada con las causas primeras, inteligentes y divinas, artifices de todo lo bello y bueno, es decir, del orden teleológico en el universo
- se da en distintos niveles ontológicos, ya sea singular y prioritariamente en el (Alma del) Mundo o pluralmente en cada uno de los cuerpos celestes, que son por tanto denominados "theof".

Cabría, por último, agregar dos corolarios:

- . Las Ideas no son dioses porque, si bien inteligibles, no son inteligentes. (Ello no excluye, sin embargo, que sean para Platón lo más "divino", cf. infra, pp. 68 ss.)
- . La razón humana no es diosa porque el hombre, a diferencia de los dioses, no necesariamente ejercita siempre la inteligencia ni, en consecuencia, necesariamente actúa de un modo racional. Para el hombre la racionalidad no es algo meramente "dado" por esencia sino una posibilidad: una ta rea, que debe realizar imitando al dios, que es su modelo.

Permitásenos, finalmente, concluir insistiendo una vez más en el importantísimo papel de "MEDIADOR" que según nuestro análisis desempeñaría el dios, y fundamentalmente, el Alma del Mundo en tanto racional o diosa, en la estructura de la realidad platónica. En efecto, considerando su constitución ontológica intermedia (compartida también por el alma de los astros) y habiendo visto

cómo consecuentemente el theós opera en el mundo, conjugando tanto una función cognitiva cuanto una función motriz -de arché kinéseōs- y pudiendo por lo tanto, de acuerdo con el orden de las Ideas que entiende, ordenar el mundo a semejanza de su Modelo y gobernarnos, resulta digna de ser muy remarcada la "respuesta" que este concepto de "dios" proveería a uno de los problemas metafísicos más sobresalientes que planteaba la filosofía platónica de la madurez, a saber: cómo es posible la conexión entre dos niveles ontológicos completamente heterogéneos, como lo son los paradigmas inmutables y sus copias mutables, cuando, sin ir más lejos, los primeros no tienen ni conocimiento ni poder eficiente sobre lo sensible (cf. Parm. 133c-e, 134d-e; Aristóteles, Metafísica I 9, 991a11 ss, 991b1-5). Problema, en última instancia, de la relación entre lo "fundante" y lo "fundado" que, asumiendo diversas formulaciones o planteado en diferentes términos, habría de reaparecer reiteradamente en la historia de la filosofía como uno de los grandes temas metafísicos de todos los tiempos.

No consideramos, pues, superfluo haber dedicado un trabajo que, si bien abocado a un pensador del pasado, pero preocupado sobre todo por problemas que en tanto tales continúan vigentes, muestre que el tema de "dios" en Platón no debe ser olvidado en un rincón como una pieza suelta dentro del conjunto del pensamiento del filósofo ni reducido a un obsoleto anticuario de interés a lo sumo para el historiador de las religiones, sino que, además de presentar en el Timeo una coherencia no siempre manifiesta, constituye nada más ni nada menos que el eslabón indispensable que preserva la unidad de su estructura metafísica.



Gabriela Roxana Carone.-

APENDICE

LA NOCION DE "DIVINO" EN EL TIMEO Y SU RELACION CON LA DE "DIOS"

Fue esto que nuestra interpretación del concepto filosófico de "dios" en Platón como una instancia esencialmente mediadora en su estructura de la realidad y no primera o absoluta descansa en buena parte en una distinción parcial entre este concepto y el concepto de "divino" (theîos), no resultará ocioso dedicar un espacio final a elucidar el significado y el alcance que técnicamente tienda a presentar esta noción en el Timeo. En tal sentido, y como lo hicimos con ocasión de analizar la noción de theôs, nos detendremos especialmente en el mito cosmogónico donde creemos que el concepto presenta mayor relevancia filosófica.¹ Trataremos, en primer lugar, de ver qué cosas son aludidas por Platón mediante el término 'theîos' para luego analizar el significado filosófico que pueda presentar el mismo y su relación con el concepto de "theôs".

I

Si comenzamos por hacer, pues, un rápido rastreo de los pasajes del mito en que Platón emplea el vocablo 'theîos' encontraremos que éste presenta un alcance mucho más amplio que 'theôs'. En efecto, podemos en principio considerarlo aplicado fundamentalmente a tres órdenes de realidad: (i) las Ideas; (ii) el dios; (iii) el alma inmortal humana (y traslaticionalmente aquello que la aloja). Cada instancia merecerá un análisis por separado.

1. Ideas. Suele interpretarse que, hacia el final del Timeo, es a las Ideas a quienes se alude como athánata kai theîa (90c1) en el siguiente pasaje:

"Pero todo aquél que se ha dedicado al amor de la ciencia y a pensamientos verdaderos, y ha ejercitado estas cosas por encima de cualquier otra en él, ha de pensar necesariamente cosas inmortales y divinas (phroneîn athánata kai theîa), si en efecto captare la verdad (ánper alêtheías epháptētai), y ha de participar en la inmortalidad en la medida en que la naturaleza humana lo consienta". (Tim. 90b6-c3).

Ahora bien, si se adopta esta muy plausible interpretación -avalada por el hecho de que no sería la primera vez que Platón alude a las Ideas como athánata kai theîa y por la similitud de vocabulario entre alêtheías epháptētai en 90c1-2 y toû alêthou ephaptoménōi en Banq. 212a5-² sería

por cierto un notorio lugar del Timeo donde se aludiría explícitamente a la anthōpinē phýsis en relación directa (epháptesthai) con las Ideas, ámbito inmutable y eterno en relación con el cual vimos que se había colocado en el relato el intelecto del dios (cf. 29a).

Por otra parte, si continuamos leyendo a partir de 90c3 encontraremos que se nos invita a "aprender las armonías y las revoluciones del Todo" (katamanthánein tás tou pantòs armonías te kai periphorás), y de esta manera "asemejar la parte que piensa al objeto de su pensamiento" (tôi katanooúmenōi tò katanooún exomoiōsai) (90d3-4), a fin de tener en buen cuidado el daimōn (la razón) que habita en nosotros, y así ser felices (eudaimōn) y alcanzar el fin último de la vida que los dioses han puesto ante los hombres; fin que como sabemos es participar de la inmortalidad en lo posible (cf. 90c3-7 y d5-7). Sobre esta base contextual, podría surgir la pregunta de si acaso las athánata kai theía de 90c1 no son las "armonías y revoluciones del Todo" que en 90d aparecen como noémata y objeto de nuestro aprendizaje. Así, el hombre participaría de la inmortalidad en la medida en que imita o se asemeja al dios del Universo, por cierto "inmortal y divino".³

Por nuestra parte, consideramos que las posibilidades de interpretación planteadas no son excluyentes, y que la primera puede mantenerse aún contextualizando 90c1. Por un lado, es cierto, no deja de llamarnos la atención que en el Timeo se enfatice la relación de semejanza o afinidad no tanto respecto de las Ideas (como en diálogos anteriores) sino del dios (cf. syngennēis en 90c8; infra, p.67), y que el dios sea por su parte quien aparezca como aquél que, estando en relación con las Ideas, pueda ordenar el mundo conforme a su modelo. Pero bien puede ser que, por eso mismo, Platón esté invitando al hombre a asemejarse o imitar, en un primer paso, el nivel de lo divino que le es más cercano, i.e., el dios cósmico, los movimientos del Alma del Mundo racional (cf. 47c), para a través de este intermedio elevarse luego a un grado superior de participación en lo divino: la captación de las athánata kai theía que son el objeto de intelección propio del theós, y seguramente el tólos último de toda aspiración humana (cf. Tim. 90d5-7).⁴

En esta medida, pues, la astronomía ocuparía en el Timeo el lugar de un paso indispensable hacia la dialéctica. Carácter propedéutico que por cierto ya presentaba en República (VII 527d), pero al que se suma a-

hora lo que podríamos llamar una función "religiosa", ya que el hombre, mediante la contemplación y estudio del cielo estrellado, cuyas revoluciones son "no errantes", no sólo lograría ordenar las revoluciones de su propia alma, "que son errantes" (Tim. 47d-c), como condición indispensable para entender el verdadero "orden" (las Ideas) sólo en virtud de la contemplación del cual puede decirse que resulta ordenado el movimiento del dios cósmico, sino que además lograría entrar en comunión con dios mismo. La homoiôsis theôi aparecería así, en el Timeo, explícitamente vinculada a la religión cósmica.⁵ El macrocosmos, en su constante regularidad, proveería la norma que debe en primera instancia seguir el hombre para devenir verdaderamente sabio y justo.⁶ Y desde esta perspectiva "dios" revelaría una vez más su carácter mediador no sólo en sentido metafísico sino también gnoseológico e incluso ético-religioso, al posibilitar que no sólo lo sensible en general, sino particularmente el hombre pueda tener participación en las Ideas, proveyendo asimismo una auténtica respuesta al problema del Parménides que se preguntaba no sólo cómo las Ideas, siendo trascendentes y tan distintas de nuestro mundo sensible; podrían ingerir en éste, sino también cómo es posible nuestro conocimiento de lo absoluto (cf. Parm. 133b-134e).⁷

Teniendo estas observaciones en cuenta, pues, no resulta nada ilícito pensar que en 90c1 'athánata kai theía' pueda estar aludiendo a las Ideas, de un modo que no excluye sino que supone que el hombre pueda llegar a captarlas, como fin último de una vida excelente, asemejándose (homoiôsis, 90d5) previamente a las intelecciones del Todo. (Ideas que, por lo demás, en tanto eterno e inmutable paradigma de todo, seguirían estando supuestas en el diálogo como lo más "divino" aun cuando no se aludiera a ellas explícitamente mediante tal apelativo.)

2. Dios. En segundo lugar, notemos que en un buen número de pasajes 'theîos' aparece como característica, o equivalente, de lo que se ha llamado "dios" en diferentes sentidos.

'(i) Así, encontramos 'theía phýsis' como sinónimo de 'theôn phýsis' en 68d4 cuando se contrasta, de un modo en apariencia tradicional, la naturaleza divina con la humana, aunque en los peculiares términos de que es sólo el dios el que sabe suficientemente y puede resolver lo múltiple en lo uno y disolver lo uno en lo múltiple (cf. supra, p.10).

(ii) Asimismo, es a la divinidad representada indeterminada o colectivamente en su papel cosmogónico y mítico a quien se alude como "lo divino" (tò theîon) en pasajes tales como 76b1-2 donde se afirma que "entonces la divinidad hizo orificios con fuego en la totalidad de la piel".⁸

(iii) Por lo demás, cuando en Tim. 68e6-7 se distinguen dos géneros de causa (dy' aitiás efdē), la necesaria (tò mèn anankaîon) y la divina (tò dè theîon), encontramos sin duda en el concepto de "causalidad divina" lo que hemos señalado como equivalente del concepto filosófico de "dios", las causas primeras que, acompañadas de noûs, pueden ser eficientes de todo lo bello y bueno en el mundo (cf. 46a).

(iv) 'Theîon' se aplica, a su vez, a los distintos niveles de la divinidad que hemos distinguido dentro de la estructura de la realidad platónica.

(a) Así, se dice del Alma del Mundo en 36e4 que "inició un comienzo divino (theîan archên érxato) de vida incesante e inteligente por la totalidad del tiempo";⁹

(b) y por su parte también "el género de los dioses celestes" (cf. 39e6-40a1) es llamado colectivamente 'tò theîon' en Tim. 40a2, en un pasaje donde leemos que el demiurgo "produjo la figura de la divinidad (toû theîou idéan) en su mayor parte de fuego, para que fuera lo más bella y lo más brillante posible a la vista" (40a2-4). Asimismo en 40b5, siguiendo en el contexto de la creación de los dioses astrales, se caracteriza a los astros no errantes como "vivientes divinos y perpetuos" (zôia theîa kai aidia).¹⁰

Ahora bien, en términos generales, podríamos decir que no sólo los dioses, sino también el alma inmortal humana son aquellas cosas que vienen implícitamente referidas bajo el rótulo de "divinas" en 69c3, en un pasaje donde tà theîa caracteriza a lo que proviene directamente del Demiurgo, en contraposición con las realidades mortales, cuya creación él encomienda a los dioses menores (cf. 69c3-5). Veremos que aún más específicamente el intelecto humano es muy frecuentemente calificado de aquél modo.

3. Alma inmortal humana. En efecto, esta especie de alma es repetidas veces llamada 'theîa' o 'tò theîon', ya sea cuando se alude a ella sin más como "lo divino" (90c4), o como "lo divino en nosotros" (90c8) o "lo más divino en nosotros" (tò theiôtaton tôn par' hēmín, 73a7-8; cf. 86b2), ya

sea cuando se la llama "la simiente divina" (tò theîon spérma, 73c7) o cuando se la coloca en marcada contraposición con las partes mortales del alma (cf. el contraste theîon-thnêtón en 69d y 72d). Esta oposición "divino-mortal" viene así a ser sinónimo de la oposición "inmortal-mortal" (athánaton-thnêtón (cf. 41c-d, 42e-43a, 69c-d, etc.) hasta el punto de que los calificativos de 'theîos' y de 'athánatos' aplicados al principio racional del alma humana devienen prácticamente intercambiables. Platón hace explícito el derecho que conviene al alma de compartir el epíteto de "los inmortales" y de ser llamada, por tanto, tan "divina" como ellos (cf. 41c6-7). Ello es posible porque, como sabemos, el alma racional ha sido hecha del mismo género o de la misma esencia de los dioses (aunque sólo en grado inferior a ellos, cf. Tim. 41d).¹¹ Su vínculo con la divinidad es, pues, una connatural "syngéneia theía" (Leyes X 899d); "afinidad" o parentesco que ya a partir del Fedón había sido proclamado explícitamente del alma respecto de las Ideas (cf. vgr. Fedón 79b, 80b, 84a-b; Rep. VI 487a, 490b, X 611e, etc.) pero que en Timeo (y Leyes X) representa especialmente el vínculo del hombre o del alma con el dios (cf. Tim. 47b6, 90a5, 90c7; Leyes X 899d, 900a, etc.). En Timeo se habla sobre todo de la afinidad entre los movimientos racionales del cielo y los movimientos o revoluciones del alma inmortal humana;¹² las cuales, por su parte, son asimismo calificadas de "divinas" (cf. 44d3, 65a6). Están encerradas en un cuerpo esférico, la cabeza, que es denominada "la morada de lo más divino y sagrado" (tèn tou theiotátou kai hierótátou ofkēsín, 45a1) y que justamente por albergar lo divino, guardando una forma similar a la del Todo, es traslaticianamente llamada "divina" (44d5-6).

II

Hemos visto, así, cómo Ideas, dioses, razón humana, son divinos para Platón. No resultará difícil advertir, a la luz del análisis realizado, cuál es el significado amplio que puede tener técnicamente "theîos" en el Timeo como para aplicarse a estas tres instancias.

En efecto, apenas hace falta volver sobre los textos para detectar que en buena parte de ellos el calificativo de "divino" aparece como sinónimo o acompañado del de "inmortal" (o perpetuo) y/o en contraposición con lo "mortal". Tal situación acaba de ser explícitamente señalada con oca-

sión de examinar la descripción de la razón humana como divina; y podemos ahora recordar que a las Ideas se las llamaba 'athánata kai theía' (90c1), con relación al Alma del Mundo se denominaba "divino" al comienzo de su vida a través de todo el tiempo (36e4), y con relación a los astros aparecía la expresión 'theía kai aidia' (40b5). De un modo genérico también hallábase 'theios' en 69c3 reemplazando a 'athánatos' (usado inmediatamente antes en 69c2) para describir la obra proveniente directamente del Demiurgo en contraposición con lo mortal. Ello nos permite darnos cuenta de que el sentido amplio con el cual el término 'theios' ha sido empleado para aludir a distintas realidades es el de "inmortal", conservando, asimismo, cierta connotación axiológica positiva de "excelencia", en oposición a las imperfectas realidades mortales.

Reparemos, por otra parte, en que este significado fundamental de 'theios' como "inmortal" -en el que, por cierto, Platón en modo alguno innova- se halla tradicionalmente en estrecha relación con el hecho de que es el theós el que desde antiguo es el depositario por esencia y por excelencia de este privilegio; hasta el punto de que, como suele enfatizarse, en toda la antigüedad clásica inmortalizarse resultará en cierta medida también divinizarse.¹³ Sólo, pues, podrá el término 'theios' en la reflexión filosófica pasar a designar propiamente también al alma racional humana en la medida en que ésta ha sido inmortalizada tanto como el dios y revelado ser de la misma familia o del mismo género que lo divino.¹⁴ Cosa que, en contraste con una larga tradición que acentuaba el abismo entre dioses y hombres, logró hacer Platón no sólo al mostrar míticamente en el Timeo que la inmortalidad de los dioses y el intelecto humano proviene de una misma fuente o un mismo padre (el Demiurgo), sino también, y sobre todo, al enfatizar la syngéneia del alma con dios o lo divino: El alma es de la familia de los dioses, la razón microcósmica es de la misma naturaleza que la macrocósmica; y todo ello lo convierte en "homónoma a los inmortales" (áthanátois homónymon, Tim. 41c6).

Ahora bien, tras haber recalcado la tradicional asociación de la inmortalidad con el dios podemos preguntarnos: ¿Siguen siendo los dioses en Platón, del mismo modo que lo eran tradicionalmente, aquellas realidades a quienes conviene el apelativo de "divinos" e "inmortales" por derecho propio, de manera que constituyan el parámetro respecto del cual se juzgue el carácter de divino e inmortal de todo lo demás? Debiéramos respon-

dar más bien que no, y ello desde dos perspectivas:

(i) En lo que hace a la inmortalidad Platón míticamente sugiere que los dioses no son de jure indisolubles -ya que el relato los representa como compuestos, y todo lo compuesto puede ser disuelto- aunque por la voluntad del Demiurgo de hecho no serán disueltos nunca (cf. Tim. 41a-b). Ciertamente, se trata de una imagen, pero podemos descubrir en ella el sentido de que el hecho de que los dioses sean realidades derivadas, secundarias, partícipes del devenir (génesis), quedaría entonces reflejado no sólo en que se los llame "generados" (lo cual, en definitiva, no representaba novedad alguna dentro de la tradición mitológica antigua) sino además, y consecuentemente (según el principio de Rep. VIII 546a?), se les niegue una inmortalidad "esencial".

Asimismo, es de notar que en el mito del Fedro la imagen tradicional de la alimentación del dios a base de néctar y ambrosia -garantía de su inmortalidad- es reemplazada por la metáfora de que la mente divina se alimenta de la contemplación de las Ideas (cf. Fedro 247c-e); lo cual convierte entonces a estas últimas en el fundamento de la inmortalidad y por eso mismo de la divinidad de los dioses.

(ii) En efecto, tampoco el atributo de "divino" pareciera convenir al dios por derecho propio, ya que, según señala aún más explícitamente otro pasaje del Fedro (249c6), son las Ideas, "aquello que siempre es", "lo que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino" (pròs hoîsper theòs òn theiòs estin). La divinidad de éste, pues, sería refractada, adquirida en virtud de la contemplación de aquellas realidades.

Y es que en definitiva son las Ideas las athánata kai theía por derecho propio en virtud de las cuales es posible decir que todo aquél que las contempla -y esto vale tanto directamente para el dios como indirectamente para el hombre- adquiere no sólo el carácter de divino sino también la posibilidad de metascheîn athanasías (cf. Tim. 90c, Fedro 247c y 249c-d).

Notemos que colocar a las Ideas como instancia superior de lo divino respecto de lo cual todo lo demás sea dependiente significa, por cierto, una "inversión de la teodicea. Las Ideas no serán divinas como consecuencia de una suerte de admisión en la familia de los inmortales, sino al contrario".¹⁵ ¿En virtud de qué puede darse esta inversión? ¿Cuál es el factor específico que hace que las Ideas sean el grado superior de lo divino respecto de lo cual todo lo demás sea inferior y contingente? Para hallar u

na respuesta no hace falta salir del concepto de "inmortal" que vimos tan íntimamente asociado al de "divino".

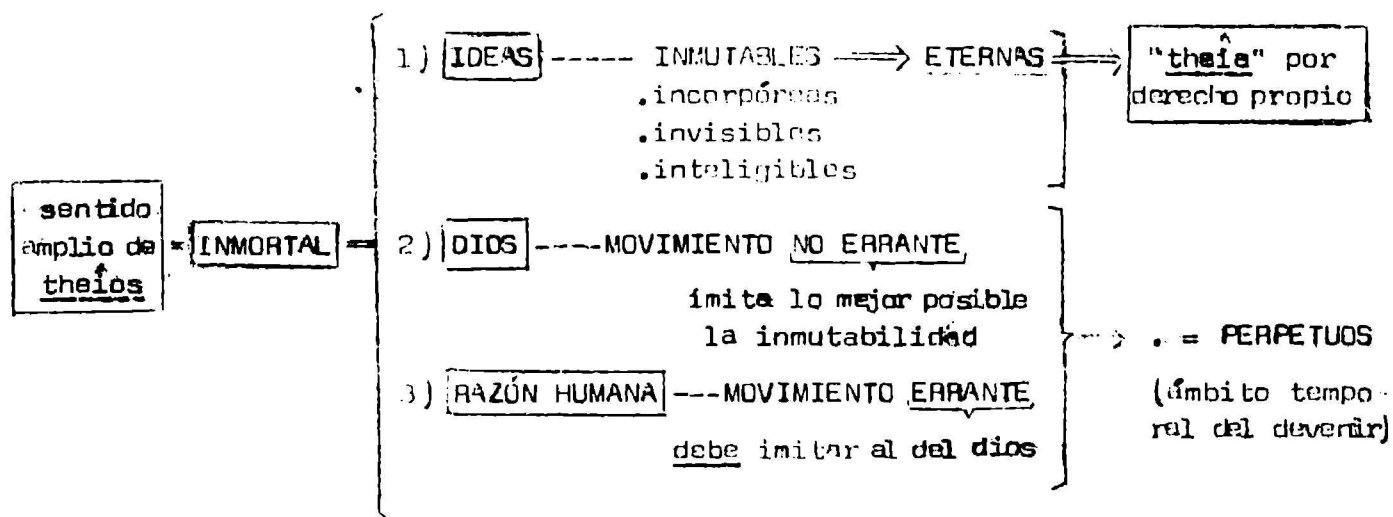
"Si el hecho de durar siempre es la característica esencial de la divinidad", comenta Festugière, "se ve bien que las Ideas poseen esta característica por naturaleza; son eternas en el pleno sentido de la palabra: la eternidad que conviene a la inmutabilidad; los dioses, en cambio, son "generados" y participan del devenir".¹⁶ Aunque, hablando en términos más rigurosos, debiéramos precisar que las Ideas ni siquiera "duran", si se entiende esta duración en sentido temporal. En efecto, precisamente el Timeo se encarga de hacer explícito que la verdadera eternidad, en sentido estricto, está fuera del tiempo y conviene solamente a aquello que es akínēton (cf. 37d-38c).¹⁷ Los dioses, en cambio, se mueven en el tiempo -coexisten sivo con el universo y con los astros- aunque son tan perpetuos o imperecederos como el tiempo mismo; ellos también imitan móvilmente el paradigma inmóvil de la eternidad...

De esta manera, la atemporal eternidad e inmutabilidad de las Ideas (que además y paralelamente son invisibles, solamente inteligibles, aespaciales e incorpóreas)¹⁸ pasarían a caracterizar un ámbito de lo divino supremo,¹⁹ y paradigmático respecto del continuo movimiento circular de la inteligencia del Mundo y de los astros a quienes un cuerpo hace visibles; movimiento no errante al que asimismo por nuestra parte debemos imitar para corregir las revoluciones de nuestro pensamiento, también "divinas" aunque sin embargo "errantes" por la distorsión que experimentaron en nuestro nacimiento (cf. Tim. 47c-d, 90d, 43a-42b).

Con lo dicho concluimos, pues, que "theîos" posee técnicamente un sentido amplio y un sentido estrecho. En sentido amplio, el término se aplica en el Timeo con una carga axiológica positiva a las realidades inmortales, pudiendo así designar tanto a las Ideas, como al dios en los diversos respectos en que se lo considere, como a la razón humana. En sentido estricto, empero, "theîos" es un atributo que corresponde por antonomasia y por derecho propio solamente a las Ideas (en virtud de la verdadera eternidad que en rigor corresponde sólo a las realidades inmutables). Y no es sino en este grado pleno y superior de lo divino en que se funda derivadamente la divinidad de los niveles inferiores. Sin embargo, sabemos que Platón por lo general no llama theós a aquel aspecto máximo, estático e impersonal de lo divi

no, sino más bien al nivel inmediatamente inferior a éste, racional y dinámico, racionalidad suprahumana que se manifiesta en el ordenado movimiento del ininterruptible cuerpo del Mundo y de los astros y que por su constante contemplación de las Ideas, que actúa como garantía del orden en el mundo, resulta por su parte modelo de la racionalidad humana.

Desde esta perspectiva, no será difícil responder finalmente al problema de la relación entre "divino" y "dios" que nos inquietara inicialmente, puesto que ahora resulta claro que, si bien ambos conceptos no son completamente equivalentes, hay entre ellos por lo menos una relación de identificación parcial: tò theïon, lo divino e inmortal, coincidiría en una de sus instancias ontológicas con el theós (sería el atributo propio del dios, o sustantivamente, otro modo de aludir al theós). Pero esta instancia ontológica de lo divino que representa el theós no es sino la que media entre los otros dos niveles de "tò theïon" que restan por encima y por debajo de él: las Ideas y el alma racional humana, respectivamente.



Desde un nuevo punto de vista, pues, el dios revela una vez más su papel de mediador o puente, y esta vez entre los grados superior e inferior de lo divino, o en términos más generales, entre la realidad absoluta y el hombre. No es sino esta misma noción del dios como intermediario entre las Ideas y el alma la que míticamente nos presentaba el Fedro, donde eran los dioses mitológicos tradicionales (aunque poniéndose de relieve su aspecto noíti-

có -cf. 247c-d- y más bien pensados como principio de movimiento de los cuerpos celestes²⁰), aquellos que encabezaban la procesión de las almas para contemplar las Ideas (cf. 248a, 250b-c) y donde la semejanza con el dios garantizaba al alma humana, si bien con mayor esfuerzo, una mejor posibilidad de alcanzar aquella visión (cf. 248a2). Función mediadora que ahora, en el Timeo, adquiere más que nunca su fundamento y aplicación al dios de la concepción platónica según el sitio ontológico que en ella hay reservado para él; ya que, como hemos visto, es la homofósis theôí entendida como la intelección de las revoluciones y pensamientos del Todo, es decir, del universo astronómico, el medio indispensable que permite al alma humana captar finalmente las Ideas que son el objeto de intelección propio del theós y el fundamento de su bondadosa acción en el mundo. Estas últimas reflexiones, que muy lejos de agotar el tema no hacen más que señalar un camino para explorar su riqueza, vienen así a iluminar y a corroborar la conclusión de este trabajo enfatizando el carácter intermediario del dios no sólo a nivel macrocósmico sino también microcósmico; y por tanto no sólo desde un punto de vista metafísico sino también ético y gnoseológico.

NOTAS

¹ Cf. las alusiones a he theós como a una diosa particular de la mitología en 21a2, 21e5, 23d6, 24b5, 24c5, 24d1; y a 'théoi' en 22d7 como a aquellas fuerzas sobrehumanas que desencadenan los ciclos de destrucción que ha sufrido y sufrirá el género humano -fuerza que, si bien aquí es identificada con los dioses, aparece más despersonalizada en otros textos e identificada, por ejemplo, con heimarménē (cf. Pol. 272e); teniendo en cuenta, por lo demás, que ya dentro de la concepción platónica -y en contraposición con 22d- el desorden y la destrucción tienen que ver no tanto con la agencia del dios como con su ausencia (cf. Tim. 53b, Pol. 268d-270a, 272e, etc.).

² Cf. el paralelismo con Leyes X 893a-b, donde se invoca a la divinidad justamente con ocasión de iniciar el discurso destinado a la "demostración de que existen" (apódeixin hōs eisin); discurso que, por cierto, probará la existencia de dioses distintos de los tradicionales a quienes aquí parece invocarse.

Téngase en cuenta, por lo demás, que en Tim. 27b9 'kalésanta katà nōmon theōús' puede ser entendido ya como "tras invocar a los dioses según la costumbre" (cf. Rivaud, PI y Cornford, PC ad loc.), ya como "tras invocar a los dioses tradicionales", lectura esta última que podría relacionarse con el hoi katà nōmon óntes theoi de Leyes X 904a de acuerdo con la interpretación que de este pasaje realiza Dodds como alusivo a las figuras convencionales del culto público. Cf. Dodds, G&I, p. 207 y p. 216 n.65.

³ En una explícita alusión a los dioses tradicionales leemos asimismo en 47d que "la armonía ha sido concedida por las Músas como aliada para poner en orden y en consonancia consigo misma la inarmónica revolución de nuestra alma".

⁴ Cf. también Il. XVIII 125 ss, Od. XVI 211-212; Teognis, Elegía 133-136, 141-142; etc.; Nilsson, HGR, pp. 161-162; Dodds, G&I, p. 41; Chantraine, DDH, pp. 64 y 66, etc..

⁵ Por cierto, como advierte Solmsen (PI, p. 68), también en los poemas homéricos (particularmente la Odisea) podemos encontrar precedentes de esta primer týpos de theología de República (cf. especialmente Od. I 32 y también Od. XXIV 351-352, III 132, XIV 83 ss, etc.); lo cual, en contraste con la arbitrariedad divina que evidencian otros pasajes (vgr. el comienzo de Il. IV, Od. VI 187 ss, y el ya mencionado pasaje de Il. XXIV, 520 ss), puede plantearse como una antinomia fundamental inherente a la concepción homérica de los dioses, en este caso concerniente fundamentalmente a su moralidad. Cf. Lesky, HLG, pp. 91-93.

Podemos notar, asimismo, que la crítica al antropomorfismo tradicional y a las vilezas que éste solía adjudicar a los dioses tiene un buen precedente filosófico en Jenófanes (cf. B 11, 12, 14 y 15 DK).

⁶ Cf. Guthrie, G&D, p. 134. Para la noción del phthónos theôn cf. vgr. Od. V 118 ss, Heródoto I 32, Píndaro Istmica VII 39 ss, etc.; Dodds, G&I, pp. 40 ss.

⁷ Tal oposición es fundamentalmente la de lo inmortal frente a lo mortal. Cf. Il. V 440-443, I 573-575, XXI 379-380 y 462-465, XXIV 525-526; Od. XVI 211-212, etc.. Para este abismo entre dioses y hombres en Homero cf. Lesky, HG, pp. 81-91; Chantraine, DDH, pp. 55-56; Guthrie, GGD, pp. 140 ss.

⁸ Cf. Arist, EGP, pp. 16-17. Asimismo, la marcada contraposición que evidenciaría el pasaje 68d2-8 entre la naturaleza humana y la divina en cuanto a la posesión de la sabiduría, daría a entender que, si en todo caso algún hombre alcanza ejercitarla, sería por cierto más que un hombre (en el sentido tradicional, y más que un hombre corriente), ya que lograría aquello no tanto en virtud de lo que tiene de mortal humano cuanto de divino (no podrían ser más elocuentes al respecto las palabras de Aristóteles en Ética Nicomaquea X 7, 1177b26-1178a2); aunque las restricciones en este caso tampoco dejan de estar presentes.

⁹ Podemos hallar precedentes de la concepción del dios como esencialmente racional en filósofos como Jenófanes, B 24 y 25 DK (cf. también Empédocles, B 134 DK, Diógenes de Apolonia, B 5 DK). En general, para la búsqueda -en que estas ideas se inscriben- de una concepción renovada de la divinidad en círculos intelectuales que habrían sentido la insuficiencia de la visión tradicional cf. Solmsen, PI, pp. 38 ss.

¹⁰ Seguimos al respecto terminología de Brisson, M&O, p. 31.

Notas a la segunda parte

¹ Tal verosimilitud tiene básicamente un fundamento que podríamos llamar "objetivo" (en el sentido de que es la naturaleza del objeto considerado la que funda la naturaleza del discurso que versa sobre él), pero también en alguna medida "subjetivo", tal como pasaría a evidenciarlo Platón en 29c8-d1, donde se nos recuerda al respecto que poseemos una "naturaleza humana"; naturaleza que, por lo demás, parece operar limitativamente frente a tareas tales como las de hallar al hacedor y padre del universo (cf. 28c) e incluso frente a la posibilidad de adquirir un conocimiento exhaustivo sobre algunos temas, vgr. la formación de los colores (cf. 66d-e). De todas maneras, ello no obsta para que este mito platónico tenga la pretensión de poseer una "verosimilitud no menor que ningún otro" (cf. 29c7-8), en lo que advertimos una implícita alusión a la explicación del mundo provista por cosmologías o cosmogonías anteriores que Platón habría sentido como radicalmente insatisfactorias. (Cf. al respecto el uso peyorativo de "mýthos" en Teet. 156c4 y Sof. 242c-d según el análisis provisto por Brisson, PMM, p. 161.)

² Para la ambigüedad de 'génesis' y del participio 'gignómenon' en 28b 4-5 cf. Cornford, FC pp. 24 ss; y para una discusión general del significado del concepto de "génesis" en el Timeo cf. Infra, p. 21 y p. 80, n. 23.

³ En realidad ya encontramos precedentes de este Demiurgo artesano del mundo en Rep. VI y VII como aquél que ha hecho nuestros sentidos (507c) y que ha ordenado el Cielo (530a); en el Político reaparece la identificación del dios con el Demiurgo (cf. vgr. 270a, 273b); y en Sof. 265c hallamos la expresión theû dēmiourgoûntos con ocasión de describirse el arte productivo divino. Asimismo, en Fil. 27b1 se llama a la causa de la mezcla 'tò pánta taûta dēmiourgoûn'.

⁴ Cf. Brisson, MEQ, p. 30; Cornford, FC, p. 34. Por cierto, no es difícil descubrir las razones que Platón habría tenido para introducir míticamente un dios artesano como creador del mundo, si se tiene en cuenta que bien puede ser un esquema alternativo propuesto por aquél frente a anteriores cosmogonías, y sobre todo frente a aquéllas que habrían sugerido un nacimiento y crecimiento del mundo a partir de fuerzas o elementos inanimados y por mero "azar" (cf. al respecto la descripción de este tipo de doctrina provista en Leyes X 889a-890a). Así, Platón no estaría sino refutando a estas anteriores cosmogonías sobre su propio suelo al recurrir a este esquema de sucesión temporal para mostrar el verdadero principio constitutivo del mundo, colocando ya al Demiurgo (vgr. en Timeo), ya al alma (vgr. en Leyes X) como primer eslabón de la cadena. Cf. Cornford, FC, p. 34; Vlastos, DMJ, p. 396-397.

⁵ Así, sería la riqueza semántica del término 'dēmiourgós' la que habría llevado a Platón a elegirlo para designar a una figura que tendrá el rol no sólo de confeccionar el mundo sino también de gobernar, legislar y dar órdenes a sus subordinados. Para un análisis detallado de aquellas actividades del Demiurgo que corresponden, por una parte, a funciones propias

de la tercera clase social de la ciudad platónica, y por otra, a funciones de la primera clase, cf. Brisson, MGU, pp. 35-54. Con relación a la semántica de dēmiourgós cf. ibidem, p. 50 y 86-88; López, FDP, pp. 76-84 -quien, por lo demás, cita Leyes X 902e como un ejemplo en que Platón emplea el término de un modo que conserva su acepción de gobernante (ibidem, p. 82). La función artística y artesanal del Demiurgo es asimismo analizada detalladamente por Schuhl, FGAT, pp. 113 ss.

⁶ Cf. vgr. Il. XVI, 458 (citado también por Lesky, HLG, p. 86; Cornford, GRT, p. 2). Bien repara en esta comparación del dios platónico con el dios tradicional griego Brochard, EPAM, p. 98 (también citado por Grube, PI, p. 236). En Leyes VII 818a-d Platón retoma explícitamente el dicho oudé theós anánkēimé.póte phanēi machómenos (cf. Simónides, fr. 4 D) para interpretar lo en el sentido de que son necesidades no de orden humano sino divino las que limitan al dios; principio en el que podría verse expresada su inferioridad y sujeción a las Ideas (cf. Cherniss, ACPA, p. 608). Resulta curioso, sin embargo, que el otro factor, no divino sino en sí mismo ciego e irracional que actúa limitativamente en la operación del Demiurgo sea también llamado en el Timeo precisamente anánkē (vgr. en 48a; cf. Pol. 269d3 y heimarménē en 272e6), aunque en este caso es la anánkē la que resulta sometida en gran medida al intelecto del dios que logra imponerse y gobernar sobre ella no por fuerza sino por persuasión (cf. al respecto la vinculación de este tema con el problema tradicional de la relación entre Zeus y el Destino señalada por Cornford, FC, pp. 361-364).

⁷ Cf. Brisson, MGU, p. 35 y en general pp. 33-35 para un análisis y explicación minuciosa de estos rasgos psicológicos antropomórficos de pensamiento, voluntad y sentimientos propios del Demiurgo. Nótese, a la luz de lo dicho, que tal "antropomorfismo" en apariencia tradicional que caracteriza a este dios se encuentra sin embargo completamente depurado y orientado a enfatizar sobre todo el rasgo de racionalidad que determina su acción, voluntad y sentimientos, constituyéndose así en un alto modelo para el hombre.

⁸ Asimismo más adelante, tras un nuevo comienzo del relato (en 47e), encontramos al theós descrito en la función de introducir simetría y forma (cf. 53b6 y 53c5) en las "huellas" que en el caos precósmico hallábamos de estos (mal llamados) elementos, que el Artesano constituirá geométricamente a partir de triángulos.

⁹ Si bien la genealogía tradicional trazada en 40d6-41a2 no parece sugerir que los olímpicos sean generados por el Demiurgo, sí pareciera hacerlo en cambio el hecho de que se diga que, "una vez que todos... los dioses tuvieron origen (i.e., "tanto los que dan vueltas visiblemente [=cuerpos celestes] como los que se manifiestan en la medida que quieren [=dioses de la mitología tradicional]", cf. Taylor, CPI, com. a 41a3-6), el Demiurgo se dirigió a ellos encargándoles generar los vivientes mortales imitando -lo que él textualmente llama- "mi poder en la generación de ustedes" (tên emên dýnamin perì tên hymetéran génesin, 41c5-6). La cuestión, con todo, podría dejarse abierta hasta el momento de examinar el posible significado de la inclusión de los olímpicos en la cósmogonía. Cf. infra, pp. 48 ss.

¹⁰ Este pasaje pondría particularmente de relieve el hecho de que, en contraposición con las realidades mortales, lo producido por el Demiurgo o bien es dios, o bien, por su inmortalidad, se iguala a dios (cf. isázoit'

leza con el dios resultaría entonces en estas líneas poderosamente enfatizada. La contraposición entre lo que es generado por el Demiurgo padre y lo que compete generar a sus vástagos queda, en todo caso, más claramente expresada en la oposición "divino" (como sinónimo de "inmortal")-"mortal", tal como puede verse claramente en 69c2-5. Para el significado de theion aquí cf. infra, esp. pp. 66 ss.

¹¹ Cf. Brisson, MSU, p. 32.

¹² Si bien en estos ejemplos la importancia y seriedad de la explicación teleológica es manifiesta, podría cuestionarse si todos los casos en que ella tiene que ver con aspectos mortales del universo ostentan el mismo grado de seriedad que la afirmación de la teleología con relación al universo como un todo. Así, Shorey (VFS, p. 343 y 347) no deja de ver cierto humor en la afirmación de que los dioses hayan dado al hombre rudimentarias uñas y cabellos previendo su degeneración en mujeres y otros animales (76e), ni cierta ironía en la explicación de que la lustrosa superficie del hígado fue diseñada por los dioses para entretener a la parte inferior del alma durante el sueño (71d). Asimismo, la afirmación de que "el dios dio la mántica para la insensatez humana" (71e2-3) no ha dejado de plantear problemas interpretativos, y hay quienes como Archer Hind la consideran agudamente irónica, basándose sobre todo en el desprecio que Platón manifiesta por adivinos y la mántica en Rep. 364b (IP, com. ad loc.); aunque no debe olvidarse al respecto la caracterización de la mantikē como una clase de theia mania en Fedro 244a ss y 265a ni tampoco, con relación al sospechosamente irónico término aphrosýnē en Tim. 71e2, que en realidad la idea de "que nadie profetiza cuando es dueño de sus pensamientos, era la visión griega corriente" (Taylor, CPT, com. ad loc.); con lo que Platón podría aquí estar recogiendo un punto de vista tradicional tratando a la vez de darle una fundamentación fisiológica dentro de su propia visión teleológica de la realidad. Ahora bien, más allá del mayor o menor peso que queramos conceder a este tipo de explicaciones, insistimos en que una cosa es evidente, y es el esfuerzo que Platón manifiesta en todas ellas por dar cuenta hasta en el más mínimo detalle del para qué de cada cosa.

¹³ Este paulatino acercamiento llega hasta una práctica identificación entre ambas naturalezas. Cf. Grube, PP, p. 260, Cornford, PC, p. 260, Cherniss, ACPA, p. 608.

¹⁴ Podemos comprobar esto último vgr. en 44e-45a, donde, tras afirmarse que ho theós (44e4) diseñó las cuatro extremidades para la marcha, se agrega que los dioses (hoi theoi, 45a4), estimando que el frente era más honorable y más apto que la espalda para guiar, hicieron que nuestro movimiento más frecuente se desarrolle hacia adelante. Análogamente, en 46e8 se habla de ho theós como de quien nos ha obsequiado la vista con una finalidad determinada, e inmediatamente en 47c5 se pasa al plural a cuento de explicar el fin con que los dioses nos obsequiaron la voz y el oído. Cf. también 75 b-d, donde se emplea indistintamente hoi demiourgoi (b8), ho theós (d1) y hoi diakosmoúntes (d7) para aludir a prácticamente la misma función demiúrgica; 71a donde en la misma oración es usado a la vez el plural (cf. eidótes 71a3) y el singular theós (71a7); y 60e1 donde theós aparentemente contrasta con el plural utilizado en 77a3 para aludir al propósito con el que

los dioses crearon plantas, árboles y semillas.

Para el significado indefinido de "la divinidad" que ya en Homero manifiesta el uso colectivo de 'theós' como equivalente de 'theoi' cf. Chantraine, DDH, pp. 54-55.

¹⁵ Cf. Cornford, FC, p. 280; Brisson, M&O, p. 32.

¹⁶ Cf. Cornford, PP, p. 324 (en su polémica e intercambio con Taylor, FP, especialmente p. 183); Grube, PP, p. 261.

¹⁷ S. Otto, Icosofonía, p. 90.

¹⁸ Cf. ibidem, pp. 90-91. Para este poder y dominio de Zeus cf. vgr. Il. VIII 17, 450 ss, IX 25, XII 241-242, etc.; también Guthrie, G&O, pp. 53 ss, Chantraine, DDH, pp. 67 y 68-69.

¹⁹ El segundo týpos de theología de República, según el cual Platón sienta que el dios es simple (haploûn), inalterable e incapaz de asumir formas diversas (360d-e), no constituye una excepción, pues no implica ni sugiere el monoteísmo (pace Solmsen, FI, p. 70). En efecto, las Ideas sin ir más lejos constituyen una perfecta instancia de que para Platón puede haber entidades que posean estas notas de simplicidad e inalterabilidad (cf. vgr. Fedón 78d; también 78b y 80b donde monooidés es contrapuesto a polueidés, etc.) y a la vez ser muchas -multiplicidad que no contradice, una vez más, la unidad que les confiere la presencia, en todas ellas, del Bien (tò koinòn pàsín agathón, Fedón 98b; cf. Eggers Lan, FF, com. ad loc. en p. 180, n. 195).

²⁰ Como lo hacen vgr. Ritter, EPP, p. 380; Hackforth, PI, p. 443. Por su parte la interpretación de Taylor, CPI, vgr. en com. a 29d7-30c1 y 69c3, 'si bien diera lugar a las críticas de Cornford en cuanto a la sugerencia de que Platón es monoteísta y no lejos de ser cristiano (cf. FC, p. xi) fue posteriormente aclarada por el primero en el sentido de un monoteísmo que no excluye el politeísmo pero que lo subordina (cf. PP, pp. 182-184).

²¹ En defensa de una interpretación literal del mito del Timeo cf. Vlastos, DMT, pp. 379-399; CI, 402 ss; Hackforth, FC, pp. 17 ss; Robinson, AT pp. 105-108; y en favor de una interpretación no literal -en la que nos alineamos- cf. Taylor, CPI, pp. 66-69 y 79-80; Cornford, FC, pp. 37 ss, 176, 203, etc.; Grube, PP, p. 261; Mondolfo, IPA, pp. 110 ss; Cherniss, ACPA, pp. 421-431; Brisson, M&O, pp. 104-105, etc. Exponentes antiguos de la primera interpretación son Aristóteles (cf. vgr. De caelo I 10, 280a26ss, Met. I 6 1072a2) y Plutarco; de la segunda, Jenócrates y Crantor (cf. Taylor, CPI, pp. 68-69; Vlastos, DMT, 363-384, Hackforth, FC, p. 17; Cherniss, ACPA, p. 423, n. 356).

²² Resulta sin duda otro de los temas sujeto a inacabable debate si es posible conciliar la versión del Timeo acerca de los "movimientos precósmicos" propios del receptáculo y anteriores a que el Demiurgo crea el Alma del Mundo, con la doctrina de Fedro y Leyes X relativa al alma como arché kinéseôs. Para la discusión puede verse, entre otros, Hackforth, FC,

pp. 20-21, Vlastos, DMT, 390-399, Herter, BMP, p. 330, Mohr, WSPC, pp. 41-43, Robinson, DP, p. 249 (cf. Owen, PT, 337), en contra de la conciliabilidad de ambas versiones; y Cornford, PC, 205 ss, Morrow, N&P, pp. 162-163, Robin, Platon, 165-166, Cherniss, ACPA, p. 448, SEP, p. 28, reseña pp. 207-208, e Easterling, CT&L, esp. p. 30 ss, a favor de la misma. En un sentido, resulta cierto que a veces la decisión que se tome al respecto depende en buena medida de que se haga o no una interpretación literal de los movimientos precósmicos (cf. De Lacy, FCP, p. 112); y desde esta perspectiva, no se nos plantea por nuestra parte tanto el problema de buscar una causa para movimientos desordenados -de los que creemos que por sí mismos nunca han existido- sino en todo caso el de qué pueden simbolizar tales movimientos respecto del actual mundo existente (cf. infra, pp. 27 ss). En tal sentido, creemos posible mantener en el Timeo la doctrina del alma como arché kinéseōs (como se verá infra, p. 90, n. 19), sin riesgo de caer en las contradicciones a que conduciría una interpretación literal. Por lo demás, entre las posturas que adhieren a la "conciliabilidad", no nos es posible adherir a las interpretaciones de Cornford, Morrow y Robin por las razones que alegaremos infra, p. 90, n. 21, aunque nos parece bastante posible la de Cherniss.

²³ El sentido de comienzo temporal es claramente manifiesto vgr. en 28a3 "gignómenon kai apollýmenon" (lo que se genera y se corrompe); en las formas "gégonen" (cf. 28b7, 38b6, 38c6), "gegonós" (37c7), "genómenon" (cf. 37a2, 31b4), "gennētós" (28b1, 28c2), "gegonotón" (29a5); también en algunos usos de "génesis" tales como génesis óchein en 41a5, etc. Aunque hay algunos casos en que el concepto de génesis conserva la ambigüedad pudiendo interpretarse tanto como nacimiento cuanto como devenir; cf. vgr. gignómenon en 28a4 y 27d6, pasaje este último que ha dado pie a una discusión en torno del sentido que debe dársele al término según se mantenga o no el "aei" acompañando a gignómenon (cf. Cornford, PC, pp. 25-26; Hackforth, PC, pp. 18-19; Robinson, AT, pp. 105 ss, etc.). Sin embargo, hay algunos otros casos en que 'génesis' debiera interpretarse se más bien como "devenir" -en un sentido mucho más amplio y abarcativo que el sugerido por la noción de "nacimiento"-: por ejemplo, aquellos pasajes en que se identifica mundo y devenir (cf. génesis kai tò pán tóde en 29d7-8; génesis kai kósmos en 29e4); 52d3-4 donde se afirma que había génesis antes de que se generara el universo (prín ouranòn genésthai); 29c3 donde leemos que "tal como la ousía es a la génesis, así es la alétheia a la pístis", etc..

²⁴ vgr. al alma en Men. 86b; Fedón 106d-107a, 107c, etc.; Rep. I 611a-b; Leyes XII 967d; Fedro 245c-246a -teniendo en cuenta que en este texto se hace yacer en la inmortalidad del alma también la inmortalidad o perpetuidad del movimiento del cielo (cf. 245d-e); etc..

²⁵ Cf. Cornford, PC, p. 26; Cherniss, ACPA, p. 422.

²⁶ Cf. Brisson, M&O, pp. 336-338; Hackforth, PT, p. 442, Cherniss, ACPA, p. 423.

²⁷ Cf. Grube, PP, p. 261; infra, p. 37.

²⁸ Cf. Cherniss, ACPA, p. 424; y para esta característica del mito en tanto relato donde los elementos se encadenan de una manera contingente, contrariamente a un discurso argumentativo cuya organización interna presenta un carácter de necesidad cf. Brisson, PMM, p. 144.

²⁹ Es por cierto un hecho aceptado incluso por los literalistas que hay partes de la historia que son metafóricas o "míticas en el sentido ordinario del término" (Hackforth, FC, p. 19), vgr. la construcción del Alma en una "cratera" (46d, cf. Vlastos, DMT, p. 381, n. 1) a partir de una "mezcla" de ousía, identidad y diferencia que, según Hackforth (id., p. 20) no haría más que representar un análisis de las facultades del alma de movimiento y conocimiento.

³⁰ Cf. Cherniss, ACPA, p. 422. Es significativa al respecto la estructura global que presenta el discurso en tanto la primera parte (27d-47e) es descripta como conteniendo especialmente las obras del Noûs (tà dià noû dedēmiourgēmēna, 47e); la segunda (47e-69a) como exponiendo "lo que sucede por necesidad" (tà di' anánkēs gignómēna, 47e) mientras que la tercera (69a ss) está dedicada a combinar o complementar ambos factores, especialmente en torno de un análisis de la anatomía, fisiología y psicología humanas. Cf. Cornford, FC, pp. 32-33; Ross, II, p. 145.

³¹ Esta creación del mundo como un proceso eterno era ya vista por neoplatónicos como Proclo (In Timaeum, 86c-d) como sugerida por Tim. 42e, donde leemos que el creador, "tras ordenar todas estas cosas, permanecía en el estado que le es acostumbrado": Según Proclo, si el Demiurgo se halla siempre en el mismo estado -afirmación que nos recuerda la doctrina de Rep. II 361c relativa a que el dios no cambia- no puede admitirse que cree y que cese de crear; y si crea siempre, también debe existir eternamente lo creado. Cf. Cherniss, ACPA, p. 425; Mondolfo, IPA, pp. 113-114.

³² Para la distinción entre la función "cosmogónica" del theós, relacionada con el concepto de "creación" y representada míticamente por el Demiurgo del Timeo, y la "cosmonómica", relacionada con el concepto de "conservación" y que veremos que corresponde especialmente al Alma del Mundo en su aspecto organizativo inmanente al cosmos, nos basamos en la terminología y en algunas sugerentes ideas de Verdenius, FG, especialmente p. 251.

³³ Cf. Cornford, FC, pp. 24-25.

³⁴ Cf. Schuhl, FGAT, p. 112. Compárese con la contemplación del modo eterno que guía la actividad del artesano humano en Rep. X 596b y los antecedentes que de ello pueda haber en Crát. 369a ss.

³⁵ Solmsen, PI, p. 135.

³⁶ Cf. supra, p. 76, n. 4.

³⁷ Si bien Platón por cierto no utiliza el término, podemos junto con tantos otros comentadores agrupar en general bajo el rótulo de "materialistas" a todos aquellos filósofos que, según Platón, postulan como generativos y/o explicativos del cosmos principios básicos desprovistos de inteligencia, y teniendo en cuenta que al describirlos Platón seguramente no se basa en ningún sistema en particular sino que más bien presenta una reseña combinada de doctrinas en boga, especialmente entre los atenienses iluministas del siglo V. Cf. Solmsen, PI, pp. 133 y 137; Moreau, AM, pp. 58-59; Friedlaender, Plato, III, p. 435; Schuhl, EFG, p. 371. Esto último estaría de acuerdo, por lo demás, con la tendencia platónica a reinterpretar la filosofía del pasado según sus propios esquemas y conceptos (cf. Cherniss, HI, pp. 33-39). Y es por ello que se trata aquí no tanto de discutir si las teorías que combate Platón efectivamente postularon tales principios como la "týchē" y admitieron a partir de ellos la consecuencia de un mundo desordenado o inclusive el ateísmo, sino en todo caso de mostrar cuáles son las consecuencias que según la concepción platónica se derivarían de aquellos principios. Es, pues, a este "materialismo ateo según Platón" al que nos referiremos toda vez que hablemos de "materialismo".

³⁸ Este tipo de prueba "físico-teológica" explicitada en Filebo y Leyes XII puede, asimismo, encontrarse implícita en la argumentación de Leyes X 897b-898c, donde se supedita la postulación de un tipo de alma buena, racional y divina o bien un alma mala e insensata como principio rector del universo a una disyunción condicional que apela al estudio de los movimientos celestes. Cf. Moreau, AM, pp. 71-72; y para los fundamentos astronómicos del orden cósmico sobre los que se basa esta prueba cf. infra, pp. 45 s. También en el Timeo la bondad del mundo es sentada como una premisa que permite deducir que su hacedor no miró a un modelo generado sino eterno (cf. 29a), si bien debe tenerse en cuenta que en este diálogo más bien "es Dios quien garantiza la finalidad de la naturaleza" y su orden, en lugar de que la afirmación de un orden y una finalidad conduzca a la afirmación de Dios (Moreau, AM, p. 71).

³⁹ Cf. Festugière, RHI, p. 111; Cornford, PC, pp. 203 y 207. La misma situación hipotética vendría descripta, en el mito del Político, por medio de la imagen de la reversión y convulsión que en virtud de su anterior condición de ataxia experimenta el movimiento del Cielo cuando la divinidad está ausente de él (cf. 272e-273a5, 273b); y en Leyes X, por el movimiento "alocado y desordenado" en que estaría sumido el universo si no fuera un alma buena y divina la que lo gobernara (cf. 897c-d, 898b). Cf. Festugière, RHI, pp. 129-130; Cornford, PC, pp. 206-208; Cherniss, SEP, p. 28, n. 44.

⁴⁰ Con esta interpretación y por las razones que aducimos nos apartamos de un punto de vista como el de Morrow, para quien aun haciendo abstracción de la operación del noûs la anáknē sería una sucesión mecánica regular de causas y de efectos, quedando para el noûs no la tarea de imponer un orden-orden que hemos visto, empero, que sólo él puede imponer sino de coordinar secuencias causales independientes, de por sí ordenadas. Cf. Morrow, N&P, especialmente pp. 427-428 y 430.

⁴¹ Cf. Cornford, FC, pp. 171-172, quien interpreta que la anánkē esf entendida es "la misma antítesis de la ley natural" (pace Archer Hind, TP, p. 166).

⁴² Cf. Cornford, FC, p. 209; Cherniss, ACPA, pp. 421-422 y 444, Ross, TI, pp. 154-155. Tal obstaculización o resistencia por parte de la anánkē podrí a actuar entonces como principio explicativo de incidentales desórdenes en el universo físico (como sismos, plagas, etc., cf. Tim. 22d, Leyes III 677a ss, X 906c, aunque, como bien observa Festugière, es significativo que en el mito del Timeo no se los mencione -cf. RHT, p. 110-), y particularmente en el ámbito terrestre ya que, como veremos, la legalidad presente en el universo astronómico como un todo manifiesta para Platón el completo predominio del orden impuesto por el noús. (Acerca de la posibilidad de conciliar la concesión de tales eventuales e incidentales desórdenes en el universo físico con la doctrina del alma como arché kinéseōs cf. Cherniss, ACPA, pp. 444-450.)

Asimismo, el factor limitativo que representa la anánkē puede comprobarse, a la luz del mito, en ciertas propiedades de los materiales sobre los que trabaja la divinidad que no son completamente dóciles a su propósito (como es el caso de la constitución de los huesos, cuya dureza presenta la ventaja de servir de protección al cerebro y a la médula, pero a la vez la concomitante desventaja de ser quebradizos, cf. Tim. 73b-74b), o en el hecho de que la divinidad tenga que verse obligada a elegir entre dos propiedades que juntas serían útiles pero que no pueden ser combinadas (cf. Tim. 75a-c); cf. Cornford, PC, pp. 175-176.

Sólo si se le concede a la anánkē tal lugar, aunque no rector sino subordinado (hettoméne, 46a4), pero de cualquier manera presente, en el universo, puede tener sentido la afirmación de que el mundo sensible es producto de la combinación de necesidad e intelecto (48a); cf. Cornford, FC, pp. 164-165, Cherniss, ACPA, p. 447 n. 336 (pace Taylor, CPI, com. a 46a5-6 y 47a4-5). He aquí, por lo demás, la gran diferencia de Platón con los "materialistas", pero también el punto de contacto, en el sentido de que su teoría más que negar de plano la de sus opositores la comprendería subordinándola a una cosmovisión teleológica redefiniendo así el papel que conviene a la anánkē (y/o a la týchē) dentro del universo.

⁴³ Cf. el paralelismo de esta distinción causal con Leyes X 894b-e, 896b, 896a-b, de acuerdo con Fedro 245c. A la luz de estos textos podríamos entender lo que hemos llamado "mecanicismo", o causas secundarias, como movimientos secundarios propios de cosas corpóreas o en sí mismas inanimadas (cf. Leyes X 896b) que mueven a otras y son movidas por otras pero que son incapaces de iniciar el movimiento y de moverse por sí mismos, en contraposición con las causas primeras consistentes en el automovimiento de aquello que, moviéndose a sí mismo, puede originar movimiento en las demás cosas, y que no resulta ser sino el alma (para la relación entre causalidad primera inteligente y alma cf. Tim. 46d, y para la discusión sobre la presencia en este diálogo de la característica del alma como auto-kinética y principio de movimiento cf. infra, p. 90, n. 19). Nótese, por lo demás, que ya en el Fedón (99b) Platón había hecho una distinción entre "la verdadera causa" (tò aition tō onti) y "aquello sin lo cual la causa no sería causa" (ekeino áneu hou tō aition ouk én pot' eîē

áition), si bien allí el tipo de explicación "mecanicista", en tanto no atina a dar cuenta del porqué de cada cosa más que por otra de la misma índole (sensible o fenoménica), era crudamente criticado como insuficiente para proveer la verdadera causa de cada cosa y relegado por tanto al mero rango de "condición" de un modo que le negaba todo carácter causal. Este punto de vista, en cambio, resulta un tanto alterado en el Timeo, donde se concede papel causal a la anárkē en tanto "concausa" y se le hace compartir con el intelecto la responsabilidad en la constitución del universo físico, intentándose entonces algunas explicaciones mecánicas, aunque enfatizándose nuevamente que estas concausas no deben ser tomadas por las "verdaderas causas" (46d) ya que no tienen sentido alguno más que por su subordinación a un plan teleológico (cf. 68e-69a). Cf. Eggers Lan, PF, pp. 181-182, n. 199; Easterling, CT&L, pp. 34-35.

⁴⁴ Cf. Cornford, FC, p. 174 y Moreau, AM, p. 40 ss. Dicha relación entre teleología y mecanicismo está ya presupuesta en la actividad artesanal con que nos es presentado el Demiurgo mítico del Timeo y cuyos pasos, siguiendo en líneas generales a Moreau, podemos describir mediante el siguiente esquema: (i) pensamiento del fin (consistente en este caso en lograr la mayor semejanza posible del mundo con su modelo) que se remonta de la idea del fin a realizar a las condiciones que le son medios; (ii) momento operativo, que procede a la realización del fin a través de la realización de los medios, y que se efectúa en sentido inverso del anterior (cf. Moreau, AM, pp. 39 ss). Dicho esquema, que por estar trazado según el modelo de la artesanía humana no resulta más que metafórico cuando se lo trata de aplicar a la actividad divina, es sin embargo útil para entender cómo la teleología subordina al mecanicismo a la vez que se apoya en él para su cumplimiento.

⁴⁵ La identificación entre dios o el Demiurgo y causas primeras está sugerida también en 68d ss, donde se dice que, al generar el mundo, "todas estas cosas así nacidas por necesidad las controló el artífice (dēmiourgos) de lo más bello y lo mejor en las cosas generadas /.../ valiéndose de las causas relativas a ellas en calidad de auxiliares (chrōmenos mēn taís perì taùta aitfais hypēretousais) aunque fue él mismo quien construyó el bien en todas las cosas generadas. Es necesario, pues, distinguir dos géneros de causa, la necesaria y la divina"... Podemos advertir que si bien este pasaje comienza con una alusión en apariencia mitológica al Demiurgo como valiéndose de causas necesarias en calidad de auxiliares -Demiurgo cuyos contornos personales, empero, a esta altura del relato están bastante desdibujados- a renglón seguido sin embargo se traduce la relación "Demiurgo-causas necesarias o auxiliares" en la relación "causas divinas-causas necesarias"; lo que no haría sino mostrar una vez más al Demiurgo como el equivalente mítico del concepto de causalidad primera.

⁴⁶ Cf. Cherniss, ACPA, p. 607; reseña, p. 207; SEP p. 25; también Clag horn, ACPT, p. 118.

⁴⁷ Moreau, AM, p. 42.

⁴⁸ Cf. infra, pp. 38 ss. El señalado hecho de que el noûs como causa primera en el Timeo no reemplace sino que suponga lo que llamaríamos -en términos aristotélicos- la causalidad "final" de las Ideas (pace De Lacy, PCP, pp. 111-112), mostraría entonces que el orden teleológico en el cosmos no puede entenderse en definitiva sino por la conjunción de dos tipos de causalidad que encontraríamos implícita en el concepto de "primera causa" platónico: la eficiente (ejercida por el noûs) y la final (propia de las Ideas a las que mira el noûs para obrar). Cf. Ross, II, pp. 276-277; López, PDP, p. 146.

⁴⁹ Cf. Moreau, AM, p. 44.

⁵⁰ Cf. supra, p. 83, n. 42.

⁵¹ Incluso hay quienes, como Crombie, interpretan que los dioses creados, en quienes el Demiurgo delega sus funciones, no incluyen a los olímpicos, sino sólo a los cuerpos celestes (cf. EPD, p. 376); aunque creemos por nuestra parte que en principio no hay razones para privar a los primeros de su función cosmogónica en el mito, cuando no sólo el Demiurgo parece dirigirse a todos los dioses creados encargándoles la creación de lo mortal (cf. 41a3 ss), sino cuando además vgr. las Musas aparecen en un pasaje involucradas en este plan demiúrgico teleológico en tanto responsables de la donación de la armonía (cf. Tim. 46d). La relación que, a pesar de esta distinción inicial, pueden guardar los dioses de la mitología tradicional con los dioses astrales, será analizada infra, pp. 48 ss.

⁵² Cf. Cornford, PC, p. 141.

Notas a la tercera parte

¹ Cf. vgr. Mugnier, SMT, pp. 131 ss; Robin, Platon, p. 180; Verdenius, PS, p. 248; Moreau, AM, pp. 35-36 y 43-45; y con algunas variantes, Diès (al interpretar que el Demiurgo es la faz subjetiva del Bien que, según su faz objetiva, es la Idea más alta, cf. AP, pp. 550-551, 553-555). Para una revisión más detallada de esta línea interpretativa y de sus exponentes cf. Cherniss, ACPA, pp. 604-605; Brisson, MGO, p. 73; también López, PDP, pp. 124 ss.

² Cf. Ross, II, pp. 268-272. Lo que podríamos llamar la "trascendencia" de las Ideas, entendida fundamentalmente como una alteridad metafísica radical respecto de lo sensible fundado por ellas, ya venía supuesta en el Fedón mediante las expresiones 'héteron' y 'pará' en la afirmación de que las Ideas son "distintas" y "están aparte de" las cosas sensibles (cf. 74a); mientras que en el Parménides se debate en torno de la postulación de las Ideas como "separadas" (chōrís) de las cosas sensibles (cf. 130b-c, 133b). En el Timeo, asimismo, no sólo la distinción radical entre Ideas y fenómenos puede verse como el correlato de una clara distinción entre sendas facultades gnoseológicas (cf. esp. 51d-e, también 27d ss; Cherniss, PhE, p. 449) sino que además, como bien señala Ross, esta alteridad o trascendencia vendría particularmente enfatizada por el vocabulario que Platón emplea para hablar de la relación entre las Ideas y las cosas sensibles, el cual tiende a destacar no tanto la participación o comunicación cuanto en principio la "separación" o "distancia" (obviamente no en sentido espacial) entre ambos tipos de niveles ontológicos (cf. vgr. mimēisthai, parádeigma-eikón, etc., y el fichaje que al respecto realiza Ross, II, p. 269-271, donde aparecen los distintos términos y respectivos pasajes alusivos a esta relación, y que pondría de manifiesto que, en comparación con otros diálogos, "el lenguaje de la trascendencia" es "omnipresente en el Timeo", ibid., p. 272). Si bien debemos tener en cuenta que hablar en términos de "paradigmatismo" no excluye en el Timeo la noción de una "participación" sino que más bien la supone como complementaria (cf. Cherniss, RTP, p. 363), y que no nos resulta incomprensible que Platón continúe hablando en aquellos términos aun después de las severas autocríticas del Parménides una vez que ha encontrado el eslabón que hace posible la conexión entre nuestro ámbito y el trascendente, como entendemos que sucede en el Timeo. Cf. infra,

³ Cf. Brisson, MGO, p. 129.

⁴ Cf. Metafísica I 9, 991a11-27; 991b1-5.

⁵ Asimismo, la distinción entre las Ideas y el noûs está constantemente presupuesta en el Timeo como aquella existente entre el objeto y la facultad que lo conoce (cf. vgr. 28a, 37b-c, 51d). Por lo demás, cuando hablamos de la absoluta prioridad ontológica de las Ideas queremos enfatizar que ellas existen independientemente de cualquier intelecto que las piense (de manera que en modo alguno pueden reducirse a meros "conceptos", ni del

noûs demiúrgico, ni de cualquier otra mente, cf. Parm. 132b-c; Cornford, P&P, p. 92), mientras que, por el contrario, el intelecto como facultad no existiría si no tuviera a las Ideas como objeto distintivo (cf. Tim. Sld). En Rep. VI, asimismo, es la Idea del Bien la que aparece como causa última tanto del ser de las Ideas como de la facultad de conocerlas (508a-509a); y el hecho de que se la distinga claramente del noûs como su causa nos desautoriza a creer, por otra parte, que el noûs demiúrgico sea idéntico a la Idea del Bien a la que en Rep. 517b-c se considera causa universal de lo que es bello y bueno tanto en el ámbito visible como en el inteligible (cf. Cherniss, ACPA, pp. 604-606; Brisson, M&O, p. 75; pace Mugnier, SMT, pp. 130-132). Lejos, por lo demás, de ser causa del ser de las Ideas -como lo es el Bien en República-, el Demiurgo del Timeo, en tanto noûs que es, se encuentra claramente limitado por ellas; y por eso tampoco consideramos legítimo identificarlo con el dios phytourgós o "creador de las Ideas" de Rep. X 597b-e, aun cuando se concediese -a pesar del contexto poco metafísico y meramente analógico en que parece estar inserto el pasaje (cf. Cherniss, PR, pp. 239 ss, ACPA, p. 609; Grube, PP, pp. 245-246; Ross, II, p. 278, en contra del valor metafísico de este phytourgós)- que tal dios puede ser una personificación de la Idea del Bien (como lo entienden Robin, Platon, p. 182; Adam, II, pp. 390-391).

⁶ Esta misma característica de inmutabilidad está presente en el Sofista (249b8-c5) precisamente en el mismo pasaje donde Platón incluye el movimiento, la vida, el alma y la inteligencia en to pantelôson (cf. 248e-249b); por lo que debemos tener en cuenta que no se trata en este texto de una equiparación de "lo plenamente real" con las Ideas sino de una inclusión en aquel ámbito tanto de realidades que no cambian (Ideas) como cambiantes (alma). Cf. Ross, II, pp. 62-63 y 279; Cornford, IPC, p. 221. Asimismo, cuando en más de un pasaje del Timeo se afirma que el mundo está hecho a imagen del Viviente Inteligible o Perfecto (cf. zôion, 30c3, noetón zôion, 39e3-4, to pantelós zôion, 31b3), es lícito interpretar que en este caso, más que aludirse a las Ideas como vivientes, se está aludiendo a la Idea de Viviente (cf. Brisson, M&O, pp. 81-82).

⁷ Cf. Hackforth, PI, pp. 439 ss; y en la misma línea Solmsen (PI, pp. 113 y 115), con la variante de que cree impropio buscar en Leyes X, como lo hace Hackforth, un principio superior al alma para traer esta exposición en armonía con Filebo y Timeo (cf. p. 138). Por lo demás, la postura de Diés, dejando a un lado su identificación parcial del Demiurgo con el noetón zôion, se revela parecida a la de Hackforth en el sentido de considerar al noûs como un principio ontológicamente distinto y superior al alma (cf. "Introduction" a PI, pp. LXXVIII-LXXIX, AP, pp. 540-542, 550 ss). Últimamente Brisson ha renovado la tesis de Hackforth viendo en el Demiurgo un noûs separado superior y distinto del Noûs y del Alma Cósmica creados por él (cf. M&O, pp. 81-84).

⁸ Hackforth, PI, pp. 445-446.

⁹ Por ejemplo, que Dios debe ser único, que no otra cosa sino esto quiere decir el Timeo (cf. p. 443), que debe ser supremo y de una perfec-

ción absoluta que por tanto no tenga nada que ver con el devenir del mundo (cf. p. 447); supuestos que ya han sido en buena parte analizados y refutados por Cherniss (ACPA, pp. 606-608), y que en este trabajo esperamos debilitar.

Por lo demás, de los dos criterios que este autor da para hablar filosóficamente de "Dios" en Platón -creyendo que los satisface el noûs-, a saber: (i) ser sólo causa de lo bueno, (ii) ser realidad suprema y no derivativa (p. 440), el segundo nos parece desacertado en dos sentidos:

a. porque ni siquiera el noûs logra satisfacerlo, ya que efectivamente su ser depende de algo más último, pues no surgiría si el alma no mirara a las Ideas, las cuales existen independientemente de que un noûs las corriba;

b. porque repetidamente muestra Platón que el dios está por debajo de las Ideas (cf. vgr. Fedro 249e, Tim. 29a, y sus antecedentes en Eut. 10a).

La formulación "dogmática" -como el mismo autor lo admite, cf. p. 440- y equivocada de este segundo criterio -así como la pretensión de monoteísmo- constituye un ejemplo de las tergiversaciones que pueden cometerse cuando se estudia este tema preguntándose no tanto por aquello que Platón llama "dios" sino buscando más bien en éste algo que responda al concepto que el intérprete posee de Dios; cf. supra, p. 19.

¹⁰Cf. Bury, "Introduction", PI, p. 9; teniendo en cuenta que hablamos de "anterioridad" no temporal sino ontológicamente, pudiendo ello entenderse como la prioridad que presenta una cosa frente a otra en tanto la primera puede existir independientemente de la segunda pero no a la inversa (cf. Aristóteles, Metafísica V 11, 1019a2-4, quien allí mismo señala que "de tal distinción se ha valido Platón" (a4); para la utilización de este sentido de prioridad con relación al Timeo cf. vgr. Mondolfo, IPA, pp. 114-115, n. 28). Por lo demás, la característica de arché kinēseōs propia del alma -tanto como la del movimiento del noûs- es admitida por Hackforth (PI, p. 446) así como por Brisson (MGO, pp. 333 ss), y tendremos oportunidad de defender su presencia en el Timeo infra, p. 90, n. 19.

¹¹Cf. Hackforth, PI, p. 445; Brisson, MGO, p. 83.

¹²Cf. Cherniss, ACPA, p. 607.

¹³En este pasaje se afirma del alma que "cuando fija su mirada en objetos sobre los que brilla la verdad y lo que es, entiende, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina"; en marcado paralelismo con las dos posibilidades del noûs y la dóxa establecidas en Tim. 37a-c. También, pues, en el caso del alma individual el noûs debe ser entendido no tanto como una "parte" superior y separada del alma tripartita sino como una facultad de ella o, tal como Rep. VI 485d también lo sugiere, como el poder del alma cuando todas sus energías están dirigidas a la búsqueda de la sabiduría. Esta última definición es propuesta por Guthrie (PVIS, p. 17) siguiendo a Cornford (DE, p. 133) precisamente para resolver el problema que plantea a toda escala la interpretación de Hackforth al suponer que, si el alma es principio del movimiento, entonces sus movimientos deben estar por encima del noûs que contempla las eternas Formas (cf. Guthrie, id. p. 17).

¹⁴ Lo primero parece estar sugerido en las afirmaciones de Diès, AP, pp. 540-542 y 552; para lo segundo cf. Brisson, MGO, pp. 83-84. Contra esta última interpretación, que se basa en un atenimiento bastante literal a la descripción mítica del Demiurgo como un noûs distinto de los elementos que Él crea y por tanto distinto del noûs cósmico, podría agregarse la dificultad de la innecesaria duplicación de entidades que conlleva esta duplicidad de noûs, puesto que no se vería cuál es propiamente la diferencia entre ambos -más allá de la externalidad del uno y la inmanencia del otro- si se les adjudica el mismo papel rector en el universo y se los define por la misma función de mirar las Ideas; como tampoco se ve bien cuál es la relación que pueden guardar entre sí. Como bien reconociera Archer Hind (IP, pp. 38-39), esta última dificultad (tanto como la que señalaremos a continuación) reaparece incluso si se supone que el Demiurgo es un noûs que como tal posee un alma pero distinta del Alma Cósmica y del Noûs de ésta; postura que parece sugerida por Taylor (CPT, vgr. pp. 64, 77, 82, etc.) y explícitamente es sostenida por Robinson (cf. DP, pp. 251 ss, D&W-S, pp. 58-61, ITD, p. 145, n. 1) y López (PDP, pp. 177-178).

¹⁵ Acerca del esencial papel del dios o del Demiurgo como mediador que responde al problema de la "participación" cf. Solmsen, PI, p. 103; Taylor, CPT, com. a 92c7 pp. 646-647; Moreau, AM, p. 42; Festugière, RHI, pp. 104-105; Cherniss, PR, p. 237; Eggers Lan, DP, p. 54.

¹⁶ Para la interpretación de este pasaje cf. Cornford, PC, pp. 60-61, seguido por Brisson, MGO, pp. 270ss; y para el anticipo que Sof. 249 pueda representar en lo que hace a la definición de la relación entre dioses e Ideas cf. Grube, PP, p. 249; Eggers Lan, DP, pp. 54-55.

¹⁷ Cf. Eggers Lan, DP, pp. 55-56, teniendo en cuenta que lo dicho vale a nivel individual y secundariamente para toda alma humana, procedente de los restos de la misma mezcla con que fue compuesta el Alma Cósmica (Tim. 41d, cf. ibidem).

¹⁸ Cf. Festugière, RHI, p. 103. Asimismo, notemos que el hecho de que lo divisible entre en la naturaleza del Alma Cósmica le permite (según el mencionado principio de lo semejante por lo semejante) también conocer el ámbito sensible; de allí que además de una función noética orientada hacia las Ideas posea una función doxástica dirigida a lo fenoménico (cf. Tim. 37a-c). Más allá de las dificultades interpretativas que por cierto plantea este pasaje, creemos muy rescatable el valor que pueda poseer en tanto permite dar cuenta, frente a una de las aporías presentes en el planteamiento del Parménides, de cómo es posible que el "dios" pueda conocernos a nosotros y a nuestro mundo (e indisociablemente, gobernarnos), más allá de su conocimiento de las Ideas (Parm. 134c6-e8; cf. Cornford, PGP, p. 99; y para la falaz introducción de "dios" en esta aporía del Parménides cf. Eggers Lan, DP, pp. 50 ss). Que los dioses conocen todo en el universo, no pudiéndoselos ocultar nada de cuanto hay sensación o epistēmē, es por lo demás una afirmación que aparece explícita en Leyes X 901d, en un contexto destinado a mostrar que los dioses se ocupan o cuidan de nosotros tanto como del mundo entero (cf. 900b ss).

¹⁹ Creemos que, aunque no esté explícitamente desarrollada en el Timeo, es lícito suponer en este diálogo la doctrina del alma como automotriz y como principio de todo movimiento sentada en Fedro 245c y Leyes X (vgr. 896b), una vez que se ha desistido de una interpretación literal del mito. Por empezar, hallamos que, tal como lo observan Cherniss (ACPA, pp. 428ss. y 455, SEP, p. 26 n. 24) y Brisson (M&O, pp. 335-336), el Timeo mismo nos brinda elementos que sugieren o hablan en favor de la automotricidad del alma (sólo a título de lo cual, en definitiva, ella puede ser principio de movimiento). Estos elementos son principalmente:

(i) el en tói kinouménōi hyp' autoû de Tim. 37b5, donde puede verse implicada la autokinesis del alma ya sea que entendamos que la frase se refiere al alma misma (Cherniss, ACPA, p. 428, n. 363, SEP, p. 26, n. 24) o incluso al universo como un todo (Cornford, PC, p. 95, n.2) -el cual, en este caso, no podría moverse sino por su propia alma, lo que entonces implicaría a la automotricidad de la misma (cf. Cornford, id.; Brisson, M&O, p. 335); (ii) la contraposición en 46d-e entre "las causas que son movidas por otras y ponen en movimiento a otras por necesidad" y "las causas primeras de la naturaleza sabia", de las que podemos pensar que se mueven a sí mismas y son principio de aquéllas a la luz de una análoga contraposición en Fedro 245c y Leyes X 896a-b; cf. supra, p. 83 n. 43.

En cuanto a la cronología del Timeo, seguimos a Cherniss al considerarlo como perteneciente al último grupo de los diálogos y como posterior al Fedro -así como, obviamente, anterior a Leyes- (cf. Cherniss, PIP, esp. pp. 341-346), de modo que no nos es posible adherir a las bases cronológicas de una interpretación como la de Robinson (DT, pp. 61-65, en la línea de Owen, cf. PI, pp. 313 y 336-338), quien considera que al escribir el Timeo Platón aún no había arribado a la definición del alma como automovimiento, por lo que este último título lo asume el Demiurgo (cf. DP, p. 253, DT, p. 62). Si, en cambio, situamos con Cherniss la composición del Timeo entre Fedro y Leyes X, resulta muy inverosímil suponer que Platón hubiera suspendido momentáneamente en el Timeo su concepción del alma como arché kinéseōs; y en este caso nos parece mucho más justificada la conjetura de que la ausencia de una alusión detallada a la doctrina del alma autokinética en ese diálogo responde más bien al hecho de que "explayarse sobre ella habría privado al mito de la creación de toda plausibilidad literaria" (Cherniss, SEP, p. 26 n. 24, cf. ACPA, pp. 428-431), desde el momento en que es míticamente el Demiurgo quien da origen al alma y que, por sobre todo, la característica autokinética del alma garantizaría que ella (y por ende el universo) no tiene principio ni fin (cf. Fedro 245c-246a).

²⁰ Festugière, RHT, p. 103; cf. FGO, p. 21.

²¹ Sobre esta base nos parece ilegítimo suponer que en el Timeo el Alma del Mundo posea partes irracionales, de las que se derivarían los movimientos desordenados allí descriptos (pace Morrow, NGP, p. 437); y menos aún que sea legítimo identificar la fuente de tales movimientos irracionales con el Círculo de lo Otro, considerado en abstracción de las revoluciones ordenadoras del Círculo de lo Mismo (pace Cornford, PC, pp. 205 y 208, Robin, Platon, p. 166). Además de los pasajes del Timeo que acabamos de citar, debe tenerse en cuenta que sólo con posterioridad a su constitución se describe la división de la mezcla del Alma del Mundo en dos Círculos,

los cuales poseen por ende idéntica naturaleza (cf. Tim. 35b ss). Al respecto véase especialmente Cherniss, ACFA, p. 410, n. 339, SEP, p. 26, n. 28; también Vlastos, DMT, p. 391; Herter, BMP, p. 335; Hackforth, PC, p. 20; Robinson, DP, p. 249.

²² El mantenimiento de la ambigüedad del término arché en torno al alma por parte de Platón es acertadamente reconocido por Vlastos con relación a Leyes X (cf. DMT, p. 397).

²³ Cf. Bury, "Introduction", PI, p. 10. Que el Demiurgo es un doble mítico del Alma del Mundo en tanto racional es también reconocido por intérpretes como Theiler, GTNB, pp. 69-73 (esp. p. 72); Claghon, ACPI, p. 119; Grube, PP, p. 261; Festugière, RHT, pp. 104-105 y 145, P&O, pp. 20-21, etc..

²⁴ Así vgr. Cherniss, en su reseña a Festugière, p. 207 n. 1.

²⁵ Ello queda manifiesto en el hecho de que, en el mito del Timeo, las almas de los cuerpos celestes no han dado lugar a una nueva mezcla, lo que autoriza suponer que son "verosímilmente consustanciales al Alma del Mundo" (Robin, Platon, p. 159).

²⁶ Esta última es por ejemplo la lectura de Cornford, PC, p. 150 n.1.

²⁷ Debemos advertir sin embargo que las líneas 897b1-2 presentan serias dificultades filológicas, por cuanto nos encontramos frente a un texto corrupto, con relación al cual hemos seguido la lectura de Diès, FL. Por lo demás, entendemos que la otra alternativa formulada en b3-4 respecto del alma, a saber, que "vinculada a la insensatez, en cambio, produce todos los efectos contrarios a aquéllos" (ἀνοίῃ δὲ syngenomenῆ πάντα αὐτὰντία τοῦτοῖς ἀπεργάζεται) no es planteada más que hipotéticamente para ser luego descartada (cf. 897c-898c), al menos en lo que hace a que un alma o género de alma mala pueda llegar a detentar un dominio rector del universo. Cf. Moreau, AM, pp. 73 ss; Festugière, RHT, pp. 125 y 129-130; Diès, "Introduction" a FL, p. LXXVII; Vlastos, DMT, p. 392, etc.; aunque sin olvidar las restricciones introducidas al respecto por Solmsen, PI, pp. 141-142; Cherniss, reseña, p. 208, n. 2. Para la posibilidad de una alusión al Alma Cósmica en Leyes X 897b ss cf. infra, p. 93, n. 38.

²⁸ También en Tim. 55d5 el mundo sería llamado "dios", si seguimos la lectura de Burnet. Cf. Taylor, GPI, com. ad loc..

²⁹ Cf. Solmsen, PI, p. 118; Festugière, P&O, p. 22.

³⁰ Cf. Cornford, PC, p. 59.

³¹ Cf. Olerud, M&M, p. 15; y Leyes VII 821a τὸν μέγιστον θεὸν καὶ ἥλιον τὸν κόσμον, leyendo el καὶ como epexegetico (cf. Reverdin, RCP, p. 47; Moreau, AM, p. 81).

³² Aunque la mayoría de los intérpretes coinciden en reconocer un alma individual para cada uno de los cuerpos celestes (cf. Taylor, CPI, com. a 40a7-b2; Cornford, PC, pp. 108 y 119-120; Mugler, PhP, p. 54; Grube, PP, p. 254; Brissom, MGO, pp. 394-395, etc.) resulta llamativo que el Timoo no sea completamente explícito al respecto, si se tiene en cuenta que el mito, si bien describe la creación del cuerpo de los dioses astrales, no menciona la creación de sus almas (más bien leemos en 38c que los cuerpos de los planetas son insertados en cada uno de los circuitos de la Revolución de lo Otro, estando ésta asimismo dominada por la Revolución de lo Mismo (cf. 38e) y en 40a que el cuerpo de las Estrellas fue puesto "en la sabiduría de lo más poderoso", es decir, del Círculo de lo Mismo). A partir de aquí podría surgir la pregunta de si la vida e inteligencia de cada uno de los cuerpos celestes (cf. 38e, 40a-b) no les viene simplemente por participación en la vida e inteligencia del Alma del Mundo, o si poseen además de ello un alma individual. Tal problema podría ser formulado, en otros términos, si para explicar en general los movimientos de los cuerpos celestes, y en particular, los movimientos aparentemente "irregulares" de los planetas, basta con una sola Alma (la del Mundo) o hace falta suponer varias, y la decisión interpretativa que se tome al respecto depende en gran medida de la solución que se dé a este problema astronómico. En tal sentido parece imponerse la suposición de un alma individual para cada astro como principio de aquellos movimientos que no son atribuibles al Alma del Mundo (cf. Cornford, PC, p. 119), y sobre tal suposición -que, como podremos ver, no carece de poco fundamento- se asentarán los análisis que siguen; si bien la conclusión a la que intentamos arribar -a saber, que la divinidad se manifiesta a nivel cósmico tanto singular (Mundo) como pluralmente (cuerpos celestes) con un neto dominio de la unidad sobre la multiplicidad- podría mantenerse perfectamente aun cuando se dejara abierto el mencionado problema.

³³ A pesar de que Festugière (PGO, p. 23), cuestionando el alcance que en Leyes X 887e Platón pretende dar a la creencia en los dioses astrales, considera al respecto que "ni el objeto de culto ni el gesto de adoración" allí mencionados "son griegos: son bárbaros", debe tenerse en cuenta la rectificación que como respuesta a esta observación efectúa Dodds (GGI, p. 207 y 217, n. 70). Según éste, la gran novedad que en todo caso Platón introduciría en su proyecto de reforma religiosa en Leyes sería no tanto el énfasis que ponía en la divinidad de los cuerpos celestes -lo cual en definitiva no era nada nuevo- sino en su culto (cf. Leyes VII 821d) que por cierto era una práctica predominantemente bárbara.

³⁴ Cf. Cornford, PC, p. 119. Por cierto, también la Tierra es considerada "diosa" (cf. Tim. 40c2-3), y si esta divinidad ha de reposar en su racionalidad -como es de esperar a esta altura del análisis-, también ella debe poseer un alma tanto como un cuerpo. Ahora bien, dado que el alma se define como automovimiento, de la anterior suposición se desprendería que la Tierra se mueve, tema que está íntimamente relacionado con el sentido que ha de darse al problemático término illoménē en Tim. 40b8. Siguiendo a Cornford, podemos entender al respecto que la Tierra posee en efecto un movimiento de rotación axial relativo a las Estrellas, rotación que se haría indispensable para preservar la sucesión del día y la noche (de los cuales aquella es explícitamente llamada "guardiana y artífice", 40c1-2), oponiendo como resistencia en el sentido contrario una fuerza i-

gual a la que recibe del Alma del Mundo cuyo centro ocupa, y evitando así rendirse sin ningún esfuerzo al movimiento diurno impartido por el Alma C6smica a todo el universo (34a, 36e). (Cf. Cornford, PC, p. 110, 130-131 y 137; teniendo en cuenta que en el esquema plat6nico hablamos en t6rminos de composici6n de movimientos para lo que hoy m6s bien entenderiamos en t6rminos de composici6n de fuerzas, cf. ibid., p. 82.)

³⁵ Para una explicaci6n detallada de la aparente irregularidad de los planetas, que se debe fundamentalmente a variaciones de velocidad y no de ruta, cf. Cornford, PC, p. 116 y en general pp. 106-116.

³⁶ Cf. Moreau, AM, p. 72; Reverdin, RCP, p. 52; Festugiere, P&O, p. 19.

³⁷ Cf. Tim. 34a-b y 36e; Cornford, PC, pp. 76 y 136.

³⁸ As6, pues, si bien ha sido cuestionada en Leyes X la presencia de una alusi6n efectiva al Alma del Mundo como entidad individual, al estilo del Timeo (cf. Cherniss, SEP, p. 26, n. 29; Solmsen, PI, p. 141; Moreau, AM, p. 69), entendemos por nuestra parte que, con relaci6n al alcance con que es manejado el t6rmino 'alma', la argumentaci6n all6 m6s bien se articula de la siguiente manera: (i) En 893b-896e se alude al alma en general, qua alma; (ii) a partir de 896e se aborda el problema en una dimensi6n c6smica, primero consider6ndose el principio que anima el universo como un todo (896e-898d) y (iii) luego sum6ndose la consideraci6n del principio que anima a cada astro en particular (898d-899b). La transici6n de (i) a (ii) estar6a dada por el pasaje 896d9-e2; y la de (ii) a (iii) por 898d3-4, que equivale a la introducci6n del nivel uno-y-m6ltiple de la divinidad. Que en Leyes X se alude tanto al Alma del Mundo como a las almas de los astros es por lo dem6s reconocido por Cornford, PC, p. 108; Festugiere, P&O, p. 21.

³⁹ Resulta significativo que en el Timeo tampoco el alma racional humana nos sea representada separada de un cuerpo ni siquiera en el estado de mayor beatitud que le es posible alcanzar, ya que aun en este caso el mito ubica su morada no en una suerte de "m6s all6" trascendente al que ir6a l6berada de todo cuerpo sino precisamente en el incorruptible cuerpo de una estrella (cf. 42b2-5, 90a).

⁴⁰ Cf. Cornford, PC, p. 139; Dodds, G&I, p. 207; Robin, PP, n. a 246b.

⁴¹ Cf. Cornford, PC, p. 139. El tono un tanto ir6nico del pasaje es reconocido tambi6n por Taylor, CPT, com. ad loc.; Grube, PP, p. 254; Reverdin, RCP, p. 53; Vlastos, DMT, p. 381, etc..

⁴² Agnosticismo que por cierto no excluye sino m6s bien va unido a una piadosa y respetuosa reserva. Cf. vgr. con relaci6n al Fedro De Vries, CPP, com. a 246c7 y 246d3.

⁴³ Cf. Grube, PP, pp. 240-241; Taylor, CPT, p. 246; Heverdin, RCP, pp. 249-250; Solmsen, PT, pp. 117-118; Crombie, EPD, p. 370. Es sin duda alguna sobre la base de esta depurada concepción de los dioses tradicionales que Platón prescribe su culto en Leyes.

⁴⁴ Cf. Solmsen, PT, p. 118. Explícitamente en tal función teleológica aparece encuadrada vgr. la alusión tradicional a las Musas en Tim. 47d.

⁴⁵ Cf. Taylor, PP, p. 184; autor que señala, por lo demás, que la alusión en 40c2-3 a la Tierra como "la primera y más vieja [o más venerable] de los dioses que han nacido", a pesar de que está inserta en un contexto astronómico, no puede entenderse sino a la luz de las teogonias o cosmogonias corrientes que establecían a la Tierra como uno de los seres primitivos de los que provenían los demás dioses (cf. CPT, com. ad loc.).

⁴⁶ Cf. Hackforth, PP, pp. 71 y 72-73 (quien repara en el término 'diáxodoi' en 247a4, "una palabra comúnmente usada para las órbitas de los cuerpos celestes"); Rowe, PP, com. a 246e4 ss. Lo dicho con relación a la función que desempeñan los olímpicos en el Fedro suele ser reconocido con bastante unanimidad, al margen de que sostenga o no estrictamente una interpretación "planetaria" de este mito (como la de Robin, PP, n. a 247a), o incluso de que se plantee una correspondencia entre los doce dioses del panteón griego y los doce signos del Zodíaco (según un paralelismo ya establecido por Eudoxo en época de Platón, cf. Dodds, PEI, p. 25; Festugière, FGO, pp. 14-18 y 24; Guthrie, G&D, pp. 130-131; López, PDP, pp. 188-189).

⁴⁷ Asimismo, si nos basamos en algunas interesantes ideas de Heverdin, sería posible entender la relación entre los dioses mitológicos tradicionales y los dioses astrales como aquella existente entre los respectivos objetos de dos distintos grados de experiencia religiosa, de manera que la religión tradicional simbolizaría la verdad religiosa al nivel de la eikasía (o de las imágenes sensibles de la divinidad), en que puede ser asimilada por la mayoría del pueblo, como primer grado de iniciación religiosa a partir del cual es posible elevarse luego a grados superiores, fundamentalmente a través del aprendizaje de la ciencia astronómica, que pondría al hombre en relación con los dioses cósmicos. Cf. Heverdin, RCP, pp. 243-246, también citado por Dodds, GEI, p. 218, n. 5; y Crit. 107b, donde se afirma que las cosas que digamos sobre los dioses corresponden al tipo de la imitación (mimēsis) o de la imagen (apeikasía).

⁴⁸ Cf. supra, p. 79, n. 18.

⁴⁹ Cf. Fedón 80a10, 81a3, 83e1, 84a8; Benq. 211e3; Rep. VI 500c8-d1, X 611e3; Fedro 246e1, 246d9; Sof. 232c1, 254b1; Pbl. 269d5; Tim. 90c1, etc.; con los comentarios de Mugnier (SMT) a cada uno de estos pasajes.

⁵⁰ Cf. Bury, PT, trad. y n. ad loc..

⁵¹ Cf. Cornford, PC, p. 99; infra, p. 95, n. 53.

⁵² Cf. Cornford, PC, pp. 99-101; seguido por importantes estudiosos como Cherniss (ACPA, p. 604) y Ross (TI, p. 274).

⁵³ Cf. también Liddell-Scott, donde con respecto a la expresión 'theôn ágalma' de Tim. 37c el último término es tomado precisamente en el sentido de "imagen".

⁵⁴ Tal es por ejemplo la interpretación de Grube, PP, pp. 235, n. 5, quien señala que "este uso amplio de theós como prácticamente sinónimo de theiós es perfectamente natural".

⁵⁵ A pesar de la opinión de intérpretes como Archer Hind (n. ad loc.) y Grube (PP, p. 235, n. 5), podríamos en cambio, según señala Eggers Lan (cf. DP, p. 51), encontrar aun fuera del Timeo otros casos problemáticos, como Fedón 63b y 80d (si se los confronta con 81a y 80b), y Leyes IV 716c.

⁵⁶ En este sentido lo interpreta por ejemplo Eggers Lan, DP, p. 51.

⁵⁷ Es decir, 'εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός'. La puntuación adoptada en cambio por Cornford (PC, p. 359, n. 1), siguiendo la interpretación de Taylor (CPI, com. ad loc.), eliminaría el problema si se lee 92c6-7 como 'ζῶν ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ, θεοῦ αἰσθητός', entendiendo τοῦ νοητοῦ <ζῶν> de acuerdo con 30c, 30d y 39e.

⁵⁸ Tal es por ejemplo el caso de Festugière, CVC, en su apéndice dedicado a Tim. 37c, pp. 476-478.

⁵⁹ En esta línea encontramos a Festugière, CVC, pp. 204-205, 264-266, 476-478; Diès, AP, p. 555 ss; Mugnier, SMT, p. 142; Verdenius, PG, pp. 245 ss, P&C, p. 15; Reverdin, ACP, pp. 40-42, etc..

⁶⁰ Cf. De Lacy, PCP, p. 104; supra, pp. 35-36.

⁶¹ Cf. Des Places, Syngéneia, p. 98: "Todo personalismo le parecía teñido de antropomorfismo".

⁶² Cf. Grube, PP, pp. 234-235; Rist, E&P, p. 19; Verdenius, PG, pp. 254-256, P&C, p. 19.

⁶³ Si bien es cierto que en la ciudad platónica el muerto divinizado (vgr. el hombre valiente, perfecto y bueno, y/o el guardián filósofo) se convierte en un daimōn (gignetai daimōn, cf. Crát. 397e-398c) o al menos es venerado como un daimōn (cf. Rep. V 468e-469b, VII 540b-c) -de un modo que culturalmente tiene varios puntos de contacto con la "heroización" de la mitología tradicional - ha de tenerse en cuenta, sin embargo, como señala Reverdin, que el hombre así demonizado conservaría un carácter in

ferior al de theós (aunque sin duda superior al hombre corriente) (cf. RCP, pp. 127-130 y 136). Asimismo, aun cuando en el Timeo no se trata tanto de que el hombre se transforme en un daimón como de que realice íntegramente su daimón -término con el que aquí se designa la parte superior y divina del alma, cf. 90a y 90c- es lícito entender que en estos casos el daimón conserva la característica fundamental que le adjudica el Banquete (202d-203a), a saber, la de ser un intermediario entre los dioses y los hombres. Cf. ibid., pp. 136-138. Dicho carácter mediador entre el hombre (o su aspecto mortal) y la divinidad, o entre lo terrestre y lo celeste, propio del daimón en que consiste la razón humana en el Timeo, quedaría particularmente enfatizado en 90a, donde es este daimón justamente el que nos eleva "desde la Tierra hasta nuestra morada en el Cielo". Cf. Friedlaender, Plato, I, p. 42; Robin, TPA, p. 112.

⁶⁴ El tema de la "tripartición" del alma ya se hallaba explícitamente desarrollado en República (especialmente IV 436a ss). Para la interpretación de la misma en términos de posibilidades de vida véase por ejemplo Cornford, DE, pp. 132-133; y específicamente con relación al Timeo Taylor, GPI, com. a 90b1-6, y com. a 69c'7 (esp. p. 497, donde las conecta con los tres modos de vida pitagóricos); y para la imposibilidad de concebir la razón humana como un principio superior "separado" respecto del resto del alma cf. supra, p. 88, n. 13.

⁶⁵ De este tipo de descripciones mítico-escatológicas se derivaría, pues, la conclusión de que todo aquél que no ejercita la razón, es decir, cualquiera excepto el filósofo, está al borde de devenir sub-humano. La dificultad de reconciliar esta implicación con la visión de que toda alma humana es esencialmente racional es advertida por Dodds, así como lo fue ya para platónicos posteriores a quienes este autor cita (cf. PGI, p. 20, n. 32).

⁶⁶ Para un examen de la noción de "divino" con relación a la razón humana cf. infra, pp. 66 ss.

Notas al apéndice

¹El único uso de 'theîos' fuera del mito cosmogónico se encuentra en Tim. 24c2, en donde se llama "divinas" la medicina y a la mántica, seguramente con el sentido tradicional de "provenientes de los dioses" como aquellos que han procurado estos beneficios a los hombres; teniendo en cuenta que el pasaje, más que reflejar la concepción platónica del tema (en cuyo caso surgiría el problema de hasta qué punto Platón podía considerar divina a la mantiké, cf. supra, p. 76, n.12) no hace más que describir legendariamente algunas instituciones y prácticas de los egipcios que seguramente basaban en fundamentos teológicos y en la protección de los dioses incluso el ejercicio de la medicina y de la adivinación. Cf. Taylor, CPT, com. ad loc..

²Cf. Festugière, CVC, p. 257 y RHI, p. 140, n. 30; Mugnier, SMT, p. 84, n. 1; Archer Hind, TP, com. ad loc.; Bury, PI, n. ad loc.; etc. La expresión 'athánata kai theîa' es aplicada a las Ideas vgr. en Fedón 80aD, 81a3, Rep. X 611e2-3, etc.; y en general para la alusión a las Ideas como divinas cf. supra, p. 94, n. 49.

³Si se entiende de acuerdo con esto que la filosofía quedaría reducida en el Timeo a un estudio meramente de la "naturaleza del universo" (cf. 47a) nos encontraríamos sin duda frente a "una nueva concepción de la filosofía", como lo entiende Kucharski, EEC, pp. 319 y 326; sin embargo, es muy inverosímil que Platón haya abandonado en el Timeo su concepción de que el objeto último de la filosofía son las Ideas cuando, además de que la constante alusión a ellas como el objeto del noûs y cierta práctica de la dialéctica se hallan indudablemente presentes en el mito (cf. vgr. 27d-28a, 39e, 40a, 51b ss), y a pesar de que es al dios a quien por antonomasia se adjudica el noûs aprehensor de las Ideas, no por ello Platón excluye de este privilegio a "una pequeña parte de los hombres" (cf. 51d-e), que serían naturalmente los filósofos.

⁴Cf. Festugière, RHI, p. 140. Una atenta lectura del pasaje 90c-d puede corroborar lo dicho si entendemos que en la frase homoiósanta dè télos échein toû prototóntos anthrópou hypò theôn arístou bíou (Tim. 90d5-7) el participio 'homoiósanta' tiene un valor medio-instrumental de tal manera que la asimilación (exomoiósai) de las revoluciones de nuestra alma a las del Todo de la que se ha hablado antes constituya un medio para alcanzar el télos que sería el phronéin athánata kai theîa de 90c1: "Y una vez lograda esa semejanza (y gracias a ella) alcanzar el fin propio del mejor modo de vida que ha sido puesto por los dioses a los hombres".

⁵Cf. Festugière, RHI, pp. 136-139; seguido por López, PDP, p. 196. El importante papel de la astronomía en Timeo y Leyes es también enfatizado por Solmsen, PI, p. 93; Moreau, AM, pp. 13-14 y 76-77, etc.

⁶Cf. Olerud, NEM, p. 37.

⁷Por cierto, podría pensarse que la misma noción de un alma individual constituye una respuesta al problema de la incognoscibilidad de las Ideas,

y así Cornford considera un punto débil en la argumentación del Parménides al respecto (133a-134e) la suposición de que, si hay una tajante división entre los dos mundos, "nosotros" quedamos del lado sensible; puesto que ello vale sólo para nuestro cuerpo, pero no para nuestra alma, que ya en el Fedón era más afín a lo inteligible, y cuya especie racional en el Timeo será dotada de una naturaleza intermedia -al igual que el Alma Cósmica-, siendo por tanto capaz de conocer ambos ámbitos (cf. Cornford, R&P, p. 99). Sin embargo, aun compartiendo esta observación de Cornford, creemos no desdenable el problema planteado por el Parménides si se entiende a la luz de él que hacia los últimos diálogos Platón habría sentido crecientemente la necesidad de una mediación entre el alma individual misma y las Ideas, mediación que vendrá desempeñada por el dios (como ya podíamos advertirlo vgr. a partir de Fedro 248a, cf. infra, p. 71-72). De esta manera, no es ilícito suponer que en el Timeo estaríamos asistiendo a un "desdoblamiento" de la mediación, de tal suerte que mientras el alma racional humana es un daimón que conecta al hombre terrestre con los dioses celestes (cf. 90a), por su parte el dios sería un eslabón que conecta no sólo lo sensible en general sino además la razón individual con las Ideas. Cf. supra, p. 96, n. 63.

⁸ Cf. Mugnier, SMT, p. 83; Grube, FP, p. 260. Podría, por lo demás, interpretarse 'tò theíon' en este mismo sentido en 90a8-b1 donde se dice que "es suspendiendo nuestra cabeza y raíz de aquella parte donde tuvo lugar la primera génesis del alma que lo divino mantiene erecto todo el cuerpo", tal como lo hacen Mugnier (SMT, p. 83: "la Divinité"), Bury (PI, trad. "the Divine Power"), Rivaud (PT, trad. "le Dieu") y Festugière (CVC, p. 272: "la divinité"); aunque Cornford (FC, p. 383, n.1) y Archer Hind (IP, n. ad loc.) consideran que se refiere a la "parte divina de nosotros", es decir, al alma racional.

⁹ Comenta Mugnier que este comienzo del Alma del Mundo es calificado de divino "sin duda porque, según Platón, es inmortal" (SMT, p. 80).

¹⁰ Si bien este pasaje alude especialmente a las Estrellas Fijas, podemos igualmente extender estas características de vivientes, divinos y perpetuos a los planetas y a la Tierra. Cf. Cornford, PC, p. 101, n.4. Por lo demás, en lo que hace a Tim. 80b7, Mugnier (SMT, p. 84) interpreta que 'theías armonías' alude a la armonía de los cuerpos celestes, manifestada en el ouranós; aunque se trata por cierto de un pasaje de muy difícil interpretación, del que se han hecho otras lecturas (cf. vgr. la de Taylor, CPT, com. ad loc.).

¹¹ Cf. Crombie, EPO, p. 390.

¹² Cf. Des Places, Syngéneia, p. 88; Kucharski, EGC, p. 327.

¹³ Cf. Festugière, CVC, p. 256; Guthrie, G&D, p. 135.

¹⁴ Cf. Festugière, id..

¹⁵ Festugière, CVC, p. 259.

¹⁶ ibid..

¹⁷ Cf. Eggers Lan, TGE, pp. 171-172. Notemos que para expresar dicho concepto de eternidad en el Timeo el término más preciso es diaiōnios (39a2; cf. Eggers Lan, TGE, p. 175, Robinson, ITD, pp. 144-145 y 149); y que conviene entonces en sentido estricto distinguir la "eternidad" propia de las realidades inmutables de la "perpetuidad" de realidades inmortales que devienen en el tiempo, como el mundo y los cuerpos celestes (cf. Eggers Lan, TGE, p. 176).

¹⁸ Cf. Fedón 83b, 79a;; Rep. V 477a ss, VI 507b; Banq. 211a-b; Pbl. 269d, 286a, etc..

¹⁹ Cf. Pbl. 269d, donde leemos, en indudable alusión a las Ideas, que "subsistir siempre en el mismo estado y de la misma manera y ser idéntico a sí mismo, corresponde sólo a los más divinos de todos los seres (tois pántōn theiotátōis)"; Mugnier, SMI, p. 71, com. ad loc..

²⁰ Cf. supra, p. 50 y p. 94 n. 46.

REFERENCIAS BIBLIUGRAFICAS



(Consignamos únicamente las obras citadas de autores modernos.)

- Adam, J., II = The Republic of Plato, 2º vol., Cambridge, ²1963.
- Allen, R.E. (ed.), SPM = Studies in Plato's Metaphysics, London, 1965.
- Archer Hind, R.D., TP = The Timaeus of Plato, London, 1888.
- Brisson, L., M&O = Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon, Paris, 1974.
- Brisson, L., PMM = Platon. Les mots et les mythes, Paris, 1982.
- Brochard, V., EPAM = Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne, Paris, 1954.
- Burnet, I., Platonis Opera, I-V, Oxford, 1900-1907 y reimpresiones.
- Bury, R.G., PT = Plato. Timaeus, London, Loeb, ⁴1961.
- Cornford, F.M., GRT = Greek Religious Thought, London.
- Cornford, F.M., DE = "La doctrina de Eros en el Banquete de Platón", en La filosofía no escrita y otros ensayos, trad. esp. Barcelona, 1974.
- Cornford, F.M., TPC = La teoría platónica del conocimiento, trad. esp. Barcelona, 1983.
- Cornford, F.M., P&P = Plato and Parmenides, London, ³1951.
- Cornford, F.M., PC = Plato's Cosmology, London, ⁴1956.
- Cornford, F.M., PP = "The "Polytheism" of Plato", Mind 47 (1938) Nº 3, 321-330.
- Claghorn, G.S., ACPT = Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus, The Hague, 1954.
- Crombie, I., EPD = An Examination of Plato's Doctrines, vol. I, London, ²1966.
- Chantraine, P., DDH = "Le divin et les dieux chez Homère", en La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon (Entretiens I), Vandoeuvres-Genève, 1952, pp. 47-94.
- Cherniss, H., ACPA = Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, New York, ²1962.
- Cherniss, H., PR = "On Plato's Republic X 597b", American Journal of Philology 53 (1932) Nº 3, 233-242.
- Cherniss, H., reseña a A.J. Festugière, La révélation d'Hermès Trimégiste II. Le dieu cosmique, en Gnomon 22 (1950), 204-216 (también recopilado en Cherniss, SP, pp. 455-477).
- Cherniss, H., SP = Selected Papers (ed. L. Tarán), Leiden, 1977.
- Cherniss, H., HI = "The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy", (1953), en Cherniss, SP, pp. 22-47.

- Cherniss, H., PhE = "The Philosophical Economy of the Theory of Ideas", American Journal of Philology 57 (1936) N° 4, 445-456.
- Cherniss, H., RTP = "The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues" (1957), en Allen, SPM, pp. 339-377.
- Cherniss, H., SEP = "The Sources of Evil according to Plato", Proceedings of the American Philosophical Society 98 (1954), 23-30 (también recopilado en Cherniss, SP, 253-260).
- De Lacy, P., PCP = "The Problem of Causation in Plato's Philosophy", Classical Philology 24 (1939) N° 2, 97-115.
- Des Places, E., Syngéneia, La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique, Paris, 1964.
- De Vries, J.D., CPP = A Commentary on the Phaedrus of Plato, Amsterdam, 1969.
- Diès, A., AP = Autour de Platon, Paris, 1927.
- Diès, A., PL = Platon. Les Lois (VII-X), Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- Dodds, E.R., GGI = Los griegos y lo irracional, trad. esp. Madrid, ²1980.
- Dodds, E.R., PGI = "Plato and the Irrational", The Journal of Hellenic Studies 45 (1945), 16-25.
- Easterling, H.J., CTL = "Causation in Timaeus and Laws X", Eranos 65 (1967), 25-38.
- Eggers Lan, C., DP = "Dios en la ontología del Parménides", en Eggers Lan (comp.), PDT, pp. 49-56.
- Eggers Lan, C., T&E = Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón, México, 1984.
- Eggers Lan, C., PF = Platón. Fedón, Buenos Aires, 1971.
- Eggers Lan, C. (comp.), PDT = Platón. Los diálogos tardíos, Actas del Symposium Platonicum 1986, México, 1987.
- Festugière, A.J., CVC = Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris, 1936.
- Festugière, A.J., RHT = La révélation d'Hermès Trimégiste, II: Le dieu cosmique, Paris, 1949.
- Festugière, A.J., PGO = "Platon et l'Orient", Revue de Philologie 21 (1947), 5-45.
- Friedlaender, P., Plato, I, transl. H. Meyerhoff, New York, 1958.
- Friedlaender, P., Plato, III, transl. H. Meyerhoff, London, 1969.
- Grube, G., PP = El pensamiento de Platón, trad. esp. Madrid, 1984.
- Guthrie, W.K.C., G&D = Les Grecs et leurs dieux, trad. francesa, Paris, 1956.

- Guthrie, W.K.C., FVIS = "Plato's Views on the Immortality of the Soul", en Recherches sur la tradition platonicienne, (Entretiens III), Vandoeuvres-Genève, 1955, pp. 4-22.
- Hackforth, R., PC = "Plato's Cosmogony" (Tim. 27d ff)", Classical Quarterly N.S. 9 (1959), 17-22.
- Hackforth, R., PP = Plato's Phaedrus, Cambridge, 1952.
- Hackforth, R., PT = "Plato's Theism" (1936), en Allen (ed.), SPM, pp. 439-447.
- Herter, H., BMP = "Bewegung der Materie bei Platon", Rheinisches Museum N.F. 100 (1957), 327-347.
- Kucharski, P., EGC = "Eschatologie et Connaissance dans le Timée" (1966'), en La Spéculation platonicienne, Paris, 1971.
- Lesky, A., HLG = Historia de la literatura griega, trad. esp. Madrid, 1976.
- Liddell, H.G., Scott, R., Stuart Jones, H., A Greek English Lexicon, Oxford, 1968.
- López, M.L., PDP = El problema de Dios en Platón. La teología del Demiurgo, Salamanca, 1963.
- Mohr, R., WSPC = "The World-Soul in the Platonic Cosmology", Illinois Classical Studies, 7 (1982) N° 1, 41-48.
- Mondolfo, R., IPA = El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica, trad. esp. Buenos Aires, 1952.
- Moreau, J., AM = L'Ame du Monde de Platon aux Stoïciens, Hildesheim, ²1965.
- Morrow, G., N&P = "Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus" (1950), en Allen (ed.), SPM, pp. 421-437.
- Mugler, C., PhP = La physique de Platon, Paris, 1960.
- Mugnier, R., SMT = Le sens du mot THEIOS chez Platon, Paris, 1930.
- Nilsson, M., HGR = A History of Greek Religion, trad. ingl., Oxford, 1925.
- Olarud, A., MEM = L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon, Upsala, 1951.
- Otto, W., Teofania, trad. esp. Buenos Aires, ²1978.
- Owen, G.E.L., PT = "The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues" (1953), en Allen (ed.), SPM, pp. 313-338.
- Reverdin, O., RCP = La religion de la cité platonicienne, Paris, 1945.
- Rist, J.M., EGP = Eros and Psyche, Toronto, 1964.
- Ritter, C., EPP = The Essence of Plato's Philosophy, trad. ingl., New York, ²1968.
- Rivaud, A., PT = Platon. Timée, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- Robin, L., TPA = La théorie platonicienne de l'amour, Paris, ²1964.

- Robin, L., Platon, Paris, ²1968.
- Robin, L., PP = Platon. Phèdre, Paris, Les Belles Lettres, ⁴1954.
- Robinson, T.M., D&W-S = "Demiurge and World-Soul in Plato's Politicus", American Journal of Philology 88 (1967), 57-64.
- Robinson, T.M., DP = "Deux problèmes de la psychologie cosmique platonicienne", Revue Philosophique 159 (1969), 247-253.
- Robinson, T.M., DI = "Sobre la fecha de composición del Timeo", en Eggers Lan (comp.), FDI, pp. 57-65.
- Robinson, T.M., AI = "The Argument of Timaeus 27d ff", Phronesis 24 (1979) N° 1, 105-109.
- Robinson, T.M., IID = "The Timaeus on Types of Duration", Illinois Classical Studies, 11 (1986), Nos. 1-2, 143-151.
- Ross, D., I1 = Teoría de las Ideas de Platón, trad. esp. Madrid, 1986.
- Rowe, C.J., PP = Plato. Phaedrus, Warminster, 1986.
- Schuhl, P.M., EFPG = Essai sur la formation de la pensée grecque, Paris, ²1949.
- Schuhl, P.M., P&AT = Platón y el arte de su tiempo, trad. esp. Buenos Aires, 1968.
- Shorey, P., WPS = What Plato Said, Chicago, ⁶1965.
- Solmsen, F., PT = Plato's Theology, Ithaca, 1942.
- Taylor, A.E., CPT = A Commentary on Plato's Timaeus, Oxford, ²1962.
- Taylor, A.E., PP = "The "Polytheism" of Plato", Mind 47 (1938) N° 2, 180-199.
- Theiler, W., GTNB = Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles, Zürich, 1925.
- Verdenius, W.J., P&C = "Plato and Christianity", Ratio 5 (1963) N° 1, 15-32.
- Verdenius, W.J., PG = "Platons Gottesbegriff", en La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon (Entretiens I), Vandoeuvres-Genève, 1952, pp. 241-293.
- Vlastos, G., GI = "Creation in the Timaeus: Is It a Fiction?" (1964), en Allen (ed.), SPM, pp. 401-419.
- Vlastos, G., DMI, "The Disorderly Motion in the Timaeus" (1939), en Allen (ed.), SPM, pp. 379-399.

Gaorleia R. Carone.- TESIS DE LICENCIATURA

ERRATAS ADVERTIDAS

	DICE	DEBE DECIR
p. 9, l. 13	9Ulc	9Uud
p. 10, l. 32	<u>Rep.</u> 613a1	<u>Rep.</u> 613b1
p. 17, l. 22	(47d)	(47b)
p. 21, l. 1	<u>Tim.</u> 36b	<u>Tim.</u> 38b
p. 30, l. 11	46e4	47e4
p. 42, l. 14	<u>proagoreúei</u>	<u>proagoreúei</u>
p. 46, l. 21	<u>planētal</u>	<u>planētá</u>
p. 54, l. 7	acquieren	acquiere
p. 64, l. última	(VII 527d)	(VII 528e ss)
p. 74, n. 1, l. 9-10	<u>Pbl.</u> 268c-270a, 272e	<u>Pbl.</u> 269a-270c, 272e-273a.
p. 79, n. 21, l. 7-8	<u>Met.</u> I 6 1072a2	<u>Met.</u> XII 6, 1072a2
p. 86, n. 2, l. última	Cf. <u>infra</u> ,	Cf. <u>infra</u> , pp. 38 ss
p. 90, l. 10	<u>hyp' autoû</u>	<u>hyph' nautoû</u>
