

## LA DOCTRINA PLATÓNICA DEL ALMA EN EL ‘TIMEO’

*Andrés Suzzarini Baloa\**

Departamento de Filosofía  
Facultad de Humanidades y Educación  
Universidad de Los Andes  
Mérida Venezuela  
[suzzarini\\_andres@hotmail.com](mailto:suzzarini_andres@hotmail.com)

### Resumen

Este trabajo trata de la doctrina platónica del alma contenida en tres diálogos: el *Fedón*, la *República* y el *Timeo*. Siguiendo el orden temporal en que estos textos fueron escritos, intentamos mostrar en ellos la evolución de la doctrina y asimismo la conformación de un pensamiento teológico religioso de tipo racionalista. Aquí se expone específicamente la doctrina sobre el alma que Platón desarrolla en su diálogo el *Timeo*.

**Palabras clave:** Ideas. Alma. Razón. Virtud. Justicia. Conocimiento.

### THE PLATONIC DOCTRINE OF SOUL IN ‘THIMAEUS’

#### Abstract

This work deals with the platonic doctrine of the soul contained in three dialogues: the *Fedon*, the *Republic* and the *Timeo*. Following the temporal order in which such texts were written we shall attempt to show through them the evolution of the doctrine and likewise the formation of a religious theological thought of rationalistic type. Here, it is treated the doctrine concerning the soul that Plato develops in the *Timeo* dialogue.

**Key words:** Ideas. Soul. Virtue. Justice. Knowledge.

---

\* **Andrés Suzzarini Baloa.** Licenciado y Magister en Filosofía. Es profesor Titular e imparte sus enseñanzas en la Maestría de Filosofía y en el Departamento de Filosofía (ULA), en el área de Lógica y Filosofía. Autor de numerosos artículos, y conferencista en diversos Congresos filosóficos. Este trabajo forma parte del proyecto de investigación «La Filosofía del Derecho actual», financiado por el CDCHT-ULA (Código: D-313-06-06-AA).

Fecha de recepción de este artículo: 14.09.2007

Fecha de aceptación: 20.09.2007

El *Timeo* es uno de los textos platónicos cuya ubicación cronológica resulta menos problemática. Se sitúa junto con el *Filebo* como uno de los dos diálogos inmediatamente anteriores a las *Leyes*, última e inconclusa obra de Platón. Ello indica obviamente su redacción posterior a la de la *República*. Pero en el mismo *Timeo* es posible comprobarlo gracias a que en él, en su parte introductoria, se supone explícitamente el anterior desarrollo de los temas que constituyen el contenido de la *República*, y el nuevo diálogo como una continuación de la conversación anterior donde tales temas fueron tratados (T. 17c-19 a). La *República*, tendría como tema fundamental la descripción de lo que debería ser la ciudad ideal, sabiamente regida según criterios de racionalidad y necesidad, como complemento de lo que sería el alma humana sabiamente regida según iguales criterios. El estudio de los problemas relativos al alma humana, en primer lugar, y luego los relativos a la organización ciudadana serían solamente aspectos de un objetivo más amplio y trascendente: el estudio del Todo, el cual ha de ocupar la atención de los dialogantes del *Timeo*. Así, en el diálogo se espera que Timeo, como más versado en astronomía y matemáticas «... y haber hecho máxima tarea suya saber acerca de la naturaleza del Todo, hable el primero, principiando por el origen del mundo, y terminando en la naturaleza del hombre» (T. 27 a).

En el principio de su exposición acerca del origen del mundo, dice Timeo, en el diálogo al cual da nombre, que los hombres en cualquier empresa que se propongan, por grande o pequeña que ella sea, «invocan siempre a un dios». Pero, tratándose, como se trata, de ocuparse de la más grande empresa posible para la comprensión humana, el origen y la manera como vino a ser el mundo, resulta necesario invocar la ayuda de todos los dioses y diosas: «Pero nuestra petición ha de ser la de que aprendáis vosotros presto, y yo explique claramente mi pensamiento acerca, sobre todo, de lo propuesto» (T. 27 d).

Es importante destacar en especial un aspecto relativo a la religión en Platón. No sabemos, a lo sumo podemos conjeturar si la religiosidad en el sentido de respeto y culto a los dioses tradicionales de la religión popular es una convicción, una fe íntimamente sentida por Platón, o acaso sea considerada por él la religión tradicional sólo como un elemento necesario para el orden y estabilidad sociales, verdad o mentira necesarias sabiamente dosificadas por los gobernantes de la ciudad terrena, tal como recomendaba para el caso de la ciudad ideal (*Rep.* 414 b- 415 d). Podríamos especular también acerca de la conveniencia de no pasar por descreído en una ciudad que había condenado y ejecutado a Sócrates por el supuesto delito de impiedad. Cualesquiera que sean los motivos inmediatos

de Platón para recurrir a los dioses de la religión popular en esta invocación, lo cierto es que los dioses tradicionales han de ocupar, en el plan de la producción que ha de ser expuesto por Timeo, un papel complementario. Ciertamente es un papel secundario pero claramente determinado; los antes todopoderosos dioses olímpicos pasan a ser dioses menores de la teología platónica, ejecutores de tareas menores encomendadas por el aun más poderoso demiurgo (T. 41 c). Los dioses olímpicos son ahora sólo dioses terrestres, no implicados en ninguno de los aspectos de las producciones celestes, donde la regularidad y la perfección parecen reclamar una mente menos arbitraria y caprichosa que la de los demasiado humanos dioses antiguos.

Para la antigüedad, y especialmente a partir de San Agustín en su *De Civitate Dei*, quien a su vez la tomó de las *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* de Varrón (Jaeger 1992, p. 8), existió una separación entre una teología popular o del pueblo y del Estado, constituida por los mitos tradicionales que contaban las hazañas de los distintos dioses, y todos los aspectos relativos a la religión oficial del Estado y de sus cultos y ceremonias (Ibídem). Frente a ella se encontraba una teología natural o teología filosófica, la cual como lo indica la misma etimología consistiría en una «aproximación a Dios o a los dioses (*Theoi*) por medio del logos» (Ídem. p. 10). Precisamente es Platón el creador de las palabras *theologos*, *theología*, *theologeín*, *theologikos*, y fueron usadas por primera vez en contexto filosófico en la *República*. La intención de Platón consistía en establecer «una concepción racional de lo divino» (Ibídem), frente a una concepción tradicional que presentaba unos dioses en extremo caprichosos y humanos, de imprevisibles y nada recomendables conductas. Se trataría para Platón de encontrar las características necesarias de lo divino, a tal punto necesarias que ni siquiera los dioses mismos puedan alterarlas. Esas características de lo divino se encuentran en la *República* a propósito de qué es aquello que se ha de permitir o prohibir a los poetas en lo que se refiere a lo que puedan decir o no de los dioses (*Rep.* 377d-383 c). Este tratamiento filosófico de la teología por parte de Platón es lo que hace que se lo haya llamado «el teólogo del mundo clásico», sin el cual no existiría ni el nombre de teología ni la materia teológica (Jaeger, 1962, p. 684).

La división entre teología popular y teología natural que se presenta en San Agustín viene a ser significativa también para la constitución de buena parte de la doctrina y de la iglesia cristianas, pues el cristianismo no vendría a ser solamente una religión popular instituida sobre la base de algunas revelaciones y tradiciones, sino con el tiempo una religión de estado y una especulación

de carácter teórico que buscará conciliar la revelación y la tradición con una fundamentación de carácter racional. Es sabido que en el inicio de esta teología racional cristiana tuvo especial importancia la influencia de la filosofía griega debido al ambiente físico, político e intelectual en que se formó la iglesia cristiana, la región romana de oriente medio, influida por los valores propagados por el entonces ya desaparecido imperio helenístico. En esa influencia helenística, transmisora de los valores del mundo clásico griego, tomará singular significado la filosofía de Platón, viva aun en los medios de la Academia, de larga sobrevivencia después de la muerte del fundador. El judío Saulo de Tarso, más tarde llamado San Pablo, doctor de la ley hebrea, es también conocedor de la filosofía y de la retórica griegas, gracias a su frecuentación de los altos centros de estudio de la ciudad helenística de Antioquía, donde probablemente completó su formación (Guignebert. 1956 pp, 70-71). Los primeros filósofos o pensadores cristianos, Orígenes, Clemente de Alejandría, etc., se encuentran claramente influidos por el pensamiento platónico o neoplatónico y tienen el propósito manifiesto de crear una filosofía cristiana como continuidad de la filosofía y la *paideia* griegas (Jaeger 1985 pp 71 a 99). El mismo San Agustín, familiarizado con el pensamiento neoplatónico de la Segunda Academia a través de sus lecturas de las obras de Cicerón, divulgador en el ámbito romano de la filosofía griega (Capánaga, V., en San Agustín, 1963, pp. 3-8), declara como única teología natural o filosófica al pensamiento teológico de Platón (Jaeger. 1992 p. 7).

No pueden sorprender entonces las notables semejanzas, a despecho de profundas diferencias, que a menudo se encuentran entre la teología platónica y la teología cristiana, y las no menos frecuentes interpretaciones de sesgo cristiano sobre la teología y la filosofía platónicas. Ciertamente, es posible aceptar que buena parte de las características de la divinidad que Platón anota en la *República* hayan sido más o menos conscientemente adoptadas por los primeros forjadores de la teología racional cristiana, especialmente las concernientes a la suprema bondad de lo divino, de donde provendría la suprema bondad del Dios único cristiano, aun cuando la idea de un dios bondadoso se encuentra ya presente en los evangelios canónicos. Tampoco puede sorprender entonces encontrar similitudes entre ese dios único cristiano y el Demiurgos, dios productor, el máximo entre otros, que nos presenta Platón en el primer plano de su diálogo *Timeo*.

El punto de partida, el supuesto básico de la especulación platónica con respecto al origen del mundo, es la distinción planteada originalmente por Parménides

entre ser y no ser, lo que es y lo que no es. Las determinaciones parmenídeas del ser son las de unidad, identidad, intemporalidad, inespacialidad, no perecimiento y no engendramiento. Contrastadas con la experiencia, encontramos que los entes que se muestran a nuestra sensibilidad carecen precisamente de las características propias del ser. Por el contrario, son múltiples, cambiantes en el tiempo y en el espacio y engendrados y pereceros.

«Según, pues, mi opinión, hay que comenzar por distinguir entre qué es lo que está siendo siempre, mas sin tener advenimiento, y qué es lo que está adviniendo siempre mas que nunca está siendo» (T. 27 d.)

En el planteamiento filosófico platónico, «lo que está adviniendo siempre, mas que nunca está siendo», son los entes sensibles; «lo que está siendo siempre, mas sin tener advenimiento» son las ideas arquetípicas, modelos de los entes sensibles. Las ideas arquetípicas, como el ser parmenídeo, «por estar siendo siempre e idénticamente» (Ibídem), son inteligibles, captables solamente con el pensamiento; los entes sensibles, por el contrario, son solamente captables por los sentidos, nunca por el pensamiento. O mejor, el pensamiento no puede captarlos en cuanto son sensibles; puede, sin embargo, captar su idea.

El segundo supuesto necesario para explicar la formación del mundo es el hecho de que todo ente sensible tiene una causa: «...todo lo adviniente viene al ser necesariamente por virtud de alguna causa...» (T. 28 a).

Platón nos habla de las ideas como causas de los entes visibles, y nos habla también de las distintas maneras como los entes sensibles pueden ser causas de otros entes sensibles: el padre es causa del hijo, el fuego lo es del calor. Podemos suponer que la idea de causa en Platón surge, como en los presocráticos, de la observación simple de los hechos empíricos donde es notable la constante generación de unos entes a partir de otros. Sin embargo Platón va a proponer una causa anterior, ontológicamente hablando, a todas las causas sensibles, causa producida por el propio Demiurgos: el tiempo (T. 37 d- 38 c). El tiempo vendría a ser condición de posibilidad de todos los entes sensibles, pues sin él, y en el caso de que llegaran a ser, serían eternos, es decir, al margen del tiempo, y no tendrían engendramiento ni perecimiento, pues estas cosas requieren del tiempo para realizarse. Puesto que los entes sensibles no son en sí mismos necesarios, requieren del tiempo para llegar a ser. El tiempo es causa necesaria pero no suficiente.

Tenemos que considerar entonces cuál sea la causa o cuáles las causas suficientes de los entes sensibles. Platón explica la causa sensible partiendo de la consideración ejemplar del comportamiento del artífice o artesano con respecto a la obra que realiza. Para la realización de la obra artesanal, es necesaria, obviamente, la presencia del artesano como causa, pero también, como causa, la preexistencia de un modelo sobre el cual se ejecute la obra, y la belleza del resultado ha de depender, en buena medida, de la mayor o menor perfección del modelo.

«Cuando, pues, el Artífice, mirando constantemente a lo que se ha de idéntica manera, y sirviéndose de ello cual paradigma, enrealice la idea y virtud de tal paradigma, todo resultará de este modo necesaria y perfectamente bello; mas cuando mire a lo adviniente, sirviéndose de adviniente paradigma, nada resultará bello.»(T. 28 ab).

Cualquier artífice o artesano puede según el plan filosófico platónico tomar para su obra la realización de un modelo empírico, como cuando el pintor pinta al perro que tiene ante sí o en su memoria. Pero puede también dirigir su mirada al modelo inteligible del cual el perro presente es realización. En el primer caso, el pintor estaría ejecutando la copia de una copia; en el segundo, la copia directa del modelo original, modelo original que contiene en sí la perfección, la que no tiene, no puede tener, el modelo empírico. Suponiendo en el artista una superior habilidad, al mirar hacia el modelo inteligible podría representar, imperfectamente, es verdad, las perfecciones del modelo; pero al mirar hacia lo sensible sólo podrá representar, con mayor o menor imperfección las imperfecciones del modelo, propias de todo lo sensible. Los objetos artesanales todos, supuesta la suficiente habilidad en el artesano, serán más sensiblemente bellos en la medida en que el artesano intente copiar directamente de los modelos originales, y así la silla sensible será más hermosa si ha tenido como modelo la silla arquetípica, o de la misma manera, la cama arquetípica, la casa arquetípica, etc.

El hecho de que para que se engendre una silla sea necesario un carpintero como causa, para una casa un arquitecto, en fin, para toda obra artesanal un artesano, lleva a Platón a postular que para todo producto sensible debe ser necesario un artífice como causa. Para todo lo que llega a ser, vale decir, para todo lo producido, es necesario un productor.

Debemos considerar ahora qué tipo de ente es el mundo. Lo que Platón llama mundo es el universo de todos los objetos descrito por el sistema cosmológico

generalizado en su época, es decir, aquel que concebía un conjunto de esferas concéntricas en las que se ubicaban, como engastados, los objetos celestes, y la tierra ocupando el centro de las esferas. Además forman parte del mundo el resto de los objetos ocupantes de cielo y tierra.

«Ahora bien: en cuanto a todo el Cielo, o Mundo —o llamémoslo con cualquier otro nombre que, sobre los demás prefiramos— hay que considerar, ante todo, lo que se supone se ha de considerar desde el principio acerca de todo: si existe desde siempre, sin tener, en modo alguno, inicial advenimiento; o si ha advenido, comenzando con algún comienzo.» (T. 28 b).

Que todo lo visible tiene un carácter temporal, vale decir, es advenimiento, es algo que hemos ya establecido. El mundo es obviamente visible; por lo tanto, ha llegado a ser «ha advenido, porque es visible, tangible y tiene cuerpo» (Ibidem).

Puesto que ha sido creado debemos preguntarnos por su productor, por su artífice: «Tarea: encontrar al Productor y Padre de este Todo» (T. 28 c).

La postulación de un artífice productor de los entes sensibles, por analogía con el artífice de artefactos, parece exigir una cosmogonía fundada en una teología. Aunque esto pueda afirmarse, es obvio sin embargo que el productor, el dios de la cosmología platónica, ofrece diferencias muy notables con respecto a los antiguos dioses del panteón mítico y popular. La primera que debemos destacar es el carácter no antropológico del dios platónico. Este dios no tiene forma humana como los dioses antiguos; ni como éstos, una conducta reprobable: el Demiurgos no es un dios caprichoso. La segunda diferencia importante, que vincula este aspecto del platonismo con la filosofía de los primeros filósofos griegos, y que es a su vez una consecuencia del carácter no antropológico ni caprichoso del nuevo dios, es su sometimiento a la necesidad. No parecen suficientes las virtudes explicativas de las primeras doctrinas de los filósofos griegos por el hecho de proponer principios físicos o metafísicos, y aun divinos, distintos de la simple voluntad o arbitrariedad; lo verdaderamente significativo en esas doctrinas es que al proponer principios de generación distintos de los anteriormente aceptados, proponen también el carácter necesario de esa generación, y la posibilidad de que el hombre la comprenda, la explique y hasta la prediga, dada la condición racional, a la vez, del proceso y del hombre. El mismo valor explicativo tendrían entonces las doctrinas de Tales

o la de Anaximandro, que la de la tradición, que propone la acción de dioses voluntariosos, si en las doctrinas de Tales y Anaximandro no estuviese implícita la idea determinante de principios regulares y autónomos.

Podría pensarse entonces que el dios platónico puede asimilarse sin más a las causas de la generación tal como imaginaban los presocráticos, y explicar esta parte de la filosofía platónica como un recurso para hacer aceptables unos conceptos que podrían ser tachados de ateísmo o impiedad. Sin embargo, intentemos mostrar cómo, y según creemos que es la verdadera intención, la nueva doctrina tiene notables ventajas explicativas sobre las doctrinas precedentes.

Es tradición que fue Tales de Mileto el primero que formuló una explicación no mitológica acerca de la generación de las cosas. Dijo que el principio o causa de las cosas era el agua; es decir, identificó como causa o principio un elemento material a partir del cual se produciría la generación. Como nuestro conocimiento de la obra de Tales es sólo fragmentario e indirecto, no podemos afirmar que aparte de la referida causa material haya postulado también algún otro principio como ley necesaria. Anaximandro y Anaxímenes, probablemente discípulos y continuadores de Tales, propusieron, cada uno a su vez, principios distintos al propuesto por Tales. Anaximandro propuso como principio una sustancia indefinida o indeterminada, el *ápeiron*, el cual se completa mediante un principio que funciona en él como relación de contrarios que desencadena la generación. Estos son justicia e injusticia. Existe un primer acto de injusticia que acaece en la sustancia indeterminada que produce la determinación o diferenciación por la cual llega a ser el mundo y cada cosa. De tal manera, la generación de las cosas resulta de una trasgresión y alteración de un algo primigenio; por un acto posterior de justicia las cosas se disuelven y se reducen a lo primigenio, y de nuevo otro acto de injusticia reiniciará un nuevo ciclo que será reparado por otro acto de justicia. De manera semejante, Anaxímenes propondrá un principio sustancial, el aire, acompañado de un principio también presente que es el proceso de condensación y rarefacción. En el aire primigenio, la condensación produce sucesivamente el agua y la tierra; la rarefacción, el fuego.

El planteamiento presocrático de la existencia de lo que podríamos llamar con una terminología moderna una ley (entendida como patrón necesario de comportamiento o cumplimiento obligatorio de un propósito y la posibilidad de repetición del patrón ante las mismas circunstancias) en una suerte de

sustancia primigenia, y el carácter racional de esa ley, lo que permite que el hombre comprenda el proceso, representa, como hemos dicho, un cierto avance en la medida en que el hombre asume como tarea nueva la investigación de la naturaleza y del hombre mismo. Pero al licenciar a los dioses de la explicación de los fenómenos de la generación y la corrupción no se resuelven los problemas que son lógicos y metodológicamente anteriores. No se trata pues de saber a partir de qué y cómo llegan a ser las cosas; es decir, cuál es su causa material primera, aquello con lo que están hechas, y cuál es su ley de producción. Se trata ahora de saber por qué lo que no es llega a ser y por qué ese llegar a ser lo es de una cierta manera: se trata de saber cuál es la necesidad de ser y cuál es la fuente de esa necesidad. Es decir, cómo y por qué se activa el principio que lleva al ser.

Debemos suponer, en este nivel de la exposición, conocida y compartida la doctrina platónica de las ideas: las ideas son la causa del ser de los entes sensibles en cuanto causas formales. Ello quiere decir que son los modelos según los cuales han de llegar a ser los entes sensibles, pero en cuanto causas formales no pueden ser productoras de lo existente sensible. Para que tenga lugar la existencia sensible se requieren causas eficientes del llegar a ser, las cuales son precisamente las almas que produce el Demiurgos. Debemos suponer, en este nivel de la exposición, también conocida y compartida la siguiente afirmación platónica acerca del conocimiento de las ideas: no es dado al hombre, en este mundo, conocer plenamente las ideas. Ya hemos visto como en el *Fedón* se expresa la idea, más tarde aparentemente contradicha en la *República*, de que la unión del cuerpo con el alma impone a ésta restricciones para la inteligibilidad, por lo cual es la muerte, la completa separación de cuerpo y alma, condición necesaria aunque no suficiente para la plena inteligibilidad de las ideas. Sin embargo, el filósofo, en esta vida y como preparación para la muerte, debe esforzarse, por la condición de su naturaleza filosófica, por alcanzar esa inteligibilidad. Entre tanto debe tomar con adecuada cautela sus logros: no olvidar que es hombre, ente en parte sensible. La advertencia viene dada precisamente respecto a cuanto nos es dado esperar de nuestros esfuerzos de comprensión de la naturaleza del mundo y de su artifice y asimismo de las dificultades que entraña el esfuerzo.

Hemos establecido que toda obra artística es la realización de un modelo o paradigma, por lo cual toda obra resulta ser copia de un paradigma. Pero el paradigma escogido por el artista podría ser otra obra, por lo cual la suya vendría a ser copia de una copia. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando un pintor toma

como modelo de un retrato otro retrato, ya realizado, en lugar del modelo por el cual se hizo este último. Así pues, el artista puede tomar como modelo al retrato de un hombre o al hombre mismo, que son ambos entes sensibles; pero podría tomar al modelo inteligible del cual es copia el hombre a retratar. En este caso, como hemos dicho, su copia tiene la posibilidad de ser más fiel al modelo, por lo cual esta copia sería más real que otras copias más alejadas del modelo. Todo artista tiene como posibilidad copiar modelos sensibles o modelos inteligibles. Esto podemos suponerlo válido tanto para el pintor de nuestro ejemplo, como para el mismo artífice del mundo.

«Reconsideremos, pues, respecto del Todo, precisamente según cuál de los paradigmas el Arquitecto lo enrealizó: según el que se ha de la misma e idéntica manera o según el adventicio.» (T. 28 c).

Si el arquitecto o artífice del mundo llega a tomar el modelo sensible o adventicio, estaría haciendo la copia de una copia. Es decir, estaría copiando, para realizar un mundo sensible, otro mundo sensible, y sería este último un grado más alejado del modelo perfecto al que pudo haber recurrido. Así plantea Platón la posibilidad de coexistencia de varios mundos sensibles, de los cuales unos podrían ser copias de otros que serían a su vez copias de otros modelos. Es pues posible en principio la existencia de varios Todos sensibles. Pero aunque haya varios Todos sensibles de los cuales algunos puedan ser copias de copias, tendría que existir, necesariamente al menos un Todo que fuese copia del modelo perfecto; y ese Todo sería, por ser ejecución del mejor artífice, el cual estaría inspirado en el mejor modelo, lo más semejante que puede ser una copia a su modelo. Asimismo, este Todo sensible sería el mejor y más bello de los mundos posibles:

Ahora bien, si este mundo es bello, y bueno el artífice, es claro que miró a lo eterno; que no —no es lícito ni decirlo— a lo adventicio. Mas es para todos evidente que miró a lo eterno, porque es este *mundo* el más bello de los advenibles; y El, el mejor de los causantes.» (T. 29 a).

La afirmación de que el productor del mundo, el Demiurgos, es el «mejor de los causantes» no debe tomarse como una postulación arbitraria distinta de la postulación de un conjunto de características propias y necesarias de la divinidad. Hemos dicho que la diferencia fundamental entre los dioses olímpicos y la divinidad platónica es que los primeros son totalmente caprichosos, mientras la última no puede escapar a la necesidad ni a la lógica. Por ello el Demiurgos debe someterse a lo que el mismo es; como es dios, debe cargar con el peso de

las características definitorias de la divinidad. Esto ha sido ya planteado en la *República* y será replanteado en el *Timeo*. Una de las principales características de la divinidad es la suprema bondad; de modo que llamar «buena» a la divinidad sería, desde una perspectiva puramente lógica, mera tautología.

Dios, el Demiurgos, el mejor de los causantes, sólo puede copiar el mejor de los modelos, para realizar el mejor y más bello de los mundos posibles. El hecho de que el Demiurgos haya realizado el mejor de los mundos posibles no parece excluir sin embargo el que haya realizado o se pueda realizar otro, u otros mundos, otros todos sensibles, ya sea como nuevas copias del paradigma perfecto, ya sea como copias de las primeras copias. Claro está que el dios no puede, ya se ha dicho, hacer copia de copia; pero causas y causantes menos perfectos sí podrían hacerlo. De tal manera queda aun por dilucidar si este mundo sensible al cual nos referimos en primera instancia, éste en el cual se encuentra este papel blanco que se va llenando de signos que aspiran a ser palabras, en el cual se encuentran también quien escribe y sus eventuales lectores, es copia de una copia o copia de un original, entre otras copias.

Que el Demiurgos haya tomado el paradigma perfecto, el paradigma inteligible, fundamenta la posibilidad de la inteligibilidad del mundo realizado. Como para cualquier ente sensible, el ser del mundo ha de ser el ente de perfecta inteligibilidad del cual es copia, en otras palabras, del cual participa: «Venido a ser, resultó hecho según lo captable con razonamiento y pensamiento...» (Ibidem).

De tal manera este todo o mundo resulta cognoscible para el hombre en la misma medida y con las mismas dificultades fundamentales que implica el conocimiento de cualquier ente sensible. Conocer algo sensible es conocer el modelo único, eterno e inmodificable del cual es copia o imagen; conocerlo es captar lo que tiene de inteligible «con razonamiento y pensamiento». La principal dificultad para conocer el objeto estriba precisamente en que lo cognoscible de él no se encuentra en él, y sin embargo es él lo que se nos muestra; él, simple copia o imagen de lo que es realmente y de lo realmente cognoscible. Lo mismo ocurre para el todo: «Se ha de tratar, pues, de imagen y de su paradigma de manera que los razonamientos resulten congéneres de las cosas mismas de que son intérpretes» (T. 29 b).

Tenemos así tres instancias a considerar en la investigación del todo sensible. En primer lugar, aquello que ha servido al demiurgos como paradigma para realizar el todo. En segundo lugar, el todo mismo en cuanto copia del paradigma.

Finalmente el razonamiento por el cual nos resulta captable el paradigma. Tratándose de copia y paradigma, que guardan entre ellos, para asemejarse, una cierta analogía, el razonamiento ha de participar de la misma analogía para resultar «congénere» de copia y paradigma: Por ello han de ser los razonamientos: «(...) en la medida de lo posible (...) irrefutables e inmovibles...» (Ibidem).

Puesto que el todo es imagen de modelo inteligible, es decir, de modelo captable por razonamiento, él mismo ha de participar de esta característica del modelo y será entonces captable por razonamiento. Pero esta captación del todo ha de presentarse con una doble e insuperable dificultad. En primer lugar, el hecho mismo de que sea una copia de lo racional establece una especie de racionalidad de segundo grado: estamos captando lo racional en la copia, no lo racional mismo o directamente. En segundo lugar, una limitación establecida por el hecho humano mismo y que es la tesis fundamental de la doctrina del alma expuesta en el *Fedón*: que el cuerpo impide al alma una perfecta aproximación a los entes eternos e inmóviles, a los paradigmas. Es cierto, tal como lo hemos tratado en su momento, que esta tesis del *Fedón* parece ser controvertida por el propio Platón en la *República* al establecer la posibilidad de que el alma humana, aún no liberada definitivamente de su cárcel corporal, llegue a contemplar directamente las ideas, gracias al cultivo de la ciencia dialéctica. Por lo demás, y como lo hemos tratado también, siguiendo la interpretación de Robin, las dos tesis no son necesariamente contradictorias. De tal manera el discurso humano sobre copia y paradigma ha de ser en el mejor de los casos verosímil:

«..., porque Esencia se ha a advenimiento como verdad a creencia. Si, pues, Sócrates, no resultamos capaces de tratar sobre tantas y tantas cosas como dioses y advenimiento de el Todo con razonamiento de todo en todo concordantes ellos entre sí y rigurosamente exactos, no te admires; pero si no os ofrecemos nada más que imágenes, hay que contentarse, recordándonos que yo, el que habla, y vosotros los jueces, no tenemos más naturaleza que la humana, de manera que, aceptando acerca de esto un mito verosímil, no conviene averiguar nada más» (T. 29 c).

Hemos establecido como punto de partida propuesto por Platón que todo aquello advenido lo es necesariamente por alguna causa. Hasta ahora hemos señalado como causas del advenimiento del todo sensible al hacedor o Demiurgos, por

una parte, y por otra, el modelo sobre el cual el hacedor trabaja. Sin embargo, el existir de modelo y hacedor no produce necesariamente que aquello que es contingente, pues puede llegar a ser o permanecer siendo pura posibilidad, llegue efectivamente a ser. Cabe pues preguntar por qué causa, distinta de él mismo y del modelo, y del eventual material de que se vale, el hacedor es llevado a hacer lo que hace, qué es aquello que en último caso lo mueve: «Digamos ya mediante qué causa el Compositor compuso advenimiento y este Todo» (T. 29 d).

Se trataría de establecer una cierta causa distinta a las ya señaladas, modelo y hacedor, que se encontraría, hablando como hablamos quienes «no tenemos más naturaleza que la humana», en el mismo hacedor. A esta causa podemos llamarla voluntad o querer: El Demiurgos hace el mundo porque quiere hacerlo. Pero su voluntad, como ya hemos anotado, no es el querer caprichoso de quien quiere cualquier cosa. Su querer está reglado, y su regla no es otra cosa que la esencia de la divinidad. En otros términos: dios no puede hacer otra cosa que lo que corresponde hacer a la divinidad según su esencia: «Era bueno; mas en el bueno no nace jamás reserva de algo; libre de ella se propuso hacer las cosas máximamente parecidas a sí mismo» (T. 29 e).

El dios, al hacer algo, no puede hacer a este *algo* indigente o carente de alguna perfección que esté en su mano otorgarle. Por eso la criatura ha de ser lo más perfecta de las obras que corresponde hacer a la esencia divina, que no es celosa, envidiosa o caprichosa, sino la más bien predispuesta para lo bueno y lo bello, para la perfección. La voluntad divina no actúa sin embargo a partir de una nada absoluta, sino que lo que ha de devenir es ya de algún modo preexistente como lo visible o potencialmente visible. Es un visible caótico, desordenado; un caos que ha de ser convertido en mundo, es decir, cosmos u orden, puesto que orden es lo mejor:

«Porque queriendo dios que todas las cosas fueran buenas y que, en lo posible, nada hubiera de imperfecto, por eso, recibiendo todo lo visible y no en estado de reposo sino en el de discordante y desordenado movimiento sacarlo del desorden al orden, convencido de que éste es absolutamente mejor que aquel.» (T. 30 a)

El criterio de máxima belleza no es simplemente el orden. Para Platón es necesaria la identificación entre bueno, bello y razón; de allí, el orden racional. Por lo cual el dios: «Puesto pues a pensar, hallo que de las cosas naturalmente visibles no resultaría más bella un cosa irracional que una racional»... (Ibídem).

La identificación entre belleza, orden y razón es una consecuencia necesaria de la fundamental doctrina de las ideas y de la concepción revolucionaria de una teología racionalista. De hecho, las cosmogonías anteriores a Platón han postulado un proceso de constitución del mundo a partir de un caos original hacia un orden bello, hacia un cosmos. Pero la belleza intrínseca del resultado no era considerada una belleza máxima. Era, como todo lo atribuible a los dioses antiguos, una belleza de grado accidental. Como todo lo visible, según Platón, es la realización imperfecta de una idea perfecta, el surgimiento del orden en lo originariamente desordenado tiene que ser la realización imperfecta del orden perfecto preexistente. El orden perfecto, por su parte, no puede ser otro que aquel completamente libre de lo contingente, aquel que muestra en sí mismo y por sí mismo su ser verdadero, no opinable. En otras palabras, el orden perfecto corresponderá al mundo inteligible, por contraposición al imperfecto orden realizado del mundo sensible, visible y opinable. La imposición del orden sobre el caos vendría a ser así la imposición imperfecta de la belleza, según el modelo inteligible, racional de la belleza perfecta.

Lo visible o sensible no es de suyo bello y racional. La belleza y la racionalidad le vienen de su participación en lo bello y racional mismos, y esa racionalidad y esa belleza vienen dadas a lo visible en el acto mismo de producción por la decisión del hacedor: puesto que está obligado a hacer lo más bello, lo que hace debe hacerlo racional, pues lo racional es más bello que lo no racional. Por otra parte, siendo lo visible, por naturaleza, opinable y no razonable, lo racional en ella viene también a ser un acto de imposición divina. La razón es impuesta a la materia de lo visible. Pero no puede ser simplemente puesta en ella, pues requiere de un elemento de mediación que debe ser el alma. Platón lo afirma, sin más, como postulado: «...es imposible que a algo sin alma advenga razón» (T. 30 b). Por ello ha de producir, a la vez con el mundo, un alma del mundo; de tal manera éste viene a ser un ente animado, un ente viviente.

Cabe ahora preguntar, puesto que hemos afirmado que la belleza del mundo producido por el máximo hacedor, aunque realizado según el modelo perfecto de belleza, es necesariamente imperfecta, en qué medida se aleja del modelo; cuál es el grado de semejanza de ese mundo con respecto al modelo a partir del cual ha sido realizado. Aunque esa gradación, la distancia o diferencia entre el resultado y el modelo no sea determinable con verdadera precisión, sí podemos establecer que la semejanza entre el mundo y su modelo es la mayor que le resulta posible hacer a la divinidad. La semejanza no puede ser absoluta, pues ninguna imagen puede ser idéntica al modelo; pero el supremo

artífice, puesto a hacer copia, no puede lograr sino la mejor copia, la máxima semejanza: «Al Buenísimo no le estuvo bien ni le está hacer otra cosa sino lo Bellísimo» (T. 30 a).

De ello resulta que el mundo que el máximo hacedor produce sea el mejor y más bello de los mundos posibles. Sin embargo no ha quedado probado que este mundo en que nos encontramos el escritor y el probable lector sea el mismo mundo que ha producido el artífice supremo. Pero porque este mundo existe, tiene que existir un mundo, el cual podría ser este mismo, producido por él y que es el mejor y más bello posible. Pues este mundo, como producto que es, es copia, bien de paradigma original, bien de copia. Si es copia de una copia, debe existir una copia primera que es obra del Demiurgos. Puede, pues, este mundo ser copia primera, o segunda copia de la anterior, o copia de cualquier otra copia más degradada, y habría así múltiples mundos; y si fuese copia de copia, no sería éste, precisamente, el más bello de los mundos posibles. Pero la copia primera sí sería, como obra directa del artífice sumo, el mejor, el más bello de los mundos posibles.

El Demiurgos como primer autor, como máximo causante, puede haber hecho solamente la primera copia, a partir de las cuales otros causantes menores podrían haber hecho la posible multiplicidad de copias. En efecto el Demiurgos, como ya ha sido establecido, hace una sola copia, pero además no puede permitir la existencia de otras copias que pudieran competir, aunque degradadas, con la copia divina, por lo cual es éste el mejor, el más bello y único de los mundos posibles:

«¿Hemos llamado, pues, correctamente 'uno' a Cielo, o sería más correcto hablar de muchos y aun de infinitos? Llámesele 'uno', si es que ha de estar elaborado según el paradigma; porque el Viviente que abarque todos cuantos vivientes inteligibles haya no admitiría ser segundo con otro; porque habría de haber, de nuevo, otro viviente distinto: el que abarca a aquellos dos, del cual serían, ellos, dos partes; y de éste se diría más correctamente ser semejante no ya a aquellos dos, sino al que abarca a ambos. Para que, pues, este viviente se asemeje en cuanto a unicidad, al Viviente omniperfecto, precisamente por esto el hacedor no hizo dos ni infinitos mundos; por el contrario, el cielo venido al ser, será este, uno y unigénito» (T. 31 ab).

El mundo resultó, pues, ente viviente, compuesto de cuerpo y alma. El cuerpo fue hecho por el Demiurgos a partir de los cuatro elementos. De tal manera la doctrina presocrática de los cuatro elementos es incorporada por Platón a su propia doctrina cosmológica. Con los cuatro elementos va a constituirse la parte sensible, el cuerpo del mundo, y el acto de constituirlo en parte sensible del mundo es acto de determinación de lo previamente indeterminado, determinación llevada a cabo según un principio de analogía con las proporciones aritméticas, mediante el cual se pretende mostrar los supuestos matemáticos de la composición del mundo característicos del pitagorismo. Según tal analogía, los cuatro elementos se comportarían de la misma manera como los elementos numéricos se comportan en la proporción aritmética.

«...si entre tres cosas cuales quiera: números, masas o potencias hay un medio, lo que sea el primero respecto de él, eso mismo será él respecto del último; y, una vez más, lo que sea el último respecto del medio, eso mismo será respecto del primero...» (T. 31c-32 a).

Pero la analogía de los cuatro elementos con los miembros de la proporción aritmética no es estrictamente aritmética o matemática; ella es análoga a la proporción, pero no es en sí misma una proporción, pues no son consecuentemente aplicables sobre ella las operaciones que usualmente pueden hacerse según reglas aritméticas (García Bacca, en Platón, t. VI, p. 12. 1980).

Los cuatro elementos son la condición necesaria para la constitución de lo visible y tangible, pero especialmente fuego y tierra, como elementos propios para la visibilidad y la tangibilidad respectivamente: «...sin fuego nada resultaría visible; ni tangible sin algo sólido; ni sólido sin tierra» (T. 31b).

De tal modo, el cuerpo del mundo tendría que estar constituido por una mezcla de fuego y tierra. Pero fuego y tierra no pueden mezclarse entre sí sin más, sino que precisan un término o elemento de mediación: «... no es posible que dos cosas se compongan de manera bella sin una tercera, porque ha de haber en medio un cierto vinculo coajustador de ambos» (Ibídem).

Si el mundo fuera plano bastaría un solo elemento como medio, ya sea el fuego o el aire. Es decir, conforme a las reglas aritméticas pertinentes (García Bacca, Ibídem.), la analogía se mostraría como una proporción en la cual los elementos que funcionan en los lugares del término medio resultarían ser idénticos; y no numéricamente idénticos, sino «materialmente» idénticos. Tendríamos

entonces dos proporciones probables. Primero, tierra es a agua como agua es a fuego; o bien, tierra es a aire como aire es a fuego. En estas proporciones agua y aire aparecen respectivamente como términos materiales de mediación. Es precisamente este carácter, de identidad material del término medio, su carácter no puramente numérico de la analogía, sino su carácter fundamentalmente ontológico (Ibídem). En cualquiera de los dos casos nos resultaría un mundo bidimensional. Pero el mundo, o todo cuerpo en fin, es tridimensional, por lo cual no basta un solo medio para unir los extremos, y las dos anteriores analogías de proporcionalidad pueden combinarse para la formación de la tridimensionalidad corporal. Y así tendríamos los extremos condicionantes de visibilidad y tangibilidad, es decir fuego y tierra, unidos por los medios agua y aire. De ello resultaría la siguiente relación: fuego es a aire, como aire a agua, como aire a tierra. De la analogía así presentada, y conforme con las leyes de proporcionalidad, pueden hacerse todas las transposiciones pertinentes, pero de ninguna manera operaciones aritméticas, según la restricción ya anotada acerca del carácter cualitativo y no numérico de la analogía. El Demiurgos, pues, impone sobre los cuatro elementos una racionalidad fundada en una analogía de proporcionalidad cualitativa pero no numérica: «... surgió el cuerpo del mundo, enracionalizado mediante analogía, en firme amistad por ello, de modo que, coincidiendo en identidad conmigo mismo, resultó ser indisoluble por todo a excepción de quien lo coajustó» (T. 32 b).

Además de hacerlo según la señalada analogía, quiso el Demiurgos dotar al mundo de todas las perfecciones de que es posible dotar a lo corporal. Por lo tanto lo hizo de la totalidad de cada uno de los elementos, de modo que nada le faltara, en cuanto a componentes, para ser perfectamente un todo (T. 32 a); por lo mismo, al utilizar la totalidad de cada elemento, lo quiso hacer y lo hizo perfectamente único, puesto que no quedaría material con que hacer otro (T. 33 a). Lo hizo también de tal manera que no padeciera vejez ni enfermedad (Ibídem). Como viviente que habría de contener en sí a todos los demás vivientes, su figura debió ser la esfera, por ser la que contiene a todas las demás figuras (T. 33 b). Hizo la superficie de la esfera completamente lisa, puesto que no le eran necesarios ojos, pues fuera de ella no había nada visible; ni oídos, pues tampoco hay nada de audible; ni aire para respirar, ni órgano alguno para alimentarse o evacuar, pues todo lo necesario para la vida lo lleva dentro de sí (T. 33 c d). Tampoco le hizo pies para moverse, pues el movimiento que le convenía y del cual lo dotó era sólo el movimiento circular (T. 34 a). Todas las perfecciones anotadas, como máximas perfecciones de un ente corporal

corresponden a este todo, único todo, que resulta ser un dios creado por el Demiurgos: «Tal fue, en total, el calculado razonamiento hecho por el dios que ya lo estaba siendo acerca del que iba en su momento a ser dios...» (Ibídem).

Entre el alma y el cuerpo existe una relación jerárquica. Aunque en la exposición platónica la constitución del cuerpo del mundo aparece como anterior a la constitución del alma, el dios actúa en realidad de manera inversa. El alma del mundo es lógica y cronológicamente anterior al cuerpo, pues no quiso el demiurgos que «... lo más antiguo fuera gobernado por lo más joven» (T. 34 c). Es éste principio de sensatez política que en la *República* justifica el gobierno de la ciudad por los más ancianos, y por lo mismo, la definición de los propósitos de la educación. Aquí también el alma, lo más antiguo, y lo mismo que en el hombre, ha de ser rectora de lo nuevo, como de lo más inexperto y menos noble. Pero también ha de gobernar el alma gracias a su intrínseca racionalidad, racionalidad prevista en el plan mismo de su creación y presente en el modo de su realización. Esta racionalidad del alma es doble según la intención del Demiurgos. En primer lugar una racionalidad que podemos llamar eidética, en segundo lugar, una racionalidad de orden matemático, específicamente aritmético-armónica.

Lo que llamamos racionalidad eidética se funda en la necesaria creación por parte del demiurgos de una tercera esencia intermediaria entre la esencia de lo inteligible (idéntico) y la esencia de lo visible (diverso), pues no es posible de suyo la comunicación de estas dos esencias:

«Hay tres eídoses: el de esencia (*ousía*) indivisible (impartible) y que se da siempre de idéntica manera; el de esencia divisible que es la nacida en cuerpos. De estas dos (apareadas *amphoin*): de la naturaleza de lo Idéntico y de lo Diverso, el dios hizo un eidos de esencia intermediario; y lo compuso, así mismo, para que esté en medio de esos eídoses: del indivisible y del divisible según cuerpos» (García Bacca, en Platón, T. VI, p. 19, 1980).

Para la racionalidad de orden matemático, el Demiurgos somete el compuesto de las tres esencias, la de lo idéntico, la de lo diverso y la de la esencia intermedia, a una subdivisión siguiendo una doble secuencia fundada por una parte en una progresión geométrica de razón dos que parte de uno y otra progresión geométrica de razón tres, que también parte de uno, de manera que quedaría finalmente una serie compuesta por los números 1, 2, 3, 4, 8, 9, 16 y 27 donde

quedan alternados los componentes numéricos de cada progresión. Los distintos intervalos de los pares de números contiguos de la serie serán llenados por las medias aritméticas y armónicas, entre otras, donde los extremos de la media son los números de cada par, de manera que no queden entre ellos lugares vacíos. Este compuesto así racionalizado por razones de orden geométrico y medias aritméticas armónicas y otras es sometido luego a un proceso de escisión: «Escindió este compuesto en dos partes iguales longitudinalmente, y aplicando la mitad de la una sobre la otra, en forma de cruz, las dobló en círculo, tocándose consigo cada una, y ambas en el lugar opuesto al de su aplicación» (T. 36 b).

Una representación intuitiva de esta escisión nos la hace aparecer como dos bandas cruzadas, las cuales se vuelven cada una sobre sí misma para formar respectivamente un círculo, pero de manera tal que cada círculo quedaría, uno como externo, el otro como interno, correspondiendo el círculo externo a la naturaleza de lo idéntico, y el de lo interno, a la naturaleza de lo diverso. Estos círculos son el del ecuador y el de la eclíptica (Robin, en Platón, 1964, nota 1, p. 451). Luego el demiurgo pone a ambos círculos en movimiento: «Al de lo idéntico lo echó a rodar lateralmente hacia la derecha; al de lo Diverso diametralmente hacia la izquierda» (T. 36 c).

Estos movimientos descritos en el *Timeo* corresponden en la cosmología tradicional a los movimientos aparentes de las estrellas fijas y de los planetas respectivamente, entendiéndose entre estos últimos también al sol y a la luna. La banda externa, no dividida (T. 36 d) y dotada de un movimiento circular cuya naturaleza es lo idéntico, movimiento perfectamente regular y único, corresponde a las estrellas fijas. La banda interna, dividida en siete partes (Ibidem) concéntricas, cada una con movimiento propio, corresponde a los demás astros.

Esta estructura del alma del mundo, donde encontramos un movimiento correspondiente a la naturaleza de lo idéntico, ubicado en la parte más externa del mundo, y el movimiento correspondiente a la naturaleza de lo diverso, ubicado en lo interno, remite a la vez a la facultad cognoscitiva del alma: en el círculo de lo idéntico radican inteligencia y ciencia; en el círculo de lo diverso, la opinión (T. 37 b). Terminada pues primero el alma y luego el cuerpo, el demiurgo coajustó ambos desde el centro de la esfera del mundo hasta el límite del cielo, quedando el alma toda entretejida con el cuerpo y a la vez rodeándolo y causando su movimiento.

La producción platónica del mundo, cuerpo y alma, contiene dos elementos peculiares. Por una parte, el aspecto de lo necesario y racional que se expresa

en relaciones lógico- matemáticas; por ello la generación del mundo puede ser objeto de conocimiento discursivo, de secuencia racional basada en supuestos o evidencias. Por otra, el acto voluntario de la divinidad para realizar la producción. Pero este acto voluntario, aun siendo un acto libre, se encuentra regulado en sí mismo por leyes que ni siquiera la propia divinidad puede transgredir, pues son leyes implícitas en la esencia de la divinidad: tal dios no puede hacer sino lo bueno, no puede hacer sino lo bello. Decidido a producir el mundo, tiene que resultar el mundo más bello y bueno posible. Por ello lo hace ordenado, pues lo ordenado es más bello y bueno que lo desordenado; por lo mismo, lo dota de razón. Lo hace asimismo esférico, único, de nada indigente, que son maneras mejores y más bellas de ser. También y por lo mismo lo hace lo más semejante posible a lo eterno; pero no lo hace eterno, es decir, no lo hace al margen del tiempo. Lo hace sin embargo inacabable en el tiempo, para lo cual crea el tiempo inacabable. Como lo eterno no es de suyo compatible con lo engendrado, pues lo engendrado es temporal: «Se ingenió, pues, para hacer una cierta imagen de la eternidad; y, al coordinar a la vez el cielo, hizo de la eternidad, permanente en unidad, una imagen eterna progrediente según número, que es precisamente lo que hemos llamado ‘tiempo’» (T. 37 d).

Concluido el mundo como un todo viviente y para siempre permanente en el tiempo, quiso el Demiurgos hacer los demás entes vivientes que habían de habitar el todo. Al considerar cuáles son las «ideas intrínsecas de lo que es viviente» (T. 39 e), determinó cuatro géneros, cada cual correspondiente a características propias de racionalidad y ubicación en las distintas regiones del todo: «... uno, el género celestial de los dioses; otro, el de los alados y transaereos; tercer eidos, el de los acuáticos; cuatro, el de los pedestres y de secano» (T.40 a).

Hemos visto pues que el dios artesano produce un todo que como él es divino. Pero además produce otros dioses, que, naturalmente, en cuanto productores le quedan supeditados como dioses menores. Estos son dioses de dos tipos. Por una parte los astros y la tierra, que muestran en su aparecer las regularidades propias de los objetos realizados según proyecto racional, por lo cual pueden ser objeto de discurso. La tierra, al ser asimilada al tipo de dioses que exhiben rigurosa racionalidad, no pierde sin embargo su carácter de antigua diosa del panteón olímpico, vinculada con los ciclos estacionarios y los ritos de la fertilidad, pero se le asigna una función precisa en la medición del tiempo: «En cuanto a la tierra, nuestra nodriza enrollada alrededor del polo extendido por nuestro universo- arreglose El para que fuera guardiana y artesana de Noche

y Día, Ella la primera y más antigua de cuantos dioses vinieron al ser dentro del cielo» (T. 40 b).

Junto con la tierra los demás dioses de la vieja mitología griega entran a formar parte del conjunto de divinidades menores creado por el Demiurgos. De tal manera, nos encontramos con un sistema teológico que si bien es consecuencia de la visión racionalista del pensamiento platónico, no por ello resulta ser una teología que quiera oponerse a la realidad práctica de la religión popular y del Estado. Aunque la concepción teórica de la teología cambie, ello no afecta en absoluto a las creencias populares ni al culto religioso. Pero estos dioses antiguos no resultan ser una simple concesión a la religiosidad del pueblo, donde no cabe esperar ninguna preocupación de carácter intelectual. Estos dioses tienen en el plan de creación esbozado por Platón un definido papel de auxiliares del demiurgos. Ciertamente permanecen con las mismas características y los mismos atributos con que los ha revestido la tradición, pero a ellas se agregan las determinaciones racionales propias de la divinidad. Siendo productos, deberán ser como todo lo producido disolubles; pero, sin embargo, por decisión del demiurgos resultan ser inmortales, pues «no es propio de él el crear entes mortales» (T. 40 d 41 d). La explicación acerca de la necesidad de la generación de estos dioses, cuya actuación es demasiado semejante a la actuación imprevisible de los hombres, resulta muy problemática. Por ello es preferible atenerse a las tradiciones religiosas populares y a los mitos elaborados por los poetas, respetando de esa manera los fundamentos de la ciudad: «No se puede, pues, desconfiar de los hijos de los dioses, aunque hablen sin demostraciones verosímiles y necesarias, mas como aseveran tratarse de asuntos domésticos, hemos de seguir a la ley y creerlo» (T. 40 e).

A estos dioses corresponde, como dioses auxiliares y menores producir lo que no está permitido producir a la esencia de la divinidad; deben producir los entes mortales. Con estos entes mortales poblarán la tierra; con hombres, animales y plantas. Pero estos vivientes mortales tendrán en sí también un principio inmortal, principio que es privativo del Demiurgos producir y darles. En efecto, los dioses auxiliares forman cuerpos y almas de mortales, pero en estas almas el Demiurgos agrega una parte o principio divino e inmortal (T. 43 e, T. 69 c). Tal es la que llamamos parte racional del alma, la cual, en el cuerpo humano, fue colocada en la cabeza, y a esta se le dio forma esférica, a imitación de la figura del todo. Desde la cabeza el principio racional ha de regir todo el cuerpo (T. 44 e) y las partes mortales del alma, la irascible y la apetitiva (Ibidem), colocadas respectivamente entre el diafragma y el cuello (T. 70 a), y entre el diafragma y el ombligo (T. 70 d).

Hemos dicho cómo el demiurgo hace agregar a las partes mortales del alma la parte inmortal de la cual él es exclusivo hacedor, y cómo esta alma, compuesta de dos partes mortales, la concupiscente y la irascible, y de la inmortal, la parte racional, es impuesta en el cuerpo del hombre, como primera especie de entes mortales aparecida después de los dioses menores que han de habitar la tierra. Los hombres en cuyos cuerpos se ha implantado por primera vez esta alma constituyen la primera generación de mortales. Según como fue esta primera generación, en la segunda las almas de los hombres reaparecerán en cuerpos de hombres o en cuerpos de menor valía. De los hombres que en esa primera generación «fueron cobardes y pasaron la vida en injusticias» surgieron en la segunda generación las mujeres (T. 90 e). Los pájaros surgieron de los hombres: «...razonadores sobre lo Alto, pero convencidos, por su simplicidad, de que, acerca de lo Alto, las demostraciones más seguras son las obtenidas mediante la vista,...» (T. 91 d). Los animales terrestres surgieron de aquellos hombres que «...en nada se sirvieron de la filosofía, ni siquiera se fijaron en la naturaleza de los cielos...» (T. 91 e). Finalmente, los animales acuáticos, de respiración no aérea, «...de los hombres superlativa y máximamente insipientes y tontos, a quienes sus remodeladores no juzgaron dignos ni aun de respiración pura, por tener el alma impura con toda clase de maldad;...» (T. 92 b).

Hay un último tipo de ente viviente, el cual no procede de los hombres, sino que fue creado con ellos para servirles de alimento. Lo forman «árboles, plantas y simientes». En ellos se encuentra un alma solamente limitada a las puras funciones apetitivas, no participantes en absoluto «de opinión, razonamiento e inteligencia», pero sí participantes de «sensación placentera y dolorosa, junto con apetencias». (T. 77 b).

Nos encontramos pues con el alma humana formando parte de un todo viviente y en relación familiar cercana con los demás entes a la vez vivientes y mortales. Con ellos forma el hombre una jerarquía en cuya cima se encuentra él mismo por razón de su máxima racionalidad, y en la parte más baja, por carentes de toda facultad racional y aun irascible, lo que llamamos el reino vegetal. Con los demás animales, el hombre tiene una vinculación peculiar que no tiene con las plantas: un origen común. El hombre es el primer ente viviente y mortal del cual se derivan los demás entes vivientes y mortales excepto las plantas. Los animales son derivados en segunda generación, y constituyen junto con las mujeres las etapas intermedias entre la máxima racionalidad mortal y la total ausencia de racionalidad mortal. Asimismo, constituyen formas gradualmente menos nobles y hermosas de presencia corporal. La razón de la degradación tanto

racional como corporal es la conducta asumida por la primera generación, de la cual algunos hombres, no apegados todos ellos totalmente a la vida virtuosa correspondiente, retornan sus almas a cuerpos más viles, de menor nobleza que el anterior cuerpo humano en el cual moraban, como castigo, precisamente, de su vida anterior carente de virtud. Claro está que quienes retornaron de nuevo a cuerpo humano fueron quienes vivieron su incorporación primera virtuosamente.

Este mito platónico acerca del origen del hombre y de los animales está vinculado con el mito de tradición órfico-pitagórico, ya referido, de la transmigración de las almas, en el cual se afirma que las almas humanas vienen a vivir corporalmente para expiar culpas contraídas en vidas anteriores. Según haya sido el grado de la culpa, así será el cuerpo donde haya de habitar el alma en su regreso; mientras mayor sea la culpa, mientras menos virtuosa haya sido la vida anterior, menos noble y hermoso será el cuerpo del castigo. El mito órfico propone una recurrencia del hospedaje de un alma en un cuerpo mientras esa alma no se haya purificado totalmente, al punto de merecer el definitivo apartamiento del ciclo de las transmigraciones. Platón, en su nueva versión, no simplemente asume las sucesivas peregrinaciones del alma, sino que agrega un concepto que parece faltar en el mito anterior, el referido al inicio del proceso de las transmigraciones. Éste comienza precisamente con la producción del alma humana y su primitivo alojamiento en un cuerpo específico dispuesto para ella, el cuerpo humano. Porque el alma llega a desmerecer su reincorporación en cuerpo humano, es llevada a ocupar cuerpo más vil, merecido por su propio envilecimiento, y así surge el resto de los animales, y surgen como nuevos cuerpos para recibir a las almas envilecidas transmigrantes. Aquí se nos plantea un problema que no encontramos claramente resuelto, el de saber si el alma humana, con sus tres partes, ya descritas anteriormente, permanece completa en su transmigración hacia cuerpo inferior.

Está claro que el alma mientras permanece en cuerpo humano tiene las tres partes que definen su comportamiento, el cual será virtuoso en la medida en que la parte racional gobierne plenamente sobre las partes irascible y apetitiva. Cuando ello no ocurre, aparece el comportamiento vicioso, el cual consiste en que la parte apetitiva se impone sobre la parte racional con la ayuda de la parte irascible. Esto equivale a un trastocar de funciones, donde la parte naturalmente destinada a gobernar se convierte en obediente. La parte irascible, a su vez, trastoca su función natural de auxiliar de la parte racional en auxiliar de la parte apetitiva. El comportamiento virtuoso resulta del perfecto funcionamiento de las partes del

alma, cada una de ellas dedicada a la función para la cual ha sido predispuesta por naturaleza. Cuando por el contrario ocurre un comportamiento vicioso, hay un como aniquilamiento de la facultad racional y un reforzamiento de la facultad apetitiva. El hombre llega a ser como un animal, en el cual la capacidad y actividad racional llega a ser mínima o simplemente inexistente. Esta situación de medro o desmedro de facultades nos remite a la consideración acerca de si puede ocurrir que en el alma humana, la que habita en cuerpo humano, llegue a faltar completamente, aun de manera potencial, la facultad racional. Esto equivale a preguntarse qué pasa con el alma cuando regresa a cuerpo de menor valía; preguntarse si las tres partes reconocidas en el alma humana aparecen también el alma del animal, sólo que en relaciones cuantitativas distintas, privando, por naturaleza, en distintos grados lo apetitivo sobre lo racional. Ello sería la concreción extrema de lo que en el hombre llega a ser la ausencia de virtud, la desaparición completa de la función racional.

A ello podría movernos a pensar la explícita descripción de Platón acerca de los intercambios que ocurren entre los vivientes en el curso de las transmigraciones, a partir de la segunda generación: «Y según esto, efectivamente, todos los vivientes, entonces y ahora, cámbianse unos en otros, por alternancia en pérdida o ganancia de razón o sinrazón» (T. 92 b).

Podríamos entender entonces que la jerarquía de los vivientes está determinada por una presencia actuante mayor o menor de la facultad de razonar. En el varón humano esa presencia sería la mayor posible, la cual se iría consecuentemente degradando en la mujer, los animales del aire, los terrestres y finalmente los acuáticos. Pero esa degradación no es de tal naturaleza, que en cada ejemplar de una determinada especie animal encontraríamos la ejercitación de la atenuada y casi inexistente facultad de razonar. En dos animales distintos de la misma especie podemos encontrar diferencias de «inteligencia». Tal podría desprenderse de lo dicho por el propio Platón en la *República*, y que ya hemos considerado, a propósito de la selección de los mejores hombres para guardianes de la ciudad y su necesaria semejanza con el perro guardián. El hombre guardián y el perro guardián tendrían en común la facultad de distinguir entre amigo y enemigo, capacidad de distinguir que indicaría en el hombre y también en el perro una cierta capacidad «filosófica», vale decir, en el perro, una cierta capacidad racional. Pero esa comunidad de caracteres entre el hombre y el perro no oculta el hecho de la superior facultad racional en el hombre. Pero también el perro, por su parte, puede presentar una superior inteligencia con respecto a otros perros guardianes o a otros perros en general. De manera que también

podría aparecer una diferencia de grados de racionalidad entre los miembros de una misma especie animal, por mucho que esa racionalidad, para todos los fines, resulte en fin de cuentas irrelevante.

Los hombres son ciertamente los animales racionales por antonomasia, pero tampoco entre ellos el ejercicio de la facultad de razonar se encuentra equitativamente repartido. De hecho, para que la ciudad ideal sea sabiamente gobernada y justa, es necesario que cada hombre, según su naturaleza, sea ubicado en una determinada clase social, con una determinada función en el conjunto de actividades necesarias. Y esa naturaleza que establece la función de cada individuo dentro del conjunto es correlativa del mayor o menor empleo en cada caso de la capacidad de razonar. Ésta es la que determina la ubicación social del individuo y la jerarquía de las clases. Es el filósofo la cumbre racional y política de los hombres, y más abajo en orden de racionalidad decreciente se encuentran los guardianes y los productores. Luego, si el hombre es la cima de la creación viviente y mortal, y el filósofo es la cima de la humanidad, el filósofo será también la cima de lo viviente y mortal. Por otra parte, si el alma inmortal, o mejor, la parte inmortal del alma padece el castigo de las transmigraciones, el alma inmortal y racional debe encontrarse aun en las más bajas formas de la vida mortal; con excepción de las plantas, por no descendientes de los hombres. De manera que alma de hombre, alma de perro, alma de hormiga, resultan ser un mismo tipo de alma. Alma que en el hombre se hace evidentemente racional por ser el cuerpo del hombre más noble y más apropiado para la racionalidad, mientras que en los animales inferiores el cuerpo es un obstáculo insuperable. Cuerpo de hombre, cuerpo de perro, cuerpo de hormiga pueden ser habitación alternativa de la misma alma inmortal y transmigrante.

## **BIBLIOGRAFÍA**

*Copi, Irving.* Introducción a la Lógica, *EUDEBA. Buenos Aires, 1974.*

*Gómez Robledo, A.* Platón. Los seis grandes temas de su filosofía. *FCE, México, 1993.*

*Guignebert, C.* El Cristianismo antiguo. *FCE., México, 1956.*

*Jaeger, Werner.* Paideia. *F C E, México, 1962.*

*Jaeger, Werner.* Cristianismo primitivo y paideia griega. *F.C.E., México, 1985.*

*Jaeger, W.* La Teología de los primeros Filósofos griegos. *F C E, México 1992.*

*Nuño, Juan.* El Pensamiento de Platón. *Ediciones de la Biblioteca de la UCV., Caracas, 1963.*

Platón. Ouvres completes, Trad. Leon Robin, Gallimard, Paris, 1964.

Platón. Obras Completas. Trad. Juan David García Bacca. Coedición de la Presidencia de la República y la Universidad Central de Venezuela, Caracas 1980.

Platón. Fedón. Trad. Luis Gil. Editorial Labor S. A. Barcelona, 1983.

Robin, L. Platon. Presses Universitaires de France, Paris, 1968.

Rohde, E. Psique. FCE. México, 1994.

San Agustín. Obras Completas, Tomo III, «Contra los Académicos», versión introducción y notas del P. Victorino Capánaga, B.A.C. Madrid, 1963.

**Nota:**

---

Este trabajo está vinculado con tres publicados anteriormente: *Una introducción a la doctrina platónica del alma* (en Dikaiosyne No. 16), *La doctrina platónica del alma en el diálogo el Fedón* (Dikaiosyne No. 17) y *La doctrina platónica del alma en el diálogo la República* (Dikaiosyne No. 18).

*DIKAIOSYNE No. 19*  
*Revista semestral de filosofía práctica*  
*Universidad de Los Andes*  
*Mérida – Venezuela*  
*Julio-diciembre de 2007*

# Interdisciplinares

