



EL *STATUS* ONTOLÓGICO DEL DEMIURGO EN EL *TIMEO* DE PLATÓN

Autor: *Joel J. Lorenzatti*

Profesor: *Dr. Armando R. Poratti*



Escuela de Filosofía
Facultad de Humanidades y Artes
Universidad Nacional de Rosario
Rosario
2006

ÍNDICE

ÍNDICE.....	2
INTRODUCCIÓN.....	4
ALGUNAS ACLARACIONES PREVIAS	5
PRIMERA PARTE.....	6
COMENTARIOS INTDODUCTORIOS AL DIÁLOGO	6
LAS TRADUCCIONES DEL <i>TIMEO</i>	7
RESUMEN DEL DIÁLOGO	8
DATACIÓN DEL DIÁLOGO	9
VALORACIÓN DE LA OBRA.....	13
SEGUNDA PARTE	15
PREGUNTA MOTIVADORA DEL DIÁLOGO.....	15
RESPUESTA A LA PREGUNTA MOTIVADORA DEL DIÁLOGO.....	16
LA INTRODUCCIÓN DE LA FIGURA DEL DEMIURGO.....	16
LA FUNCIÓN DEL DEMIURGO ¿CREAR, PRODUCIR U ORDENAR?	17
EL DEMIURGO Y SU FUNCIÓN DE ORDENADOR DEL COSMOS	19
LA INTRODUCCIÓN DE LOS TRES GÉNEROS	21
CONCEPCIÓN DE TIEMPO EN PLATÓN	22
LA CONCEPCIÓN DE ETERNIDAD EN PLATÓN	24
CONCEPCIÓN DEL ESPACIO EN PLATÓN	25
DIFERENTES INTERPRETACIONES DE LA KHÔRA	26
TERCERA PARTE	28
ORIGEN ARCAICO DEL TRIALISMO ONTOLÓGICO DEL <i>TIMEO</i>	28
UN POSIBLE ORIGEN DE LA FIGURA DEL DEMIURGO: LA MOIRA	30
UN POSIBLE ORIGEN DE LA FIGURA DEL DEMIURGO: EL CONTACTO CON LAS GRANDES RELIGIONES MONOTEÍSTAS	32
CUARTA PARTE.....	35
INTERPRETACIÓN METAFÓRICA O LITERAL DEL INICIO TEMPORAL DEL MUNDO	35
PRIMER ARGUMENTO A FAVOR DE UNA INTEPRETACIÓN METAFÓRICA: LA IMPOSIBILIDAD DE UN TIEMPO PREVIO AL UNIVERSO.....	36
PRIMER ARGUMENTO A FAVOR DE UNA INTERPRETACIÓN LITERAL: RESPUESTA DE VLASTOS AL ARGUMENTO ANTERIOR	37
SEGUNDO ARGUMENTO A FAVOR DE UNA INTEPRETACIÓN METAFÓRICA: LA ADVERTENCIA DE PLATÓN EN CONTRA DE TOMAR EL ORDEN NARRATIVO COMO EL ORDEN REAL DE SUCESIÓN DE LOS EVENTOS	39
SEGUNDO ARGUMENTO A FAVOR DE UNA INTERPRETACIÓN LITERAL: RESPUESTA AL ARGUMENTO ANTERIOR.....	40

TERCER ARGUMENTO A FAVOR DE UNA INTERPRETACIÓN METAFÓRICA: LA CORRECTA INTERPRETACIÓN DE LA GÉNESIS	40
QUINTA PARTE	43
EL DEMIURGO COMO SÍMBOLO DE LAS IDEAS	43
EL DEMIURGO COMO SÍMBOLO DE LA IDEA DE BIEN	46
EL DEMIURGO COMO SÍMBOLO DE LA CAUSA EFICIENTE	48
EL DEMIURGO COMO SÍMBOLO DE LA CAUSA FINAL.....	49
EL DEMIURGO COMO UN INTELLECTO TRASCENDENTE TANTO A LAS IDEAS COMO AL MUNDO	50
EL DEMIURGO COMO REPRESENTACIÓN ANTROPOMÓRFICA DEL INTELLECTO Y MODELO PARA EL ALMA RACIONAL	51
EL DEMIURGO COMO LA MEJOR ALMA, TRASCENDENTE TANTO A LAS IDEAS COMO AL ALMA DEL MUNDO	53
EL DEMIURGO COMO EL ALMA DEL MUNDO	53
EL DEMIURGO COMO PERSONIFICACIÓN MÍTICA Y SIMBÓLICA DEL ALMA DEL MUNDO	56
EL DEMIURGO COMO ASPECTO COSMOGÓNICO Y EL ALMA DEL MUNDO COMO ASPECTO COSMONÓMICO DE LA IDEA DE BIEN	57
CONCLUSIÓN	58
BIBLIOGRAFÍA	60
RECURSOS DE INTERNET	65

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo nos abocaremos al estudio de la primera parte del *Timeo* (28a-46c) en donde Platón presenta la problemática acerca del origen del mundo. Para ello nuestro autor se sirve de la figura de un demiurgo o artesano universal que habría originado el cosmos llevándolo del desorden al orden. La interpretación que pueda dársele a esta figura del demiurgo y al estado primigenio que éste ordena ha sido el problema central de las diferentes lecturas que se han hecho del diálogo a lo largo de más de veinte siglos. El objetivo del presente trabajo consiste en analizar hasta donde sea posible estas diferentes lecturas con el fin de sopesar cuál de ellas encuentra un fundamento más sólido de acuerdo al texto platónico. El trabajo se articula en cinco partes que disponen de una relativa independencia entre sí. La Primera Parte es una suerte de introducción general al diálogo que tiene por objetivo proporcionar al lector un esquema general de la obra. La Segunda Parte presenta el problema propiamente dicho con su respectiva respuesta; se explica la introducción de la figura del demiurgo y los tres géneros ontológicos que conformarán la totalidad de *lo que es*. La Tercera Parte, de corte más bien ensayístico, presenta el origen arcaico del paradigma familiar de las ideas, el receptáculo y el cosmos; y propone algunas respuestas tentativas a la cuestión del origen de la figura del demiurgo. La Cuarta Parte exhibe los dos lineamientos exegéticos que pueden hacerse del relato: el literal y el metafórico. Por último, la Quinta Parte agrupa de una manera pretendidamente exhaustiva las diferentes interpretaciones metafóricas, los problemas que tales interpretaciones resuelven y las objeciones que a tales interpretaciones se les ha hecho. Con respecto a la bibliografía utilizada, nos han sido de especial utilidad las obras de A. E. Taylor¹, F. M. Cornford², G. Vlastos³, D. Zeyl⁴ y C. Eggers Lan⁵. De cualquier modo, la fuente central del presente trabajo ha sido la edición bilingüe griego-inglés de Cornford⁶ y la traducción de C. Eggers Lan⁷, la cual hemos utilizado prácticamente en la totalidad de las citas. También hemos consultado frecuentemente la traducción de F. Lisi⁸. Cuando el caso así lo requirió, hemos modificado y comentado las traducciones aquí especificadas. Cualquier alteración realizada al texto original ha sido debidamente indicada en la nota a pié de página correspondiente.

¹ Cf. Taylor, A. E., *Comentary on Plato's timaeus*, Oxford Press, Oxford, 1928.

² Cf. Cornford, F. M., *Plato's cosmology, the Timaeus translated with a running commentary*, Routledge & Kegan Paul, London, 1956.

³ Cf. Vlastos, G., *Creation in the Timaeus: is it a fiction?*, s/e, s/v, s/f.

⁴ Cf. Zeyl, D., *Plato's Timaeus*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Rhode Islands, s/f.

⁵ Cf. Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Traducción, introducción y notas de C. Eggers Lan.

⁶ Cornford, Francis Macdonald, *Plato's cosmology, the Timaeus translated with a running commentary*, Routledge & Kegan Paul, London, 1956.

⁷ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Traducción, introducción y notas de C. Eggers Lan.

⁸ Platón, *Timeo*, Gredos, Madrid, 1992. Traducción de F. Lisi.

ALGUNAS ACLARACIONES PREVIAS

Con respecto a la terminología, no haremos distinción en cuanto al objeto designado por las palabras *cosmos*, *universo* y *mundo*, sino que las utilizaremos indistintamente en la mayoría de los contextos aunque con cierta variación en el sentido en que designamos ese objeto único. Es decir, *cosmos* será utilizada principalmente para designar la totalidad de las cosas que devienen pero en su calidad de ordenadas, *universo* en su calidad de unificadas, *mundo* en calidad de totales o completas, etc. Con respecto a las palabras griegas, en algunas ocasiones hemos optado por llevarlas al caso recto (nominativo singular en la flexión nominal y primera persona del singular en la flexión verbal), en otras ocasiones, cuando así lo requirió, hemos dejado la palabra o expresión tal como aparece flexionada en el texto fuente. En cuanto a las citas de otros autores, frecuentemente hemos modificado el uso de mayúsculas y minúsculas. Palabras como *demiurgo*, *ideas*, *universo*, etc. en el presente trabajo aparecerán en minúscula reservando la utilización de mayúsculas para los nombres propios. Cualquier modificación será debidamente indicada en la respectiva nota al pie de la cita. En la mayoría de los casos hemos omitido poner abreviaturas, reemplazándolas por la palabra sin abreviar. Por ejemplo, donde un autor citaba: *Rep. I 341c-342e*, nosotros hemos restituido la cita completa *República I 341c-342e*.

PRIMERA PARTE

En esta Primera Parte haremos una suerte de introducción general a esta gran obra que constituye el *Timeo*. Mencionaremos algunas características de su composición, su relación con el resto del corpus platónico y las diferentes agrupaciones que se han hecho del mismo. También haremos una breve reseña de las traducciones de las que se dispone en la actualidad y la utilidad que presentan algunas de ellas. Hemos incluido un resumen del diálogo en donde presentamos las temáticas tratadas a fin de facilitarle al lector un bosquejo de la estructura interna de la obra. Por último hacemos una valoración del diálogo y de las diferentes ópticas con las que se lo ha juzgado a lo largo de más de veinte siglos.

COMENTARIOS INTDODUCTORIOS AL DIÁLOGO

Como no puede ignorar nadie medianamente versado en filosofía, el autor del diálogo titulado *Timeo* (Τίμαιος) no es nada menos que el filósofo ateniense Aristocles, a quien la historia lo conoce bajo el pseudónimo de Platón (el de anchas espaldas) y lo ubica cronológicamente entre los años 429 y 348 a.C. Los personajes que integran el diálogo son cuatro: Sócrates, Critias, Hermógenes y su protagonista, que a diferencia de otros diálogos platónicos, no es Sócrates sino el filósofo pitagórico Timeo de Locros. Se ha discutido repetidas veces acerca de la existencia real de este personaje, es decir, si se trata de alguien contemporáneo a Platón o si más bien se trata de una invención de éste. Macías sostiene al respecto que Timeo *habría sido inventado por Platón para representar aquellas opiniones que no podrían ponerse adecuadamente en boca de Sócrates*⁹. Eggers Lan, en la misma línea de Macías, sostiene que *los tres primeros [Sócrates, Critias y Hermógenes] son realmente personajes históricos; el cuarto en cambio, según veremos –y a pesar de que su protagonismo convierte a la obra más en un monólogo que en un diálogo–, parece ser una invención platónica, [...] debemos señalar que tal procedimiento no parece construir una excepción en la producción literaria de Platón, ya que, para referirnos sólo a otro diálogo tardío y vecino en el tiempo como lo es el Filebo, tampoco del protagonista que da su nombre al mismo se ha podido acreditar la existencia histórica, y parece sumarse a otros protagonistas de los últimos diálogos, a los que no han dado nombre, pero han brillado inclusive en su enigmaticidad, como el extranjero de Elea o el de Atenas*¹⁰. Lo cierto es que el diálogo mismo brilla por su enigmaticidad, ya desde la antigüedad el *Timeo* era considerado como una obra oscura y compleja. El mismo Cicerón hacia siglo I a.C. reconocía que el

⁹ Macías, C., *Versiones latinas del Timeo platónico*, s/e, s/l, s/f. Pág. 1.

¹⁰ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Introducción. Pág. 32.

diálogo, el cual se encontraba traduciendo, presentaba excesivas dificultades debido a la oscuridad de su contenido más que a su modo de expresarse (*rerum obscuritas, non verborum*)¹¹. Eggers Lan por su parte, a diferencia de Cicerón, no desestima tampoco la oscuridad intrínseca a su expresión sino que justamente atribuye su oscuridad a la *aparente torpeza de la lengua técnica en que está escrito, como si a Platón le hubiese costado expresar con precisión su pensamiento*¹². En cuanto a la temática del diálogo, así como suele afirmarse que el tema central de la *República* es la justicia (δικη), no sería desatinado decir que el tema central del *Timeo* es el origen del cosmos (κόσμος), aunque la multiplicidad de temas tratados hace del diálogo una suerte de enciclopedia de la antigüedad. Eggers Lan comenta que *indudablemente, su carácter de enciclopedia reúne, a pesar de su brevedad, una suma asombrosa de conocimientos humanos. De hecho, los sabios de la Edad Media, preocupados por encontrar una síntesis definitiva, creyeron encontrar el modelo en el Timeo*¹³. En cuanto a la agrupación temática que se han hecho del diálogo, Eggers Lan nos refiere que *Timeo, al parecer, estaba llamado a constituir junto con Critias y Hermócrates, diálogo que nunca llegó a escribirse, una trilogía, cuya temática habría quedado así: Timeo, a modo de prefacio, contendría el relato de la constitución del universo físico dentro del cual el hombre había de vivir y construir sus sociedades; Critias recogería la historia de Atenas cuando, organizada como el Estado ideal descrito en la República, rechazó la invasión de los habitantes de la Atlántida, isla de extraordinario poderío y riqueza, aunque al final ambas acabaron pereciendo por un cataclismo. En fin, Hermócrates habría descrito el nacimiento de una nueva civilización y sugerido algunas posibles reformas desde la perspectiva de la época de Platón*¹⁴. Posteriormente, en la tradición que organizaba los textos platónicos en trilogías, el *Timeo* fue agrupado por Aristófanes de Bizancio junto con la *República* y el *Critias*. Probablemente el criterio de agrupación en tetralogías que se comenzó a utilizar posteriormente tenga que ver con un cambio en el tratamiento de los temas en el ámbito académico, pero no puede saberse mucho más al respecto.

LAS TRADUCCIONES DEL *TIMEO*

En cuanto a las traducciones que se han hecho del texto, Macías registra que *la primera traducción latina del Timeo fue la de Cicerón, del 45 a.C. Para la siguiente habrá que esperar más de cuatro siglos, hasta el siglo IV d.C., con Calcidio, autor de una traducción y comentario de la obra. Casi por la misma época Macrobio [...] utilizó el comentario de Porfirio al Timeo para su comentario al Somnium Scipionis*

¹¹ Cicerón, *Sobre la adivinación, sobre el destino, Timeo*, Gredos, Madrid, 1999. Introducción, traducción y notas de Á. Escobar. Pág. s/n.

¹² Macías, C., *Op. Cit.* Pág. 2.

¹³ Macías, C., *Op. Cit.* Pág. 2.

¹⁴ Macías, C., *Op. Cit.* Pág. 1.

*ciceroniano*¹⁵. En la actualidad podemos encontrar una multitud de traducciones a casi la totalidad de las lenguas europeas. Como ha sido mencionado en la Introducción, es de especial utilidad para quien desee estudiar el texto en profundidad la edición bilingüe griego-inglés de Cornford¹⁶. En castellano existen dos buenas traducciones del texto griego: la de F. Lisi¹⁷ y la de C. Eggers Lan¹⁸.

RESUMEN DEL DIÁLOGO

El texto podría ser dividido en tres secciones principales precedidas de un prólogo introductorio. El prólogo (17a-27d) comienza con un repaso de los temas tratados en *República* acerca de la mejor organización política (πολιτεία). Se relata un testimonio del viejo Solón, a quien los sacerdotes egipcios le habrían revelado muchas verdades que permanecían desconocidas para los griegos. Uno de los sacerdotes le habría dicho a Solón que los griegos son como niños debido a su escasa memoria de los tiempos pasados. Esta falta de recuerdo se debe a sucesivos cataclismos que se han dado en forma cíclica sobre la tierra ocasionando la destrucción de gran parte de la humanidad. Se relata la catástrofe de un diluvio a gran escala que habría destruido repetidas veces a los griegos dejando como sobrevivientes tan sólo a los pastores iletrados de las montañas, a partir de quienes se reconstruiría la civilización pero sin dejar registros de esta destrucción ocasionada por medio del agua. También se relata la catástrofe de la desviación periódica de los cuerpos celestes que producirían la destrucción de gran parte de la tierra por medio del fuego. Se menciona la leyenda de la Atlántida, una isla de tamaño colosal que habría existido más allá de los límites del actual estrecho de Gibraltar y que se habría hundido como consecuencia de una serie de terremotos e inundaciones. En la primera sección (28a-46c) Timeo realiza una descripción detallada del origen del mundo, se expone también la operación del intelecto en la construcción de este mundo y se presenta la imagen de un supremo artesano o demiurgo (δημιουργός), cuyas diferentes interpretaciones serán presentadas en la Quinta Parte. El diálogo también plantea la problemática del ámbito del ser eterno y su relación con el ámbito del devenir; se presenta el problema del tiempo, el movimiento, los números, los astros y del cosmos mismo, al cual se lo describe como una especie de gran viviente que se encuentra dotado tanto de un cuerpo (σῶμα) como de un alma (ψυχή). El origen del hombre es otro de los temas tratados en la obra, aunque con menores detalles. Las almas humanas habrían sido formadas por el demiurgo, según el diálogo, mientras que la formación de sus cuerpos habría sido delegada a los dioses inferiores. Como una

¹⁵ Macías, C., *Op. Cit.* Pág. 2.

¹⁶ Cornford, Francis Macdonald, *Plato's cosmology, the Timaeus translated with a running commentary*, Routledge & Kegan Paul, London, 1956.

¹⁷ Platón, *Timeo*, Gredos, Madrid, 1992. Traducción de F. Lisi.

¹⁸ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Traducción, introducción y notas de C. Eggers Lan.

constante en Platón, la estructura de los cuerpos será explicada teleológicamente. En la segunda sección principal (46d-68d) se hace una descripción medianamente minuciosa de aquellas cosas que suceden según necesidad y que por lo tanto están desprovistas de inteligencia y de aquellas cosas que se hacen según el intelecto. Al ya conocido paradigma familiar del género de las ideas o género inteligible (νοητὸν γένος) y del género sensible (ὄρατὸν γένος) se le anexará un tercer género que será el del receptáculo (δοχή, ὑποδοχή o simplemente χώρα). Se enuncian también en el diálogo los cuatro elementos constitutivos del género de lo sensible: el agua, el aire, la tierra y el fuego, explicándose de cada uno su estructura geométrica. En la tercera sección principal (68e-92c) *Timeo* realiza una suerte de recapitulación de las cuestiones tratadas en el diálogo retomando aquellas que habían quedado pendientes o no habían sido explicadas satisfactoriamente. En este contexto se presenta la obra conjunta del intelecto y la necesidad en la constitución del mundo y se introducen las nociones de orden y proporción a la vez que se hace una descripción pormenorizada de la anatomía del cuerpo y del alma humanas. Como extensión de lo anterior se hace también una descripción de las posibles patologías y aquellas terapias acordes para su tratamiento. Por último, *Timeo* también hace una breve descripción de lo tocante al género de los animales superiores.

DATACIÓN DEL DIÁLOGO

La cronología asignada al *Timeo* ha sido objeto de innumerables polémicas. Durante mucho tiempo se pensó que había sido escrito inmediatamente después de la *República* ya que aparentemente comienza con un resumen de ésta. Estudios posteriores desacreditaron esta datación del diálogo sugiriendo la posibilidad de que se tratase de uno de los últimos diálogos de Platón. Esta tesis adquirió un consenso prácticamente total luego de la confirmación proporcionada por el análisis estilométrico. Este método iniciado hacia fines del siglo XIX por L. Campbell y W. Dittenbergen prometía determinar el orden de redacción de cualquier grupo de textos a partir del estudio de aquellos hábitos inconscientes en el estilo de escritura de un determinado autor. Lutoslawski, a través de la aplicación del análisis estilométrico a los textos platónicos, logró reconocer partículas, preposiciones y expresiones adverbiales que habría utilizado Platón al escribir sus últimos diálogos logrando así una organización cronológica más o menos precisa. Si bien este método no reparaba en los contenidos filosóficos propiamente dichos, la ordenación sugerida resultó tener una coherencia filosófica muy grande. Se pudieron establecer así tres grandes grupos de diálogos que fueron aceptados con un alto grado de consenso: los de juventud (o período inicial), los de madurez (o período medio) y los de vejez (o período tardío). Si este criterio para ordenar los diálogos platónicos es correcto, podemos trazar una primera aproximación cronológica

del *Timeo* y datarlo como escrito entre los años 357 y 348 a.C. Esto quiere decir que existe la posibilidad de que haya sido escrito durante el último año de vida de Platón si bien queda descartada la posibilidad de que sea el último diálogo en escribirse. Según este criterio, el *Timeo* se ubicaría cronológicamente con anterioridad a las *Leyes* y al *Critias* pero sin poder determinarse a ciencia cierta si es anterior o posterior al *Filebo*. Hacia mediados del siglo XX la tesis de G. E. L. Owen¹⁹ volvió a abrir el debate con respecto a la datación del *Timeo*. Este autor proponía volver a ubicar cronológicamente al *Timeo* inmediatamente después de la *República* despreciando los resultados del análisis estilométrico. Los argumentos más importantes esgrimidos por Owen pueden ser reconstruidos de la siguiente manera: Uno, si –como veía Taylor– la teoría matemática de la astronomía de Eudoxo no ha tenido efectos en el *Timeo*, siendo que Eudoxo residió en Atenas no después del 368, es simplemente porque dicho diálogo es anterior a Eudoxo²⁰. Dos, en *Timeo* 27d-28a sigue en pie la distinción tajante entre γένεσις y ουσία de los diálogos medios, y que Platón abandona en los tardíos, según Owen, quien aduce pasajes de *Teeteto* 152e-157c y 182c-185a y de *Parménides* 152b ss²¹. Según este autor, la distinción entre ser (ουσία) y devenir (γένεσις) no se encuentra en los últimos diálogos platónicos pero sí en el *Timeo*, lo que apoyaría la tesis de que sea ubicado entre los diálogos de madurez de Platón. Tres, en el *Parménides* 132c-133a se refuta la tesis de que la relación entre las ideas y cosas sensibles consista en que las primeras son “paradigmas” y las segundas sus “imágenes”; formulación que precisamente leemos en el *Timeo* 29b, 48e-49a, 50d, 52a y 53c²². Es decir que la tesis según la cual el *Timeo* es posterior al *Parménides* supone el absurdo de Platón abandonarse la teoría clásica de las ideas en algún momento para arrepentirse y dar vuelta atrás en el *Timeo*. En la misma línea de Owen, G. Ryle²³ también proponía excluir el *Timeo* de los diálogos de vejez arguyendo que todo el período que incluye la redacción del *Teeteto*, *Sofista* y *Político* se caracteriza por confinar la teoría de las ideas a un segundo o tercer plano siendo que en *Timeo* se vuelve a poner en un primer plano. Ryle incluso llega a sugerir que el aparente resumen de la *República* que parece presentarse en el comienzo del *Timeo* podría tratarse de una versión temprana de la *República* que podría ser rotulada como *El Estado Ideal* o *La Proto-República*, por lo cual no descarta que *Timeo* haya sido escrito con anterioridad a la *República*. No transcurrió demasiado tiempo para que las tesis de Owen y Ryle fuesen elogiadas

¹⁹ Owen, G. E. L., *The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues* en Allen, R. E., *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, London-New York, 1965.

²⁰ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Introducción. Pág. 22.

²¹ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Introducción. Pág. 21. Se ha reemplazado la tipografía latina utilizada por Eggers Lan en γένεσις y ουσία por la tipografía griega. También se han reemplazado las abreviaciones de *Teeteto* y *Parménides* por los nombres de los diálogos sin abreviar.

²² Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Introducción. Pág. 21. Se ha quitado la mayúscula a la palabra *ideas*.

²³ Ryle, G., *Plato's Progress*, s/e, s/l, s/f.

mayormente desde la ínsula y criticadas mayormente desde el continente. Entre sus detractores más importantes encontramos a H. F. Cherniss²⁴, cuya crítica resume Eggers Lan con las siguientes palabras: *A los filósofos analíticos anglosajones les resultaba indigerible la teoría de las ideas de Fedón, Banquete y República, a la que, en cambio no creían ya leer en los últimos diálogos, con excepción del Timeo; de modo que, al retrotraer éste a la madurez, podían rescatar a Platón como filósofo serio e incluso considerarlo como un primitivo precursor de sus tesis*²⁵. Cherniss sin duda es punzante en su crítica a los analíticos, no obstante, aún pudiendo demostrar estas supuestas intenciones ocultas no se da cuenta de la tesis contraria. La justificación debería provenir de un análisis pormenorizado de razones que ameriten tal ubicación cronológica y no una crítica a las supuestas intenciones ocultas de los analíticos anglosajones. De cualquier manera, la crítica de Cherniss no se limita a denunciar estas intenciones sino que se ocupa de refutar el segundo y tercero de los argumentos esgrimidos por Owen. Con respecto al segundo de éstos, Cherniss aduce que la distinción entre γένεσις y ουσία sigue absolutamente presente en los últimos diálogos de Platón, en especial en el *Sofista* y el *Filebo*, por lo cual no hay razones para excluir al *Timeo* de los diálogos de vejez por este motivo. Con respecto al tercero de los argumentos esgrimidos por Owen, Cherniss llegará a decir que los razonamientos que Platón utiliza en el *Parménides* para refutar la teoría de las ideas son deliberadamente falaces y han sido introducidos con el único propósito de evidenciar el carácter precario de las objeciones de sus detractores. Esto daría cuenta de la reintroducción en el *Timeo* de las nociones de paradigma e imagen luego de haber sido aparentemente abandonadas en el *Parménides*. Si bien es cierto que con respecto al primer argumento de Owen la crítica de Cherniss permanece *ab silentio*, en términos generales puede decirse que la refutación de Cherniss resultó ser por demás convincente. Como señala T. M. Robinson, *el hecho de que nadie haya salido en defensa de Owen sugiere que los argumentos de Cherniss son ampliamente considerados como una refutación persuasiva*²⁶. En este sentido, los marcos generales de la cronología proporcionada por el análisis estilométrico siguieron resultando vigentes para la mayoría de los platonistas, sobre todo después del ordenamiento final sugerido por Vlastos²⁷. Sin embargo, como refiere Sal, es necesario hacer la salvedad de que *la revisión de algunos estudiosos actuales, desestima la importancia del análisis estilométrico y considera que no se adecua a la doctrina platónica tal como aparece en el Político, Sofista, Filebo, y Leyes, los cuales*

²⁴ Cherniss, H. F., *Selected Papers*, Tarán, Leiden, Brill, 1977. Pág. 234.

²⁵ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Introducción. Pág. 21.

²⁶ Robinson, T. M., Sobre la fecha de composición del Timeo en Eggers Lan, C., *Platón: los diálogos tardíos*, Unam, México, 1987. Pág. 57. Citado por Eggers Lan en Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Introducción. Pág. 23.

²⁷ Vlastos, G., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, Ithaca, 1991. Citado por Gonzalez en Gonzalez, F. J., A la caza de Platón, una alternativa a las interpretaciones tradicionales, en las actas de la conferencia pronunciada en la Universitat Ramon Llull, Barcelona, 1999. Pág. 6.

se sabe pertenecen al último período. Todo esto hace dificultosa una datación precisa del texto en cuestión, aunque sí puede afirmarse que su redacción es posterior a la República pero no de manera inmediata²⁸. Entre estos revisionistas de la cronología dispuesta por el análisis estilométrico encontramos a K. Gaiser²⁹, H. Krämer³⁰ y G. Reale³¹, para quienes los diálogos no serían más que una suerte de introducción a la temática desarrollada en la Academia, siendo esta institución el ámbito propio en el que Platón daría a conocer sus verdaderas doctrinas. El pensamiento platónico no se encontraría en sus diálogos sino en las *doctrinas no escritas* de las que hace mención Aristóteles entre otros. Según estos autores, resultaría al menos tramposo intentar reestablecer una cronología de corte evolucionista entre los diálogos platónicos. Otra de las tesis que ha desacreditado el orden dispuesto por el análisis estilométrico pero que tampoco coincide con la tesis anterior es la desarrollada por H. Howland³² entre otros. Según este autor, los diálogos platónicos deben ser leídos como lo que efectivamente son: diálogos. En este sentido, sería un error pensar que Platón está dando a conocer sus propias doctrinas en los diálogos. Como comenta Gonzalez, *del mismo modo que sería absurdo confundir la doctrina de Sófocles con lo que dicen sus personajes en las tragedias, lo sería identificar lo que dicen los personajes en los diálogos de Platón con su supuesta doctrina*³³. Es decir que si Platón hubiese querido dar a conocer sus doctrinas habría utilizado otro género literario diferente del diálogo. De modo que las contradicciones existentes entre los diálogos obedecen a los propósitos momentáneos de Platón de hacer resaltar perspectivas distintas e incluso contradictorias acerca de una misma cuestión. S. Rosen llegará a decir al respecto que *la filosofía, en el Sofista y en el opus entero de Platón, no es una doctrina, sino un problema*³⁴. De acuerdo a esta perspectiva, pretender hacer una datación del *Timeo* desde los criterios clásicos no sólo resultaría inválido sino que cualquier cronología resultaría sumamente irrelevante. Esta cuestión al igual que muchas otras hace que sea difícil ubicar cronológicamente el

²⁸ Sal, F., *Op. Cit.* Pág. s/n.

²⁹ Cf. Gaiser, K., *Platons Ungeschriebene Lehre*, Klett, Stuttgart, 1968. Citado por Gonzalez en Gonzalez, F. J., A la caza de Platón, una alternativa a las interpretaciones tradicionales, en las actas de la conferencia pronunciada en la Universitat Ramon Llull, Barcelona, 1999. Pág. 6.

³⁰ Cf. Krämer, H. J., *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Winter, Heidelberg, 1959. Citado por Gonzalez en Gonzalez, F. J., A la caza de Platón, una alternativa a las interpretaciones tradicionales, en las actas de la conferencia pronunciada en la Universitat Ramon Llull, Barcelona, 1999. Pág. 6.

³¹ Cf. Reale, G., *Per una nuova interpretazione di Platone. Relettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle dottrine non scritte*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1989. Citado por Gonzalez en Gonzalez, F. J., A la caza de Platón, una alternativa a las interpretaciones tradicionales, en las actas de la conferencia pronunciada en la Universitat Ramon Llull, Barcelona, 1999. Pág. 6.

³² Cf. Howland, J., Re-reading Plato: The Problem of Platonic Chronology, s/e, s/l, s/f. Citado por Gonzalez en Gonzalez, F. J., A la caza de Platón, una alternativa a las interpretaciones tradicionales, en las actas de la conferencia pronunciada en la Universitat Ramon Llull, Barcelona, 1999. Pág. 7.

³³ Gonzalez, F. J., A la caza de Platón, una alternativa a las interpretaciones tradicionales, en las actas de la conferencia pronunciada en la Universitat Ramon Llull, Barcelona, 1999. Pág. 7.

³⁴ Rosen, S., *Plato's Sophist*, Yale University Press, New Haven, 1983. Pág. 331. Citado por Gonzalez en Gonzalez, F. J., *Op. Cit.* Pág. 9.

diálogo que nos concierne y aún siendo posible tal empresa no es segura la utilidad que pueda proporcionarnos. De cualquier manera, no es una problemática que imposibilite abordar los objetivos propuestos para el presente trabajo por lo cual será suficiente con haber mencionado estas posibles alternativas y continuar con el problema que nos ataña.

VALORACIÓN DE LA OBRA

En la actualidad no suele considerarse al *Timeo* como la obra más relevante del pensamiento platónico, pero esto no siempre fue así. En la antigüedad la obra era considerada entre las más relevantes e incluso como la más relevante de todas según algunos autores. Puede verse esto en el impacto ocasionado entre los autores de la Antigüedad tardía, la Edad Media y el Renacimiento. Baste tomar como ejemplo la obra renacentista de Rafael titulada *La escuela de Atenas* en la cual se nos presenta al *Timeo* en manos de Platón. Cualquier pintor contemporáneo que quisiera representar la figura de Platón no dudaría en poner en sus manos la *República* o el *Fedón*, pero el hecho de que Rafael haya puesto en manos de Platón el *Timeo* es sumamente revelador y según comenta Macías *al parecer, ya lo representaban así los artistas bizantinos e incluso los iluminadores de los manuscritos*³⁵. Aristóteles mismo era consciente de la importancia del diálogo, tal es así que el vasto bagaje conceptual de su inmensa obra es tributario de este pequeño diálogo de Platón. Prueba de esto lo constituyen las numerosas veces que *Timeo* se encuentra citado en la obra aristotélica. Macías nos dice que *sean cuales sean las razones, lo que no cabe duda es de que nos encontramos ante uno de los diálogos platónicos que más llamaron la atención de los antiguos*³⁶. Además de Aristóteles, la obra fue inmensamente valorada por la línea neoplatónica que comienza con Crantor, – quien puede considerarse el primer exegeta propiamente dicho de la obra– y sigue con Posidonio, Plutarco, Numenio de Apamea, Adrasto de Afrodisia, Teón de Esmirna, Plotino, Porfirio, Calcidio, Macrobio, Simplicio y Proclo, el último gran comentarista de Platón. Del mismo modo, esta obra suscitó el interés de numerosos pensadores árabes, judíos y cristianos, en especial por la tentadora opción de encontrar en la figura del demiurgo una prefiguración griega de la noción del dios hebreo *Yahveh* (יהוה) o del dios árabe *Allah* (الله) y en la generación del cosmos una prefiguración de la creación del mundo relatada en *Génesis* y en el *Corán*. En esta línea ligada a las grandes religiones monoteístas encontramos al filósofo judío helenizado Filón de Alejandría, a los cristianos Orígenes de Alejandría, San Agustín, Pseudo Dionisio Areopagita, Boecio, Escoto Erígena y a los filósofos escolásticos árabes Avicena y Averroes seguidos por el filósofo judío escolástico Maimónides. En verdad, es la temática misma cosmogónica que se encuentra presente en *Timeo* lo que hace inevitable su

³⁵ Macías, C., *Op. Cit.* Pág. 10.

³⁶ Macías, C., *Op. Cit.* Pág. 2.

confrontación con los relatos creacionistas semitas y sobre todo con la reinterpretación que hace el cristianismo de éstos. Como hace notar también Eggers Lan, *da toda la impresión de que tales debates recibieron un fuerte estímulo con el surgimiento de la teología cristiana, que asumió un papel protagónico en la discusión acerca de la creación del universo, una de cuyas consecuencias fue la doctrina de la 'creatio ex nihilo' (introducida en el cristianismo en el siglo II, aparentemente por Teófilo de Antioquía a raíz de la polémica contra Hermógenes, recogida en la obra homónima de Tertuliano, Advesus Hermogenem)*³⁷.

³⁷ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Introducción. Pág. 10.

SEGUNDA PARTE

En esta Segunda Parte del trabajo presentaremos la problemática que mueve a Platón a escribir el diálogo y la respuesta que proporciona a dicha problemática. Explicaremos la introducción de la figura del demiurgo y estudiaremos la función que desempeña en el marco general del relato. También expondremos las características de los tres géneros ontológicos que son presentados en el *Timeo* y que lo distancian del dualismo clásico al que Platón nos tenía acostumbrados en otros diálogos. Por último, analizaremos los conceptos de *espacio*, *tiempo* y *eternidad* que son indispensables para una comprensión global del texto.

PREGUNTA MOTIVADORA DEL DIÁLOGO

En *Timeo* 27c encontramos la cuestión que ha de motivar todo el diálogo y que constituye uno de los núcleos a investigar en el presente trabajo. Allí se afirma explícitamente que la conversación versará *sobre el universo* (παντός), *acerca del modo en que se generó* (γένονε) *o bien si es inengendrado* (ἀγενές)³⁸ (τοὺς περὶ τοῦ παντός λόγους ποιῆσθαι πῆ μέλλοντας, ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν). No obstante en *Timeo* 27a ya se había presentado una suerte de plan de exposición de los temas que serían tratados, *comenzando primero con el origen del cosmos* (κόσμου γενέσεως) *para terminar con la naturaleza de los hombres*³⁹ (πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν). No nos abocaremos en el presente trabajo a esta segunda problemática, a saber, la de la naturaleza del hombre, sino que el presente trabajo versará sobre la cuestión del origen del universo. En *Timeo* 28b, Platón explicita que *en lo que al universo* (οὐρανός) *entero se refiere, entonces –sea que se lo llame mundo* (κόσμος) *o bien con cualquier otro nombre que más le convenga recibir– hay que examinar primeramente, acerca de él, aquello que está a la base de todo y que es preciso investigar en primer lugar: si existió siempre* (πότερον ἦν ἀεὶ), *sin tener principio alguno su generación* (γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν) *o si se ha originado partiendo de algún principio* (ἢ γέγονεν, ἀπ’ ἀρχῆς τινὸς ἀπξάμενος)⁴⁰. Esta es, entonces, la cuestión preliminar sobre la que se indagará en el diálogo que nos concierne.

³⁸ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 27c.

³⁹ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 27a.

⁴⁰ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 28b.

RESPUESTA A LA PREGUNTA MOTIVADORA DEL DIÁLOGO

La respuesta de Platón será que el universo ha sido engendrado o generado (γένεον) puesto que es una cosa sensible y todas las cosas sensibles han sido generadas. Literalmente, encontramos su respuesta en *Timeo* 28b-c, allí el ateniense nos dice que el universo *se ha generado* (γένεον); *en efecto, es visible* (ὄρατός) *y tangible* (ἀπτός), *y tiene un cuerpo* (καὶ σῶμα ἔχων), *y todas las cosas de esta índole son sensibles* (αἰσθητά); *y, como hemos visto, las cosas sensibles (αἰσθήσεως), que son aprehensibles por una opinión acompañada de sensación, se encuentran en proceso de generación y han sido engendradas* (γιννόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη)⁴¹.

LA INTRODUCCIÓN DE LA FIGURA DEL DEMIURGO

No obstante, Platón también advierte que *es forzoso que lo que está sujeto a generación se genere en virtud de alguna causa* (αἴτιος)⁴². Por lo cual será necesario, según Platón, *hallar al hacedor* (ποιητής) *y padre* (πατήρ) *de este todo, y, tras hallarlo, es imposible decirselo a todos*⁴³. De este modo, Platón introduce la figura del demiurgo como aquél hacedor y padre que daría cuenta del carácter de generado o engendrado del universo. Como dice P. Melogno, *puesto que todo lo que nace ha de tener una causa de la que dependa, el cosmos precisará necesariamente de una: el demiurgo, dios artesano, causa activa, inteligente y productora del cosmos*⁴⁴. El demiurgo viene a funcionar de algún modo como aquél principio de razón suficiente que enunciara G. W. Leibniz, es decir, puesto que todo debe tener una razón de su existencia, el universo en tanto ha sido generado debe poseer una causa de su generación. Es de esta manera que Platón introduce la figura de un supremo artesano o demiurgo (δημιουργός) como modo de dar cuenta de la existencia y de los modos de existencia del cosmos. En la traducción ciceroniana del *Timeo*, por ejemplo, encontramos traducida la palabra griega *demiurgo* por una multiplicidad de expresiones tan diversas como *is qui aliquod munus efficere molitur, fabricator, artifex, aedificator, effector, genitor et effector* lo cual sin duda nos está hablando del demiurgo en tanto causa de la existencia del universo. Hasta aquí, la explicación platónica es completamente comprensible, pero aún resta indagar acerca de lo que supone ser causa de la generación del universo. Será necesario para abordar la problemática acerca del *status* ontológico de este demiurgo preguntarnos acerca de la función que cumple en tanto causa de la generación cósmica.

⁴¹ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 28b-c.

⁴² Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 28c.

⁴³ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 28c.

⁴⁴ Melogno, P. *Cosmología y teoría de los poliedros en Platón*, s/e, s/l, s/f. Pág. s/n. Se han quitado las mayúsculas a *demiurgo* y *dios artesano*.

LA FUNCIÓN DEL DEMIURGO ¿CREAR, PRODUCIR U ORDENAR?

No se conocen textos anteriores al *Timeo* donde se reúnan las palabras τέχνη y δημιουργός con excepción de *De la medicina antigua* de Hipócrates. La carga semántica de la palabra τέχνη es una de las tantas que ha cambiado a lo largo de la historia de la filosofía griega. En un principio tal palabra remitía tan sólo a una mera actividad manual y con el tiempo comenzó a utilizarse para denotar algún tipo de saber más especializado⁴⁵. Hacia el siglo V, τέχνη ya no era una palabra que cupiera tan bien a la labor de un carpintero o un alfarero sino que comenzaba a aplicarse a aquél otro tipo de actividades como por ejemplo la táctica y la estrategia de guerra. No obstante, en la obra platónica no encontramos esta contraposición entre arte productivo (ποιητική τέχνη) y arte directriz u ordenador (επιτακτική τέχνη) sino que ambas nociones conviven en una misma unidad de sentido⁴⁶. El supremo artesano o demiurgo que Platón nos presenta en el *Timeo* en su relación con el universo parece reunir tanto la noción de hacer o producir (ποιέω) como la de ordenar (κοσμέω). De alguna manera, este demiurgo puede asociarse tanto a un artesano que moldea una vasija de barro como a un general griego que dirige a las tropas en combate en una unidad de sentido un tanto magmática, confusa. *Timeo* no es el primer diálogo en el que Platón mencione esta figura de un demiurgo divino, sino que aparece por primera vez ya en *Fedón* y *República*. En este último diálogo el personaje Sócrates pregunta ¿no has observado que el demiurgo (δημιουργός) de nuestros sentidos modeló (δημιουργέο) con mucho mayor cuidado la facultad de ver y ser visto que en las demás facultades?⁴⁷, a lo que agregará en el capítulo siguiente que el demiurgo (δημιουργός) del cielo y de cuanto él encierra lo ha dispuesto todo con la máxima belleza que puede ponerse en tales obras⁴⁸. El verbo traducido por *modelar* es justamente δημιουργέο, es decir, remite a la acción propia y específica del demiurgo. No encontramos testimonio de que este

⁴⁵ H. Wanner sugiere que esta migración semántica de la palabra tiene que ver con la utilización dada por Gorgias, quien entiende la oratoria justamente como un *arte* (τέχνη). Platón también lo entenderá así (Cf. *Gorgias* 453a). Algo similar sucede con la palabra *sofía*, σοφία que primeramente significó facultad para hacer algo, habilidad y pasó a significar saber, sabiduría (Cf. Wanner, H., *Studien zu Peri archaies ietrikes*, Zürich, 1939. Pág. 87.). Citado por Eggers Lan en Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Introducción. Pág. 14-15.

⁴⁶ Cf. Brisson, L., *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Klincksieck, París, 1974. Pág. 50. Citado por Eggers Lan en Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Pág. 18.

⁴⁷ Platón, *República*, Eudeba, Buenos Aires, 2003. Traducción de A. Camarero. 507c.

⁴⁸ Platón, *República*, Eudeba, Buenos Aires, 2003. Traducción de A. Camarero. 507c. Se ha modificado el texto para darle una mayor literalidad. Camarero opta por traducir δημιουργός por *creador* que a nosotros nos parece más conveniente dejarlo simplemente como *demiurgo* en vistas a que la palabra ya ha sido castellanizada formando parte incluso del diccionario de la Real Academia Española. Del mismo modo, donde el traductor vierte *puso mucho mayor cuidado* nosotros hemos puesto *modeló con mucho mayor cuidado* para denotar literalidad el significado del verbo δημιουργέο. No obstante, Platón también utiliza el verbo πλάσας para denotar esta acción demiúrgica. En *Timeo* 50a encontramos utilizado este último verbo, que al igual que el primero, podría traducirse por *formar, plasmar, modelar* o *construir* algo con un determinado material.

verbo haya sido utilizado con anterioridad a Platón sino que todo parece indicar que se trata de una invención suya. Este verbo será justamente el que viene a reunir en una sola aquéllas dos nociones por las que remitíamos a un arte productivo y a un arte directriz u ordenador que desembocaban en la producción (ποίησις) y en el orden (τάξις, κόσμος) respectivamente. Es decir, la función propia del demiurgo vendría a ser de alguna manera tanto la de productor o hacedor como la de conductor, ordenador y guía del cosmos. No obstante, debe aclararse que es al menos problemático hasta qué punto en Platón la acción de *hacer* no se circunscribe a la acción de *ordenar*. Resulta ilustrativo al respecto, aunque en un caso diferente, como el verbo *gobernar* para Platón se circunscribe al verbo *ordenar*. Si prestamos atención al mito final del *Político* veremos que la figura que se nos presenta allí es de un dios piloto o timonel (κυβερνήτης), que tomando el timón del cosmos, lo ordena (κοσμεῖ, τάξις) o gobierna (κυβέρνησις). Como advierte Eggers Lan, *aunque en la comparación del mundo con una nave parezca algo más difícil decir que el timonel ordena la nave, en República I 341c-342e se explica que el piloto o timonel no es tal por navegar sino por mandar a los marineros; cf. VI 488a-489a*⁴⁹. De la misma manera, podríamos preguntarnos si *hacer* no se circunscribe también de alguna manera a *ordenar*. Si esto es así, algo aparentemente tan alejado del ordenar como podría ser la labor de un artista que pinta un cuadro, podría juzgarse como una ordenación de óleo por sobre un lienzo⁵⁰. Existen razones para suponer que es así, es decir, que para el pensamiento griego en general y para el pensamiento platónico en particular, *hacer* es de alguna manera *ordenar* una materia preexistente. A diferencia de otros pueblos como los hebreos o los árabes, a los griegos les repugna la idea de una creación desde la nada, de modo que si pretendemos hablar de algún tipo de creación en el *Timeo*, lo cual aún está por verse, no será una creación en sentido absoluto sino una creación en el sentido más laxo posible. En otras palabras, si es que puede hablarse de creación en el pensamiento griego, tan sólo podrá tratarse de una *creatio ex principim* y de ningún modo una *creatio ex nihilo*, es decir, una creación ya no desde la nada sino a partir de un principio o materia preexistente (ἀρχή). Pero hablar de creación en este último sentido pierde toda su fuerza, es decir, se reduce a una ordenación de material. Es en este sentido, que las expresiones *ordenar* y *crear desde un principio* podrían verse prácticamente como idénticas. De lo contrario habría que afirmar la posibilidad de una creación absoluta, es decir, desde la nada, algo que parece estar completamente vedado no sólo desde el pensamiento platónico sino desde el pensamiento griego en general. El ejemplo paradigmático del rechazo que el griego tiene por la idea de que algo pueda salir de la

⁴⁹ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Introducción. Pág. 18. Nota al pie 20.

⁵⁰ El ejemplo del artista que pinta un cuadro quizá no es del todo apropiado. Podría pensarse que en la obra de arte tienen lugar otros factores como la noción de *creatividad personal*, aunque este tipo de nociones son muy posteriores a Platón.

nada o del no ser es, sin lugar a dudas, el *Fragmento 8* de Parménides. Allí, el eleático expresa: *Queda una sola propuesta de camino: que es. En el mismo hay muchas pruebas: lo que es inengendrado (ἀγέννητον) e incorruptible (ἀνώλεθρόν), total, único, incommovible y perfecto. Ni fue ni será, sino que es ahora, completamente homogéneo, uno, continuo. ¿Qué génesis le buscarás? ¿Cómo y de dónde habría aumentado? No te permito que digas ni que pienses que del no ser, pues no es pensable ni decible que haya no ser. ¿Qué necesidad habría impulsado a crecer antes o después, comenzando de la nada? De este modo es necesario ser absolutamente, o no. La fuerza de la convicción no permitirá que, a partir del ser, nazca otra cosa a su lado, pues ni nacer ni morir le permite la Dike, aflojando las cadenas sino que lo tiene [...] ¿Cómo podría perecer lo que es? De qué forma podría haber nacido? Si nació, no está presente, ni tampoco si alguna vez será. La génesis se extingue y la destrucción es desconocida⁵¹. En este sentido Parménides parece ser aún más radical que Platón, quien de alguna manera se aventura a postular una génesis del universo, lo cual constituye la temática central del *Timeo*.*

EL DEMIURGO Y SU FUNCIÓN DE ORDENADOR DEL COSMOS

Si recapitulamos todo lo expuesto hasta aquí, podemos afirmar que según Platón el demiurgo tiene sentido en tanto razón suficiente de la existencia del mundo, también podemos afirmar que el modo de existencia de este mundo consiste en ser ordenado. Es así que el universo en tanto totalidad de lo existente será llamado por el griego *cosmos* (κόσμος) lo cual no hace más que denotar su *orden* (κοσμεῖν), esto marca un contraste por demás patente con el judeocristiano, para quien el universo en tanto totalidad de lo existente será llamado *creación* denotando así su carácter de *creado*. De aquí en más será necesario destacar algunos de los atributos que hacen que el demiurgo haya generado el cosmos y lo haya generado de tal manera, o como dice Platón, debemos preguntarnos *por qué causa* (αἰτία) *el constructor ha construido* (ὁ ξυμισταῖς

⁵¹ Fragmento 8 (Simplicio) de Parménides. Traducción de N. L. Cordero. Cabe aclarar que si bien Platón adoptó una concepción del ser diferente a la de Parménides, ambos consideran absurda la argumentación en favor de una salida radical del ser a partir de la nada. En cuanto a la distancia que toma Platón de Parménides en cuanto a la concepción del ser y el consecuente *parricidio* que esto significa (*Sofista* 241d), puede verse la explicación que hace Filippi al respecto: *Platón entiende por ser algo muy distinto a lo que apuntaba Parménides: en la concepción platónica ser significa ser esto, ser tal o cual. Por eso un ente es tanto más cuanto menos cambia (porque permanece siendo eso y no otra cosa). Ser y no ser resultan entonces para Platón términos relativos: una cosa es esto y no es todas las otras cosas. Por eso, 'todo ente está rodeado de infinita cantidad de no ser' (es lo que es y, al mismo tiempo, no es todo lo demás); la mismidad se opone relativamente a la alteridad. Por lo tanto, la doctrina platónica en realidad no contradice la tajante oposición parmenídea entre ser y no ser (algo está siendo o no lo está en absoluto), sino que aquella se refiere al ser como nombre y ésta, en cambio, al ser como verbo* (Cf. Filippi, S., *Historia de la Filosofía Medieval*, s/e, Santa Fe, 2001. Pág. 14.).

ξυνέστησεν) *el devenir y este todo*⁵². La respuesta de Platón es que el demiurgo *era bueno, y en quien es bueno jamás puede surgir ningún tipo de mezquindad jamás respecto de nada. Y por estar exento de mezquindad quiso que todas las cosas se generaran semejantes a él en el mayor grado posible. Por consiguiente se podría admitir con la mayor rectitud que éste es el principio más estricto del devenir del mundo, opinión esta que recibimos de los hombres sabios. En efecto, el dios (ὁ θεός), habiendo querido que todas las cosas fueran buenas, y, en lo posible, no existiese nada innoble, tomó entonces cuanto era visible (ὄρατός) y no tenía reposo (οὐχ ἡσυχία), sino que se movía (κινούμενον) en forma inarmónica (πλημμελῶς) y desordenada (ἀτάκτως), y lo condujo desde el desorden (ἀταξία) al orden (τάξις), por considerar a esto último absolutamente mejor que aquello*⁵³. De este modo, vemos aquí este proceso de ordenación que daría origen al cosmos. Además, según sugiere el relato, este cosmos no es cualquier cosmos sino el más bello posible, lo cual recuerda nuevamente a Leibniz y su afirmación de que este mundo es el mejor de los mundos posibles. Siguiendo con *Timeo*, leemos que *a quien es excelente [al demiurgo] no le era ni le es permitido llevar a cabo sino lo más bello. Así pues, tras reflexionar, descubrió a partir de las cosas visibles por naturaleza, que ningún todo sin intelecto (ἀνόητον) podría llegar a ser jamás más bello que un todo con intelecto (νοῦν ἔχοντος). Y además, que a ninguna cosa le puede advenir el intelecto (νοῦς) fuera de un alma (ψυχῇ). En virtud de esta reflexión, entonces, al componer el todo constituyó el intelecto en un alma y el alma en un cuerpo (σῶμα), a fin de realizar una obra que fuera por naturaleza la más bella y la mejor. De este modo, pues, de acuerdo con un razonamiento verosímil se debe decir que este mundo, que es en verdad un viviente animado e inteligente, se generó por la planificación del dios*⁵⁴. Como vemos en el texto que acabamos de leer, Platón parece concluir con la idea por la cual se había introducido el demiurgo en el relato, a saber, como razón de la existencia y de los modos de existencia del universo.

⁵² Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 29d. No se han respetado las mayúsculas en palabras como *constructor*, *dios* y *todo*. En cuanto a la palabra φθόνος, Eggers Lan vierte *envidia*. Si bien tal traducción es correcta, hemos optado por traducir la palabra griega por la castellana *mezquindad* puesto que se aplica mejor al caso. *Mezquindad* sugiere la reticencia a dar algo que poseo mientras que *envidia* refiere más bien a algo que el otro posee y yo deseo- Es por ello que decimos que dado el contexto por el cual el demiurgo no escatima en otorgarles a las cosas su parecido o semejanza la palabra que mejor armoniza con la intención platónica es *mezquindad*. Lisi también opta por traducir *mezquindad* antes que *envidia*. La aclaración es superflua pero resultaba necesario exponer las razones de tal modificación.

⁵³ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 29e-30a.

⁵⁴ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 30a-c.

LA INTRODUCCIÓN DE LOS TRES GÉNEROS

De acuerdo a lo expuesto, ha de presuponerse la existencia de ciertos elementos o géneros primigenios a partir de los cuales pueda darse este fenómeno de ordenación por el cual es cosmos es cosmos. Estos géneros son tres y pueden ser caracterizados de la siguiente manera: *Uno: Las ideas, perfectas y eternas, verdadero modelo que el demiurgo intentará plasmar (materialmente) con su saber hacer*⁵⁵. Éstas, según el diálogo, funcionarán como paradigma de ordenación y puede identificarse con lo que en otros diálogos Platón denominaba género de lo inteligible (νοητὸν γένος). *Dos: Una masa material, caótica, indiferenciada y móvil. La materia, por sí misma, no es nada más que negatividad, indeterminación, limitación. No puede ser asimilada a 'material' ya que éste supone estar determinado por una idea o forma que lo haga ser algo (madera, carbono, Hidrógeno, etc. Todos ellos ya son algo determinado, es decir, poseen de hecho una esencia que podemos identificar)*⁵⁶. Esta materia preexistente, que como dice Melogno, no puede ser identificada con ningún tipo de material, puede identificarse de alguna manera con aquello que Platón denominaba en otros diálogos género de lo sensible (ὄρατὸν γένος). *Tres: El espacio preexistente, receptáculo universal que albergará la diversidad de los seres generados*⁵⁷ [y que] *no admite corrupción, sino que proporciona una sede a todo lo que nace*⁵⁸. Este tercer género (τρίτον γένος) será explicado con detalle más adelante, baste adelantar por ahora que no se encuentra en ninguno de los demás diálogos platónicos, sino que es introducido en el *Timeo* como aquél espacio en el cual tendrá sede el universo. De esta manera, tal como sostiene Melogno, *el demiurgo, teniendo como modelo el mundo de las ideas, ordena la materia en el espacio siguiendo el modelo eterno, reproduciendo el mundo inteligible materialmente de la mejor manera posible, teniendo en cuenta que ha de contar con la indeterminación y negatividad que introduce lo material*⁵⁹. En otras palabras, dados estos tres géneros, la actividad ordenadora del demiurgo consiste en ordenar esa materia caótica (*Dos*) que se encuentra alojada en un espacio o receptáculo (*Tres*) tomando como paradigma o modelo el género de lo inteligible (*Uno*). Este género de lo inteligible que constituye el modelo eterno del que se sirve el demiurgo al hacer el universo son las ideas y en particular aquél grupo de ideas que Platón denomina *viviente eterno* (ζῶον αἰδίων). Este viviente puede pensarse como una suerte de universo ideal o –lo que es lo mismo– universo real. Recordemos que la ontología que funciona de base en el planteo platónico valora la inmutabilidad por sobre el devenir, de modo que algo es más real mientras más permanece en la mismidad. Es en este sentido que el

⁵⁵ Melogno, P. *Op. Cit.* Pág. s/n.

⁵⁶ Melogno, P. *Op. Cit.* Pág. s/n.

⁵⁷ Melogno, P. *Op. Cit.* Pág. s/n.

⁵⁸ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 52a-b.

⁵⁹ Melogno, P. *Op. Cit.* Pág. s/n.

universo ideal es más real que el universo sensible o cosmos –alternativa que desde la postmodernidad nos está vedada–. No obstante, con respecto a las nociones de viviente y cosmos, Zeyl hace notar que *la actividad imitativa del demiurgo es diferente a la de un constructor que hace una réplica a gran [...] escala de la estructura tridimensional como modelo, por el contrario, es similar a un constructor que sigue un plan o un conjunto de instrucciones. Tal conjunto es el modelo inteligible, no material y no espacial que prescribe las características de la edificación a construir; no es una estructura en sí misma*⁶⁰. Según esto, sería un error considerar al grupo de ideas denominado *el Viviente* como algo espacial sino que carece de toda determinación espacial y temporal, es decir, es eterno. Estas nociones de espacio, tiempo y eternidad son de crucial importancia en el problema que nos ocupa, de modo que será necesario detenernos aquí para realizar un análisis un poco más detallado tanto de sus orígenes como de lo que Platón entiende por estos conceptos.

CONCEPCIÓN DE TIEMPO EN PLATÓN

La palabra que traducimos por *tiempo*, χρόνος, ya la encontramos desde la literatura homérica entendida como una duración de la que se diferencian pasado, presente y futuro. Por trivial que parezca este último comentario, es revelador en este caso aclarar que no en todos los idiomas existe la posibilidad de referirnos temporalmente sin ambigüedades. Podemos mencionar que ya en la *Iliada* encontramos esta demarcación entre presente, futuro y pasado. En *Iliada* I 70, por ejemplo, leemos: *Levantose entre ellos Calcante Testórida, el mejor de los augures –conocía lo presente, lo futuro y lo pasado, y había guiado las naves aqueas hasta Ilio por medio del arte adivinatoria que le diera Febo Apolo*⁶¹. Esta misma expresión será utilizada por Hesíodo en *Teogonía* 32 y 38, lo que de alguna manera da cuenta de la relativa claridad con que los griegos concebían una periodización temporal similar a la que concebimos hoy en día. En Solón, Anaxágoras, Píndaro también encontramos alusiones temporales que nos parecerían afines, no obstante recién con Heráclito y Parménides será problematizada la cuestión del tiempo. Según el fragmento 30 (Clemente) Heráclito habría dicho: *Este cosmos [el mismo para todos] no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno (ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶζῶν), que se enciende según medida y se apaga según medida*⁶². Según puede

⁶⁰ Zeyl, D., *Plato's Timaeus*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Rhode Islands, s/f. § 5. Being and Becoming. Pág. s/n. Traducción de J. J. Lorenzatti. *The imitative activity of the Craftsman is unlike that of a builder who replicates a larger [...] scale three-dimensional structure as model, but like that of a builder who follows a set of instructions or schematics. That set is the intelligible, non-material and non-spatial model that prescribes the features of the structure to be built; it is not a structure itself.* La traducción es propia.

⁶¹ Homero, *Iliada*, s/e, s/l, s/f. I 70.

⁶² Fragmento 30 (Clemente) de Heráclito. Traducción de Kirk y Raven.

suponerse, Heráclito está señalando la continuidad de la realidad a través del pasado, presente y futuro; lo cual será negado por Parménides según el Fragmento 8 (Simplicio): *Queda una sola propuesta de camino: que es* (ἔστιν) [...] *Ni fue ni será, sino que es ahora* (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν) [...] ⁶³ con lo cual Parménides está poniendo de manifiesto la noción de inmutabilidad de lo real que posibilitará a Platón pensar la noción de eternidad y embarcará a la filosofía subsiguiente en la valoración de la mismidad por sobre la otredad. Sin intentar presentar un esquema simplista y escolar de Platón, el *Timeo* parece recoger ambas concepciones, tanto la heraclíteica como la parmenídea, para ubicar la primera en el género de lo sensible y la segunda en el género de lo inteligible. De este modo, el género de lo sensible estaría dotado de los atributos del cosmos según Heráclito: la universalidad del cambio o del devenir⁶⁴, mientras que el género de lo inteligible estaría dotado del cosmos según Parménides: el ser eterno, inengendrado, incorruptible, total, único, incommovible y perfecto. En cuanto a la concepción misma del tiempo cósmico, Cornford parece estar en lo cierto al afirmar que en el diálogo se encuentran indicios de que Platón estaría pensando en una concepción cíclica o circular del tiempo. *Timeo* 37e nos dice que el tiempo se mueve cíclicamente (ἀριθμὸν κυκλουμένου). Eggers Lan traduce el fragmento como *se mueve circularmente según número*, es decir, *gira según número*. Incluso esta interpretación se condice con el movimiento circular perfecto que Platón les asigna a las esferas en el *Timeo* y con expresiones como *los asuntos humanos forman un ciclo* o también *ciclo de todas las cosas que tienen un movimiento natural, se generan y mueren*⁶⁵. En efecto, para Cornford, todas estas expresiones estarían indicando un esquema cronológico circular. Esto no sería para nada descabellado desde el momento en que vemos como una constante la concepción cíclica del tiempo desde la tradición griega. En este sentido, el pensamiento del ateniense no estaría innovando en lo más mínimo con respecto a su concepción del tiempo sino que no haría más que seguir aquél esquema circular griego heredado quizá de las antiguas culturas

⁶³ Fragmento 8 (Simplicio) de Parménides. Traducción de N. L. Cordero.

⁶⁴ Cabe aclarar que la doctrina de Heráclito le llega a Platón a través de Cratilo, a quien Platón habría seguido antes de conocer a Sócrates. Cratilo había desarrollado un heracliteísmo degradado, exagerado y combinado con sus propias creencias. El fragmento en que se dice que *todas las cosas fluyen* (πάντα ῥεῖ o πάντα ξωρεῖ), constituye más una deformación del pensamiento hecha por Cratilo que una doctrina de Heráclito. Aunque es probable que Heráclito expresara la universalidad del cambio mejor que sus predecesores, más importante es para el efesio la medida de este cambio, la estabilidad subsistente del cambio. Aristóteles, basado en su maestro, exageró aún más este aspecto puesto en lo cambiante, hasta llegar a decir que Heráclito niega el principio de contradicción al afirmar que los opuestos son *lo mismo*. El estagirita demuestra aquí no comprender en absoluto a Heráclito en donde los opuestos son lo mismo en tanto pertenecen a un único complejo, que es muy distinto a predicar la identidad entre éstos. De cualquier manera, lo que estamos poniendo de manifiesto aquí es que Platón rescata la postura de Heráclito para aplicársela al género de las cosas sensibles, actitud muy diferente que había tenido en diálogos anteriores donde ponía escasa atención al planteo heraclíteo y cuando lo mencionaba lo hacía en un tono humorístico o irónico.

⁶⁵ Expresiones citadas por Sal en Sal, F., *Op. Cit.* Pág. s/n.

mediterráneas agricultoras, para quienes su universo se estructuraba de acuerdo al ciclo de la siembra y la cosecha. Como se verá en la Tercera Parte, esta civilización sería la que conformaría las bases de la civilización griega al fundirse con los pueblos invasores indoeuropeos que llegarían desde las tierras del norte a la Hélade para nunca más retornar.

LA CONCEPCIÓN DE ETERNIDAD EN PLATÓN

En cuanto a la noción misma de eternidad, podemos advertir una etimología común entre el adjetivo latino *aeternus* y el adverbio griego ἄεί, ambos provenientes del indoeuropeo *ai-w* (**æi-w-*)⁶⁶. En Platón encontramos tres palabras diferentes que pueden traducirse por *eternidad*: ἄϊδιον, αἰώνιος y διαίώνιος. Todas derivan del adverbio de tiempo ἄεί o ἄει y que podría traducirse por *siempre, perpetuamente, constantemente* o *incesantemente*. La palabra ἄϊδιον ya la encontramos utilizada en los siglos anteriores a Platón, pero en cambio αἰώνιος y διαίώνιος, según Eggers Lan, no se encuentran utilizadas con anterioridad al ateniense⁶⁷. Esto permite suponer que se trata de una invención que el mismo Platón hace tomando como base el adverbio de tiempo ya mencionado. No obstante, el significado de aquello que Platón entiende por *eternidad* ha sido objeto de algunas polémicas que se mantienen hasta hoy. La pregunta de *Timeo* 27d-28a arroja algo de luz al respecto –aunque no mucha– en cuanto a lo que nuestro autor entiende por eterno o por eternidad: *¿qué es lo que siempre existe y no posee generación, y qué es lo que se genera siempre y jamás existe?*⁶⁸. Esta dicotomía entre ser (ουσία) y devenir (γένεσις) a la que Platón nos tiene acostumbrados permite trazar en buena medida un contrapunto entre lo que entendemos por uno y otro. Según Eggers Lan, aquello que siempre existe y no posee generación (τὸ ὄν ἄεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον) debe ser entendido como *un presente inmutable, que no acepta ningún transcurrir del pasado hacia el futuro, sino tan sólo una pura presencia*⁶⁹. Esta concepción de eternidad en sentido fuerte que se predica del ámbito del ser vendría a contrastar con otra concepción de eternidad en sentido débil que se predica del ámbito del devenir, es decir, a aquello que se genera siempre y jamás existe (τὸ γιγνόμενον μὲν ἄεί, ὄν δὲ οὐδέποτε). Si queremos utilizar una terminología que no es platónica deberíamos decir que al ámbito del devenir se le aplica la característica de la sempiternidad, es decir, ya no una inmutabilidad absoluta como en el ámbito del ser, sino una duración indefinida en el tiempo. Cornford interpreta este último estado como *una duración sin principio ni fin*. Vlastos no desacredita esta lectura pero advierte que

⁶⁶ Cf. Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque*, Klincksieck, París, 1968.

⁶⁷ Cf. Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Introducción. Pág. 56.

⁶⁸ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 27d-28a.

⁶⁹ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Introducción. Pág. 58.

también podría tratarse de *una duración que tiene principio pero no tiene fin*. De modo que al ámbito del ser le correspondería la eternidad y al ámbito del devenir la sempiternidad, si es que pretendemos aplicar tales categorías a lo que Platón intenta dar a entender haciendo un uso forzado de su lengua, la cual no contemplaba tal distinción más que por un giro literario.

CONCEPCIÓN DEL ESPACIO EN PLATÓN

Del mismo modo que encontrábamos tres palabras en Platón que pueden traducirse por *eternidad*; encontramos dos palabras en el *Timeo* que pueden traducirse por *espacio*: *χώρα* y *τόπος*. De más está aclarar que ambas palabras no están emparentadas etimológicamente y ninguna de ellas es producto la invención de Platón. La palabra *χώρα* data ya de la épica de Homero mientras que *τόπος* parece ser un poco más reciente puesto que recién la encontramos utilizada por vez primera en las tragedias de Esquilo. La diferencia semántica entre ambas no es muy clara y parece variar de un autor a otro. Ambas suelen traducirse habitualmente por *espacio*, *sitio* o *lugar*, incluso en ciertos contextos debe traducírselas por *terreno*, *territorio* o *país*. En *Persas* 270, por ejemplo, Esquilo utiliza la expresión: *desde Asia hacia tierra enemiga, territorio* (*χώρα*) *griego*⁷⁰ y en *Persas* 796 el mismo autor nos habla de un *territorio* (*τόπος*) *griego*⁷¹; según lo cual vemos las distintas palabras griegas traducidas por una misma palabra castellana. En Platón, al igual que en Esquilo, no parece encontrarse demasiado reparo en la utilización de una palabra u otra sino que el uso es bastante descuidado. Este tipo de utilización más literaria que científica de la lengua ha hecho suponer que el vocabulario utilizado por Platón el *Timeo* no es demasiado técnico sino más bien libre y ocasional. Recién con Aristóteles encontraremos una distinción terminológica más precisa entre *χώρα* y *τόπος*. L. Brisson nos dice de la obra aristotélica que *mientras χώρα parece designar toda extensión en general, τόπος referiría a toda sección dimensional de esa extensión, sección dimensional definida por el fenómeno particular que tiene lugar en ella: o sea que la caracterización de la χώρα por las imágenes que recibe puede reproducir τόποι*⁷². La diferencia que introduce Platón al respecto, si es que existe una, no parece venir del lado de una resignificación de las palabras sino del lado de una asignación mayormente unívoca de la palabra *χώρα* a las palabras *δοχή* u *ὑποδοχή*, comúnmente traducidas por *receptáculo* o *recipiente*, es decir, el tercer género ontológico que Platón introducirá en *Timeo*.

⁷⁰ Esquilo, *Persas*, s/e, s/l, s/f. 270.

⁷¹ Esquilo, *Persas*, s/e, s/l, s/f. 296.

⁷² Brisson, L., *Op. Cit.* Citado por Eggers Lan en Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Nota al pie 137. Pág. 152.

DIFERENTES INTERPRETACIONES DE LA KHÔRA

El *status* ontológico que podamos asignarle a esta χώρα que constituye el receptáculo una vez más es controvertido. Aristóteles en *De generatione et corruptione* 329a parece identificar el receptáculo con la materia (ὕλη). Zeyl, siguiendo a Aristóteles lo identifica tanto con el espacio como con el sustrato material mismo, el cual irá adoptando diferentes conformaciones. El estadounidense indica que *las analogías anteriores sugieren que el receptáculo es un sustrato material: como el oro en tanto oro es el sustrato material de distintas configuraciones geométricas a las que se les da forma, el unguento base para las fragancias, o el material de distintas impresiones, por lo tanto el receptáculo sirve como ‘relleno’ al que se le imprimen características de diferentes formas. Pero Timeo no usa ninguna palabra descriptiva que pueda ser traducida apropiadamente como ‘materia’ o ‘material’; utiliza, sin embargo, la palabra ‘espacio’ (χώρα). Y su función de proveer un ‘asiento’ (ἔδραν, 52b1) refuerza la concepción de que su papel es proveer una locación espacial para las cosas que entran en él y salen de él (49e7-8, 50c4-5, 52a4-6)*⁷³. Este espacio material, siguiendo a Zeyl⁷⁴, sería el que habría preexistido en estado caótico antes del ordenamiento impuesto por el demiurgo. Esta interpretación de la χώρα propuesta por Zeyl tiene la ventaja de explicar en qué consistía aquél caos preexistente, pero no parece distinguir lo suficiente entre aquello que es el espacio y aquella materia en estado de desorden que lo ocuparía. El espacio en tanto espacio puede ser pensado como una realidad autosubsistente sin necesidad de que se lo asocie con la materia. Es decir, podemos pensar un espacio como absolutamente desprovisto de materia –es decir, un espacio vacío–, aunque no podamos pensar materia alguna por fuera del espacio –puesto que un cuerpo sin extensión sería una contradicción en los términos–. Es en este sentido que decimos que Zeyl parece confundir de alguna manera el espacio con la materia que está contenida en ese espacio, puesto que termina por ubicarlos en un mismo plano. Cornford mismo ya había advertido del peligro de identificarlos al excluir la posibilidad de que este receptáculo fuera alguna clase de materia. Contrariamente a lo que sostiene

⁷³ Zeyl, D., *Op. Cit.* § 6. The Receptacle. Pág. s/n. Traducción de J. J. Lorenzatti. *The above analogies suggest that the receptacle is a material substratum: as gold qua gold is the material substratum for the various geometrical configurations it is shaped into, the ointment base for the fragrances, or the impressionable stuff for the various impressions, so the receptacle serves as the ‘stuff’ that gets characterized in various ways. But Timaeus does not use any descriptive word that can suitably be translated as ‘matter’ or ‘material’; he does, however, use the word, ‘space’ (χώρα). And its function of providing a ‘seat’ (ἔδραν, 52b1) reinforces the conception that its role is to provide a spatial location for the things that enter it and disappear from it (49e7-8, 50c4-5, 52a4-6).*

⁷⁴ Zeyl, D., *Op. Cit.* § 1. Overview of the Dialogue. Pág. s/n. Traducción de J. J. Lorenzatti. *The receptacle appears to have the dual role of serving both as material substratum, and as spatial field. Timaeus’ account of the receptacle is elusive and presents several interpretive difficulties [...] In the ‘pre-cosmic’ state (the state ‘prior to’ the intervention of the Craftsman) the receptacle is subject to erratic and disorderly motions, and its contents are mere ‘traces’ (ἄχνη, 53b2) of the subsequently articulated four “kinds” (the so-called elements): fire, air, water and earth.*

Zeyl, Platón parece ser lo suficientemente claro en distinguirlos cuando afirma en el pasaje citado de *Timeo* 51a-b que el receptáculo *no es tierra, ni aire, fuego o agua, ni ninguna de aquellas cosas que proceden de éstas o de las cuales éstas mismas han nacido. No faltaremos a la verdad, en cambio, si decimos que ella es una especie invisible e informe, omnirrecipiente*⁷⁵. Es decir, Platón parece dejar bien claro que el receptáculo no es ninguna cosa material sino que más bien parece ser el espacio en que esas cosas están contenidas. Es decir que esta identificación de la *χώρα* que supone el receptáculo con algún tipo de soporte material es, en todo caso, incorrecta. Si prestamos atención a *Timeo* 49e-50a vemos que Platón mismo define a la *χώρα* como *aquello en lo cual cada una de las cosas, al generarse sin cesar, hace su aparición y desde lo cual nuevamente se destruye*⁷⁶. Como bien advierte Eggers Lan, *nacer es, para las cosas sensibles, pues, entrar en la χώρα, y morir es salir de ella*⁷⁷.

⁷⁵ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 51a-b.

⁷⁶ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 49e-50a.

⁷⁷ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Introducción. Pág. 61.

TERCERA PARTE

En esta Tercera Parte explicaremos la sustitución del dualismo ontológico que Platón presentaba en otros diálogos por el trialismo ontológico que se nos presenta en *Timeo*. Intentaremos rastrear el origen arcaico del paradigma familiar de las ideas, el receptáculo y el cosmos que hace su aparición en el texto. Expondremos la tesis según la cual este origen debe buscarse en aquél primer entrecruzamiento entre los pueblos invasores indoeuropeos y la floreciente civilización minoica. Con respecto a la figura del demiurgo, nos aventuramos a proponer algunas tentativas de respuesta que puedan dar cuenta de su origen. Una de estas tentativas de respuesta estaría dada por la Moira, aquella instancia que, aunque impersonal, constituye lo más absolutamente otro que podemos encontrar en el pensamiento griego. La otra tentativa, tendría que ver con un acercamiento de Platón a aquél pensamiento de las grandes religiones monoteístas como consecuencia de sus supuestos viajes de vejez. Ambas tentativas no son excluyentes, sino que incluso pueden converger en la configuración de este demiurgo, que también parece ser lo más absolutamente otro en el relato.

ORIGEN ARCAICO DEL TRIALISMO ONTOLÓGICO DEL *TIMEO*

El dualismo ontológico que funciona de base en los diálogos *Menéxeno*, *Fedro*, *Fedón*, *Banquete*, *República*, *Teeteto*, *Parménides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo* y *Critias* será sustituido por un trialismo ontológico en *Timeo*. Clásicamente Platón se había expedido a favor de considerar la existencia de un género de lo inteligible (νοητὸν γένος) que comprendería la totalidad de las ideas y un género de lo sensible (ὄρατὸν γένος) que correspondería al cosmos. No obstante, en el *Timeo* nuestro autor parece modificar esta dicotomía al introducir un tercer género (τρίτον γένος) que comprendería este espacio o receptáculo (δοχή, ὑποδοχή o χώρα) en el seno del cual estaría emplazado el universo. Para introducir esta tricotomía ontológica Platón apela a una suerte de recurso figurativo familiar, asociando el receptáculo a la figura de una madre, el cosmos a la figura de un hijo que se encuentra alojado en ese receptáculo materno y las ideas a la figura de un padre progenitor que ha engendrado a este hijo a semejanza suya. Nos aventuramos a afirmar que este recurso familiar constituye una huella que ha calado hondo en el pensamiento platónico y que puede rastrearse hasta aquél primer encuentro entre los pueblos invasores indoeuropeos conocidos como *Micénicos* o *Aqueos* y la civilización agrícola de origen mediterráneo conocida como *Minoica*. De este plexo cultural se conservaría la creencia en una divinidad masculina del cielo traída por los pueblos indoeuropeos y una divinidad femenina asociada con la tierra de origen mediterráneo. En palabras de Petazzoni, *esquemáticamente, los indoeuropeos deben ser*

considerados como portadores de una civilización pastoral y patriarcal, y los mediterráneos como poseedores de una civilización agrícola y matriarcal⁷⁸. En la misma línea, Eggers Lan comenta que *no se necesita demasiada sagacidad para reconocer, de algún modo, el dualismo de principios que se nos presenta en el Timeo (la materna región-receptáculo y los paternos paradigmas celestiales), en el encuentro de la gran diosa madre de las culturas mediterráneas con los dioses celestiales introducidos por las migraciones indoeuropeas*⁷⁹. Los pueblos indoeuropeos parecen haber realizado una especie de asimilación de esta deidad femenina de la tierra perteneciente a los pueblos minoicos, la cual llegará hasta la mitología griega como Potnia, Perséfone, Deméter y Gea; complementándose a la existente deidad masculina que será asimilada a la figura de Zeus como el dios del rayo y del trueno celeste. Este dualismo femenino-masculino con el advenimiento de la *pólis* se presentará de maneras más o menos confusas adoptando a veces la disposición familiar de esposo-esposa y a veces la disposición de madre-hijo. Si la datación que ubica a *Timeo* en los años próximos a la muerte de su autor es correcta, todo conduce a pensar que hacia el final de su vida Platón habría desdoblado la función masculina en padre e hijo articulándolo con la función femenina de modo que el paradigma familiar quede completo. Esto supone la migración de su clásico dualismo ontológico a un trialismo ontológico de carácter más elaborado. De cualquier modo, no haremos aquí un detalle de los argumentos que posibilitan esta lectura sino que nos limitaremos a describirlo⁸⁰. La figuración de los tres géneros como si fuesen padre, madre e hijo la encontramos textualmente en *Timeo* 50c-d. Allí Platón escribirá que *por el momento debemos tener en mente tres géneros: primero, lo que se genera, aquello en lo cual acontece la generación, aquello a partir de cuya semejanza nace lo que se genera. Así, entonces, es adecuado comparar el receptáculo a una madre (μητήρ), a aquello a partir de cuya semejanza hay generación con un padre (πατήρ), y a la naturaleza intermedia entre ambos con un hijo (ἐκγόνω)*⁸¹. Es decir que a las ideas al ser impronta de semejanza del cosmos adoptarán la función de padre (πατήρ) tal como se expresa en el citado pasaje de *Timeo* 50c. De este modo Platón marcará el contrapunto entre esta figura masculina y activa generadora que corresponde a las ideas y la figura femenina y pasiva que le es reservada al receptáculo. En *Timeo* 50b-c se acentúa el papel pasivo del receptáculo al sugerirse que *éste siempre recibe todo, y en ningún sitio jamás adopta una forma semejante a la de alguna de las cosas que entran en ellas. Por naturaleza yace como una matriz de improntas para todas las cosas, y, al ser removida y configurada por las cosas que entran en ella [las cosas sensibles], parece diversa en cada ocasión por obra de éstas.*

⁷⁸ Petazzoni, R., *La religione nella Grecia antica*, s/e, Turín, 1954. Pág. s/n.

⁷⁹ Eggers Lan, C., *Op. Cit.* Pág. 1.

⁸⁰ Para un estudio detallado de esta cuestión véanse las obras Petazzoni, R., *Op. Cit.* y Eggers Lan, C., *Op. Cit.*

⁸¹ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 50c-d.

*Pero las cosas que entran y salen de ella [las cosas sensibles] son imitaciones de las cosas siempre existentes [las ideas paradigmas]*⁸². Esta concepción de la pasividad femenina en cuanto a la generación de un nuevo individuo sin duda es prisionera de la concepción biológica epocal según la cual la forma del nuevo individuo era proporcionada por el padre y la madre vendría a ser tan sólo ese seno temporal en el que se alojará en nuevo ser. En *Menéxeno* 237b-c Platón hace referencia a una antigua tradición, seguramente de origen mediterráneo, según la cual se rendía culto a la Tierra Madre –luego convertida en Deméter– lo cual puede entenderse como la asimilación por parte de los griegos de aquella tradición de los pueblos minoicos. Esto desembocará más adelante en la creencia que los mismos griegos tenían con respecto a su origen, según el cual no provendrían de ningún otro lado sino que serían autóctonos de su tierra y habrían sido criados por ella. De acuerdo a esta antigua tradición, los atenienses vivirían su tierra patria, o mejor dicho, en su tierra patria *no criados por una madrastra, como los demás, sino por la madre tierra en la que habitaban*⁸³. En *República* III 414a-415d Platón también parece retrotraerse hasta esta antigua tradición cuando pretende educar a los habitantes del estado que acaba de idear diciéndoles que todos ellos han sido formados en el seno de la tierra (γῆ) y que han sido dados a luz por ella. Por este motivo es que *ahora deben preocuparse por el país (χώρα) en que viven como por su madre y nodriza, y defenderlo si alguien lo ataca, y considerar a los demás ciudadanos como hermanos e hijos de la tierra*⁸⁴. Aquí, al igual que en *Menéxeno* el espacio o país en el que habitan (χώρα) se identifica con la tierra (γῆ) que los ha dado a luz como su verdadera tierra patria (μητρὶς). La expresión μήτηρ ἢ χώρα utilizada en el texto griego es sumamente reveladora acerca de esta identificación que se hace entre la figura de la madre y el espacio o país en el que habitan (χώρα). Como concluye Eggers Lan, *en todo caso, [Timeo] fue el último rastro genial que, en la historia del pensamiento griego, dejó aquel primer encuentro de los invasores indoeuropeos, señores jinetes que se estremecían sólo ante el señor del rayo, y la madre tierra que los albergó en su seno, dándoles los frutos de su vientre e intercediendo por ellos, a través de Perséfone, a la hora de su muerte*⁸⁵.

UN POSIBLE ORIGEN DE LA FIGURA DEL DEMIURGO: LA MOIRA

Una de las tesis que pretendemos aventurar en el presente trabajo pero que no constituyen el núcleo central del mismo, consiste en entender algunos aspectos de la figura del demiurgo que Platón introduce en el *Timeo* como una figuración más o menos *reciclada* de aquéllas funciones que en los poemas homéricos desempeñaba la Moira. Si

⁸² Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 50b-c.

⁸³ Platón, *Menéxeno*, s/e, s/l, s/f. 237b-c.

⁸⁴ Platón, *República*, Eudeba, Buenos Aires, 2003. III 414a-415d.

⁸⁵ Eggers Lan, C., *Op. Cit.* Pág. 157.

nos remitimos a estos poemas, vemos que más allá del panteón olímpico de los dioses griegos, se encuentra esta suerte de justicia impersonal supradivina que limita de alguna manera los caprichos de los dioses y pesa las acciones de los hombres: la Moira. En *Iliada* XXII leemos que en el momento del combate entre Aquiles y Héctor, Zeus desea intervenir en favor de Héctor pero se ve imposibilitado de hacerlo debido a que la balanza del destino, la Moira, ha indicado que Héctor debe morir. Ante esta negativa, Zeus no hace más que resignarse y ver morir a Héctor. También en *Iliada* XIV vemos que cuando Patroclo se dispone a matar a Sarpedón, Zeus vacila si obedecer a la Moira aunque no le queda más opción que acatar su designio. En todos los casos vemos a los dioses actuando a favor de lo decretado por la Moira o absteniéndose de actuar, pero jamás vemos a los dioses oponerse o actuar en contra de lo decretado por la Moira⁸⁶. Volvemos a ver aparecer esta Moira también en el otro gran poema homérico, en *Odisea* III. Allí podemos leer como se lamenta Telémaco ante la fatalidad del destino al proferir que *esas cosas no podrían sucederme por más que lo espere ni aunque los dioses lo quisieran así*⁸⁷; a lo cual Palas Atenea después de reprenderle termina confesando que *en verdad, ni siquiera los dioses pueden apartar la muerte, común a todos, de un hombre, por muy querido que les sea, cuando ya lo ha alcanzado la funesta Moira de la muerte de largos lamentos*⁸⁸. Eggers Lan nos dice que *no sabemos que se haya rendido culto en templo griego alguno a esta Moira, pero creo que esta terrible fatalidad es lo que en los poemas homéricos se presenta como lo-más-absolutamente-otro que se podía concebir, la instancia numinosa suprema, a la que todo lo demás está sometido. Aunque tornamos a aclarar: los que le están sometidos son los hombres; los dioses se ven obligados a respetarla, a acatarla en su validez –que alcanza a los hombres–, pero ellos mismos permanecen inmunes: son inmortales*⁸⁹. Del mismo modo, la figura del demiurgo parece presentarse como lo más absolutamente otro del relato, como una suerte de hipóstasis ajena a cualquier entidad del universo. Por otro lado, esta figura de la Moira como superior a los dioses hasta el punto que los mismos dioses están obligados a respetarla es muy similar a la relación que el mismo *Timeo* nos presenta entre el demiurgo y los dioses olímpicos. Si nos remitimos a *Timeo* 40e-42d podemos leer que *de Gea y Urano nacieron sus hijos Océano y Tetis; y de éstos Forcis y Crono y Rea y cuantos vienen con ésta; y de Crono y Rea, Zeus, Hera y todos cuantos sabemos que son llamados sus hermanos, además de los otros vástagos de éstos. Entonces, después de que todos los dioses nacieron, tanto los que giran de modo visible como los que se manifiestan en la medida que quieren, el progenitor de este universo*

⁸⁶ No obstante y por extraño que parezca, nos vemos obligados a mencionar –aunque sea en una nota al pie– que W. Kranz (Kranz W., *Geschichte der Griechische Kultur*, Griechentum, Stuttgart, 1952, pág. 114-115. Citado por Eggers Lan en Eggers Lan, C., *Op. Cit.* Pág. 40.), rechaza que en Homero exista la idea de una Moira superior a dioses y hombres.

⁸⁷ Homero, *Odisea*. III 226-7.

⁸⁸ Homero, *Odisea*. III 226-7.

⁸⁹ Eggers Lan, C., *Op. Cit.* Pág. 42.

les habló del siguiente modo: “Dioses: de los dioses y obras de las que yo soy artífice y padre, lo que ha sido engendrado por mí es indisoluble, a menos que yo lo quiera, porque todo lo que ha sido ligado es disoluble; pero querer disolver lo que está armonizado bellamente y en buen estado es propio de un malvado. por estas razones, y aunque, por haber sido engendrados, no sois inmortales ni en absoluto indisolubles, no seréis disueltos ni alcanzaréis un destino mortal ya que os ha escogido mi voluntad, que constituye una ligazón más grande aún y más poderosa que aquellas con las que fuisteis ligados al nacer. Así pues, enteraos ahora de lo que os expondré: [...] dedicaos –conforme a vuestra naturaleza– a la demiurgia de los seres vivos, imitando el poder con que obré al generaros [...]; y luego de haber generado las almas, Platón nos dice que el demiurgo les mostró la naturaleza del universo y les enunció las leyes de su destino: [en cuanto a aquellas relativas a la justicia estableció con respecto a los hombres que] *si pudiesen dominar [las pasiones] vivirían de un modo justo; si, en cambio, fueran dominados por ellas, de un modo injusto.* [...] Así, prescribió a los dioses todas estas cosas, a fin de ser inocente de toda maldad ulterior en los individuos⁹⁰. Nótese que en el relato de *Timeo*, no sólo se le otorgan a los dioses olímpicos la facultad de formar los cuerpos de los hombres, sino además se les otorga la potestad de suministrar justicia a través de las *leyes del destino*. Aún corriendo el peligro de estar haciendo una sobreinterpretación del texto, podemos señalar una analogía patente entre las relaciones que la Moira mantenía con los dioses olímpicos y las relaciones que el demiurgo mantiene con éstos. Incluso podría afirmarse, aunque no sin riesgos, que la figura del demiurgo no es más que la personificación de aquella Moira impersonal que nos presentaban Homero y Hesíodo. De cualquier manera, y aún desacreditando el valor de tal tesis, no podemos menos que reconocer que la figura de la Moira pudo haber gravitado de una manera considerable en aquellos momentos en que Platón escribía su *Timeo*, especialmente en los fragmentos comprendidos entre 40e y 42d en los cuales se pone de manifiesto el carácter o atributo del demiurgo como juez además de hacedor.

UN POSIBLE ORIGEN DE LA FIGURA DEL DEMIURGO: EL CONTACTO CON LAS GRANDES RELIGIONES MONOTEÍSTAS

Otra de las tesis que pretendemos aventurar aquí, sería entender al demiurgo como una suerte de imitación en clave griega de la deidad que nos presentan las grandes religiones monoteístas. Es interesante hacer al respecto un par de observaciones acerca del primer párrafo del *Critias: Timeo*. –*Contento, Sócrates, como si descansara de un gran camino, me despido ahora con alegría de la travesía del discurso. Al dios que en la*

⁹⁰ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 40e-42d. Hemos reemplazado *dominarlas* por *dominar* para lograr mayor concordancia con las aclaraciones que hemos introducido entre corchetes, las cuales hemos omitido por ser innecesariamente extensas.

*realidad nació hace mucho tiempo, mas acaba de hacerlo en nuestro relato, le pido que preserve lo expuesto de manera correcta y, que, si respecto de algo, sin quererlo, desafinamos, nos dé el castigo adecuado. Un castigo justo es ordenar al desordenado. Entonces, para que, en lo que resta, nuestros discursos acerca de los dioses sean correctos, le pedimos que nos dé la ciencia como el más perfecto y el mejor de los remedios. Después de estos ruegos, dejamos a Critias, según lo acordado, el discurso siguiente*⁹¹. En esta primera parte del *Critias* no sólo podemos observar una similitud asombrosa con *Timeo* 92c, sino que el párrafo todo parece referir a *Timeo*. Lo asombroso en tales relatos es que encontramos la referencia al demiurgo no sólo en carácter de dios y hacedor, sino en carácter de juez. Como hemos afirmado anteriormente, también es cierto que esta función de juzgar o pesar los actos también se encuentra en la figura homérica de la Moira, pero mientras que ésta constituía una suerte de instancia impersonal aquí parece gozar de los atributos de personalidad y apelabilidad⁹². Esta última característica está sugerida en los pedidos y ruegos que el personaje *Timeo* hace para que la deidad asista su discurso. Estos atributos acercan asombrosamente la figura del demiurgo a lo que cualquier occidental entiende por Dios luego de veinte siglos de cristianismo auestas. Se ha sugerido alguna vez que Platón podría haber tomado contacto con alguna de las grandes religiones monoteístas en los supuestos viajes de su vejez. Es cierto que también podría tratarse de una mera convergencia de ideas y no de una efectiva influencia del pensamiento hebreo o árabe sobre el pensamiento platónico, pero en contra de esta última posibilidad encontramos otros puntos de contacto entre Platón y ciertas creencias originadas en las grandes religiones monoteístas. Todo el *Critias* trata de las sucesivas inundaciones que ha sufrido Grecia, una de las cuales Platón la identifica con la época de Deucalión. En efecto, según Durán y Lisi, Deucalión habría sido un *héroe del diluvio griego, hijo de Prometeo y Clímene. Cuando Zeus decidió destruir el género humano por su corrupción e inundar la mayor parte de Grecia, Deucalión construyó un arca con la que navegó durante nueve días junto a Pirra, su mujer. Cuando se retiran las aguas desembarca en Otris en la región de la Ftiótide, el Parnaso, Calcidia, el monte Atos o incluso el Etna según las diversas versiones de la leyenda*⁹³. Tal relato despierta una similitud más que sospechosa con el relato bíblico de la inundación o diluvio universal

⁹¹ Platón, *Diálogos: Filebo, Timeo y Critias*, Gredos, Madrid, 1997. Traducción, introducción y notas de M. A. Durán y F. Lisi. Pág. s/n.

⁹² Esta característica propia de Dios en las grandes religiones monoteístas permite eludir las discusiones acerca del concepto de *personal* y *no personal* puesto que desde la filosofía de la religión sólo la apelabilidad de Dios es lo que constituye su personalidad. Si tomamos por ejemplo el primer motor inmóvil aristotélico veremos que se le podrían asignar algunas de las notas esenciales del concepto de persona como por ejemplo *la conciencia de sí mismo*; pero desde la filosofía de la religión no puede ser catalogado como un Dios personal porque carece de capacidad de oír y responder frente a los hombres y por tanto no podemos apelar a él, es decir, carece del atributo de la apelabilidad.

⁹³ Platón, *Diálogos: Filebo, Timeo y Critias*, Gredos, Madrid, 1997. Traducción, introducción y notas de M. A. Durán y F. Lisi. Pág. s/n.

ocasionado por Dios como consecuencia de que *la tierra está llena de violencia*⁹⁴ y del cual sólo escapan Noé y su familia por medio de la construcción de un arca. El relato bíblico nos dice que el arca de Noé vagó errante durante cuarenta días y cuarenta noches hasta que finalmente reposó sobre un monte. La similitud entre ambos relatos es realmente sorprendente, aún más sabiendo con cierto grado de seguridad el origen semita del relato⁹⁵. No encontramos noticia de un cataclismo por aguas en las inscripciones egipcias con anterioridad del cronista y sacerdote tolemaico Manetón, quien registrase tal historia inspirado en los anales reales de mesopotamia conocidos como *Limus*. Este quizá sea uno de los motivos por los que Platón afirme en *Timeo* que el diluvio no alcanzó a Egipto ya que según habría afirmado el sacerdote que instruía a Solón en el relato, *el Nilo, salvador nuestro en otras ocasiones, también nos salva entonces de esa desgracia*⁹⁶. Esta cuestión, no menos problemática que asombrosa, es por el momento el fundamento más firme de la tesis de un posible contacto entre Platón y el pensamiento semita. Conviene recordar también que los diálogos de *Timeo*, *Critias* y *Hermócrates* (este último nunca llegó a ser escrito) según afirmamos en la Primera Parte estaban llamados a constituir una trilogía y constituyen junto con las *Leyes* probablemente el último grupo de diálogos que Platón escribiese. Esto permite suponer, aunque no sin riesgo, que tales diálogos podrían recabar algún tipo de experiencia de los viajes que habría realizado Platón en la última etapa de su vida y que lo acercarían de una manera inaudita a la concepción de un Dios personal, creador, juez y fundamentalmente apelable.

⁹⁴ Biblia Reina-Valera 1995 Edición de Estudio, Sociedades Bíblicas Unidas, s/l, 1998. Génesis 6.13.

⁹⁵ De cualquier manera es necesario aclarar que existe al menos un fragmento en el capítulo CLXXIV del *Libro de los Muertos* según el cual podría sugerirse la presencia de este antiguo mito de un diluvio universal. En el mencionado fragmento se encuentran unas enigmáticas palabras del dios Atón que rezan: [...] *han destruido secretamente cuanto has creado [...] esta Tierra ha desaparecido con el alba de la existencia, en el océano del cielo, surgiendo del caos de los primeros tiempos*. Citado por Fuster en Fuster, S., *Egipto y el diluvio Universal. Un análisis comparado del Mito Cataclísmico*, s/e, s/l, s/f.

⁹⁶ Platón, *Timeo*, Gredos, Madrid, 1992. Pág. s/n.

CUARTA PARTE

Hasta aquí se ha seguido la estructura narrativa y argumentativa del diálogo de una manera pretendidamente ajustada al texto. No obstante, ni bien intentemos hacer una exégesis más arriesgada de lo que en definitiva está planteando Platón encontraremos divergencias entre las diferentes interpretaciones. Hemos mencionado ya que la interpretación que pueda dársele a la figura del demiurgo y al estado primigenio que éste ordena ha sido el problema central de las diferentes lecturas que se han hecho del diálogo a lo largo de más de veinte siglos. En esta Cuarta Parte presentaremos las dos exégesis pretendidamente exhaustivas que se pueden hacer del texto: aquella según la cual el relato debe entenderse a pié juntillas y aquella según la cual debemos hallar su sentido oculto.

INTERPRETACIÓN METAFÓRICA O LITERAL DEL INICIO TEMPORAL DEL MUNDO

El hecho de que el mismo *Timeo* se caracterice a sí mismo como un *discurso* o *mito verosímil* (εικός λόγος, εικός μύθος) abre uno de los debates de más larga data del pensamiento filosófico en general. Este debate radica en cómo debemos entender este inicio temporal del mundo, es decir, si debemos entenderlo al pie de la letra o de manera más bien simbólica. Encontramos aquellos autores que han hecho una interpretación literal del mito platónico, sosteniendo que Platón estaría afirmando efectivamente un comienzo temporal del mundo y por el otro lado aquellos autores que han hecho una interpretación metafórica, entendiendo que Platón no está haciendo más que una ficción acerca de su origen pero que en verdad sostiene, como todo griego, la eternidad –o más propiamente, la sempiternidad– del universo. En la antigüedad ya Aristóteles, Plutarco y Ático habían interpretado literalmente la cuestión mientras que Jenócrates, Cántor y Proclo habían adoptado una interpretación metafórica. Lo cierto es que no ha habido palabra de rey al respecto y aún hoy encontramos quienes sostienen que debe hacerse una interpretación literal, como por ejemplo R. Hackforth⁹⁷, T. M. Robinson⁹⁸, R. Mohr⁹⁹, G. Vlastos¹⁰⁰, F. Sal¹⁰¹ y Á. Vallejo Campos¹⁰²; y quienes sostienen que debe hacerse una interpretación metafórica como A. E. Taylor¹⁰³, F. M. Cornford¹⁰⁴, L.

⁹⁷ Cf. Hackforth, R., Plato's Theism en Allen, R. E., *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, London-New York, 1965.

⁹⁸ Cf. Robinson, T. M., Understanding the Timaeus, en *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Boston, 1986.

⁹⁹ Cf. Mohr, R., *The Platonic Cosmology*, Leiden, Brill, 1985.

¹⁰⁰ Cf. Vlastos, G., *Creation in the Timaeus: is it a fiction?*, s/e, s/l/, s/f.

¹⁰¹ Cf. Sal, F., *Op. Cit.* Pág. s/n.

¹⁰² Cf. Vallejo Campos, Á., *No, It's not a fiction*, Actas del IV Symposium Platonicum, s/e, s/f.

¹⁰³ Cf. Taylor, A. E., *Comentary on Plato's timaeus*, Oxford Press, Oxford, 1928.

Brisson¹⁰⁵ y H. F. Cherniss¹⁰⁶. De acuerdo a que tesis se adopte al respecto podrá ser resuelto si el origen del mundo y el caos primordial son efectivamente postulaciones reales o si se trata de símbolos utilizados por Platón para ilustrar el ordenamiento cósmico y el devenir. Cornford, por ejemplo, sostiene que tanto el demiurgo como el caos primigenio deben entenderse como símbolos, de modo que se pregunta: *¿Qué nos conduce a la conclusión de que ambos el demiurgo y el caos son símbolos?*¹⁰⁷ A lo que seguidamente responde que *si nunca hubo un momento de creación, el caos no pudo haber existido antes de ese momento, y esta parte de la imaginería mítica no debe ser tomada, tal cual. [...] Sólo podemos destacar que el caos, si nunca existió antes del cosmos, debe representar algunos elementos que están hoy y siempre presentes en el trabajo del universo. [...] Se puede decir lo mismo del demiurgo, que como un símbolo mítico, debe representar algo seriamente significativo. Es mítico en que no es en realidad un Dios Creador, distinto del universo del que él es considerado como hacedor*¹⁰⁸. Esta lectura será objetada principalmente por Vlastos, quien de alguna manera constituye el bastión de una interpretación literal del relato. En los puntos subsiguientes analizaremos los argumentos que se han esgrimido a favor y en contra de tales interpretaciones.

PRIMER ARGUMENTO A FAVOR DE UNA INTERPRETACIÓN METAFÓRICA: LA IMPOSIBILIDAD DE UN TIEMPO PREVIO AL UNIVERSO

El primer argumento que suele utilizarse a favor de una interpretación metafórica tiene que ver con la imposibilidad de concebir un tiempo previo al universo, puesto que según el relato de *Timeo* 37c-39e, el tiempo mismo nace con el cosmos y justamente puede hablarse de cosmos (κόσμος) en virtud de ese orden (κοσμηῖ) que supone el tiempo. Según este argumento, hablar de un tiempo antes del cosmos sería una suerte de contradicción en los términos puesto que el cosmos es cosmos en tanto está atravesado por el tiempo. Eggers Lan expresa al respecto que *si tomamos el mito al pie de la letra, debemos admitir que, antes de la creación del mundo, existía una instancia caótica inicial, a partir de la cual el dios o demiurgo creó un cosmos al introducir orden en dicho caos (cf. 30a1-6). No obstante, la suposición de un comienzo temporal a partir de un previo estado de desorden entra en contradicción con la noción platónica de “tiempo”, también definida en Timeo. En efecto, en 37-38 el tiempo es presentado como coexistente con el universo ordenado (p.e. 37e), y es definido como “una perpetua*

¹⁰⁴ Cf. Cornford, F. M., *Op. Cit.*

¹⁰⁵ Cf. Brisson, L., *Op. Cit.* Citado por Eggers Lan en Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999.

¹⁰⁶ Cf. Cherniss, H. F., *Aristotele's criticism of Plato*, s/e, s/l, s/f.

¹⁰⁷ Cornford, F. M., *Plato's cosmology, the Timaeus translated with a running commentary*, Routledge & Kegan Paul, London, 1956. Pág. s/n. Traducción utilizada por Sal.

¹⁰⁸ Cornford, F. M., *Plato's cosmology, the Timaeus translated with a running commentary*, Routledge & Kegan Paul, London, 1956. Pág. s/n. Traducción utilizada por Sal.

imagen de la eternidad que permanece en unidad, imagen que marcha de acuerdo al número” (37d6-7, cf. 38a7-8). Según ello, pues, la noción de número, y por lo tanto la noción de orden, forman parte de la mismísima definición del tiempo, de modo que sin orden no puede haber tiempo. En consecuencia, el “caos precósmico” del Timeo no puede haber tenido una existencia efectiva en el tiempo. Por lo demás, tampoco podría un dios haber creado el universo “en el tiempo”, dado que él mismo es descrito como causa o creador del tiempo (cf. 37d6). Estos argumentos, pues, descartarían que el desorden pre-cósmico o la creación hayan tenido efectiva existencia temporal. Sólo existiría el universo ordenado, que abarcaría desde siempre y para siempre todos los puntos de la infinitud del tiempo¹⁰⁹.

PRIMER ARGUMENTO A FAVOR DE UNA INTERPRETACIÓN LITERAL: RESPUESTA DE VLASTOS AL ARGUMENTO ANTERIOR

No obstante, si consideramos la reconstrucción que hace Sal del texto de Vlastos, el argumento de la imposibilidad de un tiempo previo al universo presentado por Eggers Lan de alguna manera podría ser resuelto. Sal nos dice que *Vlastos considera indudable que el cosmos no es siempre existente, sino generado o creado a partir de una ἀρχή que se caracteriza por un movimiento desordenado, que no puede fraccionarse en segmentos proporcionales o semejantes y por ello no pueden ser contados o numerados. En otras palabras, el movimiento no sucede según un ritmo regular, sino arrítmicamente. Vlastos propone concebir un estado de cosas donde los eventos exhiban el irreversible orden de pasado y futuro pero donde los períodos uniformes de movimiento sean inexistentes y el tiempo no pueda ser medido (si A, B, C son instantes sucesivos, nada dice que el intervalo AB sea igual al BC, o más largo o más corto). Esto es precisamente el caos primitivo de Platón, movimientos no regulares, tiempo no medible, o sea no-tiempo U; pero aún hay una irreversible sucesión temporal, que llamaremos tiempo S¹¹⁰. Es decir que la aparente aporía a la que se había llegado al considerar el argumento de la imposibilidad de un tiempo previo al universo, sería resuelta de alguna manera por medio de la distinción que hace Vlastos entre dos tipos de tiempo: por un lado tendríamos el tiempo U que es el tiempo factible de ser mensurado y proporcionado, y por el otro lado tendríamos una especie de temporalidad llamada tiempo S, caracterizada por una irregularidad en los movimientos, inmensurabilidad y desproporción, en decir, tan sólo una irreversible sucesión pseudotemporal. Esta tesis parecería verse fundamentada por Timeo 37c-e donde Platón escribe: cuando el padre generador lo percibió [al universo] en movimiento y vivo, ícono nacido de los dioses eternos (ἀϊδίων θεῶν), se regocijó, y, complacido, se propuso hacerlo más semejante*

¹⁰⁹ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Introducción. Pág. 39-42. Se ha quitado la mayúscula a *demiurgo* y hemos reemplazado la palabra *kósmos* por *cosmos*.

¹¹⁰ Sal, F., *Op. Cit.* Pág. s/n.

aún al modelo. Y así como éste es un Viviente eterno (ζῶον αἰδίων), también intentó completar a este Todo de ese modo en la medida de lo posible. Pero sucedía que la naturaleza del Viviente era eterna (ζῶον φύσις ἐτύγγαεν οὔσα αἰώνιος) y no se podía aplicarla plenamente (παντελῶς) a lo engendrado. Se le ocurrió entonces hacer (ποιῆσαι) una imagen móvil de la eternidad (κινητόν τινα αἰώνος); y, a la vez que organizaba cósmicamente (διακοσμῶν) el cielo, hizo (ποιεῖ) de la eternidad que permanece en unidad una imagen eterna (αἰώνιον εἰκόνα) que marcha de acuerdo a número (ἀριθμὸν), a la que hemos dado el nombre de tiempo (χρόνος). En efecto, días, noches, meses y años no existían antes de nacer el cielo, y fue en el momento mismo de la composición de éste cuando se tramó el nacimiento de aquellos. Todas las mencionadas son, pues, partes del tiempo; y tanto el ‘era’ como el ‘será’ son formas del tiempo que han sido engendradas (χρόνου γεγονότα εἶδη), y que inadvertidamente aplicamos, de manera incorrecta, al Ser eterno (αἰδίων οὐσίαν). En efecto, decimos que éste ‘era, es y será’, pero sólo le corresponde, según el discurso verdadero, el ‘es’, mientras que el ‘era’ y ‘será’ son expresiones que se aplican al devenir que procede en el tiempo. Ambos son, por cierto, movimientos, pero lo que es inmutablemente idéntico no envejece ni se hace más joven en el tiempo, ni le corresponde el haber llegado a ser alguna vez ni ser generado ahora ni llegar a ser de ahora en más. Y, en general, no le pertenece nada de cuanto el devenir confiere a las cosas que percibimos en movimiento; sino que han surgido como formas del tiempo que imita a la eternidad y se mueve circularmente según número (ἀριθμὸν κυκλουμένου)¹¹¹. Lo que está funcionando subterráneamente en este planteo es la teoría de las ideas. Platón está contrastando la eternidad de las ideas con este nuevo cosmos generado temporalmente que avanza según el número¹¹². El tiempo (χρόνος) es definido como esa mensurabilidad, esto es, la posibilidad de medir una sucesión de acuerdo a un patrón de medida (los días, meses y años). Pero esto no impide que pueda pensarse un estado

¹¹¹ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 37c-e. Eggers Lan traduce en el fragmento citado ποιῆσαι por *crear*, hemos modificado la traducción original de modo que concuerde con ποιεῖ que el mismo autor traduce por *hacer* y que en efecto son conjugaciones del mismo verbo ποιέω. Del mismo modo, donde Eggers Lan traducía αἰώνιον por *perpetua* nosotros hemos optado por traducir *eterna*. En la Introducción, Eggers Lan aclaraba: *la palabra griega que aquí traducimos por ‘perpetua’ es αἰώνιον, esto es, la misma que anteriormente vertimos por ‘eterna’, en lo cual creemos que lo que decide es el contexto, ya que, si el ámbito inteligible es calificado de αἰώνιον, como una característica que no puede ser aplicada al mundo, y que corresponde a la ‘eternidad’ o αἰών, es obvio que, al decir que el ‘tiempo’ es una ‘imagen αἰώνιον’ de aquélla, el término no puede ser traducido las dos veces de la misma manera* (Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Introducción. Pág. 56.). Pese al criterio adoptado por Eggers Lan, aquí insistimos por traducir tal palabra por la castellana *eterno* so pretexto de salvaguardar la literalidad de la traducción. Platón está utilizando la misma palabra en ambas situaciones y de alguna manera traducir esa incongruencia que señala Eggers Lan es denotar el enorme esfuerzo que Platón está haciendo por expresar en griego aquello que en castellano expresaríamos de otra manera.

¹¹² Esta concepción de temporalidad será tomada casi textualmente por Aristóteles al decir que el tiempo es el número del movimiento según el antes y el después (*Física* 219b; *De Caelo* 279a) a lo que agregará más adelante que el tiempo mismo parece ser un cierto círculo (*Física*, 223b).

caótico inicial en el cual la irregularidad de los acontecimientos imposibilitase la computación del tiempo. Esta duración pseudotemporal será mensurada en partes o intervalos iguales recién con la generación del mundo y esto es lo que Platón llama en sentido estricto χρόνος. Vlastos de alguna manera supone que esta confusión no deriva más que de un insuficiente vocabulario técnico, puesto que tal inconveniente se resolvería fácilmente con una definición de las diferentes categorías a utilizar, es decir, de conceptos o palabras que se definen desde un principio para poder expresar algo después sin ambigüedades ni paradojas. La pregunta que cae de madura es ¿Por qué motivo Platón no utilizó esta terminología más técnica para evitar tales paradojas o malos entendidos? La respuesta más plausible sería quizá que esa no era su intención en ese preciso momento. En palabras de Sal, *si Platón hubiera hecho la distinción tiempo S / tiempo U, podría haber sido capaz de aclarar las oscuridades de su relato para nuestra completa satisfacción pero desafortunadamente no para la suya*¹¹³. De acuerdo a esta tesis presentada por Vlastos, debe comprenderse que cuando el demiurgo engendra el cosmos, lo hace en virtud de esta introducción del tiempo en tanto regularidad ordenadora mensurable (días, meses, años). Se genera de esta manera también el *fue* y el *será*; es decir la temporalidad aplicada al verbo *ser* (εἶμί). Esta interpretación de Vlastos vendría a articularse a la perfección con la tesis que reducía la función productiva a la función ordenadora puesto que el demiurgo no estaría creando el tiempo desde la nada sino que tan sólo estaría introduciendo una mensurabilidad temporal en aquél estado pseudotemporal preexistente. Como señala Sal, quien sostiene que en el *Timeo* encontramos una creación a partir de un principio, *si antes de la creación del mundo no hubiera existido tiempo alguno, la introducción del tiempo ordenado en el universo, significaría una gran semejanza con el modelo y no un intento de hacerlo semejante. Además el caos sería más parecido a las ideas eternas, en cuanto a su estabilidad, previamente a la creación del mundo que con posterioridad. En cambio la postulación de un cuasi tiempo previo a la creación del mundo, permite que el demiurgo al establecer un tiempo ordenado, haga que haya una mayor semejanza entre el mundo y las ideas*¹¹⁴.

SEGUNDO ARGUMENTO A FAVOR DE UNA INTERPRETACIÓN METAFÓRICA: LA ADVERTENCIA DE PLATÓN EN CONTRA DE TOMAR EL ORDEN NARRATIVO COMO EL ORDEN REAL DE SUCESIÓN DE LOS EVENTOS

Otra de las observaciones que hace Eggers Lan en favor de una interpretación metafórica tiene que ver con la advertencia del mismo Platón en cuanto a la comprensión del género literario que supone el relato. En palabras de Eggers Lan: *Platón mismo nos advierte en contra de tomar orden narrativo como un orden real de*

¹¹³ Sal, F., *Op. Cit.* Pág. s/n.

¹¹⁴ Sal, F., *Op. Cit.* Pág. s/n. Hemos quitado las mayúsculas a las palabras *demiurgo* e *ideas*.

sucesión de los eventos, cuando, a cuento de describir la creación del alma, acota que, “aunque nosotros estemos intentando 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, solemos expresarnos de la misma manera”¹¹⁵. Del mismo modo en que no debemos tomar al pie de la letra aquello que intentamos expresar, podría pensarse que tampoco debemos tomar al pie de la letra el relato inicial de *Timeo* en donde parece afirmarse el comienzo temporal del mundo.

SEGUNDO ARGUMENTO A FAVOR DE UNA INTERPRETACIÓN LITERAL: RESPUESTA AL ARGUMENTO ANTERIOR

Si tomamos en cuenta este último argumento, la pregunta que emerge inmediatamente es ¿Por que Platón nos presentaría un relato en el que se narra la generación del universo a mano de un demiurgo si en verdad Platón piensa que el universo es inengendrado? Es decir, si su intención es afirmar que el universo no ha tenido principio y no tendrá fin ¿Por que haría mano de un mito cosmogónico en el que se relata con detalles la manera en que el universo ha sido engendrado y donde explícitamente se niega la posibilidad de que sea inengendrado (*Timeo* 28b)? Sal, en defensa de una interpretación literal del relato de *Timeo* explica que *normalmente los relatos míticos que utiliza Platón, si bien no siempre pueden tomarse literalmente, expresan con claridad sus ideas principales, y no expresan ideas que Platón no acepte. Caso contrario, debiéramos preguntarnos si Platón es gran un fabulador que disfruta inventando historias*¹¹⁶. Sal parece estar en lo cierto en el sentido de que aún considerando el relato de *Timeo* como un mito, tal explicación mítica no debería contradecir aquellas posiciones generales que Platón defiende en otros diálogos o en el mismo *Timeo*. Si analizamos los grandes mitos escatológicos finales de *Fedón* y *República* vemos que no entran en contradicción con el resto del discurso, sino que parecen ascender a terrenos vedados al discurso explicativo o argumentativo propiamente dicho.

TERCER ARGUMENTO A FAVOR DE UNA INTERPRETACIÓN METAFÓRICA: LA CORRECTA INTERPRETACIÓN DE LA GÉNESIS

Una de las respuestas que se han dado a esta objeción de por que Platón plantearía un universo engendrado temporalmente si en realidad cree en un universo sin principio ni fin, tendría que ver con un error de interpretación que habría tenido la tradición literalista. El equívoco consistiría justamente en creer que Platón está afirmando un

¹¹⁵ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 34b-c.

¹¹⁶ Sal, F., *Op. Cit.* Pág. s/n.

comienzo temporal del mundo cuando en realidad no es así. La causa de tal error radicaría en la inexacta comprensión de la palabra γένεσις. De acuerdo a esta tesis, Platón habría sostenido que el mundo es generado o está marcado por una génesis (γένεσις, γίγνεσθαι) en el sentido de que está en constante cambio o devenir (γένεσις, γίγνομαι). Esta lectura metafórica, de alguna manera apela a la identificación de génesis con devenir, que en efecto son la misma palabra en el texto griego en la mayoría de los contextos¹¹⁷. Es decir que, como advierte Eggers Lan, *Platón podría estar jugando con la ambigüedad de la palabra génesis, y decir que el universo “nació” para representar el hecho de que el universo está en (perpetuo) proceso de devenir o cambio, por ser una cosa sensible*¹¹⁸. Esta misma interpretación hace Taylor al respecto al afirmar que *no es necesario para el caso que el mundo deba tener un comienzo ‘temporal’, en el sentido de que había tiempo cuando el mundo aún no estaba allí. [...] Aristóteles, por otro lado, sostiene la ‘eternidad del mundo’ no en el sentido de que el ‘devenir’ no sea derivado (el argumento más importante de su Metafísica, A. Capítulo 6-10, apunta a demostrar que todo el movimiento del universo depende de la existencia del ‘primer motor inmóvil’), sino en un sentido diferente al de los movimientos astronómicos regulares que no tienen comienzo y no tendrán fin, y continúan con absoluta uniformidad. [...] Pero es posible creer en un origen del mundo sin creer en el absurdo de un tiempo vacío cuando nada había sucedido aún. [...] Apelaremos a la tradición académica. Jenócrates, el segundo en importancia de la Academia después de la muerte de Platón, contemporáneo de Aristóteles, explicita que Platón no quería dar a entender que en aquél entonces hubo un ‘primer momento’ [...] Cuando se nos dice que Dios hizo el mundo asiéndose de ‘todo lo que es visible’ en estado de movimiento confuso y desordenado y sujetándolo a la legalidad y orden, no debemos, como Plutarco, imaginar que esto debe ser entendido literalmente como si Platón quisiera decir que alguna vez hubo un tiempo cuando sólo había mera confusión y caos, movimiento azaroso sin algún tipo de ‘ley de movimiento’ [...] Plutarco apela al mito de la imaginería órfica del Político, donde se nos cuenta de alternados períodos de orden y desorden en la vida del κόσμος, pero no tenemos derecho de interpretar el Timeo en base a este mito. [...] Timeo, entonces, no puede ser supuesto como una enseñanza seria de la formación del mundo a partir de un caos preexistente*¹¹⁹.

¹¹⁷ En *Timeo* 28a, por ejemplo, Lisi (Platón, *Timeo*, Gredos, Madrid, 1992. Traducción de F. Lisi.) vierte γίγνομαι por *devenir* mientras Rivaud (Rivaud, A., *Oeuvres*, s/e, s/l, s/f.) vierte la misma palabra por *nacer*. De cualquier manera, en ese caso particular, la traducción de Lisi parece estar más ajustada a la idea que Platón pretende estar dando a conocer.

¹¹⁸ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Introducción. Pág. 41.

¹¹⁹ Taylor, A. E., *Op. Cit.* Pág. 67-80. *It is not necessary to the argument that the world should have a beginning ‘in time’, in the sense that there was a time when the world was not there. [...] Aristotle, on the other hand, maintains the ‘eternity of the world’ not in the sense that ‘becoming’ is not derivate (the most important argument of his Metaphysics, that of A. Chs. 6-10, aims at demonstrating that all the motions in the universe depend on the existence of unmoved ‘first movers’), but in the different sense that the regular astronomical movements have no beginning and will have no end, and go on with absolute*

Cornford, en la misma línea interpretativa que Taylor en cuanto a esto, hace notar que *la ambigüedad de la palabra ‘devenir’ (γένεσις, γίγνεσθαι) da lugar a la controversia sobre la pregunta de si Platón realmente dice, como aparenta decir, que el mundo tiene un comienzo temporal; y hace la salvedad de que ‘llegar a ser’ puede también significar ‘estar en proceso de cambio’. La palabra es utilizada en sucesos como ‘estar pasando’; o cambios como el ‘estar viniendo’. Es verdad que en tal ‘llegar a ser’ algo nuevo siempre está apareciendo, algo viejo quedando atrás; pero el proceso en sí mismo puede ser concebido como un estar viniendo perpetuo, sin principio o fin. [...] ¿Que tipo de llegar a ser quiso Platón denotar al atribuirlo al mundo físico? pregunta el autor, concluyendo que debemos momentáneamente fallar en apoyo de esta posición. Por el momento debemos aceptar la tradición académica¹²⁰. Es decir que de acuerdo a esta perspectiva, Platón no estaría afirmando un comienzo temporal del mundo, sino que al igual que Aristóteles habría sostenido una concepción del universo infinita en el tiempo, es decir, el mundo no habría tenido principio como así tampoco tendría fin.*

uniformity. [...] But it is possible to believe in a beginning of the world without believing in the absurdity of an empty time when nothing was happening. [...] We have to appeal to the Academic tradition. Now Xenocrates, the second head of the Academy after Plato's death, a contemporary of Aristotele, expressly explained that Plato does not mean to teach that there ever was a 'first moment' [...] When we are told that God made the world good by taking over 'all that is visible' in a state of confused an disorderly movement and reducing it to law and order, we must not, like Plutarch, imagine that this is to be understood literally as if Plato meant to say that there once was a time when there was mere confusion and chaos, random movement without any 'laws of motion' [...] Plutarch appeals to the fanciful Orphic myth in the Politicus where we are told of alternate periods of order and disorder in the life of the κόσμος, but we have no right to interpret the Timaeus by this myth. [...] Timaeus then cannot be supposed to be seriously teaching the formation of the world from a pre-existing chaos.

¹²⁰ Cornford, F. M., *Op. Cit.* Pág. 24-26. *The ambiguity of the word ‘becoming’ (γένεσις, γίγνεσθαι) gave rise to a controversy on the question whether Plato really meant, as he appears to mean, that the world had a beginning in time. [...] To ‘become’ can also mean ‘to be in process of change’. The word is used of events that ‘are happening’; or changes that are ‘going on’. It is true that in such ‘becoming’ something new is always appearing, something old passing away; but the process itself can be conceived as going on perpetually, without beginning or end. [...] Which kind of becoming did Plato mean to attribute to the physical world? Cornford concluría: We shall presently argue in suport of this position. For the present we may accept the Academic tradition.*

QUINTA PARTE

Si adoptamos la interpretación literal, el problema acerca del *status* ontológico del demiurgo que Platón nos presenta en el *Timeo* queda prácticamente concluido, aunque dejando sin solución algunas de las objeciones que hemos planteado. No obstante, si optamos por la alternativa opuesta, esto es, entender al demiurgo que Platón presenta en el *Timeo* como una figura metafórica, se abre ante nosotros una gama de posibilidades acerca del objeto al que refiere tal metáfora. En esta Quinta Parte agruparemos de una manera pretendidamente exhaustiva las diferentes interpretaciones metafóricas que se han dado, desde aquellas que consideran al demiurgo como una simple figuración literaria, hasta aquellas que han creído ver al dios monoteísta cristiano. A. R. Poratti menciona al respecto que *desde Aristóteles nadie ha sabido a ciencia cierta como interpretar esto (¿es o no un mito?) ni que hacer con las complejas relaciones del modelo, el demiurgo y el mundo [...] ¿Pero que hacer con el demiurgo? ¿Se diferencia del modelo, o hay que identificarlo con él? [...] La idea de creación repugna en general a la mente griega, y en Platón prevalece (desde Cratilo 389a-390a) la metáfora del artesano, para el cual la idea es paradigma, modelo independiente y objetivo*¹²¹. Como se ha señalado en la Introducción, el objetivo del presente trabajo consiste en analizar hasta donde fuese posible las diferentes interpretaciones que se han hecho del *status* ontológico del demiurgo con el fin de sopesar cuál de ellas encuentra un fundamento más sólido de acuerdo al texto platónico. En lo siguiente, analizaremos las diferentes interpretaciones metafóricas que se han dado, los problemas que tales interpretaciones resuelven y las objeciones que a tales interpretaciones se les ha hecho.

EL DEMIURGO COMO SÍMBOLO DE LAS IDEAS

Entre quienes han sostenido una interpretación metafórica del relato que se nos presenta en el *Timeo*, encontramos aquellos para quienes el demiurgo constituiría una suerte de símbolo de la función demiúrgica de las ideas. Han sido partidarios de esta lectura W. J. Verdenius¹²², R. Mugnier¹²³, L. Robin¹²⁴ y J. Moreau¹²⁵ entre otros. Esta tesis por la

¹²¹ Poratti, A. R., *El pensamiento antiguo y su sombra*, Eudeba, Buenos Aires, 2000. Pág. 128. Hemos quitado las mayúsculas a las palabras *modelo, demiurgo, mundo e idea*.

¹²² Cf. Verdenius, W. J., *Platons Gottesbegriff*, en *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Entretiens Hardt I, Vandoeuvres-Genève, 1952. Citado por Eggers Lan en Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Introducción. Pág. 45.

¹²³ Cf. Mugnier, R., *Le sense du mot theïos chez Platon*, s/e, París, 1930. Citado por Eggers Lan en Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Introducción. Pág. 45.

¹²⁴ Cf. Robin, L., *Platon*, s/e, París, 1968. Citado por Eggers Lan en Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Introducción. Pág. 45.

¹²⁵ Cf. Moreau, J., *L'Âme du Monde de Platon aux Stoïciens*, s/e, Hildesheim, 1965. Citado por Eggers Lan en Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Introducción. Pág. 45.

cual el demiurgo vendría a representar la función poiética de las ideas mismas encuentra su fundamento en algunas analogías y adjetivaciones comunes que Platón hace al respecto. En *Timeo* 28c, por ejemplo, encontramos que el demiurgo es llamado *padre* (πατήρ) del universo, mientras que esta misma caracterización la encontramos en *Timeo* 50c referida a las ideas. En *Timeo* 92c, Platón expresa que *este mundo, viviente visible que contiene las cosas visibles* [es un] *dios perceptible, imagen de lo inteligible*¹²⁶. En efecto, de la expresión *dios perceptible, imagen de lo inteligible* (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός) también podría ser traducida por *dios sensible imagen del inteligible*, o como traduce Lisi, *imagen sensible del dios inteligible*. Si optamos por esta última traducción, el texto estaría afirmando que las ideas son un *dios*, adjetivación que sería común a la del demiurgo. Del mismo modo, en *Timeo* 46e las ideas son llamadas *demiúrgicas* (δemiούργου) puesto que el género de lo sensible participa del género de lo inteligible que constituye las ideas. En efecto, todo el relato de *Timeo* enfatiza que el universo fue engendrado *a semejanza* de las ideas mientras que esta relación de semejanza es predicada también entre el universo y el demiurgo. En *Timeo* 29e, por ejemplo, se afirma explícitamente que el demiurgo *por estar exento de mezquindad quiso que todas las cosas se generaran semejantes a él en el mayor grado posible*¹²⁷. Este tipo de acercamientos ha motivado a tales autores a pensar la figura del demiurgo como un recurso literario que Platón utilizaría para denotar la función demiúrgica de las ideas. Esta tesis se vería reforzada aún más si recurrimos a la teoría de las ideas que Platón nos presenta en otros diálogos. Según *República*, por ejemplo, el género de lo sensible (ὄρατον γένος) no sólo se asemeja al género de lo inteligible (νοητόν γένος)¹²⁸ sino que además encuentra su fundamento ontológico en éste, es decir, las ideas son las que les confieren su esencia a las cosas sensibles, o lo que es lo mismo, las cosas sensibles participan de las ideas¹²⁹. Si identificamos al cosmos con el género de lo sensible y a las ideas paradigmas con el género de lo inteligible, lo cual es perfectamente legítimo dado lo que se sugiere en *Timeo*, veremos que la noción de participación (μέθεξις) de lo sensible en las ideas es totalmente congruente con la teoría de las ideas de Platón, pudiendo adoptar el demiurgo la figura de esa

¹²⁶ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 92c.

¹²⁷ *Timeo* 29e. Aquí hemos reemplazado la palabra *envidia* por *mezquindad*. Ver nota 51.

¹²⁸ Nos estamos refiriendo al *diagrama de la línea* que se presenta en *República*. Las expresiones *mundo sensible* y *mundo inteligible* no son propias de Platón sino de reinterpretaciones posteriores, por lo cual evitamos la tentación de llamarlos mundos.

¹²⁹ Cabe aclarar que utilizamos aquí la palabra *esencia* en el sentido más laxo posible para denotar que las ideas no le confieren a las cosas sensibles el *ser* mismo sino el *ser tal o cual cosa*. Ambas nociones son bien diferentes y debe evitar confundírselas si no se pretende deformar el texto platónico. En efecto, la primera noción ontológica es de tipo *existencial* (*ser*, εἶναι) mientras que la segunda es de tipo *esencial* (*ser esto o aquello*, τὸ ὄν). Si bien es cierto que los neoplatónicos en general entendieron que las ideas son lo que hacen ser o existir al cosmos (concepción existencial), una lectura más ajustada al texto parece sugerir que las ideas son fundamento ontológico de las cosas pero no en tanto les confieren el ser sino en tanto les hacen ser tal o cual cosa (concepción esencialista).

participación misma. No obstante, esta tesis ha recibido algunas objeciones. La más importante apela al hecho de que el demiurgo también es presentado durante todo el relato (*Timeo* 39e, 47e, 48a, etc.) como una mente o intelecto ($\nu\omicron\upsilon\delta\varsigma$) y en calidad de tal no es conocido sino cognoscente, es decir, no se trata de algo inteligido sino de algo inteligente. El diálogo pone en la figura del demiurgo todas aquellas funciones que desempeñaría una mente o intelecto: la reflexión, la deliberación, el juicio e incluso adopta un papel activo en la imposición del orden cósmico; mientras que las ideas al menos de manera explícita nunca son presentadas como algo inteligente sino como algo inteligido, es decir, como aquello que es objeto del pensamiento de un intelecto. Platón mismo en *Timeo* 52a afirma que las ideas son *lo que ha tocado en suerte al pensamiento como objeto de su examen*¹³⁰. De acuerdo a esta crítica, el demiurgo puede ser presentado como un sujeto cognoscente pero de ningún modo como un objeto ideal conocido y si aceptamos que las ideas son objetos del conocimiento pero no sujetos cognoscentes, debemos aceptar también que la interpretación postulada es al menos imprecisa¹³¹. No puede decirse con seguridad si Platón pudo haber concebido a las ideas no sólo como pensadas sino también como pensantes, pero este vastísimo problema excede con creces los objetivos pretendidos en el presente trabajo. Aún así, debemos confesar que un análisis pormenorizado del *status* ontológico de las ideas arrojaría luz a la temática concerniente al *status* ontológico del demiurgo que aquí pretendemos investigar. Por el momento, baste con mencionar que la afirmación explícita de que las ideas además de pensadas pueden ser pensantes recién la encontramos en la antigüedad tardía con Plotino. Como menciona Poratti, *en Plotino, cada idea es en cierto sentido todas las otras. Como espíritu e inteligencia, cada idea conoce a todas y coincide con ellas. El cosmos inteligible es así en cada una de sus partes y en su totalidad un uno-muchos, unidad múltiple y multiplicidad una*¹³². De cualquier modo, aunque admitiendo que las ideas son de alguna manera pensantes además de pensadas, Plotino no llegará a identificarlas con el Uno. Esta entidad última, si es que puede llamársela entidad puesto que está más allá del ser, no puede ser pensante sino en todo caso pensada, según el neoplatónico. Así parece darlo a entender cuando menciona que al Uno *no lo colocaremos en la categoría de los seres que piensan, sino más bien en la del pensamiento. El pensamiento, por lo pronto, no se piensa a sí mismo, sino que es causa de que otro ser piense, y la causa, evidentemente, no se identifica con el efecto*¹³³.

¹³⁰ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 52a.

¹³¹ Introduzco las categorías modernas de sujeto cognoscente y objeto conocido sólo para ilustrar con mayor claridad la problemática que se está planteando. Si bien es cierto que cada pensamiento tiene su terminología particular que es preciso respetar para evitar tanto los anacronismos como los excesos sobreinterpretativos, en este caso la utilización de tal vocabulario parece inocua.

¹³² Poratti, A. R., *Op. Cit.* Pág. 128. Hemos quitado las mayúsculas a las palabras *idea e ideas*.

¹³³ Plotino, *Op. Cit.* Pág. s/n.

EL DEMIURGO COMO SÍMBOLO DE LA IDEA DE BIEN

Como respuesta a la objeción anterior, se podría pensar que si bien las ideas no pueden considerarse como pensantes además de pensadas, la idea de bien por su preeminencia con respecto a las demás podría ser una suerte de entidad inteligente ordenadora y por lo tanto fundamento ontológico tanto de las ideas como de las cosas sensibles. Es decir, tal como ha sido interpretado por la corriente neoplatónica que llega hasta Hegel, esta idea de bien iría desdoblándose y adoptando una multiplicidad en grado ontológico decreciente. Así, en ese primer estadio encontraríamos a la idea de bien, que se desdoblaría a sí misma dando origen a todo el género de las ideas y éste a su vez se desdoblaría dando origen al género de las cosas sensibles que configurarían el cosmos. Naturalmente, este desdoblamiento no sería de carácter cronológico sino ontológico y sería presentado en *Timeo* bajo la metáfora de la generación. Es decir que esta generación de la cual nos habla Platón no debería ser pensada como un evento efectivo acaecido y culminado sino como un perpetuo proceso de ordenamiento. Si entendemos γένεσις de esta manera ya no estaríamos hablando de un acto productor dado y acabado sino de una producción u ordenación continua y constante. En tanto fundamento ontológico, la idea del bien constituiría la ἀρχή tanto de las ideas como de las cosas sensibles; entendiendo ἀρχή no en un sentido *temporal* sino en un sentido *fundamental*. Ambas cargas semánticas están presentes en la palabra, cuyo correlato latino es *principium* y de donde derivan las palabras castellanas *principio* (conservando ese sentido temporal) y *principal* (conservando ese sentido fundamental)¹³⁴. Según esta tesis la idea de bien estaría representada en el demiurgo, el cual sería fundamento ontológico primero de todas las cosas (ἀρχή) en tanto mantiene a las cosas sensibles siendo lo que son, fundamento gnoseológico en tanto posibilita que las cosas sean conocidas y aspiración última de todas las cosas en tanto que éstas tienden hacia él como fin (τέλος). De todos modos debe aclararse que si bien aquí se hace referencia a la supremacía ontológica de la idea del bien, una interpretación más ajustada al texto platónico quizá relativizaría esta expresión puesto que la idea de bien en tanto fundamento estaría *más allá del ser* (επέκεινα τῆς οὐσίας). Es por ello que afirmar una primacía *ontológica* de algo que no es *ente* sería una suerte de contradicción en los términos. Estamos en presencia de otro de los problemas que habrá de ser decisivo para occidente, puesto que esta dignidad que le hace estar más allá del ser puede ser leída como una plenitud de tal magnitud que se confunde con la nada, he aquí el problema que será discutido por todo el neoplatonismo, tanto cristiano como pagano. Quizá la

¹³⁴ En esta segunda acepción también podría mencionarse la castellanización *príncipe* que justamente denota esa preeminencia o jerarquía fundamental. Lo mismo sucede con ἀρχή, la cual se utiliza en algunos contextos para designar el poder de alguna autoridad y utilizada en plural como ἀρχαί puede significar justamente *principados* o *conjunto de reinos*.

máxima objeción que pude hacerse a esta tesis que intenta ver en el demiurgo una simbolización de la idea de bien sea la de sobreinterpretación. Todas estas cosas que han sido analizadas parecen ser menos platónicas que neoplatónicas, de hecho, esta es la lectura que han hecho muchos de los neoplatónicos de la antigüedad tardía. Si bien aclaráramos que para Plotino el Uno no puede ser pensante sino sólo pensado, en otro sentido tal lectura nos acerca a su doctrina puesto que según expresa el neoplatónico, *el Uno es lo único que es simple y es también, por esa su simplicidad, el 'principio' de todas las cosas*¹³⁵. También nos acerca al gnosticismo a través de la doctrina de la apocatástasis, es decir, la doctrina según la cual todas las cosas emanan de Dios y todas las cosas retornan a Dios. En esta línea encontramos al gnosticismo cristiano de Gregorio de Nisa y Orígenes de Alejandría. Este último además habría concebido a Dios como un ser puramente espiritual que está *más allá de la esencia*, quizá como reminiscencia de esta *επέκεινα τῆς οὐσίας* a la que nos referíamos. También habría entendido la generación como una generación continua, es decir que según el gnóstico el mundo no habría tenido un inicio temporal. No podría haber existido un tiempo en el que el mundo aún no existiese puesto que al crearlo hubiera resultado resquebrajada la inmutabilidad divina según Orígenes¹³⁶. Es decir que el universo habría emanado de Dios desde la eternidad y por un acto necesario. Dios, no pudiendo estar inactivo, habría originado todo cuanto existe puesto que la bondad no es mezquina y tiende a la autodifusión. La expresión es muy similar a la utilizada por Platón en *Timeo* 29e al afirmar que el demiurgo es bueno y *en quien es bueno jamás puede surgir ningún tipo de mezquindad jamás respecto de nada*¹³⁷. Esta identificación de la figura del demiurgo con la idea de bien en tanto fundamento ontológico y teleológico también converge en buena medida con algunos aspectos de la concepción neotestamentaria de Dios. En Apocalipsis 22.13, por ejemplo, se nos presenta a Dios automanifestándose en primera persona con la conocida sentencia: *Yo soy el Alfa y la Omega, el primero (πρῶτος) y el último (ἔσχατος), el principio (ἀρχή) y el fin (τέλος)*¹³⁸ (Ἐγὼ [εἶμι] τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος). Si bien en esta expresión Juan parece querer reestablecer los atributos de primero y último en sentido temporal, la cercanía con el texto platónico es considerable. Esta restitución de la temporalidad de Juan sin duda responde al paradigma creacionista hebreo que más tarde sería presentado bajo la doctrina de la *creatio ex nihilo*. No obstante, la idea de una creación en sentido absoluto nunca llegó a prender demasiado en el neoplatonismo.

¹³⁵ Plotino, *Op. Cit.* Pág. s/n.

¹³⁶ Recién con Agustín de Hipona se le dará una *vuelta de tuerca* a la cuestión cuando afirme que no tiene sentido hablar de un *antes* de la creación puesto que el mismo universo es creado *con* el tiempo y no *en* el tiempo; de modo que Dios, siendo eterno, está por fuera del marco temporal.

¹³⁷ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 29e. Se ha reemplazado la palabra *envidia* por *mezquindad*. Ver nota 51.

¹³⁸ La traducción es de J. J. Lorenzatti.

Calcidio, uno de los primeros traductores y comentaristas del *Timeo*, rechazó la doctrina creacionista y sostuvo que el cosmos surge por un proceso de ordenación operado por Dios. En este sentido la divinidad viene a cumplir la función del demiurgo aunque vaciándose de cualquier vestigio de personalidad. Dios, según Calcidio, no es más que el sumo bien (*summum bonum*) y por lo tanto debe entenderse tan sólo como aquél fin último (τέλος) hacia el que tienden todas las cosas y en virtud de lo cual es perfecto (τέλειος). Siguiendo esta línea interpretativa encontramos también a la mayoría de los representantes de la Escuela de Chartres fundada por Fulberto hacia el 990 d.C. Esta suerte de universidad previa a las universidades había dedicado gran parte de sus esfuerzos a interpretar el *Timeo* a la luz de la tradición neoplatónica y habría arribando a la doctrina del ejemplarismo según el cual las ideas ejemplares están en Dios y son Dios mismo. Encontramos entre sus exponentes el intento –infructuoso quizás– de interpretar filosóficamente a través del *Timeo* el relato creacionista del Génesis, de modo que recurrieron tanto a la teoría de las ideas para explicar la existencia del mundo como a la figura del demiurgo a quien identificaron con la idea de bien y a ésta con Dios.

EL DEMIURGO COMO SÍMBOLO DE LA CAUSA EFICIENTE

Otra de las interpretaciones posibles sugiere entender al demiurgo como la figuración mítica de la causa eficiente o agente y a las ideas como la figuración de la causa final o teleológica. Es decir que el demiurgo ordenaría activamente al imprimir un orden en el cosmos mientras que las ideas ordenarían pasivamente al ser el paradigma de ese ordenamiento. La aspiración de las cosas sensibles en asemejarse a las ideas no sería algo intrínseco a ellas mismas sino que se operaría como consecuencia de la causa eficiente simbolizada en el demiurgo. Según esta lectura las causas eficiente y final estarían mutuamente referenciadas: la causa eficiente tomaría como paradigma de ordenamiento a las ideas y como correlato suyo la causa final se concretaría por medio de la acción ordenadora del demiurgo. El esquema sin duda es elegante, pero hay que ver si puede sostenerse a sí mismo. Una primera objeción a esta tesis tiene que ver con la terminología utilizada. Los conceptos de causa eficiente y causa final corresponden a la sistematización que posteriormente se hizo de Aristóteles para lo que éste llamaba *el principio del cambio* (ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς) y *aquello hacia lo que algo tiende a ser* (τὸ τέλος, τὸ ζῆ ἔνεκα) respectivamente. No obstante, debe aclararse en favor de la presente tesis interpretativa, que ambos conceptos responden a nociones que Platón ya utilizaba. El concepto de causa eficiente que actualmente utilizamos no dista demasiado de lo que Platón denominaba concausas (συναιτίαι) o causas segundas (ἀιτίαι δευτέραι) y el concepto de causa final tampoco difiere demasiado de lo que para Platón eran las causas primeras (ἀιτίαι πρῶται) o simplemente causas (ἀιτία). Hasta aquí podría ser salvaguardada la tesis presentada, pero quizá la objeción más

contundente tenga que ver con las afirmaciones que encontramos en *Timeo* 46c-d. Allí Platón hace notar que al introducir la descripción del mecanismo de la visión se ha pasado de la narración del accionar de las causas primarias o finales a la narración del accionar de las causas secundarias o eficientes. Eggers Lan traduce el fragmento de la siguiente manera: *Ahora bien, todas estas cosas [las explicaciones mecánicas] se encuentran entre las concausas de las que el dios se sirve como auxiliares para llevar a cabo su obra de la mejor forma posible. Sin embargo, la mayor parte de los hombres opina que no son concausas sino causas de todo, que operan enfriando y calentando, contrayendo y dilatando, y producen todos los efectos de esta índole. Pero estas cosas carecen por completo de razón y de intelecto*¹³⁹. Una correcta exégesis del texto sugiere que el demiurgo hace uso de las causas finales de manera ordinaria y hace uso de las causas eficientes de manera auxiliar. Si aceptamos esta lectura, se resquebraja aquél esquema elegante que habíamos planteado puesto que el demiurgo parece servirse de ambas causas y por lo tanto ya no parece ser la figura representativa de un determinado tipo de causas.

EL DEMIURGO COMO SÍMBOLO DE LA CAUSA FINAL

Como contraparte de la tesis anterior, Cherniss¹⁴⁰ considera más bien que la figura del demiurgo debe ser entendida como una representación simbólica de lo que Platón llama causa primera, es decir, la causa final. Eggers Lan, parece seguir en esto a Cherniss al confinar la función del demiurgo a una mera garantía del cumplimiento del orden teleológico del universo¹⁴¹. Acerca del pasaje anteriormente citado, Eggers Lan comenta que *con estas palabras, el relato cosmológico de Timeo comienza su tránsito del dominio de la inteligencia demiúrgico, que obra contemplando las ideas, al dominio de la necesidad, que opera mecánicamente. A cada uno de estos ámbitos le corresponde una diversa función causal: el primero es el ámbito de las 'αἰτίαι' y el segundo de las 'συναιτίαι'*¹⁴². Es decir que el demiurgo cumpliría el papel de aquél proceso causal inteligente o teleológico al cual se le contrapondría otro tipo de causa en sentido débil que sería el ámbito de la necesidad. Gallop parece estar en lo correcto al señalar que *este pasaje marca la transición de una concepción mecanicista a una concepción teleológica del orden natural, que iba a dominar la ciencia europea durante los próximos dos mil años*¹⁴³. Incluso en líneas más generales puede decirse con C. Casares que *el caso de Platón presenta la peculiaridad de tratarse de una mentalidad que forjó*

¹³⁹ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 46c-d.

¹⁴⁰ Cf. Cherniss, H. F., *Op. Cit.*

¹⁴¹ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Introducción. Pág. 43.

¹⁴² Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Pág. 141. Nota al Pie 111. Se han transliterado las palabras griegas a la tipografía griega y se ha quitado la mayúscula a la palabra *ideas*.

¹⁴³ Gallop, D., *Plato*, Phaedo, Oxford, 1975. Pág. 175.

o sistematizó la mayor parte del bagaje conceptual con que todavía hoy nos movemos, y del cual a veces sentimos que, al menos en parte, debemos desembarazarnos¹⁴⁴. La objeción que puede hacerse a esta interpretación coincide con la objeción anterior, es decir, el demiurgo parece servirse de ambos tipos de causas para sus propósitos y por lo tanto ya no parece restringirse a ser tan sólo la figura representativa de la causa final.

EL DEMIURGO COMO UN INTELLECTO TRASCENDENTE TANTO A LAS IDEAS COMO AL MUNDO

La tesis por la cual el demiurgo no se identificaría en absoluto con ideas sino que su *status* ontológico consistiría en ser una mente o intelecto (νοῦς) distinto de cualquier otra entidad a la que Platón pudiese haber referido en otras oportunidades ha sido sostenida entre otros por F. Solmsen¹⁴⁵ y L. Brisson¹⁴⁶. Según esta perspectiva el demiurgo podría pensarse como un intelecto separado y ontológicamente distinto tanto de las ideas (las cuales toma como paradigmas) como del universo (al cual ordena). Puede argumentarse en favor de esta tesis aquél relato que encontramos en *Fedón* luego de una especie de autobiografía intelectual adjudicada a Sócrates –bastante inverosímil por cierto, puesto que se hace referencia incluso a la teoría de las ideas–. Allí Platón refiere que Sócrates desde joven investigó el asunto del alma (ψυχή) encontrando de este modo una serie de respuestas que pretendían dar cuenta del proceso cognitivo de las almas a través de los elementos, la sangre, el cerebro y otra suerte de explicaciones físico-fisiológicas, que según continúa argumentando Platón, no ayudaban a dilucidar demasiado la cuestión. En este contexto el personaje de Sócrates escuchó leer algo de un libro de Anaxágoras en donde se afirmaba que una mente, inteligencia o intelecto (νοῦς) es el ordenador y causante de todas las cosas¹⁴⁷. *Fedón* relata que *oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras, y que afirmaba que es la mente lo que lo ordena todo y es la causa de todo, me sentí muy contento con esa causa y me pareció que de algún modo estaba bien el que la mente fuera la causa de todo, y consideré que, si eso es así, la mente ordenadora lo ordenaría todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor. Así que si uno quería hallar respecto de cualquier cosa la causa de por qué nace o perece o existe, le sería preciso*

¹⁴⁴ Eggers Lan, C., *Op. Cit.* Advertencia Preliminar. Pág. IX.

¹⁴⁵ Cf. Solmsen, F., *Plato's Theology*, s/e, Ithaca, 1942.

¹⁴⁶ Cf. Brisson, L., *Op. Cit.*

¹⁴⁷ C. García Gual en su traducción del *Fedón* comenta: *Éste es el gran descubrimiento de Anaxágoras (fragmentos 12-14 DK), que el universo está ordenado por la "Mente" o la "inteligencia", que de ambas maneras, a mi parecer, puede traducirse el término noûs. La traducción de noûs por "intelecto" me parece, en cambio, hoy un tanto obsoleta.* García Gual está en lo correcto al afirmar que νοῦς puede ser vertido con mayor transparencia por *mente* o *inteligencia*, lo que sucede es que toda la tradición latina traducirá tal palabra por *intellectus* lo cual cristalizará en el castellanismo *intelecto*. Si por el momento optamos en mantener la terminología clásica de *intelecto* no se trata porque la creamos más apropiada sino por una razón de uso histórico. Más adelante se hará referencia a las connotaciones que tiene el concepto platónico de νοῦς.

hallar respecto a ella en qué modo le es mejor ser, o padecer o hacer cualquier otra cosa. Según este razonamiento, ninguna otra cosa le conviene a una persona examinar respecto de aquello, ninguna respecto de las demás cosas, sino qué es lo mejor y lo óptimo. Y forzoso es que este mismo conozca también lo peor. Pues el saber acerca de lo uno y lo otro es el mismo. Reflexionando esto, creía muy contento que ya había encontrado un maestro de la causalidad respecto de lo existente de acuerdo con mi inteligencia, Anaxágoras; y que él me aclararía, primero, si la tierra es plana o esférica¹⁴⁸. Aunque después el personaje parece verse decepcionado: Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre [Anaxágoras] no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas¹⁴⁹. De cualquier manera, esta noción de que el mundo (πάντα) está ordenado (διακοσμέω) por una mente o intelecto (νοῦς)¹⁵⁰ se encuentra efectivamente expresada en Anaxágoras aunque Platón le critique el hecho de no haber sido consecuente con el teleologismo presentado, puesto que luego recurre nuevamente a explicaciones mecanicistas. No es casual que Jaeger titule un capítulo de su obra: *Los pensadores teleológicos: Anaxágoras y Diógenes*¹⁵¹. Lo cierto es que esta noción de un intelecto o inteligencia cósmica ordenadora reaparecerá en otros diálogos platónicos y lo que se pretende desde esta línea interpretativa es que tal intelecto sea identificado con el demiurgo que es presentado en *Timeo* 29-34, 44d-46a, y 68e-71a.

EL DEMIURGO COMO REPRESENTACIÓN ANTROPOMÓRFICA DEL INTELECTO Y MODELO PARA EL ALMA RACIONAL

Desde el ángulo de una interpretación metafórica de la figura del demiurgo, también encontramos la tesis de D. Zeyl, quien sostiene que el demiurgo es tanto una representación antropomórfica del intelecto (νοῦς) como el modelo para que las almas racionales entiendan e imiten y así puedan reestablecer aquél estado original de excelencia que se perdió al tomar contacto con el cuerpo¹⁵². Esta tesis no se distancia demasiado de la tesis anterior pero tiene la particularidad de asignar a la figura del demiurgo una especie de función pedagógica en el sentido de que su introducción no es

¹⁴⁸ Platón, *Fedón*, Gredos, Madrid, 1986. Traducción de C. García Gual. 97c-97e.

¹⁴⁹ Platón, *Fedón*, Gredos, Madrid, 1986. 98b-98c.

¹⁵⁰ Puede verse esta noción en los fragmentos 12-14 de Anaxágoras de Diels-Kranz.

¹⁵¹ Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, F.C.E., México, 1952. Traducción de J. Gaos.

¹⁵² Zeyl, D., *Op. Cit.* Introduction. Pág. s/n. Traducción de J. J. Lorenzatti. *It strikes Plato strongly that this arrangement is not fortuitous, but the outcome of the deliberate intent of Intellect (νοῦς), anthropomorphically represented by the figure of the Craftsman who plans and constructs a world that is as excellent as its nature permits it to be. [...] As Plato tells it, the beautiful orderliness of the universe is not only the manifestation of Intellect; it is also the model for rational souls to understand and to emulate. Such understanding and emulation restores those souls to their original state of excellence, a state that was lost in their embodiment.*

tan sólo explicar el origen de un orden cósmico sino además constituir un modelo de imitación para las almas racionales. Esto de alguna manera refuerza la idea de que los objetivos de Platón eran primariamente prácticos y no teóricos. Más que un metafísico que contempla las ideas últimamente se nos ha sugerido la imagen de un hombre abocado a la acción política inmediata de su tiempo¹⁵³. Si pensamos a todo su andamiaje metafísico como un mecanismo tendiente a dotar de sentido su realidad política, pareciese ser que todo resultó a la inversa de lo que hubiese planificado: su proyecto político fracasó pero afirmó el horizonte metafísico que seguiría occidente por más de dos mil años, alcance que seguramente no estaba en sus cálculos. No obstante, si nos abstraemos de la función pedagógica mencionada que tendría el demiurgo, la tesis de Zeyl puede ser reducida a la tesis anterior según la cual el demiurgo es considerado como una mente o intelecto separado y ontológicamente distinto tanto de las ideas como del mundo. Es decir, si el demiurgo es una representación antropomórfica del intelecto, según pretende Zeyl, la pregunta acerca del *status* ontológico del demiurgo podría ser reformulada de la siguiente manera: ¿Cuál el *status* ontológico de este intelecto del cual el demiurgo es su representación antropomórfica? Como el mismo Zeyl menciona, ahora *resta preguntar cuál es el status ontológico del intelecto en relación con la división entre ser y devenir, una distinción que parece ser exhaustiva*¹⁵⁴; pregunta a la cual el autor responderá diciendo que *el intelecto no puede ser ubicado ni el lado del ser ni en el del devenir, y por tanto tal dicotomía no es exhaustiva. Es razonable concluir que el intelecto es una substancia sui generis que trasciende la dicotomía metafísica de ser y devenir –posiblemente no distinto de la concepción judeocristiana de Dios–*¹⁵⁵. Es sumamente llamativo como una posición lejana en principio de entender al demiurgo de manera literal (como si fuese un el Dios de las grandes religiones monoteístas) culmina por acercarse de una manera inaudita al pensamiento judeocristiano, hasta el punto de afirmar que este intelecto no difiere demasiado de la concepción judeocristiana de Dios. De cualquier manera, si bien el intento de Zeyl por trazar un punto de contacto entre Platón y la concepción judeocristiana es loable, el autor parece olvidar que además de ser un dios trascendente, el dios judeocristiano *Yahveh* (יהוה) goza del atributo de la apelabilidad¹⁵⁶. No obstante, esto no constituiría ningún tipo de objeción a la hora de interpretar al demiurgo como figura de un intelecto trascendente. La objeción más contundente a esta tesis consiste en la imposibilidad de que un intelecto (νοῦς) pueda

¹⁵³ Cf. Poratti, A. R., *Teoría política y práctica política en Platón*, s/e, s/l, s/f.

¹⁵⁴ Zeyl, D., *Op. Cit.* § 7. Theology. Traducción de J. J. Lorenzatti. *It remains to ask what the ontological status of Intellect is, in relation to the division between being and becoming, a distinction that appears to be exhaustive.*

¹⁵⁵ Zeyl, D., *Op. Cit.* § 7. Traducción de J. J. Lorenzatti. *Intellect, then, cannot be placed either on the side of being or on that of becoming, and that dichotomy is thus not exhaustive. It is reasonable to conclude that Intellect is a sui generis substance that transcends the metaphysical dichotomy of being and becoming –possibly not unlike the Judaeo-Christian conception of God–.*

¹⁵⁶ Ver nota al pie N° 92.

subsistir por fuera de un alma (ψυχή). En Platón jamás encontramos un intelecto que no se encuentre en un alma, sino que el intelecto es esa facultad de un alma para aprehender lo inteligible. En *Timeo* 30b, por ejemplo, leemos que *a ninguna cosa le puede advenir el intelecto fuera de un alma*¹⁵⁷. Ante esta negativa resta suponer que el demiurgo está dentro de un alma, lo cual es absurdo, o que el demiurgo es un alma. Esta última interpretación ha sido adoptada por otros autores, unas veces identificando el alma con el alma del mundo y otras veces pensando esta alma como trascendente tanto a las ideas como al mundo.

EL DEMIURGO COMO LA MEJOR ALMA, TRASCENDENTE TANTO A LAS IDEAS COMO AL ALMA DEL MUNDO

De acuerdo con lo que se ha mencionado, si aceptamos la objeción de que un intelecto siempre debe estar inserto en un alma tal como se expresa en *Timeo* 30b y aceptamos también que tal intelecto es trascendente, debemos sostener que el demiurgo es un alma dotada de intelecto que trasciende tanto a las ideas como al alma del mundo. Tal parece ser la tesis sostenida por Taylor, para quien el *status ontológico* del demiurgo consistiría en ser *la mejor alma*. Así lo expresa este autor al decir que *Dios, en los diálogos, es la ἀρίστη ψυχή. El νοητὸν ζῶον o sistema de εἶδη no es una ψυχή en lo absoluto, y el demiurgo del Timeo es exactamente la 'mejor ψυχή' la cual es mencionada en las Leyes como la fuente de los grandes movimientos cósmicos ordenados, esto es, es Dios, y si vamos a usar la palabra Dios en el sentido que posee en la teología natural de Platón, éste es el único Dios*¹⁵⁸. Si bien tanto Zeyl como Taylor coinciden en calificar de Dios al demiurgo, Taylor es más cauto en aclarar que tal calificación es utilizada en el sentido que posee en la teología natural de Platón, el cual no se confunde con la noción de la divinidad de acuerdo a la teología revelada. Esta tesis de Taylor tiene la particularidad de no poseer textos a favor o en contra de tal interpretación. El mayor inconveniente de tal lectura es que debe echar mano a lo no dicho, puesto que en *Timeo* no se menciona tal alma trascendente a las ideas y al mundo sino que tan sólo se hace mención de las almas particulares y del alma del mundo.

EL DEMIURGO COMO EL ALMA DEL MUNDO

Si abandonamos la pretensión de que el demiurgo sea algún tipo de entidad separada y trascendente; y por el contrario sostenemos que la dicotomía entre ser y devenir es

¹⁵⁷ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 30b.

¹⁵⁸ Taylor, A. E., *Op. Cit.* Pág. 82. Traducción de J. J. Lorenzatti. *God, in the dialogues, is the ἀρίστη ψυχή; the νοητὸν ζῶον or system of εἶδη is not a ψυχή at all, and the Demiurge of the Timaeus is exactly the 'best ψυχή' which is said in the Laws to be the source of the great orderly cosmic movements, that is, he is God, and if we are to use the word God in the sense it has in Plato's natural theology, the only God there is.*

exhaustiva, una de las posibilidades restantes es identificar al demiurgo con el alma del mundo. Si anteriormente calificábamos al demiurgo como trascendente y separado, desde esta línea interpretativa deberíamos considerarlo como inmanente y reductible al ámbito del devenir, o más específicamente, reductible al alma ordenadora del mundo. Esta es quizá una de las interpretaciones de más antigua data acerca del *status* ontológico del demiurgo. Los estoicos en la antigüedad y Nicolás de Cusa en el renacimiento ya identificaban a la divinidad con el alma del mundo. Aunque los matices particulares de sus respectivos contextos son bien diferentes, en ambos casos se expresaba un esquema de tipo panteísta en donde el ordenador se identifica de alguna manera con lo ordenado. Tal interpretación puede ser apoyada por algunos otros textos de Platón. En *Fedro* 246a, se dice que el alma de Zeus *ordena* todas las cosas. De manera similar, en *Filebo* 28e también se sostendrá la existencia de una función ordenadora aunque ya no dada por la figura de Zeus sino por el alma del mundo. En esta misma línea, Platón dirá en *Leyes* X 896d-e que este alma del mundo administra todas las cosas lo cual afirma tajantemente que el orden cósmico está dado por un alma, el alma cósmica o alma del mundo. Todas estas funciones mencionadas como correspondientes al alma del mundo en *Timeo* estarán asignadas al demiurgo. Los argumentos que se esgrimen desde esta tesis tienen que ver con la función que cumple el demiurgo en el esquema global del relato. Dicha función es, justamente la de mediar entre las ideas y lo sensible imprimiendo en este último ámbito el orden dispuesto en el primero. Platón parece advertir que del mismo modo que teniendo ladrillos no se da cuenta de la existencia de una casa, teniendo las ideas no se da cuenta de la existencia del cosmos. Así como alguien debería haber *ordenado* ladrillo tras ladrillo hasta lograr levantar la construcción, alguien debería haber ordenado aquél material caótico inicial hasta lograr el ordenamiento que supone el cosmos. Esta es la función mediadora a la que nos referimos y que parece ser la misma función mediadora que cumplirá el alma del mundo. El gran punto a favor de esta interpretación parece ser el de economía de las entidades: si tenemos dos entidades (a saber, el demiurgo y el alma del mundo) que cumplen la misma función desarrollando la misma actividad ordenadora, entonces deben ser una misma entidad. Ahora bien, la pregunta que emerge de inmediato es por qué razón Platón habría hablado de un demiurgo por un lado y de un alma del mundo por otro si en verdad ambos nombres están designando la misma entidad. Si pretendemos no dar por respuesta el mismo capricho o interés de momento de Platón, deberíamos buscar alguna razón que podría haber hecho a Platón desdoblar tal entidad en dos nombres. Una de las posibles soluciones al respecto podría venir por el lado de la distinción terminológica acuñada por Verdenius. El nombre *demiurgo* estaría denotando la función cosmogónica de tal entidad, mientras que la noción de *alma del mundo* estaría denotando la función cosmonómica de la misma. El demiurgo se encargaría de generar ese orden en tanto función cosmogónica y el alma del mundo se encargaría de

perpetuar y mantener ese orden en tanto función cosmonómica; pero poseyendo cada nombre un sentido diferente que se predica de un mismo objeto referido. Es decir, del mismo modo que los nombres *lucero matutino* y *lucero vespertino* remiten a la misma entidad (a saber, Venus) los nombres *demiurgo* y *alma del mundo* remitirían a una misma entidad aunque en dos sentidos diferentes. Algo que no se ha dicho pero que es condición *sine qua non* de la distinción de Verdenius, es que el origen del universo debe ser entendido literalmente (como un comienzo temporal), de lo contrario no habría tal origen y por lo tanto no podría trazarse tal distinción. Es decir que si entendemos este origen como metafóricamente y no como un comienzo temporal ya no habría nota distintiva entre la función cosmogónica y la función cosmonómica. A esta aparente aporía se viene a sumar otra dificultad. La identificación del alma del mundo con el demiurgo trae aparejado el inconveniente de que el mismo relato de *Timeo* sostiene que el demiurgo ha engendrado el alma del mundo. Es decir que mientras del demiurgo no se menciona origen ni nacimiento alguno, al alma del mundo se le está atribuyendo la cualidad de haber sido engendrada. En efecto, en *Timeo* 68e leemos: *Así se han generado, por un lado, el cuerpo del universo visible; pero, por el otro, el alma que es invisible y participa de la razón y de la armonía, y ha nacido como la mejor de las criaturas, engendrada por el mejor de los seres inteligibles que existen siempre*¹⁵⁹ (καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὄρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μὲν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἀρμονίας [ψυχῆ], τῶν νοητῶν ἀαί τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων). Quizá como un último intento de solucionar *ad hoc* tal teoría sería volver a acudir a la terminología de Verdenius y entender metafóricamente que ha sido engendrada en el sentido de que una vez llevada a cabo la función cosmogónica inicial, entra en escena la función cosmonómica destinada a continuar ese orden establecido en un principio. Este último argumento a favor de la tesis, si bien es posible, supone el comienzo temporal del mundo y de esta manera debe hacer frente a los argumentos ya mencionados en contra de una interpretación literal del comienzo temporal del mundo. Entre los detractores de esta tesis encontramos a Taylor, quien señala rotundamente que *los intérpretes del Timeo que tratan de leer ‘monismo’ en Platón a través de la identificación de ‘artífice’ del diálogo con su ‘modelo’ y también con la ψυχὴ del mundo el cual ‘construye’ simplemente ignoran la teología de las Leyes*¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 36e-37a.

¹⁶⁰ Taylor, A. E., *Op. Cit.* Pág. 64. Traducción de J. J. Lorenzatti. *Interpreters of the Timaeus who try to read ‘monism’ into Plato by identifying the ‘artificer’ of the dialogue with his ‘model’ and also with the ψυχὴ of the world which he ‘constructs’ simply ignore the theology of the Laws.*

EL DEMIURGO COMO PERSONIFICACIÓN MÍTICA Y SIMBÓLICA DEL ALMA DEL MUNDO

Una variante contemporánea de la línea interpretativa anterior consiste en, ya no identificar al demiurgo con el alma del mundo como si fuesen dos nombres que remiten a una misma entidad ordenadora, sino asignarle al demiurgo el *status* ontológico de figura mítica y simbólica del alma del mundo. La diferencia es sutil pero ambas interpretaciones no pueden identificarse absolutamente. La diferencia estriba en que desde esta perspectiva el demiurgo ya no podría considerarse como una entidad ordenadora tan real como el alma del mundo sino que se restringiría a ser una mera simbolización de ésta. Esta tesis ha sido sostenida por W. Theiler¹⁶¹, A. J. Festugière¹⁶², E. Ostenfeld¹⁶³ y sobre todo G. R. Carone¹⁶⁴. Esta perspectiva de alguna manera intenta resolver la pregunta acerca por qué razón Platón habría hablado de un demiurgo por un lado y de un alma del mundo por otro si en verdad ambos nombres están designando la misma entidad. La respuesta sería bastante sencilla: Platón habría descrito míticamente mediante un discurso o mito verosímil (εἰκός λόγος, εἰκός μῦθος) la función ordenadora del alma del mundo como si se tratase de una deidad personal que ordena el universo de acuerdo a las ideas paradigmas. Una vez más el ateniense habría recurrido al mito para explicar la naturaleza y funciones del alma del mundo con el propósito de dar cuenta de la conexión entre las ideas paradigmas y las cosas sensibles. No obstante, esta tesis no parece solucionar por completo el problema, puesto que demiurgo y alma del mundo se mencionan en el mismo contexto discursivo mítico y justamente se presenta a esta última como engendrada por aquél demiurgo. Zeyl comenta al respecto que *algunos intérpretes, de acuerdo con la afirmación de Timeo (en 30b3) de que a ninguna cosa le puede advenir el intelecto fuera de un alma*¹⁶⁵, *han sostenido que el intelecto es (parte de) el alma del mundo. Esto no puede ser correcto: tal como el resto del devenir, el alma del mundo es un producto del demiurgo, y por lo tanto tampoco nadie ni nada más de la esfera del devenir puede ser identificado con el intelecto*¹⁶⁶.

¹⁶¹ Cf. Theiler, W., *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich-Leipzig, 1925. Citado por Eggers Lan en Eggers Lan, C., *Op. Cit.* Pág. 43.

¹⁶² Cf. Festugière, A. J., *La révélation d'Hermès Trismégiste II, Le Dieu cosmique*, s/e, París, 1949.

¹⁶³ Cf. Ostenfeld, E., *Forms, Matter and Mind: Three Stands in Plato's Metaphysics*, s/e, The Hague, 1928. Citado por Eggers Lan en Eggers Lan, C., *Op. Cit.* Pág. 47.

¹⁶⁴ Cf. Carone, G., *La noción de dios en el Timeo de Platón*, s/e, Buenos Aires, 1991. Pág. 60-64. Citado por Eggers Lan en Eggers Lan, C., *Op. Cit.* Pág. 43.

¹⁶⁵ Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. 30b. *A ninguna cosa le puede advenir el intelecto fuera de un alma*. Opté por citar directamente la afirmación de *Timeo* tal como la traduce Eggers. La traducción inglesa utilizada por Zeyl rezaba: *intellect cannot become present to anything apart from soul*.

¹⁶⁶ Zeyl, D., *Op. Cit.* § 7. Pág. s/n. Traducción de J. J. Lorenzatti. *Some interpreters, relying on Timaeus' claim (at 30b3) that intellect cannot become present to anything apart from soul, have argued that Intellect is (part of) the world's soul. This cannot be correct: like the rest of becoming, the world's soul is a product of the Craftsman, and hence neither it nor anything else on the side of becoming can be identified with Intellect.*

EL DEMIURGO COMO ASPECTO COSMOGÓNICO Y EL ALMA DEL MUNDO COMO ASPECTO COSMONÓMICO DE LA IDEA DE BIEN

Una suerte de síntesis entre la tesis por la cual el demiurgo es identificado con el alma del mundo y la tesis por la cual el demiurgo es identificado con la idea de bien sería interpretar al demiurgo como el aspecto cosmogónico de la idea de bien, siendo el alma del mundo el aspecto cosmonómico de la idea de bien. Esta tesis que no consiste más que en una modificación de la tesis sugerida por Verdenius, es mencionada aquí con relativa independencia pero en verdad está ligada a las dos líneas interpretativas mencionadas. A partir de esta interpretación, bastante heterodoxa por cierto, podría entenderse que las ideas en general y la idea de bien en particular se identifican de alguna manera con el alma del mundo. Esta tesis parece converger con algunas lecturas recientes que se han hecho de la teoría de las ideas en Platón según las cuales las ideas ya no serían entendidas como algo separado y trascendente al cosmos sino como algo presente e inmanente a las cosas mismas. Las ideas ya no estarían ubicadas en aquél lejano ὑπὲρ τόπος οὐρανός sino en la singularidad de cada οὐσίᾳ. Si esto es así, no sólo estaríamos acercando el pensamiento platónico al pensamiento aristotélico de una manera inaudita, sino que revolucionaría por completo los moldes y modelos por los cuales hemos pensado a Platón hasta ahora. Sin duda esta tesis interpretativa –sea válida o no– es sumamente interesante y no deja de sorprendernos aunque resulte imposible detenernos más en el presente trabajo. Por el momento baste con quedar señalada advirtiendo además que le corresponden las mismas objeciones que se le han hecho a las dos tesis mencionadas anteriormente y de las cuales esta última tesis no constituye más que una síntesis.

CONCLUSIÓN

Como ha sido reiterado repetidas veces, el objetivo del presente trabajo consiste en analizar hasta donde fuese posible las diferentes lecturas que se han hecho del *status* ontológico del demiurgo con el fin de determinar cual de ellas posibilita una solución más satisfactoria del problema. No obstante, sería pecar de ignorancia pretender resolver una cuestión que no ha sido resuelta en más de veinte siglos, de modo que lo que realizaremos en esta Conclusión será tan sólo una suerte de balance entre aquellos puntos que solucionan y aquellas cuestiones que dejan sin resolver las diferentes posiciones. Sin duda son una multitud de factores los que entran en juego a la hora de decidir por alguna de las interpretaciones que aquí hemos presentado, pero creemos haber podido dar respuestas parciales y planteos claves que posibilitan una mejor apuesta a la hora de responder a la pregunta acerca del *qué es* del demiurgo. Es por ello que tentativamente y sólo tentativamente –pero no por ello dejando de tomar una posición y situarnos en algún lado– creemos que la interpretación que más le conviene al *status* ontológico del demiurgo es la de ser una representación simbólica de las ideas en general y de la idea de bien en particular, pero con la salvedad de que por tal simbolización entendemos una representación antropomórfica de las ideas. Esta última aclaración de alguna manera parece solucionar el problema que había quedado abierto acerca de la imposibilidad de atribuirle el carácter de cognoscente a las ideas, puesto que si el demiurgo es una representación antropomórfica de las ideas, parece justificarse el hecho de que en el relato el demiurgo adopte aquellas funciones que de ordinario se atribuirían a un intelecto como lo son reflexionar, deliberar, ordenar, etc. Esta tesis tiene muchos puntos a favor: *Uno*: reconcilia a Platón con la concepción griega de la eternidad o sempiternidad del universo, es decir, la concepción de un universo carente tanto de principio como de final temporal. De este modo, permite ubicar a nuestro autor en la extensa lista de filósofos griegos que han sostenido que el universo no tiene un comienzo como así tampoco tendrá un final en el tiempo. *Dos*: hace exhaustiva la dicotomía entre ser y devenir. *Tres*: hace al *Timeo* un poco más coherente con el resto del *corpus* platónico al hacerle corresponder a la figura del demiurgo algo que ha sido presentado en otros diálogos. *Cuatro*: entra en consonancia con la interpretación dada por Jenócrates, quien fuese el segundo en la Academia después de Platón (aunque también presenta la dificultad de ir en disonancia con la interpretación que Aristóteles hace del relato de *Timeo*). *Cinco*: parece estar en concordancia con aquella huella que supone el contacto de los pueblos de origen mediterráneo con los invasores indoeuropeos, identificando la impronta de la idea de bien en el proceso de participación con aquella deidad masculina asociada con el cielo e identificando la χῶρα (espacio, país, territorio) y con aquella deidad femenina asociada a la fertilidad que supone la

tierra como receptividad de esa impronta masculina. Sin duda que este pasaje no es directo ni transparente, aunque aquí sostenemos que este entrecruzamiento entre micénicos y minoicos gravitó de una manera importante en Platón, no negamos que se trata de un proceso oscuro, opaco, confuso, magmático. *Seis*: permite introducir algunos puntos a favor que mencionábamos en otras tesis, es decir, en tanto la idea del bien es fundamento teleológico de las cosas, también se está reestableciendo la noción de finalidad que mencionábamos como un punto a favor de aquella interpretación según la cual el *status* ontológico del demiurgo consistía en ser una garantía del cumplimiento de la teleología en el universo. En resumen, de acuerdo a lo expuesto en el presente trabajo, la tesis según la cual el *status* ontológico del demiurgo consiste en ser una representación antropomórfica de las ideas y especialmente de la idea de bien es la más conveniente –o al menos la que menos problemas presenta–. No obstante, es interesante que podemos preguntarnos más allá de lo que haya dicho Platón qué es lo que pensamos nosotros al respecto. Aún cuando no fuera posible rescatar de Platón una solución queda en nuestras manos un problema. Por contradictorio que parezca, esto quizá es lo mejor que pudiera legarnos y quizá sea una de las únicas formas de aprender a filosofar y no sólo de aprender filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *Gran Enciclopedia Rialp*, Rialp, s/l, 1991.
- AA.VV., *Inicios de la Cosmogonía y la Cosmología*, s/e, s/l, s/f.
- AA.VV., Revista Estudios de Filosofía, N° 14, s/e, s/l, s/f.
- Aristóteles, *Metafísica*, Sudamericana, Buenos Aires, 1978. Traducción de H. Zucchi.
- Bekker, I., *Principales obras de Aristóteles, en griego y latín*, Academia de Berlín, Berlín, 1870.
- Bergson, H., *El pensamiento y lo moviente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976.
- Berkeley, G., *De motu*, Madrid, Complutense, 1993. Traducción de A. Rioja.
- Biblia *Dios Habla Hoy*, Sociedades Bíblicas Unidas, s/l, 1998.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia, *Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart*, Sociedades Bíblicas Unidas, s/l, 1990.
- Biblia *Reina-Valera 1995 Edición de Estudio*, Sociedades Bíblicas Unidas, s/l, 1998.
- Bohr, N., *Física atómica y conocimiento humano*, Madrid, Aguilar, 1964. Traducción de A. Yusta.
- Bohr, N., *La teoría atómica y la concepción de la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1988. Traducción de M. Ferrero.
- Bohr, N., *Nuevos ensayos sobre física atómica y conocimiento humano*, Madrid, Aguilar, 1970. Traducción de C. Rodríguez.
- Boyle, R., *Física, química y filosofía mecánica*, Madrid, Alianza, 1985. Edición de C. Solís.
- Brunner, A., *Die Religion*, s/e, Friburgo, 1956.
- Calvino, J., *La institución de la religión cristiana*, Editorial Nueva Creación, Buenos Aires, 1988.

Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque*, Klincksieck, París, 1968.

Cherniss, H. F., *Selected Papers*, Tarán, Leiden, Brill, 1977.

Cherniss, H. F., *Aristotele`s criticism of Plato*, s/e, s/l, s/f.

Cicerón, *Sobre la adivinación, sobre el destino, Timeo*, Gredos, Madrid, 1999. Introducción, traducción y notas de Á. Escobar.

Corán, Herder, Barcelona, 1995. Edición preparada por J. Cortés.

Cornford, F. M., *Plato`s cosmology, the Timaeus translated with a running commentary*, Routledge & Kegan Paul, London, 1956.

Cortés Morató, Martínez Riu , *Diccionario de Filosofía*, Herder, Barcelona, 1996.

Eggers Lan, C., *Introducción histórica al estudio de Platón*, Eudeba, Buenos Aires, 1974.

Eggers Lan, C.; Juliá, V. E.; Cordero, H. L.; Oliveri, F. J., La Croce, E.; Poratti, A.; Santa Cruz, M. I., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1978-1980. 3 volúmenes.

Eliade, M., *Manual de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1974. Traducción de A. Medina Veitía.

Eliade, M., *El Mito de la Destrucción de la Humanidad*, s/e, s/l, 2003. Traducción de J. R. Ogdon.

Eliade, M., *El mito del eterno retorno*, s/e, Madrid, 2000.

Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, 1956.

Filippi, S., *Historia de la Filosofía Medieval*, s/e, Santa Fe, 2001.

Finley M. I., *Los griegos de la antigüedad*, Panamericana, Bogotá (?), 1994.

Fregue, G., *Estudios sobre semántica*, Ariel, Barcelona, 1973.

Fuenlabrada de Prieto, R., *Diccionario de palabras oscuras y desusadas*, s/e, s/l, s/f.

Fuster, S., *Egipto y el diluvio Universal. Un análisis comparado del Mito Cataclísmico*, s/e, s/l, s/f.

Gallop, D., *Plato, Phaedo*, Oxford, 1975.

Gilson, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981.

Gonzalez, F. J., A la caza de Platón, una alternativa a las interpretaciones tradicionales, en las actas de la conferencia pronunciada en la Universitat Ramon Llull, Barcelona, 1999.

Heisenberg, W., *Im Umkreis der Kunst. Eine Festschrift für Emil Pretorius*. “Platons Vorstellungen von den kleinsten Bausteinen der Materie und die Elementarteilchen der modernen Physik”, s/e, s/l, s/f.

Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, F.C.E., México, 1952. Traducción de J. Gaos.

Jiménez, R. G., *La religión, invento neolítico*, s/e, s/l, s/f.

Kirk, G. S., Raven, J. E., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1979. Traducción de J. García Fernández.

Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, s/f. Traducción de J. García Fernández.

Kitto, *Los Griegos*, s/e, s/l, s/f.

Lago, J. I., *La verdad histórica en el Antiguo Testamento*, s/e, s/l, s/f.

Leal Carretero, Fernando. *Un nuevo estudio sobre Platón*. Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía. Vol. 34 N° 102. Diciembre de 2002. Pág. 87-104.

Lorenzatti, J. J., Sumiacher, D., *Segundo Trabajo Bibliográfico para Historia de la Filosofía Antigua*, s/e, Rosario, 2004.

Lorenzatti, J. J.; Sumiacher, D., *Trabajo Bibliográfico para Historia de la Filosofía Antigua*, s/e, Rosario, 2004.

Lorenzatti, J. J.; Sumiacher, D.; *Trabajo Bibliográfico para Historia de la Filosofía Antigua*, s/e, Rosario, 2004.

- Macías, C., *Versiones latinas del Timeo platónico*, s/e, s/l, s/f.
- Macías, C., *Versiones latinas del Timeo platónico*, s/e, s/l, s/f.
- Marcos, G., *Sobre la naturaleza dialéctica del relato verosímil del Timeo*, en Revista Venezolana de Filosofía. N° 35, Venezuela, 1997.
- Martucci, J., *Preguntas sobre la Biblia*, Ediciones Paulinas, s/l, s/f.
- Melogno, P. *Cosmología y teoría de los poliedros en Platón*, s/e, s/l, s/f.
- Morris, H., *The Biblical Basis for Modern Science*, s/e, s/l, 1984.
- Otto, W., *Teofanía*, EUDEBA, Buenos Aires, 1978.
- Pagán, S., *El contexto histórico del Antiguo Testamento*, Sociedades Bíblicas Unidas, Miami, 1998.
- Parménides, *Fragmentos*, s/e, s/l, s/f. Traducción de N. L. Cordero.
- Petazzoni, R. *La religione nella Grecia antica*, s/e, Turín, 1954.
- Pieper, J., *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona, 1984.
- Platón, *Diálogos: Filebo, Timeo y Critias*, Gredos, Madrid, 1997. Traducción, introducción y notas de M. A. Durán y F. Lisi.
- Platón, *El Banquete, Fedón*, Planeta, Madrid, 2001. Traducción de L. Gil.
- Platón, *Fedón*, Gredos, Madrid, 1986. Traducción de C. García Gual.
- Platón, *Menéxeno*, s/e, s/l, s/f.
- Platón, *Político*, s/e, s/l, s/f.
- Platón, *República*, Eudeba, Buenos Aires, 2003. Traducción de A. Camarero.
- Platón, *Timeo*, Colihue, Buenos Aires, 1999. Traducción, introducción y notas de C. Eggers Lan.
- Platón, *Timeo*, Gredos, Madrid, 1992. Traducción de F. Lisi.
- Plotino, *Sobre el bien o lo uno*, s/e, s/l, s/f.

- Poratti, A. R., *El pensamiento antiguo y su sombra*, Eudeba, Buenos Aires, 2000.
- Poratti, A. R., *Teoría política y práctica política en Platón*, s/e, s/l, s/f.
- Ratzinger, J., *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, s/e. 1960.
- Rivaud, A., *Oeuvres*, s/e, s/l, s/f.
- Ruipérez, M. y Tovar A., *Historia de Grecia*, s/e, Barcelona, 1978.
- Ryle, G., *Plato's Progress*, s/e, s/l, s/f.
- Sal, F., *Creación artística vs. creación ex nihilo en el Timeo*, s/e, s/l, s/f.
- Sanguineti, J. J. *Creación y comienzo absoluto en Tomás de Aquino*. Comunicación en la XXI Semana Tomista. Buenos Aires, 13 de septiembre de 1996.
- Taylor, A. E., *Comentary on Plato's timaeus*, Oxford Press, Oxford, 1928.
- Vallejo Campos, Á., *No, It's not a fiction*, Actas del IV Symposium Platonicum, s/e, s/f.
- Vasiladis, C. C., *Origen de la lengua helénica*, Bizantion, Santiago de Chile, s/f.
- Vernant, J.-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Buenos Aires, 1992. Traducción de M. Ayerra.
- Vernant, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, s/l, 1970.
- Vlastos, G., *Creation in the Timaeus: is it a fiction?*, s/e, s/l, s/f.
- Wanner, H., *Studien zu Peri archaies ietrikes*, s/e, Zürich, 1939.
- Zañartu, S., *La Creación según el Hexaemeron de Basilio de Cesarea*, Conferencia pronunciada en el Segundo Ciclo de Conferencias Patrísticas, organizado por la Pontificia Universidad Católica de Chile, 1980.
- Zeyl, D., *Plato's Timaeus*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Rhode Islands, s/f.

RECURSOS DE INTERNET

<http://fh-augsburg.de>

<http://gainsford.tripod.com/lato>

<http://mikrosapoplous.gr>

<http://perseus.tufus.edu>

<http://plato.stanford.edu>

Listas: David Meadows <dmeadows@idirect.com>